

Sprache als Spiegel

Zu Grundlagen, Strukturen und Aussagen der Spiegelmetaphorik in Rudolf Steiners „Mysteriendramen“ aus textsemantischer Sicht.

Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie

Vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel

Von Alexander Höhne, von Hamburg/Deutschland

In Kleinauflage hergestellt von CopyQuick Basel, Basel 2005

Dissertation: „Sprache als Spiegel. Zu Grundlagen, Strukturen und Aussagen der Spiegelmetaphorik in Rudolf Steiners ‚Mysteriendramen‘ aus textsemantischer Sicht“ vorgelegt von Alexander G. Höhne aus Deutschland.

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel, auf Antrag von Prof. Dr. Heinrich Löffler (Referent) und Prof. Dr. Anton Hügli (Koreferent).

Datum der mündlichen Prüfung: 15. März 2005

Basel, den 15. März 2005

Gezeichnet der Dekan Prof. Dr. Emil Angehrn

Lebenslauf

Ich wurde am 27. 03. 1965 in Hamburg in die Familie Höhne geboren und auf meinen Vornamen, Alexander sowie die Namen meiner Grossväter, Georg und Demitrius, getauft. Die Taufe empfing ich nach den Regeln der evangelisch-lutherischen Kirche in Hamburg, durch die ich auch die Konfirmation erhielt.

Meine Schulbildung absolvierte ich an einer allgemein bildenden staatlichen Grundschule der Freien und Hansestadt Hamburg und anschliessend auf einem naturwissenschaftlich-neusprachlichen Gymnasium ebenda. Mein Abitur absolvierte ich 1984 in den Fächern Biologie (Evolutionstheorien und Verhaltensforschung), Gemeinschaftskunde (Wirtschaft und Politik), Deutsch (Klaus Mann: Mephisto) und Mathematik (Wahrscheinlichkeitsrechnungen).

Mein Schicksal wollte es nicht, dass ich meinen ersten Berufswunsch, Humanmediziner zu werden, verfolgen konnte. Die damals zur Verfügung stehenden Plätze reichten längst nicht für alle Interessenten an dieser Ausbildung aus. So ergriff ich neben privaten Studien zu Literatur, Psychologie und anderen Themen, die Möglichkeit zu einem Meisterstudium beim Kunstmaler Michael Edelman in Hamburg. Auf diesem Weg lernte ich die *Anthroposophie* Rudolf Steiners, wenn auch indirekt, kennen. Diese Bekanntschaft wiederum führte mich 1987 in die Schweiz, nach Dornach, bei Basel. Wo ich meine Studien am Werk von Steiner nun fortsetzte. Durch die Bekanntschaft mit einem persönlichen Studenten Rudolf Steiners, Prof. Dr. Friedrich Hiebel (†) und durch dessen Unterstützung, entdeckte ich die Verantwortung, die mir mit meinen intellektuellen Fähigkeiten auferlegt wurde und ersuchte in der Folge die Universität Basel um die Erlaubnis zum Studium an der Philosophisch-Historischen Fakultät. Hier studierte ich ab 1989 vor allem Germanistik und Europäische Geschichte der Neuzeit und des Mittelalters sowie Philosophie. Zusätzlich setzte ich meine Studien und Forschungen zur *Anthroposophie* im Zusammenhang mit dem Goetheanum in Dornach fort.

Im Jahr 1995 konnte ich meine Grundausbildung an der Universität Basel mit dem Lizentiat der Philosophisch-Historischen Fakultät abschliessen. Ich begann dann unmittelbar mit der konkreten Aufnahme des hier zugrunde liegenden Forschungsprojekts, auf das hin ich bereits mein Studium ausgerichtet hatte. Wirtschaftliche und andere Überlegungen führten mich von 1998-2004 in das Gebiet des Projektmanagements und damit in die überwiegend vollzeitliche Erwerbstätigkeit, die ich auch für praktische Studien nutzte. Es interessierten mich dabei besonders Formen und Dynamiken der Zusammenarbeit zwischen Menschen. Parallel dazu setzte ich meine Überlegungen und Lektüren fort.

Im Jahre 2004 kumulierten nun diese Überlegungen und ermöglichten die hier vorliegende Niederschrift wesentlicher Züge derselben. Neben weiteren Forschungen und Projekten, bin ich in der Erwachsenenbildung als Veranstalter und Kursleiter sowie als Publizist tätig.

Das Datum des mündlichen Examens im Fach *Deutsche Sprach- und ältere Literaturwissenschaft* war der 15. März. 2005.

Widmung

Für meine Eltern

Dank

Diese Arbeit verdankt ihr Zustandekommen der Ermutigung und Anregung zum Studium der Germanistik an der Universität Basel durch Herrn Prof. Dr. phil. Friedrich Hiebel (†) und dem anhaltenden Interesse an meinen Überlegungen, Studien und Forschungen durch Herrn Prof. Dr. phil. Heinrich Löffler. Herrn Prof. Löffler verdanke ich die Erkenntnis der besonderen Bedeutung des Dialoges für die Erforschung der Sprache in verschiedenen Hinsichten sowie weitere fachliche aber auch menschliche Anregungen. Daher bin ich besonders froh, unter seiner Obhut, diese Dissertation einreichen zu können.

Erste Schritte des hier zugrunde liegenden Forschungsprojekts wurden von Herrn Prof. Dr. Karl Pestalozzi begleitet, dem ich wertvolle Anregungen besonders im Hinblick auf die Bedeutung von Friedrich Nietzsche für bestimmte Gedanken von Rudolf Steiner verdanke sowie Anregungen zu einer Auseinandersetzung mit der Literaturgeschichte im Hinblick auf die Rezeption der Werke von Rudolf Steiner. Die von mir zur Rezeption Steiners durchgeführten Studien sind in diese Arbeit allerdings nur als Hintergrund eingeflossen.

Ich bedanke mich an dieser Stelle auch bei Herrn Prof. Dr. Anton Hügli, insbesondere für die relativ kurzfristig erbetene Zusage, das Koreferat zur Begutachtung dieser Schrift zu übernehmen.

Die ersten weiterführenden Forschungen zu dieser Arbeit, nach dem Lizentiat an der Universität Basel, wurden, ohne konkrete Verpflichtungen, im Hinblick auf eine mögliche Dissertation zu dem hier behandelten Fragehorizont, für das Jahr 1996, mit einem Stipendium der Anthroposophischen Gesellschaft in Deutschland unterstützt. Dieses Stipendium wurde mir freundlicherweise durch den Einsatz von Dr. phil. Heinz Zimmermann ermöglicht.

Die letztlich Motivation zur Ausführung meiner Untersuchungen in Form dieser Schrift verdanke ich, neben den schon Erwähnten, der freundschaftlichen und interessierten Begleitung durch Dr. med. Urs Pohlmann.

Diesen Menschen gilt mein besonderer Dank. Zudem bedanke ich mich bei allen weiteren Kollegen, Freunden, Bekannten sowie meinen Familienangehörigen für ihre Geduld und ihr Verständnis gegenüber meinem eher einsiedlerischen Schreibprojekt, aber auch für ihre Ermutigungen zur Durchführung desselben. Und schliesslich bedanke ich mich bei all den Mitgliedern der Universität Basel und anderer Forschungseinrichtungen, die mich in meinen Forschungen und in meiner Arbeit durch ihr Interesse und ihre Anerkennung unterstützt und begleitet haben. Allen voran möchte ich hier noch Hella Wiesberger von der Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung in Dornach danken, die mir mit ihrer stupenden Genauigkeit und herzlichen Menschlichkeit wichtige Hinweise zum Werk Steiners gab. Dazu gehören auch wertvolle Anregungen aus der Zeit ihrer Zusammenarbeit mit Marie Steiner - von Sivers zum Umgang mit seinen Texten.

Motiv

In das, was Denken heisst, gelangen wir, wenn wir selber denken. [...] Als das vernünftige Wesen muss der Mensch denken können, wenn er nur will. Indes will der Mensch vielleicht denken und kann es doch nicht. Am Ende will er bei diesem Denkenwollen zu viel und kann deshalb zu wenig. Der Mensch kann denken, insofern er die Möglichkeit dazu hat. Allein dieses Mögliche verbürgt uns noch nicht, dass wir es vermögen. Denn wir vermögen nur das, was wir mögen. Aber wir mögen wiederum wahrhaft nur Jenes, was seinerseits uns selber und zwar in unserem Wesen mag, indem es sich unserem Wesen als das zuspricht, was uns im Wesen hält. Halten heisst eigentlich hüten, auf dem Weideland weiden lassen. Was uns in unserem Wesen hält, hält uns jedoch nur so lange, als wir selber von uns her das Haltende be-halten.¹

Martin Heidegger (Was heisst Denken?)

¹ Martin Heidegger: „Was heisst Denken?“, (Vorlesungen 1951/52), Frankfurt am Main 2002, S. 5.

Abstrakt

Diese Untersuchung zeigt die Ergebnisse textsemantischer Reflexionen auf der Grundlage hermeneutisch orientierter Forschungsprozesse und aus einer Haltung des Positivismus. Auf einem deduktiv angelegten Weg vom Begriff der Sprache über kontextuell und systemtheoretisch erfasste Bedingungen des verbalen Redens (als Sprechen und Schreiben), sowohl von Steiner als auch allgemeiner, bis hin zu den Grundbedingungen metaphorischer Rede, mündet die Untersuchung in der Betrachtung einzelsprachlicher Phänomene anhand der Spiegelmetaphern in den „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners.

Diese erweisen sich durch ihre dramatisch explizite Auseinandersetzung mit der Funktionsweise der Metaphern im Hinblick auf eine psychologisch bedingte Selbstkonstitution, Selbstreflexion und Irritation des Selbst über das Medium der Sprache als besonders geeignet für eine solche Untersuchung.

Der Fokus des Erkenntnisinteresses liegt dabei auf der Bedeutung der Metaphern für die Selbstwahrnehmung und Selbstgestaltung im Hinblick auf ein sprachliches *Spiegelstadium* des erwachsenen Menschen. Dieses erweist sich als ein relativ neuer Ausdruck der Bewusstseinsentwicklung des einzelnen Menschen wie der Menschheit überhaupt, der in dieser Arbeit als Individuation erfasst und als Grundlage für das kontextuelle Verstehen auch beschrieben wird.

Die Grundlagen der Ansichten von Rudolf Steiner machen es dabei immer wieder notwendig, auf die kulturgeschichtlichen Grundlagen einzugehen, die für Steiner insbesondere in bestimmten Aspekten der europäischen Antike, des europäischen Mittelalters insbesondere aber in der Bibel, genauer im „Neuen Testament“ zu finden sind. Diese Grundlagen finden sich dann auch in den besonderen Interpretationen derselben durch Steiner selber wieder.

Somit erscheinen die „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners als ein werkkohärenter Ausdruck seiner Anliegen zur Thematisierung kulturgeschichtlich in den Hintergrund geratener Werte und Einsichten in das Wesen der Welt und des Menschen, die er in einem für ihre Entstehungszeit aktuellen Setting situiert und somit auch zu einem Spiegel ihrer Zeit für sein damaliges Publikum ausgestaltet.

Inhaltsübersicht

Sprache als Spiegel.....	1
Lebenslauf	3
Widmung.....	5
Dank	6
Motiv	7
Abstrakt	8
Inhaltsübersicht	9
Ausführliches Inhaltsverzeichnis.....	10
Vorwort.....	17
0 Einleitung.....	20
Der erste Teil: Generelle Grundlagen.....	47
1 Allgemeine Begriffsklärungen	48
2 Vorläufige Bestimmung der Sprache als Spiegel	55
3 Zur Semantik von <Mysteriendramen>.....	59
4 <i>Moderne Philosophie</i> oder: Steiner und Nietzsche.....	101
5 Zu Rudolf Steiners Grundanliegen	108
6 Zu älteren Traditionen der Spiegelthematik.....	121
7 Zur „Conditio humana“ um und nach 1900	131
Der zweite Teil: Die Metaphern	171
1 Zur Metapherntheorie.....	171
2 Zur Metapherntheorie bei Aristoteles.....	174
3 Linguistische Metapherntheorien bei Hugo Meier	182
4 Zur Textsemantik der Metapher bei Harald Weinrich.....	194
5 Zur Metaphorik im Drama bei Volker Klotz	244
6 Die Spiegelmetaphorik.....	278
7 Spiegelmetaphorik in den „Mysteriendramen“	317
Versuch einer Zusammenfassung dieser Untersuchung.....	402
Nachklänge	406
Literatur – und Quellenverzeichnis.....	415

Ausführliches Inhaltsverzeichnis

Sprache als Spiegel.....	1
Lebenslauf	3
Widmung.....	5
Dank	6
Motiv	7
Abstrakt	8
Inhaltsübersicht	9
Ausführliches Inhaltsverzeichnis.....	10
Vorwort.....	17
0 Einleitung.....	20
0.1 Ansätze bei gegenwärtigen Schülern Rudolf Steiners	22
0.2 Befremdung und Fremdsein.....	24
0.3 Selbstfindung und Metaphern.....	25
0.4 Exemplarisches Vorgehen.....	26
0.4.1 Rückkehr zur Semantik.....	27
0.4.2 Gliederung der Arbeit.....	29
0.5 Über das Interesse an den „Mysteriendramen“	29
0.5.1 Anthroposophie als Wissenschaft des Geheimen	30
0.5.2 Das geistig Unbewusste bei Viktor E. Frankl.....	34
0.5.3 Das Anliegen Steiners Kultur mitzugestalten und dazu anzuregen	36
0.5.4 Grenzsetzungen dieser Arbeit	37
0.5.5 Persönlicher Bezug zum Textkorpus	37
0.6 „Erkenntnis und Interesse“	38
0.6.1 Selbsterkenntnis?	39
0.6.2 Positivistische Neuorientierung	39
0.6.3 Sinneswahrnehmung als Grundlage der Forschung	40
0.6.4 Positivistische Grundlagen dieser Arbeit.....	40
0.6.5 Allgemeine methodische Grundlagen	41
0.6.6 Hermeneutische Grundlagen.....	43
0.6.7 Wahrheit, Erkenntnis und Sprache	44
0.6.8 Die Produktivität der Wissenschaft	45
0.6.9 Die Grenzen von Erkenntnis durch Sprache.....	46
Der erste Teil: Generelle Grundlagen.....	47
Allgemeine Regelungen.....	47
1 Allgemeine Begriffsklärungen	48
1.1 Zum Begriff <Sprache>	48
1.1.1 Metaphern und Rhizome	49
1.1.2 Der Begriff <Hermeneutik>	50
1.1.3 Zur Hermeneutikkritik oder zur „semantischen Hermeneutik“	51
1.2 Zum Begriff <Semantik>.....	52
1.3 Zum Begriff <Text>	52
1.3.1 Text, Kontext und Kotext.....	53
1.4 Semantik als Bedeutungslehre und Forschung.....	53
2 Vorläufige Bestimmung der Sprache als Spiegel	55
2.1 Ringen mit <Logos>	55
2.2 Ereignis und Sprache	56
2.3 Sprache als Spiegel.....	57
2.4 «Bedeutung» als Spiegelbild.....	58
3 Zur Semantik von <Mysteriendramen>.....	59

3.1	Zur Bedeutung von <Mysterium> im Duden.....	59
3.2	Gespiegelte Brüche der Erfahrung.....	60
3.2.1	Theater als Vorbild für das persönliche Leben.....	62
3.3	Die „Mysteriendramen“ als „geheime Offenbarung“.....	62
3.3.1	Goethes „Märchen“ als Text der Esoterik.....	64
3.3.2	Das „Märchen“ als „Meditationsstoff“.....	65
3.3.3	Reden über das „Esoterische“ in der Öffentlichkeit.....	66
3.3.4	Steiners Interpretation von Goethes „Märchen“.....	67
3.3.5	Bestätigung durch die neuere Forschung.....	68
3.3.6	Steiners Sicht auf den Zusammenhang mit Schiller.....	69
3.3.7	Goethes Märchen in der Tiefenpsychologie nach Jung.....	70
3.3.8	Therapeutische Dichtung.....	71
3.3.9	„Schlafen“ oder „Sehen“.....	73
3.4	Begrenzung der Kompetenz.....	74
3.5	Goethes „Märchen“ als Grundlage der „Mysteriendramen“.....	75
3.5.1	Das „Märchen“ auf der Bühne „stellen“.....	76
3.5.2	„Märchen“ und „Chymische Hochzeit“.....	77
3.5.3	Ein Rosenkreuzermysterium.....	78
3.6	„Wiederholte Spiegelungen“.....	80
3.6.1	Zu Goethes Text „Wiederholte Spiegelungen“.....	81
3.6.2	Über das „entoptische Denkmuster“.....	82
3.6.3	Die „Mysteriendramen“ als „wiederholte Spiegelung“.....	83
3.7	Zur Bedeutung von <Mysterium> bei Magritte.....	84
3.7.1	Habermas und das Surreale.....	85
3.7.2	Die Problematisierung der Isolation bei Steiner.....	86
3.7.3	Weshalb Metaphern?.....	87
3.8	Zur Semantik von <Drama> und <Mysteriendramen>.....	87
3.8.1	Steiners „moderne Mysterien=Dramen“.....	87
3.8.2	Bedeutung von <Drama> bei Martin Esslin.....	88
3.8.3	Rudolf Steiner: Drama als Konversation.....	89
3.8.4	Drama als bedeutungstragende Bewegung.....	90
3.8.5	Der Inhalt des Dramatischen und der „Mysteriendramen“.....	91
3.8.6	Die „Mysteriendramen“ als „offenes Kunstwerk“.....	92
3.8.7	Die „Mysteriendramen“ als Sprachkunstwerk.....	93
3.8.8	Zur Struktur der „Mysteriendramen“.....	93
3.8.9	Der Begriff der Moderne zurzeit Steiners.....	94
3.9	Zur Semantik von <Mysteriendramen> (Zusammenfassung).....	96
3.9.1	„Drama und Mitspiel“.....	97
3.9.2	Über die vorzeitige Beendigung des Projekts „Mysteriendramen“.....	99
4	<i>Moderne Philosophie</i> oder: Steiner und Nietzsche.....	101
4.1	Ausdifferenzierung des Wissenschaften.....	102
4.2	Wahrheit und Gewissheit in der Philosophie.....	102
4.3	Radikalisierung der Frage nach Wahrheit.....	103
4.4	Wahrheit und Sprache.....	103
4.5	Problematisierung des sprachlichen Diskurses.....	104
4.6	Von der Wahrheit zu Wahrheiten.....	105
4.7	Desillusionierung und Selbsterkenntnis bei Steiner.....	106
4.8	Gibt es einen „Trieb zur Vernunft“?.....	107
5	Zu Rudolf Steiners Grundanliegen.....	108
5.1	Suche nach einer neuen Metaphysik.....	108
5.1.1	Rudolf Steiner und die „Theosophen“.....	109

5.2	Die Entstehung der „Mysteriendramen“ im Kontext der Zeit	109
5.2.1	Steiner und die Moderne in der Literatur	109
5.2.2	Steiner und die Moderne in der Philosophie	110
5.2.3	Steiner und Goethe	111
5.3	Kulturelle Veränderungen (Paradigmenwechsel)	112
5.4	Auseinandersetzung mit Goethe und „Goetheanismus“	114
5.4.1	Goethes naturwissenschaftliche Schriften	116
5.4.2	Novalis als Gegenpol zu Goethe	117
5.5	Der grosse Paradigmenwechsel	118
5.5.1	Goethe und Novalis als Bezugsrahmen	119
5.5.2	Klassik und Romantik	119
6	Zu älteren Traditionen der Spiegelthematik	121
6.1	Zur Tradition des Modismus	121
6.1.1	Sprache als Spiegel bei den Modisten	121
6.1.2	Verdienste der Modisten	122
6.1.3	Wichtige Anregungen der Modisten	122
6.1.4	Begrenzung der Untersuchung zu den Modisten	123
6.2	Zur Tradition der Speculatio	124
6.2.1	Die „Geheimlehre“ der Templer	125
6.2.2	Der Mensch in der Speculatio bei Hugo von St. Viktor	126
6.2.3	Das geistige Potenzial in der Speculatio bei Dante	127
6.2.4	Der europäische Prozess der Individualisierung	128
6.2.5	Ästhetisierung der Speculatio bei Goethe	129
7	Zur „Conditio humana“ um und nach 1900	131
7.1	Aufbruch ins Ungewisse	131
7.1.1	Die Sehnsucht nach Gott und der Sexualtrieb	132
7.1.2	Die Entstehung der modernen Psychologie	133
7.1.3	Städtisches Leben und Neurosen	134
7.1.4	Säkularisierung von Beichte und Seelsorge	136
7.1.5	Neurotizismus im 20. Jahrhundert	137
7.1.6	Sinngebung oder Sinnfindung	138
7.2	Wider den Reduktionismus	139
7.2.1	Die keimhafte Idee der Zivilgesellschaft	141
7.2.2	Die Grenzen der Industriegesellschaft	142
7.2.3	Die Grenzen der Kritik	143
7.2.4	„Anthroposophie“ als Erkenntnisweg	144
7.2.5	Über die „geistige Welt“	145
7.2.6	Die Anforderungen nach Marcuse	147
7.3	Die neue Verantwortung für sich selbst	148
7.3.1	Individualismus versus Subjektivismus	149
7.3.2	Die Grenzen der Subjektivität	149
7.3.3	Die Suche nach dem Selbst über die Negation des Bestehenden	151
7.3.4	Das Gefängnis des Selbst	152
7.3.5	Befreiung im „Sturm und Drang“	153
7.3.6	Napoleon und die neue Gesellschaftsordnung	154
7.3.7	Selbstdarstellung und Selbstbestimmung	155
7.3.8	Spaltung der Persönlichkeit	156
7.4	Selbentfaltung und Selbstbestimmung	157
7.4.1	Das Irrationale des Individuums	157
7.4.2	Das Modell der „Paarhesia“	158
7.4.3	Erleben von Identität durch Authentizität	159

7.4.4	Die Sehnsucht nach Freiheit des Ausdrucks.....	161
7.5	Die Sprache, die Aussage, das Rauschen und die Textexegese	162
7.5.1	Eine Aussage ist eine Aussage (wenn man sie hört).....	163
7.5.2	„Botschaft oder Rauschen?“	164
7.5.3	Botschaften und Übertragungen	166
7.5.4	Metaphorische Zeichen der Krankheit	167
7.5.5	Selbstverantwortung und Medizin	168
7.5.6	Transparenz und Erkenntnismethoden.....	169
7.5.7	Das Codebuch der Metapherndeutung	170
	Der zweite Teil: Die Metaphern	171
1	Zur Metapherntheorie.....	171
1.1	Vorüberlegungen	171
1.1.1	Verzerrungen durch diachrone Betrachtungen.....	172
2	Zur Metapherntheorie bei Aristoteles.....	174
2.1	Die Verwendung von Metaphern in Texten.....	175
2.2	Die Rätsel in den Worten bei Steiner	175
2.3	„Metaphorische Textkonstitution“	178
3	Linguistische Metapherntheorien bei Hugo Meier	182
3.1	Zur Wortsemantik bei Hans Sperber.....	182
3.2	Zur Wortsemantik bei Charles Bally	184
3.3	Zur Definition der Wortbedeutung bei Gustav Stern	184
3.4	Hugo Meiers „Versuch einer Synthese“.....	186
3.5	Aporie der konkreten Wortbedeutung	187
3.6	Meiers funktionale Erklärung der Wortbedeutung.....	188
3.7	Das scheinbare Problem des Bedeutungswandels	190
3.8	Zur Theorie der Metapher in funktionaler Hinsicht	191
3.9	Vorläufige Definition von <Metapher> in funktionaler Hinsicht	192
4	Zur Textsemantik der Metapher bei Harald Weinrich.....	194
4.1	Textsemantische Kritik an der Wortsemantik von Metaphern.....	194
4.1.1	Erläuterung an einem Beispiel.....	194
4.1.2	Zum induktiv festgestellten Primat der Textsemantik.....	196
4.2	Das Phänomen <Metapher> bei Weinrich	197
4.2.1	Überlegungen zur Methodik bei Weinrich	197
4.2.2	Konsequenzen für diese Untersuchung	198
4.2.3	Weltbild und „Bildersprache“	198
4.2.4	Metapher als Sprechakt und das Sprachsystem	199
4.3	Metaphern und „Bildfelder“	200
4.3.1	Zur Bedeutung von <Bildfeld>	201
4.4	Metaphern, Analogien und Gleichzeitigkeit	203
4.4.1	Deduktiver Sprachgebrauch	204
4.4.2	Analogie als Verfahren	206
4.4.3	Was bedeutet hier <Strukturanalogie>?.....	207
4.4.4	Gleichzeitigkeit	208
4.4.5	Metapher, Bildfelder und innere Erfahrung	209
4.5	Zur „Semantik der kühnen Metapher“	210
4.5.1	Die Bildspanne	211
4.5.2	Kühne Metaphern.....	211
4.5.3	Exkurs über <Bildlichkeit>.....	211
4.5.4	Kühne Metaphern bei Weinrich	212
4.5.5	Kühne Metaphern und Aussagenlogik.....	213
4.6	Die Spannung der Metapher	214

4.6.1	Steigerung der metaphorischen Spannung	216
4.6.2	Spannung durch Widerspruch	218
4.6.3	Metapher als Prädikation	219
4.6.4	Kontextuell gebundene Bedeutung von Metaphern.....	220
4.7	Die Belebung der Metapher durch den Kontext	221
4.7.1	Belebung durch eindeutige Vorstellungen	222
4.7.2	Der innere Kontext	223
4.8	Exkurs über die Lüge bei Nietzsche	224
4.8.1	Zweifel an der Wahrheitsliebe des Menschen	224
4.8.2	Die „Conventionen“ der Sprache	225
4.8.3	Zweifel an der Wahrheitsfähigkeit von Sprache	226
4.8.4	Zu Sprache und Wahrheit in den „Mysteriendramen“	227
4.8.5	Die Gedanken verbergen?	228
4.8.6	Die „Bildung der Begriffe“	231
4.8.7	Zur „Linguistik der Lüge“ bei Harald Weinrich.....	232
4.9	Grundlagen der Semantik und Textsemantik der Metapher	233
4.9.1	Die vier Hauptsätze der Semantik	234
4.9.2	Die vier „Korollarsätze“ der Textsemantik.....	236
4.9.3	Bedeutung, Begriff und Meinung in der Semantik.....	237
4.9.4	Zur Textsemantik der Metapher im Kontext der Lüge	238
4.9.5	Die metaphorische Determination	240
4.9.6	Zur Text-Metaphorik.....	242
4.9.7	Offene Metaphorik	243
5	Zur Metaphorik im Drama bei Volker Klotz	244
5.1	Zur Metaphorik im geschlossenen Drama	244
5.1.1	Die „Mysteriendramen“ arbeiten Bildkonventionen entgegen.....	245
5.1.2	Die Sinnebene der Bildordnung im geschlossenen Drama.....	245
5.1.3	Freundschaftliche Grundhaltung in den Mysteriendramen.....	247
5.1.4	Die Funktion der Metaphorik im geschlossenen Drama	248
5.2	Grundlegende Gesichtspunkte zu Formen im Drama.....	249
5.3	Quellen der Metaphorik im offenen Drama	250
5.3.1	Mythologie und Bibelbezug in den „Mysteriendramen“	251
5.3.2	Märchen in den „Mysteriendramen“	252
5.3.3	Sprichwörter und Sprüche in den „Mysteriendramen“	253
5.3.4	Der Traum im offenen Drama.....	253
5.3.5	Träumen in den „Mysteriendramen“	254
5.4	Wirkungsweise der Metaphorik im offenen Drama	256
5.4.1	Das Ganze in Ausschnitten	257
5.5	Sprüche und Selbstreflexion in den „Mysteriendramen“	259
5.5.1	Der erste (hier betrachtete) Spruch.....	260
5.5.2	Metaphern im ersten Spruch.....	261
5.5.3	Der zweite (hier betrachtete) Spruch	264
5.5.4	Die Ausgangslage der Reflexion mithilfe der Sprache	264
5.5.5	Die Suche nach sich selbst bei der Figur „Johannes“	267
5.5.6	Der zweite Spruch für die Selbstbetrachtung des „Johannes“	269
5.6	Spiegelmetaphorik im offenen Drama	270
5.6.1	Verwendung von Spiegelmetaphern mit symbolischer Funktion.....	270
5.6.2	<Spiegel> als Symbol und Metapher im offenen Drama.....	271
5.7	Das „Spiegelstadium“ bei Lacan als Symbollieferant	272
5.7.1	Der <i>Doppelgänger</i> in den „Mysteriendramen“	274
5.7.2	Die Funktion der <i>Imago</i> und das Spiegelstadium.....	276

6	Die Spiegelmetaphorik.....	278
6.1	Die Metapher als Spiegel? – Ein Ausblick	278
6.1.1	Psychologische Aspekte des Metaphernverstehens	280
6.1.2	Metapher als unersetzbarer Ausdruck also: <i>eigentliche Rede</i>	282
6.1.3	„Metaphern des Selbst“	282
6.1.4	Die Wahl der Metaphern als Aussageebene	284
6.1.5	„Sprache als symbolische Umwelt des Selbst“ und als Spiegel	285
6.2	Das <i>adulta</i> -Spiegelstadium und die Literatur	287
6.2.1	Geist und Heiliger Geist	287
6.2.2	Mannwerdung als einseitiges Menschsein.....	289
6.2.3	Der Spiegel als symbolische Referenz.....	290
6.2.4	Der Spiegel als Symbol in der deutschen Literatur.....	291
6.2.5	Literatur als Spiegel (bei Albrecht Langen).....	295
6.2.6	Der „unbewusste Gott“ in Kleists Drama: „Amphitryon“	297
6.3	„Die Metapher des Subjekts“	299
6.3.1	Konterdetermination und Kontextualität der Metapher.....	300
6.3.2	Re-Metaphorisierung der Spiegelmetapher bei Rudolf Steiner	301
6.3.3	„Die Bühne als Spiegel“ bei Konersmann und Klotz	302
6.3.4	„Dramaturgie des Publikums“	303
6.3.5	Zu einer Dramaturgie des Schauspielers.....	306
6.3.6	„Öffentlichkeit und Intimität“	307
6.3.7	Die „Mysteriendramen“ als Grossmetapher.....	309
6.3.8	„Der Spiegel als Metapher des Subjekts“	309
6.3.9	Spiegelstadien in der Ästhetik	314
7	Spiegelmetaphorik in den „Mysteriendramen“	317
7.1	Über das Verstehen der „Mysteriendramen“	317
7.1.1	Der fremde Blick	318
7.1.2	Grundanliegen der Spiegelmetaphorik in den „Mysteriendramen“	319
7.1.3	Kleine Übersicht der expliziten Spiegelmetaphern.....	320
7.1.4	Kleine quantitative Auswertung als Übersicht.....	321
7.2	Spiegelung als Hilfsmittel der Selbsterkenntnis bei „Capesius“	322
7.2.1	Selbsterkenntnis bei „Capesius“	322
7.2.2	Ein erster Blick	323
7.2.3	Ein zweiter Blick	323
7.2.4	Ein dritter Blick	325
7.3	Exkurs zur „Philosophie der Freiheit“	326
7.3.1	Der Begriff <Geistesleben> in Steiners „Philosophie der Freiheit“	327
7.3.2	Selbstbestimmung als Problem.....	327
7.3.3	Bedingungen der Metakognition bei Rudolf Steiner	330
7.4	Selbsterkenntnis bei „Capesius“ (Teil 2).....	331
7.4.1	Erforschung der eigenen Persönlichkeit.....	332
7.4.2	Das menschliche Individuum als geistige Gattung	333
7.4.3	Biografie und Metabiografie	334
7.4.4	Metabiografie als Bedingung der gegenwärtigen Existenz	336
7.4.5	Erkenntnis als Spiegelung bei „Capesius“	337
7.5	Selbsterkenntnis bei „Johannes Thomasius“	339
7.5.1	Das <i>Herz</i> als Spiegel.....	340
7.5.2	Sehnsucht nach einer heilen Zukunft	341
7.5.3	Gedanken zur Malerei in Bezug auf „Johannes“	342
7.5.4	Lust, Macht und Sinn	344
7.5.5	Selbsterforschung als Lebenshaltung.....	346

7.5.6	Fortgesetzte Selbstreflexion.....	347
7.5.7	Das Leben als „Spiegelbild“	348
7.6	Exkurs zum Thema Selbstfindung und Erzählung	349
7.7	Die Sinnkrise bei „Johannes“ und ihre Folgen.....	355
7.7.1	Die nächste Stufe der Figur „Johannes“	364
7.8	Spiegelmetaphorik im Zusammenhang mit „Benedictus“	372
7.8.1	Der Name <Benedictus>.....	372
7.8.2	Spiegelmetaphorik in den Reden von „Benedictus“	373
7.8.3	Über den praktischen Nutzen geistiger Schulung	377
7.8.4	Vorüberlegungen die Reden des „Benedictus“ betreffend	378
7.8.5	Spiegelmetaphorik des „Benedictus“ im „Hüter der Schwelle“	382
7.8.6	Die letzte Spiegelmetapher in den „Mysteriendramen“	387
7.8.7	„Im Spiegel dieses Denkens“	390
7.8.8	Visionäre Begeisterung bei Christian Morgenstern	393
7.8.9	Der offene Schluss	394
7.9	Über die Sprache als Spiegel.....	396
7.9.1	Über das Schweigen als Sprache	397
7.9.2	Die Sprache als Spiegel des Ringens um Sprache	399
7.9.3	Nachbemerkung zu Rudolf Steiner: <i>Sprache als Arbeit und Markt</i>	400
7.9.4	Die „Sprache als Spiegel“ (ein Leitsystem)	401
	Versuch einer Zusammenfassung dieser Untersuchung	402
	Nachklänge	406
	<i>Erkennen / Verstehen / Erklären</i> – ein linguistischer Essay	406
	Ein Essay als <i>Nachwort</i> : „Was bedeutet das alles?“	409
	Die Entdeckung von Literatur, Germanistik und Philosophie.....	410
	Von Goethes „Faust“ zu Rudolf Steiners „Mysteriendramen“	411
	Die Entdeckung der Philosophie im Alltag	411
	<i>Braucht der gute Mensch in seinem dunkeln Drange Aufhellung?</i>	412
	Über die Unausweichlichkeit der Weltbilder	413
	Ein weiter Horizont	414
	Literatur – und Quellenverzeichnis	415
	Persönliches Vorwort.....	415
	Zum Verzeichnis.....	415
	Texte zur Sprach- und Literaturwissenschaft.....	416
	Texte zur Theaterwissenschaft	425
	Weitere Fach – und Quellentexte	426
	Werke von Rudolf Steiner	441
	Werke mit primärem Bezug zum Werk von Rudolf Steiner	445
	Monografien	445
	Aufsätze aus den „Mitteilungen“	447
	Nachschlagewerke und Übersichten (Bücher und CD-Rom).....	448
	Internetquellen (Stand August-November 2004)	449

Vorwort

Diese Schrift ist das Ergebnis einer langjährigen Reflexion und ausgedehnter Studien und Forschungen. Obwohl hier von Ergebnis gesprochen wird, kann es sich bei dieser Schrift keineswegs um eine abschliessende Arbeit handeln. Sie stellt eher noch ein Zwischenergebnis dar.

Im Kontext dieser Arbeit wurden verschiedene akademische Gebiete im Rahmen der Möglichkeiten relativ ausführlich bearbeitet: die Germanistik, im Bereich Neue deutsche Sprach- und Literaturwissenschaft; die Ästhetik, die Hermeneutik, die Rhetorik und die Europäische Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Hinzu kommen Studien zur Evolutionsbiologie, zum Behaviorismus, zur Psychologie, zur Wirtschaftstheorie und zur Politikwissenschaft. Dazu kommen nichtakademische Disziplinen wie die Anthroposophie, die Hermetik sowie indische Philosophie. All diese Studien haben im Grunde genommen den Charakter von unterstützenden Forschungen angenommen, da sie in den Dienst der Semantik als Wissenschaft der Bedeutung sprachlicher Mitteilungen gestellt worden sind.

Die ersten Studien zum Textkorpus, Rudolf Steiners „Mysteriendramen“, habe ich bereits 1985 aufgenommen, die akademischen Studien 1987.

Mein Denken kreist seit meiner ersten Begegnung mit den „Mysteriendramen“ um diese. Sie wurden für mich eine Art Vexierspiegel des geistigen Zustands der Zeit Steiners bis in unsere Gegenwart. Eine Gegenwart, die in einem Spannungsfeld zu leben scheint, das mehr von Mechanisierungstendenzen, Visionen, Traumatisierungen, Aporien, Konstruktionen und Dekonstruktionen, Illusionierungen und Desillusionierungen, Anforderungen und Verweigerungen geschüttelt zu werden scheint, als jede frühere Kulturzeit der Menschheit. Damit wird sie auch zu einer anregenden, herausfordernden und damit förderlichen Zeit für das menschliche Bewusstsein. Dass gerade die Sprachwissenschaft von dieser Auseinandersetzung zu profitieren scheint, ist nicht weiter verwunderlich. Denn gerade die Sprache des Menschen bezeugt diese Veränderungen wie auch die aktive Auseinandersetzung mit diesen, gelegentlich auch als Sprachlosigkeit. Nur allzu leicht ereignet sich in solchen Situationen allerdings eine abwehrende Reaktion in Form der Reduktion des scheinbar chaotisch Vielfältigen; sei es auf das Sprachspiel, das Machbare, das Äusserliche oder das Esoterische. Umso wichtiger erscheint eine ehrliche, dialogische und fundierte Auseinandersetzung geeignet, das Menschliche zu sichern.

Da in dieser Arbeit keine Würdigung oder Anklage der Arbeiten Rudolf Steiners beabsichtigt ist, darf hier vorweg Folgendes vielleicht festgehalten werden: *Was auch immer aufgrund persönlicher Erfahrungen und Überlegungen über den Menschen Rudolf Steiner und sein Werk zu sagen wäre, die Menschen, die sich heute mit seinem Werk beschäftigen und es als „Anthroposophen“ repräsentieren wollen, scheinen durchaus denselben Spannungen ausgesetzt wie die übrigen Bewohner dieses Planeten.*

Dies gilt vor allem für die Menschen der europäischen Kultur, da sie in einem tieferen Masse als andere die Erfahrungen der Individualität suchen. Vielleicht haben diese „Anthroposophen“ sogar ein verschärftes Problem in dem einen oder anderen Gebiet. Dabei liesse sich zum Beispiel an das Thema der (substanzlos gewordenen) Sprachspiele denken. Es wäre auch nicht das erste Mal, dass unter dem Vorwand der Befreiung des Individuums Züge zur Geltung kommen, die eher seiner Unterdrückung ähneln.² Das zu untersuchen, ist aber nicht Gegenstand dieser Erörterung und betrifft sie höchstens am Rande.

Auch wenn hier keine eigentliche Kritik an Rudolf Steiner und seinem Werk geübt wird, wird sich erweisen, dass der Verfasser dieser Schrift, der Begegnung mit dem Werk Rudolf Steiners viel verdankt. Nicht nur Erfreuliches. Denn die negativen Auswirkungen, die seine Polemik, seine harsche Kritik und seine zum Teil flüchtig und hektisch wirkende Arbeitsweise bei seinen Nachfolgern erzeugt hat und bei seinen Rezipienten immer noch erzeugt, sind ebenfalls zu verdauen, wie die bewusstseinsweiternden, ja Bewusstseinsgrenzen nahezu sprengenden Anregungen ungewohnter Tiefe und Weite seines Denkens und Erkennens.

Erfreulich hingegen erlebe ich mit Dankbarkeit die Möglichkeit, dass ich an der Universität Basel studieren und nun doktorieren kann. Denn eine Universität wie die Alma Mater Basiliensis, die von Papst Pius II. (mit bürgerlichem Namen Enea Silvio Piccolomini) unter anderem zur Förderung der griechischen Rhetorik, mit ihrer freien und situativ spontan angepassten Rede als Gegengewicht zu einer eher formalen und an äusserliche Regeln gebundenen Rhetorik der Römer gegründet wurde, bietet ihrem Geist nach den einzig möglichen Boden für Arbeiten dieser Art. Denn sie wurde nicht nur für die Förderung des Brotstudiums, also zur Erlangung, Bewahrung und Ausübung von weltlicher Macht, sondern gerade auch zur Förderung von einer tiefer gehenden Menschlichkeit ausgelegt. Damit wurde ihr eine Haltung eingeprägt und zugrunde gelegt, die es ermöglicht hat, dass unter anderem so offenherzige und innovative Menschen wie Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541) - der sich selber kurz *Paracelsus*³ nannte - oder Friedrich Nietzsche (1844-1900)⁴ gerade unter Anwendung einer nach Deutlichkeit und breiten Zugänglichkeit strebenden deutschen Sprache an der Universität Basel als Dozenten wirken konnten.

In diesem Zusammenhang ist auch bedeutend, dass die Stiftungsbulle von Papst Pius II ausdrücklich die Förderung der Persönlichkeitsentwicklung durch die Bildung an der Universität Basel andeutet.

² Vergleiche Heiner Barz: „Anthroposophie im Spiegel von Wissenschaftstheorie und Lebensforschung: zwischen lebendigem Goetheanismus und latenter Militanz“, Weinheim 1994.

³ Zum Wirken von Paracelsus in Basel vergleiche unter anderem Robert Henri Blaser: „Paracelsus in Basel. Festschrift für Robert Henri Blaser zum 60. Geburtstag“, Muttenz 1979.

⁴ Zum Wirken Nietzsches in Basel liegen viele verstreute kleine Beiträge vor, die hier nicht weiter zitiert zu werden brauchen, da *Nietzsche* in Basel zurzeit ohnehin noch sehr präsent ist.

Hierzu ein längeres Zitat aus der ins Deutsche übersetzten Stiftungsbulle: „[...] Unter den verschiedenen Glückseligkeiten, welche der sterbliche Mensch in diesem hinfälligen Leben durch Gottes Gnade erlangen kann, verdient nicht unter die letzten gezählt zu werden, dass er durch beharrliches Studium die Perle der Wissenschaften zu erringen vermag, welche den Weg zu gutem und glücklichem Leben weist, und durch ihre Vortrefflichkeit bewirkt, dass der Erfahrene weit über die Unerfahrenen hervorragt. Sie macht überdies jenen gottähnlich und führt ihn dazu, die Geheimnisse der Welt klar zu erkennen. Sie hilft den Ungelehrten, sie hebt den in tiefster Niedrigkeit Gebornen zu den Höchsten hinauf. [...]“⁵

Die Förderung der Persönlichkeitsentwicklung scheint hier geradezu eine ausdrückliche Aufgabe der Wissenschaften zu sein. Und auch wenn zunächst offen bleiben muss, was unter Zielsetzungen wie: „ein gutes und glückliches Leben führen“ oder unter „Vortrefflichkeit“ und „Gottähnlichkeit“ genauer zu verstehen ist, ist doch deutlich, dass es hierbei neben fachlichen Kenntnissen um Fragen der Charakterbildung und Persönlichkeitsentwicklung geht. Themen, die, wie sich zeigen kann, auch in den „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners und der von ihm begründeten „Anthroposophie“ von Bedeutung sind. Und nur insoweit sie einer allgemeinen Menschlichkeit und nicht etwa sektiererischen Gruppeninteressen dienen, erscheinen die Arbeiten Steiners hier interessant und relevant.

Es ist mir daher eine Ehre und eine Freude, den Versuch zu unternehmen, an diese lebendigen Traditionen, durch Wissenschaft die Geheimnisse der Welt und die Entwicklungsbedingungen des Menschen tiefer zu ergründen, mit einem eigenen kleinen Beitrag anknüpfen zu können.

Basel, Herbst 2004

Alexander G. Höhne

⁵ Aus der Übersetzung der Stiftungsbulle zitiert nach Joseph Hürbin: „Die Gründung der Universität Basel 1460“, Luzern 1892. S. 5.

0 Einleitung

Die Motivation zu dieser Arbeit findet sich in einer unaufgelösten Spannung, die Ähnlichkeit hat mit dem, was Gudrun Frieling in ihrer Arbeit: „Untersuchungen zur Theorie der Metapher“⁶ als ihre Motivation beschreibt: „Meine Entscheidung für den Gegenstandsbereich ‚Metaphern-Verarbeitung‘ gründet sich zu einem wesentlichen Teil auf einem speziellen Dilemma: Es ergab sich aus dem Umstand, dass sich schon zu Beginn meiner Studienzeit ein besonderes Interesse für Themen herausgebildet hatte, die sich auf der Schnittstelle zwischen zwei Disziplinen, der Linguistik und der Literaturwissenschaft bewegen.“⁷

Die hier vorliegende Arbeit bewegt sich ebenfalls im Grenzbereich zwischen Sprachwissenschaft und Literaturwissenschaft. Dieser Grenzbereich wird naturgemäss durch das Gebiet der Metapher gekennzeichnet, da sie immer auch Gegenstand der Interpretation und nicht nur der Beschreibung sein wird.

Wie fruchtbar hingegen gerade Forschungen im Grenzbereich der Sprachwissenschaften zu angrenzenden Disziplinen sind, zeigen die Forschungen von Heinrich Löffler, für den anlässlich seiner Emeritierung im Herbst 2004 ein Sammelband solcher Forschungen erschienen ist, der gerade die Fruchtbarkeit solcher akademischen Grenzgänge dokumentiert. Treffenderweise erhielt diese Publikation den Titel: „Sprachforschung im Grenzbereich“⁸.

Der Umstand, die Metapher als Sonderfall der Routinen der Sprach- und Literaturwissenschaft zu erleben, öffnet den Diskurs auch in Richtung der Sprachphilosophie, ja der Philosophie im Allgemeinen. Die Metapher weist so gesehen auf eine ursprüngliche Disziplin des menschlichen Geistes hin, die vor der Sprache zu liegen scheint. Denn die Metapher thematisiert ihr Sprache sein immer schon mit und verweist somit auf eine immer neue Sprachentstehung und Sprachschöpfung immer dort, wo authentisch gesprochen, wo mit der Sprache um adäquate Ausdrücke und Formulierungen gerungen wird. Hier entsteht also eine Ansicht, die von dem systemischen Sprachentstehen und gemeinschaftlichen Sprachgebrauch auf Fragen des individuellen Spracherwerbs, kommunikativen und individuell sprachschöpferischen Gebrauchs stösst. Veränderungsprozesse der Sprache als System gehen ja inzwischen offenkundig vom Individuum aus, das sich neue Möglichkeiten adäquaten Redens schafft. Diese bestehen auch im metaphorischen Gebrauch bereits bestehender Worte und daher sind Metaphern als „tote Metaphern“ konstitutive Elemente der Sprache überhaupt. Hier sollen hingegen „lebendige Metaphern“ untersucht werden, also einer lebendige

⁶ Gudrun Frieling: „Untersuchungen zur Theorie der Metapher: das Metaphern-Verstehen als sprachlich kognitiver Verarbeitungsprozess“, (Dissertation 1995), Osnabrück 1996.

⁷ Gudrun Frieling: „Metapher“, wie angegeben, S. 9.

⁸ Heinrich Löffler: „Sprachforschung im Grenzbereich. Ausgewählte Schriften“, hg. von Werner König und anderen, Tübingen und Basel 2004.

Metaphorik, der man ihr Anderssein, ihre Thematisierung von Sprache noch anmerkt.

Eine Interpretation von Metaphern, zumal von Spiegelmetaphern, die sich nicht der Arbeit der Untersuchung der semantischen Bedingungen ihrer Verwendung bewusst wird und dieses Bedingtheit sorgfältig erschliesst, scheint im Trüben zu fischen. Vielleicht gelingt es noch einem interpretatorischen Genie, die Metaphern durch weitere metaphorische Deutungen zu erhellen. Vielleicht erzeugt es dabei für einen etwaigen Rezipienten auch nur den Eindruck, in einem Spiegelkabinett gefangen zu werden.

Eine Eingrenzung der Interpretation auf historische oder biografische Faktoren bei Autoren mag erhellend sein. Sie zielt allerdings auf ein Interesse, das sich der Dimension des Metaphorischen nicht wirklich zu stellen bereit ist, da es in den gewohnten Bahnen des Historischen und Biografischen verbleiben möchte.

Gerade die Spiegelmetapher aber fragt nach mehr, da sie durch den Spiegel Möglichkeiten der Selbstreflexion wie auch der Wahrnehmung von Phänomenen erlaubt, die ausserhalb der gewöhnlichen Sicht und ihrer perspektivischen Gefangenschaft liegt.

Die Arbeit will aber keineswegs die Interpretation revolutionieren oder neue Wege beschreiten. Sie behandelt dennoch ein Thema, das bestimmte Fragen neu aufwerfen lässt. Damit kehrt sie an den Ursprungsort der wissenschaftlichen Frage zurück, die jeder eigenständigen Arbeit in einem Grenzbereich eigen sein wird. Denn die Grenzsituation macht die Bedingungen der Diskurse sichtbar, auf die man sich ohne weiteres nicht mehr verlassen kann. Man könnte auch sagen, angesichts der Grenzsituation verlassen einen gelegentlich alte Sicherheiten.

Das mag ein Grund dafür sein, dass gerade die Sprachwissenschaften immer wieder an ihre Ausgangsfragen zurückkehren. Wie das individuelle menschliche Bewusstsein immer wieder bestimmte Schritte durchmachen muss, um zur Selbstwerdung zu gelangen. Oder wie es Bruno Strecker in den wissenschaftstheoretischen Vorbemerkungen seiner Habilitation⁹ festhielt: „Sprachwissenschaft ist, je nach Perspektive, eine sehr alte oder auch eine sehr junge Wissenschaft: alt, weil sie in Traditionen steht, die Jahrtausende zurückreichen, immer wieder jung, weil sie nach Phasen relativen Fortschritts immer wieder auf ihre ersten Fragen zurückkommt und so in gewisser Weise jedes Mal von vorn beginnt. Natürlich sind die Fragen nie ganz dieselben. Natürlich beginnt niemand wirklich ganz von vorn, aber unverkennbar ist der Versuch, eine von Grund auf neue Orientierung zu finden.“¹⁰

⁹ Bruno Strecker: „Strategien des kommunikativen Handelns. Zur Grundlegung einer Grammatik der Kommunikation“, Düsseldorf 1987.

¹⁰ Bruno Strecker: „Strategien“, wie angegeben, S. 9.

0.1 Ansätze bei gegenwärtigen Schülern Rudolf Steiners

Anregend aber schon im Titel über das eigentliche Ziel hinausschiessend können auch durch Verehrung Rudolf Steiners entstandene Texte zur Sprache sein, wie die Sammlung von Aufsätzen von Martina Maria Sam: „Im Ringen um eine neue Sprache. Rudolf Steiners Sprachstil als Herausforderung“¹¹. Bei Sam ist besonders fragwürdig, was sie denn mit einer „neuen Sprache“ genau meint. Denn gemäss Klappentext bemerkt sie, dass die *Sprache der Gegenwart*¹² „vernutzt“ und „ungeeignet“ sei „geistige Anschauungen aufzunehmen“. Dennoch probiert sie ja ebenfalls ihre Einsichten mit dieser Sprache mitzuteilen und nicht etwa in einer neuen, von Rudolf Steiner eben gerade nicht geschaffenen Sprache eines *Anthrosperanto*.

Hier dient die Auseinandersetzung mit der Sprache eher der Profilierung eigener Sprachkompetenz für die Arbeit in einer offiziellen Funktion innerhalb der Anthroposophischen Gesellschaft als einer Wissenschaft der Sprache. Dass dazu die „Sprache der Gegenwart“ durch Überzeichnungen belastet werden muss, ist eher problematisch denn wirklich hilfreich. Denn damit begibt sich der Text von Sam in das Fahrwasser von Texten, die sich durch Ironie konstituieren. Solche Texte können zwar, wie Löffler mit Weinrich zeigt, eine Tendenz zum hier vielleicht angestrebten „Metaphysischen Habitus“¹³ zeigen, sie dienen aber vor allem einem parteilich gebundenen, sprachlich kodierten „Handlungsspiel“¹⁴ und dokumentieren so oft ein auf Kosten anderer entstehender „Meinungsklüngel“¹⁵.

¹¹ Martina Maria Sam: „Im Ringen um eine neue Sprache. Rudolf Steiners Sprachstil als Herausforderung“, Dornach 2004.

¹² Damit nimmt Sam wohl Bezug auf die Sprache zur Zeit Rudolf Steiners, die ja bis in die Gegenwart überwiegend unkritisch in Bezug auf ihre zeitliche Bedingtheit genutzt wird. Und es ist wohl auch die Sprache der Gegenwart der Autorin gemeint: also das gegenwärtige Neuhochdeutsch, das sich in einem langsamen Sprachbildungsprozess seit der Reformation zu einer Gemeinschaftssprache herausgebildet hat. Mit der Schrift von Konrad Duden: „Vollständiges orthographisches Wörterbuch der deutschen Sprache“ von 1880 wurde für diese Sprache die Grundlage einer einheitlichen Rechtschreibung gelegt. Seit 1902 wurde die Rechtschreibung des Deutschen, die sich seitdem mit dem Wort <Duden> verbindet, durch den damaligen Bundesrat Deutschlands für alle Deutschsprachigen als verbindlich erklärt. Österreich und die Schweiz haben sich, mit kleinen Ergänzungen oder Abweichungen, dieser Regelung angeschlossen. Die aktuelle Diskussion um eine Neuregelung der Rechtsschreibung und die Rechtschreibreform von 1995 sind hier von Martina Sam allerdings nicht mitgemeint. Sie sucht eher nach einer modernen Sprache, die vielleicht Qualitäten wie die alten Sprachen Alt-Hebräisch oder Sanskrit haben können, die ihren Nutzern in Zusammenhang mit Erkenntnis des Geistigen und Göttlichen als heilig gelten. Über eine solche *heilige Sprache* verfügen Deutschsprachige im Zusammenhang mit ihrer eigenen gesprochenen oder geschriebenen Sprache allerdings nicht.

¹³ Heinrich Löffler: „Die sprachliche Ironie – ein Problem der pragmatischen Textanalyse“, in derselbe: „Grenzbereich“, wie angegeben, S. 54-66, S. 55.

¹⁴ Heinrich Löffler, in Anlehnung an einen Artikel im „Lexikon der germanistischen Linguistik“, von S.J. Schmidt zur Texttheorie, in: „Die sprachliche Ironie“, wie angegeben, S. 56. Vergleiche dazu auch das zugehörige Kapitel: „Das pragmatische Ironie-Modell“, wie angegeben, S. 56-58.

¹⁵ Heinrich Löffler: „Die sprachliche Ironie“, wie angegeben S. 58.

Sam fährt dabei im Fahrwasser ihres Mentors in dieser Sache, Heinz Zimmermann, der ebenfalls seine Einsichten in Erkenntnisse von Steiner mit einer grossen Portion Polemik gegen andere Sprachnutzer paart, wie etwa in seiner Schrift: „Vom Sprachverlust zur neuen Bilderwelt des Wortes. Sprachmagie, Sprachmanipulation, Sprache als Informationsträger, Spracherneuerung durch Rudolf Steiner“¹⁶. Die Haltung solcher Schriften macht einen allgemeinen Zugang zu vielleicht interessanten Einzelerkenntnissen eher schwierig.

Das eigentliche Problem scheint für diese Untersuchung auch nicht in der Sprache *Deutsch* zu bestehen, sondern in ihrer Verwendung. Dass gerade im Gebiet der Verwendung der Sprache die Nachfolger und Schüler Rudolf Steiners mit der Problematik hohler also inhaltsleerer Phrasen als blosser Wiederholungen einstmals anregender Wortprägungen Steiners zu tun haben, ist nicht erst mit der neuen Thematisierung anthroposophischen Phrasendreschens mit einer entsprechenden „Maschine“ deutlich, wie sie sich zurzeit im Internet finden lässt.¹⁷

Andere Texte sind hier zu vernachlässigen, da sie in der Regel der Aufarbeitung sprachlicher Strukturen und Verfahren für den pädagogischen Unterricht in anthroposophisch orientierten Schulen¹⁸ der allgemein bildenden Stufe dienen.¹⁹ Oder sie dienen der individuellen Aktualisierung von Perspektiven Rudolf Steiners im Hinblick auf bestimmte Gebiete.²⁰

In dieser Arbeit geht es darum, akademische Forschungsrichtungen, insbesondere Erkenntnisse der Textsemantik der deutschen Sprache für die

¹⁶ Heinz Zimmermann: „Vom Sprachverlust zur neuen Bilderwelt des Wortes. Sprachmagie, Sprachmanipulation, Sprache als Informationsträger, Spracherneuerung durch Rudolf Steiner“, Dornach 1995.

¹⁷ Die erste, bereits seit längerem vergriffene Phrasendreschmaschine für Anthroposophen erschien im Verlag am Goetheanum von Ilja Karenovicz. Die neueste Auflage findet sich im Internet unter: <http://www.rs3.ch/~roman/projects/phrase/> (Stand November 2004). Sie wurde von Roman Hoog Antink erstellt. Der einleitende Text ist dabei nicht nur bezeichnend für eine bestimmte Sicht selbstkritische Anthroposophen sondern auch für andere Perspektiven, was allerdings genauer nachzuweisen wäre: „Sie wollten schon immer ein richtiger Anthroposoph sein oder ein solcher werden, es mangelte jedoch an ihren rhetorischen Fähigkeiten? Die Zeiten sind vorbei, denn hier ist sie: die anthroposophische Phrasendreschmaschine mit weit über 26tausend Kombinationen.“ (Antink im Internet wie angegeben.)

¹⁸ Vorwiegend als „Waldorfschulen“ oder „Rudolf-Steiner-Schulen“ bezeichnet. Bei der Bezeichnung „Waldorfschule“ oder auch „Waldorfpädagogik“ wird dabei an den ersten Grosssponsor der ersten systematischen Umsetzung der pädagogischen Anregungen Rudolf Steiners gedacht: der Waldorf-Astoria Zigarettenfabrik in Süddeutschland.

¹⁹ Hier wird besonders an die Arbeiten von Erika Dühnfort zur Grammatik und Johannes Kiersch zum Fremdsprachenunterricht gedacht. Interessant aber hier nicht verwertbar sind die Ausführungen von Dühnfort. Die Arbeiten von Kiersch wurden nicht in das Verzeichnis der hier verwendeten Literatur aufgenommen wurden, da sie nicht näher betrachtet wurden.

²⁰ Hier wird besonders an die Schriften von Albert Steffen zur Dramaturgie und Poesie gedacht.

Untersuchung der Spiegelmetaphorik in den „Mysteriendramen“²¹ Rudolf Steiners fruchtbar zu machen.

0.2 Befremdung und Fremdsein

Als einen der Vorläufer der Anthroposophie beschreibt Rudolf Steiner den Dichter Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, 1772-1801).²² Besonders wichtig waren für Rudolf Steiner dabei dessen philosophische Überlegungen, insbesondere die Texte: *Logologische Fragmente*.²³ Denn hier setzt sich Novalis auf originäre Weise mit Selbst – und Sprachbeobachtungen auseinander, die bei ihm oft Hand in Hand gehen. Novalis unterliegt dabei Einflüssen einer Rosenkreuzertradition, die hier nicht nachweisbar ist, da es an dazu erhellenden Untersuchungen fehlt.²⁴ Dieser Zusammenhang zum Rosenkreuzertum bei Novalis wäre auch für eine Untersuchung der „Mysteriendramen“ fruchtbar, da letztere, wie noch zu zeigen sein wird, gerade diese Tradition der europäischen Esoterik aktualisieren. Zudem kommt in der Ausgestaltung der Bühne ein Bildnis von Novalis vor, und zwar am Anfang des dritten Dramas: „Der Hüter der Schwelle“²⁵, im Zusammenhang mit dem Zugang zur dort dargestellten „Bruderschaft des Rosenkreuzes“²⁶. Diese Angabe geht noch auf Rudolf Steiner zurück und thematisiert damit die Auffassungen Steiners über die spirituellen Quellen von Novalis und damit dessen Denken und dessen Dichtung.

Das solche sprachmystischen Tendenzen zu dem sehr weiten Feld der sprachwissenschaftlichen Reflexionen gehören können und dürfen, beschreibt Heinrich Löffler in seinem Referat: „*Fremdheit* – sprachwissenschaftlich gesehen“²⁷. Löffler entwirft hier ein Arbeitsgebiet der Sprachwissenschaft, das sich unter anderem in Sprachgeschichte, Sprachstatistik, Etymologie, Wort- und Textsemantik, Rhetorik, Soziolinguistik, Metaphorik, Sprachphilosophie bis zur Sprachmystik gliedert. Letztere zwei thematisiert Löffler über Betrachtungen zu

²¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, (Als Dramen aufgeführt und als Texte veröffentlicht, jährlich von 1910-13), GA 14, Dornach (5) 1998.

²² Vergleiche unter anderem Rudolf Steiner: „Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt“, (Erstausgabe 1914), GA 18, Dornach (9) 1985, S. 210f.

²³ Vergleiche Novalis: „Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs“, Band 2: „Das philosophische Werk“, hg. von Paul Kluckhohn (†) und Richard Samuel, Stuttgart 1981.

²⁴ Den Zusammenhang zum Rosenkreuzertum stellt unter anderem Andrea Klepzig: „Das Rosenkreuzertum in Zusammenhang mit Novalis (Heinrich von Ofterdingen)“ in einer unveröffentlichten Seminararbeit an Universität Basel von 1994 fest.

²⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 273-396.

²⁶ Vergleiche Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 284.

²⁷ Heinrich Löffler: „*Fremdheit* – sprachwissenschaftlich gesehen“, in derselbe: „Grenzbereich“, wie angegeben, S. 1-16.

den Forschungen von Martin Heidegger in: „Unterwegs zur Sprache“²⁸ und über ein darin analysiertes Gedicht von Georg Trakl (1887-1914): „Ein Winterabend“.²⁹ Interessant ist hier das Resümee, das Löffler zu seinen Betrachtungen über „Fremdheit – sprachwissenschaftlich gesehen“ zieht: „Das Fremde ist Bedingung für die Erkenntnis des Eigenen.“³⁰ Denn hierin besteht der eigentliche Ausgangspunkt dieser Beschäftigung mit dem Werk Rudolf Steiners.

0.3 Selbstfindung und Metaphern

Selbstständig und teilweise unabhängig von hier angesprochenen Traditionen kommt die moderne Psychologie zu Einsichten, die den Zusammenhang zwischen Themen der Selbsterkenntnis, Selbstbeschreibung und der Metaphorik aufzeigen und diese sogar therapeutisch zu nutzen vermögen.

Wie die Dissertation von Karin S. Moser (Zürich 1998)³¹ zeigt, sind Metaphern gerade im Hinblick auf Fragen der Selbsterkenntnis wichtige sprachliche Mittel. Diesen sprachlichen Mitteln zur Thematisierung von Selbsterkenntnis geht diese Untersuchung als einem Hauptthema nach. Denn Spiegelerfahrungen macht der einzelne Mensch vor allem durch die Selbstbetrachtung im Spiegel.

Hier zeigt sich eine weitere Grenze dieser Arbeit durch das Gebiet der Psychologie gekennzeichnet ist. Auch wenn die hier behandelte Thematik in den Bereich der Psychologie hineinragt, sich sozusagen in der Schnittmenge von Psychologie und Sprachwissenschaft befindet, bleibt diese Arbeit sprachwissenschaftlich und geht auf explizit psychologische Fragestellungen nur am Rande ein.

Die Untersuchung von Moser nutzt statistische Verfahren, um Abweichungen zwischen einzelnen Sprechenden zu beschreiben. Die Abweichungen machen deutlich, dass die Sprachnutzung von Individuen einer synchronen und regionalen Sprachgemeinschaft im Hinblick auf Sprachverwendung Unterschiede zeigt, die allein durch soziologische, situative oder regionale Besonderheiten nicht erklärt werden können. Sie weisen vielmehr auf individuelle Besonderheiten und machen diese zugänglich. Hier hingegen geht es nicht um die Beleuchtung individueller Besonderheiten, zum Beispiel als Grundlage für eine Therapie. Es geht hier um die exemplarische Beschreibung von textsemantischen Prozessen im Umgang mit der deutschen Sprache.

Die Thematisierung solcher Prozesse wird individuell und situativ sicher Abweichungen erfahren. Es ist allerdings nicht primäre Aufgabe der Sprachwissenschaft solche einzelnen Bedingungen zu untersuchen. Allerdings ist gerade das nicht nur Aufgabe der Psychotherapie sondern auch der

²⁸ Martin Heidegger: „Unterwegs zur Sprache“, (Erstausgabe 1959), Stuttgart 2003.

²⁹ Vergleiche Heinrich Löffler: „Fremdheit“ in derselbe: „Grenzbereich“, wie angegeben, besonders S. 14f.

³⁰ Heinrich Löffler: „Fremdheit“, wie angegeben, besonders S. 15.

³¹ Karin S. Moser: „Metaphern des Selbst. Wie Sprache, Umwelt und Selbstkognition zusammenhängen“, (Dissertation 1998), Berlin und andere 2000.

Literaturwissenschaft, die ihre Aufmerksamkeit auf einzelne Autoren verwendet, weswegen diese Arbeit eben auch literaturwissenschaftliche Züge trägt.

Diese Arbeit berücksichtigt für ihre Untersuchungen das kontextuelle Umfeld der Textentstehung, im Sinne einer Einbeziehung von Fragen an „Mensch, Gesellschaft, Umwelt“³² und grenzt damit auch an historische oder soziologische Gesichtspunkte. Wobei historische Thematisierungen im Vordergrund stehen, da hierzu ausführlichere Studien im Vorfeld³³ dieser Untersuchung vorgenommen wurden.

0.4 Exemplarisches Vorgehen

Als Grundlage für ihre exemplarische Untersuchung nutzt sie die Spiegelmetaphorik in den „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners. Diese erscheinen hier als ein besonders geeigneter Gegenstand, da sie selber nicht nur ein sprachliches Dokument sind, sondern von einem Autor stammen, der gerade die Sprachlichkeit ausgiebig reflektiert hat. Dabei hat er sich mit unterschiedlichen Textsorten und Formen der Rede sowohl theoretisch als auch praktisch befasst.

Da weder der Gegenstand der Untersuchung noch der Kontext der Entstehung des Textkorpus als allgemein bekannt vorausgesetzt werden können, erscheint es sinnvoll, sich dem Untersuchungsgegenstand aus mehreren Richtungen zuzuwenden. Verschiedene Untersuchungsstränge werden scheinbar separat ausgeführt. Ihnen liegt jedoch nicht nur der gemeinsame Gegenstand zugrunde sondern auch ein leitender Gedanke.

Dieser Gedanke ist quasi die Methode, denn er führt den denkerischen Weg der Untersuchung, der hinter dem Aufbau der Kapitel steckt und sich der Semantik der Spiegelmetapher sukzessiv, vom Kontext zum Text, nähert.

Der Kontext ist dabei sowohl der Kontext des Textkorpus als auch der Kontext der Untersuchung als solcher. Denn hier dokumentiert sich ein Denken, das ganz bestimmten Bedingungen unterliegt, die es ebenso aufzuzeigen gilt, wie Kontextfaktoren des Textkorpus. Denn die Semantik der Spiegelmetaphern in Rudolf Steiners „Mysteriendramen“ wird nicht nur durch die Metaphern selbst,

³² Unter diesem Titel „Mensch, Gesellschaft, Umwelt“ oder kurz: „MGU“ gibt es interdisziplinäre Studien – und Lehrveranstaltungen an der Universität Basel. Hier ein Zitat von der offiziellen Homepage: www.programm-mgu.ch: „MGU bietet an der Uni Basel ein fächerübergreifendes Programm in Lehre, Forschung und Dienstleistung an. Eine Besonderheit der MGU Programmatik besteht in der Integration von natur-, sozial – und geisteswissenschaftlichen Perspektiven auf die Sustainability-Thematik sowie in der konsequenten Praxisorientierung. MGU ist gemeinsam mit Wissenschaftsforschung, Gender-Studies und angewandter Ethik Teil der gesamtuniversitären Querschnittsprogramme. Problem – und anwendungsorientierte Wissenschaftspraxis, Inter – und Transdisziplinarität, Reflexivität sowie die Förderung sozialer und kommunikativer Kompetenzen der Studierenden sind die wesentlichen Elemente dieser Angebote an der Uni Basel.“ (Stand September 2004).

³³ Neben Germanistik bildete das Studium der Europäischen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit das zweite Hauptfach der Ausbildung des Autors zum Lizentiat der Philosophie an der Universität Basel.

nicht nur durch ihre historische Verwendung, nicht nur durch den diskursiven und situativen Kontext ihres Texts sondern auch die Faktoren geprägt, die im Erarbeiten ihrer Semantik wirksam sind.

Dieses Dokument ist immer auch dann noch ein persönliches Dokument, wenn sich die Person als Subjekt zeigt und die Faktoren ihrer Subjektivität zumindest thematisiert.

Dieser Beitrag zur Semantik der Spiegelmetaphorik Rudolf Steiners kann sich dann auch nicht als abschliessende Erörterung der Bedeutung von Spiegelmetaphern in dessen „Mysteriendramen“ missverstehen. Er ist vielmehr durch andere Ansätze zu ergänzen.

Erleben von Wirklichkeit, und das schliesst sprachliche Wirklichkeiten ein, ist immer auch perspektivisch gebunden. Eine asymmetrische Schale wird in der Beschreibung aus verschiedenen Wahrnehmungsrichtungen zu keinem übereinstimmenden Eindruck in den Betrachtern führen.

Eine Betrachtung, die ihre Perspektivität andeutet, wird jedoch zumindest theoretisch in der Lage sein, Beiträge aus anderen Perspektiven nicht von vornherein zu verurteilen, sondern sich für ergänzende Beobachtungen zu öffnen.

Diese Untersuchung zeigt ein ausgesprochenes Interesse an der Beleuchtung verschiedener Perspektiven. In den Perspektiven selber kommt aber das immer gleiche, wohl wollende und offene Interesse zur Geltung. Dieses Interesse sucht sich durch die Perspektiven zu bereichern und ein Gesamtbild zu erzeugen, das in sich eine gewisse Stimmigkeit hat. Jedoch ohne diese Kohärenz als primäres Ziel zu verfolgen. Diese Untersuchung verfolgt vielmehr das Ziel, die innere Kohärenz mit der sachlichen und wissenschaftlich fundierten Korrespondenz zwischen Wirklichkeit und Untersuchung zu gewährleisten.³⁴

Damit bleibt diese Arbeit ein essayistisches Werk: ein Versuch und eine Probe.

0.4.1 Rückkehr zur Semantik

In seinem Aufsatz „Verdeckte Themen: Formen und Funktionen des indirekten Sprechens in Gesprächen“³⁵ erinnert Heinrich Löffler daran, dass die Semantik nach einer eher strukturalistisch geprägten Phase in die Aufmerksamkeit der Forschung zurückgekehrt ist. Er erinnert dabei besonders an die Arbeiten von Peter von Polenz zur Satzsemantik³⁶.

³⁴ Vergleiche Gunnar Skirbekk (Hg.): „Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert“, besonders Nicolas Rescher: „Die Kriterien der Wahrheit“, S. 337-390, Frankfurt am Main (5) 1989.

³⁵ Heinrich Löffler: „Verdeckte Themen. Formen und Funktionen des indirekten Sprechens in Gesprächen“ in Fues, Wolfram Malte / Mauser, Wolfram (Hg.): „Verbergendes Enthüllen‘: zu Theorie und Kunst dichterischen Verkleidens“, Würzburg 1995, S. 31-39.

³⁶ Peter von Polenz: „Deutsche Satzsemantik. Grundbegriffe des Zwischen-den-Zeilen-Lesens“, Berlin 1985.

Die These der Strukturalisten, dass die Sprache vor allem ein regelgeleitetes System ist, erwies sich in der Praxis als nicht ohne weiteres haltbar: „Die praktische Arbeit mit Texten war [...] komplizierter als die Theorie. [...] Die mechanische Regelanalyse funktionierte nur so lange, wie die Sätze sich an das Betriebssystem der Grammatik hielten, die auf Logik, Rationalität, Ehrlichkeit, Ökonomie und was immer eine perfekte Maschine auszeichnen mag, aufgebaut war. [...], wenn ein Satz vom Sender her unlogisch konzipiert ist oder unehrlich, langfädig oder uneigentlich, dann muss die logische Regelgrammatik scheitern. Es blieb und bleibt das Problem, dass die Regelgrammatik nicht in der Lage ist, zu formulieren, warum die Sonne lacht oder die Heide weint. Und wenn jemand gar nicht meint, was er sagt, oder etwas anderes sagt, als er meint, so sind alle logischen Grammatiken am Ende ihres Lateins.“³⁷

Damit wird aber die Interpretation von Äusserungen beliebiger Sprecher zu einer Verständigungsaufgabe, deren Gelingen einerseits fragwürdig ist und andererseits von weiteren Bedingungen als bloss formallogischen abhängen muss. Diese Arbeit widmet sich vor allem kontextuellen Überlegungen, wie sie die Textsemantik thematisiert. Löffler hingegen zudem in der Dialoganalyse wichtige und erhellende Möglichkeiten der Sprachforschung: „Neben den Haupt- und Nebenthemen oder so genannten Aspekten, der Themenkohärenz und Themenprogression ist das Aufspüren von verdeckten Themen in Gesprächen und deren Systematisierung nach Vorkommensweise und Funktion eine der reizvollsten Tätigkeiten der Gesprächsanalyse überhaupt.“³⁸

Hier wird also bereits detektivischer Scharf- und Spürsinn gefordert, um behandelte Themen wissenschaftlich aufzudecken, die den Sprachteilnehmern oft gar keine Mühe bereiten: „Im Verlauf eines Gespräches kann zum Beispiel ein bis zu einem Zeitpunkt verdeckt mitgemeintes Thema unvermittelt offen behandelt werden, als habe man schon die ganze Zeit darüber gesprochen.“³⁹

So ist auch die Spiegelmetaphorik in Rudolf Steiners „Mysteriendramen“ durchaus kein offenes und vordergründiges Thema, sondern tritt vielmehr verstreut in Erscheinung. Gerade die auffällige Unauffälligkeit macht es zu einem „verdeckten Thema“, dessen Gewicht hier weniger interpretatorisch sondern textsemantisch erhellt werden soll.

Die „Kunst besteht aus Praktiken des Verschweigens“ zitiert András Horn den ungarischen Sprachkünstler Milán Füst (1888-1967) und widmet dieser Aussage einen eigenen Aufsatz⁴⁰.

³⁷ Heinrich Löffler: „Verdeckte Themen“, wie angegeben, S. 32f, unter Hinweis auf Noam Chomsky: „Aspects of the theory of syntax“, Cambridge (USA) 1990.

³⁸ Heinrich Löffler: „Verdeckte Themen“, wie angegeben, S. 35.

³⁹ Heinrich Löffler: „Verdeckte Themen“, wie angegeben, S. 35.

⁴⁰ Horn, András: „Kunst besteht aus Praktiken des Verschweigens“. Einige Formen und Gründe der Indirektheit in der Literatur“ in Fues, Wolfram Malte / Mauser, Wolfram (Hg.): „Verbergendes Enthüllen: zu Theorie und Kunst dichterischen Verkleidens“, Würzburg 1995, S. 21-30.

Horn verdeutlicht die Haltung von Füst mit einem Zitat: „Eines der Haupterfordernisse gegenüber dem, was wir schön nenne, ist wohl, dass es vor allem Bilder und Klänge evoziere.“ Doch ‚was sich in der Seele des Menschen ereignet, ist weder sichtbar noch hörbar, nur über seine Äusserungen wird es so.‘ Statt zu erklären, soll der Dichter daher zeigen, denn, was ihm obliegt, ist vor allem ‚die Magie des Sichtbaren‘.⁴¹

Nun könnte man meinen, die „Magie des Sichtbaren“ könne auf der Bühne durchaus im Bühnenbild, in der Bühnengestaltung, der Inszenierung an sich verdeutlicht werden. Steiner aber wollte das Konversationsdrama und hat sich mit Bühnensmitteln relativ zurückgehalten. Daher finden seine Dramen „in den Worten“⁴² statt. Die Spiegelmetaphorik erscheint hier als ein Weg, sich den Aussagewerten und sprachlichen Verfahren der Dramen Steiners sprachwissenschaftlich anzunähern und dabei exemplarisch grundlegende Fragen der Semantik von Metaphern zu bewegen, „sich einigermaßen Mühe [zu geben], die Dinge zu lesen, die darin liegen – nicht zwischen den Zeilen, [denn] sie sind schon [...] in den Worten“.⁴³

Der Verführung zur Wortsemantik widerstehend wendet sich diese Arbeit jedoch der Textsemantik zu und versteht ohnedies „in den Worten“ als einen Hinweis auf ein *Gewebe* von Worten.

0.4.2 Gliederung der Arbeit

Der erste Teil dieser Schrift beschäftigt sich im Folgenden mit den hier berücksichtigten kontextuellen Grundlagen der Spiegelmetaphorik Rudolf Steiners, als Überlegungen und Voruntersuchungen zu ihrer Semantik. Dazu gehören die hier notwendig erscheinenden Untersuchungen zum Kontext der beobachteten Begriffe, zum Textkorpus und zugehörigen kontextuellen Bedingungen im Werk Rudolf Steiners. Ebenfalls beleuchtet werden kontextuelle Bedingungen im historischen Umfeld und in thematisierten oder zugrunde liegenden Traditionen, thematischer oder konzeptueller Art. Der zweite Teil dieser Arbeit geht dann auf das ganze Gebiet des Metaphorischen ein, das jedoch auch im ersten Teil hier und da aufscheint, da er der Untersuchung als Ganzes den roten Faden gibt. Der dritte Teil widmet sich dann der Untersuchung der Spiegelmetaphern im Textkorpus.

0.5 Über das Interesse an den „Mysteriendramen“

Die „Mysteriendramen“ erfreuen sich auch nach über 90 Jahren einer anhaltenden Beliebtheit, die sich ohne nähere Untersuchung kaum zureichend

⁴¹ Horn, András: „Praktiken des Verschweigens“, wie angegeben, S. 22.

⁴² Rudolf Steiner: „Über Selbsterkenntnis, anknüpfend an das Rosenkreuzermysterium: ‚Die Pforte der Einweihung‘“, in derselbe: „Über die Mysteriendramen ‚Die Pforte der Einweihung‘ und ‚Die Prüfung der Seele‘“, (Vortrag von 1910), Dornach 1982, S. 9.

⁴³ Rudolf Steiner: „Über Selbsterkenntnis“, wie angegeben, S. 9.

erklären lässt. Diese Beliebtheit muss aber gerade mit dem zusammenhängen, was die Dramen an tendenziell Unaussprechlichem für das Erleben thematisieren und in dem Zusammenwirken ihrer Figuren und durch ihre Sprache zugänglich machen.

Steiner thematisiert diese Faszination indirekt durch die Rede einer Figur, die er in der Rahmenhandlung zu seinem ersten Drama sagen lässt: „Das Gewährwerden einer unvollkommenen Wiedergabe der sinnenfälligen Wirklichkeit muss Unbehagen hervorrufen, während die unvollkommenste Darstellung dessen, was sich hinter der äusseren Beobachtung verbirgt, eine Offenbarung sein kann.“⁴⁴

0.5.1 Anthroposophie als Wissenschaft des Geheimen

Steiner formuliert hier das Anliegen, eine Welt hinter der Wirklichkeit, also eine metaphysische Welt, in die Betrachtung der sinnlichen Welt einzubeziehen und zugänglich zu machen. Damit charakterisiert Steiner geradezu das zugrunde liegende Anliegen seiner ganzen Anstrengungen unter dem Namen „Anthroposophie“. So soll seine „Geheimwissenschaft“⁴⁵, wie er selbst unterstreicht, nicht etwa als eine „geheime Wissenschaft“ verstanden werden, sondern als ein Unternehmen zur wissenschaftlichen Untersuchung des Geheimen vorzustossen: „Es ist vorgekommen, dass man den Ausdruck ‚Geheimwissenschaft‘ [...] gerade aus dem Grunde abgelehnt hat, weil eine Wissenschaft doch für niemand etwas ‚Geheimes‘ sein könne. [...] So wenig Naturwissenschaft eine ‚natürliche‘ Wissenschaft [...] genannt werden kann, [...] so wenig denkt sich der Verfasser unter ‚Geheimwissenschaft‘ eine ‚geheime‘ Wissenschaft, sondern eine solche, welche such auf das in den Welterscheinungen für die gewöhnliche Erkenntnisart Unoffenbare, ‚Geheime‘ bezieht, eine Wissenschaft von dem ‚Geheimen‘. Von dem ‚offenbaren Geheimnis‘. Geheimnis aber soll diese Wissenschaft für niemand sein, der ihre Erkenntnisse auf den ihr entsprechenden Wegen sucht.“⁴⁶

Er mag dabei an Überlegungen anknüpfen, die er zum Beispiel bei Jean Paul [Richter] (1763-1825) und anderen seiner Zeitgenossen hätte finden können, wie die Untersuchung von Julia Cloot⁴⁷ zeigt, wenn sie ein besonderes Augenmerk auf das Verständnis der Instrumentalmusik als Ausdruck *geheimer Texte* eingeht.⁴⁸ „Die textlose Instrumentalmusik bietet die Möglichkeit, ohne Begriff dennoch zu sprechen, weitab von der Kodifizierung durch ein ‚Alphabet‘. Die Faszination,

⁴⁴ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 119.

⁴⁵ Rudolf Steiner: „Die Geheimwissenschaft im Umriss“, GA 13, (Erstausgabe 1910), Dornach (30) 1989.

⁴⁶ Rudolf Steiner: „Die Geheimwissenschaft“, wie angegeben, (Anmerkungen), S. 12f.

⁴⁷ Julia Cloot: „Geheime Texte: Jean Paul und die Musik“, (Dissertation 1999), Berlin und New York 2001.

⁴⁸ Vergleiche insbesondere den Abschnitt: „‚Geheime Texte‘: Das wahre musikalische Hören?“, Julia Cloot: „Geheime Texte“, wie angegeben, S. 101-104.

die von dem Topos ausgeht, dass Musik eine Sprache sei, beruht zu einem nicht geringen Teil darauf, dass die musikalische Sprache zwar auf der Hörerseite als Ausdruck der Empfindungen verstanden wird, jedoch gleichzeitig die Möglichkeit bietet, den Subjektausdruck ins Allgemein-Menschliche oder gar Gedankliche zu überhöhen.⁴⁹

Dieses Gedankliche findet sich als *Geistiges* in der Strukturiertheit der Gestaltung der Musik: „Die motivisch-thematische Arbeit der durchgebildeten instrumentalen Komposition, die aus mehr als drei Tonhöhen besteht, vergleicht [Friedrich] Schlegel mit der argumentativen Stringenz eines philosophischen Diskurses, in der [die] Autonomieästhetik einer tönend bewegten Form [...] anklingt.“⁵⁰

Auf diesen Zusammenhang der Unmittelbarkeit des musikalischen Ausdrucks mit Fragen nach ihrer geistigen Struktur macht schon Anton Hügli in seiner Untersuchung⁵¹ zu Søren Kierkegaard aufmerksam. Dabei geht es um die Frage, ob in der Musik, anders als in der Sprache ein Zugang zum Geistigen auf unmittelbare Art vorliege: „Weil die Musik aber auch geistig bestimmt sei, habe sie ihren Gegenstand nicht im Unmittelbaren schlechthin, sondern im geistig bestimmten Unmittelbaren. Doch wie kann das Unmittelbare geistig bestimmt und doch unmittelbar sein?“⁵² Auf diese Frage findet sich so leicht keine letztlich befriedigende Antwort, eher schon einen Hinweis auf eine Erfahrungsmöglichkeit: „Wer wissen möchte, was Unmittelbarkeit ist, für den gibt es nur eine Maxime: Höre Mozarts Don Juan!“⁵³

Für die direkte Erfahrung eines Unmittelbaren dient hier also etwas Unaussprechliches, das zugleich konkrete geistige Erfahrungen bietet. Dies geheime Gebiet der Erfahrung möchte Steiner nun, so will es dieser Untersuchung erscheinen, der sprachlichen Beschreibung erschliessen. Er folgt damit einer Frage, die auch Hügli angesichts der so betrachteten Musik stellt: „Das Unmittelbare ist also hörbar, aber lässt es sich auch sagen, was man gehört hat, ohne die Musik durch die Reflexion der Sprache zu töten?“⁵⁴

Hier entsteht eine Forderung, zumindest aber eine Sehnsucht, nach einer Wissenschaft des Unmittelbaren als etwas Geheimes, die sich nicht einer im Abstrakten erstarrten Sprache bedient, sondern die sich eine Lebendigkeit bewahrt oder erschliesst, welche dem Erleben des mit ihr thematisierten Unmittelbaren noch Raum lässt oder erst gibt.

⁴⁹ Julia Cloot: „Geheime Texte“, wie angegeben S. 101.

⁵⁰ Julia Cloot: „Geheime Texte“, wie angegeben S. 102.

⁵¹ Anton Hügli: „Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard“, (Dissertation 1970), Zürich 1973.

⁵² Anton Hügli: „Die Erkenntnis der Subjektivität“, wie angegeben, S. 38, unter Einbeziehung einer Aussage Kierkegaards, die Hügli hier weiterdenkt.

⁵³ Anton Hügli: „Die Erkenntnis der Subjektivität“, wie angegeben, S. 39, mit einem Hinweis auf eine entsprechende Aussage Kierkegaards.

⁵⁴ Anton Hügli: „Die Erkenntnis der Subjektivität“, wie angegeben, S. 39.

Eine Kritik der Sprache, gerade auch der Wissenschaften, wie sie sich im in der Jahrhundertwende um 1900 zeigt, kann daher verschiedene Ursachen haben. Der Wunsch nach mehr Exaktheit, mehr Verlässlichkeit in der Aussage, nach mehr Logik ist die eine Seite der Kritik, eine andere basiert auf der Unzulänglichkeit der Sprache, das Unmittelbare auszudrücken. Diese fehlende Unmittelbarkeit lebte in den Wissenschaften bis weit ins 19. Jahrhundert hinein auch den Gebrauch des Lateinischen in der Wissenschaft. Damit zusammen hängt die Entstehung einer Sachprosa die einer deutschsprachigen Unmittelbarkeit der freien Rede vielleicht abträglich ist. Solche Überlegungen und weitere Beobachtungen führen dann zu fragen, wie sie Uwe Pörksen in seinen Untersuchungen zur deutschen Wissenschaftssprache als Ausgangsorte nimmt. So etwa wenn er fragt: „Ist die deutsche Wissenschaftssprache eine Lehnbildung der lateinischen Sprache?“⁵⁵ Wenn auch die Berücksichtigung solcher Überlegungen hier nicht weiter verfolgt werden kann, zeigt schon die bloße Richtung solcher Fragen auf Probleme, die zumindest manche Menschen mit einer Sprache der Wissenschaften haben können, die weniger an formaler Richtigkeit als an dem Erleben authentischer Unmittelbarkeit Interesse haben.

Das Unmittelbare liegt der Erfahrung zunächst zwar nicht direkt oder nur in Ausnahmefällen vor. Es gehört aber *irgendwie* zu den menschlichen Grunderfahrungen und kann für das Erleben zum Beispiel über bestimmte Werke der Musik vergegenwärtigt werden. Daher erscheint die Frage, ob diese Welt des Unmittelbaren als eine zunächst geheime geistige Welt, nicht auch dem *erlebenden* Denken⁵⁶ durch eine besondere Wissenschaft erschlossen werden kann, durchaus eine gewisse Konsequenz in der Folge dieser Auseinandersetzung zu sein. Solch eine Überlegung scheint Rudolf Steiners Anstrengungen zu einer Erarbeitung seiner „Anthroposophie“ als einer „Geheimwissenschaft“ von der *geistigen Welt des Unmittelbaren*, aus der Sicht dieser Untersuchung, zugrunde zu liegen.

„Anthroposophie“ möchte demnach keine geheime Wissenschaft sein, sondern eine Wissenschaft des zunächst Unbewussten, des nicht direkt Offenbaren, das sich aber als Unmittelbares der Erfahrung erschliessen kann. Sie möchte dabei eine methodisch an Naturwissenschaftlichkeit orientierte, für den Fachmann durch das persönliche Experiment und entsprechende Schulungen

⁵⁵ Uwe Pörksen: „Wissenschaftssprache und Sprachkritik. Untersuchungen zu Geschichte und Gegenwart“, Tübingen 1994. Vergleiche das Kapitel: „Paracelsus als wissenschaftlicher Schriftsteller: Ist die deutsche Wissenschaftssprache eine Lehnbildung der lateinischen Sprache?“, wie angegeben, S. 37-84.

⁵⁶ Diese Erlebnisqualität fordert Rudolf Steiner in Bezug auf das autonome Denken als Voraussetzung für eine individuelle Erfahrung des objektiv Geistigen bereits in seiner „Philosophie der Freiheit“ von 1894, wenn er dort schreibt: „Man muss sich der Idee erlebende gegenüberstellen können; sonst gerät man unter ihre Knechtschaft.“ Vergleiche Rudolf Steiner: „Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung – seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode“, GA 4, (Erstausgabe 1894); Dornach (16) 1995, S. 271.

nachvollziehbare Erfahrungswissenschaft auf der Basis von „seelischen Beobachtungsergebnissen“⁵⁷ sein. – In diesem Sinne liessen sich auch Rudolf Steiners „Mysteriendramen“ als künstlerisches Dokument der „Anthroposophie“ lesen und auf etwaige Aussagen hin befragen.⁵⁸ Für eine solche Befragung könnte dann ein Entwurf Steiners sein, den er für einen Spruch gemacht, mit dem die Arbeit mit seinen Schulungsanregungen einen gewissen Ausgangspunkt nehmen soll. In einem Notizbuch⁵⁹ Rudolf Steiners heisst es als erste Entwurfsfassung, die dann mehrfach korrigiert wurde: „O Mensch, erkenne dich selbst? So spricht die stumme Stimme [...]“⁶⁰.

Diese „stumme Stimme“ ist die unmittelbare Erfahrung, die Steiner in der Endfassung mit <Weltenwort>⁶¹ bezeichnet. Steiner zielt mit seiner Anthroposophie also auf ein Erkenntnisgebiet, das zunächst im beredten Schweigen dem Menschen begegnet. Und die „Anthroposophie“ wäre dann das Unternehmen, diese Stimme auch in deutscher Sprache vernehmbar zu machen. Ein Gesichtspunkt, der allerdings auf andere Wege führt, als ihn diese Untersuchung nehmen kann. Dennoch erscheint eine solche Überlegung hilfreich für eine Einordnung der Anliegen von Rudolf Steiner.

Durch den expliziten Bezug zu *seelischen Beobachtungen* ergibt sich ein mittelbarer Bezug zu psychologischen Fragestellungen, die in der modernen Art ungefähr zeitgleich zu Rudolf Steiners Anstrengungen entstehen. Eine *Geheimwissenschaft* im Sinne Steiners ist dann auch eine Wissenschaft, die über geheim gehaltene innerseelische Vorgänge und Voraussetzungen spricht. Wobei diese Vorgänge und Voraussetzungen keineswegs vorsätzlich geheim gehalten werden müssen sondern dadurch geheim gehalten sind, weil sie zunächst vorbewusste Bereiche des ganzen Gebiets des Unterbewusstseins sind. Sie werden bewusst, indem sie in das Bewusstsein *gehoben* werden.

Geheimwissenschaft wird hier also als eine spezifische Wissenschaft des Unterbewusstseins verstanden. Wobei Rudolf Steiners Erkenntnisinteresse auf anderes zielt als etwa die Interessen der Begründer der Psychoanalyse oder moderner Vertreter derselben. Denn Steiner geht es um die Erforschung dessen,

⁵⁷ Rudolf Steiner: „Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung – **seelische Beobachtungsergebnisse** [Hervorhebung] nach naturwissenschaftlicher Methode“, GA 4, (Erstausgabe 1894); Dornach (16) 1995.

⁵⁸ Etwa im Sinne der hermeneutischen Untersuchungen wie sie Hans Georg Gadamer unter dem Titel „Kunst als Aussage“ anregt. Vergleiche derselbe: „Ästhetik und Poetik – 1. Kunst als Aussage“, Gesammelte Werke, Band 8, Tübingen 1993.

⁵⁹ Das Notizbuch trägt die Archiv-Nr. 98 aus dem Jahre 1920 und wurde noch nicht vollständig veröffentlicht. (Vergleiche die Anmerkung durch die Herausgeber zu einigen Faksimiles in Rudolf Steiner: „Aus den Inhalten der esoterischen Stunden. Gedächtnisaufzeichnungen von Teilnehmern“, GA 266/1-3, 3 Bde, GA 266/3, Dornach 1998, S. 498.

⁶⁰ Vergleiche das Faksimile der Notizbucheintragung von Rudolf Steiner in derselbe: „Esoterische Unterweisungen für die erste Klasse der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft am Goetheanum 1924“, GA 270/I-IV, 4 Bde, GA 270/IV, Dornach 1992, S. 137.

⁶¹ Vergleiche das Faksimile der Notizbucheintragung von Rudolf Steiner, wie angegeben.

was man positiven Okkultismus im Hinblick auf einen heilsam wirkenden auch seelisch beobachtbaren christlichen Archetypus nennen könnte.⁶²

Steiner grenzt sich zudem verschiedentlich von der Anwendung eines magischen Okkultismus zugunsten der eigenen Person ab. Seine „Philosophie der Freiheit“ und „Anthroposophie“ sucht gerade die Entfaltung der Persönlichkeit ohne Einschränkung oder Ausnutzung anderer Menschen oder Lebewesen zu ermöglichen. Noch in anderer Hinsicht unterscheiden sich Steiners Anstrengungen von denen der Psychoanalyse, denn ihm geht es nicht nur um Verstehen, Erklären oder Erkennen, um individuelle Therapie oder Persönlichkeitsentwicklung, sondern auch um gesellschaftlich relevantes Handeln, also um Kulturwirksamkeit.

0.5.2 Das geistig Unbewusste bei Viktor E. Frankl

Näher als den Arbeiten von Carl Gustav Jung erweist sich Steiners Ansatz den späten Arbeiten von Viktor E. Frankl, besonders der Arbeit: „Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion“⁶³. Hier beschreibt Frankl in seiner Existenzanalyse *ein geistig Unbewusstes*, das sich dem Zugriff der rationalen Forschung tendenziell entzieht, weil es arational ist. Durch die Einführung dieses Begriffs erweitert Frankl den Begriff des Unbewussten wesentlich: „Nun gibt es nicht mehr bloss ein triebhaft Unbewusstes, sondern auch ein geistig Unbewusstes; das Unbewusste enthält nicht nur Triebhaftes, sondern auch Geistiges; der Inhalt des Unbewussten erscheint damit wesentlich erweitert und das Unbewusste selbst aufgegliedert in unbewusste Triebhaftigkeit und unbewusste Geistigkeit.“⁶⁴

Mit seiner Auffassung stellt sich Frankl insbesondere in Gegensatz zu Freud. „Freud hatte im Unbewussten jedenfalls nur die unbewusste Triebhaftigkeit gesehen, für ihn war das Unbewusste in erster Linie ein Reservoir verdrängter Triebhaftigkeit. In Wirklichkeit ist aber nicht nur Triebhaftes unbewusst, sondern auch Geistiges; ja, wie wir noch zeigen wollen, ist das Geistige, ist nämlich Existenz sogar obligat, also notwendig, weil wesentlich unbewusst: In gewissem Sinne ist nämlich Existenz immer unreflektiert, einfach weil unreflektierbar.“⁶⁵

Auch Steiner kritisierte die Einseitigkeit Freuds, die sich in den Augen Steiners zunehmend auf die Deutung von seelisch Unbewusstem als bedingt durch unterdrückte Sexualität beschränkte. So spricht Steiner in einem Vortragszyklus über „Probleme des Zusammenlebens in der Anthroposophischen Gesellschaft“ über Freud in folgender Weise: „Meine lieben Freunde, da müssen wir noch ein bisschen weiter in das Gefüge der psychoanalytischen Weltanschauung

⁶² Vergleiche hierzu Rudolf Steiner: „Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums“, (Erstausgabe 1902), GA 8, Dornach (9) 1989 und Carl Gustav Jung: „Archetypen“, München 2001.

⁶³ Viktor E. Frankl: „Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion“, München (7) 2004.

⁶⁴ Viktor E. Frankl: „Der unbewusste Gott“, wie angegeben, S. 15.

⁶⁵ Viktor E. Frankl: „Der unbewusste Gott“, wie angegeben, S. 15f.

hineinschauen. Nach dem, wie ich sie Ihnen jetzt analysiert habe, werden also gewisse Seeleninseln aus dem Unterbewusstsein heraufgeholt, und es wird vorausgesetzt, dass alle diese Seeleninseln in weitaus überwiegendem Masse sexueller Natur sind, sodass die Aufgabe des Psychoanalytikers darin besteht, auf solche während der ersten Zeit des Lebens geschehenen und dann in das Unterbewusstsein hinuntergegangenen Erlebnisse zu kommen und die zum Zwecke der Heilung wieder heraufzuholen.“⁶⁶

Wie sich schon an dem Unbewussten des Menschen in Bezug auf die Triebnatur gezeigt hatte, konnten Methoden gefunden werden, diese ins Bewusstsein zu heben. Diese Methoden sind nun aber nicht dieselben mit denen das wissenschaftliche Bewusstsein sonst arbeitet. Logik und Kombinatorik scheiden als primäre Mittel ebenso aus wie sinnliche Beobachtung oder Analyse.

Für Frankl fanden sich erste Anknüpfungspunkte zur Beschreibung des geistig Unbewussten in der handelnden Person durch die Entscheidungen und Verantwortung ausgeübt werden: „Ist aber die Person dasjenige, wovon die geistigen Akte ausgehen, so ist sie auch jenes geistige Zentrum, um das sich das Psychophysische gruppiert.“⁶⁷ Frankl hatte zunächst das psychisch Triebhafte und das biologisch Motivierte und Prozesshafte wegen ihrer engen Verwobenheit zum Begriff der psychophysischen Faktizität zusammengefasst. Diese gilt es von der Bewusstheit der Freiheit, selbstständig zu handeln, abzugrenzen.

Interessant ist hier die Parallelität von Frankls Beobachtungen zu Steiners vorgehen. Denn Steiners Grundlegung seiner Wissenschaft vom *geistig Unbewussten* des Menschen beginnt ebenfalls durch das Studium des Bewusstseins der Freiheit erstmals konkrete Formen anzunehmen.⁶⁸

In der Psychotherapie hingegen werden andere Ziele verfolgt als in der Anthroposophie: „Geht es doch in der Psychotherapie allenthalben darum, die geistige Existenz eben im Sinne eines freien Verantwortlichseins, das sie in unseren Augen darstellt, immer aufs neue aufzurufen und auszuspielen gegen ihre nur scheinbar so schicksalhafte Bedingtheit seitens der psychophysischen Faktizität. Dieser Faktizität gegenüber gilt es eben, das Bewusstsein der Freiheit wachzurufen – jener Freiheit und Verantwortlichkeit, die das eigentliche Menschsein ausmachen.“⁶⁹

In dieser Freiheit und Möglichkeit zur Verantwortung liegt denn auch für Steiner die Basis für sein anthroposophisches Verständnis des handelnden Menschen.

⁶⁶ Rudolf Steiner: „Probleme des Zusammenlebens in der Anthroposophischen Gesellschaft. Zur Dornacher Krise vom Jahre 1915“, Dornach 1989, S. 72.

⁶⁷ Viktor E. Frankl: „Der unbewusste Gott“, wie angegeben, S. 18.

⁶⁸ Vergleiche Rudolf Steiner: „Die Philosophie der Freiheit“, wie angegeben.

⁶⁹ Viktor E. Frankl: „Der unbewusste Gott“, wie angegeben, S. 18.

0.5.3 Das Anliegen Steiners Kultur mitzugestalten und dazu anzuregen

Steiner setzte auf einen bestimmten Typus der Mitgestaltung von Kultur, diesen zu fördern und zu aktivieren war ihm ein zentrales Anliegen: „Ist ein Unterschied zwischen einem bewussten Beweggrund meines Handelns und einem unbewussten Antrieb, dann wird der erstere auch eine Handlung nach sich ziehen, die anders beurteilt werden muss als eine solche aus blindem Drange. [...] Was heisst es, ein *Wissen* von den Gründen seines Handelns zu haben? Man hat diese Frage zu wenig berücksichtigt, weil man leider immer in zwei Teile zerrissen hat, was ein untrennbares Ganzes ist: den Menschen. Den Handelnden und den Erkennenden unterschied man und leer ausgegangen ist dabei nur der, auf den es vor allen Dingen ankommt: der aus Erkenntnis Handelnde.“⁷⁰

Hinzu kommt, dass Steiner nicht nur die Erkenntnis des Menschen von den Grundbedingungen seiner Existenz in Zusammenhang mit der ihn umgebenden Kultur anstrebte. Vielmehr sollte der *anthroposophisch orientierte Mensch* auch sein Verhältnis zur Welt auf der Grundlage der in sich erfassten Wirklichkeiten von Gestaltungsprinzipien (Geist) zu erkennen suchen, um sich ebenfalls mit ihnen zu verbinden. Denn solche Geistprinzipien lassen sich nach Steiners Auffassung auch in der Natur als Kosmos und nicht nur in der Gesellschaft und einer bestimmten Kultur finden. Dieses Anliegen sucht Steiner pointiert zu formulieren: „Anthroposophie ist ein Erkenntnisweg, der das Geistige im Menschen zum Geistigen im Weltenall⁷¹ führen möchte.“⁷²; oder: „Alles Äussere soll entzünden: Selbsterkenntnis. Das Innere soll lehren: Welterkenntnis.“⁷³

In dem Erleben von Verbundenheit überwindet der Mensch die Empfindung der Leere und Sinnlosigkeit seiner Existenz und erlebt sich eingebettet in grössere Zusammenhänge. Diese werden in der Anthroposophie als sinnvoll dargestellt. Sie befinden sich gemäss dieser Anschauung in einer Entwicklung zu deren positivem Ende der Mensch aufgerufen ist mitzuwirken. Das ist dann ein Element des *Wissens*, von dem Steiner spricht.

Steiner scheint also einen Sinn – und keinen Macht- oder Lustbezug zur Natur als Kosmos anzustreben.⁷⁴ Das zeigen auch seine zwei Vorträge aus der

⁷⁰ Rudolf Steiner: „Die Philosophie der Freiheit“, wie angegeben, S. 21.

⁷¹ Vergleiche zu dieser Auffassung auch den kleinen Vortragszyklus von Rudolf Steiner: „Der menschliche und der kosmische Gedanke“, (Vorträge 1914), GA 151, Dornach (6) 1990.

⁷² Rudolf Steiner: „Anthroposophische Leitsätze. Der Erkenntnisweg der Anthroposophie – Das Michael-Mysterium“, (Erstausgabe 1924/25), Dornach (8) 1982, S. 14.

⁷³ Rudolf Steiner: „Wahrspruchworte. Anthroposophischer Seelenkalender. Wahrsprüche und Widmungen“, GA 41, Dornach (6) 1986.

⁷⁴ Viktor Frankl unterscheidet in seinem Vortrag: „Die sexuelle Inflation und die existentielle Frustration von heute“ (Tonbandaufnahme ca. Mitte der 1970er Jahre aus dem Auditorium Verlag Müllheim) einen Willen zur Macht, einen Willen zur Lust und einen Willen zum Sinn. Nach Frankl entstehen der Wille zur Macht oder zur Lust immer dort, wo der Wille zum Sinn unerfüllbar scheint.

Entstehungszeit der „Mysteriendramen“ in Kopenhagen 1912 mit dem Titel: „Der Sinn des Lebens“⁷⁵. Dieser Sinnbezug steht bei Steiner auch für die Gestaltung zwischenmenschlicher Prozesse im Vordergrund.

0.5.4 Grenzsetzungen dieser Arbeit

Diese Untersuchung wird und kann soweit nicht gehen, den zugrunde gelegten Textkorpus auf seine Aussagen über die Anthroposophie hin zu untersuchen. Sie kann und will auch nicht den Sinn oder Unsinn von Steiners Anliegen hinterfragen oder prüfen. Sie versteht sich vielmehr als pragmatische Textsemantik zur Spiegelmetapher in Rudolf Steiners „Mysteriendramen“ und nutzt diese vor allem als Textkorpus.

Die Bedeutung der Spiegelmetaphern wird hier also auf der Grundlage des Gesamttexts der „Mysteriendramen“ und als Interaktion in einem Diskurs zu Bewusstseinsfragen im Sinne der Selbsterkenntnis des Menschen als Subjekt oder Individuum verfolgt. Dazu erweist es sich insbesondere für einen ersten Teil erforderlich den sprachkünstlerischen Beitrag Rudolf Steiners in diesem Diskurs dadurch zu beleuchten, dass dieser Diskurs als solcher aufgezeigt wird. Dazu gehört neben der Reflexion der Auseinandersetzung mit Selbsterkenntnis anhand einiger Wegmarken die Auseinandersetzung mit der Metapher und ihrer Verwendung im Allgemeinen sowie der Spiegelmetapher im Besonderen. Dann schliesslich wird die Untersuchung sich der Verwendung der Spiegelmetapher im hier zugrunde gelegten Textkorpus widmen. Den Abschluss bildet die Reflexion der Bedeutung der Sprache als Spiegel des Bewusstseins für das Thema oder Gebiet der Selbsterkenntnis, Selbstdeutung oder auch Selbstbestimmung.

0.5.5 Persönlicher Bezug zum Textkorpus

Diese Dissertation ist also ein Beitrag zur Sprachwissenschaft und zur Erforschung der Arbeiten des österreichischen Schriftstellers und Philosophen Rudolf Steiner in sprachlicher, nicht aber metaphysisch-philosophischer oder gar anthroposophischer Hinsicht.

Die hier zugrunde gelegten Texte Steiners, seine „Mysteriendramen“, waren die ersten Dokumente der Arbeiten Steiners, die ich las. Ich las sie, fühlte mich darin wohl, verstand aber fast nichts von dem, worum es eigentlich ging. Zumindest nicht so, dass ich es hätte in Worten wiedergeben können. Dieser Umstand führte mich, der ich eigentlich damals daran dachte, in eine protestantische Klostersgemeinschaft zu gehen, zum Studium des Werks von Rudolf Steiner und zum Studium der Germanistik sowie der Europäischen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Und es führte mich in die Gegend von Basel, also nahe an das Zentrum von Steiners Wirken, nahe an das Goetheanum in Dornach bei Basel.

⁷⁵ Die Vorträge finden sich in dem Sammelband Rudolf Steiner: „Christus und die menschliche Seele“, GA 155, Dornach (3) 1994.

Die besondere Faszination für das Werk Steiners verdanke ich, der mit ca. 20 Jahren dieses Werk kennen lernte, weder meinen Eltern, noch meiner Schulbildung, noch näheren Verwandten oder Bekannten. Ich verdanke es einem schweren anaphylaktischen Schock mit Herzstillstand und dem, was ich in Todesnähe in diesen zeitlich kurzen Momenten erlebt habe. Jenseits aller Theorie habe ich, wie manch andere Menschen, die Realität einer ausserkörperlichen Existenz meiner Selbst und die unmittelbare Nähe des Todes erlebt.⁷⁶ Und dieses Erleben hat nicht nur vieles relativiert, es hat auch viele Fragen aufgeworfen.

0.6 „Erkenntnis und Interesse“⁷⁷

Auch wenn Rudolf Steiner sicher nicht der einzige ist, der sich mit Fragen eines anderen als dem alltäglichen Selbst in uns beschäftigt hat, hat mir gerade sein Werk wichtige Anregungen gegeben, wie ich mich selber verstehen kann. Dieses Thema, das Sich-selber-Verstehen, wurde dann auch mein Hauptthema für die objektive Forschung. Also die Untersuchung, wie sich Selbsterkenntnisvorgänge sprachlich artikuliert und vermittelt werden. Über das blosses Selbst-Erkennen hinaus gilt daher mein Interesse vorzüglich der Sprache und dabei vor allem der germanischen Sprachfamilie, zu der neben den deutschen Varianten auch das Englische und das Niederländische gehören. Aus irgendeinem Grunde ist es gerade die Auseinandersetzung mit Werken der poetischen Sprache, der Dichtung und vor allem des Drama, die mir nicht nur Einblicke in die Bedeutung der Sprache für dieses Thema gewährt hat. Und es sind auch die rätselvollen oder absurden Kurzgeschichten oder die pointierten Aphorismen, die in dieser Hinsicht eine grosse Anziehungskraft und Prägnanz für mich aufweisen können, wie zum Beispiel diese humorvolle kleine Geschichte: „Sitzen drei Barsche [die Fische] auf einem Ast und kämmen sich: *Ach, ich wäre so gerne ein Vogel, dann könnte ich fliegen.* Sagt der eine. *Ach, ich wäre so gerne zwei Vögel, dann könnte ich hinter mir herfliegen.* Seufzt der zweite. Und der dritte betont: *Ach, noch lieber wäre ich drei Vögel, dann könnte ich mich hinter mir her fliegen sehen.*“⁷⁸

⁷⁶ Darstellungen zu Nahtodeserlebnissen finden sich zum Beispiel in den Schriften von Elisabeth Kübler-Ross, die über 20 000 Menschen mit Nahtodeserfahrungen verschiedener Art interviewt und begleitet hat.

⁷⁷ „Erkenntnis und Interesse“ sind eng verwobene Gebiete, ohne deren gegenseitige Beleuchtung die Motivationen und Realisationen von wissenschaftlicher Forschung und Dokumentation nur schwer einzuordnen und zu verstehen sind. Dies hat Jürgen Habermas (*1929) in seinem gleichnamigen Buch („Erkenntnis und Interesse“, Frankfurt am Main 1994) aufgezeigt. Insbesondere sind es auch die Überlegungen und Anregungen von Michel Foucault (1926-1984) zur „Archäologie des Wissens“ (derselbe: „L' archéologie du savoir“, Paris 1969; dt.: „Archäologie des Wissens“. Frankfurt am Main, 2002), die verdeutlicht haben, wie eng gesellschaftliche und individuelle Interessen mit der Schaffung, Verbreitung und Entwicklung von Wissen, Erkenntnis und Erfahrung verbunden sind.

⁷⁸ Autor unbekannt.

0.6.1 Selbsterkenntnis?

Ist unbefangene Selbsterkenntnis unmöglich, wie die absurde Kürzestgeschichte nahe legen möchte? Brauchen wir einen Spiegel oder gar mehrere Spiegel – ein Spiegelkabinett –, um uns von allen Seiten betrachten und in jeder Hinsicht reflektieren zu können? Kann uns aber, so muss die Frage wohl weiter geführt werden, eine spiegelnde Oberfläche mehr zeigen als das Scheinen unserer eigenen Oberfläche(n)? Wie dringe ich in tiefere Schichten meines Selbst ein, um diese zu erfassen? Seit Descartes wissen wir, dass wir sind. Auch wenn nicht alle methodisch Denken wollen, um sich ihrer selbst zu vergewissern. An die Stelle des metaphorischen Spiegels tritt der reale Spiegel. Nicht mit der Frage nach Selbsterkenntnis sondern mit der Frage das eigene Sein zu bestätigen. An die Stelle der Reflexion tritt die Existenz.

0.6.2 Positivistische Neuorientierung

Der Positivismus⁷⁹ hat einen Schlussstrich gezogen unter die methodische Selbst- und Weltbezweiflung und Wege aufzuzeigen versucht, wie ein neues, positives⁸⁰ Verhältnis zur Welt und zu sich selbst gefunden werden kann. Tatbestände, positive Daten sollen die Grundlage der Wissenschaft bilden. Und Theorien gelten solange als wahr, bis sie falsifiziert werden können.⁸¹ Selbst das Negieren fällt noch positiv aus. Denn die Falsifikation ist keine reflektive Negation, sondern der reale Nachweis der Falschheit, also eine „positive“, mit Fakten oder Daten belegte Negation.

Über die Forderung nach einer deskriptiven also beschreibenden Sprache, die sich auf Sinneserfahrungen beziehen lässt, öffnet sich der Positivismus für die Sprachkritik. Die Sprachkritik erweist sich in der Folge als eine Art Trojanisches Pferd. Denn mit ihr kommt nicht nur ein Instrument zur Abwehr alles nicht-deskriptiven Redens (als Schreiben und Sprechen) sondern auch die Frage nach dem Verhältnis der Sprache zur Erkenntnis und zur sinnlichen Wahrnehmung.

Zudem hat die Forschung im Bereich der theoretischen Physik, insbesondere der Quantentheorie, eine Unschärferelation ergeben, die im Rahmen der modernen Naturwissenschaften erstmals um 1925 von Werner Heisenberg und Niels Bohr thematisiert worden sind.⁸² Unter dem Begriff der Unschärferelation wurde

⁷⁹ Der Positivismus wird heute in zwei Phasen geteilt, den klassischen Positivismus des Schotten David Hume (1711-1776) und des Franzosen Auguste Comte (1798-1857) sowie den Neopositivismus des „Wiener Kreises“, mit dem auch Ludwig Wittgenstein (1889-1951) in Verbindung stand. Der Positivismus zeichnet sich aus durch einen Verzicht auf die Einbeziehung metaphysischer und theologischer Theoreme oder Erfahrungen.

⁸⁰ An Bejahungen, nicht Verneinungen orientiertes Selbst – und Weltverständnis, dass sich auf die sinnliche Erfahrung als einzige Erkenntnisquelle bezieht.

⁸¹ Vergleiche Karl Popper: „Logik der Forschung“, Tübingen (10) 1994.

⁸² Vergleiche Werner Heisenberg / Niels Bohr: „Die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie“, Stuttgart 1963 sowie Karl Friedrich von Weizsäcker: „Der Aufbau der Physik“, München und Wien 1985.

wissenschaftlich positiv das Problem bewusst, dass theoretisch jeder Vorgang der Beobachtung durch ein Subjekt das Resultat der Beobachtung und damit das vermeintliche Aussehen oder Verhalten des beobachteten Gegenstandes beeinflussen kann.

0.6.3 Sinneswahrnehmung als Grundlage der Forschung

Steiner kritisiert auf ganz andere Art und indirekt, also ohne direkten Angriff der positivistischen Forschungen und Postulate, sondern durch Setzung seiner eigenen Ansichten und Modelle. So formuliert er als Grundlage seiner Forschung nicht nur die Einbeziehung der fünf leiblichen, körperlichen Sinne (Sehen der Augen, Hören der Ohren, Riechen der Nase, Schmecken der Zunge, Tasten der peripheren Haut) sondern ergänzt diese um sieben nicht-organisch manifeste Sinne: Lebenssinn, Bewegungssinn, Wärmesinn, Sprachsinn, Gedankensinn, Ich-Sinn, Gleichgewichtssinn. Er skizziert zudem die mit diesen Sinnen machbaren Erfahrungen.⁸³ Dabei mag er wie mit anderem an Gotthold Ephraim Lessing aphoristische Überlegungen anknüpfen: „Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können“⁸⁴.

Hierin führte Lessing zunächst nur grundlegend, ohne auf eine genaue Zahl oder ein eigentliches Modell zu kommen: „Von der Zahl dieser uns noch unbekanntem Sinne ist nichts zu sagen. Sie kann nicht unendlich sein, sondern sie muss *bestimmt* sein, ob sie schon von uns nicht *bestimmbar* ist.“⁸⁵ Steiner hat hieran offensichtlich angeknüpft und ein Modell entwickelt, dass die Anzahl dieser weiteren Sinne auf sieben festlegt.

Nicht nur die Kritik Steiners oder die Entdeckungen Heisenbergs oder die vielen anderen Überlegungen, die in diesem Zusammenhang gedacht und veröffentlicht wurden, werfen Fragen auf, die den Positivismus als wissenschaftliche Methode betreffen. Dennoch bleiben methodische Ansätze des Positivismus interessant und auch für diese Untersuchungen relevant.

0.6.4 Positivistische Grundlagen dieser Arbeit

Ohne es als einzig Heil bringenden Weg zu betrachten, werden hier in den theoretischen Grundlagen, die vor allem mit dem Namen des Österreicher Wilhelm Scherer (1841-1886) verbunden sind, relevant. Scherer formulierte die Abhängigkeit von Texten, insbesondere auch der Literatur, von individuellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten. Er betrachtet jedes Werk und

⁸³ Rudolf Steiner: „Die zwölf Sinne des Menschen – in ihrer Beziehung zu Imagination, Inspiration und Intuition“, Vortrag vom 8. August 1920, Dornach 1983. Vergleiche auch die Arbeit von Albert Soesman: „Die zwölf Sinne. Tore der Seele. Eine Einführung in die Anthroposophie“ („De twaalf zintuigen“, Zeist 1994), Stuttgart 1995.

⁸⁴ Gotthold Ephraim Lessing: „Dass mehr als fünf Sinne des Menschen sein können“, in derselbe: „Werke 1778-1781“, Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 10, Frankfurt am Main 2001, S. 229-232.

⁸⁵ Gotthold Ephraim Lessing: „Dass mehr als fünf Sinne“, wie angegeben, S. 231.

insbesondere die der Literatur beeinflusst von biografischen Determinanten. Scherer brachte diese Einflüsse auf die Formel: „Erlebtes, Erlerntes und Ererbtes“. Auch wenn hier die Verengung in einen blossen Historismus bei Scherer und in direkte Folge seiner Arbeiten zurückgewiesen werden muss, bleibt der Ansatz insgesamt relevant.

In Anlehnung an Scherer formulierte der französische Kritiker Hippolyte Taine⁸⁶ (1828-1893) in seiner „Philosophie der Kunst“⁸⁷ den für ihn aus der Rezeption Scherers resultierenden Auftrag für den Philologen wie folgt: „Die Kunstwerke [sind] als Erzeugnisse und Tatsachen anzusehen, deren Wesen zu bestimmen und deren Ursachen zu erforschen sind.“⁸⁸ So weit will diese Untersuchung allerdings nicht gehen. Sie beschränkt sich auf die Erforschung der Bedeutung und der Ursache für die Verwendung von Spiegelmetaphern in dem hier zugrunde gelegten Textkorpus.

Vor der genaueren Untersuchung der kontextuellen, historisch-situativen Einflüsse auf die Abfassung der „Mysteriendramen“ und die Verwendung der Spiegelmetaphern bei Rudolf Steiner soll hier eine kurze Reflexion über weitere methodische Grundlagen durch die Nennung für diese Arbeit wichtiger Autoren und Werke folgen.

0.6.5 Allgemeine methodische Grundlagen

Diese Arbeit ist hauptsächlich eine sprachwissenschaftliche Untersuchung, die ihren Ausgangspunkt bei den Arbeiten des romanistischen und germanistischen Linguisten Harald Weinrich (*1927) nimmt. Mass gebend und wegleitend sind dabei vor allem seine Arbeiten zur Metapher in dem Band: „Sprache in Texten“⁸⁹, weitere Texte in demselben Band sowie seine „Textgrammatik“⁹⁰.

Diese Arbeit verfolgt nicht eine singuläre Methodik, um zu Ergebnissen zu kommen. Die Methode, als *meta hodos* (der Weg dahinter), dieser Schrift basiert auf der Verwertung von philosophischen, linguistischen und kognitiven Erfahrungen und Reflexionen. Sie ist methodisch daher am ehesten einer Art hermeneutischer Phänomenologie verpflichtet. Sprachlich orientiere ich mich an der Diskurstheorie, der linguistischen Pragmatik und der linguistischen Textsemantik. Methodisch leitend ist eher eine Einstellung als eine Technik.

Leitend ist dabei die Frage nach dem Entstehen von Bedeutung in Texten. In dieser Haltung hat mich eine Äusserung Michel Foucaults bestätigt, die er macht, um den Weg nachzuzeichnen, der ihn zu seinem Denken geführt hat, mit dem er bekannt und einflussreich geworden ist: „ [...] so wie überhaupt in meiner

⁸⁶ Interessanterweise promovierte der Dichter Stefan Zweig (1881-1942), der hier noch zitiert wird, mit einer Dissertation: „Die Philosophie des Hippolyte Taine“ in Wien 1904 zum Dr. phil.

⁸⁷ Hippolyte Taine: „Philosophie der Kunst“ („Philosophie de l' art“, Paris 1881), Jena (2) 1902.

⁸⁸ Zitiert nach der Universität Essen unter: <http://www.uni-essen.de/literaturwissenschaft-aktiv/Vorlesungen/methoden/positivismus.htm> (Stand August 2004).

⁸⁹ Harald Weinrich: „Sprache in Texten“, Stuttgart 1976.

⁹⁰ Harald Weinrich: „Textgrammatik der deutschen Sprache“, Mannheim und andere 1993.

Generation [hat] sich auch in mir zwischen 1950 und 1955 eine Art Konversion vollzogen [...], die zunächst nichts zu bedeuten schien, die in Wirklichkeit aber dann doch zu einer tief greifenden Abhebung geführt hat: Was uns auffiel, waren die formalen Bedingungen, die dazu führen, dass so etwas wie Bedeutung vorkommt. [...] Für die Angehörigen meiner Generation erscheint der Sinn nicht von selbst, er ist nicht ‚immer schon da‘⁹¹, oder vielmehr, er ist schon da, aber nur wenn gewisse formale Bedingungen gegeben sind. Und von 1955 an haben wir uns hauptsächlich der Analyse der formalen Bedingungen des Erscheinens von Sinn gewidmet.“⁹²

Ähnlich wie Foucault muss diese Untersuchung davon ausgehen, dass Bedeutung, in diesem Fall Bedeutung von Sprache sich nicht zwingend ergibt, nicht einfach schon da ist. Im Falle der Sprache, des sprachlichen Dokuments, ist aber davon auszugehen, dass 1. eine Bedeutung hinter der sprachlichen Formulierung (als Folge sprachlicher Zeichen und Strukturen) gelegen hat, als das sprachliche Dokument entstanden ist und 2. dass diese Bedeutung sich diachron nicht einfach erhält und auch synchron nicht für alle Teilnehmende einer Sprachgemeinschaft ohne weiteres und spontan gegeben sein muss.⁹³

Den Ausschlag zur Untersuchung der Spiegelmetaphern gab, neben dem persönlichen Interesse an den „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners, vor allem die Arbeit von Ralf Konersmann (*1955): „Lebendige Spiegel“⁹⁴. Auf diese Texte wird im weiteren Verlauf mehrfach noch zurückgekommen.

Einen grossen Einfluss auf das hier aktive Denken hatten im Weiteren die Arbeiten von Umberto Eco (*1932), allen voran die Schrift: „Das offene Kunstwerk“⁹⁵ aber auch „Semiotik“⁹⁶ und „Über Spiegel und andere Phänomene“⁹⁷. Beinahe ebenso bedeutend sind die Schriften von Michel Foucault

⁹¹ Michel Foucault bezieht sich hier auf eine Theorie von Edmund Husserl (1859-1938) nach der in einer „Lebenswelt“ als vorwissenschaftliche Erfahrungsrealität der Sinn „immer schon da“ ist. Vergleiche: Edmund Husserl: „Die phänomenologische Methode“, Ditzingen, 1985 und „Phänomenologie der Lebenswelt“, Ditzingen 1986, oder auch: „Philosophie als strenge Wissenschaft“, Frankfurt am Main 1965. Im letzten Titel („Philosophie“) schreibt der Verlag über diesen Titel zu Husserl: „Der 1938 gestorbene Begründer der Phänomenologie bemühte sich zeitlebens um die Begründung einer Philosophie, die an Exaktheit nicht hinter den mathematischen Naturwissenschaften zurückzustehen brauchte. Diese Idee entfaltete er vor allem in diesem erstmals 1910 erschienenen Aufsatz, dessen Wirkung geradezu elementar war.“

⁹² Paolo Caruso: „Gespräch mit Michel Foucault“ in Michel Foucault: „Von der Subversion des Wissens“, Frankfurt am Main 1987.

⁹³ Vergleiche hierzu auch die Ausführungen von Heinrich Löffler: „Stadtsprachen und Stadtmedien: Spiegelungen postmoderner Identität“, in derselbe: „Sprachforschung im Grenzbereich“, wie angegeben, S. 93-106.

⁹⁴ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts“, Frankfurt am Main 1991.

⁹⁵ Umberto Eco: „Das offene Kunstwerk“ („Opera aperta“, Mailand 1962), Frankfurt am Main (6) 1993.

⁹⁶ Umberto Eco: „Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen“, München 1987.

⁹⁷ Umberto Eco: „Über Spiegel und andere Phänomene“, München 2001.

(1926-1984), zum Beispiel die Texte: „Was ist Kritik?“⁹⁸ und „Diskurs und Wahrheit“⁹⁹. Hinzu kommen andere Texte, die in dieser Arbeit weniger erscheinen werden, wie etwa Jacques Derrida (*1930): „Vom Geist“¹⁰⁰ und andere oder Peter Szondi (1929-1971) „Theorie des modernen Dramas“¹⁰¹, Roland Barthes (1915-1980): „Mythen des Alltags“¹⁰² oder Thomas S. Kuhn (1922-1996): „Die Struktur wissenschaftlicher Revolution“¹⁰³.

0.6.6 Hermeneutische Grundlagen

Wichtig und auch kaum in Erscheinung tretend sind Einflüsse durch Hans Georg Gadamer (1900-2002) und seine Ausführungen zur Hermeneutik, wie zum Beispiel in: „Kunst als Aussage“¹⁰⁴. Besonders prägend ist da zum Beispiel folgender Satz: „Nun gibt es überhaupt keine Aussage, die nicht ihren letzten Sinn, das heisst das, was sie einem sagt, von der Frage her empfängt, auf die sie eine Antwort gibt.“¹⁰⁵ Dementsprechend beschäftigt sich diese Arbeit in einem ersten Teil auch damit, herauszuarbeiten, auf welche Frage Steiner eine Antwort zu geben versucht, beziehungsweise welche Frage Steiner im Hintergrund seines Redens bewegt, wenn er Spiegelmetaphern im Textkorpus der „Mysteriendramen“ verwendet.

Eine weitere hermeneutische Position¹⁰⁶ hat diese Arbeit methodisch geprägt. Sie findet sich bei Wilhelm Dilthey: „Das Erlebnis und die Dichtung“¹⁰⁷. Hier schreibt Dilthey: „[...] In dem Untergrund dichterischen Schaffens [sind] persönliches Erleben, Verstehen fremder Zustände, Erweiterung und Vertiefung der Erfahrung durch Ideen enthalten. Der Ausgangspunkt des poetischen Schaffens ist immer die Lebenserfahrung, als persönliches Erlebnis oder als Verstehen anderer Menschen, gegenwärtiger wie vergangener, und der Geschehnisse, in denen sie zusammenwirken.“¹⁰⁸

⁹⁸ Michel Foucault: „Was ist Kritik?“, Berlin 1992.

⁹⁹ Michel Foucault: „Diskurs und Wahrheit: die Problematisierung der Parrhesia“, Berlin 1996.

¹⁰⁰ Jacques Derrida: „Vom Geist. Heidegger und die Frage“ („De l' esprit. Heidegger et la question“, Paris 1987), Frankfurt am Main 1992.

¹⁰¹ Peter Szondi: „Theorie des modernen Dramas 1880-1950“, Frankfurt am Main 1963.

¹⁰² Roland Barthes: „Mythen des Alltags“ (Mythologies“, Paris 1957), Frankfurt am Main 1964.

¹⁰³ Thomas S. Kuhn: „Die Struktur wissenschaftlicher Revolution“, Frankfurt am Main (2) 1969.

¹⁰⁴ Hans Georg Gadamer: „Ästhetik und Poetik – 1. Kunst als Aussage.“, Gesammelte Werke, Band 8, Tübingen 1993.

¹⁰⁵ Hans-Georg Gadamer: „Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach Wahrheit“, in derselbe: „Kunst als Aussage“, wie angegeben, S. 71.

¹⁰⁶ Vergleiche Hendrik Birus (Hg.): „Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer“, Göttingen 1982 oder auch: Hans-Georg Gadamer / Gottfried Boehm (Hg.): „Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften“, Frankfurt am Main, 1978 und dieselben (Hg.): „Seminar: Philosophische Hermeneutik“, Frankfurt am Main 1976.

¹⁰⁷ Wilhelm Dilthey: „Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin“, Göttingen (16) 1985.

¹⁰⁸ Wilhelm Dilthey, wie angegeben, S. 139 (Kapitel über Goethe, Abschnitt „Erlebnis und Dichtung“).

Da Rudolf Steiner explizit diesen Bezug zu Lebenserfahrungen herstellt,¹⁰⁹ scheint dieser Ansatz hier angemessen. Die Auffassung Diltheys muss allerdings nicht überall zutreffen. So scheint ein rein kunstgemässes Schaffen auch dort möglich, wo keine Erfahrungen vorliegen. Allerdings wird die Bedeutung ihrer Produkte dann auch als ein rein Kunstfertiges und vielleicht nicht mehr Künstlerisches oder Wirkliches aufgefasst werden müssen. So ist auch eine Wissenschaft denkbar, die zwar alle Techniken der Wissenschaft nutzt und einsetzt, aber auf keine wirkliche Erfahrung des Forschers mehr referiert.

0.6.7 Wahrheit, Erkenntnis und Sprache

Das Grundanliegen, das hier auch ganz privat erkenntnisleitend ist, ist die Notwendigkeit des gegenwärtigen Menschen, sich zurechtzufinden, „im Labyrinth der modernen Welt“. Dabei begegnet der bewusst Reflektierende, der „Macht der Metapher“, wie Gerhard Gamm¹¹⁰ aufzeigt.

Um Orientierung zu finden, wendet man sich gerne an das Ursprüngliche, das Grundsätzliche. Für die Sprache gilt dabei eine relative Nähe von Begriff und Metapher, die im griechischen Wort „Logos“ unter einem Dach zusammenlebten. Gamm hält hierzu für die Situation das gegenwärtige oder neue Bewusstsein¹¹¹ fest (und er denkt dabei unter anderem an Friedrich Nietzsche (1844-1900) und Michel Foucault): „Die Verwandtschafts- und Familienbande der Begriffe und Metaphern, der Vergleiche und Allegorien sind das Erste, die starre Regelmässigkeit und Ordnung des Begriffshimmels das Abgeleitete. [...] Erkenntnis ist nicht kausal bedingte Abbildung. Wird der grosse Halt der Logik, das Dogma der Abbildlichkeit der Erkenntnis in Zweifel gezogen oder das Aussenkriterium entmachtet, welches das scheinbar objektive Urteil trägt, dann ist die philosophisch dekretierte Herabsetzung der Rhetorik auf die Stufe sprachlicher Ausschmückungsfunktionen nicht zu halten. Dann nämlich ist alles Sprechen rhetorisch und das Verhältnis zwischen den so genannten Dingen der wirklichen Welt und den Worten, die benutzt werden, sie zu bezeichnen, ästhetischer Natur. [...] Ästhetisch bedeutet in diesem Zusammenhang ersichtlich nicht, dass etwas schön ist, vielmehr bezeichnet es die schöpferische Kraft der Imagination, die *ars inveniendi*, die vermittels sprachlicher Gestaltung

¹⁰⁹ Vergleiche Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang“ (Erstausgabe 1923-1925), Dornach (9) 2000.

¹¹⁰ Gerhard Gamm: „Die Macht der Metapher: im Labyrinth der modernen Welt“, Stuttgart 1992.

¹¹¹ Zu diesem „neuen Bewusstsein“ schreibt Ralf Konersmann in seinem Essay „Der Philosoph mit der Maske: Michel Foucaults ‚L' ordre du discours“: „Schreibend und redend wendet sich dieser ‚erste moderne Mensch‘, den Nietzsche in [Jean Jacques Rousseau (1712-1778)] entdeckt, auf sich selbst zurück. Gegen den moralischen Zerfall und die Niedertracht seiner Umgebung, je gerade im Widerstand triumphiert das wahre Ich, seine unzweifelhafte Integrität und Unantastbarkeit. Gewiss, der einzelne liegt mit der Welt im Streit, aber es ist niemand anderes als er allein, der der Entzweiung inne wird und sich in der aus dem Konflikt geborenen Rekonstruktion seiner selbst bewahren kann.“ Vergleiche derselbe wie angegeben in Michel Foucault: „Die Ordnung des Diskurses“, wie angegeben S. 62.

Beziehungen zwischen logisch verschiedenen Dingen und Sphären herzustellen in der Lage ist [...].“¹¹²

0.6.8 Die Produktivität der Wissenschaft

Wie der Name „Wissenschaft“ schon unterstellt, geht es in dieser nicht nur darum, Wissen aufzubewahren, zu tradieren und zu erhalten, sondern auch neues Wissen zu schaffen. Immer dort, wo schöpferisch gewirkt wird, wo die „ars inveniendi“ zur Anwendung kommt, betritt die Sprache das Gebiet des Rhetorischen und Metaphorischen: „Das Rhetorische ist der schwankende Grund, auf dem das Logische sich erhebt.“¹¹³

Über das Thema der Hermeneutik wurde hier schon darauf hingewiesen, dass diese Arbeit Elemente der rhetorischen und ästhetischen Methodiken anwendet und die Spiegelmetaphorik über diese auf ihren Erkenntniswert befragt. Es ist aber nicht nur eine hermeneutische Haltung, die damit zum Zuge kommt. Vielmehr geht es auch um eine sprach – und erkenntniskritische Position, für die an dieser Stelle der Name und das Werk von Friedrich Nietzsche stehen. Denn diese Untersuchung folgt thematisch „Nietzsches Überlegungen zur Verflechtung von Erkenntnis und Metaphorik“¹¹⁴, da hier davon ausgegangen wird, dass diese für Rudolf Steiners Arbeiten von Bedeutung sind.¹¹⁵

Wie Gamm aufzeigt, steht Nietzsche selber in einer Tradition, die auf die Weimarer Klassik zurückgeht und besonders bei Jean Paul (1763-1825) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) anzutreffen ist. Auf Hegel nimmt auch Rudolf Steiner immer wieder intensiven Bezug: „In der Deutung des Begriffs als verdichteter Metapher folgt Nietzsche Jean Paul, der in der ‚Vorschule der Ästhetik‘ bereits davon gesprochen hatte, dass ‚jede Sprache in Rücksicht geistiger Beziehungen ein Wörterbuch erblasster Metaphern [ist]‘¹¹⁶. Um diesen inneren Zusammenhang von Begriff und Metapher hat auch Hegel gewusst. In seiner ‚Ästhetik‘ ist die metaphorische ‚Bedeutung die sinnliche oder uneigentliche, die aber ‚nach und nach verschwindet‘ und ‚durch Gewohnheit‘ in die eigentliche Bedeutung umgewandelt wird. Hegel nimmt als griffiges Beispiel das Verb ‚begreifen‘. In der Vorstellung von ‚begreifen‘, so bemerkt er, ‚fällt es uns in keiner Beziehung ein, dabei noch irgendwie an das sinnliche Anfassen mit der Hand zu denken‘“¹¹⁷.

¹¹² Gerhard Gamm: „Die Macht der Metapher“, wie angegeben, S. 75ff. (Kapitel III: „Die Metaphorik der Wahrheit“, S. 56-88).

¹¹³ Gerhard Gamm: „Metapher“, wie angegeben, S. 75.

¹¹⁴ Gerhard Gamm: „Metapher“, wie angegeben, S. 76. Gamm bezieht sich hier auf Nietzsches Schrift: „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn“.

¹¹⁵ Dies wird im Kapitel 3 „Zur Metapherntheorie“ weiter ausgeführt.

¹¹⁶ Gerhard Gamm: „Metapher“, wie angegeben, S. 76 (Jean Paul: „Vorschule der Ästhetik“, Werke, Band 5, München 1966, S. 184).

¹¹⁷ Gerhard Gamm: „Metapher“, wie angegeben, S. 76 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Vorlesungen über Ästhetik“, Werke, Band 13, Frankfurt am Main 1986, S. 518).

Es wird hier noch näher zu untersuchen sein, welche Bedeutung diese Ansichten für die Untersuchung der Spiegelmetaphern in Steiners „Mysteriendramen“ haben. Bevor hier auf den Kontext der Entstehung der „Mysteriendramen“ in thematischer und weltanschaulicher Hinsicht eingegangen werden soll, um die zeitlichen und individuellen Determinanten (oder wie Scherer sagte: Erlebtes, Erlerntes, Ererbtes) der Sprachverwendung bei Rudolf Steiner näher zu kommen, möchte ich noch eine kurze Problematisierung einschalten, die an dieser Stelle noch angebracht scheint.

0.6.9 Die Grenzen von Erkenntnis durch Sprache

Die Problematisierung der Sprache durch die Sprachkritik um die Jahrhundertwende von 1900 durch Nietzsche, Fritz Mauthner (1849-1923)¹¹⁸ und andere macht deutlich, dass sich (das Logische einer sich) „der eigenen Sprachlichkeit bewusste[n] Argumentation zerfasert und zerfranst“¹¹⁹. „Denn die Metapher, wie die Sprache insgesamt, hat eine ungeheure Macht, Gedanken und Wahrnehmungen in semantischen Netzen gefangen zu nehmen.“¹²⁰

Eine Untersuchung der Metaphorik bei Steiner - sei sie auch noch so begrenzt - ist daher angewiesen, sich mit den Inhalten und Zusammenhängen vertraut zu machen, in den sie diese Metaphorik sinnvoll betrachten kann. Bevor daher das Thema der Metapher in Form der Reflexion auf die erreichbaren Metapherntheorien weiter aufgenommen werden kann, erscheint es sinnvoll, den Kontext des Textkorpus nun näher zu betrachten.

Diese Untersuchung betrachtet die Verwendung von Spiegelmetaphern auf dem Hintergrund der *Textsemantik von Metaphern*¹²¹ sowie unter der Berücksichtigung der kontextuellen¹²² und damit auch der historischen Rahmenbedingungen ihrer Entstehungszeit. Der Schwerpunkt liegt dabei auf für die Semantik der Spiegelmetapher im Textkorpus, direkt oder indirekt auf der Basis relevanter Hintergründe. Da es sich hier um eine dem Schwerpunkt nach sprachwissenschaftliche Untersuchung handelt, bleibt die Beschreibung des Kontexts trotz einer gewissen Breite dennoch überwiegend skizzenhaft.

¹¹⁸ Fritz Mauthner löste durch seine Schrift: „Beiträge zu einer Kritik der Sprache.“ (3 Bände., Leipzig, (3) 1923), eine heftige Kontroverse über die Grenzen und Möglichkeiten der Sprache aus. Mauthner wird in der Rudolf Steiner Gesamtausgabe (vor allem in Vorträgen) über 200 mal zumeist, die in dieser Schrift vertretende Auffassung, negativ kritisierend oder zumindest problematisierend erwähnt.

¹¹⁹ Gerhard Gamm: „Metapher“, wie angegeben, S. 75.

¹²⁰ Gerhard Gamm: „Metapher“, wie angegeben, S. 79f.

¹²¹ Die hier verwendeten Begriffe „Textsemantik“ und „Metapher“ werden insbesondere im Sinne von Harald Weinrich verwendet. Ich beziehe mich dabei unter anderem auf die Sammlung grundlegender Untersuchungen in dem Band: „Sprache in Texten“, Stuttgart 1976.

¹²² Unter „Kontext“ werden hier die gesellschaftlichen und natürlichen Rahmenbedingungen verstanden. Diese fließen strukturell und semantisch in sprachliche und andere Texten ein.

Der erste Teil: Generelle Grundlagen

Der erste Teil zeigt die Grundlagen auf, auf denen das Verständnis der Spiegelmetaphorik im Textkorpus aufgebaut wird.

Allgemeine Regelungen

Diese Untersuchung nutzt in der Regel die „Neue deutsche Rechtschreibung“ als Kodierungssystem auch dort, wo sie zitiert. Wenige Ausnahmen bestätigen diese Regel.

Wenn hier Formen wie zum Beispiel <Autor> benutzt werden, zu denen es auch grammatisch weibliche Formen gibt, hier <Autorin>, dann sind die grammatisch männlichen Formen immer im Sinne beider Geschlechter oder noch allgemeiner im Sinne von <Mensch> gebraucht. Grammatisch ist <Mensch> zwar auch männlich, meint aber alle Menschen, männlichen wie weiblichen Geschlechts. Diese Untersuchung thematisiert keine Gender-Unterschiede in Bezug auf den Untersuchungsgegenstand oder die Methoden und reflektiert auch die eigene, durch eine männliche Biologie mitgeprägte Vorgehensweise nicht explizit als männlich mit. Die Intention dieser Untersuchung ist eine weit gehend geschlechtsneutrale Vorgehensweise. Ob das grundsätzlich überhaupt möglich oder sogar wirklich sinnvoll ist, wird hier nicht weiter hinterfragt. Das biologisch männliche oder weibliche Menschsein wird in Bezug auf das Akademische hier jedenfalls nicht als unüberwindbare Determination verstanden, sondern im Sinne einer akzidentiellen Beeinflussung als eine Begabung oder Beschränkung aufgefasst. Als Beschränkung erscheint sie zumindest potenziell kompensierbar und als Begabung sollte sie durchaus zum Zuge kommen.

Worte, die durch < > eingeschlossen sind, thematisieren das betreffende Wort als Wort - im Sinne von Zeichen - und nicht als Aussage. Aussagen, die als Aussagen thematisiert werden stehen in « ». Zitate stehen in „ “, Binnenzitate in , '. Alle Zitate werden durch Aufzeigen der zitierten Quellen als Fussnoten nachgewiesen. Alle Quellen werden zudem alphabetisch im „Literatur – und Quellenverzeichnis“ aufgeführt. Wobei als Quellen auch Texte aus verlässlichen Adressen des Internets verwendet werden. Vor der Jahreszahl der referierten Publikation steht gegebenenfalls in Klammern die betreffende Auflage, zum Beispiel (5) 1989 = 5. Auflage, veröffentlicht 1989. Wiederholte Zitate aus ein und derselben Quelle werden in den Fussnoten unter Angabe der Autorennamen oder der Quellen und unter Verwendung verkürzter aber aussagekräftiger Titel nach dem Prinzip „Pars pro Toto“ referiert. Eingriffe (Auslassungen, Umstellungen und Ergänzungen) dieser Untersuchung in zitierte Texte werden allein durch [] gekennzeichnet. Anmerkungen werden generell nicht in den Text eingebunden, sondern als Fussnoten ausgeführt. Auf Siglen wird verzichtet. Anmerkungen von dritter Hand, die in zitierten Texten ebenfalls mit [] gekennzeichnet waren, werden in dieser Arbeit mit { } wiedergegeben.

1 Allgemeine Begriffsklärungen

Diese Arbeit untersucht „Sprache in Texten“. Für das Verständnis der Untersuchung ist daher grundlegend, was hier unter <Sprache> und was unter <Text> verstanden wird.

1.1 Zum Begriff <Sprache>

Diese Untersuchung folgt einer Auffassung von Sprache, die 1973 in der Dissertation „Semiotik und Metapher“¹²³ von Wilhelm Köller als Zusammenfassung einer langen historischen Entwicklung des Verstehens von <Sprache> aufgefasst wird: „Diese Sprachauffassung ist keineswegs selbstverständlich, sondern das Endergebnis einer langen historischen Entwicklung.“¹²⁴

Das von ihm als „neuzeitliche Überzeugung“ beschriebene Verständnis von <Sprache> orientiert sich an den Untersuchungen zur Pragmatik¹²⁵, die den Gebrauch von Sprache als Ausdruck menschlichen Verhaltens und Handelns untersuchen: „Nach neuzeitlicher Überzeugung können alle natürlichen und künstlichen Sprachen als konventionelle Zeichensysteme betrachtet werden, mit denen sich die Menschen ihre Umwelt und ihre möglichen Denkgegenstände nach den sie leitenden Lebens – und Erkenntnisinteressen für kommunikative Akte gliedern und sprachlich objektivieren.“¹²⁶

Auch wenn Köller mit dem noch vagen Begriff der Sprache als einem „konventionellen Zeichensystem“ operiert, der auf die zugrunde liegenden Theorien von <Konvention>, <Zeichen> und <System> untersucht werden könnte und vielleicht müsste, genügt diese Vagheit für das Weitere als Andeutung für das hier zugrunde gelegte, linguistische Verständnis von <Sprache>. Denn in dieser Begrifflichkeit kommt ein Bewusstsein zum Ausdruck, das eine entscheidende Grundlage für diese Untersuchung ist: „das Bewusstsein für die ontologische Differenz von Zeichen und Bezeichnetem [...]“¹²⁷

Mit dieser Unterscheidung, die auf den Genfer Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure (1857-1913) zurückgeht, wurde nicht nur eine Grundlage für die Weiterentwicklung und Ausgestaltung der modernen Sprachwissenschaft geschaffen. Zugleich hat sie auch einen Schlussstrich gezogen unter dem Diskurs zwischen Nominalisten und Realisten. Denn die Sprache in dieser modernen Auffassung ist ein konventionelles System von Zeichen, das von dem

¹²³ Wilhelm Köller: „Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern“, (Dissertation 1973), Tübingen 1975.

¹²⁴ Köller: „Semiotik“, wie angegeben, S. 222.

¹²⁵ Vergleiche unter anderem Levinson, Stephen C.: „Pragmatik“, („Pragmatics“, New York 1983), Tübingen 1990.

¹²⁶ Köller: „Semiotik“, wie angegeben, S. 222.

¹²⁷ Köller: „Semiotik“, wie angegeben, S. 222.

Bezeichneten zu unterscheiden ist. Ob das Bezeichnete nun eine Realität im philosophischen Sinne ist, ist hier nicht weiter in Frage zu stellen. Es ist zumindest eine Realität des Diskurses.

Als Konsequenz dieses neuen Bewusstseins resultiert nach Köller ein „hermeneutisches¹²⁸ Verhältnis zur Sprache [...], weil jedes Sprachzeichen der Interpretation bedarf, da es als etwas für etwas fungiert.“¹²⁹

Wobei Köller mit dem Terminus <fungieren> hier die lexikalische Bedeutung des Duden im Sinn haben mag: „eine bestimmte Funktion ausüben, eine bestimmte Aufgabe haben, zu etwas da sein“¹³⁰. Diese Funktion, Aufgabe oder Bestimmung gilt es dann durch hermeneutische Verfahren zu ermitteln.

1.1.1 Metaphern und Rhizome

In Bezug auf das Gebiet der Metaphorik liesse sich <fungieren> hier auch metaphorisch lesen und damit - zumindest der Möglichkeit nach - den lateinischen Begriff <Fungus>, deutsch <Pilz>, mitthematisieren. Denn die Pilzgewächse stehen exemplarisch für eine Reihe botanischer Systeme, die ohne eine konkrete Wurzelstruktur auskommen. Ohne ein Wurzelsystem erweisen sich diese Pflanzen als nicht gleich im Boden verankert, wie Wurzelgewächse. Sie gehen also eine andere Art Beziehung zu ihrer Umgebung ein. Damit klingt ein Thema an, das besonders die französische Philosophie ungefähr zurzeit der Entstehung der Arbeit von Köller unter dem Terminus <Rhizom>¹³¹ beschäftigte. Diese Thematik ist inzwischen in den allgemeinen Diskurs übergegangen.¹³²

Metaphorische Wendungen lassen sich analog zu Rhizomen nicht auf eine Wurzelstruktur hin untersuchen, denn sie haben keine. Ebenso haben metaphorisch gebrauchte Wendungen keine Verwurzelung in ihrer lexikalischen

¹²⁸ Zur Hermeneutik vergleiche unter anderem Hendrik Birus (Hg.): „Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer“, Göttingen 1982. Dort wird Friedrich Schleiermacher als Klassiker der modernen Hermeneutik bezeichnet. Vergleiche Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: „Hermeneutik und Kritik“ (von 1838), Frankfurt am Main 1999. Zur Hermeneutikkritik vergleiche unter anderem Jochen Hörisch: „Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik“, erweiterte Neuauflage, Frankfurt am Main 1998.

¹²⁹ Köller: „Semiotik“, wie angegeben, S. 222f.

¹³⁰ Duden: „Fremdwörterbuch“, hg. von der Dudenredaktion, auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtsschreibung, Mannheim und andere (7) 2001, Stichwort: <fungieren>, S. 333.

¹³¹ Als Rhizom bezeichnen der französische Philosoph Gilles Deleuze (1925-1995) und der italienische Psychologe Felix Guattari (1930-1992) ein Modell für eine mimetisch-ästhetische Praxis der Philosophie, bei der die Metapher eines meist unterirdisch oder dicht über dem Boden wachsendes Sprossachsensystems (<Rhizom> in der Botanik), das kein Wurzelsystem ist, das hierarchische und sich verzweigende Denken ersetzt, das Deleuze und Guattari kritisieren. Vergleiche <http://de.wikipedia.org/wiki/Rhizom> (Stand August 2004).

¹³² Dies gilt insbesondere für die Bereiche Medien- und Systemtheorien, wie sich leicht zeigen liesse. Eine Ahnung gibt bereits eine einfache Recherche im Internet. Hier finden sich viele Arbeiten, auch akademischer Prägung, die Rhizome oder Rhizomartiges thematisieren. Die Diskussion und das Verständnis der Theorien von Deleuze und Guattari wurde dabei vor allem durch die Reflexion der Strukturen des Internet beeinflusst und aktualisiert.

und damit konventionellen Bedeutung. Sie lassen sich also in Bezug auf ihre Bedeutung nicht von ihren lexikalischen Wurzeln her ableiten. Das könnte auch Aristoteles gemeint haben, als er über die Metapher sagte: „[...] sie kann von nichts anderem abgeleitet werden“¹³³.

Metaphern erhalten also auf eine andere Art ihre Bedeutung. Demnach wäre die lexikalische also konventionelle Interpretation nur eine Möglichkeit im Umgang mit Sprache. Ein „hermeneutisches Verhältnis“ zur Sprache zu haben, bedeutet hier, bereit zu sein, angemessene Verfahren zur Decodierung des durch konkrete Sprachäußerungen intendierten Inhalts als Bedeutung, Instruktion etc. zu finden und zu nutzen. Die Hermeneutik bietet hierzu Richtlinien, Verfahren und Anregungen an.

1.1.2 Der Begriff <Hermeneutik>

Der Duden schreibt zu <Hermeneutik>: „1. wissenschaftliches Verfahren der Auslegung u. Erklärung von Texten, Kunstwerken od. Musikstücken. 2. metaphysische Methode des Verstehens menschlichen Daseins (in der Existenzphilosophie)“¹³⁴. Hier kommt demnach die Bedeutung 1. in Betracht.

Das Dudenzitat soll hier mit einem weiteren ergänzt werden, das die geistesgeschichtliche Dimension des mit <Hermeneutik> bezeichneten aufzeigt: „Hermeneutik‘ meinte einst jene Hilfsdisziplinen der Theologie, Philologie und Jurisprudenz, die Regeln für die Auslegung von Texten bereitzustellen suchte. Zwar wird der Terminus erst im 17. Jahrhundert gebildet; aber das, was er bezeichnet – die *ars interpretandi* – reicht als Vollzug bis in die Anfänge der abendländischen Geistesgeschichte zurück.“¹³⁵

Im Zusammenhang dieser Arbeit wird das „hermeneutische Verhältnis zur Sprache“ in dem Sinne verstanden, dass die Sprache im Hinblick auf das Verstehen ihrer Zeichen als Träger von Bedeutung und Sinn jeweils gedeutet werden kann und muss. Denn die Auffassung der Sprache als „konventionelles Zeichensystem“ bedeutet keineswegs, dass auch die Bedeutung der „Sprachzeichen“ in dieser Konvention mit enthalten ist. Vielmehr bedeutet gerade umgekehrt die Konventionalität der Sprachzeichen, dass diese auf der Ebene ihrer Verwendung auf ihre Bedeutung hin erst untersucht werden müssen. In einem wissenschaftlichen Kontext kann das nur durch ein „hermeneutisches Verhältnis zur Sprache“ geschehen. Diese formt in der Sprachwissenschaft den Bereich der Semantik.

¹³³ Aristoteles: „Rhetorik“ (übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke), München (3) 1989, S. 171 (Buch III, Kap. 2, Abschn. 8; 1405a).

¹³⁴ Duden: „Fremdwörterbuch“, wie angegeben, Stichwort <Hermeneutik>, S. 385.

¹³⁵ Erwin Hufnagel: „Einführung in die Hermeneutik“, Stuttgart und andere 1976, S. 9.

1.1.3 Zur Hermeneutikkritik oder zur „semantischen Hermeneutik“

Demnach hat hier Hermeneutik als „Kunst des Verstehens“ nicht die Aufgabe „Etwas als etwas Anderes zu verstehen“, was Gegenstand einer eloquenten Hermeneutikkritik zum Beispiel bei Jochen Hörisch¹³⁶ ist, sondern die Aufgabe „Etwas als Etwas von jemand anderem zu verstehen“. Eine so angewendete semantische Hermeneutik hat damit die Aufgabe, den eigenen Blick zu klären, um die Bedeutung möglichst frei von persönlichen Zugaben als Aussage eines anderen Menschen zu verstehen. Unter semantischer Hermeneutik wird somit gerade kein „Dazwischensprechen“¹³⁷ verstanden, sondern möglicher eigener Zugaben und Grenzen weitgehend bewusstes Zuhören und Verstehen.

Wobei dazu durchaus gehören, dass die Art der Aussage eines anderen gerade dazu nötigt, es als etwas anderes zu verstehen, als was es vordergründig meint. Denn das ist ja gerade die Situation der Metapher. Die etwas anderes meint, als sie eigentlich lexikalisch oder in Bezug auf eine Objektwelt auszusagen scheint. Denn wenn ein Lyriker poetisch spricht und seiner Geliebten „Schwanenhals“ lobt. Dann meint er damit keineswegs, dass sie ganz real eine Mischung aus Mensch und Schwan sei. Eine semantische Bedeutung thematisiert gerade das angemessene „Hören“ einer Botschaft und nicht das Verstellende.

Die potenziellen Gefahren einer Art selbstgefälliger zumindest aber verstellender Hermeneutik problematisiert Hörisch über ein Goethezitat aus „Zahme Xenien“: „Im Auslegen seid frisch und munter! Legt ihr's nicht aus, so legt was unter.“¹³⁸ Im Kontext zu diesem Zitat problematisiert Hörisch die Neigung einer selbstbezogenen Hermeneutik, Texte ganz bestimmter Kontexte auf dem Hintergrund ganz anderer Kontexte „auszulegen“ und solche „Auslegung“ als die eigentliche Bedeutung zu behaupten, ohne zu thematisieren, dass es die eigentliche Bedeutung für sie oder ihres Kontexts ist und nicht die des ausgelegten Textes. Durch solche Art der Auslegung, die Hörisch „Überformung“¹³⁹ nennt, erhalten Texte über den Kontextwechsel völlig neue Bedeutungen. Solche Art der Hermeneutik wäre demnach zwar semantisch, vielleicht sogar textgetreu, aber nicht kontextgetreu. Da der Kontext zu einem Text aber zwingend dazugehört, um seine intendierte Bedeutung zu erschliessen, werden kontextverändernde Verfahren der Hermeneutik auch in dieser Untersuchung als problematisch zurückgewiesen. Zumal dann, wenn sie diese Modifikation nicht explizit durchführen, um über einen Text einen anderen Kontext zu erhellen. Dann wäre ein solches Verfahren eben gerade keine Textinterpretation, sondern unter Zuhilfenahme eines fremden Textes eine Hermeneutik eines bestehenden Kontexts.

¹³⁶ Jochen Hörisch: „Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik“, Frankfurt am Main (2) 1998.

¹³⁷ Jochen Hörisch: „Wut“, wie angegeben, S. 21, als zynische Übersetzung von <Interpretation>.

¹³⁸ Zitiert nach Hörisch, „Wut“, wie angegeben, S. 41: Goethe, Zahme Xenien.

¹³⁹ Jochen Hörisch: „Wut“, wie angegeben, S. 42.

1.2 Zum Begriff <Semantik>

Auch hier wieder zunächst die Beschreibung der konventionellen Bedeutung von <Semantik> gemäss Duden: „1. Teilgebiet der Linguistik, das sich mit den Bedeutungen sprachlicher Zeichen u. Zeichenfolgen befasst. 2. Bedeutung, Inhalt (eines Wortes, Satzes od. Textes).“¹⁴⁰

In der Bedeutung der semantischen Ebene der Sprache schliesst sich diese Arbeit der Auffassung des Sprachwissenschaftlers Herbert Seidler an: „Grundlegend ist die Einsicht, dass Sprachliches nur ist, wenn es Bedeutung, Sinn hat; das ist ein wesentliches Konstituens alles Sprachlichen und muss in der Definition der Sprache notwendig enthalten sein [...]. Dabei lassen sich Bedeutung und Sinn am besten so auseinander halten: Bedeutung meint die Tatsache der Intentionalität und enthält im konkreten Hinweis aus etwas, das so genannte Bezeichnen und Meinen [...]. Sinn haben Fügungen und Sätze.“¹⁴¹

Die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung ist hier verschwommen und geht noch von einem substanziellen Unterschied zwischen Sem, Wort, Satz und Text aus. Diese Unterscheidung wird hier allerdings nicht mehr zugrunde gelegt. Da dieser Text die Auffassung vertritt, dass Sprache nur in Texten vorkommt.

Die hier zugrunde gelegte semantische Methodik, der Befragung von Sprache auf ihre Bedeutung hin, geht dabei von einer an der Pragmatik der Sprache orientierten, textsemantischen Haltung aus. Daher ist die nächste entscheidende Frage, was hier unter <Text> verstanden wird.

1.3 Zum Begriff <Text>

Wenn Harald Weinrich in seiner Textgrammatik¹⁴² über das „Prinzip Text“ schreibt: „Diese Grammatik versteht die Phänomene der Sprache von Texten her, da eine natürliche Sprache nur in Texten gebraucht wird.“¹⁴³, dann setzt er eine Maxime, der sich diese Arbeit in Bezug auf das Verständnis des Zusammenhangs von Sprache und Texten anschliesst. Und auch der folgenden Maxime in diesem Abschnitt schliesst sich diese Arbeit gerne an: „TEXTE sind sinnvolle Verknüpfungen sprachlicher Zeichen in zeitlich linearer Abfolge. Das können – so wird der Begriff Text in der Textlinguistik verstanden – mündliche oder schriftliche Texte sein.“¹⁴⁴

In dieser Arbeit wird hingegen das Wort <Rede> gelegentlich dem Wort <Text> vorgezogen, wenn es um die Beschreibung von „sinnvollen Verknüpfungen sprachlicher Zeichen“ geht. Denn das Wort <Rede> beinhaltet, dem hier

¹⁴⁰ Duden: „Fremdwörterbuch“, wie angegeben, Stichwort <Semantik>, S. 902.

¹⁴¹ Herbert Seidler: „Grundfragen einer Wissenschaft von der Sprachkunst“, München 1978, S. 103.

¹⁴² Harald Weinrich: „Textgrammatik der deutschen Sprache“, (Dudenverlag), Mannheim und andere 1993.

¹⁴³ Weinrich: „Textgrammatik“, wie angegeben, S. 17.

¹⁴⁴ Weinrich: „Textgrammatik“, wie angegeben, S. 17.

zugrunde liegenden Sprachempfinden nach, mehr von der Intentionalität einer redenden menschlichen Individualität als der immer noch technisch wirkende Terminus <Text> in textlinguistischer Hinsicht. Denn das Sem <Tex> kennt die deutsche Sprache auch in ganz anderen Zusammenhängen als die sprachliche Rede (gesprochen oder verschriftet). Dabei wird hier besonders an das Wort <Textilien> gedacht. Denn das Sem <Tex> ist zugleich ein Lexem der Fachsprache der Hersteller von Textilien. Es bezeichnet das „Mass für die längenbezogene Masse textiler Fasern und Garne“¹⁴⁵ und entstammt der lateinischen Sprache.

1.3.1 Text, Kontext und Kotext

Diese Untersuchung nutzt die Unterscheidung zwischen <Text>, <Kotext> und <Kontext>. <Kotext> ist dabei ein Text, der unmittelbar neben einem Text als sprachlicher Text zu finden ist. Kotexte sind etwa Texte, auf die sich ein Text explizit bezieht, oder solche die von dem Autor zu dem eigenen Text dazugestellt werden, etwa als eigene Kommentare, spätere Ausführungen, Erläuterungen oder Anmerkungen. <Kotext> ist also vom Autor selbst hergestellter oder einbezogener Text. <Kontext> hingegen bezieht sich auf alles, was zu einem Text an bedeutungstragenden Ereignissen oder Verhältnissen dazugehört. Dazu gehören die beruflichen, biografischen, historischen und sozialen Verhältnisse als Selbst – oder Fremdaussagen des Autors sowie thematisierte Fragen, Diskurse, Traditionen, geistes- oder bildungsgeschichtliche Zusammenhänge etc. Kontexte werden dabei nicht zwingend sprachlich gebildet, sondern oft durch Ereignisse, Handlungen oder Zusammenhänge. Auf Kontexte wird aber immer sprachlich referiert, um sie aufzuzeigen.

1.4 Semantik als Bedeutungslehre und Forschung

Die hier folgende Untersuchung der Textsemantik von Spiegelmetaphern in einem ausgewählten Textkorpus wird sich als in weitere Forschungen eingebettet erweisen, die vielleicht auf den ersten Blick nicht unmittelbarer Gegenstand einer solchen Untersuchung sein müssten. Aber auch hier folgt die dokumentierte Forschung einer als substanziell verstandenen Maxime der Semantik als Teil der Sprachwissenschaft. Diese Untersuchung folgt dabei der Auffassung des Sprachwissenschaftlers Hans Sperber, der im Zusammenhang der Darstellung seiner Forschungen zur Semantik, im Rahmen seiner „Einführung in die Bedeutungslehre“¹⁴⁶, festhält, „dass Bedeutungslehre nicht für sich allein, sondern in Zusammenhang mit ausgedehnteren Forschungen betrieben werden sollte“¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Duden: „Fremdwörterbuch“, wie angegeben, Stichwort <Tex>, S. 990.

¹⁴⁶ Hans Sperber: „Einführung in die Bedeutungslehre“, (2) Leipzig 1930.

¹⁴⁷ Zitiert nach Hugo Meier: „Die Metapher. Versuch einer zusammenfassenden Betrachtung ihrer linguistischen Merkmale“, Winterthur 1963, S. 43.

Untersuchungen zur Bedeutung respektive Semantik von Texten werden hier daher nicht nur im Zusammenhang mit „ausgedehnteren Forschungen“ durchgeführt sondern auch mit der Erforschung der Zusammenhänge (Kontexte), in denen die untersuchten Texte entstanden sind.

2 Vorläufige Bestimmung der Sprache als Spiegel

Bevor hier die Untersuchungen zum Textkorpus und seinen Bedingungen dokumentiert werden, soll noch einmal das Thema der Sprache aufgegriffen werden.

In seinem „Faust“¹⁴⁸ thematisiert Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) die Frage nach dem Primat der Sprache, wie sie durch den Prolog des Johannes-Evangeliums behauptet wird, mit Skepsis. Wenn die Figur *Faust* nach dem Osterspaziergang das Neue Testament zu übersetzen ansetzt, weist er durch die Wortwahl darauf hin, dass damit eine Übertragung stattfindet. Hier klingt ein Bewusstsein an, welches das Prinzip der Übersetzung von einer Sprache in eine andere mit dem Prinzip der Metapher in Zusammenhang bringt¹⁴⁹: „Mich drängt's den Grundtext aufzuschlagen, mit redlichem Gefühl einmal, das heilige Original, in mein geliebtes Deutsch zu übertragen.“¹⁵⁰

In dem Prozess der Übertragung ergeht es *Faust*, wie manchem Übersetzer, er ist genötigt, die richtige Wahl des Ausdrucks zu ermitteln: „Geschrieben steht: ‚Im Anfang war das Wort! Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort? Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, ich muss es anders übersetzen [...]“.“¹⁵¹

Fausts Bemühungen den Begriff <Logos> ins Deutsche zu übertragen, werden bekannterweise durch die diabolische Figur Mephistopheles unterbrochen, als Faust <Logos> mit <Tat> übersetzen will: „Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!“¹⁵²

2.1 Ringen mit <Logos>

Bei dem Gegenstand, mit dem Faust ringt, handelt es sich offensichtlich um den Anfang des Johannes-Evangeliums, der auch als Prolog bekannt ist. Die meisten Übersetzungen der ersten Verse dieses Texts bleiben im Gegensatz zu Goethes „Faust“ bei <Wort>, so auch die Elberfelder Bibel: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.“¹⁵³

<Wort> ist dabei auch hier die Übersetzung von <Logos> aus dem Altgriechischen. <Logos> bedeutet gemäss dem begleitenden Sprachschlüssel der hier genutzten Elberfelder Studienbibel mehreres, zum einen: «Sagen», «Reden», «Sprechen», zum anderen: «Erwägen», «Rechenschaft», «vernünftiger

¹⁴⁸ Johann Wolfgang von Goethe: „Faust. Texte“, hg. von Albrecht Schöne, Frankfurt am Main 1994 (Sämtliche Werke, Band 7/1).

¹⁴⁹ Vergleiche zum Beispiel auch Nibbrig, Christiaan Hart: „Metapher: Übersetzung“, als Periodikum des „Centre de traduction litteraire“, Heft 20, Lausanne 1993.

¹⁵⁰ Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, wie angegeben, S. 61, Verse 1220-1223.

¹⁵¹ Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, wie angegeben, S. 61, Verse 1224-1227.

¹⁵² Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, wie angegeben, S. 61, Verse 1236-1237.

¹⁵³ Johannes 1, 1-3, in Elberfelder Studienbibel (mit Sprachschlüssel), hg. von Spiros Zodhiates: „Das Neue Testament“, Wuppertal (6) 2003, S. 238.

Beweggrund» etc. und drittens auch: „das wahrhaft bleibende Welt-, Denk- und Sittengesetz“¹⁵⁴.

Allen Bedeutungen der ersten beiden Bereiche liegen Tätigkeiten (des Menschen) zugrunde. Der dritte Bereich könnte dann als Orientierungspol für das Handeln verstanden werden.

Sprache wird hier bereits in einem Spannungszusammenhang zwischen Tat und Gesetz gesehen. <Logos> bedeutet hier noch beides: das Tun und das Gesetz. In jeder Rede kommt also einerseits ein Tun des Menschen zum Ausdruck, andererseits ein Gesetz, im Minimum das Gesetz als Gesetzmässigkeiten der jeweiligen Sprache. Doch damit hat die Rede noch keinen Inhalt. Und ohne Inhalt trägt sie noch keine eigene Bedeutung. Es braucht also noch ein drittes Element.

2.2 Ereignis und Sprache

Über dieses dritte Element mag auch Gilles Deleuze (1925-1995) gedacht haben, als er im Kapitel „Von der Sprache“¹⁵⁵ schrieb: „Es sind Ereignisse, die die Sprache möglich machen. Doch ermöglichen bedeutet nicht beginnen lassen. Man beginnt stets in der Ordnung des Sprechens, doch nicht in der Sprache, in der alles gleichzeitig gegeben sein muss, auf einen einzigen Schlag. Es gibt immer jemanden, der zu sprechen beginnt; derjenige der spricht, ist der Manifestierende; worüber man spricht, ist das Bezeichnete; was man sagt, das sind die Bedeutungen. Das Ereignis ist nichts von all dem: Es spricht ebenso wenig, wie man darüber spricht oder wie man es sagt. Und doch gehört es ganz und gar zur Sprache, sucht sie heim, sodass es nicht ausserhalb der es ausdrückenden Sätze existiert. Aber es deckt sich nicht mit dem Ausdruck. Das Ereignis existiert nicht vor ihr, insistiert aber vorgängig in ihr und verschafft ihr so Grundlage und Bedingung. [...] So begründen die Bezeichnung und die Manifestation nicht die Sprache, sie werden nur zusammen mit ihr möglich. Sie setzen den Ausdruck voraus. Der Ausdruck gründet sich auf das Ereignis als Entität des Ausdrückbaren oder des Ausgedrückten. Die Sprache wird ermöglicht durch das Ereignis, insofern es weder mit dem es ausdrückenden Satz [Text] zusammenfällt noch mit dem Zustand desjenigen, der ihn ausspricht, und auch nicht mit dem durch den Satz bezeichneten Dingzustand. Und das wäre ja wirklich nur Geräusch ohne das Ereignis, undeutliches Rauschen.“¹⁵⁶

Deleuze denkt hier vor allem an die gesprochene Rede als Folge von Tönen und Lauten und assoziiert dabei das Hörerlebnis des Rauschens im Radio, wenn keine Sendung empfangen wird. Analog oder metaphorisch kann auch die schriftliche Rede, der geschriebene Text, als Rauschen erlebt werden, wenn er keinen „Sinn“ trägt, keine „Bedeutung“ hat.

¹⁵⁴ Vergleiche Anmerkung 3030 [logos], in: „Das Neue Testament“, wie angegeben, S. 880.

¹⁵⁵ In Gilles Deleuze: „Logik des Sinns („Logique du sens“, Paris 1969)“, Frankfurt am Main 1993.

¹⁵⁶ Gilles Deleuze: „Logik des Sinns“, wie angegeben, S. 226f.

2.3 Sprache als Spiegel

In der Beschreibung von Deleuze wird die Sprache erst „sichtbar“, wenn sie ein Ereignis zeigt. Und das Ereignis wird erst sichtbar, wenn es in dem „Raum“ des Ausdrückbaren, in dem System der Sprache „erscheint“, also formuliert und wahrgenommen wird. Wobei die Manifestation als Formulierung durch den Manifestierenden und das Erleben von Bedeutung in ein und demselben Subjekt stattfinden kann. Mit anderen Worten, dasjenige Prinzip (Subjekt), das sich dem Prinzip des Manifestierens und des Rezipierens unterwirft, kann ein und dasselbe sein. Es nimmt sich also selber wahr. Das Medium der Selbstwahrnehmung ist in diesem Moment die Sprache, die dem Subjekt der Sprache durch das eigene Sprechen, die eigene Rede (als gedachter, gesprochener oder geschriebener Text) in dem Moment entsteht, indem ein Ereignis in ihr Manifest wird. Somit scheint Deleuze - und diese Untersuchung mit ihm - Sprache (auch) als Spiegel zu verstehen. Denn im Spiegel manifestiert sich ein Ereignis als Erscheinung und als Aussage über einen Gegenstand für einen Rezipienten in dem Moment wo es sich spiegelt. Oder analog zu Deleuze formuliert: Die Spiegelung gründet sich auf das gespiegelte Ereignis als Entität des Spiegelbaren oder des Gespiegelten.¹⁵⁷ Wobei die häufigste Erfahrung des Menschen mit dem Spiegel wohl die Selbstbespiegelung ist. Inwiefern das auch für die Sprache gelten könnte, müsste gesondert untersucht werden.

Jede Aussage einer Sprache ist bereits Gegenstand der Sprache als Ganzes bevor es ausgesprochen wird, kann aber in ihr erst in Erscheinung treten, wenn es als Ereignis in ihr ausgedrückt, von einem Manifestierenden über eine Bedeutung bezeichnet wird. So ist auch jedes Visuelle bereits Gegenstand der Spiegelung bevor es gespiegelt wird, tritt aber erst in einem Spiegel in Erscheinung.

Dabei gilt für die Sprache wie den Spiegel, dass das in ihr Erscheinende zwar das Erscheinende voraussetzt, dass aber die Erscheinung mit dem Erscheinenden nicht deckungsgleich ist. „[...] Das Ausgedrückte deckt sich nicht mit dem Ausdruck.“¹⁵⁸ Die Wirklichkeit *reguliert*¹⁵⁹ dabei die Erscheinungen in der Sprache wie im Spiegel: „Nachweislich nehmen alle möglichen Inhalte, Inhalte jeglicher Art, Dingwortgestalt an, obwohl sie längst nicht zu den Dingen gehören, sondern zum Beispiel zu den Eigenschaften wie das Rot des Abends, oder die Ehrlichkeit; sie können auch zu den Geschehnissen gehören, wie beispielsweise das Gehen, der Gang, der Vorgang, oder zu den Adverbien wie das Hier und das Dort, das Einst und das Jetzt. Es lässt sich behaupten, dass alles, was existiert, auch Hauptwortgestalt annehmen kann, und zwar gerade, insofern es unter dem Gesichtspunkt seiner Existenz, seines Daseins begriffen wird, nämlich als ein

¹⁵⁷ Vergleiche Gilles Deleuze: „Logik des Sinns“, wie angegeben, S. 226.

¹⁵⁸ Gilles Deleuze: „Logik des Sinns“, wie angegeben, S. 226.

¹⁵⁹ Vergleiche Hugo Marcus: „Die Fundamente der Wirklichkeit als Regulatoren der Sprache“, Bonn 1960.

Etwas, das seine Ausdehnung und seine Umgrenzung hat. Denn das Etwas ist nicht nichts, nicht alles, sondern ein begrenztes ‚Was‘.¹⁶⁰

2.4 «Bedeutung» als Spiegelbild

Aus dieser Analogie ergibt sich das mittlere Element der Spracherfahrung, neben dem Manifestierenden und dem Ausdruck, in der Bedeutung. In Analogie zur Spiegelung ist das Mittlere das Spiegelbild, neben dem die visuelle Erscheinung manifestierenden Gegenstand auf der einen Seite und den visuellen Formen als Ausdruck auf der anderen Seite.

Wie der gespiegelte Gegenstand bereits im Spiegelbild enthalten ist, so ist auch die Bedeutung bereits im sprachlichen Ausdruck enthalten. Die methodische, hier semantische Untersuchung oder Beschreibung eines Spiegelbilds wie der Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks schafft also bereits eine Bedeutung zweiter Ordnung und wird somit zur Spiegelung des Spiegelbilds erster Ordnung mit anderen Ausdrucksformen.

Die Semantik oder „wiederholte Spiegelung“ kann zum Beispiel dann sinnvoll und hilfreich sein, wenn die erste Spiegelung unscharf oder (in ihrer Aussage) undeutlich bleibt. Zumal eine Spiegelung im Spiegel nachweislich Spiegelverkehrungen mit sich bringt. Damit wäre eine Aufgabe der Semantik die Korrektur der Spiegelverkehrungen durch die Spiegelung erster Ordnung über eine Spiegelung zweiter Ordnung. Die Spiegelung zweiter Ordnung ist zwar immer noch nicht deckungsgleich mit dem „Ausgedrückten“, kann aber, wenn sie gut ist, Verzerrungen im Spiegelvorgang erster Ordnung ausgleichen.

¹⁶⁰ Hugo Marcus: „Die Fundamente der Wirklichkeit“, wie angegeben, S. 52.

3 Zur Semantik von <Mysteriendramen>

Diese Dissertation befasst sich mit der Verwendung von Spiegelmetaphern in den von ihm als „Mysteriendramen“¹⁶¹ bezeichneten Bühnenwerken Rudolf Steiners (1861-1925). Daher möchten diese Ausführungen zu generellen Grundlagen der Untersuchung zunächst der Bezeichnung von Rudolf Steiners Texten als <Mysteriendramen> nachgehen. Denn diese ist keineswegs allgemein gebräuchlich oder von selbst verständlich.

3.1 Zur Bedeutung von <Mysterium> im Duden

Es kann an dieser Stelle keine vollständige Erörterung der Bedeutung von <Mysterium> erfolgen, daher wird hier zunächst das jüngste Fremdwörterbuch der Dudenredaktion zugrunde gelegt.

Das Fremdwörterbuch erklärt das Wort <Mysterium> so: „1. [religiöses] Geheimnis; Geheimlehre (vgl. Mysterien); Mysterium tremendum: die erschauern machende Wirkung des Göttlichen (↑Numen) in der Religion. 2. ↑Mysterienspiel“¹⁶². Und unter <Mysterien> findet sich: „griechische u. römische Geheimkulte der Antike, die für Eingeweihte zugänglich waren u. ein persönliches Verhältnis zu der verehrten Gottheit vermitteln wollten“¹⁶³. Und unter <Mysterienspiel>: „mittelalterliches geistliches Drama“¹⁶⁴. Unter <Numen> führt der Duden ergänzend aus, dass sich in der antiken Mysterienauffassung ein „göttliches Wesen als wirkende Kraft“¹⁶⁵ offenbart. Unter <Drama> findet sich zudem: (gr.-lat. *Handlung, Geschehen*) „1. [...] Bühnenstück [...]. 2. erschütterndes od. trauriges Geschehen“.

Eine vorläufige Bestimmung der Bedeutung von <Mysteriendramen> könnte daher lauten: „Bühnenstück mit neuzeitlich situiertem (evtl. erschütterndem) Geschehen, unter Einbeziehung der Darstellung von sich durch ihre Wirksamkeiten offenbarenden Wesen, göttlicher oder geistiger Natur“¹⁶⁶.

Diese Anschauung scheint trotz aller Bezüge, die Rudolf Steiner selber zum Christentum herstellt, auf eine besondere Auffassung europäischer Religion hinzudeuten. Rudolf Steiner stellt sich ja auch explizit auf die Seite exkommunizierter Christen wie zum Beispiel Giordano Bruno, wenn er zum Beispiel schreibt: „Die Geisteswissenschaft [der Anthroposophie] aber zeigt: Wie Giordano Bruno das blaue Himmelsgewölbe durchbrach, so durchbricht diese

¹⁶¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben.

¹⁶² Duden: „Fremdwörterbuch“, wie angegeben, Stichwort: <Mysterium>, S. 660.

¹⁶³ Duden: „Fremdwörterbuch“, wie angegeben, Stichwort: <Mysterien>, S. 660.

¹⁶⁴ Duden: „Fremdwörterbuch“, wie angegeben, Stichwort: <Numen>, S. 660.

¹⁶⁵ Duden: „Fremdwörterbuch“, wie angegeben, Stichwort: <Drama>, S. 684.

¹⁶⁶ In den „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners treten vor allem folgende Wesen geistiger oder göttlicher Natur durch ihre Wirkung auf das Erleben der menschlichen Figuren in Erscheinung: „Der Hüter der Schwelle“, „Ahriman“, „Luzifer“. Wobei sie in den Dramen selber figürlich dargestellt werden, aber nicht als figürlich erscheinende Wesen verstanden werden wollen.

Wissenschaft die Grenzen von Geburt und Tod für den Menschen, indem sie zeigt, wie der aus dem Makrokosmos stammende Mensch im physischen Dasein lebt und durch den Tod hindurch wieder in ein makrokosmisches Dasein eintritt. Und was wir in jedem einzelnen Menschen in beschränkter Masse sehen, das tritt uns im Grossen entgegen in dem Repräsentanten des Kosmos-Geistes, in dem Christus Jesus.“¹⁶⁷

Ob diese im Sinne Anschauungen Rudolf Steiners im Sinne der Darstellungen von der Kultur- und Religionsphilosophin Sigrid Hunke¹⁶⁸ als eine eigenständige Religion aufgefasst werden sollte oder nur als eine spezifische Auslegung des Christentums, muss hier offen bleiben.

Die hier vorläufig festgehaltene Bestimmung des Begriffs <Mysteriendramen> verweist selber auf offene Fragen, die in unserer Kultur keineswegs als gelöst betrachtet werden dürfen. Zudem stellt sich die Frage, ob wir in Europa überhaupt noch von einer einheitlich religiös geprägten Kultur sprechen dürften. Vielmehr erweist sich Europa durch Anschauungen der Aufklärung geprägt, die eine Regulierung des kulturellen Geschehens auf der Basis dogmatischer Regelungen ablehnt.

Eine Ablehnung von etwas Bestehendem führt noch nicht zwingend zu einer positiv-konstruktiven Lösung. Die Neubegründung sozialer oder kultureller Formen findet daher in der Regel zunächst als Suchbewegung statt. Gerade diese Offenheit prägt nun gerade auch das Erfahrungs- und Wissenschaftskonzept bei Goethe, der bei Hunke mehrfach und gewichtig genannt wird, und der somit einen Repräsentanten einer von ihr als eigenständige religiöse Kultur bezeichnetem Europäismus.

Die Uneinheitlichkeit moderne Kulturfaktoren zeigt sich auch in dem Erleben der Figuren, allerdings wenig explizit im Hinblick auf diese, vielmehr werden persönliche Erlebnisse und Denkvorgänge zentral dargestellt.

3.2 Gespiegelte Brüche der Erfahrung

Die Bühnenfiguren in Steiners „Mysteriendramen“ erleben sich selber als Teil eines Vorgangs, den sie nicht voll Verstehen und der sie in Zusammenhang mit körperlich nicht manifesten Wesenheiten bringt, die sich ihnen durch ihre Wirksamkeiten offenbaren. Diese Wesen zeigen sich den Protagonisten vor allem in Form meditativer oder kontemplativer Erfahrungen, aber auch in ungewöhnlichen Erlebnissen des Bewusstseins im Alltag.

Da es in Rudolf Steiners „Anthroposophie“ unter anderem um die Vermittlung und Bearbeitung solcher Erfahrungen geht, verwundert es nicht, dass auch seine

¹⁶⁷ Rudolf Steiner: „Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit. Geisteswissenschaftliche Ergebnisse über die Menschheitsentwicklung“, GA 15, (Erstausgabe 1911), Dornach (10) 1987, S. 84.

¹⁶⁸ Vergleiche Sigrid Hunke: „Europas eigene Religion. Der Glaube der Ketzer“, Bergisch Gladbach 1983.

Dramen diesem Anliegen folgen. Dieses zeigt auch folgende Bemerkung Steiners, anlässlich eines Vortrags zu seinem ersten Drama: „Dieses Rosenkreuzermysterium soll auf der einen Seite gewissermassen davon eine Probe sein, wie in Kunst ausfliessen kann das, was alles anthroposophische Leben bewegt. Auf der anderen Seite aber soll auch nicht vergessen werden, dass dieses Rosenkreuzermysterium vieles von unserem geisteswissenschaftlichen Lehren in einer solchen Weise enthält, wie man es vielleicht im Laufe der Jahre finden wird.“¹⁶⁹

Diese Art Theater beansprucht für sich, die Welt auf besondere Weise zu deuten und Vorbildfunktion zu übernehmen. Diese Vorbildfunktion bezieht sich auf die am Theatergeschehen Anteil Nehmenden, wenn sie an solchen Schulungen, wie sie Rudolf Steiner angibt, interessiert sind. In der Vorbildfunktion des Theaters für das praktische Leben folgt Steiner der damals gängigen Auffassung der Funktion von Theater, wie er selber es besonders in Wien erlebt hatte. Diese Funktion beschreibt Stefan Zweig (1881-1942) anhand des Wiener Theaters in seiner Erzählung: „Die Welt von Gestern“¹⁷⁰: „[...] Der erste Blick eines Wiener Durchschnittsbürgers in die Zeitung galt allmorgendlich nicht den Diskussionen im Parlament oder den Weltgeschehnissen, sondern dem Repertoire des Theaters, das eine für andere Städte kaum begreifliche Wichtigkeit im öffentlichen Leben einnahm. [...] Denn das kaiserliche Theater, das Burgtheater war für die Wiener, für den Österreicher mehr als eine blosse Bühne, auf der Schauspieler Theaterstücke spielten; es war der Mikrokosmos, der den Makrokosmos spiegelte, der bunte Widerschein, in dem sich die Gesellschaft selbst betrachtete, der einzig richtige ‚Cortigiano‘¹⁷¹ des guten Geschmacks.“¹⁷²

Über die Erwähnung des „Cortigiano“, als einem wiederbelebten Idealtypus der Gesellschaft der Renaissance, thematisiert Zweig implizit die Bedeutung der Sprache mit, die auf dem Theater ja nur ein Element unter anderen ist. Denn die Zweigs Äusserung wahrscheinlich zugrunde liegende Textquelle ist in Jakob Burckhardts Schrift: „Die Kultur der Renaissance“¹⁷³ zu sehen. Hier schreibt Burckhardt: „Die höhere Geselligkeit, die hier als Kunstwerk, als eine höchste

¹⁶⁹ Rudolf Steiner: „Über die Mysteriendramen ‚Die Pforte der Einweihung‘ und ‚Die Prüfung der Seele‘“, drei Vorträge, Dornach (2) 1982, S. 9.

¹⁷⁰ Stefan Zweig: „Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers“, (Erstausgabe: Stockholm 1944), Frankfurt 1970 (Erstausgabe: Stockholm 1944).

¹⁷¹ Zweig bezieht sich hier auf Jakob Burckhardt (1818-1897) und seine Schrift von 1860: „Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch“. Ein Zitat erhellt den damit aufgerufenen Zusammenhang: „Für die Höfe, im Grunde aber noch viel mehr um seiner selber willen bildet sich nun der Cortigiano aus, welchen Castiglione schildert. Es ist eigentlich der gesellschaftliche Idealmensch, wie ihn die Bildung jener Zeit als notwendige, höchste Blüte postuliert, und der Hof ist mehr für ihn als er für den Hof bestimmt.“ (Fünfter Abschnitt, Kapitel 5: „Der vollkommene Gesellschaftsmensch“ [= „Cortigiano“]). Jakob Burckhardt: „Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch“, (Erstausgabe 1860), Vollständige Ausgabe, Essen 1996, S. 384.

¹⁷² Stefan Zweig: „Gestern“, wie angegeben, S. 29.

¹⁷³ Jakob Burckhardt: „Kultur der Renaissance“, wie angegeben.

und bewusste Schöpfung des Volkslebens auftritt, hat ihre wichtigste Vorbedingung und Grundlage in der Sprache. [...] Und zwar wird hier die Sprache ausdrücklich als von der Poesie emanzipiert behandelt; das Höchste ist der einfach klare, geistig schöne Ausdruck in kurzen Reden, Sprüchen und Antworten. Dieser genießt eine Verehrung wie nur je bei Griechen und Arabern [...].¹⁷⁴ Es darf daher angenommen werden, dass Zweig in seinen Äusserungen über das Theater implizit der Sprache selber eine grosse Bedeutung zumisst. Was Zweig in seiner Aussage aber eigentlich zu unterstreichen scheint, ist die Funktion des Theaters als Reflexionsinstrument, einerseits zur Selbsterkenntnis, andererseits für die Selbstbestimmung.

3.2.1 Theater als Vorbild für das persönliche Leben

Aber nicht nur diese Erkenntnisfunktion des Theaters als Reflexionsinstrument ist hier für den Untersuchungskontext relevant, sondern auch das Verhältnis des Publikums zur Inszenierung: „An dem Hofschauspieler sah der Zuschauer vorbildlich, wie man sich kleidete, wie man in ein Zimmer trat, wie man konversierte, welche Worte man als Mann von gutem Geschmack gebrauchen durfte, und welche man zu vermeiden hatte; die Bühne war statt einer blossen Stätte der Unterhaltung ein gesprochener und plastischer Leitfadens des guten Benehmens, der richtigen Aussprache [...].“¹⁷⁵

Diese Erläuterungen, zu der für Rudolf Steiners eigenen Bildungsweg Mass gebenden Auffassung von Theater, legen nahe, dass es Steiner darum ging, seinem Publikum mit den „Mysteriendramen“ exemplarische Situationen zu schildern und sie zur Reflexion über ihr eigenes Welt- und Selbsterleben anzuregen. Ein Erleben, das für Steiner durch sich selbst auf vielerlei Verborgenes, schwer Beschreibbares und zudem oft individuell Verschiedenes hinweist. Das Mysterium im Sinne von Steiner will und kann daher vermutlich nicht gänzlich aufgeklärt werden.

Das sprachliche Drama wird dabei insbesondere zum Spiegel der Rätsel und Irritationen, die sich aus der Spannung zwischen alltäglicher Wirklichkeit und möglicher Lebens – oder Schulungserfahrungen ergeben, wie sie Rudolf Steiner in seinem Werk zu beschreiben sucht. Dabei zeigt Steiner in seinen Dramen Zustände, Ziele und Wege der Bewusstseinsentwicklung, wie er sie für sich, seine Anhänger und den an solcher Art spiritueller Bewusstseinschulung interessierten, abendländisch gebildeten Menschen vorzeichnet.

3.3 Die „Mysteriendramen“ als „geheime Offenbarung“

Rudolf Steiner knüpft nicht nur durch die Benennung des Zentrums seiner „Anthroposophischen Bewegung“ als „Goetheanum“ an Johann Wolfgang von Goethe an. Durch die vielen, vor allem auch beruflich bedingten Studien zu

¹⁷⁴ Jakob Burckhardt: „Kultur der Renaissance“, wie angegeben, S. 373.

¹⁷⁵ Stefan Zweig: „Gestern“, wie angegeben, S. 29.

Goethes Werk – Rudolf Steiner war der erste Herausgeber von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften – entdeckte Steiner an Goethe etwas für ihn sehr Bedeutendes. Er entdeckte in Goethe einen tiefen Kenner und Forscher der „Esoterik“, der alten, gewöhnlich geheim gehaltenen Weisheiten verschiedener Traditionen. Von besonderer Bedeutung wurde ihm dabei Goethes „Märchen“, wie Steiner selber berichtet: „Eine grosse Bedeutung hat in dieser Zeit für mich die eingehende Beschäftigung mit Goethes ‚Märchen von der grünen Schlange und der schönen Lilie‘, das den Schluss bildet seiner ‚Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter‘. Dieses ‚Rätselmärchen‘ hat viele Ausleger gefunden. Mir kam es auf eine ‚Auslegung‘ des Inhaltes gar nicht an. Den wollte ich in seiner poetisch-künstlerischen Form einfach hinnehmen. Die waltende Phantasie erklärend mit dem Verstande zerstäuben, war mir immer unsympathisch.“¹⁷⁶

Hier deutet sich bereits an, was Jutta Hecker¹⁷⁷ über Steiners Bezug zu Goethe schreibt: „Von all den Gelehrten, die anfänglich an der grossen Gesamtausgabe des Goetheschen Nachlasses, der ‚Sophienausgabe‘, jetzt Weimarer Ausgabe, mitgearbeitet haben, hat sich einer über den Kreis der Goethewissenschaft hinaus einen Namen gemacht, der weithin bekannt ist – das ist Rudolf Steiner, der Begründer der Anthroposophie, einer Bewegung, die Religion und Pädagogik, Medizin und Sozialfürsorge, Landwirtschaft und Kunst mit neuen gegenwartsnahen Impulsen zu beleben versucht hat, die aber von mystischen Zügen nicht frei ist.“¹⁷⁸

Steiner selbst sah sich immer wieder und schon früh mit dem Vorwurf konfrontiert, dass sich seine Darstellungen zu Goethe und im Anschluss an Goethe nicht mit Kriterien damals geltender Wissenschaftlichkeit vereinen liessen. Er selbst verteidigt sich dazu unter anderem wie folgend: „Uns gilt nicht deshalb eine in der Goetheschen Weltauffassung begründete Ansicht für *wahr*, weil sie sich aus *dieser* ableiten lässt, sondern weil wir glauben, die Goethesche Weltansicht auf haltbare Grundsätze stützen und sie als eine in sich begründete vertreten zu können. Dass wir unseren Ausgangspunkt von Goethe nehmen, soll uns nicht hindern, es mit der *Begründung* der von uns vertretenen Ansichten ebenso ernst zu nehmen, wie die Vertreter der angeblich voraussetzungslosen Wissenschaft. *Wir vertreten die Goethesche Weltansicht, aber wir begründen sie den Forderungen der Wissenschaft gemäss.*“¹⁷⁹

Die Auseinandersetzung zwischen Mystik und Rationalität, die Steiner unbedingt durchführt, ist ein Grundphänomen besonders des 20. Jahrhunderts,

¹⁷⁶ Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang“, wie angegeben, S. 179.

¹⁷⁷ Jutta Hecker: „Wunder des Wortes: Leben im Banne Goethes“, Berlin 1989.

¹⁷⁸ Jutta Hecker: „Wunder des Wortes“, wie angegeben, S. 67.

¹⁷⁹ Rudolf Steiner: „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, mit besonderer Rücksicht auf Schiller. Zugleich eine Zugabe zu Goethes ‚Naturwissenschaftliche Schriften‘ in Kürschners ‚Deutsche National-Litteratur‘“, (Erstausgabe 1886), GA 2, Dornach (8) 2002.

wie etwa der Sammelband: „Rationalität und Mystik“¹⁸⁰ mit Texten verschiedener, viel beachteter Autoren wie zum Beispiel: *Martin Buber*, *Ludwig Wittgenstein*, *Robert Musil* und *Martin Heidegger* zeigt.

3.3.1 Goethes „Märchen“ als Text der Esoterik

Das Goethesche „Märchen“ ist für Rudolf Steiner trotz der Suche nach Wissenschaftlichkeit als Grundlage für seine Arbeit Ausdruck esoterischer und damit zunächst einmal zumindest parawissenschaftlicher Weisheiten. Diese Einsichten in das Wesen der Welt und den Menschen versteht Steiner selbst als Gegenstand der Esoterik, beziehungsweise esoterischen Traditionen, die also zunächst nicht den kanonischen oder anerkannt akademischen Wissenschaften angehören. Daher sagt Steiner selber über das „Märchen“: „Man ist mit einem Erleben dieser Goetheschen Schöpfung im Vorhof der Esoterik.“¹⁸¹

Was Steiner damit anzudeuten suchte, macht er selber deutlicher, wenn er schreibt: „Die Goetheschen Märchenbilder weisen zurück auf Imaginationen¹⁸², die von Suchern nach dem Geisterleben¹⁸³ der Seele öfters vor Goethe hingestellt worden sind. Die drei Könige des ‚Märchens‘ findet man in einiger Ähnlichkeit in der ‚Chymischen Hochzeit des Christian Rosenkreutz‘¹⁸⁴. Andere Gestalten sind Wieder-Erscheinungen von früher in Bildern des Erkenntnisweges Aufgetretenem. – Bei Goethe erscheinen diese Bilder nur in schöner, edler,

¹⁸⁰ Hans Dieter Zimmermann (Hg.): „Rationalität und Mystik“, Frankfurt am Main 1981.

¹⁸¹ Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang“, wie angegeben, S. 392.

¹⁸² Für Rudolf Steiner sind „Imaginationen“ eine besondere Form des Erkennens in der exakten Denken sich mit einer exakten Phantasie verbinden. Solche Imaginationen nennt er auch „objektive Imagination“ (Vergleiche Rudolf Steiner: „Die Geheimwissenschaft“, wie angegeben, S. 30). Damit lässt sich im Hinblick auf den Zusammenhang mit Goethe eine Formel erstellen: *Imagination = Wissenschaft + Kunst*. Eine solche Imagination erarbeitet und beschreibt Rudolf Steiner im Zusammenhang mit einer für seine Erkenntnismethoden grundlegenden Übung als *Rosenkreuzmeditation* in derselbe: „Die Geheimwissenschaft“, wie angegeben, S. 359ff. Der Begriff <objektive Imagination> Steiners könnte an einer viel zitierten Stelle des Gedichts von Goethe: „Zahmen Xenien IX“ gebildet sein: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion; wer jene nicht besitzt der habe Religion.“ (Johann Wolfgang von Goethe: „Zahme Xenien IX“, in derselbe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche“, 40 Bde, Band 2, Frankfurt am Main 1988, S. 737f, Verse 657-660.) Für Rudolf Steiner führt allerdings die „objektive Imagination“ noch nicht zu objektiven Erkenntnissen. Dazu sind weitere Schritte nötig, die er als fortschreiten der Erkenntnis von *Imagination* über *Inspiration* zur *Intuition* beschreibt. Erst mit solcher Intuition ist die Erkenntnis vollständig objektiv. Diese Schritte führt Steiner im Zusammenhang mit der Beschreibung der *Rosenkreuzmeditation* (wie angegeben) aus. (Erste Anmerkungen zu den Stufen: *Imagination, Inspiration und Intuition* macht Steiner dort bereits, wie angegeben, ab S. 357.)

¹⁸³ Lies: „Geist-Erleben“.

¹⁸⁴ Dieses Werk von Johann Valentin Andreae wurde von Steiner ausführlich kommentiert. Vergleiche Walter Weber (Hg.) „Die Chymische Hochzeit des Christian Rosenkreuz. Anno 1459, aufgezeichnet durch Johann Valentin Andreae, ins neudeutsche übertragen von Dr. Walter Weber, mit einem Aufsätze von Dr. Rudolf Steiner“, Dornach 1942.

künstlerischer Phantasie-Form, während sie vorher doch einen mehr unkünstlerischen Charakter tragen.“¹⁸⁵

Diese Auffassung spiegelt sich bei anderen Interpreten wieder. So sieht zum Beispiel der Kenner der hermetischen Schriften und Herausgeber des publizistischen Langzeitprojekts „Magnum Opus Hermetic Sourceworks“¹⁸⁶, Adam McLean, einen deutlichen Zusammenhang zwischen Goethes „Märchen“ und den Schriften der Hermetiker und Rosenkreuzer, der hier zunächst allerdings nicht weiter verfolgt werden kann.¹⁸⁷

Er steht damit keineswegs allein, wie auch die Arbeit von Franz Zwißgmeier zeigt, der in Goethes „Märchen“ „Stufen der Bewusstseinsweiterung“ ausmachen kann.¹⁸⁸

3.3.2 Das „Märchen“ als „Meditationsstoff“

Die Art, wie Steiner mit dem Märchen umging, wird aus folgendem Zitat deutlich: „[...] Wenn ich zunächst auch für meine Goethe-Schriften durch das Versenken in das Märchen nichts gewann, so ging mir doch eine Fülle von Seelenanregungen davon aus. Mir wurde, was sich an Seeleninhalt in Anlehnung an das Märchen ergab, ein wichtiger Meditationsstoff. Ich kam immer wieder darauf zurück.“¹⁸⁹

Die Beschäftigung mit diesem „Märchen“ führte Steiner zu ganz eigenen Ansichten über Goethes Absichten mit diesem Text: „Goethes Weg von der Betrachtung der äusseren Natur zum Innern der menschlichen Seele, wie er ihn sich nicht in Begriffen, sondern in Bildern vor den Geist stellte, sah ich in dem Märchen dargestellt. Begriffe schienen Goethe viel zu arm, zu tot, um das Leben und Wirken der Seelenkräfte darstellen zu können.“¹⁹⁰

Eines der Grundthemen dieser Betrachtung „zum Innern der menschlichen Seele“ liegt nach McLean im Thema der Beziehung zwischen weiblichen und männlichen Aspekten in der menschlichen Seele. Wobei sich der männliche Teil (vor allem im Mann) durch die primäre Kraft des Weiblichen in der Seele gefährdet empfindet und mit dem Tode bedroht sieht. Daher ist es für Texte dieser Art notwendig, dass die Figur, die das männliche Prinzip repräsentiert in Todesnähe gerät oder den Tod erleidet, wenn er dem weiblichen Prinzip zu nahe kommt. Er muss dann durch eine vereinte Aktivität der anderen Figuren (oder

¹⁸⁵ Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang“, wie angegeben, S. 182.

¹⁸⁶ Unter dieser Sammelbezeichnung hat Adam McLean zwischen 1979 und 1987 eine Reihe alter Texte der hermetischen Tradition im Verlag Phanes Press, Grand Rapids (USA), veröffentlicht.

¹⁸⁷ Vergleiche dazu auch: Adam McLean: „A Commentary on Goethe's Fairy Tale“, with the text of the Märchen [sic!] by J. W. von Goethe, translated by Donald Maclean, Oxford 1982

¹⁸⁸ Franz Zwißgmeier: „Stufen der Bewusstseinsweiterung bei Goethe. Unter besonderer Berücksichtigung des Märchens von der grünen Schlange“, Freiburg im Breisgau 1978

¹⁸⁹ Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang“, wie angegeben, S. 183.

¹⁹⁰ Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang“, wie angegeben, S. 391.

Kräfte) wieder zum Leben erweckt werden, um der Geschichte, und damit der Seele, nicht ganz verloren zu gehen.¹⁹¹

3.3.3 Reden über das „Esoterische“ in der Öffentlichkeit

Steiner entstand aus seinen Studien das Bedürfnis, seine Betrachtungen und Erfahrungen zu Goethes Esoterik auch öffentlich zu formulieren. Diese Absicht stiess in Steiners Umkreis zum Teil auf entschiedene Ablehnung, wie er an einem für ihn wichtigen Beispiel verdeutlicht: „Friedrich Eckstein vertrat nun energisch die Meinung, man dürfe die esoterische Geist-Erkenntnis nicht wie das gewöhnliche Wissen öffentlich verbreiten. Er stand mit dieser Meinung nicht allein; sie war und ist die fast aller Kenner der ‚alten Weisheit‘.“¹⁹²

Steiner hatte jedoch eine entschieden andere Auffassung über die Frage der Geheimhaltung solcher Anschauungen und Erfahrungen: „Ich musste mich, sollte ich eine öffentliche Tätigkeit für Geist-Erkenntnis entfalten, entschliessen, mit dieser Tradition zu brechen. Ich sah mich vor die Bedingungen des geistigen Lebens der Gegenwart gestellt. Denen gegenüber sind Geheimhaltungen, wie sie in älteren Zeiten selbstverständlich waren, eine Unmöglichkeit. Wir leben in der Zeit, die Öffentlichkeit will, wo irgend ein Wissen auftritt. Und die Anschauung von der Geheimhaltung ist ein Anachronismus.“¹⁹³

Steiner mag hier an die „antike Formel“¹⁹⁴ „Der Besitz von Wissen verpflichtet zur Mitteilung.“¹⁹⁵ gedacht haben, die Ernst Robert Curtius als wichtigen Bestandteil („Topos“) europäischer Kultur nachweist.¹⁹⁶ Diese findet sich nach Curtius auch im Neuen Testament, besonders bei Matthäus, zum Beispiel im Gleichnis vom Licht in Bezug: „Ihr seid das Licht der Welt [...]. Man zündet [...] nicht eine Lampe an und setzt sie unter einen Scheffel, sondern auf das Lampengestell, und sie leuchtet allen, die im Hause sind. So soll euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater, der in den Himmeln ist, verherrlichen.“¹⁹⁷

Für Steiner geht es aber nicht darum, eine neue Religion zu begründen, oder die alte zu rechtfertigen, sondern um eine methodisch begründete *Ergänzung heutiger Wissenschaften*¹⁹⁸ zu leisten. Denn diese kann aus ihren eigenen Kräften, in Steiners Auffassung, nicht alle Fragen des Menschen befriedigend und

¹⁹¹ Vergleiche ebenfalls Adam McLean: „Commentary“, in: „The Chemical Wedding of Christian Rosenkreutz“, translated by Joscelyn Godwin, Grand Rapids 1991, S. 150f.

¹⁹² Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang“, wie angegeben, S. 389.

¹⁹³ Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang“, wie angegeben, S. 389.

¹⁹⁴ Harald Weinrich: „Sprache in Texten“, wie angegeben, Kapitel XVIII: „Münze und Wort. Untersuchungen zu einem Bildfeld“ (S. 276-290), S. 286.

¹⁹⁵ Ernst Robert Curtius: „Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter“, München (11) 1993, S. 97.

¹⁹⁶ Vergleiche Ernst Robert Curtius: „Europäische Literatur“, wie angegeben, S. 97f.

¹⁹⁷ Matthäus-Evangelium (5.14f) in: „Das Neue Testament“, wie angegeben, S. 10.

¹⁹⁸ Vergleiche die Ausführungen von Rudolf Steiner in den Vorträgen: „Die Ergänzung heutiger Wissenschaften durch Anthroposophie“, (Vorträge 1917/18), GA 73, Dornach (2) 1987.

wissenschaftlich fundiert beantworten. Für Steiner geht es daher nicht um die Ausgestaltung „einer sektiererischen Bewegung oder Geistesströmung, sondern um etwas [...]“ *Allgemein-Menschliches*¹⁹⁹. Es geht ihm dabei um „geisteswissenschaftliche Einblicke [...] in das Wesen des Menschen, insofern dieses Wesen viel weiter geht, als das gewöhnliche Bewusstsein reicht.“²⁰⁰

3.3.4 Steiners Interpretation von Goethes „Märchen“

Steiner wählte zu einem ersten Schritt, Esoterisches (als dem *gewöhnlichen Bewusstsein* zunächst Verborgenes) öffentlich zu besprechen, Goethes 150. Geburtstag als Anlass: „Der Wille, das Esoterische, das in mir lebte, zur öffentlichen Darstellung zu bringen, drängte mich dazu, zum 28. August 1899, als zu Goethes hundertfünfzigstem Geburtstag, im ‚Magazin‘²⁰¹ einen Aufsatz über Goethes ‚Märchen von der grünen Schlange und der schönen Lilie‘ unter dem Titel ‚Goethes geheime Offenbarungen‘²⁰² zu schreiben.“²⁰³

Heute wäre ein solches Anliegen Steiners keineswegs ungewöhnlich. Zumindest dann nicht, wenn er sich auf die Tiefenpsychologie²⁰⁴ nach Carl Gustav Jung (1875-1961) berufen würde, wie es etwa Alice Raphael in ihrer Schrift: „Goethe und der Stein der Weisen“²⁰⁵ tut.²⁰⁶ Aber auch die moderne philosophische Ästhetik findet Möglichkeiten des interpretatorischen Zugangs zu den besonderen Themen solcher Literatur. Das zeigt besonders auch die Dissertation zu Goethes „Faust“ von Andreas Korsin: „Denkende Dichtung“²⁰⁷.

Der Begriff <Interpretation> kommt hier unter zwei Aspekten zur Anwendung. Zunächst einmal im Sinne von <Deuten>, <Erklären>. In einem weiteren Abschnitt geht es dann um die Interpretation im Sinne der Kunst, also um die produktive Anwendung oder Verarbeitung des „Märchens“. Und zwar gleich in doppelter Hinsicht: einerseits über den Versuch, das „Märchen“ auf der Bühne zu spielen, zu dramatisieren, andererseits im Sinne der Verarbeitung in ein neues Werk der deutschen Literatur in Form seiner „Mysteriendramen“, zumindest aber in Form seines ersten der vier Dramen: „Die Pforte der Einweihung“.

¹⁹⁹ Rudolf Steiner: „Die Ergänzung heutiger Wissenschaften“, wie angegeben, S. 9.

²⁰⁰ Rudolf Steiner: „Die Ergänzung heutiger Wissenschaften“, wie angegeben, S. 68.

²⁰¹ Magazin für Literatur, hg. von Rudolf Steiner, Nr. 34, Berlin 26. August 1899.

²⁰² Rudolf Steiner: Goethes geheime Offenbarung; (Magazin für Literatur, Nr. 34, 1899), in: Rudolf Steiner: Methodische Grundlagen der Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde 1884-1901“, Dornach (3) 1989, S. 86-98.

²⁰³ Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang“, wie angegeben, S. 391.

²⁰⁴ Hier kommt vor allem folgende Arbeit von Carl Gustav Jung in Betracht: „Psychologie und Alchemie“, Zürich 1972.

²⁰⁵ Alice Raphael: „Goethe und der Stein der Weisen“, Amsterdam 1990.

²⁰⁶ Eine kritische Betrachtung der Beziehung zwischen Rudolf Steiner und Carl Gustav Jung findet sich bei Gerhard Wehr: „C.G. Jung und Rudolf Steiner. Konfrontation und Synopse“, Zürich 1990.

²⁰⁷ Andreas Korsin: „Denkende Dichtung. Hermeneutik und Mantik in Goethes *Faust I*“, (Dissertation 1996), Frankfurt am Main und andere 1997.

In seinem Aufsatz: „Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch sein ‚Märchen von der grünen Schlange und der schönen Lilie‘“²⁰⁸ aus dem Jahre 1918, der eine Neubearbeitung seines Aufsatzes: „Goethes geheime Offenbarung“ zu Goethes hundertfünfzigstem Geburtstag darstellt, entwickelt Rudolf Steiner wesentliche Gesichtspunkte seines Verständnisses von Goethes Märchen. Diese beziehen sich in einer relativen Ausführlichkeit insbesondere auf den Zusammenhang mit Schillers Briefen zur ästhetischen Erziehung (kurz: Ästhetische Briefe)²⁰⁹.

3.3.5 Bestätigung durch die neuere Forschung

Dieser Zusammenhang wurde von der neueren Forschung ebenfalls entdeckt. Katharina Mommsen hat in einem Aufsatz „Märchen des Utopien“²¹⁰ einen Einblick in ihre dahin orientierten Betrachtungen gegeben. Sie entdeckt verschiedene Parallelen: „Übereinstimmung besteht im Hauptthema: in beiden Schriften geht es um Welterneuerung, um die Herbeiführung eines glücklicheren Menschheitszustandes.“²¹¹ Aber nicht nur im Hauptthema sieht sie enge Zusammenhänge. Im Verlaufe ihres Aufsatzes streicht sie weitere Zusammenhänge heraus. So sieht sie auch „eine augenfällige Übereinstimmung im *Handlungsverlauf*.“²¹² Diesen fasst sie wie folgt kurz zusammen: „Schillers Schrift erörtert die unendlichen Schwierigkeiten des *Weges*, der zum ersehnten Ziel führt.“²¹³ Auch im Märchen gibt es ein Ziel und einen Weg. Auch dieser ist voller Schwierigkeiten.

Als weiteren Punkt, der augenfällig beide Werke verbindet, nennt Katharina Mommsen die Verwandtschaft der beiden Perspektiven, die auf die Erfassung und Darstellung eines zukünftigen Ereignisses oder Zustandes einer Gesellschaft, eines Staates zielt, der als potenziell gegenwärtiger angesehen wird, aber dennoch im Bereich des Utopischen liegt. In den Worten von Katharina Mommsen nimmt sich das so aus: „Übereinstimmend mit Schiller bringt Goethe auch am Ende den utopischen Charakter des Ganzen zur Anschauung, die Perspektive ist ähnlich.“²¹⁴

Zusammenfassend bringt Katharina Mommsen ihre Einsichten prägnant auf den Punkt: „Worum Schiller mit so gewaltigem denkerischen Aufwand sich abmühte,

²⁰⁸ Rudolf Steiner: „Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch sein ‚Märchen von der grünen Schlange und der schönen Lilie‘“ in derselbe: „Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch seinen ‚Faust‘ und durch das Märchen von der Schlange und der Lilie“, GA 22, Dornach (6) 1979.

²⁰⁹ Friedrich Schiller: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen“, (Zuerst erschienen in Schillers eigener Monatsschrift: „Die Horen“ 1795), Stuttgart (3) 2000.

²¹⁰ Katharina Mommsen: „Märchen des Utopien, Goethes ‚Märchen‘ und Schillers ‚Ästhetische Briefe‘“, in Jürgen Brummack (Hg.): „Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“, Festschrift für Richard Brinckmann, Tübingen 1981.

²¹¹ Katharina Mommsen: „Märchen des Utopien“, wie angegeben, S. 245.

²¹² Katharina Mommsen: „Märchen des Utopien“, wie angegeben, S. 246.

²¹³ Katharina Mommsen: „Märchen des Utopien“, wie angegeben, S. 246.

²¹⁴ Katharina Mommsen: „Märchen des Utopien“, wie angegeben, S. 247.

die Frage, wie lässt ein schöneres Weltalter sich herbeiführen, davon handelt Goethe nochmals mit reichstem Aufgebot dichterischer Phantasie.²¹⁵

Beide Werke sind in der Programmzeitschrift Schillers „Die Horen“ erschienen. Diese hatte sich eine besondere Aufgabe gesteckt: „Einziges Ziel‘, das man verfolge, sei ‚wahre Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände‘, die Förderung des ‚Ideals veredelter Menschheit‘ usw.“²¹⁶ Diesem Programm dienen beide Schriften.

In Goethes Beitrag zu den „Horen“ und in der engen Beziehung zu Schillers „Ästhetischen Briefen“ macht sich aber nicht nur produktiv gewordene Zustimmung deutlich. Vielmehr zeigt die Umsetzung in ein Genre, das völlig im utopischen Reich der Märchen spielt, eine implizite Kritik Goethes an Schiller.

Wenn auch Goethe das Streben Schillers unterstützt und sich darin wieder finden kann, ist er doch pragmatisch und realistisch genug, um einzusehen, dass eine Realisierung solcher Pläne märchenhaften Charakter trägt.

Katharina Mommsen sieht in dem Märchen eine Veranschaulichung „mit unzähligen Einzelheiten“²¹⁷, die „nur immer wieder die Unmöglichkeit der Realisierung solcher Ziele wie Welterneuerung, Idealstaat usw.“²¹⁸ zeige. Ob es bei Schiller und Goethe vornehmlich um Politik und politisches Wirken zu tun war, bleibt allerdings fragwürdig im verneinenden Sinne.

Das Streben nach Veränderung wird nicht über direkte Einflussnahme auf den Staat manifestiert sondern in der Kunst: „Bilde Künstler! Rede nicht!“²¹⁹ ist ein bekannter Altersspruch Goethes, der als seine Lebensmaxime angesehen werden kann. Als Arbeitsmotiv für das Wirkensfeld von Goethe und Schiller kann Folgendes gelten: „„Verbesserung im Politischen‘ hat ‚Veredelung des Charakters‘ zur Voraussetzung. Veredelung des Charakters konnte einzig erreicht werden, dies war Schillers Überzeugung, durch die Kunst, die ‚seelenbildende Kunst‘.“²²⁰

In diesem Urteil lässt sich auch die Bestrebung Rudolf Steiners wieder finden, innerhalb der Kunst wirksam zu sein, die einem interessierten Publikum durch das Sprachkunstwerk etwas von dem erschliessen will, was nach seiner Auffassung zur Veredelung des Charakters beitragen könnte.

3.3.6 Steiners Sicht auf den Zusammenhang mit Schiller

Rudolf Steiner zitiert in besagtem Aufsatz von 1918, zur Erläuterung des Zusammenhangs von Goethes und Schiller Texten, aus einem Brief vom 26. Oktober 1794 von Goethe an Schiller folgende Passage: „Das mir übersandte

²¹⁵ Katharina Mommsen: „Märchen des Utopien“, wie angegeben, S. 248.

²¹⁶ In der Zusammenfassung zitiert nach Katharina Mommsen: „Märchen des Utopien“, wie angegeben, S. 251.

²¹⁷ Katharina Mommsen: „Märchen des Utopien“, wie angegeben, S. 250.

²¹⁸ Katharina Mommsen: „Märchen des Utopien“, wie angegeben, S. 250.

²¹⁹ Katharina Mommsen: „Märchen des Utopien“, wie angegeben, S. 254.

²²⁰ Katharina Mommsen: „Märchen des Utopien“, wie angegeben, S. 250.

Manuskript habe ich sogleich mit grossem Vergnügen gelesen; ich schlürfte es auf einen Zug hinunter. Wie uns ein köstlicher, unsrer Natur analoger Trunk willig hinunterschleicht und auf der Zunge schon durch gute Stimmung des Nervensystems seine heilsame Wirkung zeigt, so waren mir diese ‚Briefe‘ angenehm und wohltätig, und wie sollte es anders sein, da ich das, was ich für Recht seit langer Zeit erkannte, was ich teils lebte, teils zu leben wünschte, auf eine so zusammenhängende und edle Weise vorgetragen fand.“²²¹

Aus diesen Zeilen wird für Steiner deutlich, wie innig verbunden Goethe sich mit den Gedanken erlebte, die in Schillers „Ästhetischen Briefen“ ihren Ausdruck gefunden haben. Für Steiner ist es daher begreiflich, „dass auch in [Goethes] Seele Gedanken angeregt wurden, die er auf seine Art in der Richtung der Schillerschen auszugestalten suchte. Aus diesen Gedanken heraus ist die Dichtung erwachsen, die so mannigfaltige Auslegungen gefunden hat: Das Rätselmärchen [...]“²²²

Steiner sieht also den Ursprung des Gedankengehaltes des „Märchens“ in Goethes Begegnung mit Schillers „Ästhetischen Briefen“. Hierin verfolgte er eine Vorgehensweise, die durchaus als literaturwissenschaftlich gelten kann, wenn er den Kontext betrachtet, indem Goethe gedanklich lebte, als er sich mit der Ausgestaltung des „Märchens“ bewegte. Allerdings wird bei Steiner das textgenerative Moment in eben diesen Gedanken gesehen, aus denen die Texte „erwachsen“ sind, die sie (wiederholt) bespiegeln.

3.3.7 Goethes Märchen in der Tiefenpsychologie nach Jung

In ihrer Arbeit über die Symbolmuster in Goethes „Märchen“ und seinem „Faust“, Teil II, verfolgt Raphael vor allem das Motiv des Steins der Weisen. Als Stein der Weisen betrachtet sie ein Resultat einer „alchemistischen Schulung“, das in der Seele der „Adepten“ erreicht wird und dem die Vermählung auseinander strebender Kräfte in der menschlichen Seele vorangeht: „Die erfolgreiche *coniunctio* bedeutet die Lösung des Problems der psychologischen Uneinigkeit in der Seele des Schülers, und daher ist der Stein, das grosse Finale des Systems, vermutlich Folgeerscheinung.“²²³

In Goethes „Märchen“ interessiert sie sich in diesem Zusammenhang besonders für das Symbol der Schlange, die sich zu einem Kreis zusammenschliesst, als es an der Zeit ist. Dabei sieht Raphael in der Schlange „ein geheimes Symbol für das Eine – oder die vier vereinigten Elemente – wodurch die Welt erschaffen wurde.“²²⁴

Das mit dem Symbol der Schlange nach Raphael zum Ausdruck kommende Bedürfnis nach innerer Einheit oder Vereinigung auseinander strebender

²²¹ Rudolf Steiner: „Goethes Geistesart“, wie angegeben, S. 67.

²²² Rudolf Steiner: „Goethes Geistesart“, wie angegeben, S. 67.

²²³ Alice Raphael: „Goethe“, wie angegeben, S. 28.

²²⁴ Alice Raphael: „Goethe“, wie angegeben, S. 111.

Elemente kommt für sie, zunächst negativ, auch in Goethes „Märchen“ zum Ausdruck: „Das Märchen ist die Darstellung des Gegensatzes zwischen Wissenschaft und okkultur Wissenschaft.“²²⁵ Die damit ausgelöste oder ausgedrückte Spannung kann nun nach Raphael nicht bestehen bleiben, ohne die Gesundheit zu gefährden. Daher „muss [aus tiefenpsychologischer Sicht] eine Aussöhnung, eine Harmonisierung des intellektuellen Lebens mit dem [übrigen] Seelenleben angestrebt werden“²²⁶.

Würde man Raphaels Auffassungen mit der Situation Steiners beim Studium und „Meditieren“ vom „Märchen“ zusammennehmen, könnte man zu der These kommen, dass Steiner sich anhand des Märchens der Spannungen zwischen Wissenschaft und Geheimwissenschaft, die er beide betrieb, bewusster werden wollte oder geworden ist. Dann könnte in seinem Schritt zur Öffentlichkeit und auch im Abfassen seiner Dramen ein Versuch gesehen werden, diese Spannung abzubauen. Es könnte dann in der Gleichstellung von „Geheimwissen“ und „Wissen“ in seinen öffentlichen Darstellungen auch eine Art tiefenpsychologische Form der Therapie für sich und gleich Gesinnte gesehen werden. Die innere Spannung, die aus solcher Sicht in Menschen in der Auseinandersetzung mit beiden Gebieten auftritt und die nach Raphael im „Märchen“ zur Geltung kommt, führt er zudem tatsächlich anhand verschiedener Figuren in den „Mysteriendramen“ weiter aus, wie man näher zeigen könnte.²²⁷

Solche therapeutische Anliegen mit geisteswissenschaftlichen oder philosophischen Werken sind ja auch andernorts zu bemerken, etwa bei Ludwig Wittgenstein. So hält Günther Grewendorf zu dessen Intentionen fest: „Wenn Wittgenstein den Geist oder die geistigen Vorgänge des Denkens, Hoffens, Wünschens etc. über die Analyse des Gebrauchs der entsprechenden Begriffe untersucht [...], so verfolgt dieses Verfahren ein bestimmtes Ziel. Die Methode seiner Untersuchungen bestimmt sich nach dem Zweck, den Wittgenstein mit ihnen verfolgt, und dieser Zweck besteht darin, von philosophischen Problemen zu kurieren.“²²⁸

3.3.8 Therapeutische Dichtung

Eine mögliche Intention der „Mysteriendramen“ könnte in einer therapeutischen Absicht gesehen werden. Damit würde Steiner an die antike Heiltradition etwa in

²²⁵ Alice Raphael: „Goethe“, wie angegeben, S. 111.

²²⁶ Alice Raphael: „Goethe“, wie angegeben, S. 111.

²²⁷ Eine Untersuchung dazu ist hier allerdings nicht bekannt und kann im folgenden auch nicht durchgeführt werden.

²²⁸ Günther Grewendorf: „Sprache als Organ und Sprache als Lebensform. Zu Chomskys Wittgenstein Kritik“, in Dieter Birnbacher / Armin Burckhardt (Hg.): „Sprachspiel und Methode: zum Stand der Wittgenstein-Diskussion“, Berlin und New York 1985, S. 92.

Epidauros²²⁹ anknüpfen, wo kulturelle Angebote ein Teil der Therapie waren. Hierzu besass das antike Heilzentrum ein eigenes Theater.

Die Dichtungen des antiken Dramenautors Sophokles dürfen durchaus mit den therapeutischen Anliegen des Theaters in Epidauros in Zusammenhang gebracht werden. „Sophokles übte vielfältige kultische Funktionen aus. Als Priester des Heilheros Halon führte er aus Epidauros den Kult des Asklepios in Athen ein und nahm den Gott bis zur Errichtung eines eigenen Temenos in sein Haus auf.“²³⁰ Durch die grosse Wichtigkeit der Werke von Sophokles für Psychoanalyse und Psychotherapie erscheint diese Verbindung hier bedeutend.

Das Aufzeigen des Zusammenhangs von Steiners Dramen mit tiefenpsychologischen Forschungen und Therapieansätzen rückt seine „Mysteriendramen“ in den Bereich einer „therapeutischen Dichtung“²³¹, wie sie Steiner selbst bei seinem „Schüler“, dem Schweizer Schriftsteller Albert Steffen²³² (1884-1963), angeregt hatte.

Steiner könnte dabei einer psychologisch orientierten, wissenschaftlichen „Avantgarde“ zugeordnet werden, über welche der amerikanische Psychotherapeut Samuel H. Sandweiss in Bezug auf sein eigenes Buch: „Weg zu Gott durch Heilung der Seele“²³³ schreibt: „Die westliche Psychologie ist tief in das Geheimnis des menschlichen Denkens eingedrungen; sie hat seine Natur, das Prinzip der Dualität, auf dem es beruht, die unterschiedlichen Evolutionsebenen der mentalen Entwicklung und deren verschiedene Stärken und Schwächen definiert. Die Avantgarde dieser jungen Wissenschaft nähert sich nun den Reichen der grossen, uralten, spirituellen Systeme. Es ist als ob wir uns – gleich der Darstellung auf dem berühmten Gemälde Michelangelos an der Decke der Sixtinischen Kapelle – jenem elektrisierenden Augenblick näherten, in dem Gott sich vom Himmel zu der schlafenden Menschheit herunterbeugt, um sie zu erwecken, uns tatsächlich berührt und dazu bewegt, aufzustehen und unserer

²²⁹ Epidauros ist die bedeutendste antike Kultstätte (ab ca. 500 ac) für den Heilgott Asklepios in Griechenland. Sie liegt auf der Peloponnes, in der Region Argolis ca. 30 km von der Stadt Nafplion und etwa 10 km von der Stadt Palea Epidauros entfernt.

²³⁰ Vergleiche <http://de.wikipedia.org/wiki/Sophokles> (Stand August 2004).

²³¹ Vergleiche die Darstellungen in der gleichnamigen Zeitschrift im vom Dichter selbst begründeten „Verlag für Schöne Wissenschaften“: „Therapeutische Dichtung“, Heft 1-12, Dornach 1972-1976.

²³² Albert Steffen wurde durch selbstständige Dichtungen bekannt, die zunächst im damals schon renommierten Samuel Fischer erschienen. Nach seiner Hinwendung zu den Anregungen von Rudolf Steiner brach aber das öffentliche Interesse an seinen Schriften ab. Steffen wurde nach dem Tod Rudolf Steiners sein Nachfolger als Präsident des Vereins: „Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft“ in Dornach. Steffen hinterliesse ein beachtliches Werk an Romanen, Dramen, lyrischen und anderen Dichtungen sowie Essays. „Über 50 Bände sind zu Lebzeiten Steffens erschienen, weitere Bände wurden von der Albert Steffen-Stiftung postum herausgegeben [...]“ Vergleiche die Homepage: http://www.albert-steffen.ch/dichter_werk.html (Stand August 2004).

²³³ Samuel H. Sandweiss: „Weg zu Gott durch Heilung der Seele“, („Spirit and Mind“, San Diego 1985), Bonn 1994.

eigenen göttlichen Natur gewahrzuwerden. Dieses Buch soll die Aufmerksamkeit auf die Natur dieser erweckenden Berührung und den darauf folgenden Aufruhr im Menschen lenken.“²³⁴

Das „Avantgarde-Sein“ bezieht sich dabei auf die Situation der Möglichkeit ein Wissen zu nutzen, das zurzeit der breiten Bevölkerung noch nicht zur Verfügung steht, indem es noch nicht Gegenstand der Allgemeinbildung ist. Hingegen kann im Folgenden aufgezeigt werden, dass das Interesse an diesem Wissen oder Bewusstsein keineswegs eine Besonderheit bestimmter weltanschaulicher Gruppen sein muss.

3.3.9 „Schlafen“ oder „Sehen“

In seinem vierten „Mysteriendrama“: „Der Seelen Erwachen“ beschreibt Rudolf Steiner das gewöhnliche Tagesbewusstsein als schlafend gegenüber dem „besseren Selbst“, das diesem Bewusstsein nach Steiner eigentlich zugrunde liegt. Menschen, die keine andere Stufe ihres Bewusstseins kennen, sind für ihn demnach nur scheinbar wach: „Sie wissen nichts von diesem wachend Schlafen; sie scheinen wachend – weil sie *immer* schlafen.“²³⁵ Denn: „So ist der Schlaf den alle Menschen schlafen, bevor die Seherkräfte sie geweckt.“²³⁶ Um zu erwachen, müssen sich nach Steiner also erst „Seherkräfte“ im Menschen entwickeln, die ihm das Wachen in einem inneren Licht erlauben, wie dem gewöhnlichen Wachen in der Regel das äussere Licht zugrunde liegt.²³⁷

Hier wird deutlich, dass die „Mysteriendramen“ explizit zum Thema haben, worauf Sandweiss hinweist, wenn er über das die Seele erweckende Erforschen „uralter Weisheiten“ schreibt. Ähnliche Hinweise in den „Mysteriendramen“ liessen sich auch zu dem anderen, von Sandweiss angesprochenen Thema des „Aufruhrs“ nach der Berührung mit dem „Numen“²³⁸ zeigen.

Hier könnten sich weiter Untersuchungen unter dem Thema: „Numen est Lumen“²³⁹ anschliessen, auf die allerdings verzichtet werden muss, da die mit diesen Andeutungen verbundenen Fragen hier nicht ausführlich genug verfolgt werden können.

Es erscheint aber dennoch interessant und hilfreich, den tiefenpsychologischen Ansatz von Jung zumindest ansatzweise einzubeziehen. Denn Jung beschreibt die psychologische Realität von einem „inneren Licht“ auf der Grundlage seiner therapeutischen Praxis: „Wenn in der Seele nicht erfahrungsgemäss höchste

²³⁴ Samuel H. Sandweiss, „Heilung“, wie angegeben S. 13.

²³⁵ Rudolf Steiner: „Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 424.

²³⁶ Rudolf Steiner: „Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 424.

²³⁷ Über den Zusammenhang von Licht und Bewusstsein vergleiche Arthur Zajonc: „Die gemeinsame Geschichte von Licht und Bewusstsein“ („Catching the Light: The Entwined History of Light and Mind“, New York, 1993), Reinbek bei Hamburg 1994.

²³⁸ Vergleiche Duden: „Fremdwörterbuch“, Stichwort: „Numen“, wie angegeben, S. 684.

²³⁹ Vergleiche Duden: „Fremdwörterbuch“, Stichwort: „Lumen“, (lateinisch: „Licht“), wie angegeben, S. 590.

Werte [...] lägen, so würde mich die Psychologie nicht im geringsten interessieren, da die Seele dann nichts als ein armseliger Dunst wäre. Ich weiss aber aus hundertfacher Erfahrung, dass sie das nicht ist, sondern dass sie vielmehr die Entsprechung aller Dinge in sich enthält, [...], was eben die Seele befähigt, jenes Auge zu sein, dem es bestimmt ist, das [innere] Licht zu schauen.“²⁴⁰

Im Folgenden weist er darauf hin, dass eine blosser Lehre, über das Vorhandensein solchen „Lichts“ dann nicht ausreicht, wenn die Erfahrungsgrundlagen denjenigen fehlen, denen dieses „Licht“ gepredigt wird: „In einer geradezu tragischen Verblendung sehen die Theologen nicht ein, dass es sich nicht darum handelt, die Existenz des Lichts zu beweisen, sondern darum, dass es Blinde gibt, die nicht wissen, dass ihre Augen etwas sehen könnten. Man sollte nachgerade einmal merken, dass es nichts nützt das Licht zu preisen, wenn es niemand sehen kann.“²⁴¹

Daraus zieht Jung den Schluss, dass man eigentlich eine Art „Schule des Sehens“ in Bezug auf dieses „innere Licht“ begründen müsste: „Vielleicht wäre es notwendig, dem Menschen die Kunst des Sehens beizubringen, es ist ja offenkundig, dass allzu viele unfähig sind, einen Zusammenhang zwischen den heiligen Figuren und ihrer eigenen Seele herzustellen; das heisst, sie können nicht sehen, dass und inwiefern entsprechende Bilder in ihrem eigenen Unbewusstsein schlummern. Um diese innere Schau möglich zu machen, muss der Weg freigemacht werden.“²⁴²

3.4 Begrenzung der Kompetenz

Wie Jung möchte auch diese Arbeit als Beitrag zur Sprachwissenschaft irgendeine Kompetenz beanspruchen, die Frage nach dem Göttlichen als „Numen“ oder „Lumen“ zu beantworten. Daher geht es hier nur darum zu zeigen, dass die Themen der „Mysteriendramen“ keineswegs aus der Luft gegriffen sind, sondern auch an anderen Orten sehr ernst genommen werden.

Jung schränkt die Grenzen der von ihm vertretenen Psychologie wie folgt ein: „Die Kompetenz der Psychologie als Erfahrungswissenschaft geht nur so weit, festzustellen, ob der in der Seele gefundene Typus aufgrund vergleichender Forschung billigerweise als ein ‚Gottesbild‘ bezeichnet werden darf oder nicht. Über eine mögliche Existenz Gottes ist damit weder positiv noch negativ etwas ausgesagt, so wenig als der Archetypus des ‚Helden‘ das Vorhandensein eines solchen setzt.“²⁴³

Jung zieht hier eine klare Linie zwischen der intellektuellen Wissenschaft und dem Bereich des Glaubens und hält sich damit an die Grenzen, die Kant der

²⁴⁰ Carl Gustav Jung: „Psychologie und Alchemie“, Zürich 1972, S. 27.

²⁴¹ Carl Gustav Jung: „Alchemie“, wie angegeben, S. 27.

²⁴² Carl Gustav Jung: „Alchemie“, wie angegeben, S. 27.

²⁴³ Carl Gustav Jung: „Alchemie“, wie angegeben, S. 28.

Wissenschaft gesetzt hat: „Es steht dem gläubigen Menschen frei, irgendwelche metaphysischen Erklärungen über den Ursprung der Bilder anzunehmen, nicht aber dem Intellekt, der sich strikt an die Prinzipien wissenschaftlicher Erklärung zu halten und jede Überschreitung der Wissensmöglichkeit zu vermeiden hat. Niemand kann den Glauben daran verhindern, als erste Ursache Gott, den Purusha, den Atman oder das Tao anzunehmen und damit die letztliche Unbefriedigung des Menschen im Ganzen aufzuheben.“²⁴⁴

Auch in dieser Arbeit geht es nicht darum, einen Glauben zu formulieren oder zu untersuchen. Vielmehr geht es darum zu verstehen und zu erklären, warum und wie Rudolf Steiner in seinen „Mysteriendramen“ Spiegelmetaphern verwendet.

3.5 Goethes „Märchen“ als Grundlage der „Mysteriendramen“

Als nächsten Schritt in die aufgezeigte Richtung der Grundlegung eines kontextuellen Überblicks zu dem Textkorpus „Mysteriendramen“, soll hier aufgezeigt werden, wie das „Märchen“ von Goethe ganz praktisch zur Vorlage für das erste Drama Rudolf Steiners und damit Grundlage aller „Mysteriendramen“ wurde.

Steiner meditierte das „Märchen“ nicht nur, sondern suchte aktiv nach Wegen, es auch für eine öffentliche Darstellung seiner Einsichten zu interpretieren. Dabei war er zunächst auf die Möglichkeiten in Bezug auf seinen Forschungsauftrag zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften angewiesen. Hier stiess er für sich jedoch in Bezug auf das „Märchen“ an eine ganz klare Grenze der Interpretation: „Für meine Arbeiten, die sich an Goethe anlehnten, konnte ich aber gerade durch das Märchen nicht viel gewinnen. Denn es erschien mir so, als ob Goethe in der Abfassung dieser Dichtung, wie durch die innere Macht eines halb unbewussten Seelenlebens getrieben, über sich selbst in seiner Weltanschauung hinausgewachsen wäre. Und so erstand mir eine ernsthafte Schwierigkeit. Ich konnte meine Goethe-Interpretationen für Kürschners ‚Deutsche Nationalliteratur‘ nur in dem Stil fortsetzen, in dem ich sie begonnen hatte, genügte mir damit aber selber nicht. Denn ich sagte mir, Goethe habe, während er an dem ‚Märchen‘ schrieb, wie von der Grenze zur geistigen Welt in diese hinübergesehen. Was er aber dann noch über die Naturvorgänge schrieb, das lässt doch wieder den Einblick unbeachtet. Man kann ihn deshalb auch nicht von diesem Einblick aus interpretieren.“²⁴⁵

Hingegen liess ihn das innere Anliegen, auch seine weiteren Einsichten in Goethes Arbeiten, öffentlich darzustellen, nicht los, wie er selbst beschreibt: „Während ich daran arbeitete, Goethes Stellung zur Naturwissenschaft in die rechte Ideengestaltung zu bringen, musste ich auch in Formen dessen weiterkommen, was sich mir als geistige Anschauung der Weltvorgänge vor die Seele gestellt hatte.“

²⁴⁴ Carl Gustav Jung: „Alchemie“, wie angegeben, S. 29.

²⁴⁵ Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang“, wie angegeben, S. 183.

Steiner war sich dabei sehr wohl bewusst, dass er sich mit seinen eigenen Anschauungen von Goethe immer mehr entfernte, auch wenn er an diesem vieles für sich klären konnte: „So drängte es mich immer wieder von Goethe ab nach der Darstellung der eigenen Weltanschauung und zu ihm hin, um mit den gewonnenen Gedanken seine Gedanken besser zu interpretieren.“²⁴⁶

3.5.1 Das „Märchen“ auf der Bühne „stellen“

Eine besondere Art der „Interpretation“ sollte Steiner anlässlich einer ausführlicheren Tätigkeit für die „Freunde“ in München planen. In einem Brief vom 27. Dezember 1909 berichtet die Ehefrau, enge Mitarbeiterin und engagierte Schülerin Rudolf Steiners, Marie Steiner - von Sivers, an ihre Mitarbeiterin Sophie Stinde, dass Steiner seine als Kurse bezeichneten Vortragsreihen gerne „mit Theater verbindet“²⁴⁷. Sie erwähnt dann, „dass er doch gern das ‚Märchen‘ von Goethe stellen würde“²⁴⁸.

Aus der Absicht, Goethes Märchen für seine Kurse in München 1910 zu dramatisieren, entsteht das erste von insgesamt vier „Mysteriendramen“: „Die Pforte der Einweihung. Ein Rosenkreuzermysterium“. Wobei hier der Titel subsumiert, was Steiner in den vorherigen Zitaten über das „Märchen“ gesagt hatte, wenn er es als „Vorhof der Esoterik“²⁴⁹ (vor einer Pforte) beschreibt und in die Tradition „rosenkreuzerischer“ Erfahrungs- und Erkenntnistraditionen verortete.

Der Entstehungsprozess aus der Erarbeitung des „Märchens“ für die Bühne lässt sich aus den Entwürfen und anderen Dokumenten zu diesem Drama sehr gut nachvollziehen, kann aber hier nicht ausführlicher besprochen werden.²⁵⁰ Als Beispiel solcher Zusammenhänge diene daher hier nur exemplarisch die Überführung von Personen vom „Märchen“, über einen Entwurf ins Drama „Die Pforte der Einweihung“:²⁵¹

Märchen (Goethe)	Entwurf (Steiner)	Drama (Steiner)
Lilie	Lilie	Maria
Jüngling	Mensch	Johannes Thomasiu

²⁴⁶ Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang“, wie angegeben, S. 174.

²⁴⁷ „Beiträge der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung“, Heft 17, Dornach 1967, S. 5.

²⁴⁸ „Beiträge der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung“, Heft 17, Dornach 1967, S. 5.

²⁴⁹ Steiner, Rudolf: Mein Lebensgang, wie angegeben, S. 392.

²⁵⁰ Vergleiche hierzu Rudolf Steiner: „Entwürfe zu dem Rosenkreuzermysterium ‚Die Pforte der Einweihung‘“, Dornach 1954, oder die ausführlichere Dokumentation zu den Vorarbeiten in derselbe: „Entwürfe, Fragmente und Paralipomena zu den vier Mysteriendramen“, GA 44, Dornach (2) 1985.

²⁵¹ Vergleiche hierzu Rudolf Steiner: „Entwürfe zu dem Rosenkreuzermysterium ‚Die Pforte der Einweihung‘“, Dornach 1954, S. 12.

		s
ein Irrlicht	1. Irrlicht	Prof. Capesius
anderes Irrlicht	2. Irrlicht	Dr. Strader
eherner König	König des Willens	Romanus
Alter mit der Lampe	Mann mit der Lampe	Felix Balde
silberner König	König des Gefühls	Theodosi us
grüne Schlange	Schlange	andere Maria
Frau des Alten	Frau des Mannes	Felicia Balde
ein Mädchen	1. Mädchen	Philia
anderes Mädchen	2. Mädchen	Astrid
drittes Mädchen	3. Mädchen	Luna
ein Riese	Riese	German
Kanarienvog el	Kanarienvog el	Kind
goldener König	Hierophant	Benedictu s
Fährmann	Makrokosm os	Geist der Elemente

Auffallend ist zudem, dass Steiner die Tradition, der er das „Märchen“ zuschreibt und die im Zusammenhang mit Goethes „Märchen“ selber nicht offen erscheint, bei seinem ersten Drama in den Titel aufnimmt.

3.5.2 „Märchen“ und „Chymische Hochzeit“

Der Zusammenhang zwischen Goethes „Märchen“ und von Andreaes „Chymischer Hochzeit“ ist, wenn auch nicht öffentlich ausgesprochen, dennoch auf verschiedenen Ebenen nachweisbar. Während eine Untersuchung von Hinweisen bei Goethe selber vielleicht noch vage bleiben muss, untermauern die Erläuterungen zu der Symbolik in beiden Werken von Adam McLean und, wie schon zitiert, von Alice Raphael diesen Zusammenhang.²⁵²

²⁵² Vergleiche Adam McLean in Joscelyn Godwin (Übersetzerin): „The Chemical Wedding of Christian Rosenkreutz (Magnum Opus Hermetic Sourceworks Series)“, York Beach 1991.

Be Goethe lassen sich in seinen Briefen an Charlotte von Stein und Friedrich Schiller unter anderem folgende Hinweise finden: „Christian Rosenkreuz Hochzeit habe ich hinaus gelesen, es giebt ein schön Märchen zur guten Stunde zu erzählen, wenn es wiedergebohren wird, in seiner alten Haut ists nicht zu geniessen.“²⁵³ und: „Sonnenabends erhalten sie mein Märchen für die Horen; ich wünsche, dass ich meines grossen Vorfahren in Beschreibung der Ahnungen und Visionen nicht ganz unwürdig möge geblieben sein.“²⁵⁴

3.5.3 Ein Rosenkreuzermysterium

Die hier nur andeutungsweise durchführbare Auseinandersetzung mit dem Wort <Mysterium> darf aufgrund des Vorhergehenden nicht ausschliessen, eine weitere Dimension des zugehörigen Wortfelds bei Steiner ins Auge zu nehmen. Denn Rudolf Steiner präzisiert die Art seiner „Mysteriendramen“ bereits zu Beginn mit dem Zusatz: „Ein Rosenkreuzermysterium“²⁵⁵. Die Bezeichnung ist wiederkehrend und bei ihm auch in Besprechungen seiner Dramen zu finden.

Was bedeutet nun „Rosenkreuzermysterium“, im Sinne einer ersten Annäherung? Das Wort "Rosenkreuzermysterium" ist zusammengesetzt aus "Rosenkreuzer" und "Mysterium". Diese zwei Worte sind zunächst selbstständig, wobei das erste Wort „Rosenkreuzer“ selbst ein zusammengesetzter Begriff ist, unter Verwendung der Lexeme: <Rose> und <Kreuz>. Zudem wird die Zusammensetzung mit dem Suffix <-er> zu einer Gattungsbezeichnung handelnder Menschen erweitert.²⁵⁶

Das zweite Wort <Mysterium> gehört zu einem Wortfeld, das sich von Altgriechisch <myein> („die Augen und den Mund schliessen“)²⁵⁷ ableitet und dessen Sinn häufig mit dem Wort <Mystik> verbunden wird. Wobei <Mystik> hier soviel bedeutet wie die Sammlung und Systematisierung von Erfahrungen, die nach bestimmten Anleitungen, Fügungen oder Eingebungen „mit geschlossenen Augen und schweigend“ gemacht wurden. Hier wird also nicht dem verengt wirkenden

²⁵³ Johann Wolfgang von Goethe: „Briefe der Jahre 1764-1786“, Gedenkausgabe Band 18, Brief 918 an Charlotte von Stein (1786 ohne Datum), Zürich (2) 1965.

²⁵⁴ Johann Wolfgang von Goethe: „Der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller“, Gedenkausgabe Band 20, Brief 39 an Friedrich Schiller (7. Januar 1795), Zürich (2) 1964. Das „Märchen“ wurde als letzter Text von Goethes Novellenzyklus „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter“ von Friedrich Schiller (1759-1805) in dessen Zeitschrift „Die Horen“ 1795 erstmals publiziert.

²⁵⁵ Vergleiche Rudolf Steiner: „Die Pforte der Einweihung. Ein Rosenkreuzermysterium.“ (München 1910), das erste der „Vier Mysteriendramen“, in derselbe: „Vier Mysteriendramen“, GA 14, Dornach (5) 1998.

²⁵⁶ Auf einer banalen Ebene müsste das zum Beispiel bedeuten: „jemand der Rosen kreuzt“. Wobei offen bleibt, ob „kreuzen“ hier im Sinne der Geste „ein Kreuz mit ihnen machen (binden)“, oder im Sinne der Pflanzenzüchter, also „verschiedene Rosenarten miteinander kreuzen“ zu verstehen wäre. „Rosenkreuzer“ meint in diesem Kontext aber etwas zunächst ganz anderes.

²⁵⁷ Vergleiche auch David Steindl-Rast: „Fülle und Nichts. Die Wiedergeburt christlicher Mystik“, München 1986, besonders S. 161 ff.

Sinn des Duden Fremdwörterbuch gefolgt, der zu Mystik schreibt: „[„Geheimlehre“]: besondere Form der Religiosität, bei der der Mensch durch Hingabe u. Versenkung zu persönlicher Vereinigung mit Gott zu gelangen sucht [...]“. <Mysterium> ist bei Steiner vielleicht selber eine Metapher und müsste ausführlicher untersucht werden. Aber auch das kann hier nicht weiter verfolgt werden.

Das Wort <Rosenkreuz> hingegen weist auf eine bekannte, symbolisch-emblematische Tradition hin, die im frühen 17. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum, bei Kassel, in Zusammenhang mit reformatorisch-christlichem Gedankengut entstanden ist. Es erschien damals (1614) ein Sammelband ohne Verfassernamen, der heute Johann Valentin Andreae (1586-1654) zugeschrieben wird. Der Text war überschrieben mit: „Allgemeine und General Reformation der gantzen weiten Welt. Beneben der Fama Fraternitatis, Dess löblichen Ordens des Rosenkreutzes, an alle Gelehrte und Häupter Europae geschrieben: auch einer kurtzen Responsion, von dem Herrn Haselmeyer gestellet [...]“²⁵⁸. Dieser Sammelband schuf damals ein breites Interesse an dem Gedankengut, das unter dem Namen der „Rosenkreuzer“ oder auch der „Bruderschaft vom Rosenkreuz“ (etc.) verbreitet wurde. Zudem weist das Wort „Rosenkreuz“ auf einen vielleicht realen, vielleicht fiktiven Begründer dieser „Bruderschaft“ hin, dessen Name mit „Christian Rosenkreutz“ bezeichnet wird. Dieser hatte der Überlieferung oder Legende nach ein bewegtes biografisches Leben, wobei er sich systematisch, aufgrund innerer Berufung, einer religiösen, christlich-orientalischen (Kreuz und Rose), oder auch mystisch-alchemistischen Schulung unterzogen haben soll. Diese Schulung gipfelte in einer „Einweihung“²⁵⁹, die in Johann Valentin Andreaes Text: „Chymische Hochzeit des Christian Rosenkreutz“ in Form einer mythisch-symbolischen Erzählung beschrieben und auf das Jahr 1459 datiert worden ist.

Wenn wir es bei dem Wort <Mysterium> vor allem mit einer Rückbeziehung auf gesellschaftlich-religiöse Praktiken der vorchristlichen Zeit zu tun haben, wie sie etwa in Griechenland und Ägypten bekannt waren, deutet die Präzisierung Steiners mit „Rosenkreuzermysterium“ auf christliche Zusammenhänge hin.

Durch die Voranstellung von „Rosenkreuzer“ zu „Mysterium“ scheint angedeutet zu werden, dass es Steiner nicht um die Wiedereinführung vorchristlicher Mysterien geht. Es erscheint hier vielmehr der Versuch

²⁵⁸ Johann Valentin Andreae: „Fama Fraternitatis“ in derselbe: „Fama Fraternitatis. Confessio Fraternitatis. Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz. Anno 1459“, eingeleitet und herausgegeben von Richard von Dülmen, Stuttgart (4) 1994. Vergleiche auch Roland Edighoffer: „Die Rosenkreuzer“, München 1995, S. 11.

²⁵⁹ Der Begriff [Einweihung] verweist auf die rituellen oder zeremoniellen Weihen religiöser oder spiritueller Schulungen und Praktiken, wie sie heute noch zum Beispiel in der katholischen kirche als Priesterweihe, Bischofweihe etc. vollzogen werden. Diese „Weihen“ bringen dabei die soziale Anerkennung eines entsprechenden Fortschritts der für jede solcher Gemeinschaften spezifischen Persönlichkeitsentwicklung oder die Erkennbarkeit persönlicher Reife zum Ausdruck.

unternommen, christlich-rosenkreuzerischere Impulse mit den Funktionen des Theaters der Antike zu vereinen und so eine Erneuerung (oder Reformation) der vorchristlichen Theater-Mysterien auf dem Hintergrund christlich-mystischer Traditionen anzustreben.²⁶⁰

Auch wenn Rudolf Steiner betont, dass er sich der „abendländischen Esoterik, wie sie im echten Rosenkreuzertum begründet ist, zugehörig wusste“²⁶¹, kann es in dieser Arbeit nicht um die Untersuchung der Zusammenhänge von Steiner oder seinen Dramen mit dem „echten Rosenkreuzertum“ gehen. Zumal Steiner „betont, dass die Anthroposophie nicht schlechthin mit dem Rosenkreuzertum gleichgesetzt werden darf, weil sie ein viel weiteres Gebiet umfasst“²⁶². Aber auch eine ausführliche Untersuchung der „Anthroposophie“ kann hier nicht erfolgen.

3.6 „Wiederholte Spiegelungen“

Zur Semantik der „Mysteriendramen“ gehört noch ein weiterer Aspekt, der hier anhand des Themas der „Wiederholten Spiegelungen“ aufgezeigt wird. Denn diese stellen ein Ordnungsprinzip dar, das sich auf verschiedenen Ebenen einsetzen lässt. So bezieht sich Karl Richter (*1936) für seine Untersuchung²⁶³ von Spiegeln und Spiegelungen in Goethes Gedichtsammlung „West-östlicher Divan“ auf den auch im Folgenden zugrunde gelegten „Aufsatz“²⁶⁴ Goethes mit dem Titel: „Wiederholte Spiegelungen“²⁶⁵. Der „Divan“ scheint für Richter dabei besonders interessant, „weil Spiegel und Spiegelungen zu seinen auffälligen Motiven zählen“²⁶⁶. Anhand der Dissertation von Gabriele Schwieder²⁶⁷ zum Divan wird auf dieses Thema noch zurückzukommen sein.²⁶⁸

²⁶⁰ Rudolf Steiner spricht wiederholt von einer „Erneuerung der Mysterien“ in alle möglichen Richtungen (Pädagogik, Medizin, Theater, Naturwissenschaft, Malerei und andere) und wird andererseits nicht müde, sein Verständnis des „Christentum als mystische Tatsache“ (vergleiche Steiners gleichnamige Schrift: „Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums“, GA 8, Dornach (9) 1989) oder als „esoterisches Christentum“ (vergleiche Steiners gleichnamige Sammlung von Vortragsmitschriften: „Das esoterische Christentum und die geistige Führung der Menschheit“, GA 130, Dornach (4) 1995) zu thematisieren.

²⁶¹ Wolfram Groddeck (sen.): „Eine Wegleitung durch die Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Hinweise für das Studium der Schriften und Vorträge Rudolf Steiners“, Dornach 1979, S. 29.

²⁶² Wolfram Groddeck (sen.): „Wegleitung“, wie angegeben, S. 30.

²⁶³ Vergleiche Karl Richter: „Wiederholte Spiegelungen im *West-östlichen Divan*. Die Entoptik als poetologisches Paradigma in Goethes Alterswerk“, in *Scientia Poetica*, Jahrbuch der Literatur und Wissenschaften, hg. von Lutz Danneberg und anderen, Band 4/2000, Tübingen 2000, S. 115-130.

²⁶⁴ In der Gedenkausgabe der Werke Goethes von Ernst Beutler umfasst der Text gerade einmal 43 Zeilen, hat keine selbstständige Überschrift und gibt sich selber mehr wie Skizze zu einem Aufsatz, der noch auszuführen wäre. Allerdings enthält diese „Skizze“ bereits alles wesentliche, was der Aufsatz enthalten müsste. Richter wertet diesen kleinen Text, wohl aufgrund seiner Wirkungsgeschichte, durch die Bezeichnung als „Aufsatz“ auf, vielleicht auch um diesem für seinen eigenen Text mehr Gewicht zu geben.

Die Wirkungsgeschichte von Goethes „Aufsatz“ ist beachtlich. Wobei das Thema der „wiederholten Spiegelungen“ oft völlig losgelöst von seinem Kontext gebraucht wird. Das mag daran liegen, dass hier ein Paradigma formuliert wurde, das unabhängig von seinem unmittelbaren Kontext sinnvolle Kriterien und Anregungen liefert. Davon geht auch Richter aus, der in ihm ein poetologisch anwendbares „Denkmuster“ findet.

Bevor hier näher auf dieses Thema eingegangen werden kann, erscheint es sinnvoll, Goethes Text als solche zu thematisieren. Denn Goethe bezieht sich zwar selber auf die Möglichkeit, in seinem Konzept einen Schlüssel²⁶⁹ für weitere Forschungen zu finden, verfolgt im Text aber ein eingeschränkteres Interesse der Thematisierung von Veränderung bei erinnerten biografischen Erfahrungen.

3.6.1 Zu Goethes Text „Wiederholte Spiegelungen“

Der Text von Goethe beschäftigt sich mit der Betrachtung seiner Erfahrungen in Zusammenhang mit dem Ort Sesenheim, nahe der elsässischen Stadt Strassburg, der Stadt also, in der Goethe sein Jurastudium absolviert hat.

In Sesenheim erlebt Goethe die freundschaftliche Verbindung zur Familie des Pfarrers Brion und verliebt sich in dessen Tochter Friederike. Durch diese für Goethe zunächst ungewohnt intensive Liebe werden in ihm Gefühle, Reflexionen und Motive ausgelöst, die ihm praktisch sein Leben lang lebendig bleiben. Sie werden zum Gegenstand vieler Gedichte und Briefe. Die dabei entstehenden Texte gelten als ein Höhepunkt seiner Erlebnisdichtungen überhaupt.

Die komplexen inneren Vorgänge in Goethe führen ihn in der Auseinandersetzung mit sich selbst zu einer Vertiefung seiner Persönlichkeit. Daher wird die „Sesenheim-Erfahrung“ zu einem Schlüssel des Verständnisses für gewisse Aspekte von Goethes dichterischem Schaffen und für ihn selbst zu einem wichtigen Element zum Verständnis von sich selber.²⁷⁰

Goethes Text „Wiederholte Spiegelungen“ beschreibt neun Stationen seiner Beziehung zu Sesenheim, die sich in seiner erinnernden Reflexion gegenseitig bespiegeln. Wobei die eigene Erinnerung durch neue Begegnung mit dem Ort Sesenheim, durch die Betrachtung von Briefen und Gedichten und vor allem auch mit Menschen, die den Ort und für Goethe wichtige Personen ebenfalls kennen. Dabei spielen für Goethe unter anderem Aspekte der freundlichen

²⁶⁵ Johann Wolfgang von Goethe: „[Wiederholte Spiegelungen]“, in derselbe: „Schriften zur Literatur“, Gedenkausgabe Band 14, Zürich (2) 1964, S. 317-318.

²⁶⁶ Karl Richter „Wiederholte Spiegelungen“, wie angegeben, S. 115.

²⁶⁷ Gabriele Schwieder: „Goethes ‚West-östlicher Divan‘: eine poetologische Lektüre“, (Dissertation 2000), Köln 2001.

²⁶⁸ Vergleiche den Abschnitt 5.2 folgende dieser Schrift.

²⁶⁹ Goethes nennt es ein „Symbol“. Vergleiche das entsprechende Zitat im folgenden Text.

²⁷⁰ Für Goethe bleibt die dort erfahrene Liebe, über die erste Entflammung von Leidenschaften hinaus, sein Leben lang ein wichtiges, ihn begleitendes Ereignis. Diese Bedeutung und Wirkung reflektiert Goethe in seiner Skizze „Wiederholte Spiegelungen“ über 50 Jahre nach der ersten Begegnung in Sesenheim 1771.

Anteilnahme, der liebenden Sehnsucht, der menschlichen Wertschätzung sowie lebhaftige Gefühle ineinander.

Diese verschiedenen Erfahrungen, Erinnerungen und Gefühle bespiegeln sich gegenseitig und steigern sich für Goethe dabei sogar. „Bedenkt man nun, dass wiederholte sittliche Spiegelungen das Vergangene nicht allein lebendig erhalten, sondern sogar zu einem höheren Leben emporsteigern, so wird man den entoptischen Erscheinungen gedenken, welche gleichfalls von Spiegel zu Spiegel nicht etwa verbleichen, sondern sich erst recht entzünden, und man wird ein Symbol gewinnen dessen, was in der Geschichte der Künste und Wissenschaften, der Kirche, auch wohl der politischen Welt sich mehrmals wiederholt hat und noch täglich wiederholt.“²⁷¹

Wenn Goethe hier von Wiederholung spricht, klingt dabei das Thema des Wieder-Hervorholens an, das mehr darstellt als ein blosses Abbilden im Spiegel oder als Reproduzieren im Sinne von Kopieren. Vielmehr denkt Goethe an die Erweiterung und Steigerung der wiederholten Thematisierung nicht nur in der Literatur sondern in praktisch allen Gebieten menschlichen Lebens.

3.6.2 Über das „entoptische Denkmuster“

In seiner Untersuchung zeigt Richter, wie das „entoptische Denkmuster“²⁷², das Goethe in seinem Text „Wiederholte Spiegelungen“ nutzt, um sich die Entwicklung seiner „Sesenheim-Erfahrung“²⁷³ innerhalb seiner Biografie zu vergegenwärtigen. Richter zeigt auf, wie diese „Denkmuster“ sich als eine „Technik der literarischen Darstellung“²⁷⁴ im Spätwerk Goethes verstehen lassen. „Die Bedeutung [...] dieses Paradigmas wird rasch verständlich, wenn man es zur Überlieferung der Mimesis-Poetik in Beziehung setzt. Seit Aristoteles hatte sie durch vielfältige Wandlungen hindurch einen zentralen Vorstellungsrahmen der poetologischen Reflexion abgegeben. [...] Durch alle Verwandlungen der Mimesis-Poetik hindurch bleiben jedenfalls die Annahmen eines

²⁷¹ Johann Wolfgang von Goethe: „[Wiederholte Spiegelungen]“, wie angegeben S. 318.

²⁷² In der Entoptik beschreibt Goethe Wirkungen von Licht-Erfahrungen, die sich durch die Organisation des Auges selber ergeben, die das Auge also zu den Lichtreizen von aussen hinzufügt. „Entoptisch“ heisst dann auch soviel wie: „im Augeninneren [gelegen]“ (Vergleiche Duden „Fremdwörterbuch, Stichwort <entoptisch> wie angegeben, S. 271). Goethe studierte von 1813-1824, im Zusammenhang mit seiner Farbenlehre, unter anderem die Wirkungen so genannter Nachbilder, die durch längere, intensive Betrachtungen von Farberscheinungen auch bei geschlossenen Augen durch das Auge selber sichtbar werden. Auf eine simple Formel gebracht, erscheinen auf die gesehenen Farben jeweils die Gegenfarben, zu Rot also Grün, wobei die Konturen und Strukturen der realen visuellen Erfahrung im Nachbild weitgehend erhalten bleiben. Goethe dokumentierte diese Vorgänge und Untersuchungen in einer Reihe von kurzen Aufsätzen, die in dem umfangreicheren Text „Entoptische Farben“ als Ergänzung zu seiner Farbenlehre, den Höhepunkt finden. (Vergleiche Karl Richter: „Wiederholte Spiegelungen“, wie angegeben, S. 116f.).

²⁷³ Karl Richter „Wiederholte Spiegelungen“, wie angegeben, S. 115.

²⁷⁴ Karl Richter „Wiederholte Spiegelungen“, wie angegeben, S. 115.

Deutungszusammenhangs zwischen der ausserliterarischen und einer literarischen Gegenständlichkeit konstitutiv. Dass die Vorgabe der Wirklichkeit nur auf dem Wege von Mehrfachabbildungen darstellbar war, löste den mimetischen Bezug auf. Genau hier lag die poetologische Provokation, die von der Entoptik ausging. Darin lag aber auch ihr Beitrag zu einer Modernität des späten Goethe, die sich aus dem Orientierungsrahmen der Mimesis-Poetik befreit.²⁷⁵

3.6.3 Die „Mysteriendramen“ als „wiederholte Spiegelung“

Das hier Aufgezeigte macht es möglich, die „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners nun ihrerseits als bereichernde „wiederholte Spiegelung“ der Themen zu begreifen, die vor ihnen bereits in der „Chymischen Hochzeit“ und in Goethes „Märchen“ thematisiert worden sind.

Dass sich Steiner mit seinen „Mysteriendramen“ nicht nur auf Goethes „Märchen“ und über dieses indirekt auf die „Chymische Hochzeit“ bezieht, sondern auch ganz direkt, zeigt seine eigene Auseinandersetzung mit dieser. Denn Steiner veröffentlichte ein Essay zur „Chymischen Hochzeit“.

Rudolf Steiners Essay mit dem Titel: „Die chymische Hochzeit des Christian Rosenkreuz“ erschien zuerst ab 1917 in München, in der Zeitschrift „Das Reich“ des Dichters und Forschers Alexander von Bernus (1880-1965), in mehreren Teilen. Der Essay liegt in der Folge vollständig vor und findet sich heute im Sammelband „Philosophie und Anthroposophie“²⁷⁶. In diesem Text bezieht sich Steiner auch auf die entoptischen Phänomene, die er durch seine Arbeit an und mit der Farbenlehre Goethes, innerhalb dessen naturwissenschaftlicher Schriften, gemacht hat.

Steiner zeigt in seinem Essay auf, wie das Zustandekommen der entoptischen Phänomene vergleichbar ist mit dem, was er die „imaginative Erkenntnis“ des wesenhaft Geistigen nennt: „Es kann derjenige, welcher keine Erkenntnis von dem Wesen der geistigen Welt hat, auf den Gedanken kommen, dass es völlig unnötig sei, diese in bildlosen Erfahrungen sich offenbarende geistige Welt in Imaginationen zu kleiden, die den Schein des Visionären hervorrufen. Dem ist zu erwidern, dass zwar nicht die Imagination das Wesenhafte ist, das geistig wahrgenommen wird, dass sie aber das Mittel ist, *durch das* dieses Wesenhafte in der Seele sich offenbaren muss. So wenig man eine sinnliche Farbe ohne bestimmte Tätigkeit eines Auges wahrnehmen kann, so wenig kann man ein Geistiges erleben, ohne dass man von innen heraus ihm mit einer bestimmten Imagination begegnet. Dies hindert nicht daran, bei der Darstellung geistiger Erlebnisse, die durch Imagination gemacht sind, sich reiner Begriffe, wie sie in der Naturwissenschaft oder Philosophie üblich sind, zu bedienen.“ Steiner

²⁷⁵ Karl Richter „Wiederholte Spiegelungen“, wie angegeben, S. 130.

²⁷⁶ Rudolf Steiner: „Die chymische Hochzeit des Christian Rosenkreuz“, in derselbe: „Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923“, Dornach (2) 1984, S. 322ff.

versteht also das Wirken der Seele analog zum Wirken des Auges in der Beschreibung der entoptischen Phänomene bei Goethe.

Auch hier liessen sich weitere Überlegungen und Untersuchungen anschliessen, zum Beispiel inwiefern Steiner bewusst das „entoptische Denkmuster“ für seine „Mysteriendramen“ nutzt. Doch darauf kann hier noch nicht eingetreten werden. Vielmehr gilt es an dieser Stelle festzustellen, dass das „entoptische Denkmuster“ in der Behandlung gleicher Themen in der „Chymischen Hochzeit“, Goethes „Märchen“ und in den „Mysteriendramen“ zu einer „wiederholten Spiegelung“ derselben führt. Inwiefern diese eine Steigerung in dem Erfassen und Beschreiben der Behandlung darstellt ist zunächst unwesentlich. Denn auch wenn allein die Vermehrung von Spiegeln noch keine Qualitätssteigerung verspricht, bietet doch der zeitliche Abstand zwischen den einzelnen Werken genügend Möglichkeiten, neue Aspekte in den jeweiligen Spiegelungen sichtbar zu machen. Und das gilt auch dann, wenn man wie McLean mit den Ausführungen Steiners zu der „Chymischen Hochzeit“ nicht zufrieden ist, weil Steiner die dort aufzufinden Symbole auf dem Hintergrund seiner „Anthroposophie“ auslegt.²⁷⁷

3.7 Zur Bedeutung von <Mysterium> bei Magritte

Zur Ergänzung des bereits Ausgeführten wählt diese Untersuchung noch einen weiteren Denkansatz in Beziehung auf das Wort <Mysterium>. Er findet sich besonders im folgenden Satz von Rene Magritte (1898-1967): „Das Surreale ist die Realität, die nicht vom Mysterium getrennt worden ist.“²⁷⁸. Denn er erlaubt es, die „Mysteriendramen“ als die „Darstellung von handelnden Menschen“²⁷⁹ zu denken, die nicht vollständig von ihrem „Mysterium“ getrennt worden sind. Also von Menschen, die sich mit mehr auseinander setzen, als was der Alltag ihnen abfordert. Die noch eine andere Dimension in sich erleben, mit der sie sich auseinander setzen (wollen).

„Hierbei ist zu betonen, dass Magritte ‚Mysterium‘ nicht als etwas Dunkles, mystisch Verklärtes versteht. Mysterium bedeutet für ihn, das noch nicht Gesehene, ‚die verborgenen Zusammenhänge‘, die sich hinter Bildern und Wörtern verbergen. ‚Die Kunst des Malens ist eine Kunst des Denkens.‘²⁸⁰²⁸¹

Das Mysterium ist für Magritte also das noch nicht erscheinende Denken, das sich erst noch gestalten muss, das sich im Prozess des Formulierens, des Ausgestaltens befindet. Das Surreale bei Magritte scheint also abbilden zu wollen, was noch im Prozess ist. Seine Bildkunst versucht also, den Prozess mit

²⁷⁷ Vergleiche Adam Mclean: „Commentary“, wie angegeben, S. 108.

²⁷⁸ Rene Magritte: „Sämtliche Schriften“, Berlin 1985, S. 444.

²⁷⁹ Drama = Darstellung von handelnden Menschen auf der Bühne, im Theater.

²⁸⁰ Rene Magritte: „Sämtliche Schriften“, wie angegeben, S. 219.

²⁸¹ Robere Scholz: „Die Wort-Bild-Beziehung im Werk von Rene Magritte“, Kunsthochschule für Medien Köln, veröffentlicht unter: www.art-work-buero.de/art/essay/magritte/magritte.pdf (Stand August 2004), S. 4f.

abzubilden. Es will nicht ganz fertige Gestalt sein, sondern Beitrag in einem Diskurs.

3.7.1 Habermas und das Surreale

Wenn heute jemand in der deutschen Sprachgemeinschaft die „Kunst des Denkens“ für sich in Anspruch nehmen darf, dann ist das wohl unter anderem Jürgen Habermas (*1929). In seiner Schrift: „Nachmetaphysisches Denken“²⁸² beschreibt Habermas einerseits, dass „die Situation des gegenwärtigen Philosophierens [...] unübersichtlich geworden [ist]“ und dass andererseits eine Tendenz zum Wiederaufleben metaphysischen Denkens innerhalb der „ernster zu nehmenden Denkbewegungen“²⁸³ festzustellen ist: „Zweideutig von Anbeginn waren die Anstrengungen Nietzsches, die Metaphysik zu überwinden. Heideggers Destruktion der Geschichte der Metaphysik und Adornos Ideologiekritik an den verkappten Formen der modernen Ursprungsphilosophie hatten ihr Ziel in einer *negativen Metaphysik*, im Einkreisen dessen, was die Metaphysik immer schon gemeint und immer schon verfehlt hatte. Heute nun erhebt sich aus der Asche dieses Negativismus der Funke einer *Erneuerung der Metaphysik* [...]“²⁸⁴

Surreal wird das Ganze für Habermas an der Stelle, wo das Bedürfnis nach Metaphysik sich „einer abstrakt angerufenen Autorität eines immer undurchsichtiger werdenden Wissenschaftssystems“ bedient. Die für ihn ernster zu nehmenden Denkanstrengungen „oszillieren“ dadurch „inmitten eines surrealen Kranzes *geschlossener Weltbilder*, die schlecht-spekulativ aus wissenschaftlichen Theoriestücken zusammengesetzt sind.“²⁸⁵

Real sind demnach für Habermas nur jene Denkbewegungen, die sich der Situation des gegenwärtigen denkenden Subjekts bewusst sind, das im „Meer eines dezentrierten Weltverständnisses“ zurechtkommen muss. Habermas macht dabei eine Art Angst aus, sich der neuen Situation zu stellen, indem er die angedeutete Haltung als ein Zurückweichen hinter die Ergebnisse der Aufklärung ausmacht.

Interessant ist, dass Habermas zur Beschreibung dieser Situation sich der Metaphern bedient. Nicht nur bedient er sich einem „Meer von dezentrierten Denkbewegungen“, er spricht auch von „abgeschirmten subkulturellen Inseln“ auf denen sich „geschlossene Weltbilder stabilisieren“.²⁸⁶

Mit solchen Formulierungen dringt Habermas in Bereiche visuellen Vorstellens, die als Bilder umgesetzt sicher surreale Gemälde gäben. Wie aber die Surrealität der Bilder, zumindest bei Magritte, nicht für sich genommen werden will,

²⁸² Jürgen Habermas: „Nachmetaphysisches Denken“, Frankfurt am Main (3) 1989.

²⁸³ Jürgen Habermas: „Denken“, wie angegeben, S. 35.

²⁸⁴ Jürgen Habermas: „Denken“, wie angegeben, S. 35.

²⁸⁵ Jürgen Habermas: „Denken“, wie angegeben, S. 35.

²⁸⁶ Vergleiche Jürgen Habermas: „Denken“, wie angegeben, S. 35.

sondern auf etwas hinzuweisen versucht. So sucht auch das Reden von Habermas auf ein Denken, eine Denkbewegung hinzuweisen.

3.7.2 Die Problematisierung der Isolation bei Steiner

Dass aber die angedeutete Isolation durch den Rückzug auf eine „abgeschirmte Insel“ durchaus eine Gefahr von Anhängern einer „anthroposophisch orientierten Weltanschauung“ oder generell an der Metaphysik orientierten Bewegung sein könnte, hat auch Steiner bereits thematisiert. Anlässlich der Besprechung der praktischen und finanziellen Förderung einer Gruppe von Menschen, die sich mit einer neuen metaphysischen Weltanschauung ins Leben wagen, hält der „Bürochef“ des Fabrikanten „Hilarius“ Folgendes fest: „So werdet ihr den kleinen Kreis beglücken, der fern vom Weltensein für sich nur lebt. Ihr schliesst euch ab vom wahren Menschenleben. In diesem wollt ihr zwar den Selbstsinn tilgen, doch werdet ihr an eurem Ort ihn pflegen.“²⁸⁷ Und schärfer noch: „Ihr denkt, der Menschheit dienste zu erweisen: In Wahrheit dient ihr nur dem Kreise jetzt, der seinen Geistesraum, durch euch gestützt, für kurze Zeit sich weiter widmen kann. Ein Treiben wird sich hier recht bald entfalten, das *diesen* Seelen wohl der Geist gebietet; sich uns jedoch als Luftgebilde zeigen und unsre Arbeitsfrucht verzehren muss.“²⁸⁸

Diese Sorge des „Bürochefs“ erweist sich für das 20. Jahrhundert und folgende zumindest in wirtschaftlicher Hinsicht als falsch, da die Esoterik des „New Age“ durchaus rentable, wenn nicht zeitweise sogar boomende wirtschaftliche Aktivitäten entfaltet hat. Denn „New Age befriedigt [...] das Bedürfnis nach dem verloren gegangenen Einem und Ganzen“²⁸⁹.

Das eine ist die selbst gewählte oder systemimmanente Abgrenzung, das andere ist die vorsätzliche Ausgrenzung von „Denkbewegungen“. Wie Habermas festhält, erleben wir die letzten Jahrzehnte eine Annäherung divergierender Positionen, die meines Erachtens noch anhält. Dies geht allerdings zulasten der Übersichtlichkeit des Diskurses oder der Diskurse. Habermas beschreibt dies so: „Heute, in einer unübersichtlich gewordenen Situation, zeichnen sich neue Konvergenzen ab. Allein der Streit setzt sich fort über Themen, die nicht altern: der Streit der Einheit der Vernunft in der Vielfalt der Stimmen; der Streit um die Stellung des philosophischen Denkens im Konzert der Wissenschaften; der Streit um Esoterik und Exoterik, Fachwissenschaft und Aufklärung; der Streit schliesslich um die Grenzen der Philosophie und Literatur.“²⁹⁰

Es ist deutlich, dass diese Untersuchung, diese Positionen nicht fortlaufend berücksichtigen kann oder gar zwischen ihnen zu vermitteln sucht. Hier soll die Metaphorik, insbesondere die Spiegelmetaphorik ins Auge gefasst werden. Dabei

²⁸⁷ Rudolf Steiner. „Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 408.

²⁸⁸ Rudolf Steiner. „Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 411.

²⁸⁹ Jürgen Habermas: „Denken“, wie angegeben, S. 35.

²⁹⁰ Jürgen Habermas: „Denken“, wie angegeben, S. 17.

bleibt unbefriedigend, dass die hier aufgeleuchtete Perspektivität des Blicks immer Einseitigkeiten produzieren muss.

3.7.3 Weshalb Metaphern?

Wenn hier Metaphern untersucht werden, dann kommt damit etwas zur Geltung, was wie Magritte betonte hier so verstanden wird, dass keinerlei dunkle Mystik oder mystisch Verklärtes anstrebt oder zum Inhalt hat. Es geht aber schon eher um zunächst „verborgene Zusammenhänge“, die eben das Wesen einer Metapher ausmachen. Denn das metaphorisch verwendete Wort meint eben nicht das, was es als Wort in der Regel lexikalisch bedeutet. Der Zusammenhang oder die Bedeutung, auf die das Wort „eigentlich“ hinweist, erschliesst sich aus dem Kotext oder unter Einfluss des Kontexts. Demnach wird in dieser Untersuchung sowohl der Kotext als auch der Kontext der untersuchten Spiegelmetaphern zu beleuchten sein.

Diese Bestimmung der Metapher ist hier nur vorläufig und begründet die Auseinandersetzung mit den textuellen und intertextuellen Zusammenhängen der Spiegelmetaphern im Textkorpus. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Theorie der Metapher folgt im zweiten Teil dieser Arbeit.

3.8 Zur Semantik von <Drama> und <Mysteriendramen>

An dieser Stelle geht es darum, die Bedeutung von <Drama>, wie sie hier schon durch das Duden Fremdwörterbuch aufgezeigt wurde, zu erweitern und in Bezug auf die Verwendung bei Rudolf Steiner zu präzisieren. Es konnte schon angedeutet werden und wird sich im Weiteren noch weiter zeigen, wie sehr Rudolf Steiner selber mit Fragen der Sprache und damit auch mit Fragen der Beschreibung und Benennung umgegangen ist. Diese Prozesse bei Steiner sind allerdings, wenn überhaupt, nur schwer rekonstruierbar, da seine Ausführungen sowohl situativ als auch an eine (bedeutende) persönliche Entwicklung angebunden scheinen. Eine Semantik bestimmter Termini Steiners, auf der Basis von Steiners persönlichen Äusserungen und den jeweils zu berücksichtigenden Ko- und Kontexten, bekommt dadurch einen relativ vorläufigen Charakter. Solche Untersuchungen können daher immer nur Beiträge zum Verstehen sein und wollen die festgehaltenen Ergebnisse keineswegs als absolute Erkenntnisse festhalten. In diesem Sinne ist folgende Notizbucheintragung Steiners erhellend.

3.8.1 Steiners „moderne Mysterien=Dramen“

Rudolf Steiner plante²⁹¹ für 1923 eine erste Gesamtaufführung aller vier Mysteriendramen. Für die Ankündigung machte er selber einen Entwurf²⁹²:

²⁹¹ Die Aufführung kam nicht zustande, da das Goetheanum (für das die Aufführung geplant war, das spätere „erste Goetheanum“) in der Silvesternacht von 1922 auf 1923 abbrannte.

²⁹² Rudolf Steiner: „Das Schicksalsjahr 1923 in der Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft“, Dornach 1991, S. 858 (Handschrift ohne Datum, jedoch vor dem 31.12.1922).

Im August 1923
werden stattfinden
moderne
Mysterien=Dramen
im Goetheanum Dornach

Aus dieser Ankündigung lassen sich mindest zwei hier relevante Elemente herausnehmen. Zum einen betrachtet Rudolf Steiner die „Mysteriendramen“ als der „Moderne“ zugehörig, also als „modern“, zum anderen betont er die Zusammensetzung von „Mysteriendramen“ und damit die einzelnen Lexeme der Zusammensetzung. Es geht ihm also anscheinend um „Mysterien“ in der Form von „Dramen“, um Mysterien als (=) Dramen.

Da hier bereits längere Ausführungen zur Semantik von <Mysterien> durchgeführt worden sind, bleibt, um das Kapitel zur Semantik von <Mysteriendramen> abzuschliessen, noch es noch erforderlich, auf die Semantik von <Drama> näher einzutreten. Zum Thema der Moderne wird weiter unten noch einiges ausgeführt werden.²⁹³

Der Entwurf Steiners zur Ankündigung der Aufführungen seiner Dramen legt nahe, dass er dabei nicht nur auf „moderne Mysterien“ verweisen wollte, sondern auch auf „moderne Dramen“. Daher kann es hier nicht nur darum gehen, die allgemeine Bedeutung von <Drama> aufzuzeigen. Vielmehr scheint eine angepasste Auseinandersetzung angebracht, wie sie für die Bedeutung von <Mysterium>, respektive <Mysterien> bereits durchgeführt worden ist.

3.8.2 Bedeutung von <Drama> bei Martin Esslin

Der Theatertheoretiker Martin Esslin macht in seinem Buch: „Was ist ein Drama?“²⁹⁴ darauf aufmerksam, dass es hier nicht nur um das Verstehen von Bedeutungen geht, sondern um das Beschreiben eines besonderen Systems menschlicher Handlungen: „Es gibt kein Drama ohne Schauspieler, ob sie nun aus Fleisch und Blut vor uns stehen oder als Schatten auf einer Leinwand oder als

²⁹³ Eine Zuordnung der Dramen Steiners zum Prozess der Entwicklung des modernen Dramas um 1900, wie sie etwa Peter Szondi in: „Theorie des modernen Dramas (1880-1950)“ schildert, wurde soweit hie bekannt noch nicht durchgeführt. Szondi beschreibt die Ausgangssituation, auf die sich auch Steiner bezieht als „Krise des Dramas“. Wobei für ihn unter anderem Maurice Maeterlinck zu den Symptomträgern dieser Krise gehört. Maeterlinck spielt für die Auseinandersetzung Steiners mit dem modernen Drama neben Gerhard Hauptmann eine zentrale Rolle, wie auch die Dissertation von Thomas Koerner: „Rudolf Steiners ‚Mysterientheater‘“ gezeigt hat. Allerdings werden auch hier genauere Untersuchungen zum Prozess der Moderne ausser acht gelassen, der nach Szondi von ca. 1880-1950 geht. Szondi beschreibt dabei ohne exakte zeitliche Zuordnung drei Stufen: „Krise“, „Rettungsversuche“, „Lösungsversuche“. In Steiners eigenem Verständnis scheinen die „Mysteriendramen“ als ein Lösungsversuch zu werten zu sein.

²⁹⁴ Martin Esslin: „Was ist ein Drama?“, München 1978.

Marionetten erscheinen.“²⁹⁵ „Was das Drama zum Drama macht, ist gerade das Element, welches ausserhalb des Textes liegt und welches als Aktion in Erscheinung trete – agiert, gespielt – werden muss, um die Konzeption des Autors voll zur Geltung zu bringen.“²⁹⁶ Für Esslin ist daher das Drama „also nicht einfach eine Literaturform“²⁹⁷. Den Aufführungs- und damit Handlungscharakter des Drama betont auch der Eintrag im „Metzler Literatur Lexikon“²⁹⁸ zum Stichwort <Drama>, wenn dort steht: „Das Drama [...] verwirklicht sich in der Regel erst mit der szenischen Aufführung.“²⁹⁹ Hier wird auch darauf hingewiesen, dass ein wesentlicher Bestandteil der Aktionen im Drama im Dialog „durch die unmittelbar beteiligten Personen in Rede und Gegenrede“³⁰⁰ besteht. Diese Dialoge werden dabei „als unmittelbar gegenwärtig auf der Bühne dargestellt“³⁰¹. Das Dialogische spielt auch für das Dramenverständnis bei Steiner eine zentrale Rolle.

3.8.3 Rudolf Steiner: Drama als Konversation

Rudolf Steiner folgt in seinen Ausführungen zum Drama³⁰² zunächst der pragmatischen Situation auf der Bühne: „Der für die Dramatik tätige Künstler steht in der Regel, wenn er nicht monologisch spricht, einem anderen gegenüber. Und dass er dem anderen gegenübersteht, das gehört gradeso zu seinem Sprechen wie dasjenige, was er in sich selbst erlebt.“³⁰³

Steiner bezieht sich für die Darstellung von „unmittelbar gegenwärtigen Handlungen“ nicht nur auf das äusserliche Reden oder Tun, sondern auch auf die innere Beteiligung durch die Schauspielenden. Er soll nicht nur äusserlich abbilden sondern innerlich nachbilden, was die Rolle von ihm verlangt. Er soll innerlich lebendig sein, denn er spricht mit einem realen Gegenüber: „Der [für die Dramatik tätige Künstler] hat es mit dem wirklichen Objekt zu tun. Derjenige, an den er sich wendet, steht vor ihm.“³⁰⁴

In einem nächsten Schritt charakterisiert Rudolf Steiner das dramatische Geschehen als „Konversation“: „Derjenige, der dann nicht nur sein gedachtes Objekt vor sich hat, das er zitiert, sondern der dieses Objekt, gegenüber dem er spricht, leibhaftig vor sich hat, der konversiert.“³⁰⁵

²⁹⁵ Martin Esslin: „Drama“, wie angegeben, S. 11f.

²⁹⁶ Martin Esslin: „Drama“, wie angegeben, S. 15.

²⁹⁷ Martin Esslin: „Drama“, wie angegeben, S. 15.

²⁹⁸ „Metzler Literatur Lexikon“, hg. von Günther und Irmgard Schweikle, Stuttgart 1990.

²⁹⁹ „Metzler Literatur Lexikon“, S. 108.

³⁰⁰ „Metzler Literatur Lexikon“, S. 108.

³⁰¹ „Metzler Literatur Lexikon“, S. 108.

³⁰² Rudolf Steiner / Marie Steiner-von Sivers: „Sprachgestaltung und Dramatische Kunst. Dramatischer Kurs“, Dornach (4) 1981.

³⁰³ Rudolf Steiner / Marie Steiner-von Sivers: „Dramatischer Kurs“, wie angegeben, S. 65.

³⁰⁴ Rudolf Steiner / Marie Steiner-von Sivers: „Dramatischer Kurs“, wie angegeben, S. 66.

³⁰⁵ Rudolf Steiner / Marie Steiner-von Sivers: „Dramatischer Kurs“, wie angegeben, S. 66f.

Für Rudolf Steiner gibt es in der damaligen Gegenwart einen Mangel an Erfahrung mit künstlerisch gepflegten Gesprächen, dadurch hat der Mensch tendenziell das Empfinden für die Qualitäten dramatischer Konversation verloren: „So wird gar nicht mehr gefühlt, dass Konversation etwas hoch Künstlerisches in sich schliessen kann.“³⁰⁶

In diesem Ansatz Steiners, für seine Anliegen das Wesen des Dramatischen zu bestimmen, kann man einen Versuch sehen, das dramatische Geschehen mehr in die Sprache, in das Sprechen zu verlagern als in die Handlungen der Personen auf der Bühne. Er zeigt sich dabei auch hier (1924) nach wie vor beeindruckt durch die reduzierte leibliche Handlung wie sie von Maurice Maeterlinck (1862-1949) repräsentiert wurde.³⁰⁷ Dennoch konnte Steiner dem Prinzip der Handlung, wie es in der Bezeichnung „Drama“ zum Ausdruck kommt, nicht absagen, ohne damit das Dramatische insgesamt zu verabschieden - ausser Steiner betrachtete das Sprechen selber als ein Handeln. Das aber scheint gerade durch die Konzeption der „Sprachgestaltung“ als Hauptaufgabe für den Bühnendarsteller zum Ausdruck zu kommen. Die Handlung als Gespräch und das Gespräch als Handlung zu begreifen, ermöglicht ihm, ohne unnatürliche, symbolische oder fiktive Bewegungen auf der Bühne zu verlangen, innerhalb der Sprache künstlerisch zu agieren und agieren zu lassen. Die Theaterfiguren der Mysteriendramen erhalten konsequenterweise durch Steiner daher eher den Charakter von Sprech- denn von Spielrollen.

3.8.4 Drama als bedeutungstragende Bewegung

Für sein Verständnis von Bewegungen auf der Bühne gibt Steiner ebenfalls Hinweise.³⁰⁸ Er betrachtet Bewegungen auf der Bühne selber als aussagekräftig, weswegen für ihn bestimmte Gangrichtungen besser oder schlechter zu bestimmten Arten von Aussagen passen. Dies Erleben sollte man seineserachtens unbedingt beachten: „Sonst wird man es zuwege bringen, dass, wenn man ein Gebet auf der Bühne spricht, man unter Umständen vorwärts schreitend etwas Gebetartiges spricht – was etwas Schreckliches ist –, währenddem das Rückwärtsschreiten beim Gebet das Selbstverständliche ist. Wenn man zum Ausdruck bringt, dass man etwas lehren will, also es in die Gedanken treiben will, wird man nicht rückwärts schreiten, sondern dann wird man nach vorwärts schreiten.“³⁰⁹

Diese Auffassung Steiners ist interessant, denn sie probiert gestisch, also durch äusserliche Bewegungen des Körpers etwas abzubilden, was zumeist eher einer seelischen Bewegung entspricht. Denn vom Zuschauer aus tritt unter solchen Gesichtspunkten der Belehrende in den Vordergrund, macht sich also optisch

³⁰⁶ Rudolf Steiner / Marie Steiner-von Sivers: „Dramatischer Kurs“, wie angegeben, S. 67.

³⁰⁷ Steiner hatte Maeterlinck als einer der ersten in Deutschland zur Aufführung gebracht.

³⁰⁸ Rudolf Steiner: „Eurythmie als sichtbare Sprache. Laut-Eurythmie-Kurs“, Dornach (5) 1990.

³⁰⁹ Rudolf Steiner: „Eurythmie als sichtbare Sprache“, wie angegeben, S. 170.

grösser als der Belehrter, während die Rückwärtsbewegung die äusserliche Erscheinung optisch verkleinert und den Rückzug nach innen thematisiert. In beiden Fällen verlässt die entsprechende Person die räumliche Ebene, die er vorher gegebenenfalls mit einem Gegenüber geteilt hat. Daher erscheint es konsequent, wenn Steiner als drittes Element aktiver Rede und damit aktiver Bewegung auf der Bühne das Gespräch auffasst: „Bei der Konversation wird man nicht rückwärts, nicht nach vorwärts schreiten, sondern man wird nach der Seite schreiten [...]“³¹⁰

Für Steiner steht das Dramatische als „Konversation“ auf mehreren Ebenen im Zentrum seiner Überlegungen und Gestaltungen.

3.8.5 Der Inhalt des Dramatischen und der „Mysteriendramen“

Für Martin Esslin ist der mögliche Inhalt des Dramatischen sehr weit zu fassen: „'Gespielte Fiktion' könnte als eine kurze und prägnante Definition des Begriffs Drama dienen, doch würde diese das dokumentarische Drama ausschliessen, das gespielte Wirklichkeit ist. Vielleicht sollte man so formulieren: ‚eine Kunstform, die auf mimetischer Aktion beruht‘, wobei das Wort mimetisch (von Mimesis = Nachahmung abgeleitet) nachahmend im weitesten Sinne bedeutet – also nicht nur die äussere Realität, sondern auch Träume, Phantasien usw. umfasst.“³¹¹

Für Steiner geht es in seinen „Mysteriendramen“ zum einen um Inhalte, seines inneren Erlebens im Zusammenhang mit Goethes „Märchen“ (wie schon gezeigt wurde und hier nur ergänzt wird): „Goethe hat in diesem Märchen die Phantasieschöpfung nahe an die Grenze herangeführt, an der sie in den inneren Seelenvorgang übergeht, der ein erkennendes Erleben der wirklichen geistigen Welt ist. [...] Nicht die Erklärung, wohl aber die Anregung zu seelischem Erleben, die mit der Beschäftigung mit dem Märchen kamen, waren mir wichtig. Diese Anregungen wirkten dann in meinem Seelenleben fort bis in die Gestaltung meiner Mysteriendramen hinein.“³¹²

Neben diesen „Anregungen zu seelischem Erleben“ fliessen in Steiners „Mysteriendramen“ auch konkrete biografische Studien ein, wie Steiner selber verschiedentlich betont. Exemplarisch dient die hier folgende Textstelle aus einem Vortrag: „Vielleicht kennen einige [...] das erste oder ein anderes meiner ‚Mysteriendramen‘ und wissen, dass ich dort gezeichnet habe unter anderen Gestalten die Gestalt eines gewissen Strader. Dieser Strader ist künstlerisch gezeichnet nach einer lebenden Persönlichkeit [...]. Nicht als ob das Erdenleben abgemalt worden wäre, aber es lag in der Gestaltung des Straders in meinen ‚Mysterien‘ das Erdenleben eines Menschen zugrunde, der ausserordentlich interessant war für mich [...]“³¹³

³¹⁰ Rudolf Steiner: „Eurythmie als sichtbare Sprache“, wie angegeben, S. 170.

³¹¹ Martin Esslin: „Drama“, S. 11f.

³¹² Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang“, wie angegeben, S. 182 [!].

³¹³ Rudolf Steiner: „Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge. Fünfter Band“, GA 239, Dornach (3) 1985, S. 87.

Der Inhalt der „Mysteriendramen“ wird also auch von Studien zu Biografien gebildet, die für Steiner interessant waren.

3.8.6 Die „Mysteriendramen“ als „offenes Kunstwerk“

Auf der Grundlage der Äusserungen Steiners über seine Anliegen, Absichten und Gedanken beim Gestalten seiner „Mysteriendramen“ als „moderne Mysterien“ und „moderne Dramen“ tritt das Prinzip der Anregung in den Vordergrund. Neben dem Anliegen, andere anzuregen, sind die „Mysteriendramen“ aber auch Ausdruck seiner eigenen Art die Welt zu betrachten beziehungsweise (methodisch) zu erfassen. Wenn es sich aber in den Dramen Steiners um individuelle Gestaltungen handelt, die nicht einfach einem dramatisch-poetologischen Schema folgen, was sie offensichtlich nicht tun, muss die Ordnung ihrer Struktur aus einem anderen Gebiet entstehen. Hinzu kommt, dass durch das Wort <Mysterien> oder <Mysterium> bei Steiner etwas angedeutet werden soll, was auf dieses Strukturelle als Aussageebene hinweist. Dieser Hinweischarakter wird deutlicher, wenn die Ausführungen von Horst E. Miers zum Stichwort <Mysterium> in seinem Lexikon des Geheimwissens³¹⁴ hinzugezogen wird: „Esoterisch unterscheidet sich das Geheimnis vom Mysterium dadurch, dass das Erstere gewollt geheimgehalten wird, während das Letztere nicht erklärt werden kann.“³¹⁵

Die Unmöglichkeit, etwas zu erklären, bedeutet noch nicht eine Unmöglichkeit etwas zu verstehen.³¹⁶ Und die Möglichkeiten der Darstellung des Erklärens unterscheiden sich grundsätzlich von den Möglichkeiten, ein Verstehen anzuregen.³¹⁷ Diese Anregung kann dann kein Dogma sein und einen blinden Glauben fordern. Und da Steiner auf die eigene Aktivität hinweist und dazu auffordert, darf seine Absicht auch mit den Dramen als Anregung für die eigene Arbeit verstanden werden, soweit man sich für die von Steiner behandelten Gebiete interessiert.

Stellvertretend für Steiners diesbezügliche Grundhaltung folgt hier eine Textstelle aus einem Vortrag, dessen Gegenstand, die Evangelien, eigentlich gerade Glauben auf Autorität hin fordern könnten: „Wir sollen zunächst die Tatsachen, die vielleicht nur wenige erforschen können, an dem Leben prüfen.

³¹⁴ Horst E. Miers: „Lexikon des Geheimwissens“ München 1993.

³¹⁵ Horst E. Miers: „Lexikon“, wie angegeben, S. 238.

³¹⁶ Interessant ist hier die Unterscheidung bei Ludwig Wittgenstein in seinen „Philosophischen Untersuchungen“: „Vergleiche *wissen* und *sagen*: [1] wieviele m hoch der Mont-Blanc ist - [2] wie das Wort »Spiel« gebraucht wird - [3] wie eine Klarinette klingt. Wer sich wundert, dass man etwas könne, und nicht sagen, denkt vielleicht an einen Fall wie den ersten. Gewiss nicht an einen wie den dritten. (PU 78)“ (Zitiert nach Eike von Savigny: Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins >Philosophische Untersuchungen<, München 1996).

³¹⁷ Es gibt eine ganze Forschung über den philosophischen Unterschied von <Erklären> und <Verstehen> auf die ich hier nicht näher eintreten kann. Vergleiche etwa Georg Hendrik von Wright: „Erklären und Verstehen“, Frankfurt am Main (4) 2000 oder „Erklären und Verstehen in der Wissenschaft“, hg. von Gerhard Schurz mit Beiträgen von Bas van Fraassen, München 1988.

Wir sollen gar nicht immerfort die Phrase wiederholen: Das muss man auf Treu und Glauben hinnehmen! – Nein, nehmt so wenig als möglich auf Treu und Glauben an, aber prüft, prüft, nur nicht befangen, sondern unbefangen! Das ist dasjenige was man zunächst betonen kann.“³¹⁸

Unter dem Gesichtspunkt, Steiners Dramen als Anregung zu verstehen, die keiner festen, vorgegebenen Form folgen, liegt es nahe, die Untersuchungen von Umberto Eco unter dem Titel „Das offene Kunstwerk“³¹⁹ einzubeziehen. Eco zeigt hier, dass die Struktur moderne Kunstwerke nicht mehr vorgegebenen Formen folgt und somit auch nicht eindeutig, aufgrund der entsprechenden Schemata, zu interpretieren ist. Vielmehr erweist sich die Struktur selber als Thema, das es durch den Betrachter zu ermitteln gilt.

3.8.7 Die „Mysteriendramen“ als Sprachkunstwerk

Die Untersuchungen Ecos zum „offenen Kunstwerk“ werden hier entgegen vielleicht anderer Auffassungen von Literatur – und Sprachwissenschaft einbezogen, da diese Arbeit einer Auffassung folgt, wie sie am prägnantesten von Wolfgang Kayser in seiner Schrift: „Das sprachliche Kunstwerk“³²⁰ dargestellt wird. Ein sprachliches Kunstwerk aktualisiert dabei nach Kayser kennzeichnen dabei folgende Kriterien: „Das besondere Vermögen solcher literarischen Sprache, eine Gegenständlichkeit eigener Art hervorzurufen, und der Gefügecharakter der Sprache, durch den alles im Werk Hervorgerufene zu einer Einheit wird.“³²¹

Durch die Schwerpunktsetzung im Sprachlichen und die Absicht, durch die Sprache das Drama und das Geschehen in den „Mysteriendramen“ weitgehend zu bestimmen, scheint Steiner diese Forderung an dieser Stelle zu erfüllen. Dass er mit seinen „Mysteriendramen“ „eine Gegenständlichkeit eigener Art“ hervorruft, braucht nicht weiter behandelt zu werden, da es offensichtlich so ist. Auch wenn eine besondere Würdigung dieser „eigenen Gegenständlichkeit“ von der Seite akademischer Forschung noch aussteht und auch an dieser Stelle nicht geleistet werden soll. Auch soll hier der Versuchung widerstanden werden, das Gebiet der Ästhetik über Gebühr in diese Untersuchung einzubeziehen, obwohl sich gerade hier weitere aufschliessende Anregungen holen liessen.

3.8.8 Zur Struktur der „Mysteriendramen“

Ohne näher auf das Konzept des offenen Kunstwerks im Detail einzutreten, wird hier eine Anregung Ecos aufgegriffen, die für die Betrachtung der „Mysteriendramen“ im Kontext dieser Arbeit essenziell erscheinen darf. Denn

³¹⁸ Rudolf Steiner: „Die tieferen Geheimnisse des Menschheitswerdens im Lichte der Evangelien“, GA 117, Dornach (2) 1986, S. 75.

³¹⁹ Umberto Eco: „Das offene Kunstwerk“ („Opera aperta“, Mailand 1962), Frankfurt am Main (6) 1993.

³²⁰ Wolfgang Kayser: „Das sprachliche Kunstwerk“, Tübingen und Basel (20) 1992.

³²¹ Wolfgang Kayser: „Das sprachliche Kunstwerk“, wie angegeben, S. 14.

Eco weist darauf hin, dass der Umstand der Nichtbefolgung einer aussagekräftigen aber traditionell stark belasteten Form, die tatsächlich eingesetzte Form oder Struktur um so bedeutender macht: „Man sieht, wie die Anwendung einer bestimmten Struktur der Erzählung die Überzeugung von einer bestimmten Ordnung der Welt voraussetzt, einer Ordnung, die sich spiegelt in der Sprache, die ich gebrauche, in der Art, wie ich sie koordiniere, in den zeitlichen Beziehungen, die sie zum Ausdruck bringt. [...] Der eigentliche Inhalt des Kunstwerks wird somit seine Art, die Welt zu sehen und zu beurteilen, ausgedrückt in einem Gestaltungsmodus, und auf dieser Ebene muss dann auch die Untersuchung der Beziehungen zwischen Kunst und Welt durchgeführt werden.“³²²

Wie sich hier zeigt, lässt sich dieses Zitat ohne grosse Mühe auf sprachliche Kunstwerke anwenden, da es hier um die Beschreibung sprachlicher Strukturen geht. Aus der Darstellung Ecos ergibt sich eine Untersuchungsrichtung, der sich auf den „Gestaltungsmodus“ des Sprachkunstwerks bezieht. Damit entsteht die Frage, welcher primäre Gestaltungsmodus den „Mysteriendramen“ zugrunde liegen könnte. Eine Antwort auf diese Frage scheint Rudolf Steiner selber zu geben. Unter Einbeziehung der Charakterisierung seiner Dramen als eine Form der Konversation, wird klar, dass der „Gestaltungsmodus“ der Dramen durch das Metaphorische gegeben ist: „Denn ein ordentlicher Konversationston ist metaphorisch gebildet.“³²³

Aus dieser Einsicht in den Gestaltungsmodus der „Mysteriendramen“ liesse sich nun einiges Ableiten, auch für seine Darstellungen zur „Anthroposophie“ insgesamt. Das würde aber in eine philosophische Auseinandersetzung mit der Metapher führen, die hier so nicht ausgeführt werden kann. Anregungen zu weiterer Auseinandersetzung mit der Metapher, der Sprache und der Philosophie, auch als Grundlage einer weiterführenden Untersuchung zu Steiner bietet etwa Paul Sailer-Wlasits: „Die Rückseite der Sprache. Philosophie der Metapher“³²⁴. Hier geht es in einem nächsten Schritt um den Versuch einer Zusammenfassung zur Semantik von <Mysteriendramen> auf der Grundlage des Ausgeführten.

3.8.9 Der Begriff der Moderne zurzeit Steiners

Die Bestimmung des Begriffs der Moderne zurzeit Steiners kann hier nur im Rahmen einer unselbstständigen Bestimmung gegeben werden.

Diese Untersuchung folgt daher der Auffassung wie sie Jürgen Schutte und Peter Sprengel in ihrer Einleitung zum Sammelband: „Die Berliner Moderne 1885-1914“³²⁵ geben.

³²² Umberto Eco: „Das offene Kunstwerk“, wie angegeben, S. 270ff.

³²³ Rudolf Steiner: „Eurythmie als sichtbare Sprache“, wie angegeben, S. 170.

³²⁴ Paul Sailer-Wlasits: „Die Rückseite der Sprache. Philosophie der Metapher“, Wien 2003.

³²⁵ Jürgen Schutte / Peter Sprengel (Hg.): „Die Berliner Moderne 1885-1914“, Stuttgart 1987.

Zunächst revidieren sie die lange geltende Auffassung, dass der damals bereits anerkannte und beachtete Kritiker und Essayist Herman Bahr³²⁶ (1863-1934) verantwortlich gewesen sei, für die Prägung des Begriffs „Moderne“. Vielmehr wurde der Begriff vom „Literaturhistoriker Eugen Wolff im September 1886 bei einem Vortrag im literarischen Verein ‚Durch!‘“³²⁷ geprägt.

Der Begriff „Moderne“ umreißt dabei aber kein eigentliches Programm, keine eigentliche Struktur, sondern verweist vielmehr auf die jeweils aktuelle Auseinandersetzung mit sich, der Welt und der Sprache durch den Redenden oder Schreibenden. Es ging gerade um diese jeweilige Aktualität und Authentizität, die als Gegenbegriff zu etablierten Formen der Literatur, Essayistik, Wissenschaft und Kunst gebraucht wurde. So veranschaulichen nach Schutte und Sprengel viele Zeugnisse damaliger Literatur, Kritik und Programmatik „die erheblichen weltanschaulichen und ästhetischen Unklarheiten“³²⁸, die mit einer Haltung der Verneinung bestehender Formen einhergehen müssen. Dabei zeigen die Sprachkunstwerke entsprechend häufig „eine irritierende Mischung von Verzweifeln und Hoffen, Ohnmachtsgefühlen und Allmachtsphantasien [sowie] pessimistische Töne, in denen Daseinsekul und Verunsicherung, Erfahrungen der Sinnlosigkeit, der Verworfenheit und Vereinsamung sich aussprechen.“³²⁹ Andere Texte sind „Zeugnisse guten Willens, zugleich aber wieder Dokumente der Ratlosigkeit“³³⁰.

Der Begriff der <Moderne> wird zu einem Sammelbecken von Menschen, die sich diesen Spannungen ausgesetzt fühlen und in einer zusammenfassenden, positiven Bezeichnung ein Zuhause finden und die Gewissheit, nicht allein zu sein. Dies zeigt auch das Zitat von Gerhard Hauptmann, das Schutte und Sprengel anbieten, und das zeigt, wie wichtig es war, das Erleben der Einsamkeit in der Auseinandersetzung mit solchen Spannungen zu überwinden. „Aber nun merkte ich plötzlich, ich sei nicht allein. Jahre hindurch wusste ich nichts anderes, als dass mein vereinzelt, absonderliches Streben mich hoffnungslos vereinsame. Der Gedanke, es könne andere geben, die ein ähnliches Schicksal zu tragen hätten, kam mir nicht. Mit einem Male aber tauchten solche Naturen an allen Ecken und Enden in Deutschland auf. Sie begrüßten einander durch Zurufe, Leuten ähnlich, die auf Verabredung einen Marsch zu einem bestimmten Treffpunkt unternommen haben und nun angekommen sind.“³³¹

Die Bezeichnung „Moderne“ stellt also einerseits historisch eine Bezeichnung für eine Epoche dar, in der sich Menschen, die durch eine gleiche Art des Erlebens

³²⁶ Hermann Bahr hat übrigens eine interessante, wenn auch polemische Kritik zu Rudolf Steiners „Philosophie der Freiheit“ verfasst, die ihm der Autor selber zugesandt hatte.

³²⁷ Jürgen Schutte / Peter Sprengel (Hg.): „Berliner Moderne“, wie angegeben, S. 13.

³²⁸ Jürgen Schutte / Peter Sprengel (Hg.): „Berliner Moderne“, wie angegeben, S. 14f.

³²⁹ Jürgen Schutte / Peter Sprengel (Hg.): „Berliner Moderne“, wie angegeben, S. 15.

³³⁰ Jürgen Schutte / Peter Sprengel (Hg.): „Berliner Moderne“, wie angegeben, S. 15.

³³¹ Gerhard Hauptmann in Jürgen Schutte / Peter Sprengel (Hg.): „Berliner Moderne“, wie angegeben, S. 15.

von sich selbst im Verhältnis zur Welt, der Gesellschaft und ihren Traditionen unter dieser Bezeichnung vereinigt fühlten oder wussten. Andererseits stellt <Moderne> eine Haltung dar, die eine kritische, ja existenzielle Auseinandersetzung mit den jeweils vorgefundenen Verhältnissen eingeht und in dieser Auseinandersetzung starke Gefühle und Irritationen erleben kann. Gleichzeitig gilt für diese Auffassung der Moderne das Primat der individuellen Kenntnis oder Erkenntnis vor dem Glauben oder der blossen Weiterführung vorgefundener Traditionen. Diese Art der Moderne wird dabei aus dem „dynamischen Charakter“³³² der damaligen Gegenwart (die heute vielleicht noch extremer gilt) abgeleitet. In diesem Zusammenhang gehe es dann darum: „die moderne Kunst auf das Wissen zu gründen und nicht länger auf den Glauben“³³³. Dabei entsteht jedoch das Problem der künstlerischen Darstellung der Seele. Denn nun braucht es offensichtlich auch ein genaues Verständnis vom „Denken, Fühlen und Wollen des Menschen im Zusammenhang mit den natürlichen Mächten in ihm (Anlagen) und ausser ihm (Verhältnissen) [um diese] darzustellen.“³³⁴ Ein Hauptthema im Werk Rudolf Steiners.³³⁵

3.9 Zur Semantik von <Mysteriendramen> (Zusammenfassung)

Die Semantik von <Mysteriendramen> lässt sich aufgrund der Ausführungen neu zusammenfassen. Unter <Mysteriendramen> im Sinne Rudolf Steiners ist ein modernes, das heisst, sich den aktuellen Fragen und Herausforderungen seiner Gegenwart stellendes Sprachkunstwerk zur Aufführung auf der Bühne zu verstehen. Die Inhalte solcher <Mysteriendramen> werden durch moderne „Geheimwissenschaft“ beeinflusst, insbesondere durch „Anthroposophie“ und Psychologie. Diese „Mysterien“ werden als Erkenntnisgrundlage genutzt, um Darstellungen seelischen und geistigen Lebens und Erlebens zu schaffen. Solche <Mysteriendramen> wenden sich an ein interessiertes und diesen Themen aufgeschlossenes Publikum. Sie möchten dabei als Anregungen für eine individuelle Beschäftigung sowohl mit der künstlerischen Gestaltung als auch den dort zum Ausdruck kommenden Inhalten dienen können. Sie enthalten zudem Elemente, die für empfängliche Personen einen therapeutischen Charakter annehmen können. <Mysteriendramen> wollen auch Anregungen für das Meditative geben und sich für eine meditative Beschäftigung eignen. Das Dramatische der <Mysteriendramen> findet vor allem in der Sprache in Form der künstlerisch geprägten Konversation statt und nutzt dabei vor allem das Prinzip des Metaphorischen als Grundstruktur ihrer sprachlichen Ausgestaltung.

³³² Jürgen Schutte / Peter Sprengel (Hg.): „Berliner Moderne“, wie angegeben, S. 18.

³³³ Jürgen Schutte / Peter Sprengel (Hg.): „Berliner Moderne“, wie angegeben, S. 18.

³³⁴ Jürgen Schutte / Peter Sprengel (Hg.): „Berliner Moderne“, wie angegeben, S. 18, unter Verwendung der Ausführungen von Eugen Wolff über „Die jüngste deutsche Literaturströmung und das Prinzip der Moderne“, zitiert durch Schutte und Sprengel.

³³⁵ Das ist so offensichtlich, wenn man sich mit dem Werk Rudolf Steiners beschäftigt, dass hier auf eine Ausführung dazu verzichtet wird.

3.9.1 „Drama und Mitspiel“³³⁶

Die Dissertation von Ulrich Pfaendler untersucht Formen des Theaters, die das Publikum in das Schauspiel mit einbeziehen. Auch er verweist dabei auf die Tradition des therapeutischen Theaters in Epidauros, bezieht sich dabei aber vor allem auf die Architektur, die für ihn eine Gemeinschaft von Schauspiel und Publikum ermöglicht: „Eine Einheit stiftende Bauweise fördert das Spiel mit dem Zuschauer. Sie findet sich zum Beispiel im antiken Theater (Epidauros), wo der Zuschauerraum einen Zweidrittelkreis um die runde Orchestra bildet.“³³⁷

Der Zusammenhang mit der Therapie grenzt das „Mitspiel“ in den „Mysteriendramen“ von einer bloss der Unterhaltung zugewendeten Auffassung von Theater ab, wie sie etwa im „Vorspiel auf dem Theater“ in Goethes „Faust“ thematisiert wird: „Man eilt zerstreut zu uns, wie zu den Maskenfesten, und Neugier nur beflügelt jeden Schritt; die Damen geben sich und ihren Putz zum besten und spielen ohne Gage mit.“³³⁸

Im Vorspiel von Rudolf Steiners „Mysteriendramen“ klingt das denn auch ganz anders: „Es ist dir entfallen, liebe Estella, dass heute Abend gerade für unsere Gesellschaft selbst die Aufführung ist, auf die wir uns seit langer Zeit vorbereitet haben.“³³⁹ Steiner wollte, dass sein Publikum die Dramen unter dem Gesichtspunkt des Realitätsbezugs betrachtet. Daher ist eine Vor- und Nachbereitung sinnvoll.

Der aktive Realitätsbezug kennzeichnet als ein wesentliches Element die offene Form des Dramas, wie auch Pfaendler festhält: „Offenheit zur faktischen Realität und zur Realität des Zuschauers sind die wichtigsten Merkmale der offenen Dramaturgie. [...] Die Wirklichkeit liefert den Grundkonflikt, der im Drama aktualisiert wird.“³⁴⁰ Das Drama liefert also weniger eine konkrete Lösung als eine Art Zustandsbeschreibung. Das *offene Drama*³⁴¹ fungiert somit als eine Art Spiegel, der den Zuschauer zu Einsicht und Handlung anregen kann, zumindest aber regt es zum Nachdenken an. Wirklich zur Entfaltung kommt das offene Drama aber erst, wenn das Publikum es als eine Aufforderung zum Mitwirken auffasst: „Indem das offene Drama sein Ende erst ausserhalb der ästhetischen Sphäre findet, indem der Zuschauer als vollendender Faktor bereits in das offene Gefüge der dramaturgischen Konzeption eingeplant ist, wird er zum notwendigen Bestandteil der offenen Dramaturgie. Das offene Drama bleibt ohne ihn Fragment.“³⁴²

Das Publikum ist daher ein wichtiges Element in der Dramaturgie des offenen Dramas. Daher gehört zu seiner Dramaturgie auch eine „Dramaturgie des

³³⁶ Ulrich Pfaendler: „Drama und Mitspiel“, (Dissertation 1974), Basel 1975.

³³⁷ Ulrich Pfaendler: „Drama und Mitspiel“, wie angegeben, S. VII.

³³⁸ Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, wie angegeben, (Verse 117-120), S. 17.

³³⁹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 6.

³⁴⁰ Ulrich Pfaendler: „Drama und Mitspiel“, wie angegeben, S. 104.

³⁴¹ Vergleiche auch Volker Klotz: „Geschlossene und offene Form im Drama“, München (13) 1992.

³⁴² Ulrich Pfaendler: „Drama und Mitspiel“, wie angegeben, S. 105.

Publikums“³⁴³. Diese hat unter anderem die Aufgabe, das Mitspielen durch bestimmte Offenheiten zu unterstützen, die eben auch offen für individuelle Unterschiede und individuelle Lösungswege sind, ja, sein müssen. Denn das Individuum ist immer etwas Besonderes und seine Lebenswege unterliegen je eigenen Aspekten. Daher sind auch sowohl die ästhetischen wie die sprachlichen Bilder nicht eindeutig determiniert, sondern lassen dem Individuellem Raum zur Entfaltung. Sie zeigen vielmehr Grundprinzipien auf, wie Volker Klotz festhält: „Was hier [im offenen Drama] in den Bildern sichtbar wird, sind jedes Mal besondere Aspekte der Welt, [...], rezipiert aus einer besonderen Ich-Perspektive. Nur einem bestimmten Menschen, in einer bestimmten Lage, an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit vermag sich das Gegenüber in dieser Weise zu offenbaren. Eine kleine Verschiebung der Akzidenzien – und es entstünde ein anderes Bild. Aus dieser gebundenen Lage entstehen im offenen Drama die [an traditionelle Bedeutung] ungebundenen Metaphern: jedes Ding vermag sich, wofern es zwingend der besonderen Konstellation zwischen dem Innern der Person und dem ihr im Augenblick darbietenden Weltaspekt Ausdruck verschafft.“³⁴⁴

Das Drama erweist sich somit als ein intensives Stimulus, ein quasi multimediales Ereignis, dass sowohl die Belehrung durch das Buch wie den Vortrag in den Schatten stellen kann. „Der Zuschauer wird durch die Struktur der Handlung auf verschiedene Weise aktiviert.“³⁴⁵ So spielen unter anderem Nähe und Distanz zu den Charakteren, innerlich erlebte und äusserlich erfasste Vorgänge, Simultanität der Ereignisse auf der Bühne und Zeitverschiebungen (historische Motive) sowie das Erleben von Widerständen und Zustimmungen zum Dargestellten eine Rolle. „Der Zuschauer wird ferner aktiv durch seine Vorstellungskraft [...]. Ausserdem wird seine Denktätigkeit angeregt, indem er [...] in Beziehung setzt und allfällige Widersprüche aufzulösen sucht.“³⁴⁶

Rudolf Steiner verabschiedet sich mit den „Mysteriendramen“ vom Theater als einem Unterhaltungsmedium und setzt sich mit dem offenen Drama für ein gesellschaftlich engagiertes Theater ein. Es ist nicht verwunderlich und nur konsequent, dass er sein eigenes dramaturgisches Schaffen in den „Mysteriendramen“ mit seinem übrigen Engagement in Zusammenhang bringt und das Medium Theater in den Dienst seines Engagements für eine anthroposophische modernisierte Gesellschaft einsetzt. Sei sie auch zunächst nur eine Art Liebhabergesellschaft. Das Theater bietet ihm die Möglichkeit, sein Engagement zur Aktivierung der Menschen in dem von ihm aufgezeigte Richtung zu verstärken. Daher erscheint die Erweiterung seiner Aktivitäten auf das Theater nachvollziehbar.

³⁴³ Vergleiche Volker Klotz: „Dramaturgie des Publikums“, München und Wien 1976.

³⁴⁴ Volker Klotz: „Geschlossene und offene Form im Drama“, wie angegeben, S. 212.

³⁴⁵ Ulrich Pfaendler: „Drama und Mitspiel“, wie angegeben, S. 106.

³⁴⁶ Ulrich Pfaendler: „Drama und Mitspiel“, wie angegeben, S. 106.

Eine genauere Untersuchung der kommunikativen Strategien im Sinne einer Art „Grammatik der Kommunikation“ ist sowohl für die „Mysteriendramen“ im Besonderen aber auch generell noch zu leisten. Erste wichtige Ansätze hierzu finden sich bei Bruno Strecker.³⁴⁷ In so einem erweiterten Sinn könnte eine Untersuchung der Grammatik als Spiegel kommunikativer Leistungen auch ohne metaphysische Voraussetzungen wieder aufgenommen werden.

3.9.2 Über die vorzeitige Beendigung des Projekts „Mysteriendramen“

Mit den Anliegen und Zielsetzungen, die mit seinen „Mysteriendramen“ als einem Programm für eine Erneuerung des Theaters verbunden sind, passen die Anstrengungen Rudolf Steiners sehr gut in eine Zeit, die es gewohnt ist, sich viel vorzunehmen, und die hier als die Moderne um 1900 bereits ansatzweise charakterisiert wurde.

Es bleibt aber Rudolf Steiner zugute zu halten, dass er seinen Anliegen bis zu seinem Tod hin treu bleibt und in unermüdlicher Arbeit an der Entwicklung des Notwendigen, Erforderlichen und Gewünschte weiter arbeitet. Allerdings opfert er zugunsten der Ausarbeitung von realitätsnaheren und im Hinblick auf ihre Wirkung in der Gesellschaft vielversprechendere Projekte, wie etwa die Waldorfschulbewegung, die Weiterarbeit an seinen „Mysteriendramen“. Der konkrete Auslöser zum Abbruch der auf sieben³⁴⁸ Dramen hin angelegten Gesamtstruktur der „Mysteriendramen“ scheint der erste Ausbruch des Ersten Weltkriegs gewesen zu sein. Der viele Hoffnung auf eine auf dem Künstlerischen basierende Erneuerung der Gesellschaft ausgelöscht hat.

Steiner wird sich im Laufe des Ersten Weltkriegs neu orientieren und sich vermehrt zunächst historischen und dann sozialen Themen zuwenden, die unter anderem zur Entwicklung einer anthroposophischen Pädagogik und Heilpädagogik sowie einer „Erneuerung des Heilwesens“ führen. Hinzu kommt ein Modell für eine offene Gesellschaftsordnung, welche die Prinzipien des Dramas dann vollständig ins Leben stellt und zur Ordnung der sozialen Gemeinschaft als Ganzes erheben möchte.

Auch wenn vieles von diesem Ansätze geblieben sind, an denen zum Teil nun schon Generationen aktiv weitergearbeitet haben, darf Rudolf Steiner durchaus für sich in Anspruch nehmen, eine Persönlichkeit der Modern zu sein, die sich den aktuellen Herausforderungen im Rahmen ihrer Möglichkeiten gestellt hat. Als ein aktiver Teilnehmer und Mitgestalter der Moderne um 1900 hat er sich auch philosophisch einer der bedeutendsten Herausforderungen seiner Gegenwart intensiv gestellt: den Schriften und dem Wirken von Friedrich Nietzsche. Die Bedeutung der Arbeiten von Nietzsche scheint im 20. Jahrhundert

³⁴⁷ Bruno Strecker: „Strategien des kommunikativen Handelns. Zur Grundlegung einer Grammatik der Kommunikation“, Düsseldorf 1987.

³⁴⁸ Eine entsprechende Angabe findet sich an einigen Stellen unter anderem auch in einem Brief des Dichters Christian Morgenstern, der das Projekt der Mysteriendramen mit grosser Anteilnahme und enthusiastischem Interesse verfolgt und begleitet hat.

nahezu kontinuierlich zugenommen zu haben, weit über Steiners eigenen Tod (1925) hinaus.

4 *Moderne Philosophie* oder: **Steiner und Nietzsche**

Die Tatsache, dass sich Steiner, der sich vom Herausgeber der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes im Weimarer Goethearchiv zu einem beachteten Literatur – und Theaterkritiker sowie als Herausgeber und Redaktor des „Magazin für Litteratur“³⁴⁹ entwickelt hatte, nun der Esoterik in Form der Theosophie zugewendet hatte, wirkt auf manche seiner Zeitgenossen verwirrend.³⁵⁰ Denn zunächst schien Steiner im Habitus des damaligen Intellektuellen in Folge der Rezeption von Nietzsches: „Also sprach Zarathustra“³⁵¹ und anderer, ähnlicher Schriften erfolgreich aufzugehen. Und er zeigte dabei die gleiche oder eine ähnliche Hinwendung zu einer emotionsvollen und scharfen Ausdrucksweise in der Thematisierung von Erkenntnissen oder Erfahrungen in der Haltung des Kritikers und Polemisierers. Es war dabei anscheinend vielen entgangen, dass sich hinter der sprachlichen Schärfe eine ebenso klare wie unaufhaltsame Erkenntnisarbeit ganz anderer Art vollzog. Diese konnte nur ein Ziel haben, zu einer neuen Art Gewissheit vorzustossen. Eine Gewissheit, die er durch seine Arbeit an Goethes naturwissenschaftlichen Schriften und die Grundlagen von Goethes Weltbild als einer methodischen Weltanschauung zu erarbeiten suchte. Damit verbunden waren eine Reihe von „esoterischen“ Übungen und Denkinhalten aus alten Weisheitstraditionen. Steiner wollte nicht bei einer Kritik der Wahrheitsfähigkeit der Wissenschaft stehen bleiben, wie sie bei Nietzsche auftritt. Er wollte darüber hinausgehen.³⁵² Dennoch lässt sich auch anhand der „Mysteriendramen“ nachvollziehen, dass sich Nietzsches Kritik des Wahrheitsglaubens durch die Suggestionskraft der Sprache, wie er in seinem Entwurf einer Schrift „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“³⁵³ anspricht, auch bei Steiner finden lässt. Um dies zu tun, ist es erforderlich, kurz auf die Reflexion der Situation des wissenschaftlichen Diskurses bei Nietzsche einzugehen.

³⁴⁹ Rudolf Steiner übernimmt am 1. Juli 1897 für 3 ¼ Jahre vom Weimarer Verleger Emil Felber als Herausgeber und Redaktor die wirtschaftliche und inhaltliche Verantwortung für das „Magazin“. Er richtet die Zeitschrift auf die zeitgenössische Literatur und das moderne Geistesleben aus und gewinnt unter anderem zeitweise die gekannte Dichterin Rosa Mayreder (1858-1938). (Vergleiche Christoph Lindenberg: „Rudolf Steiner. Eine Chronik“, Stuttgart 1988, besonders S. 143.)

³⁵⁰ Diese Verwirrung dokumentiert an anschaulichen Beispielen eine der jüngsten Publikationen zur synchronen Rezeption von Steiner und seinen Werken: „Der andere Rudolf Steiner. Augenzeugenberichte, Interviews, Karikaturen.“, herausgegeben und eingeführt von Wolfgang G. Vögele, Dornach 2004.

³⁵¹ Friedrich Nietzsche: „Also sprach Zarathustra I-IV“, (Erstausgabe 1883-1886), Kritische Studienausgabe, 15 Bde, Band 4, München (3) 1993.

³⁵² Vergleiche Rudolf Steiner: „Wahrheit und Wissenschaft“, (von 1892), GA 3, Dornach (8) 2003.

³⁵³ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in derselbe: „Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873“, Kritische Studienausgabe, 15 Bde, Band 1, München (3) 1993.

4.1 Ausdifferenzierung des Wissenschaften

Die Zeit um 1900 (ca. 1870-1930) wird durch die Auseinandersetzung des wissenschaftlichen Diskurses mit sich selbst geprägt, die eine Differenzierung und Spezialisierung des wissenschaftlichen Forschens erforderlich macht. Nachdem sich um 1800 bereits die moderne Biologie als spätere Trägerin des Evolutionsgedanken aus der Philosophie ausdifferenziert hatte,³⁵⁴ gliedert sich nun die moderne Psychologie als Psychoanalyse aus der allgemeinen Philosophie aus und wird zu einer selbstständigen Wissenschaft. Die Ausdifferenzierung wissenschaftlicher Disziplinen aus dem Kanon der mittelalterlichen Studiengänge (Theologie, Philosophie, Recht und Medizin) setzt sich also auch um 1900 weiter fort.

4.2 Wahrheit und Gewissheit in der Philosophie

Aus heutiger Sicht zeigte sich in Friedrich Nietzsche einer der markantesten und in der Folge einflussreichsten Philosophen der damaligen Zeit, der den Diskurs der Philosophie über sich selbst und die Wissenschaften bis heute nachhaltig prägt. Bei Nietzsche sollte der auf den einsamen Höhen von Abstraktion, Reflexion und Theorie verweilende Wissenschaftler zur Erkenntnis einer schmerzlichen Tatsache gelangen: sein Denken kann sich auf keine Glaubenssätze mehr beziehen, wenn es den neuen wissenschaftlichen Kriterien standhalten will. Nietzsche vollzog diese Einsicht selbst und wurde von ihr betroffen. Es ging damals um die Verabschiedung des Metaphysischen als Grundlage der Wissenschaften. Die Auseinandersetzung zwischen dem alten Denken auf der Grundlage der Metaphysik unter Einbeziehung alter Weisheitslehren oder von Heiligen und den Forderungen seiner Gegenwart formuliert Nietzsche anhand der Figur „Zarathustra“. Diesen, dem Namen nach altpersischen und vorchristlichen Weisheitslehrer lässt er denken: „Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass Gott todt ist!“³⁵⁵

Der neue Weisheitsträger „Zarathustra“ ist für Nietzsche also ein Lehrer, der den „Heiligen“ die Grundlage ihrer Argumentation entzieht: den lebendigen Gott. Die Referenzmöglichkeit auf einen lebendigen Gott fällt für die damalige Wissenschaft vollständig weg. Sie lässt sich für Nietzsches Erleben im „Zarathustra“ anscheinend nicht mehr aufrechterhalten.

Der in Nietzsches Auffassung moderne, neuzeitliche Mensch und besonders der sich mit seinem Denken auseinandersetzen Wissenschaftler sollte also in seinem Denken die Auffassung integrieren lernen, „dass Gott todt ist“, und zwar als Grundlage seiner wissenschaftlichen Erkenntnistätigkeit. Damit stellt sich

³⁵⁴ Vergleiche George Lukasz: „Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik“ in derselbe: „Probleme der Ästhetik“ (Werke Band 10). Neuwied und Berlin 1969, S. 538-789, besonders S. 548f.

³⁵⁵ Friedrich Nietzsche: „Zarathustra“, wie angegeben, S. 14.

auch die Frage nach der Verantwortung für das, was wahr ist, neu. Denn die Gewährleistung von Wahrheit lässt sich wissenschaftlich nicht mehr einer Instanz ausserhalb der Wissenschaft zuschreiben. Damit stellt sich in der Folge die Frage nach der ethischen Verantwortung des Wissenschaftlers für sein Denken und Handeln. Diese Frage ist allerdings erst heute wirklich in der öffentlichen Diskussion angekommen.

4.3 Radikalisierung der Frage nach Wahrheit

In einem Anfall von Zynismus und als Radikalisierung des Verlusts der Orientierung durch den Glauben auch in der Wissenschaft, denkt Nietzsche im Zarathustra weiter: „Was ist das grösste, das ihr erleben könnt? Das ist die Stunde der grossen Verachtung. Die Stunde, in der euch auch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend.“³⁵⁶ Diese Radikalisierung des Verlusts von Werten und das Aufzeigen einer Gefährdung des Menschlichen fordern eine neue Definition menschlicher Werte und Orientierungsmarken. Bei Nietzsche denkt das ebenfalls Zarathustra: „Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.“³⁵⁷ Damit leuchtet andererseits ein Vertrauen in eine zukünftige Orientierung auf, die sich der Mensch eventuell selber schaffen wird.

Deutlicher als in dem 1883 gedrucktem ersten Teil des Zarathustra wird die Problematisierung der neuen Situation der Wissenschaft als Philosophie in einer früheren, allerdings zu Lebzeiten unveröffentlichten Schrift Nietzsches: „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“³⁵⁸, die er 1873 seinem Freund Carl von Gersdorff diktierte.³⁵⁹ Diese Schrift Nietzsches charakterisierte Karl Pestalozzi (*1929) in seiner Rektoratsrede³⁶⁰ an der Universität Basel von 1990 als Ausdruck nicht nur der Krise des philosophischen Diskurses sondern auch des Selbstverständnis der Poetik und Rhetorik bei den Sprachkünstlern³⁶¹.

4.4 Wahrheit und Sprache

Das Neue und Weiterführende der Reflexion liegt darin, dass Nietzsche die Sprache in die Überlegungen über die Erkenntnisgrundlagen der Wissenschaft

³⁵⁶ Friedrich Nietzsche: „Zarathustra“, wie angegeben, S. 15.

³⁵⁷ Friedrich Nietzsche: „Zarathustra“, wie angegeben, S. 16f.

³⁵⁸ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 873-890.

³⁵⁹ „Die Abhandlung gedieh nicht über ein erstes und Ansätze zu weiteren Kapiteln hinaus und wurde von Nietzsche selbst nie veröffentlicht.“ Vergleiche Karl Pestalozzi: „Sprachkritik und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert“, Basler Universitätsreden, 86. Heft, Basel 1990, S. 3.

³⁶⁰ Karl Pestalozzi: „Sprachkritik“, wie angegeben.

³⁶¹ Mit „Sprachkünstler“ werden hier zusammenfassend alle poetisch tätigen Redner und Schreiber bezeichnet, die andere als wissenschaftliche Texte verfassen, die aber an ihre Texte ähnlich hohe, wenn auch gänzliche andere Anforderungen stellen, wie die Wissenschaftler an ihre. Nietzsche kennzeichnet dabei den Sonderfall des Wissenschaftlers und Sprachkünstlers.

mit einbezieht, indem er fragt: „Und überdies; wie steht es mit jenen Conventionen der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntnis des Wahrheitssinnes: Decken sich die Beziehungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?“³⁶²

Die damit ausgedrückte Kritik an den Möglichkeiten der Sprache erweitert die Reflexion der Philosophie über ihre Erkenntnisgrundlagen auf den wissenschaftlichen Diskurs einerseits und auf Grundlagen der Rhetorik auch im Hinblick auf ästhetische Fragen andererseits.³⁶³ Wenn also die Axiome der Wahrheit durch die Verneinung des Zusammenhangs mit den Garantien oder Garanten der Religion als letzte Wahrheit, oder sogar der Religion an sich, wegfallen, wenn also eine Reflexion über die Axiome der Wissenschaft eingesetzt hat und erforderlich scheint, dann darf sie nicht bei dem Offensichtlichen und bereits vielfach Besprochenen des Religiösen stehen bleiben. Dann muss sie in Richtung Sprache weiter getrieben werden.

Nietzsche bricht dabei mit einer Tradition von der bisher „eine [scheinbar evidente] Entsprechung [...] zwischen menschlicher Sprache und aussermenschlicher Realität angenommen wurde, [egal] ob man die Sprache als Gabe Gottes oder menschliche Erfindung betrachtete.“³⁶⁴

4.5 Problematisierung des sprachlichen Diskurses

Nietzsches Kritik setzt dabei an zwei Seiten an: sowohl auf der Seite der unreflektierten Grundannahmen (Axiome) des Denkens auf der Seite des Erkennens, als auch auf der Seite des wissenschaftlichen Diskurses, der in seiner Sprachverwendung ebenfalls axiomatisch von der Wahrheitsfähigkeit der (wissenschaftlichen) Sprache ausgeht. Zudem problematisiert Nietzsche die Grundlage der wissenschaftlichen Beschreibung der Wirklichkeit in Form von sprachlichen Wendungen. Denn „[die] Bezeichnungen machen die Dinge menschenförmig, anthropomorph und verstellen ihre jeweilige Besonderheit.“³⁶⁵ Auf der Wahrnehmungsseite charakterisiert Nietzsche den sprachlichen Bezeichnungsvorgang in Anlehnung an Vorstellungen der Physiologie: „Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten.“³⁶⁶ Auf der Erkenntnisseite formuliert Nietzsche seine Kritik an der Anthropomorphisierung der Sprache an dem konkreten Beispiel der grammatischen Geschlechter: „Wir

³⁶² Karl Pestalozzi: „Sprachkritik“, wie angegeben, S. 4.

³⁶³ Die Arbeit von Anne Tebartz-van Elst: „Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche“ (Freiburg im Breisgau und München 1994) widmet sich damit verbundenen Fragen und Problemen in einer angemessenen Ausführlichkeit, die hier nicht geleistet werden kann.

³⁶⁴ Karl Pestalozzi: „Sprachkritik“, wie angegeben, S. 4.

³⁶⁵ Karl Pestalozzi: „Sprachkritik“, wie angegeben, S. 5.

³⁶⁶ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 878 (Zeile 21-22).

theilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich, die Pflanze als weiblich: Welch willkürliche Übertragungen.“³⁶⁷

Nietzsche fasst seine Kritik über die Wahrheitsfähigkeit des wissenschaftlichen Diskurses in sprachlicher Form zusammen, in dem er auf die sprachlichen Bedingtheiten dieses Diskurses in Bezug auf „Wahrheit“ hinweist: „Was also ist Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.“³⁶⁸

4.6 Von der Wahrheit zu Wahrheiten

Nietzsche führt in diesem Abschnitt den singulären Begriff der Wahrheit in eine Pluralität von Wahrheiten über, die für ihn selbst allerdings keinen eindeutigen und unmittelbaren Sinn enthalten können. Wenn der Sinn oder die Wahrheit nicht mehr unmittelbar gegeben ist, muss er ein Produkt sein. Ein Ergebnis der eigenen Tätigkeit. Die menschliche Vernunft wird damit zu einem Ort, an dem die Nahrung für sie selbst nicht mehr unmittelbar gegeben ist. Der Mensch lebt also auch im Reiche der Vernunft nicht (mehr) in einem Paradies. Jede Annahme einer selbstevidenten Wirklichkeit wird von Nietzsche als Illusion empfunden.

Damit wird es aber notwendig, sich auch in Bezug auf die Vernunft Gedanken über die „Ernährung“ zu machen. Während es relativ selbstverständlich ist, dass sich der Mensch über seine leibliche Existenz Gedanken macht, entsteht hier die Frage nach der Existenz der eigenen Vernunft. Diese Frage ergänzt die Reflexion seelischer Triebe und Bedürfnisse um eine Dimension, die bei Steiner „geistig“ heisst und die Nietzsche als Ebene der Vernunft anspricht.

Im Zarathustra wird sich die Figur Zarathustra dieser Notwendigkeit im Schmerz des Entbehrens bewusst, wenn sie denkt: „Was liegt an meiner Vernunft! Begehrt sie nach Wissen wie der Löwe nach Nahrung? Sie ist Armuth und Schmutz und ein erbärmliches Behagen.“³⁶⁹

Der Hunger nach Wissen und Gewissheit sollte nach Nietzsche dem Menschen auch dann ein existenzielles Bedürfnis sein, wenn es ihm nicht mit animalischem Mut und existenzieller Leidenschaft danach verlangt. Oder sollte es ihm zu einem solchen Verlangen werden? Vielleicht ist es auch eine Frage, die sich hier gezeigt hat: Hat nicht der Mensch auch ein natürliches Interesse an Erkenntnis?

³⁶⁷ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S.878 (Zeile 30-32).

³⁶⁸ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 880-881 (Zeile 30 – Zeile 4).

³⁶⁹ Friedrich Nietzsche: „Zarathustra“, wie angegeben, S. 15.

Nietzsche hielt seine Abhandlung: „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ zunächst geheim.³⁷⁰ Er war sich wohl der Radikalität seiner hierin formulierten Gedanken bewusst und ihnen vielleicht selbst noch nicht gewachsen. Die Charakterisierung seines Menschenbildes im Zusammenhang mit Sprache bringt Karl Pestalozzi prägnant auf den Punkt, wenn er schreibt: „In Nietzsches Abhandlung erscheint der Mensch als einer, der mithilfe der Sprache um sich herum eine eigene Welt geschaffen hat, eine Scheinwelt wie die des Traums, die ihm den Zugang zur Wirklichkeit verstellt, in die er eingeschlossen ist. Doch weiss er normalerweise nichts davon, bis ihn jemand über die wahren Verhältnisse aufklärt.“³⁷¹ Und dazu gilt es als Erstes einmal von der Annahme auszugehen: „Die Sprache lüge per se.“³⁷²

4.7 Desillusionierung und Selbsterkenntnis bei Steiner

Eine solche Art der Aufklärung über das Verhaftetsein des Bewusstseins mit den sprachlichen Scheinwirklichkeiten lässt sich auf diesem Hintergrund auch in Rudolf Steiners „Mysteriendramen“ finden. Denn Steiner lässt in seinem vierten Drama: „Der Seelen Erwachen“ einen für „Aufklärung“ zuständigen „Schwellenhüter“³⁷³ zu einem aufzuklärenden „Neophyten“³⁷⁴ in Versform³⁷⁵ sagen: „Aus jenem Scheingewebe, das du Welt in deines Irrtums Finsternis genannt, hat dich der Myster³⁷⁶ uns hierher gebracht. – Es war die Welt aus Sein und Nichts gewoben, die dir im Weben sich zum Schein gebildet. Der Schein ist gut, wenn er vom Sein erschaut; doch du erträumtest ihn im Scheinesleben; und Schein vom Schein erkannt, entsinkt dem All. – Du, Schein des Scheines, lerne dich erkennen.“³⁷⁷ Im Sinne von Pestalozzi wäre hier also dasjenige, was das ungeschulte Bewusstsein als Wirklichkeit erlebt, nicht viel mehr als eine Art Traum, solange nicht eine genügende Qualität des Selbstbewusstseins aktiv ist. Somit wäre das „Scheingewebe“ bei Steiner dasselbe wie die „Scheinwelt“ auf die Pestalozzi hinweist. Diese Scheinwelt ist auch im wissenschaftlichen Diskurs

³⁷⁰ Vergleiche Karl Pestalozzi: „Sprachkritik“, wie angegeben, S. 7.

³⁷¹ Karl Pestalozzi: „Sprachkritik“, wie angegeben, S. 7.

³⁷² Vergleiche Karl Pestalozzi: „Sprachkritik“, wie angegeben, S. 7.

³⁷³ Im akademischen Sinne vergleichbar der Funktion des Assistenten als Dozent für Proseminare.

³⁷⁴ Neophyten (zu griechisch: neo = neu; phyton = Pflanze) sind in der Botanik Pflanzen, die bewusst oder unbewusst vom Menschen in Ökosysteme eingeführt werden, in denen sie nicht von Natur aus bodenständig also angesiedelt sind. Hier bezeichnet es die Einführung eines Menschen als „Studenten“ in ein Gebiet des Denkens oder Bewusstseins, in dem er als blosses Naturwesen nicht tätig wäre. Er kommt dabei durch Führung zu Einsichten, zu denen er aus eigener Kraft nicht ohne weiteres kommen könnte.

³⁷⁵ Die Versform wurde hier aufgehoben, da es an dieser Stelle um den Gedanken geht.

³⁷⁶ Der „Myster“ wäre im Sinne meiner Interpretation etwa ein Tutor oder Mentor, der für einen bestimmten Ausbildungsabschnitt die Begleitung des Auszubildenden übernimmt, jedoch nicht selber alles unterrichtet, was dazu nötig ist.

³⁷⁷ Rudolf Steiner: „Der Seelen Erwachen“, Achstes Bild, in derselbe: „Vier Mysteriendramen“, Dornach 1981, S. 481.

überall dort zu finden, wo mithilfe der Sprache eine Welt erschaffen wird, die sich ihrer sprachlichen Bedingtheiten nicht bewusst ist, und die somit ihre Annahmen und Vorstellung in Unkenntnis seiner eigenen Tätigkeit der „Welt“ gleichsetzen muss. Die aber in Wirklichkeit nur ein „Schein“ der Welt ist. Dieser Scheinwelt ist sich bei Nietzsche wie bei Steiner der Mensch zunächst nicht bewusst, solange er nicht die Sprache als Medium reflektiert.

Für Steiner hat im obigen Zitat der Mensch auch von sich selber zunächst nur eine Vorstellung, die auf gleiche Art zustande kommt, wie seine Vorstellung von der Welt: durch die Sprache.

4.8 Gibt es einen „Trieb zur Vernunft“?

Nietzsche macht darauf aufmerksam, dass der Mensch zwar auch Triebe hat, wie das Tier, dass er aber keinen vergleichbaren Trieb zur Vernunft zu haben scheint. Seine animalischen Triebe dringen in der Regel nicht als Probleme der Vernunft in das Bewusstsein des Menschen, wenn sie rein körperliche Triebe sind. Denn dann werden sie auf der Ebene der körperlichen Aktivitäten erfüllt. Sie treten nur dann als Probleme ins Bewusstsein, wenn sie nicht erfüllbar oder Folgen von unbalancierter Befriedigung natürlicher Triebe sind. Ist die Beziehung zwischen Körper und Bewusstsein getrübt, können sie zudem in Form scheinbar eigenständiger, psychischer Vorgänge wie Träume und Vorstellungen aller Art auftreten, bis hin zu psychischen Störungen und Deformationen, wie sie die klinische Psychologie untersucht und behandelt.

Daneben gibt es aber auch einen „Willen zur Wahrheit“³⁷⁸ oder zumindest einen „Willen zum Wissen“. Auch der unbalancierte Umgang des Menschen mit diesem Antrieb, der weniger ein Trieb im gattungsspezifischen Sinne ist, eher ein Interesse geleiteter Antrieb, kann zu psychischen Problemen führen. Dies zeigt sich auch an Nietzsche selber. Wie kann es da verwundern, dass zum Beispiel Steiner nicht in jeder Hinsicht dem Vorbild Nietzsche³⁷⁹ folgen will?

Im Zusammenhang mit seiner Würdigung Nietzsches reflektiert Steiner auch die Problematik von Nietzsches persönlicher Entwicklung auf dem Hintergrund der Psychopathologie.³⁸⁰

³⁷⁸ Vergleiche Michel Foucault: „Die Ordnung des Diskurses“ („L'ordre du discours“, Paris 1972), mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt am Main 1991, S. 14ff.

³⁷⁹ Anlässlich des Ausfüllens eines Fragebogens einer Zeitschrift gibt Steiner an, dass er ausser sich selber am liebsten Friedrich Nietzsche gewesen wäre, vor dessen Erkrankung.

³⁸⁰ Vergleiche Rudolf Steiner: „Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit“, von 1895, GA 5, Dornach (4) 2000.

5 Zu Rudolf Steiners Grundanliegen

Rudolf Steiner geht es in seinem Gesamtwerk (in über 40 Bänden mit Schriften oder gesammelten Aufsätzen und ca. 6'000 Vorträgen in ca. 300 Bänden) um den Menschen in seinem theoretischen und praktischen Verhältnis zur Welt und zur Weisheit in der Auseinandersetzung mit exoterischen und esoterischen Wissenschaften der abendländischen Kulturtradition(en). Oder in den Worten der antiken Philosophie: um Theorie und Praxis von Physik und Metaphysik.

5.1 Suche nach einer neuen Metaphysik

Die Problematik der Metaphysik liegt für die Wirkens- oder Lebenszeit von Rudolf Steiner (1861-1925) offen zutage. Die damalige Philosophie unternimmt angesichts der wachsenden Bedeutung der positivistischen Naturwissenschaften fortlaufend eine Standortbestimmung. Die dabei festgelegten Schwerpunkte für den öffentlichen Diskurs fallen nicht für alle philosophisch Aktiven und Interessierten zufrieden stellend aus. In der Folge entstehen neue Forschungstraditionen am Rande oder ausserhalb der akademisch geregelten Forschungs- und Lehrkörper. Eine dieser randständigen Traditionen bildet Rudolf Steiner in Anknüpfung an die bestehende Gruppierung der Theosophen. Letztere beziehen sich insbesondere auf die Arbeiten von Helena P. Blavatzky³⁸¹ (1831-1891). Die Gruppierung der Theosophen orientiert sich zudem an Traditionen der hinduistischen Philosophie und Metaphysik. Sie kann sich dabei

³⁸¹ Die Russin Helena Petrowna Blavatzky zeigte früh eine mediale Begabung, in der sie intuitive Erfahrungen machte und dann ausführlich beschrieb. Diese Erfahrungen schienen Erläuterungen und Erklärungen von für die normale Wissenschaft nicht zugänglichen Weltzusammenhängen zu geben, die hinter der äusseren Wirklichkeit erkennbar werden können und deren Mitteilung dann für bestimmte Menschen eine Art selbst evidenten Sinn ergeben könne. Blavatzky ging in der Folge ihrer Auseinandersetzung mit dieser Begabung nach Indien, um diese dort weiter zu schulen und zu ergründen. Nach ihrer Rückkehr in den Westen schuf sie zusammen mit dem amerikanischen Psychologen Henry Steel Olcott die „Theosophische Gesellschaft“: „Die Theosophische Gesellschaft (TG) wurde 1875 in New York gegründet, federführend von Helena Petrowna Blavatzky und Henry Steel Olcott. Das spiritistische Erbe, besonders Blavatzkys, wurde zurückgedrängt und durch eine dreiteilige Programmatik ersetzt, die in Deutschland 1897 folgendermassen formuliert wurde: 1. Den Kern einer allgemeinen Menschenverbrüderung zu bilden, die keinen Unterschied der Rasse, des Glaubens, des Geschlechts und der Farbe kennt. 2. Das Studium arischer und sonstiger Litteraturen, Religionen und Wissenschaften des Ostens zu fördern. 3. Die unerklärten Naturgesetze, sowie die im Menschen schlummernden, Psychischen – oder Seelen-Kräfte zu erforschen. [...] Im Jahr 1900 schliesslich wurde in Berlin die deutsche "Sektion" der TG Adyar gegründet, deren erster Sekretär Rudolf Steiner war.“ Zitiert nach: „Handbuch zur ‚Völkischen Bewegung‘ 1871-1918“, hg. von Uwe Puschner, Walter Schmitz und Justus H. Ulbricht. München et al.: Saur 1996, zitiert nach: http://www.akdh.ch/ps/ps_78Zahnder.html (Stand Juli 2004).

auf eine alte, indogermanische Mythologie abstützten.³⁸² Die Theosophen hoffen zudem, durch die jahrtausendealte Anerkennung einer metaphysischen Theorie und Praxis im hinduistischen Indien einen brauchbaren Unterbau für die eigenen Anstrengungen zu finden.

5.1.1 Rudolf Steiner und die „Theosophen“

Trotz seiner aktiven und funktionalen Mitwirkung und Teilnahme an den Aktivitäten der Theosophischen Gesellschaft unterstreicht Rudolf Steiner sehr bald, dass er weniger die unmittelbare Anknüpfung an asiatische Traditionen sucht als vielmehr an die europäischen. Diese wurden für Steiner insbesondere durch die Mystik, also persönliche spirituelle Erfahrungen im Zusammenhange mit dem Christentum gebildet. Diese Auffassung vertritt Steiner in Vorträgen und Schriften und bekundet damit bereits zu Beginn seiner Aktivität sein Interesse an der Einbeziehung einer breiteren auch akademischen Öffentlichkeit, die ihn bisher vor allem als Philosophen, Kritiker und Goetheforscher kannte.

Da es nahezu unmöglich erscheint, diese besonderen Bedingungen der sprachlichen Äusserungen Rudolf Steiners allein aus dem gedruckten Sprachmaterial einordnend zu erfassen, erscheint es nahezu notwendig zunächst die kontextuellen Bedingungen zu beleuchten. Diese bieten den geeigneten Untergrund für die Betrachtung der feineren Bereiche der sprachlichen Ausdrucksformen, die hier den Gegenstand einer pragmatisch orientierten, textsemantischen Untersuchung bilden.

5.2 Die Entstehung der „Mysteriendramen“ im Kontext der Zeit

Die „Mysteriendramen“ entstanden kurz vor ihren jeweiligen Uraufführungen in den Jahren 1910-1913. Bereits die Tatsache, dass ein geplantes fünftes Drama wegen des Ausbruchs des Ersten Weltkriegs weder schriftlich noch auf der Bühne ausgeführt wurde, weist auf eine entsprechende Sensibilität betreffend den Kontext im Textschaffen des Österreicher Rudolf Steiner hin.

5.2.1 Steiner und die Moderne in der Literatur

Steiner lebte zurzeit der Entstehung der „Mysteriendramen“ in Berlin. Damit liegt es nahe, Steiners Auseinandersetzung mit dem literarischen Schaffen und dem Theater in die Periode der „Berliner Moderne (1885-1914)“³⁸³ zu verorten. Daran ändert auch der Umstand nichts, dass Steiners erste Auseinandersetzung mit Literatur eher im Kontext der Stadt Wien zu sehen ist. Denn Wien und Berlin sind die beiden Protagonisten des „literarischen Fortschritts“ der damaligen Zeit.

³⁸² Solche Zusammenhänge wurden immer wieder aufgezeigt, z.B., wenn auch später, bei Heinrich Zimmer: „Abenteuer und Fahrten der Seele: ein Schlüssel zu indogermanischen Mythen“, München (3) 1997, Original: „The King and the Corpse – Tales of the Soul’s Conquest of Evil“ New York (1) 1948.

³⁸³ Vergleiche Jürgen Schutte / Peter Sprengel (Hg.): „Die Berliner Moderne 1885-1914“, Stuttgart 1987.

„Eine historische Betrachtung wird [zudem] die wechselseitige Bezogenheit und Abhängigkeit der Entwicklung [„des literarischen Fortschritts“] in den beiden grössten Städten des deutschen Sprachraums betonen.“³⁸⁴

Zudem lebte Steiner seit seiner Berufung zum Herausgeber von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften in Weimar (1890-1897), also unweit von Berlin. In Berlin selbst wirkte Steiner 1897-1904 unter anderem für das „Magazin für Litteratur“ und die „Dramaturgischen Blätter“.³⁸⁵

Erhellend für die Stellung von Steiner ist die Untersuchung von Peter Sprengel und Gregor Streim: „Berliner und Wiener Moderne“³⁸⁶. Diese Arbeit „bietet die erste systematische Untersuchung der literarischen Beziehung zwischen Berliner Modern und Wiener Moderne. Auf der Grundlage einer umfassenden Auswertung von veröffentlichten und unveröffentlichten Quellen rekonstruieren die Autoren die Rezeptions- und Austauschbeziehungen in Literatur, Theater und Publizistik zwischen 1890 und 1918. Daraus entsteht das Bild einer äusserst engen kulturellen Verflechtung, welches dazu zwingt, die hergebrachte Vorstellung von zwei antagonistischen „Modernitäten“ zu korrigieren. Zugleich wird erkennbar, dass der Austausch zwischen beiden Metropolen ein wesentlicher Antriebsmoment in der Gesamtentwicklung der literarischen Moderne war.“³⁸⁷

Strengel und Streim würdigen auch die Leistungen Steiners, zumindest als Publizist, Kritiker und Förderer der Moderne. Besonders beeindruckt hat sie seine Besprechung der Aufführung des Dramas von Hugo von Hofmannsthal (1874-1929): „Frau im Fenster – Madonna Dianora“³⁸⁸ (1898). Dieses ist das erste Drama Hofmannsthal, das überhaupt auf dem Theater gezeigt wird.

„Im Unterschied zu den meisten anderen Kritikern misst Steiner Hofmannsthals Stück nicht am Massstab der traditionellen Dramatik, die noch den Aufbau der meisten naturalistischen Stücke prägt, sondern stellt es in den Kontext des europäischen Symbolismus, Maeterlincks, zumal auf dessen Poetik das [von Steiner verwendete] Stichwort der ‚inneren Schönheit‘ verweist.“³⁸⁹

5.2.2 Steiner und die Moderne in der Philosophie

Durch die Veröffentlichung einer Würdigung von Friedrich Nietzsche (1844-1900) als „Kämpfer gegen seine Zeit“ verdeutlicht Steiner seine eigene Haltung

³⁸⁴ Jürgen Schutte / Peter Sprengel: „Die Berliner Moderne“, wie angegeben, S. 46f.

³⁸⁵ Vergleiche Christoph Lindenberg: „Rudolf Steiner: eine Chronik; 1861-1925“, Stuttgart 1988, S. 143ff.

³⁸⁶ Peter Sprengel / Gregor Streim: „Berliner und Wiener Moderne: Vermittlungen und Abgrenzungen in Literatur, Theater, Publizistik“, Wien und andere 1998.

³⁸⁷ Peter Sprengel / Gregor Streim: „Berliner und Wiener Moderne“, wie angegeben, Umschlagtext S. 4. Ein zentrales Beispiel für diese gegenseitige Bedingung sind die modernen Dramatiker, die am Burgtheater in Wien zwar kaum Möglichkeit zur Aufführung finden, dafür aber in Berlin.

³⁸⁸ Hugo von Hofmannsthal: „Die Frau im Fenster. [u.a.]“, Berlin 1899.

³⁸⁹ Peter Sprengel / Gregor Streim: „Berliner und Wiener Moderne“, wie angegeben, S. 492.

gegenüber den weltanschaulichen Hauptströmungen, die das öffentliche Leben in Mitteleuropa zunehmend bestimmen.

In seiner Untersuchung „Die Rätsel der Philosophie“³⁹⁰ von 1914 dokumentiert Steiner zudem seine ausgiebigen Studien und Reflexionen zu den Grundthemen der Philosophie, ihrer Entwicklung als Philosophiegeschichte und den für ihn aus dieser Entwicklung entstehenden „Ausblick auf eine Anthroposophie“. Die Problematisierung oder Würdigung dieser Arbeiten kann jedoch nicht Gegenstand dieser Untersuchung sein.

Es zeigt sich an diesen exemplarischen Hinweisen, dass auch die Gestaltung der Dramen Steiners von unterschiedlichen Studien und Lektüren beeinflusst ist. Diese vielfältigen Einflüsse sind noch nicht oder nur ansatzweise untersucht.³⁹¹

Rudolf Steiner selber weist auf eine Vorgeschichte der Entstehung seiner Dramen hin, die 21 Jahre zurückgeht und mit dem Studium von Goethes „Märchen von der grünen Schlange und der schönen Lilie“³⁹² beginnt, wie schon gezeigt.

5.2.3 Steiner und Goethe

Die Entwürfe zu seinen Dramen zeigen, dass diese sich tatsächlich aus dem Versuch entwickeln, dieses Märchen für die Bühne zu adaptieren.³⁹³ Wobei

³⁹⁰ Rudolf Steiner: „Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt.“ (Berlin 1914), Dornach (9) 1985.

³⁹¹ Zu den „Mysteriendramen“ liegen noch keine sprachwissenschaftlichen Untersuchungen vor. Die Dissertation von Thomas Koerner untersucht die theater-, kunst – und ansatzweise auch kulturtheoretischen Voraussetzungen des „anthroposophischen Theaters“ anlässlich ihres 75-jährigen Bestehens. Koerner geht dabei von Hinweisen aus, die er den Publikationen Steiners entnimmt. Er verortet Steiners Theater als postnaturalistische Auseinandersetzung zur Erneuerung von „Mysterien“. Hierbei knüpft Steiner unter anderem an theosophischen Schriftsteller Edouard Schuré (1841–1929) sowie den belgischen Symbolisten Maurice Maeterlinck (1862-1949) an. Maeterlinck erhielt 1911 den Nobelpreis für Literatur. Allerdings sind die Beziehungen zu diesen Autoren keineswegs spannungsfrei. Steiner übernimmt nicht einfach deren Auffassungen oder setzt diese linear fort. Mit beiden Schriftstellern führt er eine kritische Auseinandersetzung. Dennoch inszeniert er von beiden Autoren verschiedentlich Stücke und erarbeitet sich an ihnen einen Zugang zu der ihn für die Bühnenkunst beschäftigenden Fragestellungen. Vergleiche Thomas Koerner: „Rudolf Steiners ‚Mysterientheater‘“, (Dissertation 1982), München 1982.

³⁹² Eine der jüngsten Auslegungen zu Goethes Märchen machte Jürgen Drewermann: „Goethes Märchen tiefenpsychologisch gedeutet oder: Die Liebe herrscht nicht“, Düsseldorf und Zürich 2000. Goethes „Märchen“ erscheint unter anderem auch in der Auflistung von Werken und Autoren mit Bezug zur Freimaurerei als ein Text zur Beschreibung von so genannten Einweihungen: „Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832), deutscher Dichter, Staatsrat, Kriegsminister und Theaterintendant in Weimar, verfasste neben vielen mauerischen Gedichten u. a. auch das Einweihungs-Märchen «Die grüne Schlange», eine Fortsetzung der «Zauberflöte», das Drama «Der Grosskophta» mit Cagliostro als Hauptrolle, «Faust» und den «Wilhelm Meister» mit zahlreichen mauerischen Bezügen, war Mitglied der Loge «Amalia zu den drei Rosen» und der Illuminaten.“ Zitiert nach: <http://www.freimaurerei.ch/d/zweck/person-d.htm> (Stand Juli 2004).

³⁹³ Vergleiche Rudolf Steiner: „Entwürfe, Fragmente und Paralipomena zu den vier Mysteriendramen“, GA 44, Dornach (2) 1985.

bereits diese ersten Schritte Steiners zeigen, dass es ihm darum geht, den Inhalt des Märchens in ein Bühnenstück zu übersetzen. Es geht ihm also keineswegs um Werktreue. Er benutzt das Märchen vielmehr als Material. Diese Vorgehensweise begründet er damit, dass er die Inspiration zu seinen Dramen bereits vor der Lektüre des Märchens hatte. Das Märchen aber hat es ihm ermöglicht, seine eigene Vision sinnlich zu bebildern. Das Märchen stellt somit einen Bezugspunkt dar, an dem sich Steiner seiner eigenen Vorstellungen für eine literarische Ausgestaltung dessen, was ihn beschäftigte, bewusst werden und für seine eigene Arbeit orientieren konnte.

5.3 Kulturelle Veränderungen (Paradigmenwechsel)

Der Beginn des 20. Jahrhunderts erschüttert nicht nur Europa³⁹⁴ mit den Entladungen machtpolitischer Spannungen. Nicht nur im Ersten Weltkrieg zeigen sich evolutionäre und revolutionäre Prozesse, die ihre erste markante Präsenz bereits in der Französischen Revolution von 1789 demonstrierten. Auch wenn die Französische Revolution nicht unmittelbar zu einer Veränderung der politischen Systeme Europas führte, so setzte sie doch eine unaufhaltsame Entwicklung in Gang. Hinzu kommen soziale Spannungen durch die fortschreitende Industrialisierung, welche unter anderem die Gründung der Sowjetunion ermöglichen. Zudem wird das Selbst – und Weltbild der europäischen Kultur auch theoretisch grundlegend in Frage gestellt. Und zwar auf vielen Gebieten und auch heute noch, wie etwa Alfred C. Goodson in seinem Aufsatz „Das Unbehagen in der Kultur“³⁹⁵ festhält: „Das Auftauchen Sigmund Freuds in den postmodernen Überlegungen zur Kultur signalisiert schwere Zeiten für die Ursprungsländer der modernen Zivilisation.“

Stellvertretend für diesen Paradigmenwechsel im Selbst- und Weltbild der Europäer stehen beispielhaft folgende Personen und ausgewählte Werke als Repräsentanten dieser theorienwirksamen Kulturfaktoren: „Über das Wesen der Religion“³⁹⁶ von Ludwig Feuerbach (1804 – 1872); „Die Traumdeutung“ von

³⁹⁴ Ich beziehe mich bei der Verwendung des Begriffs „Europa“ unter anderem auf die Überlegungen des englischen Historikers Geoffrey Barraclough (*1908), zum Beispiel in derselbe: „Die Einheit Europas als Gedanke und Tat“ („European Unity in Thought and Action“, Oxford 1963), Göttingen 1964; oder auch auf den deutschen Altbundeskanzler Helmut Schmidt (*1918): „Die Selbstbehauptung Europas: Perspektiven für das 21. Jahrhundert“, Stuttgart und München 2000. Letzterer Hinweis ist hier nicht als ein politisches Statement misszuverstehen.

³⁹⁵ Alfred C. Goodson: „Das Unbehagen in der Kultur“, in Schödlbauer, Ulrich (Hg.): „Migration. Die Erzeugung von Zwischenwelten“ Heidelberg 2002, S. 23-42, S. 23.

³⁹⁶ Ludwig Feuerbach ist der erste moderne und markante Vertreter einer radikalen Religionskritik. Diese sieht in der Religion nur Ausdrucksformen der menschlichen Fantasie, die sich an historischen Realitäten entzündet, somit zwar keine Fantastik ist, in der der Mensch aber dennoch nur sich selbst bespiegelt. Feuerbach bejaht die Historizität eines Jesus von Nazareth, kann aber in ihm nur einen Menschen entdecken: „Ich leugne also nicht, dass ein Jesus gewesen, eine historische Person also war, der die christliche Religion ihren Ursprung verdankt, ich leugne nicht, dass er gelitten für seine Lehre; aber ich leugne, dass dieser Jesus ein Christus, ein Gott oder

Sigmund Freud (1856-1939); „Die Entstehung der Arten“³⁹⁷ von Charles Darwin (1809-1882), „Tractatus logico-philosophicus“ von Ludwig Wittgenstein (1889-1951), „Das Geistige in der Kunst“³⁹⁸ von Wasily Kandinsky (1866-1944).

Der Paradigmenwechsel³⁹⁹ ist nachhaltig und betrifft vor allem die Sichtweise des Menschen über sich selbst und seine Rolle in der Welt. Er ist vielleicht auch noch immer nicht abgeschlossen. An die Stelle der Anschauung der Abstammung des Menschen von einem Göttlichen, das den Menschen nach seinem Bild erschaffen hat, tritt eine zufällige Mutation, die den Affen zum Menschen machte. An die Stelle der Sehnsucht nach einer höheren Moral und einem höheren Leben tritt eine Triebnatur des Menschen, die vor allem durch seine Libido oder deren Störungen geprägt ist. An die Stelle der Möglichkeit der Reflexion oder Kontemplation auf ein Göttliches tritt der Positivismus in der Philosophie und der Expressionismus des Individuums in der Kunst. Hinzu kommen der Materialismus in der Politik und der Konsumationismus in der Wirtschaft. Mit Nietzsche liesse sich da eine „Umwertung aller Werte“⁴⁰⁰ postulieren, die heute allerdings andere Grundtöne bekommen müsste. Mir geht es hier hingegen

Gottessohn, ein von einer Jungfrau geborenes, wundertätiges Wesen gewesen sei, dass er Kranke durch sein blosses Wort geheilt, Stürme durch seinen blossen Befehl beschwichtigt, Tote, die schon der Verwesung nahe waren, erweckt und selbst von dem Tode auferweckt worden sei, kurz, ich leugne, dass er so gewesen ist, wie ihn die Bibel uns darstellt; denn in der Bibel ist Jesus kein Gegenstand der schlichten, historischen Erzählung, sondern der Religion, also keine geschichtliche, sondern eine religiöse Person, d.h. ein in ein Wesen der Einbildung, der Fantasie umgesetztes und umgewandeltes Wesen." In derselbe: "Über das Wesen der Religion", 21. Vorlesung (Heidelberg 1848), Leipzig 1908, S. 113. Die Motivation zu dieser radikalen Verleugnung der Religion liegt hier in der Verteidigung der individuellen Selbstbestimmung gegenüber der Religion und ihren Einrichtungen: "Ich für meinen Teil gebe keinen Pfifferling für politische Freiheit, wenn ich ein Sklave meiner religiösen Einbildungen und Vorurteile bin. Die wahre Freiheit ist nur da, wo der Mensch auch religiös frei ist, die wahre Bildung nur da, wo der Mensch seiner religiösen Vorurteile und Einbildungen Herr geworden ist.", 24. Vorlesung, wie angegeben, S. 129.

³⁹⁷ Deutsch erstmals erschienen 1884 in Leipzig, im Original (Englisch) 1859.

³⁹⁸ Das Buch „Das Geistige in der Kunst“ wurde wie das erste Mysteriendrama Rudolf Steiners 1910 fertig gestellt. Die erste Veröffentlichung erfolgte allerdings erst 1912. Das Werk wurde 1952 neu herausgegeben und seitdem unverändert neu aufgelegt.

³⁹⁹ Wie historische und soziologische Untersuchungen, allen voran bei Norbert Elias (besonders in dessen Hauptwerk: „Der Prozess der Zivilisation“, 2 Bde, Basel 1939) zeigen können, kommt dieser Paradigmenwechsel keineswegs plötzlich und unerwartet. Er baut sich vielmehr allmählich durch alle Schichten auf. Dies zeigt anhand von Frankreich für die Zeit des Absolutismus (15.-18. Jahrhundert) aus der Sicht einer „Sciences de l' homme“ Robert Muchembled in seiner Schrift: „Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus.“ (L' invention de l' homme moderne“, Paris 1988), Reinbek bei Hamburg 1990.

⁴⁰⁰ Vergleiche zum Beispiel Friedrich Nietzsche: „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ (Erstausgabe 1886), Kritische Studienausgabe, 15 Bde, Band 5, München (3) 1993.

weder um Klage noch um Anklage. Vielmehr geht es um völlig neue Herausforderungen für die Lebensgestaltung der Generationen seit 1789⁴⁰¹.

Hans Sedlmayr hat diesen Umbruch 1948 als „Verlust der Mitte“⁴⁰² beschrieben. In seiner Einleitung schreibt er: „In den Jahren und Jahrzehnten vor 1789 hat in Europa eine innere Revolution von unvorstellbaren Ausmassen eingesetzt: Die Ereignisse, die man als ‚Französische Revolution‘ zusammenfasst, sind selbst nur ein sichtbarer Teilvorgang dieser ungeheuren inneren Katastrophe. Es ist bis heute nicht gelungen, die dadurch geschaffene Lage zu bewältigen, weder im Geistigen noch im Praktischen.“⁴⁰³ Die bei ihm dann folgende Untersuchung versucht diese Ansicht anhand der Entwicklung der Kunst zu veranschaulichen. Für Sedlmayr entsteht aus diesem durch Untersuchungen an der Kunstgeschichte untermauertem Erleben eine Perspektive für die Zukunft. Er vermutet: „Die Zustände, welche die Kunst unserer Zeit [1955] symbolisiert, sind nur Übergang. Ungefähr so wie auf die krisenhaften Zustände der sich mehr und mehr veräusserlichenden, verhärtenden und barbarisierenden Kultur der späten Antike die des christlichen Reichs gefolgt ist, [...] so könnte auf die zunächst äusserliche technische Unifizierung des Planeten eine innerliche, geistig begründete folgen, beruhend auf einer Reintegration des Menschen, auf der Rückkehr zur Mitte.“⁴⁰⁴

Die Frage, wie das geschehen könnte, vermag Sedlmayr nicht einmal zu stellen. Es ist eine grosse Herausforderung, die er hier anspricht. Eine Herausforderung, die auch Rudolf Steiner gespürt haben mag, als er sich aufmachte, zu diesem Zweck eine neue Art der Wissenschaft und eine wirksamkeitsorientierte Kulturbewegung ins Leben zu rufen.

Die Vielfältigkeit seiner Ansätze und Anstrengungen kann hier weder aufgezeigt werden noch ist sie Gegenstand dieser Untersuchung, daher beschränkt sich das Folgende auf zentrale Aspekte.

5.4 Auseinandersetzung mit Goethe und „Goetheanismus“

Rudolf Steiner stemmt sich diesen Bewegungen mit einer damals vielleicht anachronistisch wirkenden Rückbesinnung auf Goethe entgegen. Goethe wird für Steiner zu einem Sinnbild eines modernen Menschen, der die kulturellen

⁴⁰¹ Als Eckpunkt für den Aufbruch in eine Gesellschafts-, Lebens – und Bildungsordnung gilt hier die Französische Revolution. Für Deutschland wäre das Pendant etwa das Jahr 1848.

⁴⁰² Hans Sedlmayr: „Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit“, (Erstauflage 1955), Frankfurt am Main und Berlin (17) 1991.

⁴⁰³ Hans Sedlmayr: „Verlust der Mitte“, wie angegeben, S. 7.

⁴⁰⁴ Hans Sedlmayr: „Verlust der Mitte“, wie angegeben, S. 234.

Wurzeln Europas im Griechentum einerseits und im paulinischen Christentum⁴⁰⁵ andererseits auf eine neue Stufe geführt hat. Damit könnte in Goethe das Vorbild gefunden werden, das den Anforderungen, wie sie Sedlmayr formuliert, gerecht wird. Durch die politische Demokratisierung Europas, die alles Elitäre zunächst ablehnte, wurden allerdings die in elitärer Abgehobenheit erreichten Höhen Goethes nicht wirklich kulturwirksam. Denn die Bedingungen, die nötig waren, sie zu erreichen, schienen den breiten Schichten weder wirklich erstrebenswert noch erreichbar. Das hinderte allerdings niemanden, breiten Bevölkerungsschichten möglichst viel Bildung zugänglich zu machen. Denn hierin wurde ein Schlüssel zur Überwindung der nach Sedlmayr „inneren Katastrophe“ im europäischen Kulturraum entdeckt.

In Anerkennung der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts scheint auch Steiner das Konzept einer tendenziell massentauglichen Kulturbewegung zu erarbeiten, die an die durch Goethe repräsentierten Kulturtraditionen anknüpft und sie in die Moderne weiter entwickelt. In seiner weltanschaulichen Kulturbewegung spielen drei Faktoren eine besondere Rolle: Selbstbeobachtung, Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung.

Diese radikale Selbstbezogenheit wird dadurch relativiert, dass sie nur in Wechselwirkung mit der Welt eine wirksame Wirklichkeit werden kann. So wird für Rudolf Steiner in seinem Sinne „wahre Selbsterkenntnis“ mittelbar zur Welterkenntnis. Denn für Steiner ist der Mensch als Mikrokosmos immer noch ein Bild der Welt als Makrokosmos, wenn die entsprechende Perspektive erreicht wird. Um dem Vorwurf der metaphysischen Voreingenommenheit entkommen zu können, basiert Steiners Weltanschauung zu einem wesentlichen Teil auf den Methoden des Goetheanismus⁴⁰⁶. Dieser stellt die „unbewaffnete“ sinnliche Erkenntnis des Menschen ins Zentrum der Naturerforschung. Auch dieser Mangel an Bereitschaft, zum Einsatz moderner Technik und die Aufrechterhaltung menschenzentrierter Erkenntnismethoden, kann dabei als anachronistisch erlebt werden. Der Goetheanismus als Methode hat vielleicht auch daher keine breite akademische Anerkennung oder Anwendung gefunden.

⁴⁰⁵ Unter paulinischem Christentum wird hier die christliche Tradition verstanden, die aufgrund der Rezeption von Paulus entstanden ist. Paulus ist durch seine Schau Christi vor Damaskus zu einem originären Christen aus eigener Anschauung, aufgrund eigener Erfahrung geworden. Er hat es zudem verstanden, die christliche Botschaft an die griechische Antike anzuknüpfen. Damit hat er die griechischen Errungenschaften in Bezug auf die Entwicklung des Individualismus der Christenheit erschlossen und die Bewahrung dieser Kulturkräfte ermöglicht. Wenn er dadurch auch ein enormes Spannungsfeld zwischen erfüllter Innerlichkeit im Glauben und Hinwendung zu einem freudigen und bejahenden Leben im Hier und Jetzt eröffnet hat, so wird hier diese Leistung als enorm wertvoll eingestuft. Papst Pius II., der Inaugurator der Basler Universität, hat wohl auch dieser Leistung gedacht, wenn er in Basel ein Gegenpol zu einer bloss römisch geprägten Rhetorik schaffen wollte, der sich mehr griechischen Idealen der Rhetorik widmet.

⁴⁰⁶ Das Wort „Goetheanismus“ bezeichnet im Bereich der Naturwissenschaften eine methodische Ausrichtung, die sich an den naturwissenschaftlichen Arbeiten Johann Wolfgang von Goethes (1749-1832) orientiert.

Dennoch haben auch die naturwissenschaftlichen Schriften Goethes einen grösseren kulturellen Stellenwert erreicht und wurden immer wieder auch wissenschaftlich beachtet⁴⁰⁷, allem voran Goethes Farbenlehre⁴⁰⁸ und Goethes Metamorphosenlehre⁴⁰⁹.

Hierzu schreibt Adolf Portmann: „Das Thema ‚Metamorphose der Pflanzen‘ galt dem wesentlichen botanischen Werk, das Goethe [...] selber als eine seiner wichtigen Leistungen eingeschätzt hat. [...] [Zu einer die Botanik überschreitende Ausarbeitung der darin liegenden Idee suchte die Goethegesellschaft] einen Morphologen und meine Arbeit ist seit Jahren der Erforschung der organischen Gestalt zugewandt. In diesem Bereich gibt es keine Grenzen, die sonst Botanik und Zoologie trennen: Manche Grundgesetze der Gestaltbildung lassen sich bald im einen, bald im anderen der grossen Reiche des Lebens besser erfassen.“⁴¹⁰

5.4.1 Goethes naturwissenschaftliche Schriften

Rudolf Steiner war der erste Herausgeber der naturwissenschaftlichen Schriften von Goethe und dazu rund 7 Jahre (1890-1897) in Weimar am Goethe-Archiv geforscht und gearbeitet. Der Österreicher Rudolf Steiner hatte in Wien unter anderem Strömungsphysik studiert. Es zog ihn aber schon während seiner technischen Studien immer mehr zu Grundsatzfragen des Erkennens und zur Erforschung der materiell weniger sichtbaren Seiten des Menschen sowie seinen Lebensbedingungen und Leistungen. Diesen Interessen ging er insbesondere in Philosophie – und Literaturstudien nach. Er interessierte sich auch sehr für das Theater und die damit verbundene Dramaturgie.

⁴⁰⁷ Unter anderen behandelt durch den Biologen Adolf Portmann (1897-1982), zum Beispiel in derselbe: „Goethe und der Begriff der Metamorphose“, in Goethe Jahrbuch, Band 90, Weimar 1973, S. 11-21 und in seiner Schrift: „An den Grenzen des Wissens. Vom Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild“, Düsseldorf 1974; und auch durch den Physiker Werner Heisenberg (1901-1976): „Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt“, in Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft, Band 29, Berlin 1967. Ende des 20. Jahrhunderts wurde Goethes naturwissenschaftliche Methode auf dem Hintergrund aktueller Forschungen von dem Wissenschafts- und Kulturphilosophen Henri Bortoft gewürdigt. Vergleiche derselbe: „Goethes wissenschaftliche Methode“, Stuttgart 1995.

⁴⁰⁸ Hierzu schreibt Andreas Heck im Kontext seiner Diplomarbeit an der Filmakademie Baden-Württembergs: „Goethes Farbenlehre ist wohl mit die umfangreichste Farbenlehre. Sie umfasst vier Bände (leopoldinische Ausgabe) 925 Seiten zur Naturwissenschaft, die vorangegangenen Studien mit 518 Seiten und die entopischen Farben und Nachträge mit 209 Seiten. Hinzu kommen 80 Tafeln und 390 Entwürfe zur Farbenlehre. Das Werk beruht auf einem Irrtum, mit dem Blick durch ein Prisma auf eine weisse unveränderte Wand, ohne bunte Farben. Von diesem Moment an ging er davon aus, dass die newtonsche Lehre falsch sei (...). Obgleich dessen lassen sich viele von Goethes Feststellungen mit Newtons Gesetzen belegen (...): Newton wollte das Licht analysieren (Ursache) und Goethe die Farbenerscheinung beschreiben (Sinn).“ Zitiert nach: <http://www.beta45.de/farbcodes/theorie/goethe.html> (Stand Juli 2004).

⁴⁰⁹ Vergleiche besonders Christa Lichtenstern: "Die Wirkungsgeschichte der Metamorphosenlehre Goethes, von Philipp Otto Runge bis Joseph Beuys", Weinheim 1990.

⁴¹⁰ Adolf Portmann: „An den Grenzen des Wissens“, wie angegeben, S. 129.

In Wien besuchte Steiner die Vorlesungen von Karl-Julius Schröder (1825-1900) und konnte diesen für sich gewinnen. Schröder vermittelte Steiner nach Weimar, um die Aufgabe der Herausgabe der naturwissenschaftlichen Schriften für „Kürschners Deutsche National-Literatur“⁴¹¹ zu übernehmen. Im Zusammenhang mit diesen Goethe-Arbeiten entwickelte Steiner eine genuine Sicht auf die Schaffensweise Goethes und auf die Methodik seiner Naturforschung. Diese beschrieb er ausführlich in verschiedenen Publikationen, vor allem in: „Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften“⁴¹², „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung“⁴¹³ und in einer Art zusammenfassendem Überblick in: „Goethes Weltanschauung“⁴¹⁴.

5.4.2 Novalis als Gegenpol zu Goethe

Durch die Inszenierung der „Mysteriendramen“ verweist Steiner noch auf einen anderen Bezugspunkt in der Ausarbeitung seiner Weltanschauung. Im dritten Drama tauchen im Bühnenbild Porträts auf, die den Bezug zu verschiedenen Individualitäten verdeutlichen. Für diese Arbeit ist dabei der Bezug zu einem Zeitgenossen von Goethe besonders wichtig. Denn der Schriftsteller Novalis⁴¹⁵ (1772-1801), der hauptberuflich in einer Salinengesellschaft arbeitete, kann als ein ergänzender Gegenpol zu Goethe gelten. Romantik und Klassik schliessen sich so gesehen nicht aus, sondern ergänzen einander wie das Leben am Tag und das Leben in der Nacht. Denn manche *Einsichten* der Nacht sind bedeutender als die des Tages, manche Traumerfahrungen wichtiger als Tagesereignisse ...

Novalis, der mit bürgerlichem Name Friedrich von Hardenberg hiess, ist nicht nur bedeutend für die Literatur, insbesondere für die Bewegung der Romantik, sondern auch für die Sprachwissenschaft. Novalis beschrieb in seinen

⁴¹¹ Joseph Kürschner (1853-1902). „Die "Deutsche Nationalliteratur" ist der Idee nach Kürschners bedeutsamste und seine eigentlich bleibende Leistung. Er wollte die gesamte deutsche Literatur von den ersten Anfängen bis auf die Gegenwart in den ästhetisch und historisch wichtigsten Werken durch gute, kritisch gereinigte und gemeinverständlich kommentierte Ausgaben allgemein zugänglich machen. Später wurde die Grenze schon mit Goethes Tod festgesetzt.“ Zitiert nach A. Sauer.: <http://www.saur.de/kdl/kdldat/leben.htm> (Stand Juli 2004)

⁴¹² Rudolf Steiner: „Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften. Zugleich eine Grundlegung der Geisteswissenschaft (Anthroposophie)“, (Erste selbstständige Ausgaben der Einleitungen erfolgte Dornach 1926), GA 1, Dornach (4) 1987.

⁴¹³ Rudolf Steiner: „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, mit besonderer Rücksicht auf Schiller. Zugleich eine Zugabe zu Goethes ‚Naturwissenschaftliche Schriften‘ in Kürschners ‚Deutsche National-Litteratur‘“, (Erstausgabe 1886), GA 2, Dornach (8) 2002.

⁴¹⁴ Rudolf Steiner: „Goethes Weltanschauung“, (Erstausgabe 1897), GA 6, Dornach (8) 1990.

⁴¹⁵ Die Werke von Novalis liegen heute in einer Historisch-kritischen-Ausgabe (HKA) in bisher sechs Bänden vor. Vergleiche Novalis: „Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs“, 6 Bde, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart 1960-1999.

„logologischen Fragmenten“⁴¹⁶ als einer der ersten Deutschsprachigen linguistische Themen der deutschen Sprache, unter Berücksichtigung von phänomenologischer Beobachtung des eigenen Bewusstseins.

Wie Goethe verband Novalis ein praktisches Berufsleben mit der Ausgestaltung einer künstlerischen Berufung sowie mit der Verfolgung wissenschaftlicher Interessen, sowohl in den aufstrebenden, Experiment orientierten Naturwissenschaften, der idealistischen Philosophie (besonders Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)) als auch in einer Art „experimenteller Metaphysik“, also mystischer, meditativer oder esoterischer Schulung. Diese war in den damaligen Kreisen in und um Weimar einem relativ grossen Kreis der gehobenen Schicht bereits recht frei zugänglich.⁴¹⁷

5.5 Der grosse Paradigmenwechsel

Aus heutiger Sicht findet sich in den ersten Ausgestaltungen der experimentellen Metaphysik als ein Zweig heutiger Wissenschaften noch eine Vermischung zwischen esoterischen Schulungen, die eher ins religiöse Zielen und anderen Übungen, die ebenso eine Grundlage der modernen Psychologie oder Bereichen der Soziologie als methodische Instrumente bilden könnten. Diese Vermischung von Anschauungen und Praktiken, um deren Trennung sich die die wissenschaftlich anerkannten und gesellschaftlich akzeptierten Fachleute stets bemühen, ist ein Kennzeichen dieser frühen Zeit der modernen experimentellen Metaphysik. Denn auch für diesen Bereich des kulturellen Lebens gilt der Paradigmenwechsel „vom Geheimen zum Öffentlichen“. Spätestens mit der Französischen Revolution von 1789 wurde dieses Streben nach einer neuen und weitgehend transparenten öffentlichen Ordnung sichtbar. Diese Suche nach Öffentlichkeit und Transparenz liegt dann unter anderem auch den anderen, bereits angedeuteten kulturellen Veränderungen zugrunde. Sie werden getrieben durch das Bedürfnis zur Schaffung eines öffentlichen Lebens, dessen Faktoren für möglichst viele Menschen transparent und nachvollziehbar sind.

⁴¹⁶ „Die ‚Logologischen Fragmente‘ sind in der ersten Jahreshälfte 1798 in Freiberg entstanden. Das Wort ‚logologisch‘ hat Friedrich von Hardenberg wahrscheinlich erst während der Niederschrift geprägt. Es handelt sich um ‚eine romantische Potenzierungsformel, die den transzendentalen Akt der sich selbst durchdringenden, über sein eigenes Tun reflektierenden Geistes bezeichnet. Was die bisherigen Philosophen *ohne ihr Wissen* taten, das tut der romantische Transzendentalphilosoph bewusst und führt damit, mit der die *Revolution* der Philosophie herbei.“ (HKA II, S. 509). Zitiert nach: <http://novalis.autorenverzeichnis.de/lf/vor.html> (Stand Juli 2004).

⁴¹⁷ Eine genauere Untersuchung hierzu ist mir allerdings nicht bekannt. In verschiedenen Aufsätzen, die hier nicht alle zu erwähnen sind, wird das Thema jedoch des öfteren berührt und findet unter anderem auch im Werk Goethes deutliche Niederschläge.

5.5.1 Goethe und Novalis als Bezugsrahmen

In seinen „Vier Mysteriendramen“ synthetisiert Steiner literarisch, zum Teil bis in den sprachlichen Aufbau hinein, insbesondere Goethes „Faust“ und Novalis' „Hymnen an die Nacht“. In den beiden Texten, die nur Eckpunkte vieler literarischer und sprachlicher Einflüsse in Steiners Dramen repräsentieren, geht es um die Auseinandersetzung mit möglichen Konsequenzen der experimentellen Metaphysik. Während im „Faust“ die Konsequenzen eines unachtsamen Umgangs mit metaphysischen oder alchemistischen Prozessen aufgezeigt werden, so wird in den „Hymnen“, in lyrisch verklärten Tönen, etwas von der Begeisterung und Tröstung durch die persönlichen Erfahrungen im Bereich der Metaphysik oder Esoterik aufgezeigt. Einmal geht es um die Abgründe des persönlichen Lebens oder die irdische Hölle, ein andermal um die Begeisterung für das Übersinnliche oder den irdischen Himmel. Denn beide Texte handeln überwiegend vom Erleben eines Menschen während des Lebens. Steiner hingegen zielt auf eine Mitte. Er will nicht das Extrem des „Faust“ aber auch nicht das Extrem der „Hymnen“. Er sucht nach einer sozialen und damit auch gesellschaftlichen Einbettung, die ganz praktisch wirksam und produktiv werden soll und kann. So geht es im vierten Drama zum Beispiel um den Aufbau einer Fabrik unter Einbeziehung der Ergebnisse der persönlichen esoterischen Schulungen, der Projektmitarbeitenden. Die experimentelle Metaphysik wird dabei ebenso persönlichkeitsbildend dargestellt wie in Goethes „Faust“. Wobei Steiner die Ergebnisse dieser Schulungen keineswegs verklärt. Hier gibt es genauso viel oder sogar mehr Hindernisse, Rückschläge, Zweifel und Versagen wie auf anderen anspruchsvollen Bildungswegen.

5.5.2 Klassik und Romantik

Durch die Bezugnahme zu Goethe und Novalis werden quasi wichtige Referenzen zu den zwei grundlegenden Strömungen dieser Zeit hergestellt, die wir nicht nur in der Germanistik gewohnt sind, unter den Begriffen „Klassik“ und „Romantik“ zu subsumieren. Nun wurde die Bedeutung gerade des Spiegelmotivs für diese beiden Strömungen der europäischen und besonders der deutschen Kultur bereits herausgearbeitet. Erik Peez hat in seiner Arbeit „Die Macht der Spiegel“⁴¹⁸ in einer Übersicht deutlich gemacht, wie sich mit Leibniz eine neue Auffassung der Spiegelmetapher ausbildet: „Leibniz' Metapher des ‚miroir vivant‘ leitete eine Tradition ein, in der das Spiegelmotiv nicht mehr dazu diente, die Abkünftigkeit des menschlichen Bewusstseins auszudrücken, sondern umgekehrt die Wirklichkeit als Selbstausslegung konstitutiver, individuell und leiblich verfasster Subjektivität las. Wirklichkeit wurde zum Spiegel konstitutiver

⁴¹⁸ Erik Peez: „Die Macht der Spiegel: das Spiegelmotiv in Literatur und Ästhetik des Zeitalters von Klassik und Romantik“, Frankfurt/M und andere 1990 (Diss. Universität Hannover 1989).

Subjektivität, während andererseits jede Theorie problematisch wurde, die Subjektivität als Spiegel der Welt zu erklären suchte.“⁴¹⁹

Leibniz verteidigt damit das Primat der Seele respektive des menschlichen Geistes gegenüber der sinnlichen Welt. Er knüpft damit auf aktualisierte Weise an die dadurch abgelöste Tradition des europäischen Mittelalters ab, die durch den Begriff der „Speculatio“ repräsentiert wird. Dieses Konzept erlaubt es auch Mystiker der frühen Neuzeit wie etwa Jakob Böhme (1575-1624) sich mit seinen mystischen Schauungen auf eine quasi objektive Innerlichkeit beziehen zu können. Hier wurde ein Konzept vertreten, das in der Seele eine Region verortet, in der sich das Göttliche als Wirklichkeit der gläubigen Seele offenbart, ähnlich wie es heute die Transpersonale Psychologie⁴²⁰ beschreibt.

Peez macht zudem deutlich, dass das Spiegelmotiv nicht nur in der Literatur zum Tragen kommt, vielmehr erscheint es in allen wesentlichen Diskursen dieser Zeit: „Auf diese Weise koinzidierten die literarischen, ästhetischen und philosophischen Diskussionen der Zeit im Spiegelmotiv, das in keiner anderen Epoche der deutschen Literatur eine derart zentrale Rolle einnahm wie in der Epoche von Klassik und Romantik.“⁴²¹

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werden gezeigt werden, wie das Spiegelmotiv für Rudolf Steiner ebenfalls eine wichtige Rolle einnimmt, wenn es darum geht, die Selbstdefinition der eigenen Subjektivität vorzunehmen.

⁴¹⁹ Peez ebenda S. 464.

⁴²⁰ „Der Begriff wurde in den USA in den sechziger Jahren von den humanistischen Psychologen Maslow und Sutich und dem Psychiater und Psychoanalytiker Grof geprägt. Davor wurde er schon gelegentlich bei den Jungianern und von Assagioli benutzt. Transpersonale Psychologie "bezieht die spirituelle Dimension der menschlichen Psyche wieder ein, ohne sich auf eine bestimmte Religionsform festzulegen" (Grof). Es geht dabei nicht um Dogmen, sondern um persönliche spirituelle Erfahrung. Theoretisch schlägt die Transpersonale Psychologie eine Brücke zwischen dem Welt – und Menschenbild der Aufklärung, dem die moderne Wissenschaft – und damit auch die Psychologie – verpflichtet ist, und der 'Philosophia perennis', der 'ewigen' Philosophie, dem in allen Hochreligionen der Welt überraschend ähnlichen Welt – und Menschenbild der Mystiker, das sich aus deren religiösen Erfahrungen ergeben hat. Praktisch verbindet sie das Bemühen der modernen Psychotherapie um die "Heilung der Seele" mit dem Bemühen der Jahrtausende alten spirituellen Wege (Meditation, Yoga, Kontemplation usw.) um ihr "Heil" (Dürkheim).“ Edith Zundel, zitiert von der folgenden Homepage: http://www.transpersonal.at/glossar/Glossar_transpersonale_psychol.htm (Stand Juli 2004). Weiterführende Literatur: Boorstein (Hg.): Transpersonale Psychotherapie, München 1988; Tart: Transpersonale Psychologie, Düsseldorf und Zürich 1978; Zundel/Loomans (Hg.): „Psychologie und religiöse Erfahrung“, Freiburg im Breisgau 1994.

⁴²¹ Erik Peez: „Spiegel“, wie angegeben, S. 464.

6 Zu älteren Traditionen der Spiegelthematik

Das moderne Individuum befindet sich in der Auseinandersetzung mit sich selbst und befasst sich mit Fragen der Selbsterkenntnis in einer, wenn auch vielleicht nicht linearen, kulturgeschichtlichen Entwicklung oder Tradition, die sich mit dem mittelalterlichen Begriff der „Speculatio“ verbindet. Hinter diesem Begriff verbirgt sich eine Erkenntnistheorie, die dem Menschen die Fähigkeit zuspricht, die Wahrheit sowohl über die Natur seines Selbst wie auch der Welt durch die Verbindung mit einem Göttlichen oder „Numen“ in der Innenschau oder Vision im Raum der Offenbarung zu erfahren.

Bevor hier aber auf die älteren Grundlagen dieser philosophischen Tradition näher eingetreten wird, soll hier zuerst noch eine andere, mit dieser verbundene, mehr philologische Tradition angesprochen werden. Denn in dieser wird das übergeordnete Thema dieser Schrift, die Sprache als Spiegel, bereits in einer früheren Form behandelt.

6.1 Zur Tradition des Modismus

In der Tradition des Modismus' wird die Sprache auf eine ganz andere Art als Spiegel betrachtet als hier in den einleitenden Ausführungen beschrieben.

Im Folgenden soll anhand des Aufsatzes⁴²² von Christian Lehmann zum letzten bedeutenden Modisten Deutschlands, Thomas von Erfurt, diese Tradition im Sinne einer Annäherung beleuchtet werden.

Der Modismus, der unter dieser Bezeichnung bereits ca. 80 nach seiner ersten Beschreibung aus der Mode kam, beschreibt eine Phase Grammatiktheorie im Spätmittelalter von 1200-1350. Die dort behandelten Fragen gehören also zur langen Tradition der Beschäftigung mit der Grammatik im europäischen Kulturraum, die von den Griechen der Antike noch als „Kunst des Schreibens“ behandelt wurde und dem Umfang nach etwa der heutigen Philologie entsprach.⁴²³ „Erst in der Spätantike wird er, in seiner lateinischen Fassung als *grammatica*, eingengt auf Orthographie mit Phonologie (Lautlehre) nebst Morphologie (Formenlehre) mit Syntax.“⁴²⁴

6.1.1 Sprache als Spiegel bei den Modisten

Die Modisten waren Sprachforscher, die zugleich Kleriker oder Mönche waren. Daher hatten sie neben dem Interesse an der Sprache auch ein Interesse am Verständnis der Seinsweise Gottes. Da es zur kirchlichen Dogmatik gehörte, alle Schöpfungen auf Gott zurückzuführen, musste auch die Sprache auf Gott zurückzuführen sein. Da nun die Sprache die Schöpfungen Gottes bezeichnete,

⁴²² Christian Lehmann: „Thomas von Erfurt“, unter: www.uni-erfurt.de/sprachwissenschaft/personal/lehmann/CL_Lehr/Gesch_SW/Thomas_von_Erfurt.pdf (Stand September 2004).

⁴²³ Vergleiche Christian Lehmann: „Thomas von Erfurt“, wie angegeben, S. 1f.

⁴²⁴ Christian Lehmann: „Thomas von Erfurt“, wie angegeben, S. 2.

lag es nahe anzunehmen, dass in der Sprache selber das Sein als Abbild erscheint. Man ging von der Annahme aus: „Die Struktur der Sprache bildet, wenn auch mittelbar, die Struktur des Seins ab.“⁴²⁵

Diese Annahme der Spiegelfunktion der Struktur der Sprache führte zu einer „*grammatica speculativa*“, einer „spekulativen Grammatik“,⁴²⁶ welche über die Sprache die Struktur des Seins und damit Gottes untersuchen wollte.

Diese Theorie der Abbildfunktion (Speculum) der Sprache wurde allerdings in der Folgezeit als nicht haltbar erlebt. Die dazugehörigen Annahmen einer „Universalgrammatik“ aller Sprachen erwiesen sich zunächst als nicht haltbar.⁴²⁷

6.1.2 Verdienste der Modisten

Die vom Modisten Thomas von Erfurt (ca. 1280-1341) begründete Schule für spekulative Grammatik innerhalb der sieben freien Künste als „studium generale artium Erfordiense“ gilt als die erste Hochschule Deutschlands. In ihr wurden ausgiebige Studien zur lateinischen Sprache durchgeführt.

Die Modisten thematisierten Grundfragen der Sprachwissenschaft und haben die grammatischen Prinzipien der Sprache als „*modi significandi*“ beschrieben, als Arten des Bezeichnens. Damit führten sie eine erste Form der Semiotik als Bezeichnungslehre durch, die sie selber allerdings noch mit dem Prinzip eines Abbildes von Sein koppelten. Sie führten also noch keine strenge Trennung von Zeichen und Bezeichnetem durch.

An die Bezeichnung „*significandi*“ wird noch Ferdinand de Saussure anknüpfen, nun aber die deutliche Trennung von Zeichen und Bezeichnetem auch sprachlich einführen.

6.1.3 Wichtige Anregungen der Modisten

Die Modisten übten ihre spekulative Grammatik in Zusammenhang mit Seinsfragen als Ontologie aus. Sie unterschieden dabei nicht nur „*modi significandi*“ innerhalb der Sprache. Sie unterschieden innerhalb der spekulativen Grammatik drei ontologische Ebenen, die sich in ein Schema⁴²⁸ bringen lassen:

Disziplin	Ebene	Element	Modi	
Meta physik	Sein	Sei end es	essen di	Seinsweise

⁴²⁵ Christian Lehmann: „Thomas von Erfurt“, wie angegeben, S. 7.

⁴²⁶ Christian Lehmann: „Thomas von Erfurt“, wie angegeben, S. 7.

⁴²⁷ Vergleiche besonders Christian Lehmann: „Thomas von Erfurt“, wie angegeben, S. 24f

⁴²⁸ Christian Lehmann: „Thomas von Erfurt“, wie angegeben, S. 15.

Logik	Vers tehe n	Beg riff	intelli gendi	Denkweise
Gram matik	Spra che	Wo rt	signif icand i	Bezeichnun gsweise

Die spekulative Grammatik ist eine präskriptive Form der Grammatik, die sich auf der Logik aufbaut. Als Grundlage der logischen Gesetzmässigkeiten dient dabei Aristoteles. „Die grammatischen Kategorien werden hier also weder durch ihre Ausdrucksform noch durch ihre strukturelle Funktion im Satz (ihren Beitrag zum Satzbau), sondern rein notionell (begrifflich) definiert. Für die Definitionen gilt im Prinzip das aristotelische Schema *per genus proximum et differentiam specificam* ‚durch die nächste übergeordnete Gattung und den artbildenden Unterschied‘. Daher ist der *modus significandi* jeder Wortart aus zwei elementaren modi significandi zusammengesetzt, von denen der erste die Rolle des *genus proximum*, der zweite die *differentia specifica* spielt.“⁴²⁹

Eine solche Ableitung auf logischen Vorüberlegungen reduziert die Sprache zu einem blossen Darstellungsmedium logischer Operationen. Da der Mensch und das Leben aber mehr umfasst als die logischen Gesetze, zumal mehr als die logischen Gesetze der logischen „geni“ kann eine Sprachtheorie, die allein auf diesen begründet ist, nur zu einer genau genommen unbrauchbaren Reduktion führen. Diese vermag vielleicht die Freude und das Bedürfnis nach Logik in der Sprache befriedigen, bildet damit aber als Grammatik oder vielmehr grammatisches System nicht mehr die Sprache als Ganzes ab, sondern nur noch die Beschreibung einer spezifischen Fachsprache.

6.1.4 Begrenzung der Untersuchung zu den Modisten

Da in der folgenden Untersuchung grammatische Aspekte und Fragen der Wortarten keine explizite Rolle spielen, wird hier darauf verzichtet, weiter ins Detail zu gehen und die Ergebnisse der Modisten näher zu untersuchen.⁴³⁰ Die potenzielle Fruchtbarkeit solcher Untersuchungen, auch für eine moderne Philosophie, könnte allein schon die Tatsache belegen, dass Martin Heidegger anhand von Studien zu dem vielleicht bekanntesten Modisten habilitiert hat zu John Duns Scotus (ca. 1266-1308).

Wenn im Kontext dieser Arbeit von der „Sprache als Spiegel“ gesprochen wird, ist dennoch deutlich, dass sich die hier vertretene Auffassung von denen der Modisten unterscheidet. Es geht hier weder um eine systematische Durchgestaltung der Sprache mittels der logischen Grundelemente bei

⁴²⁹ Christian Lehmann: „Thomas von Erfurt“, wie angegeben, S. 17.

⁴³⁰ Weitergehende Literatur findet sich zum Beispiel bei L. G. Kelly: „The mirror of grammar. Theology, philosophy and the *Modistae*“ Amsterdam und Philadelphia 2002.

Aristoteles, um ihre Funktionsweisen (logisch) verständlich zu machen, noch geht es um Fragen der Seinsweise Gottes oder anderer Wesen in der Sprache.

Hier geht es vielmehr um die Frage von Bedeutungen, die in der Sprache als einem selbstständigen System allen Aussagen über die Welt, den Menschen und das Sein immer schon zugrunde liegen.

In der Fähigkeit des Menschen, den Dingen, Erscheinungen und Vorgängen in der Welt und in sich Namen zu geben, und sie in Sprache für sein Erleben und Verstehen abzubilden, liegt eine Grundbedingung menschlichen Seins, wie sie erstmals in der Schöpfungsgeschichte der Bibel für unseren Kulturraum und unsere Kulturtraditionen auftritt. Diese erste Beschreibung dieser besonderen Rolle der Sprache für den Menschen bringt allerdings kein Privileg im Gebrauch der Sprache mit sich. Weist aber darauf hin, dass die kulturellen Traditionen nicht nur den Gebrauch der Sprache achten, sondern auch das Denken über ihre Bedeutung, ihren Sinn und ihren vernünftigen Gebrauch einbeziehen.

Die metaphorische Sprache verweist über ihre schöpferischen Elemente dabei auf eine Ebene, die jenseits des bloss Funktionalen liegt. Und ebenfalls zu der auch hier zugrunde liegenden Kultur gehört die Auffassung, dass der Mensch durch seine mehr als dem blossen Dasein gewidmete schöpferische Möglichkeiten einen Anteil an etwas hat, was als Schöpferprinzip in allen Kulturen in eigenen Formen angesprochen aber wertgeschätzt wird.

Dieses Schöpferprinzip in sich anschauen zu können, ist ein Grundinteresse des Menschen, das zu eigenständigen Kulturformen führt. Diese werden dann auf ihre Fragen, Ergebnisse und Bedingungen hin kritisiert und je nachdem verworfen.

Die spekulative Grammatik der Modisten ist eine Spätform der spekulativen Theologie oder auch Philosophie, wie sie in der nachchristlichen Antike und dann im Mittelalter aufgetreten ist. Diesen liegt das Bedürfnis zugrunde, das Wesen des Seins oder das Wesen Gottes, nicht nur zu glauben sondern zu verstehen und eventuell erklären zu können.

Die systematische Beschäftigung mit diesem Gebiet kommt in der Speculatio-Tradition zum Ausdruck, die in der menschlichen Seele auch die Möglichkeit sieht, ein Spiegel für göttliche Weisheit zu sein. Diese Richtung vertritt vor allem Jakob Böhme. Die andere Richtung möchte die Seele zu einem Spiegel göttlicher Eigenschaften machen und sie dadurch zu einer Läuterung, Klärung und Weiterentwicklung anregen, die sie am ewigen Leben des Göttlichen Anteil haben lässt.

6.2 Zur Tradition der Speculatio

In der Speculatio-Tradition des christlichen Mittelalters findet sich eine Strömung, die auf markante und wirkungsgeschichtlich relevante Weise zum Beispiel durch Hugo von Sankt Viktor (1097-1141) vertreten wird.

„Hugo gilt als der Begründer der Schule von St. Viktor, einer eher platonisch (anstatt aristotelisch) ausgerichteten Denktradition der christlich-mittelalterlichen

Philosophie. In seinen Schriften bezieht er sich ausser auf Augustinus von Hippo, nach dessen Regeln er ja auch lebte, vor allem auf die stark mystisch inspirierten Werke des Dionysios Areopagita. Starke unmittelbaren Einfluss übte er auf Richard von Sankt Viktor und auf Bernhard von Clairvaux aus.⁴³¹

Da Rudolf Steiner szenisch⁴³² verdeutlicht, dass für das Konzept seiner Dramen sowohl katholische Traditionen des späten Mittelalters als auch der von Bernhard von Clairvaux mitbegründete Orden der Tempelritter⁴³³ oder Templer eine wichtige Rolle spielt, erscheint diese Tradition für das Verständnis kontextueller Bezugspunkte hier wesentlich.

6.2.1 Die „Geheimlehre“ der Templer

Die Tempelritter sind ein immer noch Sagen umwobener Orden, der nach seiner Zerschlagung mit der ihm eigenen Esoterik in verschiedene Strömungen eingegangen ist. Ein Versuch, den Mysterien der Templer nachzugehen, findet sich bei Allan Oslo⁴³⁴: „Die Geheimlehre der Tempelritter stammte von all ihren Vorgängern [ab] und hatte demnach das gleiche Ziel: sich der Quelle des Grossen Lichtes [zu] nähern, das die Geburt in ein neues Leben erlaubt, die Erlangung des tiefen Friedens bis zur Vereinigung mit dem Allmächtigen.“⁴³⁵

In der von Oslo beschriebenen stufenweise Schulung der Kandidaten dieser „Geheimlehre“ ist unschwer ein Bezug zum Beispiel zu buddhistischen Traditionen zu erkennen, die über die Verbesserung der Umstände für folgende Wiedergeburten eine allmähliche Verschmelzung mit dem Göttlichen anstreben, um endgültig vom Erleben des Schmerzes der Trennung von diesem Göttlichen befreit zu werden. In der Verkörperung sieht diese Weltanschauung die Urquelle alles menschlichen Leidens. Daher sucht sie nach Wegen, den Drang nach Verkörperungen zu überwinden, um sich mit dem Göttlichen wieder zu vereinigen. Die mystischen Traditionen des christlichen Mittelalters nannten ihr Ziel zur Wiedervereinigung mit einem Göttlichen die *Unio mystica*, für die Buddhisten ist es das Nirwana.

Im Kontext seiner Betrachtungen zu den Templern stellt Oslo Bezüge zu fast allen spirituellen Traditionen her und verweist somit auf grundsätzlich ähnliche Themen, Fragestellungen und Zielen in allen spirituellen Traditionen der Menschheit.

⁴³¹ Zitiert nach dem Lexikon der Homepage Uniprotokolle unter: http://www.uniprotokolle.de/Lexikon/Hugo_von_Sankt_Viktor.html (Stand Juli 2004).

⁴³² Rudolf Steiner: „Die Prüfung der Seelen“, Dornach 1911. In diesem zweiten der vier „Mysteriendramen“ gibt es mehrere Szenen auf Ereignisse im Templerorden Bezug nehmen.

⁴³³ Die Tempelritter verfügten über eine eigene esoterische Bildungstradition, der viele Autoren nachspüren. Hier stehen vor allem die Untersuchungen von Allan Oslo.

⁴³⁴ Alan Oslo: „Die Geheimlehre der Tempelritter: Geschichte und Legende“. Königsfurt 2001.

⁴³⁵ Alan Oslo: „Geheimlehre“, wie angegeben, S. 177.

6.2.2 Der Mensch in der Speculatio bei Hugo von St. Viktor

Hugo von Sankt Viktor geht in seiner Bildungstheorie von einer Doppelstruktur der menschlichen Persönlichkeit aus: „Für Hugo ist der Mensch aus zwei Wesenheiten zusammengesetzt (*gemina substantia compactus*), aus einer unsterblichen und einer veränderlichen. Der schlechte Teil im Menschen (Hugo spricht in diesem Zusammenhang übrigens nicht vom Sündenfall) muss ausgeschlossen und der ursprüngliche, gute wiederhergestellt werden (*reparandum est I, 5*). Die Weisheit oder Wissenschaft leistet dabei zweierlei: Sie lässt den Menschen seine ursprünglich überragende Stellung einsehen, sodass er wünscht, sie wieder zu erlangen. Und sie verhilft ihm dazu, die Gottebenbildlichkeit wieder herzustellen.“⁴³⁶

Diese Doppelstruktur des Menschen wird in Steiners „Mysteriendramen“ durch das Auftreten eines Doppelgängers der Hauptfigur Johannes Thomasius aktualisiert. Im Drama hat dieser Doppelgänger quasi eine eigene, wenn auch stark korrelierte⁴³⁷ Existenz. Wie bei Hugo soll dieser „schlechte Teil“ des Menschen überwunden werden.⁴³⁸ Hugo gibt in seiner Basisschrift „*Didascalicon*“⁴³⁹ für diese Läuterung des Menschen hin zu Gott zwei Hauptmethoden an. Offergeld übersetzt diese Stelle wie folgt: „Zwei Dinge sind es, welche dem Menschen die Gottähnlichkeit wiederherstellen, nämlich das Forschen nach Wahrheit und die Ausübung der Tugend.“⁴⁴⁰ Der lateinische Text lautet hingegen: „*Duo vera sunt quae divinam in homine similitudinem reparant, id est speculatio veritatis et virtutis exercitium.*“ Die Übersetzung sollte daher vielleicht eher lauten: *Zwei sichere Wege führen dahin, die Gottähnlichkeit des Menschen wiederherzustellen: die innere Anschauung der Wahrheit und die Ausübung der Tugenden.*⁴⁴¹ Es mag hingegen kennzeichnend dafür sein, wieweit die mittelalterliche Tradition der *Speculatio* selbst bei Fachleuten bereits verdrängt ist, wenn sie verallgemeinernd im Deutschen mit „Forschen“ wiedergegeben wird. Die Einsicht in „seine ursprünglich überragende Stellung“ (Michel) wird er aber nur gewinnen, wenn er in sich an diese anknüpft, denn wer sollte ihm äusserlich dazu ein Vorbild sein? Und selbst wenn er äusserlich ein Vorbild fände, könnte das nur ein Vorbild für das „*virtutis exercitium*“ sein. Die

⁴³⁶ Paul Michel: „*Honorius Augustodunensis: De animae exilio et patria*“, Forschungskolloquium 2003, publiziert im Internet als PDF: <http://www.enzyklopaedie.ch/dokumente/Honorius.pdf> (Stand Juli 2004)

⁴³⁷ Der eine ist ohne den anderen weder vorstellbar noch existent. Sie bedingen einander. So wie das Spiegelbild im Spiegel von dem Objekt vor dem Spiegel abhängig ist, so ist der Doppelgänger abhängig von dem, den er repräsentiert.

⁴³⁸ Hierauf wird an spätere Stelle noch näher einzugehen sein.

⁴³⁹ Hugo von Sankt: „*Didascalicon de studio legendi*“ (um 1127); Migne PL 176, 739–812; kritische Ausgabe hg. C.H. Buttmer, Washington 1939; englische Übersetzung mit Anmerkungen von J. Taylor, New York/London 1961; Buttimers Text und deutsche Übersetzung von Thilo Offergeld: *Fontes Christiani* Band 7, Freiburg und andere 1997.

⁴⁴⁰ Zitiert nach Paul Michel: „*Honorius*“, wie angegeben, S. 2.

⁴⁴¹ Übersetzung: Alexander G. Höhne, Basel 2004.

„speculatio veritatis“ kann nur als Vorgang in der Innerlichkeit vollzogen werden. Hier verdeutlicht sie dem Individuum das eigene potenzielle Sein in einer Schau. Allerdings gilt zu bedenken, was Gurjewitsch⁴⁴² über das Selbstverständnis des Menschen im Mittelalter anmerkt: „Der mittelalterlichen Denkweise ist die Vorstellung von einer Entwicklung der Persönlichkeit fremd.“⁴⁴³ Demnach erscheint die „speculatio veritatis“ zumindest für das Mittelalter weniger geeignet zu sein, das Individuum zu einer selbst verantworteten Entwicklung der eigenen Persönlichkeit anzuregen. Vielmehr bleibt sie nicht viel mehr als der Motivator zu tugendhaftem Verhalten und eine Quelle der Erbauung. Allerdings zeigt sich bereits bei Hugo durch die Behauptung, dass die Schau selber den Menschen verändern könnte, ein Interesse an Veränderung des persönlichen Lebens mit geeigneten Mitteln.

6.2.3 Das geistige Potenzial in der Speculatio bei Dante

Die Lebendigkeit und Bedeutung der Speculatio-Tradition für das späte Mittelalter lässt sich vielleicht mit einem Zitat aus einem Text von Dante (1265-1321) belegen: In „Über die Monarchie“⁴⁴⁴ (ca. 1313) beschreibt Dante das geistige Potenzial des Menschen, die innere Schau mit der praktischen Handlung zu verbinden: „Auch ist die geistige Möglichkeit, von der ich rede, nicht bloss für die allumfassenden Urformen oder die Arten da, sondern durch eine gewisse Ausdehnung auch für die teilhaften: Daher man zu sagen pflegt, der schauende Geist werde durch Ausdehnung zum tätigen. Dessen Ziel aber ist Handeln und Schaffen: Diese scheide ich, weil die Dinge des Handelns durch die staatsbildende Klugheit, und weil die Dinge des Schaffens durch die Kunst ihr Mass erhalten, während sie doch alle der Schau frönen als dem besten, wozu die erste Güte das menschliche Geschlecht ins Dasein rief.“⁴⁴⁵ Die Schau (speculatio) wird hier als das Beste des Menschen betrachtet an der sich alle orientieren (sollten). Sie gehört also wie bei Hugo dem „guten“ Teil des Menschen an. Dante vergegenwärtigt in seinem Text eine besondere Situation, die bereits auf die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Neuorientierung der gesellschaftlichen Auseinandersetzung hinweist: Alle beziehen sich auf die Speculatio. Da diese äusserlich nicht überprüfbar scheint, wird sie für die Argumentation zunehmend problematisch. Denn wer entscheidet über die Richtigkeit und den

⁴⁴² Aaron J. Gurjewitsch: „Das Individuum im europäischen Mittelalter“, München 1994.

⁴⁴³ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 281.

⁴⁴⁴ „Seine in lateinischer Sprache verfasste Abhandlung: "De Monarchia" (um 1313, "Über die Monarchie"), die der Dichter vermutlich am Hof Heinrichs VII. in Pisa schrieb, ist eine Darstellung seiner politischen Philosophie und betont die Notwendigkeit der überregionalen Versöhnung im Sinn des Heiligen Römischen Reiches sowie der völligen Trennung zwischen Kirche und Staat.“ Zitiert nach: Das Dante-Projekt im Internet unter: „http://k-ho.de/1_galleries/5_galleries/dante_bio.php“ (Stand Juli 2004). Vergleiche auch Dante [Alighieri]: „Die Monarchie“, hg. und kommentiert von Wolfram von den Steinen, Breslau 1926.

⁴⁴⁵ Dante [Alighieri]: „Die Monarchie“, (1. Buch, 3. Kapitel), wie angegeben, S. 33.

Geltungsbereich einer individuell erfahrenen „Schau der Wahrheit“? Zwar umgeht Dante dieses Problem noch, indem er für das Handeln auf die Traditionen der Staatskunst und des Handwerks verweist. Er gerät aber durch die besondere politische Situation von Florenz im 14. Jahrhundert bereits zu einem Vorgeschmack dessen, was später und noch heute die gesellschaftliche Realität stärker bestimmt, als die Tradition: das Bedürfnis des Individuums nach Selbstbestimmung.

Rudolf Steiner fordert für die Nutzung der *Speculatio* in mittelalterlicher Auffassung für gesellschaftliche Fragen die Wiedereinführung von qualifizierenden Schulungsstätten, die er in Anlehnung an die Antike moderne „Mysterienstätten“ nennt. Die bereits zu Dantes Lebzeiten erkennbare Säkularisierung des öffentlichen Lebens lässt Dante auf die Monarchie als Garant für Gottesnähe und Autorität zurückgreifen. Steiner fordert Qualifikation durch institutionalisierte Schulung. Ein Problem ist die Schaffung solcher Einrichtungen. Basieren sie auf einer höheren oder niederen Subjektivität? Wie kann das unterschieden und wie kann Qualität gesichert werden? Welche Macht – und Interessengruppen unterstützen oder widerstreben solchen Institutionen? Wie lassen sich Probleme durch diese Verhältnisse lösen?

Diese und andere offenen Fragen machen geistesgeschichtlich verständlich, warum erst eine intensive Auseinandersetzung mit dem subjektiven Individuum sowie eine Überwindung alter Machtstrukturen durchlebt werden muss, bevor eine neue Kultur begründet werden kann, die der Selbstbestimmung des Individuums in jeder Hinsicht dienen könnte.

6.2.4 Der europäische Prozess der Individualisierung

Für Gurjewitsch ist es gerade Europa, das für diese Entwicklung eine besondere Rolle spielt: „Denn was diesen Kontinent Europa, dieses einstige Sammelsurium lokaler Zivilisationen zu dem gemacht hat, was es heute ist, ein Schauplatz von Prozessen weltgeschichtlicher Tragweite, verdankt sich letzten Endes jener spezifischen Struktur der Persönlichkeit, die sich gerade hier herausgebildet hat.“⁴⁴⁶ Dieser Prozess hat zunächst in Europa und dann in der Folge in den von Europa aus begründeten Staaten in Amerika zu einem bisher ungekannten materiellen Wohlstand geführt. „Doch muss sich darüber hinaus auch der Gedanke aufdrängen, dass die Erfolge im Bereich der materiellen Zivilisation, der neuen Systeme gesellschaftlicher Bindungen und Zusammenhänge, die Entstehung beispielloser ethischer und religiöser Modelle nichts anderes sind als die Vielfalt von Äusserungen eines spezifischen Typs menschlicher Persönlichkeit, eines Typs, der sich dazu aufgeschwungen hat, kein *Herdentier*, kein *Stammeswesen* mehr zu sein, sondern die Fesseln seiner kastenartigen

⁴⁴⁶ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 11.

Gemeinschaft zu sprengen und sich zu individualisieren.“⁴⁴⁷ Ein Prozess, der nicht nur für Gurjewitsch beobachtbar immer noch voranschreitet.

Wie Gurjewitsch in seiner Schrift über das Individuum gezeigt hat, „stieß ein Autor im Mittelalter, sobald er direkt oder indirekt sein eigenes Ich auszudrücken versuchte an die von religiöser Ethik, literarischer Rhetorik und rhetorischer Topik gezogenen engen Grenzen.“⁴⁴⁸ Grenzen, welche die literarische Bewegung des „Sturm und Drang“ des 18. Jahrhunderts zu sprengen versuchte.“ Denn wie schrieb der Kreativitätsforscher Graham Wallis in seinem Buch „Art of Thought“: „How can I know what I think till I see what I say?“⁴⁴⁹ *Wie kann ich wissen, was ich denke, bevor ich höre, was sich sage? (resp. sehe, was ich schreibe).*⁴⁵⁰

6.2.5 Ästhetisierung der Speculatio bei Goethe

Mit Erik Peez wurde hier bereits darauf hingewiesen, dass das Speculatio-Motiv in Form von Spiegelphänomen in der Zeit der deutschen Romantik und Klassik eine umfassende Ästhetisierung erfahren hat, ohne ihren philosophischen Reiz und eine für manche ursprüngliche Realität zu verlieren. Die Anfangszeit dieser bedeutsamen Epoche europäischer Kultur wurde von einer Phase gekennzeichnet, in der die Trennung zwischen Romantik und Klassik noch nicht vollzogen war. So darf die Phase des „Sturm und Drang“ als Auftakt dieser neuen Epoche gelten. Hier finden sich die Sehnsüchte nach einem besseren Leben und nach einer reicheren Innerlichkeit noch nahe beieinander. Als ein eher illustrierendes Beispiel darf hier aus dem ersten Bestseller des noch jungen Goethe von 1776 „Die Leiden des jungen Werther“ zitiert werden: „Wenn das liebe Thal um mich dampft, und die hohe Sonne an der **Oberfläche der undurchdringlichen Finsternis** [Hervorhebung]⁴⁵¹ meines Waldes ruht, und nur einzelne Strahlen sich in das innere Heiligthum stehlen, ich dann im hohen Grase am fallenden Bache liege, und näher an der Erde tausend manichfaltige Gräschen mir merkwürdig werden; die unzähligen, unergründlichen Gestalten der Würmchen, der Mückchen, näher an meinem Herzen fühle, und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Allliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält; mein Freund! wenn's dann um meine Augen dämmert, und die Welt um mich her und der Himmel ganz in meiner Seele ruhn wie die Gestalt einer Geliebten – dann sehne ich mich oft und denke: ach könntest du das wieder ausdrücken, könntest

⁴⁴⁷ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 12.

⁴⁴⁸ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 31.

⁴⁴⁹ Zitiert nach: Renwick, William: „Distance Education in Dual Mode Universities“, in: Ian Mugridge (ed.): „Distance Teaching in Single and Dual Mode Universities“, Commonwealth of Learning, Vancouver 1992, S. 149-152.

⁴⁵⁰ Übersetzung: Alexander G. Höhne, Basel 2004.

⁴⁵¹ Im Kontext dieser Arbeit erscheint diese Beschreibung als eine solche, die auch auf einen Spiegel zutrifft. Der «dunkle Wald» wäre hier demnach eine Thematisierung des Unbewussten.

du dem Papiere das einhauchen, was so voll, so warm in dir lebt, dass es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes!“⁴⁵²

Als Erstes fällt auf, dass Goethe hier das Papier, eigentlich aber die niedergeschriebene Sprache als einen Spiegel seiner Seele erleben möchte. Er möchte das Erleben seiner Seele, das einen Sonderfall im Strom des Bewusstseins darstellt, für sich und andere aufzeichnen, festhalten. Und er möchte sich im Betrachten dieses Spiegels seines Erlebens in der Sprache als Schrift dieses Erlebens vergewissern können. Dieses Verhältnis von Goethe zu seinen Texten verdeutlicht Gabriele Schwieder in ihrer Dissertation⁴⁵³. Kurz und bündig hat sie das auch an ihrer Dissertationsfeier in Worte gefasst, wenn sie über den Gedichtanfang von „Abglanz“ im Gedichtband „West-östlicher Divan“: „Ein Spiegel er ist mir geworden, ich seh so gerne hinein (...)“ festhält: „Mit dem Spiegel ist sein eigenes Werk, der Divan gemeint“⁴⁵⁴.

Hingegen können durch das Hinrücken der Speculatio in den Kontext eines noch unreifen, schwärmerisch veranlagten jungen Mannes aus gehobenem Stand mindestens zwei Schlüsse gezogen werden: Zum einen kann die Speculatio als ein natürliches Bedürfnis des Menschen betrachtet werden, das bereits sehr früh auftreten kann, wenn die Lebensumstände es erlauben. Zum anderen kann dieselbe als unreifes Bedürfnis eines noch nicht zur vollen Reife entwickelten Bewusstseins verstanden werden. Weitere Auslegungen liessen sich hier sicher anknüpfen. Interessant bleibt aber der Umstand, dass die hier beschriebene Sehnsucht Werthers keine so breite Rezeption, Anerkennung und Interpretation ausgelöst hat, wie etwa Werthers Bedürfnis, sich selbst das Leben zu nehmen, oder seine Leiden an einem durch gesellschaftliche Regeln gehemmten Sexualleben.

Damit kommen wir zu einem nächsten Bereich der kontextuellen Determination des Sprachgebrauchs im Umfeld des Textkorpus „Mysteriendramen“ von Rudolf Steiner. Dazu erscheint es hier notwendig, einige Bedingungen des geistigen Lebens um 1900 etwas näher zu beleuchten. Auch dies kann jedoch nur quasi aphoristisch geschehen, da es möglich wäre, diesem Kapitel durchaus eine eigene Untersuchung zu widmen.

⁴⁵² Johann Wolfgang von Goethe: „Die Leiden des jungen Werther (2. Fassung)“, (am 10. May), in derselbe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche“, 40 Bde, Band 8, Frankfurt am Main 1994, S. 11-268, S. 15.

⁴⁵³ Gabriele Schwieder: „Goethes ‚West-östlicher Divan‘: eine poetologische Lektüre“, (Dissertation 2000), Köln 2001.

⁴⁵⁴ Gabriele Schwieder in ihrer Ansprache anlässlich ihrer Dissertationsfeier. Zitiert nach: http://www.ginko.ch/cdrom/Schwieder_20Gabriele.asp (Stand Juli 2004).

7 Zur „*Conditio humana*“ um und nach 1900

Einige Kunstschaffende um 1900 haben sich in ihrem Prozess der reflektiven Selbstbeschreibung als Avantgarde bezeichnet. Dieser aus der Militärsprache entnommenen Begriffe bedeutet sowohl Vorhut als Spähtrupp. Es geht also um das Erkunden des zur Verfügung stehenden Geländes einerseits und andererseits um den testweisen Vormarsch in möglicherweise feindliche Gebiete. Obwohl sich der Begriff der Avantgarde vielleicht erst später etabliert, taucht er bereits in der Zeit der Epoche von „Sturm und Drang“ und der Frühromantik auf. Am Markantesten vielleicht im Namen „Novalis“, der auf Deutsch soviel wie „der Neuland Rodende“ bedeutet.

7.1 Aufbruch ins Ungewisse

Im Gegensatz zu den Zeiten von „Sturm und Drang“ müssen sich die Künstler um 1900 nicht nur mit einer Zeit militärischer, politischer und sozialer Gewalt auseinandersetzen. Sie müssen auch ihr Verhältnis zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zur Welt neu definieren. Hierbei scheint die Auseinandersetzung mit dem Sexualtrieb eine wichtige Rolle zu spielen. Das kündigt sich bereits in der Rezeption von Goethes „Werther“ an.

Die Unterdrückung des Sexualtriebs wird zu einem Symbol für Unterdrückung überhaupt. Die sexuelle Befreiung überbietet in der Folge dort, wo der ihr zugeordnete Symbolgehalt und die Komplexität der Zusammenhänge im Menschen übersehen wird. Dann könnte die Ansicht entstehen, dass mit sexueller Befreiung bereits alle anderen Formen der Unterdrückung verschwinden werden („Blumenkinder“ oder „make love not war“ etc.).

Hingegen scheint es inzwischen offensichtlich, dass die sexuelle Befreiung allein keineswegs ein Ende der Unterdrückung bringen kann. Zudem mit der scheinbaren „Befreiung“ ganz neue Fragen aufgetreten sind, die an einem ganz anderen Enden liegen. Denn die sexuelle Befreiung für den einen kann die sexuelle Unterdrückung, Ausbeutung oder Verletzung des anderen bedeuten. Insgesamt scheint Rudolf Steiner seinerseits die Situation richtig einzuschätzen, wenn er 1922 sagt: „[...] Das Fortpflanzungswesen [Die Sexualität] kann nicht allein für sich geregelt werden. [Sie] hängt mit den anderen Instinkten und Trieben des Menschen zusammen.“⁴⁵⁵ Ein Faktum, das sich in der Folge insbesondere die Werbung zu nutzen macht, wenn sie die Sexualität mit allem zu verbinden sucht, was es nur irgendwie zu verkaufen oder zu vermarkten gilt.

Hier gilt es, sich zu vergegenwärtigen, dass das ganze Gebiet der Sexualität (have sex) oder vom „Liebe machen“ (make love) eine vielschichtige und vielseitige Relevanz für Vieles haben, das hier nicht im Einzelnen verfolgt oder angeführt werden kann. Es ist hingegen hilfreich, nochmals näher auf das oben angeführte

⁴⁵⁵ Rudolf Steiner: „Geistige Zusammenhänge in der Gestaltung des Menschlichen Organismus“, (GA 218), Vortrag vom 16.11.1922, S. 149, Dornach (3) 1992.

Zitat aus Goethes „Werther“ einzugehen. Wenn wir näher zur Betrachtung der Strukturen und Themen der „Mysteriendramen“ kommen, werden wir sehen, dass die Ausgangssituation der Hauptfigur, Johannes Thomasius, an die im Folgenden thematisierte Situation von Werther bei Goethe anknüpft. Sie enthält damit Grundlagen, welche bereits auf bestimmte Themen der Menschen um und nach 1900 hindeuten.

7.1.1 Die Sehnsucht nach Gott und der Sexualtrieb

Denn im obigen Zitat wird die Vereinigung mit Gott in der inneren Schau mit der Hingabe an eine Geliebte verglichen oder in Zusammenhang gebracht. Das zeugt nicht nur von Sehnsucht nach körperlicher Intimität. Und es könnte die Frage aufwerfen, ob nicht gerade eine gestörte Libido auch zu einer gestörten Beziehung zu Gott führt, zumindest in Bezug auf den praktischen Lebensausdruck. Dann wäre allerdings die zwangsweise Unterdrückung der Sexualität, wie wir sie in vielen Religionen kennen, geradezu völlig kontraproduktiv für die Beziehung der Seele zu Gott. Und die Verzweiflung Werthers, sich über seine Gottesschau ausdrücken zu können, wäre dann nur eine Parallele zu der Unfähigkeit seine sexuellen Leidenschaften leben zu können. Diese Parallele verführt vielleicht manche zu der Annahme, dass die Gottessehnsucht nur eine Form der Sublimation der sexuellen Liebe ist. Es könnte aber auch sein, dass die Nächstenliebe auch in Form der sexuellen Zuneigung nur eine Form der Gottesliebe ist. Sie wäre vielleicht sogar die Form der Gottesliebe für den Christen als leiblichen Menschen. Denn an diesen ist das höchste Gebot der Christenheit als zweifache Mahnung ergangen: „Er aber sprach zu ihm: ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben deinem mit ganzem Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstand.‘ Dies ist das grösste und erste Gebot. Das zweite aber ist ihm gleich: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.‘“⁴⁵⁶ In der Beziehung zu uns selber und zum Mitmenschen scheinen wir hier eine Verbindung zum „leibhaftigen Gott“ finden zu können. Die Ablehnung symbolischer Formen und Handlungen zum Beispiel in der protestantischen Kirche basieren auf solcher Auslegung. Damit bekommt die weltliche Liebe eine Brückenfunktion auch in der Beziehung zum Göttlichen. Bei Matthäus zumindest kann die hingebungsvolle Zuneigung zu Gott mit der Hingabe an die Menschen in der Welt gleichgesetzt erscheinen?⁴⁵⁷

Während etwaige Störungen in der Beziehung des menschlichen Individuums zu Gott noch keine grundlegende wissenschaftliche Untersuchung erfahren haben, haben die sexuellen Störungen des Menschen in Beziehung auf sich selbst wie auf

⁴⁵⁶ Matthäus 22, 37-39, in: „Das Neues Testament“, wie angegeben, S. 65.

⁴⁵⁷ Die weitere Diskussion dieses Themas an dieser Stelle würde den Hauptgedanken irritieren. Daher unterbleiben an dieser Stelle Ausführungen hierzu. Nur soviel ist anzumerken: Erzwungene Monogamie und offene Promiskuität können meines Erachtens als zwei Extreme eines gesunden Umgangs mit auch körperlich vollzogener Nächstenliebe verstanden werden.

seine Mitmenschen zur Gründung einer neuen wissenschaftlichen Richtung geführt, deren Name allerdings alt ist.

7.1.2 Die Entstehung der modernen Psychologie

Das, was wir heute gewöhnlich unter dem Begriff Psychologie verstehen, tritt erstmals durch die Veröffentlichung der Schrift von Sigmund Freud (1856-1939): „Die Traumdeutung“⁴⁵⁸ für eine breite Öffentlichkeit in Erscheinung.⁴⁵⁹ Offiziell wird das Erscheinungsjahr auf 1900 festgelegt, die Auslieferung erfolgt aber bereits Ende 1899.⁴⁶⁰ Diese Schrift wird ungeachtet ihres Veröffentlichungsdatums zu einem der Faktoren, die als prägend für ein ganzes Jahrhundert angesehen werden dürfen. In ihrer Schrift: „Freud und sein Vater“⁴⁶¹ weist Marianne Krüll nach, dass der Veröffentlichung der Traumdeutung ein Wechsel im Schwerpunkt der Theoriebildung bei Freud stattgefunden hat. Der Wechsel geht von der „Verführungstheorie“ zur „Ödipustheorie“. Unter dem Stichwort „Ödipuskomplex“⁴⁶² findet sich dann auch einer der bekanntesten Elemente in der Rezeption der Freudschen Psychoanalyse.

Das Leiden des Ödipus, nach der Entdeckung der unbewussten Tötung des leiblichen Vaters und der Heirat der leiblichen Mutter, ist rein psychischer Natur. Es ist Ausdruck eines inneren Konflikts, der unlösbar erscheint. In der Folge dieses innerseelischen Konflikts sticht sich Ödipus die Augen aus. Er kann den Anblick der Welt nicht mehr ertragen.

In der Geschichte des Ödipus finden sich die zwei Hauptursachen für die primäre Krankheit, die durch die Psychoanalyse oder moderne Psychotherapie behandelt werden soll: die Neurose. Denn diese basiert einerseits auf „einer

⁴⁵⁸ Sigmund Freud: „Die Traumdeutung“, Wien 1900 (1899).

⁴⁵⁹ Diesen Umstand fasst Gerald Mackenthun in seiner Buchbesprechung in der Frankfurter Rundschau vom 25.3.2000 anlässlich Besprechung der Veröffentlichung eines Reprints der Erstausgabe Ende 1999 wie folgt zusammen: „Für Sigmund Freud ist der Traum die Verwirklichung eines zensierten unbewussten Wunsches des Träumenden, der in der Regel sexueller Natur ist. Diese Trauminterpretation, vor ziemlich genau 100 Jahren vom Begründer der Psychoanalyse lanciert, ist zu einem Allgemeingut geworden.“

⁴⁶⁰ Mackenthun ebenda: „Zu den vielen bemerkenswerten Details dieses mit grosser Wucht geschriebenen "Jahrhundertwerkes" gehört der Umstand, dass die Auslieferung zwar im November 1899 erfolgte, Freud das Erscheinungsdatum jedoch auf 1900 vordatierte.“

⁴⁶¹ Marianne Krüll: „Freud und sein Vater – Die Entstehung der Psychoanalyse und Freuds ungelöste Vaterbindung“, München 1979.

⁴⁶² Der Ödipuskomplex erhielt seinen Namen durch die Erzählung der in Sagen überlieferten Lebensgeschichte des thebanischen Königs Ödipus, der unwissentlich seinen Vater erschlug und seine Mutter heiratete. Die bekannteste Bearbeitung des Stoffs findet sich bei Sophokles (496-406 ac). Bei Freud bezeichnet der Ödipuskomplex die libidinöse Bindung des Kindes an den gegengeschlechtlichen Elternteil, die ab dem dritten Lebensalter auftreten kann. In der Theorie Freuds wird dieser Inzestwunsch vom kleinen Kind bereits verdrängt und oft nicht richtig verarbeitet. Dadurch tritt eine Entwicklungsstörung ein, in der Freud eine Hauptursache für das Entstehen der von ihm behandelten Neurosen oder Perversionen sieht.

Fehlentwicklung des Trieblebens“⁴⁶³, das bei Ödipus durch die frühkindliche Trennung vom Elternhaus, keinen geregelten Verlauf nehmen konnte. Und andererseits auf „unverarbeitete seelische Konflikte“⁴⁶⁴. Beide Ursachen führen zu Verhaltensanomalien mit seelischen Ausnahmezuständen (zum Beispiel im Sich-die-Augen-Ausstechen von Ödipus als Beispiel für bei Neurotikern auftretende Selbstverletzungen⁴⁶⁵ als Ausdruck grossen inneren Leidens) und „verschiedenen körperlichen Funktionsstörungen ohne körperliche Ursachen“⁴⁶⁶.

7.1.3 Städtisches Leben und Neurosen

Die Geschichte von König Ödipus spiegelt die Innenwelt eines Menschen, der in einer selbstständigen Stadtkultur lebt und dessen Lebensumstände ihn von der Notwendigkeit befreit haben, das Lebensnotwendige durch Arbeit an und mit der Natur zu erwirtschaften. Die Herausbildung des städtischen Lebens mit von der Natur relativ unabhängigen Lebensformen und ihren selbstständigen Setzungen eigener kultureller Lebensformen, besonders in den Bereichen: Bildung und Wirtschaft führen zu einer zunehmenden Individualisierung, die durch die Prozesse der Industrialisierung und Internationalisierung eine enorme Beschleunigung erfahren. Diese Veränderungen führen zur Aufhebung traditioneller Lebensformen und konfrontieren das Individuum zunehmend mit den Freuden und Leiden der Selbstbestimmung oder Selbstfindung.

Diese Entwicklung, „die zur Selbstbestimmung der Persönlichkeit und zu dem ihr eigenen Typus der Selbsterkenntnis (...) geführt hat“⁴⁶⁷, wird von Gurjewitsch in unmittelbarem Zusammenhang mit der Entwicklung der Städte gesehen: „Als Ursachen, die es dem *Westen*, Westeuropa, ermöglicht haben, die Grenzen der traditionellen Gesellschaft zu überschreiten und diesen Durchbruch ebenso unausweichlich wie unumkehrbar zu machen, werden vor allem genannt: Die Entwicklung der Städte (der Zentren von Produktion und Handel als Ursprung für die Entstehung der Unternehmerinitiative und der sozialen Beziehungen des Bürgertums), die Veränderung der religiös-ethischen Einstellungen (der *Geist des Protestantismus*) sowie die spezifische, nur dem Westen eigene Wissensstruktur mit ihrer Konsequenz, dem unaufhaltsamen Fortschritt von Wissenschaft und Technik und dem Kulminationspunkt in der industriellen Revolution.“⁴⁶⁸

⁴⁶³ Zitiert nach Duden Band 5: „Fremdwörterbuch“, Mannheim und andere 2001 (7. Auflage), Stichwort <Neurose>, S. 673.

⁴⁶⁴ Duden Band 5, Stichwort <Neurose>, wie angegeben, S. 673.

⁴⁶⁵ Die Selbstverletzungen führt sich der Neurotiker anscheinend unter anderem deswegen zu, damit er den seelischen Schmerz, der zum Teil unerträglich ist, körperlich verorten kann. Da körperlicher Schmerz in der Regel mit der Zeit vergeht, kann im Erleben der Vergänglichkeit von Schmerz zugleich ein Versuch der Selbsttröstung gesehen werden. Da die eigentlichen Ursachen des Schmerzes aber unbewusst und daher oft ungelöst bleiben, kann es zu wiederholten Selbstverletzungen kommen. Diese können im Selbstmord ihren traurigen Höhepunkt finden.

⁴⁶⁶ Duden Band 5, Stichwort <Neurose>, wie angegeben, S. 673.

⁴⁶⁷ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 11.

⁴⁶⁸ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 11.

Die Entstehung des modernen Menschen als selbstständiges Individuum „mit neuen psychologischen Orientierungspunkten und einem Blick für die tiefer liegenden Schichten der Natur des Menschen“⁴⁶⁹ beginnt im „Milieu der Intellektuellen“. Unter ihnen ist „schon seit der zweiten Hälfte des 11. bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts eine allmähliche «Entdeckung der Persönlichkeit» vor sich gegangen“⁴⁷⁰. Das katholisch orientierte Christentum nimmt für diese Entwicklung eine wichtige Rolle ein. Weniger durch die religiösen Inhalte als vielmehr durch die Institutionalisierung der Selbstüberprüfung im Hinblick auf die für den Christen damals weitgehend obligatorische Beichte: „Die Beichte – dieses Mittel zur Analyse und Selbstanalyse der Innenwelt des Individuums –, der Mystizismus, die Experimente auf dem Gebiet der Beschreibung des eigenen Lebens, (...), das Aufblühen der Liebeslyrik und die Entstehung der psychologischen Selbstbetrachtung – all das sind Marksteine auf dem Wege zur Selbstversenkung, die damals für Geistliche, in einzelnen Fällen auch für gebildete Laien möglich wurde.“⁴⁷¹ Diese Entwicklung der Innerlichkeit wurde in den Kreisen der Geistlichen durch die Seelsorge begleitet, die dabei half, mit den auftretenden inneren Fragen, den seelischen Krisen aber auch den Neurosen umzugehen. Mit der Eroberung des Zugangs zur Bibel durch die Bewegung des Protestantismus und die Erfindung des Buchdrucks wurden die Bildungsquellen zur Herausbildung des vor allem für Europa typischen Individualismus für eine immer grösser werdende Schicht der Bevölkerung zugänglich.

Durch die napoleonische Einführung der Trennung von Kirche und Staat, durch die Einführung einer Schulpflicht mit einer religionsunabhängigen Allgemeinbildung und durch die Aufhebung des Sozialgefüges der Grossfamilie in den Industrienationen Europas verlor der Mensch zunehmend den Rückhalt bei Orientierung schaffenden Strukturen und Bindungen. Kurz: „Das alte Europa wurde zerschlagen, die grossen wie die kleinen Ordnungen brachen weithin zusammen. Jedes Land, jede Familie, jeder einzelne hatte zu überprüfen, wo und wie man stand.“⁴⁷²

Das auf sich selbst zurückgeworfene Individuum findet sich selbst als verlassen in einer Welt, die es alleine nicht bewältigen kann. Es sucht Unterstützung und findet sie unter anderem in der Psychotherapie. Was zu Beginn noch als Freiheit oder gar Privileg des Geistlichen Standes angesehen werden musste, wird durch die industriellen Revolutionen zu einer Notwendigkeit des modernen Menschen: die Auseinandersetzung mit sich selbst.

⁴⁶⁹ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 15.

⁴⁷⁰ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 15.

⁴⁷¹ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 16.

⁴⁷² Ernst Beutler: „Lili. Wiederholte Spiegelungen“, in derselbe: „Essays um Goethe“, erweiterte Frankfurter Ausgabe, hg. von Christian Beutler, Frankfurt am Main 1995, S. 211.

7.1.4 Säkularisierung von Beichte und Seelsorge

Die Entstehung der modernen Psychotherapie ist für das Selbstverständnis des durch die politischen und kulturellen Veränderungen der Säkularisierung geprägten Menschen des 20. Jahrhunderts von einschneidenderer Bedeutung als vieles andere. Denn sie ermöglicht ihm über die Therapiemethoden einen neuen und direkteren Zugang zu seinen Erfahrungen und den ihn prägenden Einstellungen. Ähnlich wie zuvor der Stand der Geistlichen bildet die Gruppe der Therapierten zunächst nur einen kleinen Bevölkerungsanteil. Durch die zunehmende Verbreitung der Erkenntnisse der Psychoanalyse in der Öffentlichkeit beginnen diese Erkenntnisse und Erfahrungen wiederum, auch „gebildete Laien“ zu interessieren. Auf dem Hintergrund der Erkenntnisse der Psychoanalyse werden zudem Reformen des Bildungswesens wie von gesellschaftlichen Normen eingeleitet. Mit der zunehmenden Ausweitung ihres Tätigkeitsfeldes macht die Psychotherapie eine rasche und breite Diversifizierung durch. Dabei bilden sich zunächst drei Hauptschulen heraus, die durch die Namen von drei Wiener Psychotherapeuten repräsentiert werden. Dabei erscheint es im Kontext dieser Ausführungen zunächst nicht erstaunlich, dass ausgerechnet Wien den Ausgangsort dieser Form der säkularisierten Beichte mit ihren wissenschaftlich fundierten Therapieformen bildet. Wien war damals nicht nur eine Hochburg des intellektuell geprägten kulturellen Lebens, mit allen Ausdrucksformen von Bildung und Wirtschaft, die einer modernen Stadt gehören. Wien ist auch ein Ort, an dem insbesondere die Auseinandersetzung des modernen Individuums mit dem Verlust der traditionellen Bindungen besonders intensiv ist, da der Glanz des Habsburger Kaisertums und die Wertschätzung der damit verbundenen Kultur trotz der erfahrenen Modernisierung noch deutlich spürbar waren. – Die drei Namen der Begründer der modernen Psychoanalyse und der von ihnen begründeten Schulen der Psychotherapie sind: Sigmund Freud (sexuelle Frustration), Alfred Adler⁴⁷³ (Selbstwertfrustration und damit daraus folgender Minderwertigkeitskomplex),

⁴⁷³ Alfred Adler (1870-1937). „Adler stellt mit der Individualpsychologie, einem vor allem aus der Therapiepraxis entstandenen psychologischen System, ein erstes Gesamtpsychotherapiemodell vor, das sowohl die normale Psyche als auch Neurosen, Psychosen, Psychopathien, Prävention und Rehabilitation umfasst. (...) Das Minderwertigkeitsgefühl gehört nach Adler zur Grundsituation jedes Menschen.“ Ass. Prof. Dr. Werner Stangl, zitiert nach: <http://www.stangl-taller.at/ARBEITSBLAETTER/WISSENSCHAFTPSYCHOLOGIE/PSYCHOLOGEN/Adler.shtml> (Stand Juli 2004).

Carl Gustav Jung⁴⁷⁴ (Frustration durch Irritation über die Diskontinuität im eigenen Bewusstsein also auch Kontrollverlust).

7.1.5 Neurotizismus im 20. Jahrhundert

Das Zentrum aller Psychoanalyse besteht in der Aufdeckung und Behandlung von, für den Patienten partiell oder gänzlich, unbewusster seelischer Konflikte. Die Ursachen dieser Konflikte werden mit der Untersuchung von immer mehr Menschen zunehmend vielfältiger. Zur Ausbildung von allgemeinen Therapieformen, die eine wissenschaftliche Absicherung über Verfahren wie Statistik etc. erlauben, ist die Herausarbeitung übergreifender und auch grundlegender Theorien über die Ursachen der psychischen Belastung notwendig. Eine besonders für das 20. Jahrhundert wichtige und für die weiteren Ausführungen hier besonders bedeutende Theorie liegt mit der Logotherapie⁴⁷⁵ von Viktor E. Frankl⁴⁷⁶ (1905-1997) vor. Es geht dabei um die Therapierung des Gefühls von Sinnlosigkeit in Bezug auf das eigene Leben oder das menschliche Leben überhaupt. Es geht dabei auch um die Bearbeitung einer gewissen Unfähigkeit die Herausforderung zur Selbstbestimmung oder gar Selbstverwirklichung mit einer wirklich persönlichen Motivation und einem eigenen Ziel durchzuführen. Frankl geht dabei von folgender Situation des modernen Menschen oder des Menschen überhaupt aus: „Im Gegensatz zum Tier sagen dem Menschen keine Triebe und Instinkte, was er muss. Und im Gegensatz zum Menschen von früher sagen ihm heute keine Traditionen und Ideale mehr, was er soll. Und so scheint er denn oft nicht einmal recht zu wissen,

⁴⁷⁴ Carl Gustav Jung (1907-1991). „Jung war der Mystiker unter den Vätern der Psychoanalyse, denn während Freud vieles vom Sexualtrieb ableitete und Adler den Machttrieb in den Vordergrund stellte, sah der humanistisch denkende und in protestantischer Tradition aufgewachsene Schweizer Jung das Individuum in Verbundenheit mit den "Ahnen", also durchaus heidnisch als magisches Wesen. (...) Das Unterbewusstsein ist der Sammelbegriff für alle Ursachen, die zwar auf unser Handeln wirken, aber durch das Ich-Bewusstsein nicht wahrgenommen werden können. (...) Es ist für den Menschen recht einfach festzustellen, wann das Unterbewusstsein Impulse zum Handeln gibt. Wann immer es nach aussen durchbricht, wird die Ich-Bewusstseins-Kontinuität gestört. Das bedeutet, dass der Mensch in diesem Augenblick selbst ein diskontinuierliches Handeln fühlt.“ Werner Stangl, zitiert nach: [http://www.stangl-taller.at/\[...\]/Jung.shtml](http://www.stangl-taller.at/[...]/Jung.shtml) (Stand Juli 2004).

⁴⁷⁵ „Logotherapie – nicht zu verwechseln mit Logopädie – ist eine sinnzentrierte Psychotherapie, die vom international bekannten Wiener Psychiater und Neurologen Professor Dr. Viktor E. Frankl begründet wurde. Er erkannte und belegte durch Kontrolluntersuchungen an gesunden Menschen, die primäre Sinnorientierung der Menschen. Erst wenn der Wille zum Sinn frustriert wird kommt es zu neurotischen Erscheinungen.“ Institut für Logotherapie in Chur (Schweiz): zitiert nach: <http://www.logotherapie.ch/logotherapie.html> (Stand Juli 2004).

⁴⁷⁶ Viktor Frankl (1905–1997) wurde besonders durch die Schilderung seiner Erfahrungen während seiner Inhaftierung in einem KZ Nazideutschlands berühmt. Die Handhabung der ihm dort begegnenden Lebensumstände führte ihn zur Erkenntnis eines Themas, das er als Grundproblem des Menschen des 20. Jahrhunderts identifizierte: die Suche nach Sinn, nach der Bedeutung des Lebens, nach der Bedeutung der Erfahrung der persönlichen Lebensumstände und nach den Quellen für einen sinnvollen Umgang mit denselben.

was er eigentlich will. Und die Folge? Entweder er will nur das, was die anderen tun: der Konformismus der westlichen Welt. Oder er tut nur das, was die anderen wollen, von ihm wollen: Totalitarismus der Östlichen. Aber dazu kommt noch eine dritte Folgeentscheidung und zwar ist das der Neurotizismus.“⁴⁷⁷ Viktor Frankl geht davon aus, dass der Mensch des 20. Jahrhunderts unter einer neuartigen existenziellen Frustration leidet. Diese entsteht durch ein unbefriedigtes Bedürfnis nach „Selbsttranszendenz der menschlichen Existenz“⁴⁷⁸. Da die eigentlichen Ursachen der Frustration dem modernen Menschen oft unbewusst bleiben, erzeugt dieser unbefriedigte Antrieb eine grundlegende und weit verbreitete Neurose. Frankl nennt sie eine Massenneurose. Denn sie betrifft einen immer weiter wachsenden Teil der Menschen des 20. Jahrhunderts in der industrialisierten Welt. Sinnfindung durch Selbstfindung wird zu einem Grundthema dieser Zeit.

Nach Frankl ist befriedigendes „Menschsein immer gerichtet auf etwas, das nicht wieder es selbst ist. (...) Also in der Hingabe an eine Aufgabe oder in der liebenden Hingabe an einen anderen, an mitmenschliches Sein, an einen anderen Menschen, transzendieren wir uns selbst. Oder mit anderen Worten: Der Mensch existiert in dem Masse, in dem er also nicht um sich bekümmert ist oder um irgendetwas in ihm bekümmert ist, sondern über sich selbst hinausweist. (...) Wenn menschlicher Wille zum Sinn, wenn menschliche Selbsttranszendenz frustriert ist, dann erst kommt es zu was? Zu diesen Phänomenen des Willens zur Macht oder des Willens zur Lust.“⁴⁷⁹

7.1.6 Sinnggebung oder Sinnfindung

Nach Frankl wird erst in dieser Art der Selbsttranszendenz Sinn erlebt. Denn das Erleben von Sinn ist eine sekundäre Erfahrung. Sie stellt sich erst ein, wenn eine konkrete Zugehörigkeit zu einer Aufgabe oder zu einem Menschen etc. eingestellt hat. Sie ist nicht einfach herstellbar. Sie kann auch nicht einfach gegeben werden. Auch für Frankl ist die wörtliche Sprache für die Sinnfindung ein wichtiges Medium. Sie gibt für ihn im Sinne einer naiven Sprachphilosophie über die Bedeutung von Sinn für den Menschen Auskunft.

„Sinn ist irgendwie objektiv. Wenn die Sprache schon sagt: Sinn muss gefunden werden, kann gesucht werden. Sinn kann nicht gegeben werden. (...) Sinnggebung steht auf einem niedrigeren Niveau der Reifung als Sinnentnahme. Wir müssen den Sinn finden. Wir können den Sinn nicht erfinden. Wir können ihn nicht erzeugen. Nur Sinngefühle, subjektiven Sinn können wir erzeugen. (...) Und noch was können wir erzeugen: Unsinn.“⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Viktor Frankl: „Die sexuelle Inflation und die existenzielle Frustration von heute“, Vortrag an der Akademie der schönen Wissenschaften in München, Mitschnitt durch Auditorium, Müllheim, ISBN 3-8302-0440-X. (Transkription: Alexander G. Höhne, Basel 2004).

⁴⁷⁸ Viktor Frankl: „Die sexuelle Inflation“, wie angegeben.

⁴⁷⁹ Viktor Frankl: „Die sexuelle Inflation“, wie angegeben.

⁴⁸⁰ Viktor Frankl: „Die sexuelle Inflation“, wie angegeben.

Im Sinne von Frankl kann man Steiner als einen Typus Mensch verstehen, der als ein erster einer fortdauernden, avantgardistischen Bewegung zur Erneuerung der Gesellschaft im 20. Jahrhundert angesehen werden kann. Dieser Avantgardismus hat erkannt, dass Freiheit nicht alles ist.

„Das, was wir brauchen, ist ja ausser der Freiheit vor allem einmal die Verantwortlichkeit. Und das Verantwortungsbewusstsein, namentlich unter der akademischen Jugend von heute, nimmt ja zu. Aus dem heraus werden sie dann ihrem Gewissen leben können. Wenn auch hinter viel Protest noch immer eher noch Antitest steht. Die jungen Menschen heute haben aus ihrer existenziellen Frustrierung heraus nichts im Auge für das sie kämpfen könnten, aber soviel gegen das sie zu kämpfen haben. Und so ist es verständlich, dass sie noch werden immer mehr mit positiven, kreativen und konstruktiven Alternativen kommen.“⁴⁸¹

Frankl geht in seinem Plädoyer für die Avantgarde sogar noch weiter. Er nimmt dabei Stellung zu den akademischen Realitäten, wie sie sich spätestens seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts an den Universitäten der Industrienationen zeigen: „Was wir brauchten an der Universität ist ja hauptsächlich, ihnen ihren normalen Enthusiasmus nicht zu rauben, indem wir sie ja exponieren der Indoktrination eines reduktionistischen Menschen- und Weltbildes. Indem wir sie in dem Glauben aufziehen, der Mensch ist ja nichts als ein nackter Affe⁴⁸² oder nichts als ein Computer. Sein Verhalten besteht aus nichts als aus dem Ergebnis von konditionierten Prozessen.“⁴⁸³

7.2 Wider den Reduktionismus

In diesem Sinn erscheint Steiner als ein früher, wenn auch sehr eigenwilliger Kämpfer gegen den damals aufkommenden und sich weit verbreitenden Reduktionismus. Dieser erweist sich im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts in den Augen Frankls für die oben erwähnte Massenneurose zumindest als mitverantwortlich. Das allein rechtfertigt oder begründet natürlich noch nicht die Arbeit Rudolf Steiners im Einzelnen. Es zeigt aber eine mögliche Motivation für Steiners sicher sehr enthusiastisch geführte Kampagne zur Etablierung seiner Anliegen auf. Das hier als zentral betrachtete Anliegen Steiners ist mit dem der modernen Psychologie zumindest verwandt wenn nicht identisch: durch die Verbalisierung von bisher selten oder noch nie formulierten Erfahrungen und Einsichten der Selbstbestimmung des Menschen neue Instrumente an die Hand zu geben, um ein erfülltes und sinnvolles Dasein zu leben. Anders als die Psychotherapie hat es Steiner hingegen nicht vermocht, seine „Anthroposophie“ von der Bindung an eine spezifische Religion zu befreien. So bringt ihm die

⁴⁸¹ Viktor Frankl: „Die sexuelle Inflation“, wie angegeben.

⁴⁸² Vergleiche den Behaviouristen Desmond Morris: „Der nackte Affe“, München 1968.

⁴⁸³ Viktor Frankl: „Die sexuelle Inflation“, wie angegeben.

starke Betonung der Bedeutung des Lebens und Wirkens von Jesus Christus⁴⁸⁴ sowohl die Feindschaft der Vertreter von traditionellen Formen des Christentums als auch von Vertretern der von religiösen Bindungen befreiten Wissenschaften. Die eigentümliche Tendenz der gesellschaftlichen Kräfte in Europa zielt auf ein neues Verständnis des Menschen von sich selbst, das befreit sein soll, von allen ideologischen Vorbildungen. Das hat mit Immanuel Kant (1724-1804) angefangen und mit Jacques Derrida (*1930) nicht aufgehört.

Kritik an der Religion als Deformator der Selbstbestimmung wurde in der Nachfolge Kants auch von Ludwig Feuerbach vehement geübt. Dieser suchte nach einer neuen Basis für eine zeitgemäße, zukunftsorientierte Philosophie, die sich ganz auf die Erfahrungen des Menschen besinnt und die ihn seine Würde bewahren oder finden lässt. Aus heutiger Sicht dürfen seine Ansichten nicht nur als wegweisend für die an ihn anknüpfenden Autoren Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1895) gelten. Feuerbach formulierte Thesen, die über die Rezeption bei Marx und Engels hinaus in den Menschen Anklang fanden und somit für den kulturellen Prozess insgesamt wirksam wurden: „Die neue Philosophie ist keine abstrakte Qualität mehr, keine besondere Fakultät – sie ist der denkende Mensch selbst – der Mensch, der ist und sich weiss als das selbstbewusste Wesen der Natur, als das Wesen der Geschichte, als das Wesen der Staaten, als das Wesen der Religion – der Mensch, der ist und sich weiss als die wirkliche (nicht imaginäre) absolute Identität aller Gegensätze und Widersprüche, aller aktiven und passiven, geistigen und sinnlichen, politischen und sozialen Qualitäten.“⁴⁸⁵

Feuerbach formuliert hier einerseits das Individuum als Basis für alle Entscheidungen über das, was Wirklichkeit ist, sein und werden soll, andererseits macht er aber auch deutlich, dass das individuelle Bewusstsein damit zum Leitinstrument für den Menschen werden soll. Damit wirft er den Menschen völlig auf sich selbst zurück und fordert von diesem die Übernahme von persönlicher Verantwortung für alle Lebensäußerungen. Diese Aufgabe betrachtet Feuerbach keineswegs als Überforderung des Menschen. Er fordert den Menschen zu mehr Aktivität auf und zu einem Gesinnungswandel auf: „Der Zweck meiner Schriften [...] ist: Die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewussten Bürgern der Erde zu machen.“⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Vergleiche Rudolf Steiner, zum Beispiel: „Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums“, (Berlin 1902), Dornach (9) 1989.

⁴⁸⁵ Ludwig Feuerbach: „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ (1843), S. 259f.

⁴⁸⁶ Ludwig Feuerbach: „Vorlesungen über das Wesen der Religion“, (1848/49).

7.2.1 Die keimhafte Idee der Zivilgesellschaft

Feuerbach zielt hier auf die Entstehung einer Zivilgesellschaft („civil society“), die einerseits die Vorherrschaft der Aristokratie und andererseits die Unterdrückung des Proletariats („Kammerdiener“) aufhebt.

Mit diesem Programm unterstützt Feuerbach die Entstehung der modernen Industriegesellschaft und ihre Visionen von einem freien Menschen. In seiner Charakterisierung und Analyse der „fortgeschrittenen Industriegesellschaft“ zeigt der Literaturwissenschaftler und Soziologe Herbert Marcuse (1898-1979), dass sich die Kritik aus Optimismus in den Dienst der Theorie der Industriegesellschaft gestellt hat. Aus heutiger Sicht hingegen erweist sich der damals aufgetretene Optimismus als irreführend. Denn die Grundanliegen der Kritik, zu einer lebenswerten Gesamtgesellschaft beizutragen, konnte durch die Industriegesellschaft (noch) nicht erfüllt werden: „Ein kurzer Vergleich zwischen dem Stadium, in dem die Theorie der Industriegesellschaft sich bildete, und ihrer gegenwärtigen Lage [1978] kann zeigen helfen, wie die Grundlage der Kritik sich gewandelt hat. Als sie in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts aufkam und die ersten Begriffe von Alternativen ausarbeitete, gewann die kritische Theorie der Industriegesellschaft Konkretion in einer geschichtlichen Vermittlung zwischen Theorie und Praxis, Werten und Tatsachen, Bedürfnissen und Zielen. Diese geschichtliche Vermittlung spielte sich ab im Bewusstsein und in der politischen Aktion der beiden grossen Klassen, die sich in der Gesellschaft gegenüberstanden: Bourgeoisie und Proletariat.“⁴⁸⁷

Das bei Feuerbach angelegte Modell einer Zivilgesellschaft ist einer Kapitalgesellschaft gewichen. In dieser hat sich die Spannung zwischen den gesellschaftlichen Klassen nicht aufgehoben sondern verhärtet oder sogar verschärft. Der Unterschied zwischen den Menschen reduziert sich tendenziell auf Haben oder Nicht-Haben.

Für Marcuse drücken sich in dieser Struktur immer noch die beiden Hauptklassen aus, die er als solche nicht näher charakterisiert: Bourgeoisie und Proletariat. Und er konstatiert, dass weder diese beiden Klassen selber noch die theoretische Kritik es nicht vermocht haben, die Kluft zwischen diesen Klassen zu überwinden, im Gegenteil: „Die kapitalistische Entwicklung hat [...] die Struktur und die Funktion dieser beiden Klassen derart verändert, dass sie nicht mehr die Träger historischer Umgestaltung zu sein scheinen. [...] Da es an nachweisbaren Trägern und Triebkräften gesellschaftlichen Wandels fehlt, wird die Kritik auf ein hohes Abstraktionsniveau zurückgeworfen.“⁴⁸⁸ Und damit versagt auch die kritische Theorie dabei, das Individuum konstruktiv zu Veränderungen anzuregen. „Und dennoch: Widerlegt das Fehlen einer Vermittlung die Theorie? Angesichts offenkundig widersprüchlicher Tatsachen

⁴⁸⁷ Herbert Marcuse: „Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft“, Schriften Band 7, Springer 2004, S. 14.

⁴⁸⁸ Herbert Marcuse: „Der eindimensionale Mensch“, wie angegeben, S. 14f.

besteht die kritische Analyse weiterhin darauf, dass das Bedürfnis nach qualitativer Veränderung so dringend ist wie je zuvor. Wer verlangt nach ihr? Die Antwort ist weiterhin dieselbe: die Gesamtgesellschaft für jedes ihrer Mitglieder.“⁴⁸⁹

7.2.2 Die Grenzen der Industriegesellschaft

Die fortgeschrittene Industriegesellschaft macht uns bereits auf ihre Grenzen aufmerksam. Bereits bei Marcuse zeigt sich deutlich, in welche Richtung diese Grenzen zu suchen sind: „Die Vereinigung von anwachsender Produktivität und anwachsender Zerstörung, das Hasardspiel mit der Vernichtung, die Auslieferung des Denkens, Hoffens und Fürchtens an die Entscheidungen der bestehenden Mächte, die Erhaltung des Elends angesichts eines beispiellosen Reichtums enthalten [...]“⁴⁹⁰

Die Ursache dieser Entwicklung markiert Marcuse bereits an dieser Stelle als die „Auslieferung des Denkens, Hoffens und Fürchtens“. Denn erst dieses Ausliefern des eigenen Verstandes („common sense“) macht es möglich, dass die in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft als Kapitalgesellschaft wirkende Irrationalität unsichtbar bleibt. Marcuse bezeichnet dieses Ausliefern als Nebenprodukt der Fokussierung der gesellschaftlichen Hauptkräfte auf die Steigerung der Produktivität ohne ausreichende Reflexion und Steuerung ihrer Auswirkungen auf das soziale und ökologische Umfeld ihrer Aktivitäten. Die Steigerung der produktiven Kräfte in der Industrie – oder Kapitalgesellschaft „ihre Rationalität, die Leistungsfähigkeit und Wachstum befördert, ist selbst irrational.“⁴⁹¹ Die Problematik liegt für Marcuse einerseits in Prinzipien der Massendynamik, andererseits in einem mangelnden Praktizieren der individuellen Unterscheidungsfähigkeit und Selbstbestimmung: „Die Tatsache, dass die grosse Mehrheit der Bevölkerung diese Gesellschaft hinnimmt und dazu gebracht wird, sie hinzunehmen, macht sie nicht weniger irrational und verwerflich. Die Unterscheidung zwischen wahren und falschem Bewusstsein, wirklichem und unmittelbarem Interesse ist immer noch sinnvoll. Aber die Unterscheidung selbst muss bestätigt werden. Die Menschen müssen dazu gelangen, sie zu sehen, und müssen vom falschen zum wahren Bewusstsein finden, von ihrem unmittelbaren zu ihrem wirklichen Interesse. Das können sie nur, wenn sie unter dem Bedürfnis stehen, ihre Lebensweise zu ändern [...]. Eben dieses Bedürfnis vermag die etablierte Gesellschaft in dem Masse zu unterdrücken, wie sie imstande ist, *die Güter* auf erweiterter Stufenleiter zu liefern, und die wissenschaftliche Unterwerfung der Natur zur wissenschaftlichen Unterwerfung des Menschen zu benutzen.“⁴⁹² Für Marcuse ist die Ausrichtung

⁴⁸⁹ Herbert Marcuse: „Der eindimensionale Mensch“, wie angegeben, S. 15.

⁴⁹⁰ Herbert Marcuse: „Der eindimensionale Mensch“, wie angegeben, S. 15.

⁴⁹¹ Herbert Marcuse: „Der eindimensionale Mensch“, wie angegeben, S. 15.

⁴⁹² Herbert Marcuse: „Der eindimensionale Mensch“, wie angegeben, S. 15f.

der Gesellschaft in Richtung Konsum sowohl ein Mittel, sich mit den eigenen, tiefer liegenden Bedürfnissen zu befassen, als auch ein Mittel, diese Beschäftigung zu verhindern. Er unterstellt dabei, dass es Interessen gibt, diese Beschäftigung von aussen zu verhindern, um den Status quo nicht zu stören. Tendenziell wird damit eine bewusste Manipulation unterstellt.

Abgesehen von dieser These beschreibt Marcuse nachvollziehbar eine Grundproblematik: die Tendenz zu einer ungenügenden Auseinandersetzung mit sich selbst. „Ungenügend“ bezieht sich dabei nicht zwingend auf einen externen Massstab, sondern wird hier im Hinblick auf das eigene Potenzial und verdeckte Anliegen verwendet.

7.2.3 Die Grenzen der Kritik

Der Mensch reduziert sich selbst auf nur eine Dimension seiner Existenz und schafft sich oder fördert gesellschaftliche Spielregeln, die ihn in dieser Reduktion bestätigen. Durch diesen Reduktionismus verliert sowohl die Gesellschaft als auch das Individuum die nötige Grundlage, um Impulse in diese zu geben, damit sie sich transzendieren und weiter entwickeln an. „Gegenüber dem totalen Charakter der Errungenschaften der fortgeschrittenen Industriegesellschaft gebricht es der kritischen Theorie an einer rationalen Grundlage zum Transzendieren dieser Gesellschaft. Dieses Vakuum entleert die theoretische Struktur selbst, weil die Kategorien einer kritischen Theorie der Gesellschaft während einer Periode entwickelt wurden, in der sich das Bedürfnis nach Weigerung und Subversion im Handeln wirksamer sozialer Kräfte verkörperte. Diese Kategorien waren wesentliche negative und oppositionelle Begriffe, welche die realen Widersprüche der europäischen Gesellschaft des neunzehnten Jahrhunderts bestimmten.“⁴⁹³

Folgen wir Marcuse in seiner Analyse der Tendenzen der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, dann entstehen daraus drei mögliche Ableitungen, in Bezug auf das Individuum: 1. Orientierung an den persönlichen Bedürfnissen des Einzelnen, 2. Erweiterung des individuellen Bewusstseins über die akuten Lebensanforderungen hinaus, 3. Überschreitung der Grenze des kritisch-abstrakten Bewusstseins. Zudem erfordert diese Unterstützung des individuellen Bewusstseins eine Sprache, welche die Abstraktionen der unfruchtbaren und beinahe hilflosen Kritik überwindet und sinnliche Bezüge schafft, die es dem Bewusstsein ermöglichen, an die konkreten und praktischen Lebenserfahrungen durch die Sinne und in seinem Leben anzuknüpfen. Das ist nicht zuletzt notwendig, um die inneren Erfahrungen über sich selbst und ein vielleicht verschüttetes „wirkliches Interesse“ in die Lebenspraxis einzubeziehen und auf das eigene Leben anwenden zu können. Da nicht davon ausgegangen werden kann, dass die grundlegenden Interessen der Individuen völlig identisch sind und identische Schwerpunkte bilden, werden auch die notwendigen Wege, zur

⁴⁹³ Herbert Marcuse: „Der eindimensionale Mensch“, wie angegeben, S. 16.

Erkenntnis und Entwicklung der eigenen und innersten Interessen, verschiedene sein.

7.2.4 „Anthroposophie“ als Erkenntnisweg

Rudolf Steiner bestimmt seine „Anthroposophie“ als einen Erkenntnisweg, der sich an den drei aufgezeigten Notwendigkeiten zur Förderung einer grösseren Selbstbestimmung gegenüber einer dominanter werdenden „Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft“ orientiert. Diese Orientierung wird besonders in seinen „Leitsätzen“⁴⁹⁴ deutlich. So zeigt der erste Leitsatz die Ausrichtung auf die persönlichen Bedürfnisse des Menschen, der sich mit Texten Rudolf Steiners oder der Anthroposophie beschäftigt. Interessant ist, dass hier zunächst nicht von Inhalten die Rede ist, sondern von einem Anliegen und existenziellen Bedürfnissen: „Anthroposophie ist ein Erkenntnisweg, der das Geistige⁴⁹⁵ im Menschenwesen zum Geistigen im Weltenall führen möchte. Sie tritt im Menschen als Herzens- und Gefühlsbedürfnis auf. Sie muss ihre Rechtfertigung dadurch finden, dass sie diesem Bedürfnisse Befriedigung gewähren kann. [...]. Anthroposophen können daher nur Menschen sein, die gewisse Fragen über das Wesen des Menschen und die Welt so als Lebensnotwendigkeit empfinden, wie man Hunger und Durst empfindet.“⁴⁹⁶

Diese Grundanlage des Menschen kommt in der modernen Wissenschaft der Bedürfnisse kaum vor. Hier folgt man überwiegend der Maslowschen Bedürfnispyramide⁴⁹⁷. In dieser ist das höchste existenzielle Bedürfnis des Menschen, das Bedürfnis nach Selbstbestimmung oder Selbstverwirklichung. Bei Steiner wird aber darüber hinausgegangen, indem nicht nur das Selbst verwirklicht werden soll, sondern transzendiert werden soll im Hinblick auf ein

⁴⁹⁴ Nach der Begründung des Goetheanum als „Freie Hochschule für Geisteswissenschaft“ Anfang 1924 veröffentlichte Rudolf Steiner in der Beilage für Mitglieder der Trägergesellschaft zur Wochenschrift: „Das Goetheanum“: „Anthroposophische Leitsätze als Anregungen vom Goetheanum aus gegeben“ (ab 17. Februar 1924). Die hier angeführten Zitate folgen der Sammlung dieser „Leitsätze“. Rudolf Steiner: „Anthroposophische Leitsätze“ (GA 26), Dornach (10) 1998.

⁴⁹⁵ Rudolf Steiner benutzt das Wort <Geist> je nach Kontext etwas unterschiedlich. Hier bezieht er sich auf die drei von ihm beschriebenen Grundprinzipien des Menschen: Das Geformte (den Leib), das Erlebende und Bewegende (die Seele), das Formgebende oder Bestimmende (den Geist).

⁴⁹⁶ Rudolf Steiner, Leitsatz 1, wie angegeben, 17. Februar 1924, S. 15.

⁴⁹⁷ Die Maslowsche Bedürfnispyramide (Maslow's hierarchy of needs), aufgestellt von dem amerikanischen Psychologen Abraham Maslow (1908 bis 1970), ist ein Modell, das die Bedürfnisse des Menschen in einer Pyramide mit fünf Ebenen darstellt. Eine höhere Ebene kann der Mensch jeweils nur dann erreichen, wenn er die Bedürfnisse der darunter liegenden Ebenen bis auf ein ausreichendes Mass befriedigen konnte. Die fünf Ebenen sind (von unten nach oben): physiologische Bedürfnisse (physiological needs – Nahrung, Kleidung, Wohnung), Sicherheitsbedürfnisse (safety needs – Einkommen, Gesundheit, Schutz), soziale Bedürfnisse (social needs – Zugehörigkeit, Liebe), Bedürfnis nach Achtung (esteem needs – Selbstachtung, Respekt, Anerkennung), Bedürfnis nach Selbstverwirklichung (self-actualization needs).

übergeordnetes Geistiges. Dieses Bedürfnis tritt insbesondere seit der Studentenbewegung der 68'er in viele breiterem Masse auf als noch Anfang des 20. Jahrhunderts. Es hat sich in dem so genannten „Esoterik-Markt“ eine eigene Industrie zur Befriedigung dieser Bedürfnisse geschaffen. Die Erfahrungen mit diesen Bedürfnissen untersucht im Rahmen eines psychologischen Weltbildes des bereits erwähnte transpersonal Psychologie.

Betrachten wir den weiter oben angeführten Punkt 2 (Erweiterung des individuellen Bewusstseins), dann scheint der bereits im ersten Leitsatz Steiners ebenfalls abgedeckt. Noch deutlicher machen das aber die Leitsätze 2 und 3. Im zweiten Leitsatz macht Steiner klar, dass der Mensch bereits durch Erleben des Alltags und die traditionellen Wissenschaften an Grenzen stösst, die er eventuell überschreiten können möchte: „2. [...] Dieses tägliche Leben und diese Wissenschaft führen nicht so zur Grenze, dass an dieser stehen geblieben werden muss, sondern es eröffnet sich an dieser Grenze [...] durch die menschliche Seele selbst der Ausblick in die geistige Welt.“⁴⁹⁸

7.2.5 Über die „geistige Welt“

Rudolf Steiner ist der Auffassung, dass es eine „geistige Welt“ gibt. Die Basis seiner Anschauung bildet eine Dreigliedrigkeit im Weltaufbau, vergleichbar der, die hier schon bei den Modisten angesprochen wurde.

Neben einer körperlichen Welt gibt es für Steiner eine seelische und eine geistige Welt, die in sich wiederum gegliedert sind.⁴⁹⁹ In Bezug auf die Modisten wäre die körperliche Welt vergleichbar der „*modi significandi*“, als einer Sprache als Ausdrucksform, die „seelische Welt“ wäre präsent in den „*modi intelligendi*“, dann wäre die „geistige Welt“ die Welt der „*modi essendi*“.

Während der hier zugrunde liegenden Studien hat sich eine weitere Paraphrase für Steiners Auffassungen ergeben. Dabei wäre die Welt der Körper, als die „leibliche Welt“, eine formnehmende Welt, die „seelische Welt“ eine tätige oder formende Welt und die „geistige Welt“ eine formgebende Welt. Auf die Modisten angewendet wären die „*modi significandi*“ formnehmende oder geformte Prinzipien, eben Ausdrucksformen, die „*modi intelligendi*“ wären die Arten des Formens sowie die Tätigkeit des Formens und die „*modi essendi*“ wären die Formprinzipien oder - platonisch gedacht - die der Welt der Erscheinungen zugrunde liegenden Ideen.

Die „geistige Welt“ bei Rudolf Steiner ist potenziell von jedem Menschen erfahrbar, wenn er sich dafür ausbildet, allerdings nicht direkt über die „*modi significandi*“ sondern nur direkt über die Eigentätigkeit im Bereich der „*modi intelligendi*“. Für eine Schulung der Wahrnehmung im Bereich der „seelischen Tätigkeit“ hat er verschiedene Anregungen gegeben und einen systematischen Weg aufzuzeigen versucht. Dieser mündete in dem Projekt zur Schaffung einer

⁴⁹⁸ Rudolf Steiner, Leitsatz 2, wie angegeben, 17. Februar 1924, S. 15.

⁴⁹⁹ Vergleiche Rudolf Steiner: „Theosophie“

„Freien Hochschule für [anthroposophische] Geisteswissenschaft“⁵⁰⁰. Alle seine so genannten Grundschriften⁵⁰¹ enthalten sowohl Darstellungen seiner Einsichten wie auch Beschreibungen, wie diese zu erreichen sind.

Die „geistige Welt“ besteht für ihn aus den Propositionen⁵⁰², die den sinnlichen Erscheinungen als wesenhafte Gestaltungs- und Umgestaltungsprinzipien⁵⁰³ zugrunde liegen. Anders als die katholische Kirche, die mit dem 5. Laterankonzil (1512-1517) den individuellen Geist des Menschen abgeschafft hat, erkennt Steiner einen individuellen Geist des Menschen an. Daher existiert für ihn der Mensch nicht nur als zeitlich begrenzte Individualität in der Sinneswelt sondern auch als transzendente Entelechie. Diese Doppelnatur des Menschen verursacht nach Steiner innerseelische Spannungen, die, wenn sie auftreten, praktisch nur durch eine für den jeweiligen Menschen brauchbare Form der Selbsterkenntnis überwunden werden können. Steiner hat, seiner eigenen Überzeugung folgend, daher einen Erkenntnisweg aufgezeigt, den er selber gegangen ist. Er hat bei seinen Mitteilungen an andere erlebt, dass sein eigener Weg auch für diese brauchbar war und ihn in der Folge sowohl systematisiert als auch auf verschiedenste Lebensfelder ausgeweitet.

Für Steiner geht es bei der Bewusstseinsweiterung nicht nur um eine quantitative Erweiterung, sondern vor allem um eine qualitative. Er knüpft dabei an Paulus an, der im Korinther Brief sagt: „Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind, urteilte wie ein Kind; als ich ein Mann wurde, tat ich weg, was kindlich war.“⁵⁰⁴ Sein Anknüpfen ist am deutlichsten in dem hier behandelten Textkorpus, den Mysteriendramen: „[...] So sagt man doch damit, Erkenntnis sei auf jeder Lebensstufe anders.“⁵⁰⁵

⁵⁰⁰ Vergleiche Rudolf Steiner: „Die Konstitution der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft und der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft. Der Wiederaufbau des Goetheanum 1924/1925. Aufsätze und Mitteilungen. Vorträge und Ansprachen. Januar 1924 bis März 1925“, GA 260a, Dornach, (2) 1987.

⁵⁰¹ Rudolf Steiner: „Theosophie“, „Geheimwissenschaft im Umriss“, „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten“, „Philosophie der Freiheit“, Literaturangaben siehe Verzeichnis.

⁵⁰² Der Ausdruck wird in mancherlei Bedeutung gebraucht und sollte vielleicht erklärt werden. Dieser Untersuchung geht es da aber wie Dieter Wunderlich, der zu Propositionen: „Es bedarf vielleicht einiger Erläuterungen, aber ich weiss nicht welcher Art. Selbst ohne Erläuterung hat der Begriff meines Erachtens genügend intuitiven Inhalt, um ihn in der Semantik fruchtbar werden zu lassen.“ Derselbe: „Arbeitsbuch Semantik“, Frankfurt am Main (2) 1991, S. 167. Hier soll ebenfalls keine Festlegung erfolgen sondern nur ein Bereich vorbegrifflichen Seins angesprochen werden, der auch als *Bild* für vorsinnliches Sein dienen könnte.

⁵⁰³ Er lehnt sich hier an alte Erkenntnisse an, die er wohl bei Goethe kennen gelernt hat. Er nimmt verschiedentlich direkten Bezug auf das Gedicht: „Urworte. Orphisch“ (Johann Wolfgang von Goethe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche“, 40 Bde, Band 2, S. 501f.). So zum Beispiel in dem Vortragszyklus: „Die Erkenntnis der Seele und des Geistes“, (GA 56) S. 226.

⁵⁰⁴ Paulus, 1. Korinther 13.11, in: „Das Neue Testament“, wie angegeben, S. 454.

⁵⁰⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, (GA 14), S. 127.

Direkt an das obige Zitat von Paulus knüpft ein anderer Vers an, der seinerseits die Spiegelthematik in Bezug auf eine transzendierende Wahrnehmung bringt: „Denn wir sehen jetzt mittels eines Spiegels, undeutlich, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt worden bin.“⁵⁰⁶ Dieser Zusammenhang ist keineswegs zufällig, kann hier aber zunächst nicht weiter verfolgt werden.

7.2.6 Die Anforderungen nach Marcuse

Kommen wir zurück zu den drei Notwendigkeiten, die anhand der Äusserungen von Marcuse aufgezeigt worden sind. Im Hinblick auf die Forderung, das Bedürfnis nach Erweiterung oder Transzendierung des alltäglichen Bewusstseins zu befriedigen, hält Steiner immer wieder fest, dass eine Veränderung der Sichtweise des Menschen bei diesem Angst auslösen kann. Steiner versucht daher den Menschen immer wieder Mut zu machen, die Komfortzone der gewohnten Weltanschauung zu verlassen und Vertrauen darauf zu haben, dass der Mensch mehr ist, als er sich im gewöhnlichen Leben oft scheint oder sein darf. Eine gründliche Vorbereitung schafft seineserachtens eine ausreichende Grundlage für den Übergang in neue Wissens- und Erfahrungsbereiche (wenn man danach ein existenzielles Bedürfnis hat). Steiner verdeutlicht das mit einem Vergleich: „3. [...] Der Fisch schwimmt an die Grenze des Wassers; er muss zurück, weil ihm die physischen Organe fehlen, um ausser dem Wasser zu leben. Der Mensch kommt an die Grenze der Sinnesanschauung; er kann erkennen, dass ihm auf dem Weg dahin die Seelenkräfte geworden sind, um seelisch in dem Elemente zu leben, das nicht von der Sinnesanschauung umspannt wird.“⁵⁰⁷ Die dritte, indirekte Forderung Marcuses war die Überschreitung des kritisch-abstrakten Bewusstseins. Durch die Art seiner Veranschaulichung hat Steiner anscheinend bereits im dritten Leitsatz dieser Forderung entsprochen. Das Anliegen selber bleibt aber immer noch abstrakt. Bereits im vierten Leitsatz gibt nun Steiner direkt ein Beispiel für seine Erkenntnismethodik: „4. Der [in den Leitsätzen 1-3 beschriebene] Mensch braucht zur Sicherheit in seinem Fühlen, zur kraftvollen Entfaltung seines Willens eine Erkenntnis der geistigen Welt. Denn er kann die Grösse, Schönheit, Weisheit der natürlichen Welt im grossen Umfange empfinden: *Diese* gibt ihm jedoch keine Antwort auf die Frage nach seinem eigenen Wesen. Dieses eigene Wesen hält die Stoffe und Kräfte der natürlichen Welt so lange in der lebend-regsamen Menschengestalt zusammen, bis der Mensch durch die Pforte des Todes schreitet. Dann übernimmt die Natur diese Gestalt. Sie kann dieselbe nicht zusammenhalten, sondern nur auseinander treiben. Die grosse, schöne, weisheitsvolle Natur gibt wohl eine Antwort auf die

⁵⁰⁶ Paulus, 1. Korinther 13.12, in: „Das Neue Testament“, wie angegeben, S. 454.

⁵⁰⁷ Rudolf Steiner, Leitsatz 3, wie angegeben, 17. Februar 1924, S. 15f.

Frage: wie wird die Menschengestalt aufgelöst, nicht aber wie wird sie zusammengehalten. [...].“⁵⁰⁸

Diese Thematik ist einer Kultur, die den Tod tendenziell tabuisiert weniger attraktiv und gewöhnlich als für die geistliche Kultur des Mittelalters, in der das Memento mori, das Denken an und über den Tod und das Sterben, alltäglicher war. Es ist denn auch nicht verwunderlich, dass die Anthroposophie Rudolf Steiners besonders auch für Menschen bedeutsam wird, die durch Krankheit, Unfall oder Zufall selber oder indirekt eine starke Begegnung mit dem Tod hatten und die an einer denkerischen Erkenntnis orientieren Erforschung des dabei aufscheinenden Gebiets Interesse finden. In der Gegenwart wird gerade dieses Thema durch den tibetischen Buddhismus der Dzogchen-Tradition⁵⁰⁹ sehr populär bearbeitet.⁵¹⁰ Am Anfang des Jahrhunderts war es die Theosophische und dann die Anthroposophische Gesellschaft, welche diese Dinge im deutschen Sprachraum öffentlich thematisierten.

7.3 Die neue Verantwortung für sich selbst

In seiner Dissertation von 1922 schreibt Herbert Marcuse über den deutschen Künstlerroman. Diese Ausführungen sind hier aus mehreren Gründen bedeutsam. Erstens handelt es sich bei der Hauptfigur der Mysteriendramen, Johannes Thomasius, um einen Künstler, genauer einen Maler. Zweitens sind die „Mysteriendramen“ dem epischen Drama zuzuordnen. Und zwar nicht nur wegen der Aufführungslänge von ca. 7 Stunden pro Drama. Drittens behandelt Marcuse auf der Grundlage der Sprache, deutscher literarischer Texte den Entwicklungszusammenhang des hier in Betracht kommenden Bewusstseins. Die Bewusstseinsentwicklung, der hier im weiteren Verlauf auch sprachlich beobachtbaren Auseinandersetzung, findet ihren sprachlichen Niederschlag vor allem im Entwicklungsroman und Entwicklungsdrama. Wie schon gezeigt, geht die Auseinandersetzung des Individuums mit seiner Innerlichkeit weit in der Zeit zurück und findet ihre ersten modernen Niederschläge etwa bei Dante.

⁵⁰⁸ Rudolf Steiner, Leitsatz 4, wie angegeben, 24. Februar 1924, S. 16.

⁵⁰⁹ Eine besondere, mystische Tradition des tibetischen Buddhismus, welche die selten bearbeiteten, höchsten Lehren des Gautama Buddha pflegt. Die Lehren Buddhas gliedern sich in die drei „Fahrzeuge“: des täglichen Lebens („kleines Fahrzeug“), der seelischen Schulung („grosses Fahrzeug“) und der Erkenntnis des Geistes (*wahres Fahrzeug*). Das, was gewöhnlich als Buddhismus im Westen wahrgenommen wird, sind die zwei *populärereren* „Fahrzeuge“ des Theravada (Lehre der Ältesten – auch Hinayana: «kleines Fahrzeug») und dem Mahayana («grosses Fahrzeug»). Das dritte „Fahrzeug“ des Vajrayana (Fahrzeug des Geistes), als Schulung der Selbsterkenntnis des eigenen transzendenten Selbst und die Erforschung der transzendenten Welt, waren lange Zeit in Europa fast unbekannt.

⁵¹⁰ Das bekannteste Buch hierzu ist von dem weltweit engagierten und aktiven Lama (Lehrer) und Dzogchen-Meister, Sogyal Rinpoche, ein enger Vertrauter des Dalai Lama: „Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben. Ein Schlüssel zum tieferen Verständnis von Leben und Tod.“ Originaltitel: „The Tibetan Book of Living and Dying.“ Deutsch: Bern und München 1994. Das Buch wurde weltweit über 1 500 000 mal verkauft.

Der Begriff <Entwicklung> wird hier in der Regel mit dem Bild des Fadenknäuels, der sich entwickelt oder ausgewickelt wird, in Beziehung gebracht. Um diesen Begriff der Entwicklung von den Begriffen der Evolution und Transformation zu unterscheiden, führte Goethe den Begriff der Metamorphose in die deutsche Philosophie ein und knüpfte damit sprachlich an die Darstellungen des Dichters Ovid (43ac-18pc) an. An dessen Dichtung „Metamorphosen“ vergegenwärtigten sich Generationen der Wandelbarkeit des äusseren Lebens, ihrer Subjektivität. Mit dieser Vergegenwärtigung entsteht auch der Wille, sich der Vereinnahmung durch Festschreibung des bloss Subjektiven zu entziehen. Das Individuum ist nicht identisch mit seiner Funktion oder Rolle in der Gesellschaft, der Familie dem Staat oder jedwedem anderen System.

7.3.1 Individualismus versus Subjektivismus

Die Auflehnung des Individuums gegen diese Vereinnahmung ist seit dem im 19. Jahrhundert besonders deutlich zu erkennen, denn sie richtet sich gegen institutionalisierte Formen der Unterdrückung im ökonomischen Bereich. Ein Kampf, der uns besonders gegenwärtig ist, weil er in der Folge die Einrichtung des Sozialismus und Kommunismus als Gesellschaftsform mit sich brachte. Und wir dürfen dabei nicht vergessen, dass sich die demokratischen Perversionen des Regimes unter Adolf Hitler (1889-1945) ebenfalls „sozialistisch“ nannten.

In seinen Untersuchungen zur Macht beschreibt Michel Foucault (1926-1984) diese Auseinandersetzung des Individuums mit der Determinierung als Subjekt der Macht im Hinblick auf die markanten Momente der Zeit vom 15. bis ins 20. Jahrhundert: „Im 19. Jahrhundert ist der Kampf gegen die Ausbeutung in den Vordergrund getreten. Und heute wird der Kampf gegen die Formen der Subjektivierung, gegen die Unterwerfung durch die Subjektivität zunehmend wichtiger, auch wenn die Kämpfe gegen Herrschaft und Ausbeutung nicht verschwunden sind, ganz im Gegenteil. Ich vermute, dass unsere Gesellschaft es nicht zum ersten Mal mit dieser Art von Kampf zu tun hat. All die Bewegungen des 15. und 16. Jahrhunderts, die ihren Hauptausdruck und ihren Niederschlag in der Reformation fanden, müssen als Anzeichen einer grossen Krise der abendländischen Erfahrung von Subjektivität und als Aufstand gegen den Typ religiöser und moralischer Machtausübung, der im Mittelalter diese Subjektivität geprägt hatte, verstanden werden. Das damals verspürte Bedürfnis nach direkter Teilhabe am geistlichen Leben, am Werk der Erlösung, an der Wahrheit, die im heiligen Buch liegt – all das war ein Kampf für eine neue Subjektivität.“⁵¹¹

7.3.2 Die Grenzen der Subjektivität

Bereits zu Beginn der Ausformung der neuen Persönlichkeitsstruktur im späten Mittelalter wird auch eine Grenze der Individualisierung sichtbar. Gurjewitsch

⁵¹¹ Michel Foucault: „Warum ich Macht untersuche. Die Frage des Subjekts“ in Michel Foucault: „Botschaften der Macht“, hg. von Jan Engelmann, Stuttgart 1999. S. 167.

verdeutlicht diese Grenze anhand der Lebensäußerungen des Geistlichen Opicinus de Canistris (1296-1352)⁵¹². Noch vor der Reformation hatte sich Opicinus zu einer Haltung der individuellen Gewissensfreiheit vor Gott bekannt und die Tiefen des eigenen Individuums bis an die Grenzen der Subjektivität auszuleuchten sich aufgemacht. Opicinus scheute sich nicht, die Dinge, die ihn beschäftigten in ausführlichen Zeichnungen immer wieder und wieder zu Papier zu bringen. Damit nicht genug. Er veröffentlichte diese und gab damit Anlass zur Diskussion über die Grenzen dessen, was sich für einen Geistlichen geziemt oder nicht, wo die Grenzen der Subjektivität gerade für einen Menschen seines Standes zu ziehen seien.

Die Charakterisierung von Opicinus bei Gurjewitsch zeigen einen Menschen, der den Zusammenhang mit seinem Orden und den Haltungen der Kirche aufgegeben oder verloren hat, und nahezu in ein Gefängnis seiner Subjektivität geraten ist, die ihn nicht mehr loslässt: „Zwanghafte Verbissenheit beim Rückgriff auf immer wieder dieselben Ideen und Gestalten sowie ständige Angst vor dem Verderben seiner Seele als Ausfluss eines unbezwingbaren Gefühls der Schuld- und Sündhaftigkeit sind es, die Opicinus' Hand führen, wenn er die vielen Zeichnungen des Weltalls, des Mittelmeerraums und seiner Biografie zu Papier bringt und sie mit bisweilen dunkelsinnigen Anmerkungen versieht, in denen er seine Gefühle verströmt.“⁵¹³

Diese Beschreibung der Ausdruckswelt von Opicinus könnte durchaus für einen signifikanten Teil der Kunst und Literatur im 20. Jahrhundert Geltung finden. Daher erscheint es hier wichtig, den Hintergrund dieser Grenzerfahrung bei Opicinus mit Gurjewitsch noch weiter zu beleuchten: „Die tiefgreifenden Veränderungen bei der Deutung des Verhältnisses zwischen dem Mikrokosmos Mensch und dem Makrokosmos Welt, die in den Zeichnungen von Opicinus zum Vorschein kommen, lassen sich als Symptome des gestiegenen Selbstwertbewusstseins eines Individuums interpretieren. Er gibt sich nicht mehr mit der für das Mittelalter traditionellen Gegenüberstellung von Mensch und Welt als einander gleichwertige Phänomene zufrieden, er stellt vielmehr sich in den Mittelpunkt des Weltalls, mehr noch, er holt es vollständig und ohne den geringsten Rest in sich hinein.“⁵¹⁴ Was Gurjewitsch hier beschreibt, wird in der modernen Psychologie als Egozentrik bis hin zum Solipsismus⁵¹⁵ beschrieben. Für Gurjewitsch offenbart sich in der Verfassung von Opicinus hingegen eine

⁵¹² Näheres zu Person und Werk von Opicinus vergleiche Richard Salomon: „Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts“, 2 Bände, London 1936.

⁵¹³ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 297f.

⁵¹⁴ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 298.

⁵¹⁵ „Der erkenntnistheoretische Standpunkt, der nur das eigene Ich mit seinem Bewusstsein als das einzig Wirkliche gelten lässt und alle anderen Ichs mit der ganzen Aussenwelt nur als Vorstellungen annimmt.“ Zitiert nach Duden Band 5: „Fremdwörterbuch“, Mannheim und andere (7) 2001, Stichwort „Solipsismus“ S. 928.

Grundsignatur der Entwicklung der neuen Persönlichkeitsstrukturen, die bei Opicinus allerdings nur „hypertrophe Formen annehmen“⁵¹⁶: „Ist dieser kosmische Egozentrismus nicht ein in der krankhaften Imagination von Opicinus individualisierter Ausdruck sui generis für die neuen Einstellungen der Persönlichkeit? Wenn dieser Geistliche das «individuum meae personam» unterstreicht, spricht er die Sprache seiner Zeit.“⁵¹⁷ Und dieses Unterstreichen der eigenen Persönlichkeit und der Eigenständigkeit der eigenen Person darf als eine Grundbedingung der Sprache unserer Zeit angesehen werden. Vielleicht sogar in einem noch viel umfassenderen Ausmass, als es für die Zeit von Opicinus gelten gemacht werden dürfte.

7.3.3 Die Suche nach dem Selbst über die Negation des Bestehenden

Wenn hier weiter unten das Thema der Selbsterkenntnis über den „Spiegel“ der Sprache noch genauer ausgeführt wird, ist es zunächst wichtig, die Entstehung dieser Selbstbespiegelung als Thema der bewussten literarischen oder sprachlichen Auseinandersetzung im deutschen Sprachraum ins Auge zu fassen. Diese Auseinandersetzung wird im Deutschen sprachlich erst mit dem Entstehen des Protestantismus und begleitender Zeitereignisse sichtbar, wie auch Foucault beschreibt. Dazu gehören neben der deutschen Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern und vor allem die Bibelübersetzungen ins Deutsche durch Martin Luther (1483-1546) und Huldrych Zwingli (1484-1531). Ebenso wichtig ist hier auch die Arbeit von Martin Opitz (1597-1639), der mit seiner „Deutschen Poetery“ den Grundstein für eine eigenständige deutsche Sprach- und Literaturwissenschaft sowie Poetik gelegt hat.

Ebenfalls später wird noch auf das Werk von Johann Valentin Andreae (1586-1654) näher einzugehen sein. Denn die Arbeiten des lutherisch geprägten Dichters und Theologen Andreae, insbesondere seine „Chymische Hochzeit“⁵¹⁸ haben einen bedeutenden Einfluss für die Arbeit Steiners. Steiner sieht in Goethes „Märchen“⁵¹⁹ eine ins Liebliche gehende Neufassung der Chymischen Hochzeit und beschliesst diese auf der Bühne „zu stellen“. Damit beginnt seine Arbeit an den Texten, die hier als „Mysteriendramen“ der Untersuchung zugrunde liegen.

Für Marcuses Untersuchung des deutschen Künstlerromans beginnt die Manifestation des neuen Bewusstseins erst später, mit den individuellen

⁵¹⁶ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 298.

⁵¹⁷ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 298.

⁵¹⁸ Johann Valentin Andreae: „Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz. Anno 1459“ Erste Veröffentlichung Strassburg 1616, Reprint, Stuttgart (4) 1994.

⁵¹⁹ Johann Wolfgang von Goethe: „[Das] Märchen [von der grünen Schlange und der schönen Lilie]“. Das „Märchen“ ist die letzte Erzählung aus Goethes Novellenzyklus „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten“ von 1795, zuerst erscheinen in der von Friedrich Schiller herausgegebenen Zeitschrift „Die Horen“.

Zeugnissen der kulturellen Strömungen des Pietismus⁵²⁰ einerseits und des Rationalismus⁵²¹ andererseits: „Die endliche Befreiung des eigenbewussten Ichs, durch den Pietismus und Rationalismus vollzogen, von den Schweizern für die künstlerische Persönlichkeit proklamiert, führt naturgemäss zunächst zu einem grenzenlosen Überschwang des Subjektivismus. Der Pietismus hatte durch seine ausschliessliche Selbstbeobachtung und Selbstersetzung des eigenen Gefühls den Boden bereitet, auf dem die Empfindsamkeit aufwuchs. Je mehr der Künstler den Gängen und Forderungen des Ichs zu lauschen lernte und nachzugehen berechtigt wurde, um so tiefer musste er die ungeheure Kluft empfinden, die sein reiches und sehnsüchtiges Innenleben von der armen und leeren Aussenwelt trennte.“⁵²²

7.3.4 Das Gefängnis des Selbst

Durch eine die Aussenwelt negierende Spannung im Selbst gerät dieses in eine Illusion und gefällt sich in selbstverliebten, sich selbst bemitleidenden oder einfach fantasierenden Sprachspielen. Aus der inneren Aufforderung zur Arbeit an einer Utopie zur Verbesserung oder Umgestaltung der erlebten Umwelt entsteht durch die ungebremste Selbstbezogenheit als ein Extrem, die Bewegung des „l'art pour l'art“, die der Kunst ein völlig losgelöstes Sein erobern will:

⁵²⁰ „Pietismus (zu frz. piété, ‚Frömmigkeit‘) ist nach der Reformation die wichtigste Reformbewegung im deutschen Protestantismus. Das Wort ‚Pietismus‘ ist eine lateinisch-französisch-griechische Hybridbildung. Zum französischen Wort ‚piété‘, das seinerseits aus dem Akkusativ ‚pietatem‘ des lateinischen Wortes ‚pietas‘ (‚Pflichtgefühl‘) gebildet ist, tritt die Latinisierung der griechischen Endung: ‚-ismós‘ für intensivierete Denkhaltungen oder übersteigerte Ideologien. Ursprünglich diente das Wort als spöttische Bezeichnung für ‚Frömmelei‘. Als positive Selbstbezeichnung bedeutet es das Streben nach intensivierter, vertiefter Frömmigkeit. Der Pietismus ist eine Bibelbewegung, Laienbewegung und Heiligungsbewegung. Er betont die subjektive Seite des Glaubens, entwickelte aber auch einen starken missionarischen und sozialen Grundzug. In der pietistischen Praxis haben Hauskreise mit gemeinsamem Bibelstudium und Gebet oft grössere Bedeutung als Gottesdienste. Der Pietismus hat das Priestertum aller Gläubigen betont und deshalb neben Theologen auch Laien ohne akademische Bildung, vorrangig Männer, zum Predigtamt geführt: als Redner, ‚redende Brüder‘, in den Hauskreisen (‚Stunden‘, das heisst Erbauungsstunden / Bibelbesprechstunden). Zitiert nach: <http://de.wikipedia.org/wiki/Pietismus/> (Stand August 2004).

⁵²¹ Der Rationalismus (von lateinisch ‚ratio‘, Vernunft) ist eine philosophische Strömung, die dem Empirismus, welcher als Mittel der Erkenntnis die sinnliche Wahrnehmung propagiert, entgegen wirkt. Er geht davon aus, dass der Mensch nur durch rationales Denken wahre Erkenntnis erlangen könne. Die Begründung des Rationalismus wird heute vor allem René Descartes (1596-1650) zugeschrieben. Descartes veranschaulichte seine Auffassung von Wissenschaft und Philosophie anhand der Geometrie. Laut ihm lassen sich die universellen Grundsätze einzig mit Hilfe des Verstandes erschliessen und dann alle übrigen Fragen der Philosophie und Naturwissenschaften durch Deduktion beantworten. Er behauptete, dass jene Grundsätze nicht mit Hilfe der Sinneswahrnehmung erschliessbar wären. Unter Verwendung von: <http://de.wikipedia.org/wiki/Rationalismus/> (Stand August 2004).

⁵²² Herbert Marcuse: „Der deutsche Künstlerroman“, Schriften Band 1, Springer 2004, S. 20.

„Das erlöste Eigenbewusstsein wollte noch nicht die Pflicht anerkennen, auf realem Grunde einen Ausgleich mit der Wirklichkeit zu erstreben, und da diese in nichts dem überströmenden Gefühl entgegenkam, da der innere Drang keinerlei Formen fand, sich in Tat und Leben umzusetzen, so blieb nichts als die Flucht in ein weiches idealisches Traumland, in einen von der Umwelt ungestörten Freundschafts- und Tränenkult, in Dichterbünde, in eine übernommene, phantastische und ferne Mythologie und Vergangenheit. Leben und Dichtung wurden auf das schärfste getrennt, und die Dichtung blieb der primäre Wert, in ihr suchte man vor dem Leben Schutz und Erfüllung.“⁵²³

7.3.5 Befreiung im „Sturm und Drang“⁵²⁴

Aus dem so entstehenden Gefängnis der Innerlichkeit brechen sich neue Kräfte Bahn, die sich an keine alten Formen binden wollen und können, und die dennoch nicht in einem Gefängnis verweilen wollen, dass sie sich durch ihre Hinwendung zu sich selbst erst selber geschaffen haben. Denn: „[...] lange konnte diese Weltflucht keine Lösung geben. Ein solches Künstlertum musste aus Selbstersetzung, aus Mangel an Gehalt und Erlebnis in sich zusammenbrechen. Andererseits hatte die nüchterne, rationalisierende Aufklärung neuen Raum gewonnen und drohte das befreite Gefühl abermals zu fesseln. Zugleich als Reaktion gegen die Aufklärung und als Ausfluss der gehemmten und nach innen geschlagenen Erfüllungssehnsucht des Künstlers trat der Sturm und Drang auf. Zum ersten Mal wieder stürmt der Künstler in das Leben, in die Wirklichkeit hinein und verlangt dort ungestüm sein Recht. Ein neues, sieghaft-starkes, egozentrisches Lebensgefühl war nötig, um inmitten einer trockenen, konventionellen und engen Umwelt dieses Künstlertum zu schaffen. Seine Bahnbrecher sind Rousseau, Hamann und Herder; in seinem Mittelpunkt steht der Geniebegriff.“⁵²⁵

Das starke Echo, das die Epoche des „Sturm und Drang“⁵²⁶ in der Gesellschaft und insbesondere in der Jugend auslöste, deutet auf grundlegende Tendenzen zur Umgestaltung der Gesellschaft hin. Ohne sich noch genauer in konkreten Gesellschaftsmodellen neue Formen zu schaffen, geht es erstmal darum, sich durch die sprachliche Konkretisierung der eigenen Erlebnisse und Anliegen Luft

⁵²³ Herbert Marcuse: „Der deutsche Künstlerroman“, wie angegeben, S. 20.

⁵²⁴ Der Name war ursprünglich der Titel eines Dramas von Friedrich Maximilian Klingler (1752-1831); nach diesem Werk wurde die ganze Epoche genannt.

⁵²⁵ Herbert Marcuse: „Der deutsche Künstlerroman“, wie angegeben, S. 20f.

⁵²⁶ Der Sturm und Drang war seinem Wesen nach eine Protestbewegung und zugleich eine Jugendbewegung. Der Protest richtete sich gegen dreierlei: 1. die absolutistische Obrigkeiten in den deutschen Staaten sowie die höfische Welt des Adels, 2. das bürgerliche Berufsleben, das man für eng und freudlos hielt, ebenso wie die bürgerlichen Moralvorstellungen, 3. die überkommene Tradition in Kunst und Literatur. In dem ersten Punkt stimmte man mit den Aufklärern überein, in dem zweiten Punkt stand man in Widerspruch zu ihnen, und was den dritten Punkt anging, so war man radikaler als die Aufklärer. Bei allen politischen Ideen war der Sturm und Drang in erster Linie eine literarische Strömung.

zu schaffen. Durch die Möglichkeiten des sprachlichen Ausdrucks entsteht nicht nur die Möglichkeit der Bestätigung sonst innerlich bleibender Motive sondern auch die Identifikation mit der von andern formulierten Anliegen. Die sprachlichen Äusserungen werden so zu einem Spiegel der Selbstvergewisserung für den Schreibenden und zu einem Vorbild oder Spiegel für die Selbstwahrnehmung über den Text eines anderen über Motive der Innenwelt der Rezipienten.

7.3.6 Napoleon und die neue Gesellschaftsordnung

Bekannterweise hat Napoleon eines der Hauptwerke des „Sturm und Drang“, Goethes „Werther“, mehrmals gelesen und während seiner Eroberungszüge durch Europa den Dichter persönlich in Weimar besucht.

Es ist hier nicht der Ort, die damit verbundenen Fragen und Bedingungen der neuen Gesellschaftsordnung in Europa, die mit den Einrichtungen zusammenhängen, die Napoleon geschaffen hat, zu untersuchen. Es ist aber augenfällig, dass sich Napoleon zum Anwalt einer neuen Gesellschaftsordnung gemacht hat, die zunehmend die Lebensbedingungen der Menschen vor allem in Europa beeinflussen. Es entsteht zunehmend eine Gesellschaftsordnung, die sich der eindeutigen Vorbestimmung des Individuums enthält und Chancen und Möglichkeiten zu schaffen sucht, damit dieses seine Anlagen und Begabungen entfalten kann.

Offensichtlicher sind die Beziehungen zur „Aufklärung“, die es sich ausgesprochen zum Ziel macht, den Menschen aus einer – wie es die Aufklärer sagen – selbstverschuldeten Abhängigkeit durch Unkenntnis zu befreien.

Ohne hier die genauen Zusammenhänge und die verschiedenen Faktoren die zum Ablösen der absolutistischen Gesellschaftsordnung in Europa durch die verschiedenen Formen der Industriegesellschaft (Industrialismus, Kapitalismus, Kommunismus, Konsumismus, Sozialismus, ...) aufzeigen zu können, ist festzuhalten, dass der Kampf gesellschaftlicher Kräfte zusammen mit technischen Errungenschaften zu einer neuen Situation geführt hat.

7.3.7 Selbstdarstellung und Selbstbestimmung

In einer Gesellschaft, die zunehmend darauf verzichtet oder verzichten muss dem Individuum traditionelle Formen⁵²⁷ der Lebensführung anzubieten und die nur noch rechtliche Rahmenbedingungen formulieren kann, wird der Mensch immer mehr auf sich selbst verwiesen. Diese neue Freiheit ermöglicht oder erzwingt nahezu ein vorher unbekanntes Ausmass an selbstbestimmtem Handeln. Im Sozialen wird diese Selbstbestimmung dann auch immer mehr zu einem Verhandeln zwischen Individuen und Gruppen mit je eigenen Lebensentwürfen. Die Handlungsfähigkeit des Menschen und besonders seine Verhandlungsfähigkeit werden dabei zunehmend von seiner Fähigkeit zur Selbstdarstellung geprägt. Für die Selbstdarstellung ist neben dem Verhalten, den nonverbalen Umgangs- und Ausdrucksformen, die Artikulation, die verbale Ausdrucksfähigkeit, von entscheidender Bedeutung. Eine authentische Selbstdarstellung vermittelt dabei die persönlichen Werte und Anliegen der individuellen Selbstbestimmung. Die Fähigkeit zur Selbstdarstellung aufgrund der Selbstbestimmung ist auch in der einzelnen Biografie und nicht nur kulturgeschichtlich ein evolutionärer Prozess. So geht zum Beispiel die Psychoanalyse von Jung davon aus, dass die Herausbildung der individuellen Persönlichkeit auch bei einem ungestörten Verlauf der Selbstentfaltung erst nach dem 35. Lebensjahr abgeschlossen wird: „Was der Mensch nach aussen zeigt, wird seine Persona genannt. Eine gesunde Persona ist für das Leben in der Gesellschaft dringend erforderlich. Die Persona und auch das Ich-Bewusstsein sollten in der Lebensmitte (35.-40. Lebensjahr) ausgereift sein.“⁵²⁸ Ungeklärt bleiben aber zunächst die Verfahren, die es dem Menschen ermöglichen, sich selbst eine Bestimmung zu geben.

Hier tritt die geradezu notwendig erscheinende Frage nach den Mitteln der Selbsterkenntnis in den Vordergrund. Die Selbsterkenntnis ermöglicht erst eine bewusste Darstellung der selbst formulierten Selbstbestimmung und wird damit zur Grundlage der Lebensäusserungen der ausgereiften Persönlichkeit. Die Selbsterkenntnis bildet somit eine Inhaltsebene, die in der Ausdrucksebene der Selbstdarstellung zur Geltung gebracht wird.

⁵²⁷ Natürlich kann man hier argumentieren, dass sich auch die Industriegesellschaft bereits Formen geschaffen hat, die sie tradiert. Mit <Tradition> ist hier daher etwas gemeint, das sich kulturell auf viele Generationen abstützen kann. Massgebend ist hier die prozentuale Veränderung der Bevölkerungsverhältnisse zwischen Stadt – und Landbevölkerung bzw. zwischen dem Zugang zu freien Berufen und der Arbeit in der Landwirtschaft, also an den Boden gebundene Berufe. Noch im 18. Jahrhundert waren im deutschen Sprachraum, noch relativ ähnlich den Verhältnissen im Mittelalter, mehr als zwei Drittel der Bevölkerung in direkt an die praktische Landwirtschaft gebundenen Berufen tätig, heute sind es weniger als 5%. Hier hat es also eine Verschiebung zu mehr Freiheit in der Berufswahl und damit zusammenhängend allgemeinen Lebensführung gegeben.

⁵²⁸ Werner Stangl zur Psychoanalyse bei C.G. Jung, zitiert nach: [http://www.stangl-taller.at/\[...\]/Jung.shtml](http://www.stangl-taller.at/[...]/Jung.shtml) (Stand Juli 2004).

7.3.8 Spaltung der Persönlichkeit

Die Nicht-Übereinstimmung zwischen Inhaltsebene und Ausdrucksebene der Persönlichkeit kann zu einer Persönlichkeitsspaltung führen, die dann als Schizophrenie auch zu einem Krankheitsbild führen kann. Die Aufgabe der modernen Gesellschaft liegt ja unter anderem gerade darin, es dem Individuum zu ermöglichen, diese beiden Ebenen, unter der Berücksichtigung von gesamtgesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in Einklang zu bringen. Sowohl die gesellschaftlichen Bedingungen des Verhaltens wie auch die sprachlichen Bedingungen der Artikulation können diese Selbstdarstellung sowohl fördern als auch behindern. Es erscheint also generell erforderlich, zwischen den Lebensäußerungen und der zugrunde liegenden Innerlichkeit grundsätzlich zu unterscheiden. Die Lebensäußerungen in toto werden demnach von zwei Faktoren bestimmt: exoterischen und esoterischen. Mit exoterischen Faktoren werden hier alle Bedingungen bezeichnet, die der Mensch in seiner Umgebung vorfindet, mit esoterischen Faktoren werden alle Bedingungen seiner Innenwelt bezeichnet, die nicht als solche in der Lebenswelt in Erscheinung treten können. Letztere bilden die Substanz oder das Wesen der Persönlichkeit, erstere bringt die Persönlichkeit zur Erscheinung oder in die Manifestation. Beide Faktoren sind auch dort zu berücksichtigen, wo keine krankhafte Trennung der psychodynamischen Faktoren der Persönlichkeit vorliegt.

Für die Erfahrung dieser Tatsache spielt die Literatur eine besondere Rolle. Denn sie zeigt, dass der Autor sehr wohl in der Lage ist, Lebensweisen durch die Artikulation darzustellen, die keineswegs seinem eigenen Leben oder seinen persönlichen Ansichten entsprechen müssen. Und das gilt ganz besonders für das Drama, wo für die Rezeption der Literatur die Manifestation durch das Verhalten der Schauspielenden verstärkt wird, die nun ihrerseits explizit und transparent eine Rolle spielen und nicht sich selbst. Diese Erfahrung durch die Mittel der Kunst vergegenwärtigt hingegen nur eine Grundstruktur des menschlichen Lebens, „denn auch im wirklichen Leben, (...), haben wir es sowohl mit äusseren Manifestationen der Persönlichkeit zu tun, als auch mit der «Substanz», ihrem verheimlichten Inhalt.“⁵²⁹

Die Beichte wie die Psychoanalyse sind Ausdrucksformen eines Anliegens, das sich auch in der Literatur zeigt, vor allem in den Bekenntnistexten - deren Modell durch Augustinus⁵³⁰ gelegt wurde - und in den Autobiografien. Dabei geht es um die Artikulation und damit Manifestation der Bedingungen, die der eigenen Lebensführung zugrunde liegen, gesehen werden. Dennoch darf auch in diesen Texten nicht einfach davon ausgegangen werden, dass Ausdrucksebene und Inhaltsebene in diesen Texten identisch seien. Denn diese in der Regel zu Lebzeiten erscheinenden Texte sind ebenso Teil der Selbstdarstellung wie alle anderen Lebensäußerungen. So müssen wir auch in diesen Fällen „hinter die

⁵²⁹ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 295.

⁵³⁰ Aurelius Augustinus (354-430): „Confessiones“ (Bekenntnisse), Hippo Regius, ca. 400.

«Ausdrucksebene», die direkten und mitunter vorsätzlichen Aussagen, blicken und auf die «Inhaltsebene» vorzudringen versuchen.“⁵³¹ Die traditionellen Formeln der Selbstbeschreibung haben ihre Grenzen erreicht. „Doch in den unerkannten und der sprachlichen Erfassung unzugänglichen Tiefen des Ichs hält sich noch ein gewisses Etwas, ein schwer greifbarer «irrationaler Rest» versteckt.“⁵³² Der Wunsch nach Erkenntnis und Offenbarung dieses „gewissen Etwas“ der eigenen Person wird zum neuen Paradigma für ein erfülltes und ganzheitliches Leben.

7.4 Selbstentfaltung und Selbstbestimmung

Für das Verständnis der Texte Rudolf Steiners erscheint es hier unerlässlich sich insbesondere mit den Fragen zu befassen, die sich dem Individuum bei der Entfaltung der intrinsischen Qualitäten seines Selbst stellen. Auf der einen Seite haben wir gesehen, dass Pietismus und Rationalismus extreme Pole zu bilden scheinen, zwischen denen die neue Innerlichkeit des Individuums zu pendeln scheint, oder sich je nach Typus ausrichtet. Mit dieser Spannung gehen aber die Sehnsucht, die Suche und auch die Konkretisierung eines dritten Weges einher. Dieser dritte Weg äussert sich solange als Egoismus, solange es ihm nicht gelingt, sich gesellschaftlich Gehör zu schaffen und sich in sozialen Formen zu konkretisieren. Damit erscheint das Individuum gerade zur Entfaltung seines Selbst auf eine für die Bedingungen des Individuellen offene Gesellschaft und auch auf soziale Unterstützung angewiesen.

7.4.1 Das Irrationale des Individuums

Der dritte Weg des Individualismus ist also gekennzeichnet von einem Widerstand gegen zu viel Innerlichkeit und zu viel Bevormundung. Da diese Beschreibungen vage sind und von persönlichen Dispositionen mitbestimmt werden, lässt sich aus diesen Faktoren das Entstehen unterschiedlicher politischer Gruppierungen ableiten, die je nach ihren Schwerpunkten für mehr oder weniger Vor- beziehungsweise Fremdbestimmung, mehr oder weniger Innerlichkeit plädieren ...

Die Auseinandersetzung dieser neuen gesellschaftlichen Kräfte, die sich aus den sozial organisierten Anliegen des neuen Individualismus formen, findet ihren gesellschaftlichen Niederschlag im Rechtsstaat. Es ist daher vor allem die Diskussion und Ordnung über die Legalität oder Illegalität individuellen Verhaltens, an der sich die jeweils aktuellen Hauptthemen des Individualismus ablesen lassen könnten. Von dieser Ansicht geht zumindest Foucault aus: „Wir sollten untersuchen, was im Feld der Illegalität vor sich geht, um zu verstehen, was wir mit Legalität meinen, und um zu verstehen, worum es bei den

⁵³¹ Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 296.

⁵³² Aaron J. Gurjewitsch: „Individuum“, wie angegeben, S. 296.

Machtverhältnissen geht, sollten wir vielleicht die Widerstandsformen und die Versuche zur Auflösung dieser Verhältnisse suchen.“⁵³³

Das um seines Selbst willen der Notwendigkeit, sich zu organisieren oder einer Gruppe zuzugehören, unterliegende Individuum droht seinerseits nun auf diesem dritten Weg durch die Macht der Gruppendynamik unterworfen zu werden. Dieser Macht der Gruppe - oder gegebenenfalls der mächtigsten Gruppe - Widerstand zu leisten wird somit quasi zur (massvollen) Bürgerpflicht. Dieser Zwang zur Opposition trägt zwar anarchistische Züge, darf aber nicht mit Anarchismus als zwanghafter Form des Widerstands gegen Bevormundung missverstanden werden.

Foucault charakterisiert anhand einiger Beispiele solcher oppositionellen Kräfte, wie etwa die Diskussion von: Frauen-, Kinder- und Patientenrechtsfragen etc., wie sich formale Minderheiten in der Gesellschaft gegen (über)mächtige gesellschaftliche Kräfte zur Wehr setzen. Dabei macht er deutlich, dass es diesen Kräften nicht einfach um das Ausleben antiautoritärer Kräfte geht: „Es sind Kämpfe, die den Status des Individuums in Frage stellen: [Sie behaupten] das Recht, anders zu sein, und unterstreichen all das, was das Individuum absondert, seine Verbindungen zu anderen abschneidet, das Gemeinschaftsleben spaltet, das Individuum auf sich selbst zurückwirft und zwanghaft an seine Identität fesselt. [...] Sie bekämpfen jene Machtwirkungen, die an Wissen, Kompetenz und Qualifikation gebunden sind. Es sind Kämpfe gegen die Privilegien des Wissens. Aber sie wenden sich auch gegen Verheimlichung, Entstellung und Mystifizierung in den Darstellungen, die den Leuten aufgezwungen werden [...] Schliesslich kreisen all diese [...] Kämpfe um dieselbe Frage: Wer sind wir? Sie weisen die Abstraktionen ab, die ökonomische und ideologische Staatsgewalt, die nicht wissen will, wer wir als Individuen sind, die wissenschaftliche und administrative Inquisition, die bestimmt wer man sei. [...] Das Hauptziel dieser Kämpfe ist nicht so sehr der Angriff auf diese oder jene Machtinstitution, Gruppe, Klasse oder Elite, sondern vielmehr auf eine Technik, eine Form der Macht. Diese Form der Macht wird unmittelbar im Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität [als scheinbar objektiv beschreibbare Subjektivität] aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muss und das andere in ihm anerkennen müssen.“⁵³⁴ Kurz das Individuum wehrt sich gegen eine zu grosse Einschränkung seiner Selbstbestimmung.

7.4.2 Das Modell der „Paarhesia“

Unsere Gegenwart ist geprägt durch die Verarbeitung der Entgleisung der politischen Macht durch systematische Totalisierung. Durch Systematisierung und Typologisierung versuchen Ordnungskräfte aller Art, der Vielfalt des

⁵³³ Michel Foucault: „Warum ich die Macht untersuche“, wie angegeben, S. 164.

⁵³⁴ Michel Foucault: „Warum ich die Macht untersuche“, wie angegeben, S. 165f.

Individuellen habhaft zu werden. Schliesslich braucht es für jede Art von System gewisse Regeln. Diese werden entweder beschrieben oder festgelegt.

Durch die zunehmende Individualisierung des menschlichen Bewusstseins gerät der moderne Mensch in die Spannung zwischen System und Individuum. Wie wir an Opicinus gesehen haben, steht der einen Tendenz nach Totalisierung die andere nach Atomisierung gegenüber. Nicht umsonst fällt die Entdeckung der Atomenergie in die Zeit der Bestrebungen nach globaler Totalisierung (Weltherrschaft).

In dem Bild der Atomspaltung spiegelt sich die potenzielle Spaltung der Persönlichkeit wieder. Diese Spaltung wurde hier bewusstseinsgeschichtlich beleuchtet. Es wundert nicht, dass dieses Problem der Störung des persönlichen Bewusstseins durch die Spannung zwischen Systemzwang und Individualisierung bereits dort thematisiert wurde, wo sie erstmals deutlich hervortrat: im antiken Griechenland.

Mit dem Wort „Paarhesia“ oder der „Freimütigkeit beim Sprechen der Wahrheit“⁵³⁵ verbindet der antike Grieche den Versuch, seine Innerlichkeit mit der Äusserlichkeit seines Lebens in Einklang zu bringen. Sein Mittel dazu ist die offene Rede. „Paarhesia ist zuallererst aber eine Praktik, der es um die Übereinstimmung zwischen Denken (Logos) und Leben (Ethik und Ästhetik) geht.“⁵³⁶ Diese Spannung motiviert Rudolf Steiner zu einer ersten prägnanten Darstellung seiner eigenen Erkenntnisgrundlagen, mit der Schrift: „Philosophie der Freiheit“⁵³⁷. Dort heisst es: „Den Handelnden und den Erkennenden unterschied man, und leer ausgegangen ist dabei nur der, auf den es vor allen andern Dingen ankommt: der aus Erkenntnis Handelnde.“⁵³⁸

7.4.3 Erleben von Identität durch Authentizität

Rudolf Steiner beschreibt die potenzielle Spaltung der Persönlichkeit durch das Erleben der Unvereinbarkeit der eigenen Innerlichkeit mit den Umständen der Äusserlichkeit der Lebenspraxis als das Erleben von Leere. Er beschreibt damit das Erleben der Sinnlosigkeit, wie es Frankl als Erfahrung beschreibt, als logische Konsequenz der Individualisierung. Anders als Frankl beschreibt er zudem einen philosophischen Lösungsweg. Dieser ist also keine Therapie im eigentlichen Sinn, sondern die Beschreibung einer Einsicht: Um die Einheit seiner Person zu wahren, sollte der Mensch so handeln, wie er denkt. Und zum Handeln gehört

⁵³⁵ Joseph Pearson, aus dem Vorwort zu Michel Foucault: „Diskurs und Wahrheit“, Berlin 1996.

⁵³⁶ Joseph Pearson aus dem Klappentext zu Michel Foucault: „Diskurs und Wahrheit“, Berlin 1996.

⁵³⁷ Rudolf Steiner: „Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung – seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode“, (Erstausgabe 1894), GA 4 Dornach (16) 1995.

⁵³⁸ Rudolf Steiner: „Die Philosophie der Freiheit“, wie angegeben, S. 21.

hier auch das Sprechen und Schreiben. Denn wie die Sprechakttheorie⁵³⁹ überzeugend nachgewiesen hat, sind sprachliche Äusserungen in der Regel ebenfalls Handlungen⁵⁴⁰ des Menschen.

Steiner verschweigt an dieser Stelle, dass diese Einsicht keineswegs neu ist. Er aktualisiert sprachlich vielmehr ein Grundthema, das bereits mit dem Entstehen der Grundlagen des modernen Individuums im antiken Griechenland auftritt: „Das Wort *paarhesia* [...] taucht in der griechischen Literatur zum ersten Mal bei Euripides (ca. 484-407 v. Chr.) auf und kommt seit Ende des 5. Jahrhunderts [ac] überall in der griechischen Literatur vor. Aber man kann es auch noch in den Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. und während des 5. Jahrhunderts n. Chr. geschriebenen Texten finden – dutzende Male, z.B. bei Johannes Chrysostomos⁵⁴¹ (345-407 n. Chr.).“⁵⁴²

⁵³⁹ Die Sprechakttheorie geht davon aus, dass man mit einer Aussage nicht nur einen Sachverhalt beschreiben oder eine Tatsache behaupten kann, sondern dass man einen direkten Einfluss auf seine Umwelt ausübt. Als Geburtsjahr der Sprechakttheorie zählt das Jahr 1955, als John Langshaw Austin (1911-1960) an der Harvard-Universität eine Vorlesungsreihe mit dem Titel "How to do things with words" hielt. Die deutsche Übersetzung erschien 1972 und erhielt den Obertitel "Zur Theorie der Sprechakte". Eine Sprechhandlung besteht aus vier Teilen: 1. Lokution (Struktur und Äusserung), 2. Proposition (Aussage über die Welt), 3. Illokution (Ziel) und 4. Perlokution (beabsichtigte Wirkung). Die Sprechakttheorie wurde insbesondere von John Rogers Searle (*1932) weitergeführt und erweitert (ab 1969: „*Speech acts*“). Er teilte zum den illokutiven Akt in fünf Klassen: Repräsentativa (behaupten, mitteilen, berichten), Direktiva (bitten, befehlen, raten), Kommissiva (versprechen, vereinbaren, anbieten), Expressiva (denken, grüssen, klagen) Deklarativa (ernennen, entlassen, taufen).

⁵⁴⁰ Es ist hier sicher nicht der Ort, im Einzelnen auf die verschiedenen Handlungstheorien einzugehen. Wichtig ist aber der Unterschied zwischen „Handlung“ und „Verhalten“ festzuhalten. Unter „Handlungen“ werden Lebensäusserungen des Menschen verstanden, die einer individuellen Sinnführung unterliegen. Der Handelnde verbindet also eine konkrete Sinn- und Zweckhaftigkeit mit seiner Handlung. Davon unterscheidet sich das Verhalten: 1. als gattungsbiologische Lebensäusserung (Determinismus), 2. als soziotypologische Lebensäusserung (Konformismus), 3. als reaktive Lebensäusserung (Opportunismus).

⁵⁴¹ „Berühmt wurde Johannes durch sein Redetalent. Er wirkte als begnadeter Prediger an der Patriarchalkirche von Antiochia. Sein Ernst und die lebensnahe Art zu predigen führten zu seinem Ruf, einer der grössten Redner der frühen Kirchengeschichte zu sein; daher sein Name "Chrysostomos", "Goldmund". Johannes' umfangreiches Werk enthält Homilien, Briefe, Abhandlungen und Liturgien. Im Jahr 398 wurde Johannes vom Kaiser des Oströmischen Reiches, Arkadius, zum Patriarchen von Konstantinopel – dem heutigen Istanbul – ernannt. Er gründete Krankenhäuser, unterstützte die verarmte Bevölkerung und betätigte sich mit seinem Redetalent in der Mission. [...] Johannes Chrysostomos wird als einer der vier grossen griechischen Kirchenväter verehrt, in der katholischen Kirche zählt er zu den Kirchenlehrern. Der Beiname "Chrysostomos" wurde zum ersten Mal im 6. Jahrhundert erwähnt. 1908 wurde Johannes von Papst Pius X. zum Patron der Prediger ernannt.“ Zitiert nach: Ökumenisches Heiligenlexikon, <http://www.heiligenlexikon.de> (Stand Juli 2004).

⁵⁴² Michel Foucault: „Diskurs und Wahrheit“ (Berkeley-Vorlesungen 1983), Berlin 1996. S. 9.

7.4.4 Die Sehnsucht nach Freiheit des Ausdrucks

Es wäre in diesem Kontext interessant zu untersuchen, wie es dazu kommt, dass die römisch-katholische Kirche und in ihrer Folge alle von ihr unterstützten staatlichen Systeme, die persönliche Redebegehung und damit die Entfaltung der individuellen Lebensgestaltung zu unterdrücken. Als der letzte noch legitime Vertreter der enthusiastischen Rede auch in der Predigt war Bernhard von Clairvaux⁵⁴³ (1090-1153). An die Stelle der persönlichen Auslegung durch begabte Menschen tritt eine vorschriftsmässige Textexegese. Diese führt im weiteren Verlauf der kulturellen Entwicklung Europas zur Distanzierung gerade begabter Individuen von der Vereinnahmung und Reglementierung durch die kirchlichen Institutionen. Ein Ort, an dem die Aufrechterhaltung der Individualisierung als Subjektsetzung besonders früh schon ausgelebt werden kann, ohne gleich exkommuniziert zu werden, ist die Kunst. Hier entfaltet sich das begabte Individuum mit zunehmend grosser Freiheit und unter expliziter Rückbeziehung auf die griechische Kultur. Durch die intensive Ausstrahlung dieser Subjektsetzungen und damit der Verteidigung des Individualismus gegenüber einem zunehmenden Rigorismus (der sich später in der Inquisition totalisiert) erhalten diese Anstrengungen einen bis heute hohen Stellenwert. Diesen sind wir gewohnt unter dem Begriff der florentinischen Renaissance, der Wiedergeburt griechischen Bewusstseins im römisch okkupierten Abendland, zusammenzufassen. Diese Renaissance wird philosophisch dem Neuplatonismus zugeordnet. Womit auf die damit zusammengehörige Innerlichkeit als individuelle „Ideenschau“ hingewiesen wird.

Ein Beispiel dieser künstlerischen Freiheit ist der florentinische Renaissancemaler Alessandro Botticelli (1445-1510): „Botticellis Bilder *Geburt der Venus* und *Frühling* zeigen in ihrem Figureninventar [...] eine [...] lichte Oberfläche des neoplatonistischen Pantheons. Sie tun das auch auf der Grundlage der Bestrebung, den von der katholischen Kirche durch die vorgeschriebene Textexegese vermittelten Bezug zu Gott zu umgehen und durch eine direkte und sinnliche Verbindung zu ersetzen. Das katholische Stellvertretermonopol Gottes auf Erden wird angegriffen und die oppositionellen Positionen im Realienstreit⁵⁴⁴ des Mittelalters bemühen sich um einen unverstellten Zugang zu Gott. In diesem

⁵⁴³ „Clairvaux“ bezeichnet nicht nur einen Ort, der so von dem dort ansässigen Zisterzienserorden benannt wurde. Es ist auch eine Art Bekenntnis und bedeutet auf Deutsch ungefähr: „Klare Werte“. Mit dem Namen „de Clairvaux“ wird also hier ein Mensch bezeichnet, der nach „klaren Werten“ handelt und lebt. Diese vertritt Bernhard in seinen Reden und Predigten mit persönlicher Begeisterung (als Zeichen der persönlichen Übereinstimmung mit den vertretenen Werten und Lebensformen).

⁵⁴⁴ Mit „Realienstreit“ wird hier auf die Auseinandersetzungen in der mittelalterlichen Scholastik hingewiesen, die über das Wesen der Sprache wie des Erkennens philosophiert und die sonst vor allem als „Universalienstreit“ bezeichnet wird. Die Diskussion arbeitet dabei mit den sich oft als gegenseitig ausschliessend gedachten Positionen des Nominalismus und des Realismus.

Zusammenhang steht die Hochschätzung des Bildes als ganzer Gestalt [sic!], die einer göttlichen Auffassung von der Welt nahe kommen soll.“⁵⁴⁵

7.5 Die Sprache, die Aussage, das Rauschen und die Textexegese

Ein ganz anderes Bild gibt Foucault Anlass über das Wesen der Aussage zu reflektieren. Es handelt sich dabei um das ca. 1928/29 in zwei Versionen entstandene Werk „Ceci n'est pas une pipe“ [„Dies ist keine Pfeife“] von Rene Magritte (1898-1967).⁵⁴⁶ Das Bild zeigt im Wesentlichen die Seitenansicht einer Pfeife (zum Rauchen) und darunter den Satz: „Ceci n'est pas une pipe“ [„Dies ist keine Pfeife“]. Diese Situation im Bildraum, der bildliche und schriftliche Zeichen enthält, sogar einen vollständigen Satz, erzeugt eine offensichtliche Spannung, die sich unter anderem selbst zum Thema hat. Denn der Text bezieht sich offensichtlich sowohl auf das Abbild der Pfeife im Bildraum, wie auf das Wahrnehmen und Beschreiben des Abbilds der Pfeife im Bildraum als auch auf das schriftliche Wort: „pipe“ [„Pfeife“] im Bildraum. Denn genauso wenig wie das gezeichnete Abbild einer Pfeife im vollen Umfang dessen, was das Wort „Pfeife“ als Zeichen für einen Gebrauchsgegenstand zum Rauchen repräsentiert, eine Pfeife ist, ist es auch das Wort „pipe“ [„Pfeife“] nicht. Hier gilt für ein Kunstwerk etwas, was Foucault an anderer Stelle, anlässlich der Betrachtung⁵⁴⁷ eines anderen Bildkunstwerks über den Spiegel sagt: „Der Spiegel sichert eine Metathese der Sichtbarkeit, die gleichzeitig den im Bild repräsentierten Raum und sein Wesen als Repräsentation berührt.“⁵⁴⁸

Im hier hergestellten Kontext der Reflexion über Spiegel, Bedeutung, Sprache und Selbst geht es dabei weniger um eine „Metathese der Sichtbarkeit“ als um eine Metathese der Erkenntnis. Dieser Vorgang, Erkennen und Sehen parallel zu denken, ist nichts Ungewöhnliches, wie Arthur Zajonc⁵⁴⁹ eindrücklich gezeigt hat. Für Foucault wirkt diese anschauliche Metathese Magrittes inspirierend und ermöglicht ihm die Reflexion über das Erkennen am Rande der „Agonie des Realen“⁵⁵⁰, indem er die Verwirrung eines imaginierten Lehrers nachführt, der die Aussage des Bildes versucht aufzuzeigen: „Der Zeigefinger des Lehrers, wiewohl man ihn nicht sieht, herrscht überall, ebenso wie seine Stimme, die gerade dabei ist, ganz deutlich zu artikulieren: »Dies ist eine Pfeife.« Von der

⁵⁴⁵ Wolfgang Bock: Bild – Schrift – Cyberspace: eine Bildersammlung [zum gleichnamigen Buch: „Bild – Schrift – Cyberspace“, Grundkurs Medienwissen, AISTHESIS Studienbuch 3, Bielefeld 2002], im Internet: <http://www.aisthesis.de/wbock/4kap.html> (Stand Juli 2004).

⁵⁴⁶ Michel Foucault: „Dies ist keine Pfeife (zu Rene Magrittes *Ceci n'est pas une pipe*)“, in derselbe „Botschaften der Macht“, S. 111ff.

⁵⁴⁷ Michel Foucault: „Die Grosszügigkeit des Spiegels (zu Diego Velazquez' *Las Meninas*)“, in derselbe „Botschaften der Macht“, S. 93ff.

⁵⁴⁸ Michel Foucault: „Die Grosszügigkeit des Spiegels“, wie angegeben, S. 100.

⁵⁴⁹ Arthur Zajonc: „Die gemeinsame Geschichte von Licht und Bewusstsein“ („Catching the Light: The Entwined History of Light and Mind“, New York, 1993), Reinbek bei Hamburg, 1994.

⁵⁵⁰ Jean Baudrillard: „Agonie des Realen“, Berlin 1978.

Tafel zum Bild, vom Bild zum Text, vom Text zur Stimme führt, zeigt, fixiert, markiert, diktiert ein allgemeiner Zeigefinger ein System von Verweisungen und versucht, einen einzigen Raum zu stabilisieren. Aber warum habe ich noch die Stimme des Lehrers eingeführt? Sie wollte gerade sagen »Dies ist eine Pfeife«, als sie noch einmal ansetzen muss und stotterte: »Dies ist keine Pfeife, sondern die Zeichnung einer Pfeife – dies ist keine Pfeife, sondern ein Satz, der sagt, dass das keine Pfeife ist – der Satz »Dies ist eine Pfeife« ist keine Pfeife – im Satz »Dies ist eine Pfeife« ist dies keine Pfeife: Diese Tafel, dieser geschriebene Satz, diese Zeichnung einer Pfeife, all dies ist keine Pfeife.«⁵⁵¹

7.5.1 Eine Aussage ist eine Aussage (wenn man sie hört)

Die Reflexion auf eine Aussage führt nicht zwingend sofort zu einem Ergebnis. Und es gibt Aussagen, die scheinbar klar sind, bei näherer Befragung aber die Tendenz haben unklar zu werden. Sie scheinen eine gewisse Offenheit zu haben und als solche etwas von dem zu thematisieren, was eigentlich für jede Aussage gilt: Wie sie verstanden wird, hängt von dem ab, der sie hört.

Ein schönes Beispiel für diese Art der Rede findet sich im Buch: „Der Herr der Ringe“⁵⁵² von John Ronald Reul Tolkien (1892-1973). Der Kontext wird gebildet durch ein bedeutendes Geburtstagsfest einer der wichtigen Figuren der Rahmenhandlung, „Bilbo Beutlin“. Dieser spricht zu seinen geladenen Gästen anlässlich seines 111. Geburtstags, oder wie er sich ausdrückt, seines einundelfzigsten Geburtstags: *„Ich habe euch alle zu einem bestimmten Zweck hier zusammengerufen. [...] Eigentlich zu drei Zwecken: zuerst mal euch zu sagen, dass ich euch alle sehr, sehr gern habe und dass einundelfzig Jahre für ein Leben unter so vortrefflichen und bewundernswerten Hobbits eine zu kurze Zeit sind.“*⁵⁵³

Nach dem stürmischen Beifall zu diesem Teil der Rede, fährt „Bilbo“ fort: *„Ich kenne nicht die Hälfte von euch halb so gut, wie ich euch gern kennen würde; und ich habe nicht die Hälfte von euch so gern, wie ihr es verdienen würdet.“*⁵⁵⁴ Tolkien verdeutlicht die Indifferenz der Aussage auf dem Hintergrund des Kontexts, indem er den Erzähler diesen Satz von „Bilbo“ kommentieren lässt: *„Das kam unerwartet und klang ein bisschen kompliziert. Hier und da klatschte jemand, aber die meisten überlegten und versuchten sich darüber klar zu werden, ob es wirklich ein Kompliment war.“*⁵⁵⁵

Hier wird sehr schön die Verunsicherung thematisiert, die aus dem Bruch zwischen erwarteter Aussage und Offenheit einer Aussage entsteht, die weniger eine direkte Hinwendung an die Empfänger signalisiert als vielmehr eine tastende Selbstaussage. Dieses Tasten der Aussage scheint ein Tasten des

⁵⁵¹ Michel Foucault: „Dies ist keine Pfeife“, wie angegeben S. 122f.

⁵⁵² John Ronald Reul Tolkien: „Der Herr der Ringe“ („The Lord of the Ring“, London 1954-55), drei Bände, Stuttgart, (12) 2002.

⁵⁵³ Tolkien, wie angegeben, S. 48.

⁵⁵⁴ Tolkien ebenda.

⁵⁵⁵ Tolkien ebenda.

Verstehens der Aussage zu erfordern, auf das die meisten der Zuhörer in der obigen Passage aus „Der Herr der Ringe“ ebenso prompt verfallen. Sie haben die Anweisung zum Tasten erfasst und unmittelbar begonnen sie nachzuvollziehen. Diese Situation folgt dabei der Situation im Verstehen der Aussagen von Individuen, wie sie auch Foucault thematisiert: „Wenn man die Aussagen individualisieren will, kann man keines der Grammatik, der Logik oder der »Analyse« entnommenen Modelle ohne Vorbehalt zulassen.“⁵⁵⁶

Wären die Hobbits dem Modell der Festansprache gefolgt, hätten sie nicht nach Klarheit gesucht, sondern die Aussage als eine vielleicht ungeschickte Phrase einer rhetorischen Figur eingeordnet und übergangen. Im Text von Tolkien geht es aber um Individuen und individuelle Aussagen. Hierzu wurden nicht nur Individuen kreiert sondern ganze Kulturen unterschiedlicher mythischer Wesen oder Fantasiegestalten.

Für Foucault steht fest, dass die Aussage und die sprachliche Artikulation zu unterscheiden sind: „[Individualisierte] Sprache und Aussage stehen nicht auf der gleichen Existenzstufe; und man kann nicht sagen, dass es Aussagen gibt, so wie man sagt, dass es Sprache gibt.“⁵⁵⁷ Und das obwohl für Foucault die Aussage das primäre Prinzip der Sprache ist: „Es ist nämlich evident, dass die Aussagen nicht in dem Sinne existieren, in dem eine Sprache existiert und mit ihr eine Menge von [...] definierten Zeichen; die Sprache ist in der Tat niemals in sich selbst und in ihrer Totalität gegeben; sie könnte es nur auf sekundäre Weise und auf dem Umweg über eine Beschreibung, die sie zum Gegenstand nimmt, sein. Die Zeichen, die ihre Elemente konstituieren, sind Formen, die sich den Aussagen auferlegen und sie [...] beherrschen. Wenn es keine Aussagen gäbe, existierte die Sprache nicht.“⁵⁵⁸

Für Foucault ist also Sprache ein sekundärer Effekt der Aussage. Damit nimmt er eine sprachproduktive Position ein. Die Selbsterfassung des Prinzips der eigenen Tätigkeit „eine Aussage machen“, wird zum Leitmotiv des Verstehens vom individualisierten Sprachgebrauch anderer. Foucault geht es in der logischen Folge dieser Einsicht darum, die „Botschaften“ des Individuums zu hören. Dies thematisiert er am Beispiel des Arzt–Patienten-Verhältnisses in der Anamnese.

7.5.2 „Botschaft oder Rauschen?“

„Man sagt und wiederholt [...], dass der Kranke eine oder mehrere ‘Botschaften’ sendet, die der Arzt dann hört und deutet.“⁵⁵⁹ Foucault macht darauf aufmerksam, dass es eine Voraussetzung dieser Botschaften gibt, die nicht unmittelbar in der sprachlichen Artikulation des Patienten liegt. Vielmehr befragt der Arzt nicht nur verbal das Befinden und den Zustand des Patienten sondern

⁵⁵⁶ Michel Foucault: „Was ist eine Aussage?“, in derselbe: „Botschaften der Macht“ (S.49ff), S. 49.

⁵⁵⁷ Michel Foucault: „Was ist eine Aussage?“, wie angegeben, S. 51.

⁵⁵⁸ Michel Foucault: „Was ist eine Aussage?“, wie angegeben, S. 50.

⁵⁵⁹ Michel Foucault: „Botschaft oder Rauschen?“, in derselbe: „Botschaften der Macht“ (S. 140ff), S. 140.

auch formal. Er nimmt Bezug auf die Lebensäußerungen des Körpers und seiner Funktionen. Auf der Ebene der körperlichen Äußerungen muss es also eine Aktivität der Organe oder Körperteile geben, die dann erst auf eine Aussage hin überprüft werden kann. Dieses Beispiel nimmt Foucault als ein Paradigma für das Wesen der Aussage als solcher. Eine Aussage kann erst dann gefunden werden, wenn es eine grundlegende Aktivität – Foucault nennt es: „Rauschen“ – des auf eine Aussage hin befragten Individuums oder Organs im Sinne einer Lebensäußerung gibt. In sprachlicher Hinsicht kann also eine Aussage nur gefunden werden, wenn es eine sprachliche Ausdruckstätigkeit eines Individuums gibt, das zu einer Aussage fähig ist oder dem man eine Aussagefähigkeit zuschreibt: „Tatsächlich [...] muss, damit es überhaupt Botschaften gibt, [...] ein Rauschen gegeben sein.“⁵⁶⁰

Die nächste Aufgabe für den Zuhörenden, nachdem einem Organ oder Individuum ein Rauschen zugesprochen worden ist, ist das Herausfiltern der Botschaft: „Um die Botschaft zu hören, muss er: [1.] das Rauschen ausfiltern und seine Ohren allem verstopfen, was kein Element der Botschaft ist; [2.] die unterscheidenden Züge jedes Elements erkennen (wobei beide Operationen ersichtlich korreliert sind) und [3.] sie nach Massgabe ihres Auftretens registrieren.“⁵⁶¹

Der Zuhörende, der dabei eine existenzielle Berufung oder Aufgabe hat, wie der Arzt bei der Befragung der „Botschaften“ der Lebensfunktionen des Patienten, erlebt dabei für das Hören der Botschaften aus dem Rauschen eine gewisse Dringlichkeit. Denn er kann nicht Warten, bis sich die Botschaften von alleine oder durch die Zeit selber verdeutlichen. Oder anders gesagt und um mit Rudolf Steiner, also auf dem Hintergrund des hier nachzugehenden Anliegens seiner Aussagen zu sprechen: Er muss ein Bedürfnis nach der Lösung bestimmter Fragen empfinden wie „Hunger und Durst“. Er ist sich quasi selber Arzt, der „das Ende des Rauschens, das die Krankheit [seine Verstehenskrise] ist, mit anderen Worten: Heilung oder Tod [Verstehen oder Verzweiflung], weder abwarten kann noch darf.“⁵⁶²

Wenn der existenziell Zuhörende also einem Rauschen begegnet, in dem er eine Aussage vermutet, dann muss er aus dem Zuhören ins Handeln kommen. Er muss die für ihn relevanten Botschaften identifizieren und im Rahmen seiner Möglichkeiten auf sie reagieren. Er benutzt dazu in der Regel Modelle des Verstehens und Erlebens. Die Modelle sind einerseits eigene Erfahrungen, andererseits sekundäre Erlebnisse (Erfahrungen anderer). Zu unterscheiden sind dabei mindestens zwei Ebenen: theoretische (kategorische) und praktische (individuelle) Erfahrungen. Auf der Ebene der individuellen Aussagen können

⁵⁶⁰ Michel Foucault: „Botschaft oder Rauschen?“, wie angegeben, S. 140.

⁵⁶¹ Michel Foucault: „Botschaft oder Rauschen?“, wie angegeben, S. 142.

⁵⁶² Michel Foucault: „Botschaft oder Rauschen?“, wie angegeben, S. 143.

nur (eigene oder fremde) individuelle Erfahrungen Modelle für das Verstehen von relevanten, das individuelle Bedürfnis befriedigende Botschaften abgeben. Um das Modell der Arzt-Patienten-Relation zu bemühen, muss der nach Befriedigung oder Beantwortung seiner für ihn existenziellen Fragen Suchende sich selbst gegenüber eine Haltung einnehmen können, die es ihm ermöglicht, gleichzeitig Arzt und Patient zu sein. Er muss also Kennen lernen, was ihn als Fragestellungen an den Rand der Verzweiflung treiben kann. Je nach den vorgefundenen Fragestellungen werden dann die Lösungswege, beim Arzt die Medikamente oder zu verschreibenden Therapien, unterschiedlich ausfallen. Steiner behandelt dabei ein Gebiet, das er selbst als „Selbsterkenntnis“ beschreibt. Hier kann schlussendlich also nur das Selbst der Arzt für den Patienten sein. Der Patient aber ist ein Individuum, eine Entelechie, oder wie Steiner es gerne sagt: ein Ich. Das Ich muss sich selbst erkennen, um seine Fragen nach sich selbst (wie zum Beispiel: „Wer bin ich?“ oder: „Warum bin ich so, wie ich bin?“; „Wo war ich vor meiner Geburt?“; „Wo gehe ich hin nach meinem Tod?“ etc.) befriedigend zu beantworten. Wie der Arzt erst das Rauschen der Organe kennen lernen muss, so muss nach Steiner das jeweilige Ich als Erkenntnisobjekt das Rauschen des Selbst kennen lernen, um zu einer Selbsterkenntnis von sich selbst als Erkenntnisobjekt kommen zu können.

7.5.3 Botschaften und Übertragungen

Der behandelnde Arzt wird die Botschaften der Krankheit nicht um ihrer selbst willen deuten oder im Hinblick auf eine Selbststoffbarung der erkrankten Körperteile oder der Krankheit erfassen wollen. Er wird vielmehr die von ihm erfasste Botschaft in eine konkrete Handlung übersetzen, da er weder den Tod noch die Heilung seines Patienten abwarten kann: „Daher seine Pflicht, nach einer gewissen Zeit des Zuhörens ans Übersetzen zu gehen (wobei die Übersetzung einmal mehr eine einfache Verschreibung sein kann).“⁵⁶³

Der Arzt muss also die von ihm gehörten Botschaften einem System zuordnen, das ihm erlaubt, auf diese Botschaften zu reagieren. Foucault sieht den Arzt durch diesen Vorgang in die Nähe der Semiotik gerückt und fordert geradezu, dass Ärzte eigentlich Kurse in Sprachanalyse besuchen sollten, gemeinsam mit Linguisten. Letztere könnten anhand der praktischen Herausforderungen des Arztes die Decodierung und den Umgang mit Sprache quasi metaphorisch anhand eines zunächst von ihrem scheinbar weitab liegenden Berufsfeldes studieren: „Wann findet endlich ein ‚Seminar‘ statt, das Mediziner mit Theoretikern der Sprache und aller auf sie bezogenen Wissenschaften vereint?“⁵⁶⁴ Eine Forderung, der sich Steiner wohl anschließen könnte. Denn er benutzt immer wieder sprachliche Erläuterungen, um Medizinern Grundprobleme ihres Denkens zu vergegenwärtigen. So etwa in folgendem Beispiel über den Begriff

⁵⁶³ Michel Foucault: „Botschaft oder Rauschen?“, wie angegeben, S. 143.

⁵⁶⁴ Michel Foucault: „Botschaft oder Rauschen?“, wie angegeben, S. 144.

der Gesundheit: „Nehmen sie die Sache selbst sprachlich. Wenn sie das Verbum bilden von krank, so haben sie kränken; kränken: Schmerz bereiten. Nehmen sie ein Zeitwort, das das polarische Gegenteil bedeuten würde, so hätten sie: Lust bereiten. Und zwischen diesen zwei Extremen, zwischen dem Kranksein und dem Lustvollsein, muss der Mensch das Gleichgewicht halten. Das ist die Gesundheit. Der Mensch hat nicht die polaren Gegensätze Krankheit und Gesundheit, sondern Krankheit und einen ganz anderen polarischen Gegensatz, und die Gesundheit ist der Gleichgewichtszustand, den wir uns fortwährend organisch zu erhalten bemühen müssen. Wir pendeln gewissermassen hin und her zwischen Kranksein und innerlich Lustvollsein, organisch lustvoll sein. Das Gesundsein ist der Gleichgewichtszustand zwischen den beiden Polaritäten.“⁵⁶⁵ Wenn Foucault sagt, dass der Arzt „ans Übersetzen gehen muss“, dann wird hier implizit das Thema der Metapher, des metaphorischen Sprechens und Verstehens mitthematisiert. Das hängt damit zusammen, dass die Botschaften des Patienten oder seines Körpers nicht als solche genommen werden, sondern als Aussagen, die nicht für sich genommen werden, sondern als Botschafter im Hinblick auf ein anderes Referenzsystem. Die Botschaften des Kranken müssen im Hinblick auf ihre Bedeutung für das Heilen interpretiert werden.

7.5.4 Metaphorische Zeichen der Krankheit

Der Arzt muss also die von ihm erkannten Zeichen von ihrer oberflächlichen Aussage trennen und sie auf eine Aussage befragen, die in dem Referenzsystem des Heilens relevant wird. Er muss also nicht das befragen, was an der Oberfläche als Bedeutung erscheint, sondern was im Hintergrund unter Zuhilfenahme seines Arztseins als Bedeutung ebenfalls in den Botschaften oder Anzeichen des Patienten mitgetragen wird: „Um die Botschaft so schnell als möglich zu übersetzen, müssen Modelle und das heisst Formen (Konfigurationen oder Sequenzen schon gehörter Signale) eingesetzt werden.“⁵⁶⁶

Das Prinzip der Übersetzung ist zugleich ein Problem der Ärzte wie der Linguisten. In seinem Aufsatz: „Metapher: Übersetzung“⁵⁶⁷ macht Christiaan Hart Nibbrig auf die Verwandtschaft des Prozesses der Codierung und Decodierung von Metaphern und Fremdsprachen aufmerksam. Er bezieht sich dabei auf die Ausführungen zur Metapher in der Poetik des Aristoteles⁵⁶⁸, wo es über die Fähigkeit zur Verwendung verschiedener Arten der Rede beim poetisch Wirkenden heisst: „[...] bei weitem das Wichtigste [ist], dass man Metaphern zu finden weiss. Denn dieses ist das Einzige, das man nicht von einem anderen

⁵⁶⁵ Rudolf Steiner: „Die pädagogische Bedeutung der Erkenntnis vom gesunden und kranken Menschen“, Vortrag in Dornach 1921, GA 304, Dornach 1979, S. 76.

⁵⁶⁶ Michel Foucault: „Botschaft oder Rauschen?“, wie angegeben, S. 143.

⁵⁶⁷ Christiaan Hart Nibbrig: „Metapher: Übersetzung“, als Periodika des „Centre de traduction littéraire“, Heft 20, Lausanne 1993.

⁵⁶⁸ Aristoteles: „Poetik“, Griechisch / Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart, 1982.

erlernen kann, und ein Zeichen von Begabung. Denn gute Metaphern zu bilden bedeutet, dass man Ähnlichkeiten zu erkennen vermag.⁵⁶⁹ Demnach ist auch das Übertragen der Bedeutung, des propositionellen Gehaltes für Nibbrig ein Akt metaphorischen Verstehens und Komponierens. Denn es gilt nicht unbedingt nur das lexikalisch entsprechende Wort zu finden, sondern dasjenige Wort oder diejenige Formulierung, welche(s) den ganzen Bedeutungs- und Aussageumfang des ausgangssprachlichen Texts in der Zielsprache repräsentiert. Ein ähnliches Problem hat der Arzt, wenn er die Informationen der Krankheit aus ihrer Sprache, in die Sprache der Medizin suchen muss. Hier geht es weniger darum, die richtige Übersetzung sinngemäss zu finden, sondern die passende systemische Antwort.

Foucault versteht den Arzt also als eine Art Sachverständigen der Interpretation der schöpferischen (poetischen) Kraft der Krankheit, die sich nicht selber zeigt, sondern in Formen ausdrückt, die selber eine Übertragung, eine Metapher sind, die es erst zu „übertragen“ (übersetzen) also zu „decodieren“ gilt.

So gesehen etabliert Foucault die Krankheit als eine schöpferische (poetische) Instanz, die nach analogen Gesetzen verfährt, wie sie etwa die Poetik für die Sprache beschreibt. An dieser Stelle wäre es gerade Metapherntheorie des Aristoteles, der das Metaphorische als das wichtigste Originalitätskriterium des Dichtenden ansieht, weil man die Fähigkeit Metaphern zu bilden nicht im eigentlichen Sinne lernen kann.

Damit der Arzt für seine Deutung nicht nur auf seine eigene Begabung angewiesen ist, hat die „klinische Erfahrung im Rauschen, das die Krankheit macht, eine gewisse Anzahl von Zügen isoliert, die es erlauben, jene Elemente zu isolieren, die zu einer »pathologischen Botschaft« gehören.“⁵⁷⁰ – Es wäre interessant, die Regeln zu untersuchen, die Foucault in diesem Zusammenhang beschreibt und sie mit dem in Verbindung zu bringen – wie er selbst fordert – was die Sprachwissenschaftler tun. Das allerdings sprengt den Rahmen dieser Untersuchung.

Wie allerdings das Codebuch der klinischen Ärzte nicht aufhört sich zu ändern, so ändert sich auch das Verständnis von dem nicht, was eine Metapher sei, was das Metaphorische sei und ob und inwiefern metaphorische Rede (als Sprechen oder Schreiben) exakt genug sein kann, um den Anforderungen der Wissenschaftlichkeit zu genügen.

7.5.5 Selbstverantwortung und Medizin

Da Foucault, stellvertretend für andere, wie hier zitiert, zurecht darauf hinzuweisen scheint, dass Medizin - oder medizinische Diagnose - eben sehr von dem abhängt, was als Wissen (Gnosis) den diagnostischen Anstrengungen der Ärzte zugrunde liegt oder diesen zur Verfügung steht, entstehen zwei Sorgen für

⁵⁶⁹ Aristoteles: „Poetik“, wie angegeben, S. 76f. (Kapitel 22).

⁵⁷⁰ Michel Foucault: „Botschaft oder Rauschen?“, wie angegeben, S. 141.

die Patienten dieser Medizin. Die eine Sorge gilt dabei einerseits der Aktualität des Wissens der behandelnden Ärzte in einem ständigen Wandlungsprozess der medizinischen Codebücher bei einer andererseits relativ konstanten menschlichen Grundkonstitution. Die andere Sorge gilt den Instrumenten und den damit verbundenen Zielsetzungen, welche den Ärzten nach der Diagnose zur Verfügung stehen, um das ihnen anvertraute Leiden zu therapieren. Beide Aspekte rufen nach einer erhöhten Eigenverantwortung des Patienten, der gerade auch deshalb eine freie Arztwahl für sich in Anspruch nehmen sollte, auch um das ihm begegnende System immer wieder in Frage zu stellen.

Das gleiche gilt auch den Rezipienten anderer Wissenschaften und natürlich auch der „Anthroposophie“, die immer dann verdächtig werden muss, wenn ihr „Codebuch“ als absolut gültig „verkauft“ wird. Damit entsteht die Frage nach der Überprüfbarkeit der Wissenschaft, durch eine von der Praxis der Ärzte unabhängige Einrichtung. Es entsteht hier die Frage nach einer Freiheit der Forschung, unabhängig von der bestehenden Praxis der Ärzte und vor allem unabhängig von den Interessen derjenigen, die mit den Therapien und Instrumenten der Ärzte andere Interessen verbinden, als die Patienten für sich für gut heissen wollen.

7.5.6 Transparenz und Erkenntnismethoden

Rudolf Steiner scheint es wichtig, die Überprüfbarkeit seiner Aussagen zumindest theoretisch gewährleisten zu können. Das zeigt sich an verschiedenen Stellen seiner Ausführungen, zum Beispiel an dieser Stelle: „Auch für denjenigen, der im einfachen, gewöhnlichen Leben steht, ist diese Welt aus der Schilderung der anthroposophischen Geistesforscher voll verständlich, obwohl er durch Bücher, wie zum Beispiel «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?»⁵⁷¹ immer in der Lage ist, soweit sich auf den Weg zu begeben, ohne sein äusseres Leben zu beeinflussen, dass er nachprüfen kann, ob der anthroposophische Geistesforscher aus der Phantasie heraus spricht oder ob seine Ansicht etwas ist, was fest errungen ist, wie die mathematischen Urteile, da Messen, Zählen, Wägen und so weiter selbst fest errungen sind.“⁵⁷²

Der Weg, der in dieser Untersuchung eingeschlagen wird, bezieht sich allerdings nicht auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Anthroposophie, da es hier ja nicht um die Beurteilung der „Anthroposophie“ spezieller Erkenntnisse handelt. Er nimmt aber Rudolf Steiner insofern beim Wort, dass dieser in obigem Zitat ja implizit behauptet, dass seine Schriften als solche, und damit die von ihm verwendete Sprache, auch dem anthroposophisch Nicht-Gebildeten zugänglich sind. Daher bezieht sich diese Untersuchung nicht auf die

⁵⁷¹ Rudolf Steiner: „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?“, GA10, Dornach (24) 1993.

⁵⁷² Rudolf Steiner: „Was wollte das Goetheanum und was soll die Anthroposophie“, Vorträge 1923/24, GA 84, Dornach (2) 1986, S. 177.

Interpretationsgrundlagen, die Rudolf Steiner in seinem Werk selber gibt, sondern auf solche der sprachwissenschaftlichen und philosophischen Forschung zur Verwendung von Spiegelmetaphern in Texten mit Bezug auf Selbstreflexionen und Selbstproblematierungen, wie sie im Kanon der akademischen Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie vorliegen.

7.5.7 Das Codebuch der Metapherndeutung

Da die Erforschung der Metapher und des Metaphorischen ein weites und gerade gegenwärtig in vielen Fakultäten der Universitäten auch interdisziplinär intensiv bearbeitetes Feld ist, gilt es im Folgenden, die hier einbezogenen Aspekte der Metapherntheorie etwas ausführlicher zu beleuchten. Ein verbindliches, quasi kanonisches Codebuch der Metapherndeutung gibt es zurzeit nicht. Umso wichtiger wird die Verdeutlichung dessen, was hier unter „Metapher“ verstanden werden soll.

Der zweite Teil: Die Metaphern

Der zweite Teil dieser Arbeit beschäftigt sich im Folgenden mit den hier berücksichtigten Theorien zur Metaphorik, der Verwendung von Metaphern in der Dramatik und schliesslich mit der Beschreibung der Spiegelmetaphern in den „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners. Die Auswertung der Ergebnisse obliegt der anschliessenden Zusammenfassung sowie einem knapperen Abstrakt.

1 Zur Metapherntheorie

Wie der Kontext der Metapherntheorie bei Aristoteles bereits gezeigt hat, verknüpft sich das Verständnis, was eine Metapher ist, sein kann oder sein soll, auch an das Verständnis oder Interesse, das sich mit ihrer Funktion verbindet. So ist es denn nicht verwunderlich, dass Michael Baier in seiner Untersuchung: „Die metaphorische Textkonstitution“⁵⁷³ gleich zu Anfang das ganze Gebiet der Metapherntheorie problematisierend feststellt: „[...]“, dass die Fachleute – jeder für sich genommen – durchaus wissen, was eine Metapher ist, sich aber – in ihrer Gesamtheit – nicht darüber einigen können, was eine Metapher ist. Schuld daran ist zum grössten Teil ihre unterschiedliche wissenschaftliche Heimat: Rhetorik, Literaturwissenschaft oder Linguistik – Stilistik, Logik oder Ästhetik – Sprachphilosophie, Psychologie oder Textwissenschaft sind die Disziplinen – um nur die wichtigsten zu nennen, aus denen Beiträge zum Thema Metapher geliefert werden. Fast jeder der Fachleute sieht das Phänomen anders, beschreibt andere Aspekte und erklärt mit anderen Absichten.“⁵⁷⁴ Und andererseits erinnert Wilhelm Köller in seiner Dissertation „Semiotik und Metapher“⁵⁷⁵ daran, dass die Überlegungen zur Metapher seit 2000 Jahren zu keinem Ende kommen: „Das sprachliche Phänomen «Metapher» ist seit über zweitausend Jahren Gegenstand spekulativer und wissenschaftlicher Reflexion gewesen, wobei die verschiedenen Reflexionsansätze zu den unterschiedlichsten Ergebnissen geführt haben. Überblickt man die Fülle der Literatur zum Metaphernproblem, dann erscheint es unmöglich, daraus einen kontinuierlichen Forschungsprozess zu einer abschliessenden Theorie zu abstrahieren.“⁵⁷⁶

1.1 Vorüberlegungen

Für den hier zugrunde gelegten Textkorpus und die darin zu untersuchenden Metaphern kommen für diese Arbeit zunächst zwei Fragebereiche in Betracht. Im ersten Fragebereich geht es um die praktische Verwendung von Metaphern bei Rudolf Steiner: „Welche Metapherntheorie thematisiert Rudolf Steiner

⁵⁷³ Michael Baier: „Die metaphorische Textkonstitution“, (Dissertation 1986), Erlangen 1988.

⁵⁷⁴ Michael Baier, wie angegeben, S. 9.

⁵⁷⁵ Wilhelm Köller: „Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern“, (Dissertation 1973), Stuttgart 1975.

⁵⁷⁶ Wilhelm Köller: „Semiotik“, wie angegeben, S. 1.

theoretisch?“ und „Welche Metapherntheorie ist in seiner Dramaturgie Massgebend?“. Im zweiten Fragebereich geht es um den linguistischen Ansatz in Bezug auf die Textsemantik: „Welche textsemantischen Metapherntheorien gibt es?“ und „Welche von diesen Theorien erscheint am aussichtsreichsten für die Bearbeitung des Textkorpus?“. Ein dritter Fragebereich tut sich auf, der sich mit den Problemen der diachronen oder synchronen Betrachtung des Textkorpus befasst. Denn es ist deutlich, dass der hier zuerst genannte Fragebereich synchronen Charakter hat. Denn er befasst sich mit der Metapherntheorie des Autors ungefähr zeitgleich (synchron) zu der Entstehung der „Mysteriendramen“. Wobei hier zunächst Synchronität epochal verstanden wird und sich nicht nur auf den engeren Zeitraum der jeweiligen Entstehung oder aktuellen Verwendung der Spiegelmetaphern bezieht, was nochmals eine Problematisierung und auch Differenzierung der Beobachtungen erfordern würde. Der diachrone Ansatz könnte nun eine beliebige Metapherntheorie aus irgendeiner Phase der Theoriebildung herausgreifen, zum Beispiel aus der Gegenwart, und sie auf den Textkorpus anwenden.

1.1.1 Verzerrungen durch diachrone Betrachtungen

Die Problematik dieser diachronen Betrachtungsweise wird zum Beispiel anhand des Nachworts⁵⁷⁷ von Manfred Fuhrmann zur aristotelischen Poetik deutlich. Fuhrmann beschreibt, wie die aristotelische Poetik das poetische Schaffen der Autoren des „europäischen Klassizismus“ [Fuhrmann] bestimmte: „Die grosse Zeit der ‚Poetik‘ und mit ihr des dichtungstheoretischen Aristotelismus [...] begann während der italienischen Hochrenaissance, erreichte im klassischen Frankreich unter Ludwig XIV. ihren Höhepunkt und endete in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als die Geniebewegung eine gänzlich andere Weise der Betrachtung durchsetzte.“⁵⁷⁸

Wie hier schon angedeutet wurde, ist die Zeit des Beginns der „Geniebewegung“, die hier unter der Epochebezeichnung „Sturm und Drang“ eingeführt wurde, für die Arbeit von Steiner weiterhin relevant. Das bestätigt zunächst Fuhrmann, wenn er allgemein festhält, dass sich die geringe Relevanz der Poetik des Aristoteles erst durch Berthold Brecht (1898-1956) ändert: „Er [Brecht], ein Praktiker der Bühne, nahm die ‚Poetik‘ wieder als das, was sie Jahrhunderte zuvor gewesen war, als Leitfaden zur Anfertigung von Stücken [...]“⁵⁷⁹ – So hat sie Steiner sicher nicht benutzt. Allerdings schliesst dieser Umstand, der sich auf die ganze „Poetik“ bezieht, noch nicht zwingend aus, dass auch die Theorie der Metapher in derselben dem gleichen Schicksal unterworfen ist. Denn die „Geniebewegung“ unterstützte und suchte gerade dasjenige, was als „Begabung“ im Zitat aus der „Poetik“ in Bezug auf das Finden und

⁵⁷⁷ Manfred Fuhrmann: „Nachwort“, in Aristoteles: „Poetik“, wie angegeben, S. 144-178.

⁵⁷⁸ Manfred Fuhrmann: „Nachwort“, wie angegeben, S. 174.

⁵⁷⁹ Manfred Fuhrmann: „Nachwort“, wie angegeben, S. 178.

Verwenden von geeigneten Metaphern angesprochen wird. Für Fuhrmann setzt die „Geniebewegung“ schon vor dem „Sturm und Drang“ mit den theatertheoretischen Ansichten von Gotthold Ephraim Lessing (1729 – 1781) ein: „Die ‚Hamburgische Dramaturgie‘⁵⁸⁰ signalisierte bereits die Geniebewegung; unmittelbar nach ihrem Erscheinen trat die Wende ein, wohl die radikalste seit der Renaissance, und der neue Glaube an Originalität und subjektives Erleben bereitete dem Aristotelismus – dem Prinzip der Nachahmung, den drei Einheiten [von Tag, Ort und Personen] und vielem anderen mehr – für immer ein Ende.“⁵⁸¹ Diese Absage, an den poetischen, dramaturgischen Aristotelismus, liesse sich auch bei Rudolf Steiner, in Bezug auf seine Mysteriendramen, sehr leicht nachweisen. Hier geht es aber um die Thematisierung der metaphorischen Theorien und nicht um die Dramaturgie dieser Theaterstücke.⁵⁸²

⁵⁸⁰ Gotthold Ephraim Lessing: „Hamburgische Dramaturgie“, in derselbe: „Werke 1767-1769“, Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 6, Frankfurt am Main 1985, S. 181-694.

⁵⁸¹ Manfred Fuhrmann: „Nachwort“, wie angegeben, S. 177.

⁵⁸² Ansonsten wäre hier ein längerer Exkurs unter anderem gerade zu Brechts „epischem Theater“ erforderlich. Dann wäre es auch notwendig, die hier von Fuhrmann angedeutete aktive Auseinandersetzung Brechts mit Aristoteles zu untersuchen und hieraus Fragen an die Dramaturgie Steiners zu stellen. Denn Steiner appelliert meineserachtens durchaus weiterhin mit seinen Dramen an die zwei Hauptwirkungszwecke der Tragödie: der Erregung von „Mitleid und Furcht“. Sicher ist aber, dass Steiner eine strenge Befolgung der aristotelischen Poetik in Bezug auf seine Dramen nicht vollzieht und somit am Bruch Anteil nimmt. Und sicher ist auch, dass er an Originalität und subjektives Erleben appelliert. Nicht nur bei den Figuren seiner „Mysteriendramen“ sondern in seinem gesamten Werk auch in Bezug auf sich selbst und sein Wirken für eine „Anthroposophie“ als neue Form der Wissenschaft vom Geistigen, die je nach Individuum (Anthropos) anders ausfallen muss (Individualisierung). Vergleiche zum Thema „Individualisierung“ Rudolf Steiner: „Die individuelle Gestaltung anthroposophischer Wahrheiten“ in derselbe: „Die Konstitution“, wie angegeben, S. 60-61 und folgende Aufsätze.

2 Zur Metaphertheorie bei Aristoteles

„Aristoteles situiert die Metapher in seiner *Poetik* und *Rhetorik*, in jenen Texten, welche die Definitionen und Beschreibungen enthalten, die erstmals in der abendländischen Denkgeschichte versuchen, die Metapher ihrem Wesen nach zu fassen. Dass einige Teile der aristotelischen Definitionen bis heute unübertroffen sind, klingt wie ein wirkungsgeschichtliches Déjà-vu, doch es ist mit dem aristotelischen Begriff der *Übertragung* eine erste Metapher sprachlich aufgestanden, die ohne Tautologieverdacht auf eine notwendige Veränderung der Lektüre hinweist und jene Dynamik textueller Bewegung bezeichnet, die das wörtliche Verstehen einer Wendung systematisch in Frage stellt.“⁵⁸³

Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, die Theorie der Metapher bei Aristoteles umfassend zu erörtern. Vielmehr geht es hier darum, einen Einstieg in die theoretischen Überlegungen zur Metapher anhand von Aristoteles „*Poetik*“ zu finden. Eine ausführliche Besprechung zur Metaphertheorie bei Aristoteles findet sich in der Dissertation von Johannes Sinnreich: „Die aristotelische Theorie der Metapher: ein Versuch ihrer Rekonstruktion“⁵⁸⁴.

Interessant für die weitere Betrachtung ist die Feststellung Sinnreichs, dass Aristoteles die Verwendung Metapher aus zwei Gesichtspunkten beschreibt: einerseits „ästhetisch“, andererseits „teleologisch“. Dabei bezieht Aristoteles „das Ästhetische der Metapher auf die Kunst und das Teleologische auf das Wissen“⁵⁸⁵. Die Metapher unter dem Gesichtspunkt der Kunst (im Sinne von Sprachkönnen) beschreibt dann einerseits die möglichen Wirkungen der Verwendung von Metaphern in Texten und Merkmale ihrer Qualität sowie ihre Bedeutung für die Qualität von Texten und andererseits die möglichen Einsatzgebiete in Texten. Die Metapher unter dem Gesichtspunkt des Wissens beschreibt dann die Bedeutung der Metapher für den Erhalt, die Vermehrung und die Vermittlung von Wissen.

Im Hinblick auf das Wissen bekommt die Metapher bei Aristoteles eine besondere Bedeutung, da sie Bekanntes benutzt, um auf Unbekanntes, oder besser: für den Lernenden Neues hinzuweisen. Unter diesem Gesichtspunkt erhält die Metapher eine hervorragende Stellung vor allem für die Didaktik: „Das leichte Erlernen (*manthànein rhadíōs*) ist für alle Menschen von Natur (*phýsis*) lustvoll (*hedý*). Da die Wörter (*onómata*) etwas bedeuten, sind alle Wörter besonders lustvoll, die Belehrung (*máthesis*) bewirken. Die Fremdwörter (*glóttai*) sind unbekannt, die eigentlichen Wörter (*kýria*) hingegen kennen wir, die Metaphern aber bewirken Belehrung.“⁵⁸⁶ Metaphern wären demnach nicht nur

⁵⁸³ Paul Sailer-Wlasits: „Die Rückseite der Sprache: Philosophie der Metapher“, Wien 2003.

⁵⁸⁴ Johannes Sinnreich: „Die aristotelische Theorie der Metapher: ein Versuch ihrer Rekonstruktion“, München 1969.

⁵⁸⁵ Vergleiche Johannes Sinnreich: „Metapher“, wie angegeben, S. 259.

⁵⁸⁶ Aristoteles: „*Rhetorik*“, zitiert nach Sinnreich, wie angegeben, S. 260.

optimale Überbringer von Belehrung, sie würden nach Aristoteles zudem, auch bei der Belehrung, die grösste Lust vermitteln.

2.1 Die Verwendung von Metaphern in Texten

Die Poetik des Aristoteles gibt einige wichtige, wenn auch generelle Hinweise die Verwendung von Metaphern in Texten betreffend. Aristoteles geht in seinem Text auf die Bedeutung metaphorischer Wörter für den Gesamtduktus eines jeden Textes ein. In Bezug auf die Untersuchung der Spiegelmetaphern bei Steiner, wie sich später zeigen wird, ist die Ausführung von Aristoteles über die Wörter (Nomina und Verben) relevant: „Jedes Wort ist entweder ein üblicher Ausdruck oder eine Glosse⁵⁸⁷, oder eine Metapher oder ein Schmuckwort oder eine Neubildung oder eine Erweiterung oder eine Verkürzung oder eine Abwandlung. [...] Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes (das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird), und zwar entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf die andere oder nach den Regeln der Analogie.“⁵⁸⁸

Ein Text wird „gewoben“ aus Wörtern. Je nach der Zusammensetzung des Textes aus den verschiedenen Worttypen, wie sie Aristoteles beschreibt, entstehen für ihn auch bestimmte Arten von Texten, also qualitative Unterschiede von Texten: „Die vollkommene sprachliche Form ist klar und zugleich nicht banal. Die sprachliche Form ist am klarsten, wenn sie aus lauter üblichen Worten besteht; aber dann ist sie banal. [...] Die sprachliche Form ist erhaben und vermeidet das Gewöhnliche, wenn sie fremdartige Ausdrücke verwendet. Als fremdartig bezeichne ich die Glosse, die Metapher, die Erweiterung und überhaupt alles, was nicht üblicher Ausdruck ist. Doch wenn jemand nur derartige Wörter verwenden wollte, dann wäre das Ergebnis entweder ein Rätsel oder ein Barbarismus: wenn das Erzeugnis aus Metaphern besteht, ein Rätsel, wenn es aus Glossen besteht, ein Barbarismus. Denn das Wesen des Rätsels besteht darin, unvereinbare Wörter miteinander zu verknüpfen und hiermit gleichwohl etwas wirklich Vorhandenes zu bezeichnen.“⁵⁸⁹

2.2 Die Rätsel in den Worten bei Steiner

Aristoteles gibt hier einen wichtigen Hinweis auf die Wirkung von Metaphern auf einen Text. Er bekommt einen Rätselcharakter. Nun gibt es Rätsel ganz unterschiedlicher Qualität und Schwierigkeit. Manche Rätsel liefern ohne weiteres genügend Hinweise in ihren Texten, um ohne grosse Fachkenntnisse

⁵⁸⁷ Aristoteles denkt bei „Glossen“ vor allem an die unvollkommene Ausdrucksweise von Nicht-Griechen, deren Sprachbildungen zum Teil in Soziolekte einfließen oder Dialektcharakter bekommen. (Vergleiche Manfred Fuhrmann, Anmerkung 3, zu Kapitel 21, in Aristoteles: „Poetik“, wie angegeben, S. 129.).

⁵⁸⁸ Aristoteles: „Poetik“, wie angegeben, S. 67f. (Kapitel 21).

⁵⁸⁹ Aristoteles: „Poetik“, wie angegeben, S. 72f. (Kapitel 22).

das jeweilige Rätsel zu lösen. Die *metaphorische Textkonstitution*⁵⁹⁰ bei Steiner scheint diese Einfachheit nicht zu beanspruchen. Steiner selber sagt über die sprachliche Qualität seiner „Mysteriendramen“ etwas, das in diesem Zusammenhang aufmerksam werden lässt. „[...] Wenn man sich einigermaßen Mühe geben würde, die Dinge zu lesen, die [in meinen Mysteriendramen] liegen – nicht zwischen den Zeilen, sie sind schon [...] in den Worten –, [...] dann wäre es auf viele Jahre hinaus nicht nötig, dass ich irgendwelche Vorträge halten müsste.“⁵⁹¹

Auch wenn hier mit dem Hinweis, dass sich weitere Aussagen „in den Worten“ zunächst verbergen, nicht gemeint sein muss, dass sie sich in einzelnen Wörtern verbergen, sondern vielleicht in ganzen Sätzen, in Teilsätzen, in rhetorischen Figuren oder eben auch in Metaphern oder metaphorischen Wendungen, so wird doch deutlich, dass Steiner hier hervorhebt, dass er nicht nur wörtlich verstanden werden will. Bei Steiner geht es dabei keineswegs um das bloße Stellen von Rätseln, im Sinne eines unterhaltsamen Zeitvertreibs, sondern um die Mitteilung von Anregungen im Sinne seiner „Anthroposophie“. Dennoch gibt es einen rätselhaften Charakter der Wortzusammenstellungen in den Mysteriendramen, sonst müssten sie nicht enträtselt oder gedeutet werden.

Vielleicht erschwerend kommt hinzu, dass „Anthroposophie“ im Sinne von Steiner nicht nur eine Wissenschaft sein will, sondern eine gemeinsame Basis von Wissenschaft, Kunst und Religion: „Wird man das durchschauen, [„was „Anthroposophie“ als Ideelles ist, zu demjenigen, was sie sein will als unmittelbar, nicht allegorisierend oder symbolisierend, sondern wirklich in Formen schaffende [...] Kunst“⁵⁹²], dann wird man finden, die merkwürdige Beziehung, welche die Kunst zur Wissenschaft und Religion hat.“⁵⁹³

Steiner beschreibt hier Steiner als eine Kunst, eine Kunst des Ideellen. Steiner gibt hier also den modernen Wissenschaftsbegriff auf, der die Wissenschaft als eine von den persönlichen Bedingungen des Individuums freie Tätigkeit der Ratio des Menschen auffasst und sich an einen „standard observer“⁵⁹⁴ wendet, einer möglichst unpersönlich gedachten Intelligenz.

Steiner geht hier einen anderen Weg. „Kunst“ ist nur individuell möglich, nur persönlich geprägt vorstellbar. Eine „Kunst des Ideellen“ fordert also eine ganz

⁵⁹⁰ Vergleiche Michael Baier: „Die metaphorische Textkonstitution“, Erlangen 1988.

⁵⁹¹ Rudolf Steiner: „Über Selbsterkenntnis, anknüpfend an das Rosenkreuzermysterium: ‚Die Pforte der Einweihung‘“, in derselbe: „Über die Mysteriendramen ‚Die Pforte der Einweihung‘ und ‚Die Prüfung der Seele‘“, Dornach 1982, S. 9.

⁵⁹² Rudolf Steiner: „Damit der Mensch ganz Mensch werde. Die Bedeutung der Anthroposophie im Geistesleben der Gegenwart. (Haager Hochschulkurs)“, GA 82, Dornach (2) 1994, S. 109.

⁵⁹³ Rudolf Steiner: „Damit der Mensch ganz Mensch werde“, wie angegeben, S. 109.

⁵⁹⁴ Zitiert nach Hartmut von Hentig: „Die Menschen stärken, die Sachen klären“, Stuttgart (2) 2003, S. 62. Hentig macht darauf aufmerksam, dass der Wahrheitsbegriff der modernen Wissenschaft an bestimmten Orten sehr eingeschränkt und resolut auftritt: „Wahrheit ist nichts als die durch bestimmte Regeln de-finierte (= begrenzte und festgelegte) Erkenntnisform, die vor einem gedachten ‚standard observer‘ besteht, das heisst von ihm nachvollzogen werden kann.“

andere Einstellung zur Wissenschaft als eine Wissenschaft, die an Standards gemessen werden will und mit Standards misst. Das heisst aber nicht, dass eine Wissenschaft als „Kunst des Ideellen“ keine Regeln und Unterschiede kennt. Sie messen sich aber weniger an Standards als an Kunstfertigkeiten, Originalität, Komplexität, innerem Reichtum, Anmutung und anderen Kriterien, die in den Kunstwissenschaften gepflegt werden oder die in der Ästhetik zur Anwendung kommen. Dennoch bleibt die „Kunst des Ideellen“ eine kognitive Leistung und müsste dann mit kognitiven und ästhetischen Kriterien überprüft werden. Auch hierbei lassen sich Schwierigkeitsgrade messen und beschreiben.

Steiner hat den Grad der Schwierigkeit, den Anspruch an das Kognitive, mit seinen „Mysteriendramen“ offenbar relativ hoch angesetzt. Eine genauere Klassifikation dieser Schwierigkeit wäre vielleicht mit einer „Taxonomie“⁵⁹⁵ genauer beschreibbar. Eine solche gibt es jedoch für „Anthroposophie“ zurzeit noch nicht.

Der hohe Anspruch an die Verständnisfähigkeit der Rezipienten solcher Texte wie der „Mysteriendramen“ hat Steiner oder seiner „Anthroposophie“ gelegentlich dazu verholten, als elitär⁵⁹⁶ erlebt zu werden. Dass das nicht weit weg von Steiners eigenem Erleben sein muss, zeigt folgende Textstelle aus einem frühen Aufsatz: „Eine Elite der Gebildeten arbeitet heute an einer Neugestaltung

⁵⁹⁵ Für den kognitiven Erfahrungsbereich wurden die Anforderungen durch Lernziele nach Schwierigkeitsstufen geordnet und beschrieben. In der Erwachsenenbildung bezieht man sich dabei immer noch und vorwiegend auf das Modell der „Taxonomiestufen“, nach Benjamin Bloom (1913-1999), welches die Schwierigkeitsanforderungen beim kognitiven Lernen in sechs aufeinander aufbauende Stufen einteilt: 1. Kenntnisse, 2. Verständnis, 3. Anwendung, 4. Analyse, 5. Synthese, 6. Beurteilung. (1 = geringste Anforderungen, 6 = höchste Anforderung). Die Analyse (4.), zum Beispiel, setzt die Fähigkeiten 1-3 voraus, entsprechend die Beurteilung die Fähigkeiten 1-5. Vergleiche Benjamin Bloom und andere: „Taxonomie von Lernzielen im kognitiven Bereich“, Weinheim 1976. – Wenn sich Steiner also zum Herausarbeiten von Inhalten aus seinen Dramen wünscht, fordert er damit mindestens zur „Synthese“ auf, indem Anregungen herausgefunden (Analyse) und selbstständig zu neuen Aussagen geformt werden müssen (Synthese). Ob diese neu, gesichert und wertvoll sind, sollte dann von den Betreffenden zudem wohl beurteilbar sein. Folgt man Claus Bühler, dann sollte diese Taxonomiestufen um eine Dimension erweitert werden. Es ergibt sich dann eine Matrix aus 6 und 4 Komponenten: 1. Wiedererkennen, 2. Reproduzieren, 3. Sinnerfassen, 4. Anwenden, 5. Problemlösen, 6. Produzieren verschränkt mit: 1. Einzelheiten, 2. Begriffe, 3. Regeln, 4. Theorien. (Vergleiche Claus Bühler. „Zweidimensionale Taxonomie von Lernzielen und Inhalten im kognitiven Bereich“, Weil der Stadt 1980.) In dieser Arbeit geht es jedoch nicht um die Details, sondern grundsätzlich um die Frage der Differenzierung nach Ansprüchen und Leistungsfähigkeiten.

⁵⁹⁶ Hier wird das Wort „Elite“ resp. „elitär“ allerdings nicht mit dem abwertenden Beigeschmack der Arroganz verwendet, sondern wertneutral als Bezeichnung einer Gruppe von Menschen oder eine Haltung basierend auf einer besonderen fachlichen Qualifikation: „Angehörige einer Elite haben meist eine besondere Ausbildung und heben sich so in ihrer Leistungsfähigkeit und in ihrer Leistung vom Durchschnitt deutlich ab. In diesem Sinn ist Elite ein Synonym für "die Besten" (griech.: aristoi) und bilden daher, wenn sie herrschen, eine Aristokratie im Wortsinn.“ Vergleiche Wikipedia, Stichwort „Elite“, unter: de.wikipedia.org (Stand August 2004).

unserer Lebensanschauung, sowohl in Bezug auf Wissenschaft wie Religion und Kunst. Jeder tut das Seine dazu.“⁵⁹⁷

Aus dem Kontext dieser Textstelle wird deutlich, dass sich Steiner zu dieser Elite durchaus dazu zählt. Das zeigen auch spätere Aktionen, wenn er zum Beispiel einen Vorschlag zur Neugliederung der sozialen Ordnung in Europa und besonders in Deutschland an die dafür Verantwortlichen einreicht und auch begrenztes Gehör findet. Steiner hat zudem seinen Vorschlag durch eine eigene soziale Bewegung zu untermauern gesucht, die in gewissen Formen heute noch besteht. Steiner wendete sich während und besonders gegen Ende des Ersten Weltkriegs diesen Fragen zu. Um diese Themen auch öffentlich anzusprechen, hielt er selber eine ganze Reihe von Vorträgen und ermutigte andere dazu, das ebenfalls zu tun. Ja, er gab sogar einen eigenen Rednerkurs⁵⁹⁸ für Menschen, die sich dieser Frage mit ihm öffentlich annehmen wollten.

2.3 „Metaphorische Textkonstitution“

Die im Folgenden näher berücksichtigten Untersuchungen von Michael Baier stellen im Hinblick auf Auffassungen von Aristoteles besonders aber der Aristoteles-Rezeption bei Quintilian⁵⁹⁹ (35 bis 96) eine Ablösung der Vorstellung dar, dass die Metapher primär auf einem Vergleich beruht und womöglich bloss ein verkürzter Vergleich sei.

In seinem Buch: „Die metaphorische Textkonstitution“⁶⁰⁰ weist Baier auf die Problematik hin, die Verstehens- und Erstellungsbedingungen dessen genau zu beschreiben, was wir gewöhnlich eine Metapher nennen. Nach einem „Aufriss der Problematik“, in dem er sich mit wortsemantischen, neorhetorischen aber auch textlinguistischen Möglichkeiten und Unzulänglichkeiten beschäftigt hat, setzt er zu einem eigenen „Lösungsversuch“ an, bei dem er bestrebt ist, bereits vorhandene Ansätze zu integrieren oder für seine Argumentation zu funktionalisieren. Unter Hinzuziehung des bei Jürgen Nieraad gefundenen Begriffs: „Metaphorisierungsoperationen“⁶⁰¹ erarbeitet Baier einen operationalen Metaphernbegriff. Hierbei geht es nicht nur „um das alleinige Problem, was wir mit einer Metapher meinen können, sondern vielmehr darum, wie wir mit einer Metapher etwas meinen und uns damit verständigen können.“⁶⁰² Ausgehend von

⁵⁹⁷ Rudolf Steiner: „Gesammelte Aufsätze zur Kultur – und Zeitgeschichte 1887-1901“, GA 31, Dornach (3) 1989, S. 166.

⁵⁹⁸ Rudolf Steiner: „Wie wirkt man für den Impuls der Dreigliederung des sozialen Organismus? Zwei Schulungskurse für Redner und aktive Vertreter des Dreigliederungsgedankens“, GA 338, Dornach (3) 1986.

⁵⁹⁹ Eigentlich Marcus Fabius Quintilianus ist einer der berühmtesten Lehrer der Rhetorik dessen Schrift „Institutio oratoria“ für Jahrhunderte ein Standardwerk der Rhetorikschulung war.

⁶⁰⁰ Michael Baier: „Die metaphorische Textkonstitution“, Erlangen 1988.

⁶⁰¹ Vergleiche Jürgen Nieraad: „Neues über Achill oder Wie einer einem Berg auf den Fuss tritt. Anmerkungen zur Metapherndidaktik“, in: „Linguistik und Didaktik“, 32. S. 306-315

⁶⁰² Michael Baier: „Textkonstitution“, wie angegeben, S. 117.

dem pragmatischen Tatbestand unterschiedlich konstruierter Texte, die auch als solche erkennbar sind, hält Baier fest, dass „ein Text Ergebnis eines Konstitutionsvorgangs ist, der den Text hergebracht hat“⁶⁰³. Baier betont, dass dieser Konstitutionsvorgang „nicht einfach ein regelgeleiteter Automatismus“⁶⁰⁴ sein kann, da sonst alle Texte gleich strukturiert sein müssten. Da es für Baier aber metaphorische und nichtmetaphorische Texte und in einem metaphorischen Text metaphorische und nichtmetaphorische Textstellen gibt, muss es bei der Konstituierung einen Prozess geben, der bezüglich dieser Alternativen eine Entscheidung herbeiführt, und diese Entscheidung ist nur als Handlung denkbar und muss zu einem erkennbaren Ergebnis führen, das ein metaphorischer oder ein nichtmetaphorischer Text sein kann.⁶⁰⁵

Auch wenn der Begriff: <Handlung> an dieser Stelle wenig klare Umrisse zeigt, wird durch die Polarisierung mit dem Begriff: „Automatismus“ hinlänglich klar, worum es Baier geht. Denn es wird hieraus ersichtlich, dass sprechakttheoretische Überlegungen, mit der Differenzierung von lokutiven, illokutiven und perlokutiven Akten, allein nicht ausreichen, und das eine eingehendere Betrachtung des Zustandekommens der Perlokution unter dem Begriff: Operation notwendig wird. Diese Ausdehnung auf handlungstheoretische Aspekte der Textkonstitution schliesst sich der Meinung an, „dass Morpheme und Sätze als operationale Einheiten und Muster zur Signalisierung von Bedeutungen und Absichten im Verlauf der Kommunikation wirken.“⁶⁰⁶

Die als Handlung aufgefasste Textkonstitution führt zu identifizierbaren Teiltextrn, womit die „Textkonstitution aus unterscheidbaren Teilhandlungen zusammengesetzt sein muss.“⁶⁰⁷ Damit lassen sich zwei Handlungsebenen separieren: Einerseits handeln wir interagierend in einer Kommunikationssituation, in der wir zur Verständigung Metaphern verwenden; kurz: Wir handeln mit metaphorischen Texten. Andererseits handeln wir aber auch Text konstituierend, indem wir einen Text entsprechend den einzelsprachlichen Kodierungsregeln generieren und die verwendeten Einzelzeichen als Textsegmente in bestimmte – hier spezifisch metaphorische – Beziehungen zueinander bringen; kurz: Wir handeln auch in metaphorischen Texten.

In Zusammenhang mit dieser Arbeit, die sich weniger mit Kommunikation durch Texte beschäftigt als mit Fragen, die das Verstehen eines noch dazu künstlerischen Textes betrifft, verlagert sich das Interesse auf den zweiten Bereich: das Handeln in metaphorischen Texten. Dabei geht diese Untersuchung

⁶⁰³ Michael Baier: „Textkonstitution“, wie angegeben, S. 118.

⁶⁰⁴ Michael Baier: „Textkonstitution“, wie angegeben, S. 118.

⁶⁰⁵ Michael Baier: „Textkonstitution“, wie angegeben, S. 118.

⁶⁰⁶ Beaugrade/Dressler: „Einführung in die Textlinguistik“, Tübingen 1981, S. 34, zitiert nach Baier, wie angegeben, S. 118f.

⁶⁰⁷ Michael Baier: „Textkonstitution“, wie angegeben, S. 119.

grundsätzlich von der Annahme aus, dass nicht nur die Konstituierung eines Textes als metaphorisch unter Berücksichtigung spezifisch handlungstheoretischer Momente gefasst, sondern das auch das Verstehen eines metaphorischen Textes in solche Überlegungen mit einbezogen werden sollte. Denn nicht nur ist es notwendig, einen Text oder Teiltex als metaphorisch konstituiert zu erkennen, er muss auch in seiner Aussage erfasst werden. Methodisch wurde hierzu von Quintilian die Metapher als „verkürzter“ Vergleich bezeichnet. Demnach enthielte eine Metapher also die Handlungsanweisung, einen Vergleich zwischen den metaphorisch einbezogenen Elementen herzustellen also die Verkürzung aufzuheben. Dies kann aber nicht als alleiniges Merkmal zum Verständnis der Funktionsweise der Metapher hingenommen werden.

„Wenn eingeräumt wird, dass ‚sich aus jeder Metapher ein Vergleich logisch ableiten‘ lässt, dieser aber nicht als ‚Grundlage der Metapher‘ angesehen werden kann, ist dies ein deutlicher Hinweis auf zusätzliche Ebenen von Vorgängen kognitiver Art, die durch die metaphorische Textkonstitution bedingt werden.“⁶⁰⁸ Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass die Metapher keineswegs wie der Vergleich arbeitet, „denn nur der explizite Vergleich ‚hält (...) die beiden Vergleichsglieder auseinander‘. ‚Die Metapher fügt zwei einander fremde Sphären zusammen‘.“⁶⁰⁹ Dieses Phänomen lässt sich nicht mit dem Begriff: Synonymie fassen oder in Verbindung bringen, „denn es handelt sich nicht nur um ‚eine momentane Identifizierung verschiedener Gegenstände‘.“⁶¹⁰ Hieraus ergeben sich interessante Aspekte für die Interpretation eines als metaphorisch konstituiert erkannten Textes. Das „Ineinander von zwei Bedeutungssphären“, die „Sphärenzweiheit“ oder die „Sphärenmischung“, die durch die Metapher erzeugt oder repräsentiert werden, können als Hinweise verstanden werden, Trennungen, die das an Dingbezügen orientierte, begriffliche Denken zieht, zu negieren. Im metaphorischen Sprechen ergibt sich ein Ansatz, zu einer Betrachtung von Strukturen, die sich als Wortfelder übergreifend erwiesen haben, wenn die Metapher verstanden werden konnte. Die Metapher hebt als für das Erkennen, die Isolierung bestimmter Wortfelder auf und behauptet eine Strukturverwandtheit. Aus diesen Betrachtungen ergibt sich ausserdem, dass die Metapher in Texten komplexe Strukturbeziehungen „auslöst“, die mit der Bezeichnung <verkürzter Vergleich> nicht hinreichend beschrieben erscheinen.

⁶⁰⁸ Michael Baier: „Textkonstitution“, wie angegeben, S. 120f. Binnenzitate nach Heinrich Hempel: „Wesen und Ursprung der Metapher“, in derselbe: „Bedeutungslehre und allgemeine Sprachwissenschaft“, Tübingen 1980, S. 150.

⁶⁰⁹ Michael Baier: „Textkonstitution“, wie angegeben, S. 121. Binnenzitate nach Michael Landmann: „Gnoseologische und ästhetische Valenz der Metapher“, in derselbe: „Die absolute Dichtung. Essays zur philosophischen Poetik“, Stuttgart 1963, S. 119.

⁶¹⁰ Michael Baier: „Textkonstitution“, wie angegeben, S. 121. Binnenzitat nach Eugenio Coseriu: „Die Metaphernschöpfung in der Sprache“, in derselbe: „Sprache. Strukturen und Funktionen“, Tübingen 1979, S. 27.

„Der semiotisch umfassende Sachverhalt der Metaphorik, der semantisch als Überschneidung und Durchschnitt von Sem-Mengen fassbar zu sein scheint, erweist sich pragmatisch als aktuales Ereignis innerhalb einer komplexen Metaphorisierungsoperation. Diese beinhaltet nicht nur die Aktualisierung von semantischen Relationen und Interdependenzen innerhalb von und zwischen Einheiten, die als Zeichen betrachtet werden können, sondern auch die konzeptuelle Integration von Faktoren, wie Vergleichsmoment, Negationsmoment und metasprachliches Moment, deren Effekte als Teil der metaphorischen Textkonstitution einzustufen sind.“⁶¹¹

Dieses längere Zitat nach Baier untermauert den Eindruck der Komplexität der Strukturiertheit eines metaphorischen Textes und problematisiert dadurch nicht nur mögliche Interpretationsversuche, da hier Gefahren eines verkürzten Verstehens des Bedeutungsspektrums metaphorischen Sprechens aufgezeigt werden, sondern auch die Explizierbarkeit des tatsächlich durch die Metaphorik dargestellten Sachverhalts. Metaphorisches Sprechen stellt demnach ein Verfahren dar, das der Darstellung sonst nicht bezeichnenbarer Sachverhalte dient. Darin ist es an sich einer dichterischen Poetik nahe stehend.

⁶¹¹ Michael Baier: „Textkonstitution“, wie angegeben, S. 122.

3 Linguistische Metapherntheorien bei Hugo Meier

In seinem Kapitel: „Die Metapher in der linguistischen Forschung“ beschreibt Hugo Meier diachron die „theoretische Erforschung der Metapher“ seit den Anfängen „der modernen Linguistik im 19. Jahrhundert“.⁶¹² Denn seineserachtens begann man seit dieser Zeit „die Sprache in der heute üblichen objektiven Art zu studieren, als ein Phänomen des menschlichen Seins, das um seiner selbst willen und in jeder seiner Äusserungen gleichermassen von Interesse ist, unabhängig von allen normativen und ästhetischen Erwägungen.“⁶¹³ Dieser Auffassung schliesst sich diese Untersuchung gerne an. Ebenso der Auffassung von Köller, wenn er schreibt: „Gleichwohl ist es nicht sehr sinnvoll, die Forschungsgeschichte zum Metaphernproblem absolut vom Metaphernproblem selbst zu lösen, weil sich gerade in diesem Spannungsverhältnis Dimensionen des Metaphernproblems zeigen, die einer rein phänomenologischen Querschnittsanalyse verborgen bleiben müssen.“⁶¹⁴

Ebenfalls sind hier die Überlegungen Köllers zur Methodik der Forschung zu berücksichtigen: „Methodologisch hat das die Konsequenz, dass nicht nur immer wieder nach den Prämissen der bisherigen Metapherndiskussion gefragt werden muss, sondern dass auch der eigene Untersuchungsansatz explizit auf seine wissenschaftstheoretischen Implikationen und Voraussetzungen hin befragt werden muss.“⁶¹⁵

Im Folgenden wird daher die Arbeit von Meier als Grundlage genutzt, über die in dieser Arbeit implizit oder auch explizit wirksamen Voraussetzungen des Redens über die Metapher, das metaphorische Reden (Sprechen und Schreiben) sowie das „Erstehen“ des Metaphorischen (als Erklären und Verstehen) zu reflektieren. Die getroffene Auswahl aus den vielfältigen Ansätzen, die Meier darstellt, wird im Hinblick auf die hier durchgeführte Untersuchung getroffen. Damit ist jedoch keine Aussage über die Haltung gegenüber nicht erwähnten Forschungen mitgemeint. Sie spielen hier zunächst keine Rolle, da sie überwiegend aus anderen wissenschaftlichen Gebieten stammen. Hier geht es daher um Ansätze, die im Hinblick auf eine textsemantische Untersuchung sinnvoll erscheinen.

3.1 Zur Wortsemantik bei Hans Sperber

Die erste hier wichtige Ansicht zur Entstehung und Verwendung von Metaphern geht auf Hans Sperber⁶¹⁶ (1885-1963) zurück. Sperber beschrieb in seiner Schrift:

⁶¹² Hugo Meier: „Die Metapher. Versuch einer zusammenfassenden Betrachtung ihrer linguistischen Merkmale“, Winterthur 1963.

⁶¹³ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 17.

⁶¹⁴ Wilhelm Köller: „Semiotik und Metapher“, wie angegeben, S. 1.

⁶¹⁵ Wilhelm Köller: „Semiotik und Metapher“, wie angegeben, S. 1.

⁶¹⁶ Zur Arbeit von Hans Sperber vergleiche Fleischhauer: „Hans Sperber. 1885-1963“. In: Zeitschrift für deutsche Philologie, Band 84 (1965), S. 163-170.

„Über den Affekt als Ursache der Sprachveränderung. Versuch einer dynamologischen Betrachtung des Sprachlebens“⁶¹⁷ seine Auffassungen zu den „Gründen des Bedeutungswandels [die] ein direktes Licht auf die Entstehung der Metaphern werfen“⁶¹⁸.

Von den drei Elementen der Wortbedeutung⁶¹⁹, dem begrifflichen Inhalt, dem Nebensinn und dem Gefühlswert, „spielt nach Sperber beim Bedeutungswandel der Gefühlswert eine besondere Rolle“⁶²⁰. Der Gefühlswert eines Wortes lässt sich dabei nach Sperber „ermitteln durch die so genannte Konsoziation, das heisst den Zusammenhang, in dem ein Wort gebraucht wird (oder früher einst gebraucht wurde)“⁶²¹.

Damit wird deutlich, dass für die Semantik der Metapher auch für die Untersuchung der Wortsemantik kontextuelle Determinatoren zu untersuchen sind, die sich als Kotext oder Kontext aufzeigen lassen und dann den Boden des Verstehens für die Metapher(n) geben. Oder wie es Heiner Emonds ausdrückte: „Die für das Verstehen der Metaphern entscheidende Rolle spielt in Ansicht der textsemantisch orientierten Metapherntheoretiker der Kontext, der eine Metapher umgibt.“⁶²² Wobei Emonds hier nicht zwischen Kotext (direkte textuelle Umgebung) und Kontext (determinierende oder kodierende Einflüsse des sozialen, situativen oder sprachgemeinschaftlichen Sprachgebrauchs) unterscheidet.

Sperber geht nach Meier davon aus, dass die „in der Psyche des Menschen wirksamen Kräfte oder Affekte [...] stets an gewisse Vorstellungen gebunden [sind] (sie sind Angst vor bestimmten Dingen oder Freude an bestimmten Dinge usw.). Dadurch werden die mit diesen Vorstellungen verknüpften Wörter zu Affektträgern [...].“⁶²³ Ein Weg, der nach Sperber zur Entstehung von Metaphern führt, ist die Anziehung von Wörtern, die einem Begriff Ausdruck verleihen, der aus bestimmten Gründen beim Redenden affektiv aufgeladen hat und nun „[...] nach gefühlstarken Bezeichnungen aus anderen Begriffssphären verlangt. Dieser [...] Vorgang ist dem Ausfüllen eines Vakuums vergleichbar.“⁶²⁴

Die Rezeption einer Metapher bedarf nach Sperber also eine erlebnisorientierte Deutung, deren Werte sich aus der Konsoziation affektbezogener Äusserungen mit der Metapher zeigen. Daher betont Sperber auch, „dass Bedeutungslehre

⁶¹⁷ Hans Sperber: „Über den Affekt als Ursache der Sprachveränderung. Versuch einer dynamologischen Betrachtung des Sprachlebens“, Halle an der Saale 1914. Vergleiche auch derselbe: „Einführung in die Bedeutungslehre“, (2) Leipzig 1930.

⁶¹⁸ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 38.

⁶¹⁹ Sperber und Meier beziehen sich hier auf die Ausführungen von Karl Otto Erdmann: „Die Bedeutung des Wortes“, Leipzig (3) 1922.

⁶²⁰ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 38.

⁶²¹ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 38.

⁶²² Heiner Emonds: „Metaphernkommunikation: zur Theorie des Verstehens von metaphorisch verwendeten Ausdrücken der Sprache“, (Dissertation 1985), Göttingen 1986.

⁶²³ Vergleiche Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 40.

⁶²⁴ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 41.

nicht für sich allein, sondern im Zusammenhang mit ausgedehnteren Forschungen betrieben werden sollte“⁶²⁵.

3.2 Zur Wortsemantik bei Charles Bally

Meier zitiert den Schweizer Linguisten Charles Bally (1865-1947) in Zusammenhang mit Sperber und besonders mit Ferdinand de Saussure (1857-1913), dessen Schrift: „Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft“⁶²⁶ als ein Grundwerk der Linguistik des 20. Jahrhunderts betrachtet werden darf. „Ballys Ausgangspunkt ist eine Kritik der Theorien seines Lehrers Ferdinand de Saussure, denen er bei aller Bewunderung für ihren Erkenntniswert einen etwas allzu intellektuell-abstrakten Charakter vorwirft. Sie tragen seines Erachtens jenen Kräften zu wenig Rechnung, die das irrationale, unberechenbare Element im Leben der Sprache bilden und die ständig jenes starre Gefüge gegebener Werte beeinflussen, als welche de Saussure die Sprache etwas zu einseitig auffasst.“⁶²⁷

Bally ist der Auffassung, dass es im Subjekt liegende Kräfte (Sperber beschränkte sich auf Affekte) gibt, welche die Sprache fortwährend beeinflussen. „Die Sprache als logisches System muss sich fortwährend verändern, weil sie nur durch ständige Anpassung an persönliche Bedürfnisse diese Subjektivität all unserer Urteile und Empfindungen auszudrücken vermag [...]“⁶²⁸

Damit weist Bally auf die zweifache Determination der Sprache hin, die einerseits von der Sprachlogik und andererseits von den Bedürfnissen und Möglichkeiten der Sprachverwender beeinflusst wird. Wichtig in diesem Zusammenhang festzuhalten ist die Betonung auf die Offenheit der Sprache für Ausdruckswerte der Einzelperson: „Diese aus unserer Subjektivität ausfliessende sprachverändernde Kraft [...] hat ihre Auswirkungen auf den verschiedensten Gebieten der Sprache. In der Semantik aber führt das persönliche, affektive Ausdrucksverlangen schliesslich zu Bedeutungsveränderungen [...]“⁶²⁹

3.3 Zur Definition der Wortbedeutung bei Gustav Stern

Der Schwede Gustaf Stern hat sich ebenfalls mit Wortbedeutungen und ihren Veränderungen beschäftigt.⁶³⁰ Stern leitet die möglichen Definitionen der Wortbedeutung aus den drei „wesentlichen Funktionen der Sprache“⁶³¹ ab: „Wir wollen beim Sprechen eine Tatsache bekannt geben, unsere persönliche Meinung

⁶²⁵ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 43

⁶²⁶ Ferdinand de Saussure: „Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft“ („Cours de linguistique générale“, Genf 1916), Berlin und Leipzig 1931.

⁶²⁷ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 45.

⁶²⁸ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 45.

⁶²⁹ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 45.

⁶³⁰ Gustaf Stern: „Meaning and Change of Meaning“, Göteborg 1931.

⁶³¹ Vergleiche Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 48.

dazu ausdrücken und damit unseren Hörer beeinflussen.“⁶³² Aus den wesentlichen Verwendungen von Sprache durch Redende „leitet [Stern] die Funktionen der einzelnen Wörter in zusammenhängender Rede ab: Diese müssen 1. Bezugsgegenstände symbolisieren (words must symbolize referents), 2. die Meinung des Sprechenden darüber ausdrücken (express my view of it), 3. diese ändern übermitteln (communicate them to receivers), 4. eine Wirkung auf die letzteren ausüben (have an effect on them).“⁶³³

Im Sinne von Stern fallen diese Funktionen zusammen, können aber nicht von den Wörtern allein erfüllt werden. Sie sind auf den Ko- und Kontext angewiesen: „Ein aus dem Zusammenhang der Rede isoliertes Wort erfüllt diese letzte Bestimmung nicht.“⁶³⁴

Zur Bestimmung der Bedeutung in Wörtern nutzt Stern die Unterscheidung von Symbol- und Signalwörtern, wie sie unter anderem von Ernst Cassirer (1847-1945) näher ausgeführt worden ist.⁶³⁵ Demnach sind alle Wörter, die sich auf etwas beziehen, was nicht blosser Selbstaussdruck des Redenden ist, vorzüglich auf Dinge in der Welt, Symbolwörter, „während solche, die sich auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen so genannte Signalwörter sind [...]“. Andere Wörter wiederum haben mal Symbolwert, mal Signalwert (wie etwa „Hölle“ einmal als Ausruf der unangenehmen Überraschung, einmal als Referenz zu einem imaginativen oder realen Ort mit bestimmten Eigenschaften). „Signalwert besitzen aber auch Tonfall und Betonung.“⁶³⁶

Stern bestimmt aus den hier angeführten Gesichtspunkten und den dazu gehörenden Überlegungen die drei wichtigsten Faktoren, welche die Bedeutung eines Wortes definieren: „1. Das Wort, das einen gedanklichen Inhalt ausdrückt und den Bezugsgegenstand bezeichnet (the word expressing the mental content and denoting the referent), 2. den gedanklichen Inhalt, der mit dem Wort verbunden ist und eine Beziehung mit dem Bezugsgegenstand in sich schliesst (the mental content, connected with the word and involving the referent), 3. der Bezugsgegenstand (the referent).“⁶³⁷ Nach Stern ist keiner dieser drei Faktoren allein mit der Bedeutung eines Wortes identisch.

Unter 2. fällt nun die Möglichkeit einer Veränderung des gedanklichen Inhalts, indem das Wort Ausdruck einer Verbindung zu einem Bezugsgegenstand (jedweder Art) wird, der lexikalisch oder in der „Konventionalität der linguistischen Zeichen“⁶³⁸ nicht mit diesem bereits fest verbunden ist. Die aktuelle Bedeutung solcher Worte (Metaphern) wird dann durch den mentalen

⁶³² Hugo Meier (referiert hier Gustaf Stern): „Die Metapher“, wie angegeben, S. 48.

⁶³³ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 48.

⁶³⁴ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 48.

⁶³⁵ Vergleiche Ernst Cassirer: „Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache“, Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, Band 11, Hamburg 2001.

⁶³⁶ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 49.

⁶³⁷ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 49.

⁶³⁸ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 84.

Kontext, zum Beispiel durch bildhafte Bewusstseinsinhalte, mitbestimmt. Stern rechnet solche subjektiven Einflüsse auf die aktuelle Wortbedeutung jedoch nicht im eigentlichen Sinne zur Bedeutung des betreffenden Wortes im sprachsystemischen Sinne. Solche Einflüsse definieren also gewöhnlich nicht dauerhaft die Bedeutung der Wörter.

In Bezug auf Untersuchungen von Sprachpsychologen hält Meier fest, dass bildliche Inhalte, „die mitunter unsere Denkprozesse begleiten [vor allem dann auftauchen], wenn sich unserem Denken ein Widerstand bietet.“⁶³⁹ Dieser Hinweis auf mögliche innere Widerstände des Denkens scheint hier eine wichtige Ergänzung zu den von Sperber beschriebenen gesteigerten Affekten oder den bei Bally angesprochenen inneren Kräften. Demnach sind nun drei subjektive Faktoren zumindest angedeutet: die kognitiven (Inhalte), die emotionalen (Affekte) und die intentionalen (Effekte).

Auf die weiteren Unterscheidungen bei Stern ist hier nicht zwingend einzugehen, da sie sich auf generelle Fragen der Wortbedeutung beziehen.

3.4 Hugo Meiers „Versuch einer Synthese“⁶⁴⁰

Hugo Meier hat sich einem intensiven Studium der diachronen Auseinandersetzung mit der Metapher ausgesetzt. Der zweite Teil seiner Arbeit besteht daher in dem Versuch, die vielen und zum Teil disparaten Ansichten in einer Synthese zu vereinen.

Sein Versuch mutet hier eigentümlich an. Denn Meier dokumentiert im ersten Teil seiner Arbeit ganz unterschiedliche Ansätze zur Behandlung der Metapher. Er bezieht sich auf philosophische, rhetorische, poetische, ästhetische und sprachwissenschaftliche Ansätze, um nur die wichtigsten zu nennen.

Im Sinne der Modisten⁶⁴¹ sind diesen verschiedenen Ansätzen aber verschiedene „modi intelligendi“ zu unterstellen, die entsprechend zu verschiedenen Ergebnissen im Bereich der Beschreibung führen müssen. Der Versuch diese zu einer Gesamtschau zu vereinen, ist an sich lobenswert aber erscheint grundsätzlich unrealistisch. So gelingt es Meier auch nicht, eine wirkliche Synthese herzustellen.

Dabei scheint das Hauptproblem darin zu bestehen, das unklar bleibt, was mit der Bezeichnung <Metapher> eigentlich gemeint ist. Denn Meier verwendet den grössten Teil seiner Ausführungen innerhalb der Synthese zur Beschreibung und Besprechung von Ansätzen, die sich darauf konzentrieren bestimmte Metaphern zu deuten, zu klassifizieren oder ihre Struktur und das Entstehen von Bedeutung auf der Grundlage von Wortbedeutungen quasi kausal zu beschreiben.

Obwohl Meier sich bewusst geworden ist, dass dieser Versuch, der Erschliessung der Metaphern Wortbedeutungen zugrunde zu legen, scheitern muss, kann er

⁶³⁹ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 51.

⁶⁴⁰ Hugo Meier: „Die Metapher“, wie angegeben, S. 109ff.

⁶⁴¹ Vergleiche Kapitel 8.1f.

sich noch nicht aus der Gefangenschaft dieser Perspektive vollständig befreien. Das liegt scheinbar vor allem daran, dass er die bisherige Forschung würdigen und ihre Ergebnisse behüten und verfügbar halten möchte. In diesem Anliegen liegt wissenschaftlich ein grosser Wert des Versuches der Synthese von Meier. Der andere liegt darin, zu zeigen, dass das Thema der Wortbedeutungen der Metapher zwar ein fruchtbarer Gegenstand für bestimmte Arten der Untersuchung ist, das andererseits damit aber die Metapher als sprachliches Verfahren nicht zu fassen ist.

3.5 Aporie⁶⁴² der konkreten Wortbedeutung

Zum Problem der Wortbedeutung, nicht nur in Bezug auf die Metapher, hält Meier Folgendes fest: „Wortbedeutung ist keine konkrete Realität im Sinne eines wissenschaftlich messbaren oder erkennbaren Phänomens. Daher können alle Definitionen der Wortbedeutung notgedrungen nur philosophisch-psychologische Hypothesen sein.“⁶⁴³ Mit dem Wort <konkrete> assoziiert Meier hier wohl das englische Wort <concrete>, das wir im Deutschen als <Beton> kennen. Metaphorisch ausgedrückt sagt Meier also etwa: „Wortbedeutungen sind nicht in Stein gemeisselt.“

Neben dieser negativen Bestimmung der Wortbedeutung bietet er noch eine positive, wenn auch vage an. Danach wäre Wortbedeutung etwas, was „einem Deutschsprechenden bei normalem Sprachgebrauch [...] ins Bewusstsein“ tritt.⁶⁴⁴ Aus dieser Bestimmung der Wortbedeutung kommen wir zu den Versuchen der modernen Dudenredaktion deskriptiv zu Ergebnissen über Bedeutungen von Worten zu kommen, indem der tatsächliche Sprachgebrauch untersucht wird. Bezeichnenderweise bestehen die meisten Wortbedeutungen im Duden aus kleinen Texten. Dadurch wird bereits die gegenwärtig dominante Auffassung genutzt, dass Bedeutung nur in Texten vorkommt.

Auch für den Bedeutungswandel im Gebrauch von Wörtern in einer lebendigen Sprache scheinen, zumeist auf Basis etymologischer Überlegungen angestrebte Wortbedeutungen, zu kurz zu greifen. So zeigt Meier an bestehenden und eigenen Beispielen, dass etymologische Wurzeln im Sprachgebrauch zum Teil keine erkennbare Bedeutung mehr spielen. „Nimmt man als Ausgangspunkt zu semantischen Untersuchungen zum Beispiel eine Sprache wie das moderne Deutsch, so wird man sich klar, dass erstens vom Weiterleben eines Bedeutungskerns im Sinne der etymologischen Wurzel im Bewusstsein des durchschnittlichen Sprechers keine Rede mehr sein kann und dass folglich

⁶⁴² Gemäss Duden Fremdwörterbuch (wie angegeben, Stichwort <Aporie>, S. 79): „(„Ratlosigkeit, Verlegenheit“): 1. Unmöglichkeit, eine philosophische [hier wortsemantische] Frage zu lösen [...]“.

⁶⁴³ Hugo Meier, wie angegeben, S. 112.

⁶⁴⁴ Hugo Meier, wie angegeben, S. 114.

Bedeutungswandel, wie er sich nach wie vor in neuhochdeutschen Wörtern abspielt, niemals von einem solchen Wurzelement aus erklärt werden kann.“⁶⁴⁵ Für Meier besteht daher die Notwendigkeit, die diachrone Entwicklung sprachlicher Zeichen von der synchronen Bedeutung in der aktuellen Verwendung grundsätzlich zu unterscheiden. Denn er zeigt, unter Verwendung von Einsichten Saussures, wie sehr wohl ein und dasselbe sprachliche Zeichen in historisch anderen Kontexten eine völlig andere Bedeutung haben kann, wie im gegenwärtigen Sprachgebrauch. Damit bekommt jedes beliebige Wort tendenziell den Charakter, „ein willkürliches oder unmotiviertes Zeichen [zu sein], oder genauer ausgedrückt ein sprachliches Symbol, dessen äusseres Lautbild (le signifiant) durch keinen zwingenden, inneren Grund an die Idee (le signifié) gebunden ist, die es ausdrückt.“⁶⁴⁶

Meier weist anschliessend auch darauf hin, dass die hier formulierte Willkürlichkeit nur eine theoretische Feststellung ist: „Willkürlich ist das Zeichen nur in der Zuordnung des Lautbildes gegenüber dem von ihm bezeichneten Begriff, nicht in dem Sinne, dass ein Lautbild, einmal mit einem Begriff verbunden, noch beliebig wandelbar wäre; hier wirkt die soziale Funktion der Sprache, ihre Rolle als Verständigungsmittel einer Gemeinschaft jeglicher Veränderung entgegen [...].“⁶⁴⁷

Nun steht Meier an dieser Stelle vor einem Dilemma, da er einerseits die Wortbedeutung als wandlungsfähig und das bedeutungstragende Zeichen als beliebig charakterisiert und nun andererseits mit Saussure eine Veränderungsfähigkeit mit einem aussersprachlichen Element verneint. Dabei lässt sich an dieser Stelle an Foucault denken, der in seinen Untersuchungen aufzeigt, wie die Regulation von Diskursen, nicht aufgrund sprachlicher Prozesse zu erklären ist, oder auf der Basis der Sprachverwender, sondern vor allem als Ausdruck regulierender Mächte sozialer Natur.⁶⁴⁸

3.6 Meiers funktionale Erklärung der Wortbedeutung

In seinen Ausführungen zu einer funktionalen Erklärung von Wortbedeutung schliesst sich Meier den Autoren Gustaf Stern und Stephen Ullmann⁶⁴⁹ an. Wobei an dieser Stelle die Ansätze im Detail nicht dargestellt und gewürdigt werden können. Auf Stern wurde ja ohnehin schon eingegangen. Meier weist zudem darauf hin, dass „die beiden Anschauungen [...] leicht miteinander vereinbar seien.“⁶⁵⁰ Was er dann im Folgenden auch mit eigenen Ergänzungen zeigt. Hier darf das synthetische Anliegen Meiers sich einmal ohne grössere Schwierigkeiten als durchführbar erweisen. Dabei bezieht sich die funktionale Erklärung der

⁶⁴⁵ Hugo Meier, wie angegeben, S. 113f.

⁶⁴⁶ Hugo Meier, wie angegeben, S. 115.

⁶⁴⁷ Hugo Meier, wie angegeben, S. 116.

⁶⁴⁸ Vergleiche zum Beispiel Michel Foucault: „Die Ordnung des Diskurses“, wie angegeben.

⁶⁴⁹ Vor allem Stephen Ullmann: „The principles of semantics“, Glasgow (2) 1959.

⁶⁵⁰ Hugo Meier, wie angegeben, S. 117.

Wortbedeutung auf den aktuellen Sprachgebrauch als Sprechhandlung. Meier zeigt für ein solches Verfahren die entsprechenden Faktoren auf.

Unter Verwendung des „von Odgen-Richards aufgestellten Fundamentaldreiecks“⁶⁵¹ aus: „Sprachsymbol (*word* – mit der hier nur das Lautbild gemeint ist), gedanklicher Inhalt (*meaning, thought, reference*) und Bezugsgegenstand (*referent*)“⁶⁵² problematisiert Meier, dass diese Beschreibung „eine Definition der Wortbedeutung die der relativen Konstanz des Sprachsymbols annähernd gerecht wird, überhaupt nicht zuzulassen [scheint]“⁶⁵³. Im Weiteren bezieht sich Meier auf Stern und stellt fest, dass dieser Auffassung eine weitere Dimension hinzufügen ist, die keineswegs die situative und subjektive Verwendung von Sprache verneint, aber auch nicht dazu zwingt, an Vorschriften oder Regelungen im Sinne von Foucault zu denken. Zur Bezeichnung dieser Bedeutungsebene nutzt Meier den Begriff „traditional range“ von Stern. Durch diese „gegenwärtige Verwendung“ wird die theoretisch unbegrenzte Zahl von Möglichkeiten in der Nutzung sprachlicher Zeichen sprachgemeinschaftlich geregelt.

Damit wird jedoch keine konkrete Wortbedeutung vorgeschrieben, die im tatsächlichen Sprachgebrauch zwingend aktualisiert werden müsste. Denn es gilt grundsätzlich, dass die Nutzung von Zeichen beliebig sein kann: „Die Wahl des konkreten Gegenstandes, auf den ein Sprecher ein Sprachsymbol bezieht (*objective reference*), sowie seine genaue subjektive Wahrnehmung [vom Bezugsgegenstand] (*subjective apprehension*), sind ihrer Natur gemäss stets veränderlich, wechseln je nach Sprecher und äussern Umständen [auch hier] nach einer theoretisch unbegrenzten Zahl von Möglichkeiten.“⁶⁵⁴ Hingegen wird die Nutzung um der Verständlichkeit willen, in sozialen Gemeinschaften aufgrund gegenwärtiger Verwendungen geregelt.

Gerade aber die Nutzung von sprachlichen Zeichen auf der Basis eines üblichen Verwendungsbereiches macht die Untersuchung von Bedeutung zum Gegenstand der Sprachwissenschaft, da ohne diesen, Bedeutung ein rein psychologisches Phänomen wäre, wie Meier unter Verwendung von Stern festhält: „Die Existenz regulierender gegenwärtiger Verwendungen für alle Worte, die eine Sprachgemeinschaft nutzt, macht die Sprache zu einem normativen System für Bedeutungen. Und es ist diese Tatsache der Regulierung, welche die Erforschung und Beschreibung von Bedeutungen zu einem Gegenstand der Linguistik macht. Andererseits müssten diese Untersuchungen der Psychologie zufallen, da die anderen zwei Determinanten von Bedeutung,

⁶⁵¹ Hugo Meier, wie angegeben, S. 118, vergleiche auch Charles Kay Odgen / Ivor Armstrong Richards: „The Meaning of Meaning“, London (4) 1936.

⁶⁵² Hugo Meier, wie angegeben, S. 118.

⁶⁵³ Hugo Meier, wie angegeben, S. 118.

⁶⁵⁴ Hugo Meier, wie angegeben, S. 118.

die aktuelle Referenz und die persönliche Einstellung zur Referenz, vollständig psychologischen Ursprungs sind.“⁶⁵⁵

Damit erklärt Meier Bedeutung eines Wortes in semantischer Hinsicht als normative Determinierung durch eine gegenwärtige Verwendung der jeweiligen Sprachgemeinschaft. Wobei die Synthese von Ullmann und Stern fünf Komponenten von Bedeutung vergegenwärtigt: 1. das sprachliche Zeichen, 2. die gegenwärtige Verwendung des Zeichens in einer Sprachgemeinschaft oder einer normativ strukturierten Sprache, 3. den Bezugsgegenstand des Zeichens durch die Regulierung durch die normative Sprache, 4. den tatsächlich aktualisierten Bezugsgegenstand, 5. die aktuelle Einstellung des Sprechenden zum Bezugsgegenstand. Wobei unter Bezugsgegenstand alle Bewusstseinsinhalte des Sprechenden fallen.

3.7 Das scheinbare Problem des Bedeutungswandels

Zum Abschluss der Darstellung der Untersuchungen von Hugo Meier im Hinblick auf das hier behandelte Thema soll noch das scheinbare Problem des Bedeutungswandels thematisiert werden.

Auf der einen Seite ist Bedeutungswandel leicht zu verstehen und zu erklären: „Was eine Sprache als synchronisches System im Laufe der Zeiten sich verändern und entwickeln lässt und damit unter anderem auch Bedeutungswandel bewirkt, ist, funktionell gesehen, die Tatsache, dass eine Gemeinschaft von Sprechenden sie ständig in ungezählten einzelnen Sprechakten verwendet. Nur die so genannten toten Sprachen, die keiner lebenden Gemeinschaft mehr als Ausdrucks – und Verständigungsmittel dienen, erfahren aus diesem Grunde keine Veränderung mehr.“⁶⁵⁶

Damit charakterisiert Meier Sprache als Ausdrucks – und Verständigungsmittel einer „lebenden Gemeinschaft“ und entzieht ihr somit einen übergeordneten normativen Grund. Die damit verbundene Problematik ist zu Meiers Lebenszeit nur andeutungsweise aufgeleuchtet, wird aber im Zeitalter der Globalisierung zu einem existenziellen Problem von Sprachen. Denn würde man Sprache auf diese funktionale Ebene reduzieren, könnten wir für die Ausdrucks- und Verständigungsbedürfnisse der lebenden Menschen eine beliebige Sprache verwenden. Hier rücken Fragen in das Untersuchungsfeld, die an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden können. Dass aber diese Auffassung auch innerhalb des Denkens über Sprache nicht ausreicht, zeigt eine weitere Überlegung: „Es ist die Erkenntnis, dass in einer Betrachtung wie der unseren dem statischen Element des Sprachsystems auch gegenüber dem dynamischen Faktor der Sprechfähigkeit zeitlich und bedeutungsmässig der Vorrang zukommt und dass somit jede Untersuchung über Bedeutungswandel stets von der Voraussetzung

⁶⁵⁵ Gustav Stern, nach Hugo Meier, wie angegeben, S. 119, übersetzt von Alexander G. Höhne.

⁶⁵⁶ Hugo Meier, wie angegeben, S. 137.

ausgehen muss, es habe vor dem Bedeutsamwerden der Sprechfähigkeit schon eine Sprache als fest gefügtes System bestanden.“⁶⁵⁷

Das hier angesprochene Problem gleicht der Frage nach dem Primat des Huhn und dem Ei. Was war zuerst? Was bedingt das andere? Die somit aktualisierte Denkfigur ist die der kausalen Erklärung. Unter dem Primat einer hermeneutischen Einstellung spielt jedoch diese kausale Notlage keine wirkliche Rolle, da sie nur ein scheinbares Problem darstellt. Denn sie erfordert die Begrenzung der Kausalität auf räumliche Ereignisse in zeitlicher Folge. Verlässt man diese Kategorien, wird deutlich, dass zugleich mit dem Ei das Huhn da ist. Und auf die Sprache bezogen hiesse das: Mit dem ersten Sprechakt tritt zugleich die Sprache auf.

3.8 Zur Theorie der Metapher in funktionaler Hinsicht

Aus der Synthese von Hugo Meier ergibt sich eine Bestimmung der Metapher in funktionaler Hinsicht. Aufgrund der fünf aufgezeigten Determinanten von Bedeutung aktualisiert die Metapher die individuelle Relation eines sprachlichen Zeichens auf einen aktuellen Bewusstseinsinhalt. Damit jedoch diese Verwendung zu einem positiven Kommunikationsergebnis führt, muss diese aktuelle Freiheit bestimmten, den Kommunikationspartnern bekannten Regeln erfolgen.

Bestimmen wir also Bedeutung nicht nur in Bezug auf das Wort sondern als Kommunikationsereignis, ist den bereits genannten Faktoren von Bedeutung scheinbar eine sechste Komponente hinzufügen, nämlich die erzielte Wirkung bei dem oder den Adressaten, die immer der Überprüfung von Intention und Ergebnis dienen wird. Da das im Sonderfall des „lyrischen Ich“⁶⁵⁸ auch die eigene Person sein kann, kann Bedeutung hier im Extremfall innerhalb einer rein subjektiven also individuellen Referenz und Reflexion entstehen. Wenn damit aber zwangsweise ausgesagt wird, dass diese nur psychologisch zu erfassen wäre, wie Stern annimmt, würde diese Annahme die Literaturwissenschaft tendenziell zu einem Sondergebiet der Psychologie machen. Das scheint hier aber keineswegs zwangsläufig. Da auch die Formulierungen des „lyrischen Ich“ zumeist nach normativ wirkenden Regeln oder Bedingungen der Sondersprache „Lyrik“ verlaufen. Zumindest dann, wenn sie in irgendeiner Weise ein Beitrag innerhalb einer gegebenen Sprachgemeinschaft sein wollen.

Hingegen ist die Wirksamkeit einer Sprechhandlung für die Bedeutung nur ein sekundärer Faktor und schafft keinen neuen Determinanten von Bedeutung. Denn die Wirksamkeit der Formulierung in einem wie auch immer gedachten Gegenüber sind nichts anderes als die dort aktualisierten Komponenten 4 und 5, also der aktuelle Bezug zu einem Bezugsgegenstand und die aktuelle Einstellung

⁶⁵⁷ Hugo Meier, wie angegeben, S. 137.

⁶⁵⁸ Vergleiche zum Beispiel Karl Pestalozzi: „Die Entstehung des lyrischen Ich. Studien zum Motiv der Erhebung in der Lyrik“, Berlin 1970.

zu demselben. Gelingende Kommunikation erfordert mindestens die Übereinstimmung von Komponente 4, dem Bezugsgegenstand.

Dennoch scheint es nachvollziehbar, dass die Bedeutung sprachlicher Äusserungen nicht nur vom Sprecher determiniert wird, sondern auch vom Empfänger.⁶⁵⁹ Hierzu gibt es moderne Untersuchungen der Kommunikationspsychologie, wobei eines der bekanntesten Modelle von Ferdinand Schulz von Thun⁶⁶⁰ erarbeitet wurde. Diese Überlegungen führen allerdings aus dem Gebiet der Linguistik, zumal der Semantik und mit ihr verbundener Untersuchungen zum Sprachsystem, hinaus.

Funktional bleibt die Metapher eine Aktualisierung der Freiheit zum Setzen willkürlicher Worte als Zeichen für einen Bewusstseinsinhalt. Die Metapher stellt dabei den Sonderfall einer „uneigentlichen Verwendung“ bestehender Zeichen dar. Damit wäre der deutsche Terminus zu „traditional range“ entgegen oben ausgeführter Übersetzung als „gegenwärtige Verwendung“ hier konsequenter als „eigentliche Verwendung“ zu bestimmen.

3.9 Vorläufige Definition von <Metapher> in funktionaler Hinsicht

Aus dem Ausgeführten ergibt sich eine erste Definition der Metapher in Hinsicht auf ihre Funktion: Metaphern sind Worte der Sprache einer Sprachgemeinschaft mit einer aktuellen eigentlichen Verwendung, die in einer uneigentlichen Verwendung die potenzielle Freiheit der Sprechenden in einem konkreten Sprechakt realisieren, beliebige sprachliche Zeichen als Referenten für ihren jeweiligen Bewusstseinsinhalt, als Zusammenhang zwischen einem Bezugsgegenstand und einer Einstellung zu diesem, zu verwenden.

Diese Definition scheint sich durch die von Meier zitierte Beobachtung von Hermann Paul⁶⁶¹ zu bestätigen, der aufzeigt, dass „der Gebrauch der Metapher sich nicht auf jene Fälle [beschränke], wo ein Mangel an adäquaten Bezeichnungen vorliege; vielmehr treibe ein innerer Drang oft auch zur Bevorzugung der Metapher, wo schon eine Benennung zur Verfügung stehe.“⁶⁶²

Es darf also ausgeschlossen werden, dass die Metapher nur eine Lückenbüsserfunktion innerhalb der Sprache ausübe. Wobei diese Funktion durchaus eine Motivation zur Verwendung einer Metapher sein kann.

Aus dieser vorläufigen Definition ergeben sich verschiedene mögliche Untersuchungsgebiete der Sprachwissenschaft, wie zum Beispiel die Untersuchung zu: a) möglichen Regeln oder Motivationen bei der Auswahl von Worten zur Verwendung als Metaphern, b) Zusammenhängen zwischen „eigentlicher Verwendung“ und „uneigentlicher Verwendung“ der genutzten

⁶⁵⁹ Vergleiche das Organonmodell der Sprache bei Karl Bühler: „Sprachtheorie“ (zuerst 1934), Stuttgart (3) 1999.

⁶⁶⁰ Vergleiche zum Beispiel Ferdinand Schulz von Thun: „Miteinander reden 1. Störungen und Klärungen. Allgemeine Psychologie der Kommunikation“, Hamburg (38) 2003.

⁶⁶¹ Hermann Paul: „Prinzipien der Sprachgeschichte“, Halle (5) 1920.

⁶⁶² Hugo Meier unter Hinweis auf Hermann Paul, wie angegeben, S. 191.

Worte, c) empirische Untersuchungen zur Häufigkeit bestimmter „uneigentlicher Verwendungen“ und anderes mehr.

Solche Untersuchungen thematisiert Meier in seinen weiteren Ausführungen. Sie grenzen zum Teil an Gebiete der Stilistik, der Ästhetik, der Rhetorik oder eben an die der Psychologie und auch Soziologie.

So erscheint für diese Untersuchung die Frage, welche Ursachen einer Verwendung bestimmter Metaphern zugrunde liegen, eine explizit psychologische zu sein, wenn nicht bestimmte Metaphern oder Metaphernarten zu einem Repertoire von Fachsprachen gehören und spezifisch fachsprachliche Fragestellungen verfolgt werden.

Wegen des engen Fokus der hier durchgeführten Untersuchung ist auch ein weiteres Eingehen auf Theorien der Metaphernbildung oder Metaphernarten im Allgemeinen zu vernachlässigen. Vielmehr gilt es nun, den Übergang zu textsemantischen Überlegungen zu finden.

4 Zur Textsemantik der Metapher bei Harald Weinrich

Der folgende Abschnitt widmet sich den Studien und Erläuterungen von Harald Weinrich zur Textsemantik und zu Metaphern, wie er sie in den Aufsätzen im Sammelband „Sprache in Texten“ dokumentiert hat. Bevor hier jedoch näher auf diese Untersuchungen eingetreten werden kann, gilt es zunächst, die textsemantische Kritik an ihren Vorgängern der Wort- und Satzsemantik noch ohne expliziten Bezug auf Weinrich zu thematisieren.

4.1 Textsemantische Kritik an der Wortsemantik von Metaphern

Die primäre Kritik der Textlinguistik an der Wort- oder auch der Satzlinguistik begründet sich durch den Umstand, dass bereits ein Wort ein Text ist. Die Textlinguistik aktualisiert dabei das Wort <Text> als eine Pseudometapher aus dem Bereich der Textilienherstellung. Damit wäre ein Wort bereits ein Textil, also ein Gewebe. Ein Wort verwebt dabei Elemente wie Buchstaben, Seme, Phoneme, Präfixe, Suffixe etc. zu einer nur scheinbaren sprachlichen Einheit, dem Wort. Dieses Wort wird dann im Satz je nach den Umständen gegebenenfalls in eine Satzfunktion gebeugt, vergleichbar einem Teppichboden, der für die Verlegung zu Recht geschnitten wird oder für eine bestimmte Verwendung mit entsprechenden Ausrüstungen versehen wird.

Eine weitere Kritik am Wort als selbstständigen Bedeutungsträger wurde bereits im Zusammenhang mit Hugo Meier unter der Überschrift der Aporie der Wortbedeutung thematisiert. Anstatt auf weitere Kritikmöglichkeiten einzugehen, soll es im Weiteren um textlinguistische Untersuchungen zur Metapher bei Weinrich gehen. Dabei werden bewusst kritische Implikationen betreffend die Semiotik als Lehre sprachlicher Zeichen an dieser Stelle ausgeblendet oder unterdrückt. Denn ein Einstieg in diesen Bereich würde dieser Untersuchung eine ganz andere Richtung geben.

4.1.1 Erläuterung an einem Beispiel

Dass auch ein Wort als Sprachzeichen bereits als Text verstanden werden kann und für diese Untersuchung generell verstanden wird, soll hier am Beispiel eines Wortes aufgezeigt werden. Das Beispiel bildet hier das Wort <vorbei>.

Auf einer ersten Ebene besteht das Wort <vorbei> aus zwei Silben „vor“ und „bei“. *Zufälligerweise* sind diese Silben selber wieder selbstständige Worte nämlich <vor> und <bei>, also selbstständige bedeutungstragende Zeichen der deutschen Sprache.

Das Wort <vor> bedeutet: «eine räumliche Position eines Gegenstands in gerader Linie zum Betrachter, hinter der sich ein weiterer Gegenstand befindet». Das Wort <bei> bedeutet: «eine räumliche Position eines Gegenstands in der Nähe eines anderen Gegenstands haben». Das Wort <vorbei> erzeugt damit eine Spannung zwischen einem fixen Bezugspunkt und einem relativen Bezugspunkt.

Die Spannung zwischen diesen beiden Bezugspunkten wird für das Verstehen nur in Form einer Bewegung auflösbar. Damit erzeugt das Wort <vorbei> sprachlich ein Abbild einer räumlichen Bewegung im verstehenden Spracherleben. Dieses Erlebnisabbild oder die Aktivierung von entsprechenden Erfahrungen als Erinnerung oder in der gegenwärtigen visuellen Anschauung von Bewegung im Raum entsteht im Versuch die sprachlichen Anweisungen der Kombination aus <vor> und <bei> in der Kombination <vorbei> auszuführen. Die mit dem Wort <vorbei> thematisierte Gleichzeitigkeit verschiedener räumlicher Positionen lässt sich nur durch die Zeit auflösen. Das Wort <vorbei> könnte durch die lineare Aufeinanderfolge von zuerst <vor> dann <bei> unterstellen, dass das betreffende Objekt, erst <vor> und dann <bei> einem anderen zu erfassen wäre. Da es aber in der deutschen Sprache kein Zeichen für zuerst <bei> und dann <vor> also etwa <beivor> gibt, scheint das Wort <vorbei> auch diesen Fall mit abzudecken. Da <bei> im Gegensatz zu <vor> zudem keine präzise Raumangabe enthält, lässt sich hier vermuten, dass <bei> in <vorbei> auch zulassen würde, dass die Position <bei> mehrmals eingenommen werden kann. Hier zeigt sich, dass die Kombination zweier einfacher räumlicher Positionsbeschreibungen bereits auf der Ebene die damit ausgesagte räumliche Bewegung vorzustellen ohne weitere Anweisungen unverständlich oder zumindest äusserst vage bleiben muss.

Die Erweiterung der Bedeutungsebene der Worte <bei> und <vor> in <vorbei> kann nun weiter ausgedehnt werden, indem zwar noch kein Satz gebildet, die Aussage jedoch massiv erweitert wird. Als Beispiel hierfür diene die Sinneinheit «bei jemandem vorbei» im Vergleich zu der Sinneinheit «an jemandem vorbei». Während in der Sinneinheit «an jemandem vorbei» eindeutig der räumliche Zusammenhang zweier Körper gewahrt bleibt, wird dieser in der Sinneinheit «bei jemandem vorbei» bereits mehrdeutig und erhellt zugleich eine weitere Funktion des Wortes <bei>, indem dieses nicht nur Bewegung in räumlicher Nähe sondern zudem in zeitlicher Nähe bezeichnet. Das zeigt die Sinneinheit «dabei» besonders als «dabei sein». Denn in <dabei> wird quasi eine Verdoppelung der räumlichen Positionsbeschreibungen durchgeführt, ähnlich wie in <vorbei>, die hier aber weniger Spannung erzeugt, da <da> keine exakte Positionsbeschreibung ist wie <vor>. Zudem hat <da> einen demonstrativen Charakter und setzt quasi einen aktuell gegenwärtigen, auf etwas hindeutenden Sprechakteur voraus. Demnach drückt <bei> neben der Beschreibung räumlicher Nähe zugleich auch eine zeitliche Nähe bis zur Gleichzeitigkeit aus oder repräsentiert diese sprachlich. Damit wird die räumliche Nähe von <an jemandem vorbei> im Unterschied zu <bei jemandem vorbei> dadurch zu unterscheiden, dass die Sinneinheit <bei jemandem vorbei> zusätzlich zur räumlichen Nähe auch noch eine zeitliche Nähe andauert, also einen Prozess in der zeitlichen Ebene neben der Zeit, die allein nötig wäre, um <an jemandem vorbei> zu gehen, zu fahren, zu fliegen etc. Damit wird deutlich, dass die Zusammenstellung von <bei> und <vorbei> in einer ausgedehnteren Sinneinheit

wie in <bei jemandem vorbei> das zeitliche Element stärker betont als es bereits in <vorbei> auch in räumlicher Hinsicht schon angesprochen wird und auch stärker betont als in <an jemandem vorbei>. Damit wird <bei jemandem vorbei> zu einer möglichen Paraphrase von <jemanden besuchen>.

In der Sinneinheit <jemanden besuchen> wird wiederum deutlich, dass die zeitliche Komponente, die hier zum Ausdruck kommt, bereits durch die Silbe <be> einen besonderen Charakter der Gleichzeitigkeit zum Ausdruck bringt, also «der gleichzeitigen körperlichen Ruhe in der Nähe eines anderen körperlichen Objekts». Damit grenzt sich <jemanden besuchen> eindeutig von der Sinneinheit <jemanden suchen> ab. Wenn aber das *Buchstabengewebe* von <jemanden suchen> sich vom *Buchstabengewebe* <jemanden besuchen> allein schon durch die Silbe <be> abgrenzt und zu einer völlig anderen Aussage führt, dann ist hier im Rahmen dieser Untersuchung bereits eindeutig und aussagekräftig nachgewiesen, dass Bedeutung und mit ihr (sinnvolle) Sprache nur in Texten vorkommt.

Worin besteht nun die eindeutig andere Aussage von <jemanden suchen> und <jemanden besuchen> im Sinne der hier aufgezeigten Sprachverwendung? Die Bedeutung von <jemanden suchen> ist die Beschreibung von «dem Versuch oder dem Bemühen erfolglos eine räumliche Gleichzeitigkeit zu <jemanden> herzustellen», hingegen ist die Bedeutung von <jemanden besuchen> die Beschreibung von «der erfolgreichen Herstellung räumlicher Nähe unter der Möglichkeit verschiedener in einer zeitlichen Folge eingenommenen räumlichen Positionen in Relation zu dem <jemanden> entsprechenden, räumlichen Individuum».

Quod erat demonstrandum.

4.1.2 Zum induktiv festgestellten Primat der Textsemantik

Es ist dieser Untersuchung aufgrund der vorher gemachten Äusserungen auch dann bewusst, wenn es in der Beispielbeschreibung und Beweisführung nicht explizit thematisiert ist, dass die eben festgehaltenen Überlegungen verschiedenen Bedingungen unterliegen. Erst diese Bedingungen geben die Möglichkeit ab, zum Beispiel das <vor> als Zeichen für eine räumliche Anordnung aufzufassen. Unter der Annahme des Primats räumlicher Erfahrungen des räumlichen Wesens Mensch wurde dieses Bedeutungsfeld von <vor> anderen gegenüber bevorzugt. Zumal diese Art der räumlichen Erfahrung in der Regel ohne näheres Experiment und weiteren Ausführungen der Erfahrung des Menschseins unmittelbar zugänglich ist und eine Bedeutung aktualisiert, die allen Sprachteilnehmern der deutschen Sprachgemeinschaft als Erfahrung und Bedeutung zugänglich ist. Hiermit wird also nochmals das betont, was anhand der Überlegungen von Deleuze am Anfang dieser Untersuchung bereits aufgezeigt wurde, dass Sprache ohne Ereignis oder Erfahrung keine kommunikativ wirksame Bedeutung hat. Und Menschen können sich nur über Erfahrungen austauschen, zu denen sie einen Bezug herstellen können.

4.2 Das Phänomen <Metapher> bei Weinrich

Auch Weinrich scheint sich in seinen Untersuchungen zur Metapher auf die gemeinsame Erfahrung des Vorhandenseins von Metaphern zu beziehen, wenn er zu einem allgemeinen Begriff der Metapher vorzustossen sucht. Diese erlaubt es ihm dann, auf einer breiten Basis Überlegungen anzustellen und zu dokumentieren. Weinrich zielt dabei, auf die Schaffung einer modernen, also dem gegenwärtigen Stand der Forschung und des Erlebens entsprechenden Grundlage der sprachwissenschaftlichen Metaphernforschung: „Es soll daher im Folgenden der Versuch gemacht werden, zugleich mit der Einzeluntersuchung in Grundzügen eine Methodologie der Metaphernlehre zu entwickeln. Ich verwende dabei den Begriff Metapher, dem Sprachgebrauch der modernen Metaphernforschung folgend, in seiner weitesten Bedeutung für alle Formen des sprachlichen Bildes.“⁶⁶³

4.2.1 Überlegungen zur Methodik bei Weinrich

Für Weinrich ist die Verwendung von Metaphern eine Art Spezialsprache innerhalb, die einer eigenen Untersuchungsmethode bedarf. „Wir wollen daher versuchen, uns in der Methodologie der Metaphernlehre an die allgemeine Sprachwissenschaft anzulehnen und die grundlegenden, Ordnung stiftenden Unterscheidungen Ferdinand des Saussures von der Sprache auf die Bildersprache zu übertragen.“⁶⁶⁴ Zunächst unterscheidet Weinrich mit Saussure zwei Gegenstandsbereiche der allgemeinen Sprachwissenschaft: „Es gibt dementsprechend [...] zwei Sprachwissenschaften, die Wissenschaft vom Sprechakt (*linguistique de la parole*) und die Wissenschaft vom Sprachbesitz (*linguistique de la langue*).“⁶⁶⁵ Durch den Vorgang der Übertragung dieser Grundeinsichten auf das Gebiet der Erforschung von Metaphern als „Bildersprache“ kommt Weinrich zu zwei Arten der Metaphernforschung: „Wenden wir nun diese methodischen Prinzipien auf die Metaphorik an, so stellen wir sogleich fest, dass es Untersuchungen der individuellen Metaphern eines Autors, entsprechend einer Wissenschaft vom Sprechakt, schon seit langem gibt. Wir wollen sie Metaphernkritik nennen. [...] Dass es aber jenseits der guten oder schlechten Metaphern eines Autors oder des Mannes auf der Strasse noch eine überindividuelle Bildwelt als objektiven, materialen Metaphernbesitz einer Gemeinschaft gibt, kann von der erstgenannten Methode aus nicht bemerkt werden.“⁶⁶⁶

⁶⁶³ Harald Weinrich: „Sprache in Texten“, Kapitel XVIII: „Münze und Wort. Untersuchungen zu einem Bildfeld“ (S. 276-290), wie angegeben, S. 277.

⁶⁶⁴ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 277.

⁶⁶⁵ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 277.

⁶⁶⁶ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 277.

4.2.2 Konsequenzen für diese Untersuchung

Diese Unterscheidung scheint hier bedeutsam und erlaubt die Präzisierung der hier angestellten Untersuchungen als Beitrag zur exemplarischen Erforschung der Spiegelmetapher als Teil der deutschen „Bildersprache“ an einem spezifischen Textkorpus. Denn, wie schon einleitend festgehalten, geht es hier nicht um die Besprechung von Rudolf Steiners Beitrag zur deutschen Literatur unter einem kritischen Gesichtspunkt im Hinblick auf eine Beurteilung seiner Leistung. Sie gilt hier als ein für diese Untersuchung attraktiver Gegenstand, weil ihr Autor neben der sprachlichen Verwendung einer spezifischen Bildersprache sich zusätzlich auch theoretisch und weltanschaulich mit Grundlagen beschäftigt hat, die Einblick in eine Motivation zur Verwendung einer spezifischen Bildersprache erlauben.

4.2.3 Weltbild und „Bildersprache“

Für Weinrich ist unter Bezugnahme auf Untersuchungen wie die von Ernst Robert Curtius (1886-1950): „Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter“⁶⁶⁷ klar, dass Bildersprachen in kulturellen Traditionen weitergegeben werden, die einerseits zu einem bestimmten Weltbild gehören und andererseits dieses erst ermöglichen: „Der Einzelne steht immer schon in einer metaphorischen Tradition, die ihm teils durch die Muttersprache, teils durch die Literatur vermittelt wird und ihm als sprachlich-literarisches Weltbild gegenwärtig ist.“⁶⁶⁸

Diese Feststellung beleuchtet in einer „wiederholten Spiegelung“ die hier bereits von Eco zitierte Aussage über den Zusammenhang von Strukturen der Sprache und Annahmen oder Einsichten in die Ordnung der Welt: „Man sieht, wie die Anwendung einer bestimmten Struktur der Erzählung die Überzeugung von einer bestimmten Ordnung der Welt voraussetzt, einer Ordnung, die sich in der Sprache spiegelt, die ich gebrauche [...]“⁶⁶⁹ Unter Verwendung dieser Struktur einer Aussage über die „Erzählung“ lässt sich durch Bezugnahme auf Weinrich eine analogische Aussage über die Metapher und die Bildersprache formulieren: Die Anwendung einer bestimmten Metaphorik in einer kulturell bedingten Bildersprache setzt die Bezugnahme auf eine bestimmte Ordnung der Welt voraus, die sich in der Sprache *in Form von Bedeutungen* spiegelt.

Eine solche Formulierung erschliesst das Wort <Bedeutung> als gestisches Element in Sprechakten, die mit einer gewissen zeitlichen Dauer und Gleichzeitigkeit auf etwas hin deuten und in diesem Hindeuten also verweilen.

Durch die Vermittlung strukturierte Wahrnehmungen mittels der Möglichkeiten einer Sprache wird im kommunikativen Akt nicht nur der Austausch über

⁶⁶⁷ Ernst Robert Curtius: „Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter“, (Erstauflage 1948) Tübingen und Basel (11) 1993.

⁶⁶⁸ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 278.

⁶⁶⁹ Umberto Eco: „Das offene Kunstwerk“, wie angegeben, S. 270f.

Wahrnehmungen ermöglicht, sondern durch das Erlernen einer Sprache werden überhaupt erst die Wahrnehmungen individuell manifestierbar. Demnach vermitteln Sprachen neben der Möglichkeit kommunikativer Sprechakte zugleich bestimmte Strukturen, die selber über die Bedeutung von Welt dem sprachlichen Handeln Möglichkeiten sowohl erschliessen als auch beschränken.

Zudem thematisiert das Vermitteltsein sprachlicher Weltbilder ein Problem, das darin besteht, festzustellen, ob ein spezifischer sprachlicher Akt nur Ausdruck eines allgemeinen oder auch bestimmten Weltbilds ist, oder ob er sich als Bedeutung auf eine aktuelle Wahrnehmung oder ein reales Ereignis im Leben oder Bewusstsein der sprachhandelnden Person bezieht.

Dieses Problem hat schon Curtius angesprochen: „[Es] ist oft schwer zu entscheiden, ob Nachbildung literarischer [und damit sprachlich-weltanschaulicher] Muster (imitatio) vorliegt oder eigenes Gefühl [also persönliches Erleben] spricht.“⁶⁷⁰

4.2.4 Metapher als Sprechakt und das Sprachsystem

Diese Untersuchung hat die Metapher als Sprechakt beschrieben, der die Freiheit aktualisiert, sprachliche Zeichen auch ausserhalb der üblichen Verwendung zu setzen, sie also unüblich zu verwenden. Die bisher gemachten Ausführungen unter Bezugnahme auf Weinrich zeigen bereits, dass diese Freiheit keineswegs grenzenlos ist. Sie erscheint zu einem grossen Teil von metaphorischen Traditionen geprägt, die selber eine eben eigene „Bildersprache“ im Sinne einer üblichen Verwendung bestimmter Metaphern bilden. Diese Bildersprache bildet also ein eigenes System, durch das die Metaphern - folgen sie ihren Regeln - keineswegs isoliert erscheinen, sondern systematisch Bedeutung tragen und eben ein „sprachlich-literarisches Weltbild“⁶⁷¹ vermitteln.

Diese Situation legt eine diachrone Erforschung von Metaphern nahe, welche die Verwendung solcher Metaphern im Verlauf ihrer Verwendung in einer bildersprachlichen Gemeinschaft untersucht. Damit verschliesst sich aber tendenziell die Möglichkeit zu Untersuchungen „über den Stellenwert einer Metapher im individuellen Werk, von dem die Metaphernkritik handelt.“⁶⁷²

Die Metapher erweist sich demnach nicht nur in ein Sprachsystem eingebettet, von dem sie nicht isolierbar ist, sondern auch in ein individuelles Werk, also in einem spezifischen ko- und kontextuellen Zusammenhang. Es ist also auch hier zu berücksichtigen, dass die Bedeutung nicht nur diachron sondern auch synchron hergestellt wird.

Neben der metaphernkritischen Untersuchung des Stellenwerts bestimmter Metaphern bei bestimmten Autoren oder in bestimmten Werken können Metaphern auch synchron, also in Bezug auf das gegenwärtige Sprachsystem so

⁶⁷⁰ Ernst Robert Curtius: „Europäische Literatur“, wie angegeben, S. 125.

⁶⁷¹ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 278.

⁶⁷² Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 279.

untersucht werden, dass die Bedingungen ihrer Bedeutung im Hinblick auf ihre übliche Verwendung sichtbar werden.

„[Die Metapher] steht [...] nicht nur – diachronisch – in einem linearen Traditionstrang, sondern auch – synchronisch – in sprachinternen Zusammenhängen mit anderen Metaphern, die deskriptiv-systematisch dargestellt werden können.“⁶⁷³ Für die Untersuchung dieser Zusammenhänge schlägt Weinrich den Terminus <Bildfeld>⁶⁷⁴ oder <Bildfelder> vor.

4.3 Metaphern und „Bildfelder“

In der systematischen Beschreibung der Zusammenhänge, die einerseits die Bildung von Metaphern erlauben und die sie andererseits als ein System selber bilden, bezieht sich Weinrich unter anderem auf Walter Porzig (1895-1961),⁶⁷⁵ der besonders durch seine Schrift „Das Wunder der Sprache“⁶⁷⁶ eine Zeit lang einen breiten Einfluss auf die Sprachwissenschaft ausübte.

Porzig machte bereits darauf aufmerksam, dass es nicht so sehr darauf ankommt, zu wissen, was für Bedeutungen zum Beispiel ursprünglichen Worten „der künstlichen griechisch-lateinischen Mischsprache“ heute gebräuchlichen Verkürzungen wie <pram> im Englischen zugrunde liegen. Denn es hilft hier nur wenig, wenn man nachweist, dass dieses Wort auf <perambulator>, Deutsch <Kinderwagen> zurückgeht. „Das war auch gar nicht wichtig, wenn man nur wusste, welche Sache gemeint war [...]“⁶⁷⁷

Etwas Ähnliches stellt Porzig für die Metapher fest. Bei der Metapher tritt dann noch zu dem, was mit ihr aktual gemeint ist, hinzu, dass sie „gleichsam die Luft [ihrer] eigentlichen Umgebung“⁶⁷⁸ mitbringt. „Eine Metapher ist also die Verwendung eines Wortes ausserhalb seines eigentlichen Bereichs mit dem Bewusstsein, dass und woher das Wort übertragen worden ist. Daraus ergibt sich, dass eine Übertragung aufhört, eine Übertragung zu sein, wenn dieses Bewusstsein verloren geht.“⁶⁷⁹

Das, was Porzig hier anspricht, wird in dieser Untersuchung als Kontext oder in Bezug auf „Bewusstsein“ als kontextuelles Wissen bezeichnet. Vielleicht wäre es aber besser von einer Präsenz persönlicher oder sprachlich-literarischer Erfahrungen in Form eines Weltbilds zu sprechen. Denn <Wissen> oder <Bewusstsein> scheinen hier zu sehr individuell erworbenes oder aktualisiertes Wissen in Form kognitiver Leistungen zu betonen. Diese können aber wohl

⁶⁷³ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 279.

⁶⁷⁴ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 282f.

⁶⁷⁵ Vergleiche Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 281.

⁶⁷⁶ Walter Porzig: „Das Wunder der Sprache. Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft“, (Erstauflage 1950) Bern und München (4) 1967.

⁶⁷⁷ Walter Porzig: „Wunder der Sprache“, wie angegeben, S. 37f.

⁶⁷⁸ Walter Porzig: „Wunder der Sprache“, wie angegeben, S. 122.

⁶⁷⁹ Walter Porzig: „Wunder der Sprache“, wie angegeben, S. 122.

keineswegs allgemein vorausgesetzt werden, höchstens noch in Form einer kulturell gepflegten Allgemeinbildung.

Die Einführung des Terminus <Bildfeld> durch Weinrich erweist sich in dieser Hinsicht anregend, denn es erlaubt im Begriff <Bild> sowohl <Weltbild> als auch <Bildung> mitzudenken. Erweist sich damit andererseits als stark kontextdeterminiert und eventuell irreführend. Zumal der Bestandteil <Feld> zwar einerseits ebenfalls auch auf kulturelle Leistungen, etwas der Kultivierung eines Ackers und allen damit verbundenen Verfahren, anspielt, zugleich aber eine Zweidimensionalität thematisiert, die <Bild> ganz anders kontextualisieren.

4.3.1 Zur Bedeutung von <Bildfeld>

Weinrich benutzt das Wort <Bildfeld> „in Analogie zu dem in der Linguistik bekannten Begriff des Wortfeldes oder Bedeutungsfeldes“⁶⁸⁰. Es ist ihm dabei wichtig, den Begriff zudem von <Allegorie> abzugrenzen, worunter er mit Jakob Burckhardt eine „Darstellung eines Allgemeinen in menschlicher Gestalt“ versteht, also als eine rhetorische Figur, die durch eine „fortgesetzte Metapher“ gebildet wird.⁶⁸¹ <Bildfeld> bezieht Weinrich hingegen bereits zur Beschreibung der Wirkungsweise einer Einzelmetapher ein: „In der aktuellen und scheinbar punktuellen Metapher vollzieht sich in Wirklichkeit die Koppelung zweier sprachlicher Bezirke.“⁶⁸²

Weinrich nennt diese „sprachlichen Bezirke“ auch „Sinnbezirke“. Das Wort <Sinn> bekommt hier seinen eigentümlichen Doppelsinn als Bereich sinnlicher Erfahrung einerseits und als Bereich auch abstrakter Bedeutung andererseits. Hier wäre wieder eine Einbeziehung der Ästhetisierung bei Rudolf Steiner zu gedenken, der in diesem Zusammenhang zum Beispiel auch von Sinneserfahrungen in Bezug auf abstrakte Gedanken sprechen würde, wofür er den Begriff „Gedankensinn“ analog zu „Sehsinn“ gebildet hat. Für Weinrich und auch hier sind weiter gehende Fragen jedoch zunächst zu vernachlässigen. „Entscheidend ist nur, dass zwei sprachliche Sinnbezirke durch einen sprachlichen Akt gekoppelt und analog gesetzt sind.“⁶⁸³

Wenn Weinrich hier von Sinnbezirken spricht, so bezieht er sich auf das, was Porzig meint, wenn er davon sprach, dass die Metapher etwas von der „Luft“ mitbringt, die das Wort im eigentlichen Gebrauch umgibt. Wenn bei Porzig mit „Luft“ auch Atmung mitthematisiert wird und mit der Atmung das Thema *Inspiration* (ursprünglich Einatmung), dann reduziert Weinrich die „Luft“ über die Abstrahierung auf einen Bedeutungszusammenhang und macht ihn damit rational leichter zu fassen.

⁶⁸⁰ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 283.

⁶⁸¹ Vergleiche Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 283.

⁶⁸² Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 283.

⁶⁸³ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 283.

Weinrich bezieht sich in seinem Beispiel auf die Verwendung von <Münze> im Sinne von <Geldmünze> das an die Stelle von <Wort>. Er bezieht sich dabei auf den bildhaften Gebrauch von Worten aus dem Bereich der Finanzen oder Münze (jetzt im Sinne von Münzprägwerk), der sich sowohl diachron wie synchron nachweisen lässt.

Durch den Gebrauch von <Münze> für <Wort> werden nun beide Sinnbereiche, einerseits alles, was mit Worten zusammenhängt, andererseits alles, was mit Münzen als Geld zusammenhängt, miteinander verbunden. „In der Metapher Wortmünze ist nicht nur die die Sache ‚Wort‘ mit der Sache ‚Münze‘ verbunden, sondern jeder Terminus bringt seine Nachbarn mit, das Wort den Sinnbezirk der Sprache, die Münze den Sinnbezirk des Finanzwesens.“⁶⁸⁴

Das Bildfeld der Metapher entsteht nun durch das Zusammentreffen zweier sprachlicher Sinnbezirke. Diese unterscheiden sich in ihrem Einfluss auf die Metapher dadurch, dass der eine Bezirk die Bilder für den anderen gibt und der andere diese Bilder für sich in Anspruch nimmt. Weinrich spricht in diesem Zusammenhang mit einer bereits geprägten [ursprünglichen Münzmetapher] Formulierung von bildspendendem und bildempfangendem Bezirk oder Feld.

Das metaphorische Bildfeld entsteht als Spannung zwischen diesen sprachlichen Bezirken oder Feldern. „Das Wortwesen und das Münzwesen bilden zwar jedes für sich bereits Sinnbezirke der Sprache, getrennt gehören sie aber noch nicht zur Metaphorik. [...] Es wäre daher eine unzulässige und trügerische Abstraktion, das bildspendende Feld vom bildempfangenden Feld zu isolieren. [...] Solange man nicht das bildspendende und das bildempfangende Feld gleichzeitig im Auge hat, ist von Metaphorik gar nicht die Rede.“⁶⁸⁵

Von Bildfeldern wird im Sinne von Weinrich also immer dann zu sprechen sein, wenn zwei sprachliche Sinnbezirke in der Spannung einer metaphorischen Verwendung aufeinander treffen und die Bedeutung der Metapher bilden. Das, für das Zusammenbringen verschiedener Sinnbezirke zur Bildung eines Bildfelds in Frage kommende Verfahren, wird von Weinrich als das der Analogie betrachtet. Angegeben. Er spricht zudem in diesem Zusammenhang von der „Gleichzeitigkeit“ der Sinnbezirke in der Metapher.

Bildfelder können nach Weinrich nie abstrakt beschrieben werden, sondern in ihrem konkreten Gebrauch. Ein Bildfeld ist für ihn also nicht die theoretisch mögliche Kombination zweier sprachlicher Sinnbezirke nach dem Prinzip der Analogie, mit dem er das Entstehen ihrer Spannung beschreibt, sondern nur die tatsächlich vorkommenden Bildfelder einer Sprache bilden für Weinrich die Bildersprache einer *Muttersprache* (hier im Sinne von Muttergestein). Bildersprache ist für Weinrich also keine abstrakte Sprachwirklichkeit sondern ein bestimmtes Gebiet einer bestimmten Sprache und einer bestimmten Kultur.

⁶⁸⁴ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 283.

⁶⁸⁵ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 284.

„Es gibt daher auch keine abstrakte Metaphorik, sondern nur die konkreten Bildfelder eines Kulturkreises.“⁶⁸⁶

In Anlehnung an Weinrich wird hier im Weiteren unter dem Wort <Bildfeld> Folgendes verstanden: Bildfelder sind semantische Sonderbezirke einer Sprache. Sie entstehen als ein eigenes Feld durch die Spannung zwischen zwei Sinnbezirken, die durch bildspendende und bildempfangende Beziehungen unter der logischen Operation der Analogie gleichzeitig im Bewusstsein der Sprachteilnehmer auftreten. Bildfelder werden durch konkrete Sprechakte aufgrund traditioneller Einflüsse sprachlich aktualisiert. Bildfelder erscheinen aber nicht zwingend auf traditionelle Einflüsse beschränkt, sondern entstehen und verbreiten sich aufgrund von Sprechakten. Neue Bildfelder entstehen durch neue Erfahrungsbereiche. Als Beispiel diene hier der Computer und etwa das neu entstandene Bildfeld durch Verwendung von <Hardware> für <Nerven>, vor allem <Gehirn>, und <Software> für vor allem kognitive psychologische Muster also <Denken> und entsprechende weitere Metaphern, die durch dieses Bildfeld ermöglicht werden, wie zum Beispiel das Wissen <upgraden> etc.

4.4 Metaphern, Analogien und Gleichzeitigkeit

Sprache äussert sich in der Regel als ein *modus significandi*. Es werden also einzelne Phänomene der Erfahrung durch sprachliche Begriffe bezeichnet, die nicht am Einzelphänomen erst gebildet werden, sondern die ein begriffliches System bilden. In Bezug auf die Sprache hat Platon also vollkommen recht, dass zuerst die sprachlichen Begriffe (Ideen) da sind, bevor etwas mit ihnen bezeichnet werden kann. Das logische Verfahren der Sprache ist also deduktiv. Von einem bestimmten sprachlichen Begriff wird die Bezeichnung für ein singuläres beziehungsweise aktuales Einzelphänomen abgeleitet. Das entsprechende Verfahren kann als rhetorische Deduktion (in Abweichung zu logischer Deduktion) bezeichnet werden und funktioniert nach den Prinzipien der Wahrscheinlichkeit oder der Trefflichkeit. Es gilt also jeweils, die wahrscheinlich beste Bezeichnung oder die treffendste Bezeichnung zu finden.

Hierauf wäre an anderer Stelle ausführlicher einzutreten. Nicht umsonst aber führt Dieter Wunderlich in seinem „Arbeitsbuch Semantik“⁶⁸⁷ einen relativ grossen Bereich mit sprachlogischen Übungen an, um zu verdeutlichen, wie Sprachlogik im Deutschen funktioniert. Die in der Sprache wirksamen logischen Operationen hat man auch als Aussagenlogik zusammengefasst und mit einer logischen Fachsprache bezeichnet.⁶⁸⁸ Allerdings erweist sich die Aussagenlogik nur als ein Teilbereich der Sprachlogik. Eine ausführliche Darstellung der

⁶⁸⁶ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 284.

⁶⁸⁷ Dieter Wunderlich: „Arbeitsbuch Semantik“, Frankfurt am Main (2) 1991.

⁶⁸⁸ Vergleiche etwa Gottlob Frege: „Schriften zur Logik und Sprachphilosophie: aus dem Nachlass“, hg. von Gottfried Gabriel, Hamburg (4) 2001.

Sprachlogik als Ganzes ist hier allerdings nicht bekannt. Und führt zudem in eine andere Auseinandersetzung.

Die Begrenztheit und Problematik einer semantischen Aussagenlogik lässt sich dabei schon durch ein einziges Beispiel verdeutlichen. Wunderlich schreibt in seinen „Arbeitsaufgaben“ zur Übung „68 Kein Säugling verachtet Logiker“: „Die folgenden Prämissen sind gegeben (wir kümmern uns nicht darum, ob die Aussagen wahr sind oder nicht):“ und etwas weiter unten: „Welche der folgenden Aussagen kann man aus diesen Prämissen folgern (dabei interessiert uns wieder nicht, ob diese Aussagen für sich genommen wahr oder falsch sind, sondern nur, ob sie aus den Prämissen folgen):“.⁶⁸⁹

In der semantischen Aussagenlogik geht es also gar nicht um den Inhalt und den Wirklichkeitsbezug der Aussagen, sondern um das Aufzeigen der Wirkungsweisen sprachlogischer Schlussverfahren. Diese Untersuchungen scheinen vielleicht geeignet, eine Sprache als logisches System zu untersuchen und abstrakte und nur unter sprachlogischen Gesichtspunkten und kontextuellen Bedingungen gültige Aussagen zu kreieren. Diese Untersuchung ist aber gerade an dem Zusammenhang der Sprache mit der Wirklichkeit interessiert. Unter diesem Zusammenhang bezieht sich ein rein sprachlogischer Sprachgebrauch zwar auf die Wirklichkeit der logischen und besonders sprachlogischen Gesetze, verdeutlicht damit aber den Sonderbereich ihrer Operationen und Aufmerksamkeit. Hier geht es um grundlegendere und allgemeinere Überlegungen. Dabei ist es im Folgenden wichtig, dass Prinzip des Bezeichnens und nicht das der logischen Aussagenverknüpfungen unter dem Gesichtspunkt der Deduktion als sprachliches Verfahren zu betrachten.

4.4.1 Deduktiver Sprachgebrauch

Das deduktive Verfahren des Sprachgebrauchs wird leicht anschaulich, wenn man von einem Beispiel ausgeht. Die Einführung der elektronischen Post in Form von Datenpaketen im Internet hat in Frankreich zur Bildung eines neuen Worts geführt <mèl>. Ein anderes Verfahren wurde in Deutschland angewendet. In Deutschland wurde die englische Bezeichnung in deushtypische Grossschreibung eingeführt <E-Mail>, was durch die enge Verwandtschaft der deutschen mit der englischen Sprache sicher erleichtert wurde.

Dieses Wort bezeichnet nun fortan immer dann eine bestimmte Art Erfahrung, Erinnerung oder aktuelle Wahrnehmung, für die dieses Wort steht: «eine Mitteilung, die auf elektronische Weise über das Medium Internet unter Zuhilfenahme von Computern versendet wird».

Der allgemeine Begriff «eine Mitteilung, die auf elektronische Weise über das Medium Internet unter Zuhilfenahme von Computern versendet wird» der in dem Wort <E-Mail> sprachlich als Einheit bezeichnet erscheint, wird auf die singulären Ereignisse angewendet. Es wird also von einem allgemeinen Begriff

⁶⁸⁹ Dieter Wunderlich: „Arbeitsbuch Semantik“, wie angegeben, S. 222.

auf eine singuläre Entität ein Bezug hergestellt. Dieses Verfahren, vom Allgemeinen zum Besonderen, heisst aber deduktiv.

Es geht hier nicht darum, ob von einem einzelnen Phänomen logisch auf das Vorhandensein von «E-Mail» als wesentliche Wirklichkeit geschlossen wird oder ob vom theoretisch gebildeten Begriff der E-Mail nun die Wirklichkeit hin auf E-Mails untersucht wird. Hier geht es darum, dass ein bestimmtes Phänomen mit <E-Mail> bezeichnet wurde und dass nun diese Bezeichnung für ähnliche oder prinzipiell gleiche Phänomene analog zum ersten Bezeichnen verwendet wird.

Sprache bildet dabei kein Sein ab, sondern eine intelligible Unterscheidung im Bewusstsein. Ansonsten würde die einfache Kennzeichnung <Post> auch für das ausreichen, was mit <E-Mail> bezeichnet wird. Aus irgendeinem, hier nicht weiter zu bestimmenden Grunde, ist aber die Unterscheidung zwischen E-Mail und Post wichtig. Vielleicht um der Klarheit der Vorstellung willen, die man durch ein Wort auslöst. Sonst müsste man eventuell zu oft erklären, dass man die Post, die erhalten wurde, jemand anderem erst zeigen kann, nachdem der Computer angeschaltet oder ein Ausdruck hergestellt worden ist.

Der sprachliche Begriff <E-Mail> symbolisiert bestimmte Prinzipien an einem Phänomen bestimmter Art und wird von da an zur Bezeichnung für alle singulären Phänomene der Art, die einer gleichen Logik folgen, die zur Bildung des sprachlichen Begriffs (als sprachliche Proposition) und das ihn symbolisierende Wort (als eine sprachliche Explikation) geführt haben. Die Sprache selber folgt also einem deduktiven Verfahren (vom Allgemeinen zum Besonderen) aber einem analogischen Schliessen (durch den Sinnzusammenhang auf der Grundlage gleicher Prinzipien).

Dabei ist die Bezeichnung <E-Mail>, obwohl sie einen allgemeinen Begriff darstellt, im singulären und aktuellen Gebrauch in der Regel nicht eine Bezeichnung, die ein Allgemeines repräsentiert sondern ein Besonderes. In der Redewendung: „Dein E-Mail von gestern“ ist für die Kommunikationspartner wahrscheinlich eindeutig, von welchem bestimmten E-Mail die Rede ist. Die durch klare Referenz auf ein kommunikationspraktisches Objekt, bekommt das Wort <E-Mail> eine doppelte Referenz aus deren Zusammenklang die aktuelle Bedeutung von <E-Mail> in dieser konkreten Wendung entsteht.

Hier ist allerdings wieder festzuhalten, wie die konkrete Bedeutung der Redewendung „Dein E-Mail von gestern“ zu einem wesentlich grösseren Teil durch den Kontext als durch den Text selber gegeben wird. So fehlen in der Redewendung Angaben zum Sprecher, zum Empfänger, zum Ort, zum Zeitpunkt etc., die in der Regel auch in dem Kontext nicht zwingend anzutreffen sein werden, die aber für die Kommunikationspartner auch ohne sprachliche Explikation durchaus *anwesend*⁶⁹⁰ sind.

⁶⁹⁰ Vergleiche auch George Steiner: „Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?“, München 1990.

4.4.2 Analogie als Verfahren

Unter Analogie verzeichnet der Duden: „1. Entsprechung, Ähnlichkeit, Gleichheit von Verhältnissen, Übereinstimmung. [...]“⁶⁹¹. Diese Verwendung verzeichnet auch das Lexikon der Erkenntnistheorie.⁶⁹²

Dort wird weiter ausgeführt: „Eine augenfällige Analogie ist die Metapher [...]. Aber die Analogie ist nicht nur Sonderfall der Sprache und des Sprechens, sondern – mehr oder weniger deutlich – ihre durchgängige Struktur. Denn die Bedeutungen der Wörter und Aussagen sind – wie die Erkenntnisleistungen, die sich in ihnen ausdrücken – Zusammenfassungen von Individuen (Gegenständen, Ereignissen usw.) nach einheitlichen Gesichtspunkten. [...] Mit Analogie ist also ein Strukturmoment der Sprache oder des Sprechens benannt, das für das Denken eine Herausforderung darstellt, nämlich die Vermittlung von Eindeutigkeit und Bedeutungsverschiedenheit, von Identität und Differenz.“⁶⁹³

Der hier unbekannte Verfasser dieses Artikels geht davon aus, dass „Wörter und Aussagen“ „Zusammenfassungen von Individuen sind“. Diese Ansicht wird hier so nicht geteilt. Es handelt sich vielmehr um die Zusammenfassung bestimmter Merkmale, die an mehreren Individuen als gleiche Merkmale festgestellt und in einem neuen Begriff zusammengefasst worden sind. Der Begriff selber hat propositionellen Charakter und ist eine „Erkenntnisleistung“. Diese wird dann durch ein Wort oder eine Aussage repräsentiert oder bezeichnet. Dabei ist davon auszugehen, dass in einer Kommunikationssituation mit relativ ausgeglichenen Kommunikationspartnern (zum Beispiel in Hinsicht auf Gesundheit, Befinden, Absichten) zumindest die Erkenntnisleistungen stets eindeutig sind. Weswegen allerdings die Sprechleistungen es noch nicht sein müssen.

„Wörter oder Aussagen“ verweisen auf allgemeine Erkenntnisleistungen, die in der jeweiligen Sprache einmal manifestiert und als Bezeichnungen für solche Leistungen gelernt wurden. Da sie sich nur auf allgemeine oder gemeinsame Strukturen singulärer Erkenntnisleistungen in Hinsicht auf Phänomene oder Ereignisse beziehen, sind die Bedeutungen der „Wörter und Aussagen“ praktisch nie durch die allgemeine Bedeutung der „Wörter oder Aussagen“ bereits gegeben, sondern sie wird erst durch den Kontext genauer bestimmt.

Dabei beschreibt die Semantik einer Sprache die systemischen Bedeutungen von Wörtern und Aussagen, wie sie in der Sprachgemeinschaft überwiegend verwendet werden. Damit sind Abweichungen bei einzelnen Sprechenden durchaus möglich. Diese begründet sich in der grundsätzlichen Arbitrarität sprachlicher Zeichen.

Durch das analogische Verfahren der „*modi significandi*“ werden also Erkenntnisleistungen der „*modi intelligendi*“ bezeichnet. Diese werden andererseits durch die kontextuellen Bedingungen des Bezeichnens genauer

⁶⁹¹ Duden Fremdwörterbuch, wie angegeben, Stichwort <Analogie>, S. 61.

⁶⁹² Friedo Ricken (Hg.): „Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik“, München 1984, S. 7ff.

⁶⁹³ Friedo Ricken (Hg.): „Lexikon der Erkenntnistheorie“, wie angegeben, S. 7.

determiniert. Erst aus dem Zusammentreffen der allgemeinen Bedeutung, als Verweis auf eine Erkenntnisleistung, mit der Bedeutung in der konkreten Verwendung, als Verweis auf ein konkretes Phänomen, Ereignis oder Erlebnis, wird demnach situative Bedeutung von „Wörtern oder Aussagen“ gebildet.

4.4.3 Was bedeutet hier <Strukturanalogie>?

Im letzten Abschnitt wurde davon gesprochen, dass „mit Analogie ein Strukturmoment der Sprache beziehungsweise des Sprechens benannt“ wird. Nun scheint es gar nicht zwingend offensichtlich, worin dieses „Strukturmoment“ liegt und erfordert daher eine nähere Bestimmung.

Das Lexikon der Erkenntnistheorie weist darauf hin, dass <Struktur> ein Wort ist, das „aus dem Bauwesen“ stammt. Es ist also in Hinsicht auf die Charakterisierung sprachlicher Eigenschaften bereits selber eine Analogie, die sich auf Erfahrungen aus dem Bauwesen bezieht.

Der Duden verzeichnet zu <Struktur>: „1. ‚[unsichtbare]‘ Anordnung der Teile eines Ganzen zueinander, gegliederter Aufbau; innere Gliederung. 2. Gefüge, das aus Teilen besteht, die wechselseitig voneinander abhängen. 3. (ohne Plural) erhabene Musterung bei Textilien, Tapeten o. Ä. 4. geologische Bauform (z. B. Falte, Salzstock o. Ä.)“⁶⁹⁴.

<Struktur> verweist also einerseits auf eine Oberflächenbeschaffenheit („Bauform“, „Musterung“) andererseits auf Tiefeneigenschaften („unsichtbare Anordnung“ „wechselseitig voneinander abhängiger“ Teile).

Demnach würde sich <Analogie von Strukturmomenten> sowohl auf eine Ähnlichkeit, Entsprechung oder ein Verhältnis äusserlicher (offenbarer) wie verborgener (geheimer) Phänomene, Ereignisse oder Erfahrungen beziehen lassen.

Diese Vielfalt des analogen Schliessens erzeugt eine relativ breite Unschärfe in der Relation zweier durch Analogie verbundener Erkenntnisleistungen und damit eine erhöhte Aufforderung zu selbstständiger Erkenntnisarbeit. Zudem scheint die Analogie es notwendig zu machen, dass die einbezogenen Erfahrungsbereiche zumindest grundsätzlich bekannt sind. So wird ohne die Möglichkeit <Struktur> auf innere wie äusserliche Eigenschaften beziehen zu können, das <Strukturmoment der Sprache> zur Frage rein äusserlicher „Musterungen“, was dieser Untersuchung nicht genügen könnte. Hier wird vielmehr unter Strukturmoment im Hinblick auf semantische Fragen genau etwas verstanden, das in einem *Bedeutungsgefüge*, aufgrund einer an der Oberfläche der sprachlichen Zeichen nicht sichtbaren Ordnung, durch wechselseitige Wirkung voneinander abhängiger Elemente, als Bedeutung entsteht. Diese Bedeutung ist stark durch den Kontext bestimmt, der durch kontextuelles Wissen oder Erleben die „Wörter und Aussagen“ als „Luft“ umgibt.

⁶⁹⁴ Duden Fremdwörterbuch, wie angegeben, Stichwort <Struktur>, S. 954.

In Bezug auf metaphorische verwendete „Wörter und Aussagen“ wird diese „Luft“ zum einen durch Bildfelder gebildet und über sie beschreibbar. Diese sind also immer gleichzeitig zur sprachlich kodierten Aussage mitzuberücksichtigen, um eine weitgehend vollständige Bedeutung von Texten erhalten zu können.

4.4.4 Gleichzeitigkeit

Gleichzeitigkeit für diese Untersuchung ist in mehrfacher Hinsicht ein Thema. Einerseits wurde hier schon erwähnt, dass das Bildfeld einer Metapher erst entstehen kann, wenn man „das bildspendende und bildempfangende Feld *gleichzeitig* im Auge hat“⁶⁹⁵. Andererseits wurde aufgezeigt, wie die Bedeutung eines Texts abhängig ist davon, dass man gleichzeitig die textuellen Referenzen wie die kontextuellen Bedingungen „im Auge hat“.

Sie somit angesprochene Gleichzeitigkeit wird analog zur Gleichzeitigkeit von Elementen in einem Bild gedacht. Zwar kann es sehr gut sein, dass ein Bildelement bereits eine Bedeutung für sich hat, zum Beispiel ein Mann, der die Kleidung eines Fischers trägt, aber erst durch die Zusammenstellung mit einem Bootssteg, oder mit einem Boot auf offener See, oder beim Stehen im Türrahmen, wird deutlicher, was es mit diesem Mann in Fischerkleidung für auf sich hat, welche Bedeutung er trägt. Das könnte zum Beispiel sein: 1. «ein Mann auf dem Weg zum Fischen», 2. «ein Mann beim Fischen», 3. «ein Mann auf dem Weg vom Fischen». Erst die Gleichzeitigkeit verschiedener Elemente im Bewusstsein des Betrachters ermöglicht das Zustandekommen der Aussage, also die Referenz des Bildes auf eine dieser möglichen Aussagen hin.

Die bildliche Vorstellung eines zwei- oder mehrdimensionalen Raums, in dem sich gleichzeitig bestimmte Gegenstände oder Bilder befinden, ist eine Analogie, die der Wirklichkeit des Bewusstseins nicht entspricht. Denn das Bewusstsein hat keine räumliche Ausdehnung, auch wenn es sich an einem Körper oder mit einem Körper manifestiert. Das eigentliche Bewusstsein scheint zunächst unerklärlich. Daher gilt für dieses wie für das Phänomen der Notwendigkeit von Gleichzeitigkeit in den beschriebenen Fällen, was Jung über den Mangel der Erklärbarkeit synchron auftretender Naturereignisse sagt, die keine kausale Verknüpfung aufweisen. „[In diesem Fall] besteht der ‚Mangel an Erklärbarkeit‘ nicht etwa nur aus der Tatsache, dass die Ursache unbekannt ist, sondern daraus, dass eine solche mit unseren Verstandesmitteln auch nicht denkbar ist. Dieser Fall tritt notwendigerweise dann ein, wenn Raum und Zeit ihren Sinn verlieren, beziehungsweise relativ geworden sind, denn unter diesen Umständen kann eine Kausalität, die Raum und Zeit zu ihrem Bestehen voraussetzt, nicht mehr festgestellt, ja überhaupt nicht mehr gedacht werden.“⁶⁹⁶

⁶⁹⁵ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 284.

⁶⁹⁶ Carl Gustav Jung: „Synchronizität als Prinzip“, in derselbe: „Synchronizität, Akausalität und Okkultismus“, München (6) 2003, S. 9-97, S. 97.

Auch wenn die Bedingung der *Gleichzeitigkeit* für das Verstehen vollständiger Bedeutungen erkenntnistheoretische und psychologische Fragen aufwirft, kann hier nicht weiter auf diese eingegangen werden. Dennoch bleibt diese Gleichzeitigkeit im Bewusstsein als Bedingung für Bedeutung von sprachlichen Texten und gerade auch von Metaphern bestehen.

Damit wird auch etwas deutlich, was man die *Sprengkraft der Metapher* nennen könnte.⁶⁹⁷ Denn sie thematisieren über die Gleichzeitigkeit von Bedeutungen und die Verbindung zwischen kausal nicht verbundenen Erfahrungsgebieten das Prinzip und die Möglichkeit nicht kausaler Zusammenhänge. Daher befreien sie von der perspektivischen Gebundenheit linear kausaler Denk-, Wahrnehmungs- und Erlebnismuster und ermöglichen somit neue Setzungen oder Erfahrungen. Dabei lässt sich an Aristoteles denken, der, wie schon zitiert, festhielt: „Die Metaphern aber bewirken Belehrung.“⁶⁹⁸ Wobei hier unter <Belehrung> die Einführung von neuem nicht nur in Hinsicht auf Wissen oder Handeln verstanden wird, sondern zum Beispiel auch die Perspektive (den Gesichtspunkt) oder das Paradigma betreffen kann.⁶⁹⁹

4.4.5 Metapher, Bildfelder und innere Erfahrung

Bildfelder sind nach Weinrich keine zwingende Bedingung von Metaphern. Zudem sind Bildfelder selber keine eindeutige Bedeutung stiftenden Elemente der Semantik des Metaphorischen. „So kommt es, dass der Begriff des Bildfeldes nicht determinierend, sondern nur akzentuierend anwendbar ist.“⁷⁰⁰

Zudem steht nicht jede Metapher in der Einbettung in ein traditionell vorgebildetes und bereits eingeführtes Bildfeld. „Denn jedes Wort kann metaphorische Bedeutung annehmen [...]. Die beliebige, die isolierte Metapher ist allezeit möglich. Aber sie ist seltener als man denkt, und – was wichtiger ist – sie hat gewöhnlich keinen Erfolg in der Sprachgemeinschaft.“⁷⁰¹

Will man semantisch allerdings eine Bildersprache untersuchen und beschreiben, ist gerade die Akzeptanz in der Sprachgemeinschaft eine notwendige Bedingung, um eine Metapher als solcher Bildersprache zugehörig zu betrachten.

Für Weinrich ist klar, dass die „integrierte Metapher“ einem wesentlichen Bedürfnis der Sprachgemeinschaft entspricht. Und sie scheint auch dem Konzept der Sprache als ein „konventionelles Zeichensystem“ eher entgegenzukommen als die „isolierte Metapher“. „Die Sprachgemeinschaft will die integrierte Metapher, vornehmlich (aber nicht ausschliesslich) für den Bereich der inneren

⁶⁹⁷ Mit Metaphern ist es möglich, indirekt zu agieren: Probleme anzusprechen, Ziele zu nennen und Lösungen vorzuschlagen, ohne das dies direkt angesprochen wird. Metapher geben sich sanft und können eine enorme Sprengkraft haben. NLP-Lexikon unter www.nlp.at.

⁶⁹⁸ Aristoteles: „Rhetorik“, zitiert nach Sinnreich, wie angegeben, S. 260.

⁶⁹⁹ Das Thema Perspektivität behandelt ausführlich Wilhelm Köller: „Perspektivität und Sprache. Zur Struktur von Objektivierungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache“, Berlin 2004.

⁷⁰⁰ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 286.

⁷⁰¹ Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 286.

Erfahrung.“⁷⁰² Damit werden die integrierte Metapher und die zu ihr gehörende Bildersprache vornehmlich zu einer Sprache dieses Bereichs.

Hierin findet sich ein wichtiger Hinweis, der im Weiteren von Bedeutung ist. Weinrich weist auf die besondere Verwendung integrierter Metaphern für die Darstellung „der inneren Erfahrung“ hin. Wie sich zeigen wird, erweist sich gerade die Spiegelmetapher als eine solche „integrierte Metapher“ zur Darstellung der „inneren Erfahrung“.

4.5 Zur „Semantik der kühnen Metapher“⁷⁰³

Mit dem Thema „Semantik der kühnen Metapher“ kommen wir in das Spannungsfeld zu einem bisher noch kaum behandelten Gebiet. Es ist das Gebiet der Stilistik. Die Metapher als abweichende Rede eröffnet im poetischen und anderen Texten die Möglichkeit, bestimmte Stilkriterien zu pflegen oder einzusetzen. So kann die Metapher, die nach Aristoteles nur mit Begabung gefunden werden kann, zum Ausdruck derselben werden. Oder wie Weinrich über die Auffassung bei Cicero berichtet: „Es sei ein Merkmal des Ingeniums, das Naheliegende zu verschmähen und nach dem Weitentfernten zu greifen“⁷⁰⁴.

So wird denn die Metapher auch zu einem Qualitätskriterium in Bezug auf die Realisierung der Freiheit eines Dichters: „Die äusserste Willkür der Metapher soll die äusserste Freiheit des lyrischen Geistes bezeugen.“⁷⁰⁵ Oder gar als Qualitätskriterium an sich: „[...] je weiter die Bildspender („Bild“) und Bildempfänger („Sache“) voneinander entfernt sind, umso kühner ist die Metapher; und je kühner die Metapher, um so besser der Dichter.“⁷⁰⁶

Interessant ist an dieser Stelle weniger die Frage nach poetischen Qualitätskriterien als die Bezugnahme der Surrealisten auf die Quelle dieses Verfahrens bei den Surrealisten. Sie haben „das strenge Gesetz [...] ihren alogischen Traum und Trancezuständen abgelistet“⁷⁰⁷.

Damit verweist die „kühne Metapher“ wiederum und explizit auf einen Bereich der Akausalität und Synchronizität in der menschlichen Seele, im menschlichen „Ingenium“ der mit dem Einsatz besonders der kühnen, schlussendlich aber jeder *lebendigen* Metapher mitthematisiert wird.

Interessant wird auch die Einführung eines weiteren Qualitätskriteriums. Neben Freiheit und Güte des Dichters zeichnet die Metapher auch ein Energiewert aus. So spricht Weinrich in Zusammenhang mit der Metaphernkritik von Metaphern,

⁷⁰² Harald Weinrich: „Münze und Wort“, wie angegeben, S. 286.

⁷⁰³ Harald Weinrich: „Sprache in Texten“, wie angegeben, Kapitel XX: „Semantik der kühnen Metapher“ (S. 295-316).

⁷⁰⁴ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 296.

⁷⁰⁵ Harald Weinrich unter Bezug auf André Breton: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 297.

⁷⁰⁶ Harald Weinrich unter Bezug auf Louis Aragon: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 297.

⁷⁰⁷ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 297.

die „kraftlos seien“⁷⁰⁸ oder solche, deren Bildspanne der Metapher „Energie [...] verleihen“⁷⁰⁹.

4.5.1 Die Bildspanne

Ähnlich wie in der Physik, wo eine starke Spannung zu einem starken Strom, also zu einem starken Energiefluss führt, wird von Weinrich der Begriff Bildspanne eingeführt. Weinrich bezieht sich dabei allerdings nicht auf das Bildfeld der Elektrizität sondern auf das Bildfeld der Architektur, des Bauens, etwa: *einen Bogen spannen*. Der Begriff <Bildspanne> ist dabei keine Erfindung von Weinrich, sondern die Übersetzung einer Wendung des Literaturkritikers R. A. Sayce: „Sayce [hat] an dem Balzacschen Metaphernbeispiel *des steppes de pierre de taille* (Steinquadersteppen) einen weiten Abstand zwischen den beiden im Bild verbundenen Bereichen verzeichnet und für den Bildabstand überhaupt den Begriff *angle of an image*⁷¹⁰ ein[ge]führt. Ich übersetze mit Bildspanne.“⁷¹¹

Die Bildspanne wird hier also zu einem Merkmal für die Qualität und das Energieniveau einer Metapher. „Nur kühne Metaphern sind gute Metaphern. Und je kühner, umso besser.“⁷¹² Wann aber ist eine Metapher wirklich kühn?

4.5.2 Kühne Metaphern

Weinrich weist auf verschiedene Arten kühner Metaphern hin. In Bezug auf Aristoteles⁷¹³ ist eine Metapher dann kühn, wenn sie schwer vergleichbare Bildbereiche aufeinander bezieht. „Man bemerkt [dann] das tertium comparationis nicht sofort und muss sich erst erläutern lassen, dass man zu beiden seine Zuflucht nehmen kann.“⁷¹⁴

Für Cicero wird nach Weinrich eine Metapher kühner, wenn sie „einen Schritt bildlicher ist“⁷¹⁵. Damit aber wird deutlich, dass Bildlichkeit eine grosse Rolle für die Qualität und Energie einer Metapher ausmacht. Was aber ist Bildlichkeit?

4.5.3 Exkurs über <Bildlichkeit>

Der Begriff der Bildlichkeit wird hier auf dem Hintergrund verstanden, der schon mehrfach angesprochen wurde. Dieser Hintergrund ist das Verständnis des Inhalts von Sprache, der hier mit Deleuze thematisiert wurde.⁷¹⁶ Demnach beziehen sich Inhalte von Sprache auf Ereignisse und damit auf Erfahrungen und Ereignissen. Sprache hat die Tendenz über die Bildung abstrakter Begriffe, den

⁷⁰⁸ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 298.

⁷⁰⁹ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 298.

⁷¹⁰ R. A. Sayce: „Style in French prose. A method of analysis“, Oxford 1953.

⁷¹¹ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 298.

⁷¹² Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 298.

⁷¹³ Aristoteles: „Rhetorik“, wie angegeben, Kap. III, 11 (1412a 13), S. 195.

⁷¹⁴ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 299.

⁷¹⁵ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 299.

⁷¹⁶ Vergleiche Gilles Deleuze: „Logik des Sinns“, wie angegeben, S. 226f.

Ereignis- und Erfahrungscharakter in einer sprachlichen Mitteilung zu minimieren, indem sie ihn verallgemeinert. Ein Ereignis ist aber etwas Singuläres, Individuelles. Es ist etwas Spezifisches.

Der Ereignis- oder auch Erfahrungscharakter einer Mitteilung kann nun durch verschiedene sprachliche Mittel thematisiert werden. Darauf kann hier jetzt nicht ausführlich eingegangen werden. Eine Qualität von Ereignissen liegt in ihrer Intensität. Andere Faktoren sind etwa räumliche oder zeitliche Ausdehnung etc. Die Intensität eines Ereignisses wird einerseits durch ihren Energiegehalt bestimmt. Ereignisse mit einem hohen Energiewert werden leichter erinnert und beeindrucken und beeinflussen damit den oder die Teilnehmenden am Ereignis mehr.

Unter <Bildlichkeit> einer Metapher wird hier das Thematisieren von *Ereigniswelten* betrachtet, die erinnerbar sind oder auf die, über allgemeine Bildung oder Erfahrung bei den Rezipienten wie bei den Redenden, Bezug genommen werden kann. <Bildlichkeit> beschränkt sich dabei nicht auf Visualität sondern eher auf *Erfahrbarkeit* und zwar sowohl durch Erinnerung, Allgemeinwissen oder durch die Kräfte der mit ihr angesprochenen Fantasie.

4.5.4 Kühne Metaphern bei Weinrich

An Kriterien wie *reizvolle Anregung für die Fantasie* mag auch Weinrich gedacht haben, wenn er Baltasar Graciáns Ingeniumtheorie erwähnt. Gracián sieht in Metaphern wie „Nil der Tränen“ oder „lebendiges Grab“ kühne Metaphern, die der Fantasie *kühne* Anregungen liefern.⁷¹⁷

Wird die kühne Metapher als Stilmittel eingesetzt, kommt der Genuss jedoch schnell an ein Ende. „Man bemerkt die Absicht der Absichtslosigkeit“⁷¹⁸ und ist verstimmt. So geht es Weinrich - zumindest teilweise - mit den Surrealisten André Breton und Lautreamont.

Die theoretische Bestimmung der Kühnheit von Metaphern kommt ebenfalls schnell an ein Ende, und zwar durch die metaphorische Beschreibung ihrer Qualitäten. So müsste etwa die Metaphorik für die Berechnung der Bildspanne, den „realen Abstand zwischen den beiden Metapherngliedern, dem Bildspender und dem Bildempfänger, bemessen wollen. [...] Sie muss, um den Kühnheitsgrad einer Metapher zu bestimmen, den realen Abstand zwischen zwei Seienden messen oder als bekannt voraussetzen. Das ist, wenn es überhaupt geht, Sache der Ontologie.“⁷¹⁹

Hier fällt Weinrich zunächst auf seine eigene Metaphorik rein und argumentiert plötzlich aussagenlogisch unter Bezugnahme auf die zur Beschreibung metaphorischer Phänomene verwendeten Metaphern. Das macht aber deutlich, wie schwierig an dieser Stelle die Beschreibung sprachlicher Phänomene wird,

⁷¹⁷ Vergleiche Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 299.

⁷¹⁸ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 299.

⁷¹⁹ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 299.

wenn diese sich anscheinend nur durch sprachliche Mittel gleicher Art beschreiben lassen. Also Metaphern und metaphorische Phänomene werden anscheinend nur durch Metaphern verständlicher und entziehen sich schnell den Verengungen sowohl der berechneten Herstellung als auch der Berechnung ihrer *Wirklichkeit*.

Damit wird die Metaphorik tendenziell eine hermetische Wissenschaft, die sich dem Zugriff durch andere als den eigenen Mitteln entzieht. Weinrich vermutet, dass hier entweder die Ontologie oder andere Bereiche der Metaphysik helfen könnten. „Denn hier eröffnet die Metaphorik ihre Grenzen zur Metaphysik.“⁷²⁰

An dieser Stelle kann auf den Versuch Weinrichs metaphysische Fragen an die Metaphorik hineinzutragen nicht weiter eingegangen werden. Sie scheint auch einer textsemantischen Untersuchung nicht angemessen. Am Ende seines Exkurses stellt Weinrich jedenfalls fest, dass es für ihn eine metaphysische Begründung der Bildspanne für kühne Metaphern nicht gibt. „Das Gesetz: ‚Je weiter der Abstand der Metaphernglieder, um so kühner und besser die Metapher‘ ist also falsch. Aber es ist interessant falsch. Denn seine Falschheit ist selber metaphorischen Ursprungs.“⁷²¹ Darauf wurde hier bereits hingewiesen.

4.5.5 Kühne Metaphern und Aussagenlogik

Nach der Feststellung des Entstehens ganz anderer Fragestellungen im Zusammenhang mit metaphysischen oder ontologischen Bereichen wendet sich Weinrich wieder der Sprache zu, der er auch bei den Denkansätzen in diese Richtung ohnehin nicht entfliehen konnte. Weinrich geht also weiter und formuliert nun seinerseits eine Beobachtung, die für textsemantische Überlegungen relevant erscheint, indem er über die Funktion von Metaphern in Texten schreibt: *Metaphern sind ja kaum zum jemals Schmuck da.*⁷²² „Sie lenken die Gedanken, zeigen neue Wege, verfremden das Bekannte. Aber sie fragen von sich aus nicht viel nach richtig und falsch. Sie haben ihre eigene Logik.“⁷²³

Weinrich weist also die Metapher als blossen Redeschmuck zurück und beendet damit den Ansatz zum Exkurs in die Stilistik.

Vielmehr formuliert Weinrich aus dem Gesichtspunkt dieser Untersuchung im Folgenden eine Kernthese der textsemantischen Metaphorik: *Metaphern folgen nicht den gewohnten Formen der (semantischen) Aussagenlogik (des Deutschen) sondern setzen eine eigene Logik.* Diese Logik benutzt in ihren Elementen aber durchaus die Formen der Aussagenlogik, in die sie sprachlich eingebettet ist. Sie arbeitet mit diesen aber aus einer überlegenen Position heraus. Daher liegt es nahe, der Metaphorik eine erweiterte, wenn nicht übergeordnete Logik zuzusprechen.

⁷²⁰ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 299.

⁷²¹ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 301.

⁷²² Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 302.

⁷²³ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 302.

Metaphern machen also Sinn, ohne den Regeln der bloss formalen Aussagenlogik zu folgen.

4.6 Die Spannung der Metapher

Metaphern sind eine Methode durch und in Sprache Sinn also Bedeutung zu erzeugen. Die Metaphern folgen dabei nicht den gewöhnlichen Regeln des Bezeichnens. Sie folgen aber nicht den gewöhnlichen Regeln der semantischen Aussagenlogik. Weinrich hat daher vorgeschlagen, die Metaphorik als eine selbstständige Sprache, als eine *Bildersprache* zu betrachten. Als selbstständige Sprache darf sie eigenen Regeln folgen, ohne dadurch den allgemeinen Begriff der Sprache mehr als erträglich zu tangieren. Ob nun die Bildersprache eine unter- oder übergeordnete Ebene der sprachlichen Regeln darstellt, braucht hier zunächst nicht weiter verfolgt zu werden. Es ist hingegen deutlich, dass die Metaphorik ein Gebiet der Sprache beschreibt, dass jeweils in einer bestimmten Sprache Geltung findet, aber auch zu einem Kulturraum mit unterschiedlichen Sprachen gehört. Das wurde hier unter Bezugnahme auf Weinrich und Curtius bereits gezeigt.

Auch die Erkenntnis, dass eine spezifische Bildersprache zumindest tendenziell einer mehrsprachigen Kulturgemeinschaft eigen ist, deutet darauf hin, dass ihre Regeln einerseits ein Gebiet innerhalb einer bestimmten Sprache, zum Beispiel des Deutschen, darstellen, dass sie andererseits aber einer bestimmten Sprache und ihren Regeln übergeordnet ist.

Um nun die Metaphorik und ihre Regeln näher zu bestimmen, setzt Weinrich auf die Referenz auf sinnliche Eindrücke und Qualitäten, die mit Metaphern häufig verbunden erscheinen. Dabei schaut er zunächst auf ganz bestimmte Metaphern, die er als synästhetische Metaphern beschreibt „(denn Synästhesien sind nur eine besondere Klasse Metaphern)“⁷²⁴.

Weinrich wählt zur Erklärung seiner Beobachtungen ein Beispiel aus einem Prosagedicht des Franzosen Arthur Rimbaud (1854-1891), „des grossen Magiers der Metapher“⁷²⁵. Der Gedichtabschnitt enthält, unter anderem, verschiedene Farbbezeichnungen. „Die Fahnen sind schwarz, die Strahlen sind blau, die Düfte der Sonne sind purpurn, und die Lippen sind grün. Aber alle diese Farbwörter haben verschiedenen Ausdruckswert.“⁷²⁶

Weinrich macht im Hinblick auf diese Metaphern darauf aufmerksam, dass die Erwartungen, die wir aus den sinnlichen Synästhesien hier gewinnen können, teilweise unterlaufen werden.

Die sinnliche Synästhesie erlaubt durchaus schwarze Fahnen. Auf der visuellen Ebene ist das die Synästhesie von Bewegungserfahrungen (Fahne im Wind), von Farberleben (Schwarz) und von Formerfahrungen (Rechteck der Fahne), hinzu

⁷²⁴ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 303.

⁷²⁵ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 303.

⁷²⁶ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 303.

können reale oder imaginierte haptische Erfahrungen kommen (zum Beispiel: Rauheit oder Glätte des Fahnenstoffs) sowie reale oder imaginierte akustische Erfahrungen (Flattergeräusche der Fahne im Wind). Die Bezeichnung <schwarze Fahne> erfüllt also die Erwartungen, die wir aus sinnlichen Erfahrungen haben können und sie erfüllt die Erwartung der Möglichkeit der Referenz der sprachlichen Aussage auf ein reales oder imaginiertes sinnliches Ereignis (das Sehen einer schwarzen Fahne) oder Objekt (eine irgendwo vorhandene Fahne). Die sinnliche Synästhesie erlaubt auch ohne weiteres blaue Strahlen, „denn sie können blau sein. Anders verhält es sich mit den purpurnen Düften.“⁷²⁷.

Diese akzeptieren wir nicht, weil wir die Aussage auf eine eigene imaginative oder reale Wirklichkeit beziehen können, sondern weil wir sie auf eine bestimmte Person beziehen können, die diese Aussage macht: „Natürlich akzeptieren wir sie ebenfalls, denn Rimbaud will es so.“⁷²⁸

An dieser Stelle entsteht die Frage, ob wir die Verwendung von <purpurne Düfte> akzeptieren, weil wir Rimbaud als sprachliche Autorität erleben, oder ob anderes eine Rolle spielt. Weinrich geht darauf nicht explizit ein, verdeutlicht aber, dass wir die Aussage *metaphorice*⁷²⁹ verstehen, also auf der Grundlage der Regeln der Bildersprache. Wenn Weinrich dennoch auf den Willen von Rimbaud anspielt, dann thematisiert er zusätzlich die grundsätzliche Möglichkeit aller Teilnehmer am sprachlichen Diskurs zur willkürlichen, freien Setzung von sprachlichen Zeichen für bestimmte Erfahrungen oder Inhalte des individuellen menschlichen Bewusstseins.

Hier scheint also eine doppelte Terminierung zu spielen, die sich einerseits in dem Willen des Sprachverwenders und andererseits in bestimmten Regeln der jeweiligen *Muttersprache* und kulturell spezifischen *Bildersprache* findet.

Wir akzeptieren die Wendung <purpurne Düfte> also einerseits als willkürliche Setzung von Rimbaud, dem wir die Reife und Kunst der freien Zeichensetzung zubilligen, wenn auch nicht auf dem Prinzip der sprachlichen Autorität, vielmehr auf der Autorität der sprachlichen Kunstfertigkeit. Und andererseits akzeptieren wir <purpurne Düfte> auf dem Hintergrund unserer kulturell geprägten Bildersprache. Die Wendung <purpurne Düfte> scheint dann auch keineswegs sehr weit hergeholt oder ganz abwegig zu sein, da die kulturell verbreitete Erfahrung zum Beispiel mit den Blüten des Lavendels bekannt ist. Lavendelblüten duften und haben eine starke Farbigkeit. Diese Kombination wird dann auch zum Beispiel in Seifen mit natürlichem oder synthetischem Lavendelöl, das selber nicht eigentlichfarbig ist, verwendet. Die Seifen werden also zusätzlich lavendelblau gefärbt und geben so das synästhetische Erleben, zumindest von Farbe und Geruch, des Lavendels wieder. Die Bezeichnung von <purpurne Düfte> ist also relativ nahe am realen Erleben.

⁷²⁷ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 303.

⁷²⁸ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 303.

⁷²⁹ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 303.

Ähnlich, wenn auch anders, geht es mit <grüne Lippen>. Das natürliche Farbspektrum von Lippen in menschlichen Gesichtern ist zwar relativ breit und unterliegt auch individuell gewissen Schwankungen, die Farbe grün gehört aber nicht zu diesen. Nun ist es hingegen eine kulturell bekannte Praxis nicht nur die natürlichen Farbschwankungen oder Farbabweichungen zu beobachten und zu akzeptieren. Vielmehr wird auch hier von einer gewissen Freiheit Gebrauch gemacht, indem die Farbe der Lippen willkürlich verändert wird. In der Regel bleibt es dabei eine gewisse Steigerung der Farbwirkung in eine noch naturnahe Richtung zu bewirken. In Ausnahmesituationen oder bestimmten soziokulturellen Kreisen kann es aber durchaus dazu kommen, völlig willkürliche Farbsetzungen zu vollziehen. Diese haben dabei tendenziell ebenfalls einen bestimmten Ausdruckswert. So kommen grüne Lippen in der Realität zum Beispiel in Zusammenhang mit Faschingsereignissen zum Zug. Diese Assoziation hingegen scheint bei Rimbaud nicht gewollt. Vielmehr handelt es sich um eine andere Art der Bedeutungsfindung, die mit <grüne Lippen> erreicht werden soll.

4.6.1 Steigerung der metaphorischen Spannung

„Die Lippen, die man sieht, sind gewöhnlich nicht grün. Und doch sind sie grün, denn Rimbaud sagt es. Aber man darf auf keinen Fall die Banalität unterschlagen, dass Lippen gewöhnlicherweise eben nicht grün sind, sonst zerstört man die Spannung der Metapher.“⁷³⁰

Die Spannung der Metapher besteht nicht einfach in einer Abweichung zur gewohnten Verwendung der Worte oder hier zu einer gewohnten, also auch erwarteten Farbigkeit der Lippen. Sie Spannung geht auch weiter als es Weinrich zunächst thematisiert. Denn seine Untersuchung steuert relativ schnell auf den Widerspruch hin, den die Metapher zum gewohnten Gebrauch der Worte darstellt. Der Widerspruch ist aber, und das gilt es festzuhalten, nicht die wesentliche Dimension der Metapher.

Interessant und in der hier vorliegenden Literatur noch wenig beachtet, ist die Wirksamkeit einer Spannung, die sich bei <grüne Lippen> durch die Komplementarität der Farbe Grün zur Farbe Rot und damit zu <rote Lippen> ergibt. Die Metapher <grüne Lippen> thematisiert also nicht nur eine Abweichung sondern auch eine Ergänzung. Das Grün der Lippen thematisiert zudem eine Lebendigkeit, die mit roten Lippen verbunden ist, über die Signalwirkung <lebendig> aus einer anderen Sphäre, genauer der Flora. Es wird also ein Signal für Lebendigkeit aus dem Bereich der Flora in den humanen Bereich übernommen. Damit aber wird sowohl das Leben, die Lebendigkeit beibehalten wie auch ein unterschied thematisiert, dem eben doch Gemeinsamkeiten zugrunde liegen. Wir haben also in der Metapher die schon angesprochene Spannung, die sich aus einer Gleichzeitigkeit hier

⁷³⁰ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 304.

komplementärer, analoger und widersprüchlicher Beziehungen ergibt. Die Verbindung der Komponenten erfolgt akausal. Aristoteles nannte es über die Begabung, die man nicht lernen kann.

Diese Spannung zeigt auch das andere Beispiel Weinrichs, wenn er über das Gedicht „Todesfuge“ von Paul Celan (1920-1970) spricht und besonders die Metapher <schwarze Milch> ins Auge fasst.

Milch ist bekanntlich weiss. Die *Farbe* Schwarz ist die Komplementär*farbe* zu Weiss. Aber auch hier, wie sonderbar, ist die weisse Milch ein Bild des Lebens, der Leben spendenden Kräfte, während die Farbe Schwarz nun in unserem Kulturkreis mit dem Tod in Verbindung gebracht wird. Thematisch bleibt aber auch diese Metapher in dem Themenkreis Leben und Komplementarität. Denn der Tod ergänzt das Leben und macht es dadurch erst sichtbar. Ohne den Tod wäre das Leben Ewigkeit und nicht Lebendigkeit. Also wird auch über das Bild des Todes Lebendigkeit thematisiert, ähnlich aber ganz anders wie über die Farbe Grün in Bezug auf die Flora.

Die Spannung von <grüne Lippen> und <rote Lippen> hat viel gemeinsam mit der Spannung von <schwarze Milch> und <weisse Milch>. Die Metaphorik thematisiert in beiden Fällen die Lebendigkeit und die Komplementarität. Da die Metapher ohnehin schon, durch den unkonventionellen Sprachgebrauch eine gewisse Eigenständigkeit und Lebendigkeit des Autors in Anspruch nimmt, wird das Thema Lebendigkeit in den eben zitierten Metaphern noch verstärkt. Die Metaphern erhalten ihre Spannung und Energie aus einer Lebendigkeit, die hier gleich mehrfach thematisiert wird und sich somit verstärkt. Sich verstärkende Lebendigkeit nennt man auch Vitalität. Vitalität wird aber verbunden mit Lebenskraft, Lebensmut und Lebensfreude und aktiviert damit diese Assoziationen im Bewusstsein der Rezipienten. Diese Metaphern sind daher sehr spannungs- und energiereich.

In der „Todesfuge“ von Paul Celan wird allerdings diese Energie, die eigentlich vorhanden wäre, von der Schwärze verschluckt. Denn schwarze Milch möchte niemand trinken. <Schwarze Milch> erzeugt also eine innere Abwehr. Diese wird im Gedicht ganz explizit durchbrochen und damit vielleicht noch verstärkt, in dem nun tatsächlich das Gedicht nahe legt, diese Milch zu trinken: „Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends [...]“.

Wenn in <schwarze Milch> bereits ein Spannungsfeld zwischen Leben und Tod eröffnet wird, so wird dies in der gleichen Zeile aufgegriffen. <Frühe> (also der Morgen) und <abends> (also der Abend) werden gerne als Bilder für Kindheit und Alter, für Erblühen und Vergehen, für Vitalität und Senilität aufgefasst und verwendet. Es handelt sich hier also um eine fortgesetzte Metapher.

Hier gilt es aber nur festzuhalten, dass Metaphern Spannung erzeugen. Sie tun das durch eine Bereicherung der sprachlichen Aussage mit einer Bildersprache, die sich auf konkrete Erfahrungswelten des menschlichen Lebens beziehen. Damit bleiben sie nicht nur Aussagen, sondern wecken Assoziationen, regen die

Fantasie an und bewirken einen grösseren Energiefluss in der Aufmerksamkeit des Rezipienten. Sie sind dann *lebendige* Metaphern.

4.6.2 Spannung durch Widerspruch

Für Weinrich wird die Spannung der Metaphern <grüne Lippen> und <schwarze Milch> durch einen Widerspruch erzeugt. „Metaphern sind immer widersprüchlich, nur zeigen sie es mehr oder minder.“⁷³¹

Weinrich bestimmt die Kühnheit über ein bestimmtes Verhältnis zur Erfahrung an der sinnlichen Aussenwelt. „Wenn sich eine Wortfügung mühelos mit der sinnlich erfahrbaren Realität in Einklang bringen lässt, nehmen wir sie ohne weiteres hin: *weisse Milch*. Wenn sich eine Wortfügung sehr weit von der sinnlich erfahrbaren Realität entfernt und sehr verschiedene Gegenstände verbindet, etwa Stoffliches und Geistiges, nehmen wir sie auch ohne Zögern hin: *traurige Milch*. Von dieser Art sind unsere alltäglichsten Metaphern. Wenn aber eine Wortfügung um ein Geringes von den Erfahrungen der sinnlich erfahrbaren Realität abweicht, dann nehmen wir den Widerspruch stark wahr und empfinden die Metapher als kühne: *schwarze Milch*. Diese Metapher ist so kühn, nicht weil sie so weit von den alltäglichen Beobachtungen abweicht, sondern weil sie so gering abweicht.“⁷³²

Ohne es aufzugreifen thematisiert Weinrich in der Folge die Stärke dieser Metaphorik, also ihre Kühnheit, über die Gleichzeitigkeit bestimmter Erfahrungen im durch die Metaphorik geschaffenem Bewusstsein: „[Die Metapher <schwarze Milch>] trägt uns nicht in einen ganz anderen Bereich, sondern nur einen kleinen Schritt weiter zu einer anderen Farbe. Diese Nähe ist es, die uns keine Ruhe lässt und uns die Frage nach richtig oder falsch eingibt. Wir können nicht umhin, die nahen Gegenstände in unserer Vorstellung nebeneinander zustellen und über ihre Vereinbarkeit zu urteilen. Es irritiert, dass sie dann nicht vereinbar sind.“⁷³³

Das gleichzeitige Nebeneinander zunächst unvereinbarer in gewisser Hinsicht aber durchaus komplementärer Elemente erzeugt eine Irritation, die den Menschen weg vom Bezug zu den konkreten alltäglichen Erfahrungen auf andere Erfahrungen des Bewusstseins lenken. Die Metaphern eröffnen und thematisieren den Zugang zu den innerseelischen Erlebnissen. Durch die Objektivität und durch den Bezug zur Sprache geht es aber nicht nur um eine individuelle oder gar subjektive Innerlichkeit, sondern um eine kulturelle. Metaphern thematisieren Erfahrungen einer Kulturgemeinschaft. Kultur besteht immer aus einem Widerspruch zum bloss Natürlichen. Kultur trägt eine bestimmte Form von Menschlichkeit in eine vorgefundene Umgebung oder Umwelt hinein. Durch das freie Setzen eines bestimmten Zeichens in unüblicher

⁷³¹ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 304.

⁷³² Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 305.

⁷³³ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 305.

Verwendung thematisiert die Metapher die Kulturleistung der Sprache aber auch die anderen Leistungen wieder, die ihr die Bilder geben.

Weinrich geht in seinem Aufsatz zur kühnen Metapher auf die Logik ein, die unsere europäische Kultur auszeichnet und geprägt hat. Die Liebe zur Logik machte die Griechen empfänglich für die Botschaft vom Logos, die ihnen Paulus brachte. Und sie veränderte das Leben im europäischen Kulturraum im Widerstreit und im Zusammenhang mit demselben.

Während der Logos die ursprüngliche und scheinbar ungreifliche Intelligenz des Menschen thematisiert, die sich mit der Liebe verbinden kann, tendiert die Logik zur Verhärtung im Intellekt, der nur das Machbare erstrebt und das Vorhandene ordnet. Die Liebe ruft sich die Fantasie zu Hilfe, die in den Augen der Logik zur Fantastik erstarrt.

Trotz dieser mechanisierenden Tendenzen der formalen Logik kommt die Semantik nicht wirklich ohne Begriffslogik aus. „Denn die Begriffslogik und die Semantik gehören zusammen, sind vielleicht ein und dasselbe. Aber [...] die Begriffslogik ist solange unbefriedigend, als sie sich nicht entschliesst, von den Phänomenen der Metapher sowie von semantischen und metaphorischen Feldstrukturen Notiz zu nehmen.“⁷³⁴ Eine bloss mathematisch operierende Begriffslogik reicht für die Beschreibung sprachlicher und damit menschlicher Bewusstseinsmöglichkeiten nicht aus.

4.6.3 Metapher als Prädikation

Mit Weinrich betrachtet diese Untersuchung die Metapher nicht als eine Analogie auf der Bedeutungsebene. Sie ist kein verkürzter Vergleich. „Die Metapher ist eine widersprüchliche Prädikation. Die kühne Metapher ist dann eine Prädikation, deren Widersprüchlichkeit nicht unbemerkt bleiben kann.“⁷³⁵ Die Widersprüchlichkeit besteht in der von ihr erzeugten Spannung und nicht etwa durch eine Repräsentation bereits vorhandener Aussagewerte.

Die Metapher ist also nicht einfach die Zugabe von einem „mehr oder weniger schönen Wortleib“⁷³⁶ zu einer bestehenden Seinsordnung oder Denkmöglichkeit, die sie bloss spiegelt. Vielmehr, so zeigt Weinrich anhand des Vergleichs von Metaphern mit geringer und weiter Bildspanne, stellt die Metapher einen eigenen Bereich der Aussageverfahren (Prädikationen) der Sprache dar. Die Metapher repräsentiert also nicht einfach ein *tertium comparationis*. „Bei Metaphern weiter Bildspanne [...], also bei den Metaphern, die in der Sprache die geläufigsten sind, müssen wir mühsam nach dem *tertium* suchen und haben uns gewöhnlich damit zu begnügen, die eine Metapher mit einer zweiten zu erläutern, von der wir auch kein *tertium* wissen. Zwischen Wahrheit und Licht gibt es kein *tertium*, das nicht

⁷³⁴ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 307.

⁷³⁵ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 308.

⁷³⁶ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 308.

selber metaphorisch wäre. Seltsames *tertium*, das wir am schwierigsten finden, wo wir am geläufigsten metaphorisieren!“⁷³⁷

Für Weinrich entsteht an dieser Stelle Gewissheit für das, was hier bisher bereits behauptet worden ist: Die Metapher repräsentiert die schöpferische Leistung der Zeichensetzung, die einerseits Willkür sein kann, andererseits der Sprache Möglichkeiten abringt, die sie noch nicht zu haben scheint. „[...] Dann drängt sich uns die Gewissheit auf, dass unsere Metaphern gar nicht, wie die alte Metaphorik wahrhaben wollte, reale oder vorgedachte Gemeinsamkeiten abbilden, sondern dass sie ihre Analogien erst stiften, ihre Korrespondenzen erst schaffen und somit demiurgische Werkzeuge sind.“⁷³⁸

Die Metapher aktualisiert die Möglichkeit zur sprachschöpferischen Tätigkeit, die mehr ist als die willkürliche Setzung von Zeichen. Da die Metapher entweder eine Neuschöpfung oder ein uneigentlicher Gebrauch ist, wird ihre Bedeutung weder durch die Konvention noch durch die Begriffslogik genügend determiniert, um eine eindeutige Aussage zu machen. Das kann hingegen durchaus beabsichtigt sein, da die Metapher mehr ermöglicht. Dabei geht es dann nicht allein um Mehrdeutigkeit oder Widersprüchlichkeit sondern um Gleichzeitigkeit. Denn kein anderes sprachliches Mittel ist in gleicher Weise in der Lage Gleichzeitigkeit und Akausalität sprachlich zu realisieren.

Durch die relativ geringe Eigendetermination der metaphorischen Sprachbegriffe ergibt sich sprachlogisch und in der Beobachtung eine deutliche Kontextdetermination. Damit wird die Metapher zum Repräsentanten der sprachlichen Semantik, indem ihre Bedeutung praktisch nur aus aktuellem Text, Ko- und Kontext erschlossen werden kann.

Der *lebendige* Text, die eine solche *lebendige* Metaphorik schafft, ist dann durchaus präzise determiniert und führt zu eindeutig verstehbaren Prädikationen. „Es ist daher unnötig, dass in den Wissenschaften von Zeit zu Zeit Ikonoklasten auftreten, die alle Metaphern als unwissenschaftlich verbannen wollen. [...] Das ist unnötig, weil die Wissenschaften wegen der stärkeren Kontextdetermination in ihren Texten Metaphernhäufungen besser vertragen als manche literarische Prosa.“⁷³⁹

4.6.4 Kontextuell gebundene Bedeutung von Metaphern

Hier wird nochmals deutlich, dass die Erforschung der Prädikation von Metaphern in konkreten Texten nicht allein durch die Begriffslogik oder die kontextliche Determination erschlossen werden können, sondern dass es ein ausführliches Kontextwissen, also einer hinreichenden Kontextdetermination

⁷³⁷ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 308f.

⁷³⁸ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 309.

⁷³⁹ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 311.

bedarf, um zu der Bedeutung von Metaphern als aktuelle Aussage vorzudringen. „Ein Lendenschurz an Kontext genügt nicht.“⁷⁴⁰

Die Verträglichkeit der Metaphern im Kontext eines wissenschaftlichen Texts wird durch den Kontext ihrer Verwendung, also durch die Wissenschaft beziehungsweise den fachspezifischen wissenschaftlichen Diskurs selber gegeben. Daher erschien es im ersten Teil dieser Untersuchung auch erforderlich, genügenden und präzisen Kontext der Wissenschaft und Wissenschaftssituation aufzubauen, in die sich die Spiegelmetaphern im untersuchten Textkorpus eingebettet erweisen müssen und durch die eine Thematisierung ihrer Strukturen, Bedingungen und Aussagen erst den rechten, wissenschaftlichen Unterboden erhalten.

4.7 Die Belebung der Metapher durch den Kontext

Die Untersuchung bewegt sich an dieser Stelle in der Spannung zwischen der Wortbedeutung einer Metapher, der Bedeutung der Metapher in einer kulturellen Bildersprache und in Bezug auf die kontextuelle Determinierung der Bedeutung der Metapher. Alle Elemente fließen zusammen und tragen zur Komplexität des Phänomens *Metapher* bei.

Die Metapher erzeugt diese Komplexität quasi nebenbei. Und diese indirekte Art der metaphorischen Aussage macht sie nicht nur so gut geeignet für das Sagen der Dichter, sondern durchaus auch für die Wissenschaften. Denn ihr Nebenbei entgeht der gewöhnlichen Aufmerksamkeit und stiftet damit eine Distanz zwischen den Unbelehrten und Unsensiblen und den in die tieferen Fragen, Probleme und Freuden Eingeweihten. Sie macht das dabei auf eine dezente Art, die auch die noch zu belehren oder erfreuen imstande ist, die sie noch nicht wirklich verstehen.

Metaphern, deren Reichtum und Innerlichkeit einmal vorhanden waren, können zu blossen Bezeichnungen absterben. Das zeigen die toten Metaphern, die lexikalische Regelmässigkeit annehmen, wie etwa <Farbton>. Dieser Metapher liegt zugrunde, dass die Tonalität der Malerei eine sehr nahe Beziehung zur Tonalität der Musik haben kann, was auf eine Art immer wieder neu entdeckt werden kann, in der Regel aber einen feststehenden Begriff bildet.

„Man kann sich an Metaphern, die zwei Elemente oder zwei Sinne mischen, gewöhnen, wie solche geläufigen Wörter wir ‚Farbton‘ und ‚Luftschiff‘ erkennen lassen. Immerhin lassen selbst diese Metaphern, wenn sie durch einen ungewöhnlichen Kontext belebt werden, etwas von ihrer ursprünglichen Kühnheit erkennen. Die Dichter wissen es. Und sie brauchen nicht Logiker sein, um es zu wissen. Sie müssen nur Metaphoriker sein [...].“⁷⁴¹

Der Metaphoriker hat also, so Weinrich, die Fähigkeit, tote Metaphern wieder zu beleben. Ihre ursprüngliche Kühnheit wieder herzustellen. Und die Mittel, die er

⁷⁴⁰ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 312.

⁷⁴¹ Harald Weinrich: „kühne Metaphern“, wie angegeben, S. 310.

dazu benutzt, liegen nicht in der Metapher selber, sondern in der Kontextualität, in die er sie stellt. Die Metapher bleibt also eine willkürliche Setzung mit besonderer Absicht, mit einem besondern Willen zum Sinn, zur Aussage, aber an dieser Stelle wird deutlich, dass auch etwas anderes gleichfalls eine Rolle spielt. Die Frage der Komposition sprachlicher Werte, Aussagen und sprachlichen Sinns ist eine Arbeit der Vermittlung und Zusammenstellung von Kontext und Text. Eine Metapher ist also nicht nur an sich kühn, sondern auch durch ihren Gebrauch. Sie ist nicht nur ein Text für sich, sondern bekommt ihre Lebendigkeit erst im Zusammenwirken mit einem *belebenden Kontext*.

4.7.1 Belebung durch eindeutige Vorstellungen

Hier entsteht eine besondere Möglichkeit des Verstehens in Bezug auf die Aussage Rudolf Steiners, die zugleich ein Wunsch ist, wenn er im Vorspiel der „Mysteriendramen“ die Figur *Sophia* sagen lässt: „[...] , dass heute Abend gerade [...] die Aufführung ist, auf die wir uns seit langer Zeit vorbereitet haben.“⁷⁴² Denn diese Vorbereitung schafft gerade, den nötigen und belebenden Kontext, der es erlaubt, lebendige Metaphern einzusetzen.

Auf diesen Wunsch nach Lebendigkeit und einer Auffassung seiner Dramen als lebendige Metaphorik scheint Steiner auch an anderer Stelle zu thematisieren: „Die Sprache war also früher Ausdrucksmittel für Seelisch-Geistiges. In unserer Zeit ist sie Ausdrucksmittel für ein abstraktes Denken, das weit entfernt ist von dem lebendigen Bilddenken [...]. Damit wiederum kommen zu einem solchen lebendigen Denken, müssen die Ausdrucksmittel unserer Sprache wiederum lebendig gemacht werden. [...] Und da möchte ich andeuten, wie [in den Mysteriendramen] Anfänge gemacht sind von dem, was Lebendigmachen der Sprache sein will. Da kommt es manchmal auf kleine Nuancen im Ausdruck an.“⁷⁴³ Und in unmittelbarer Nähe dazu spricht er auch über die kontextuelle Belebung von Aussagen: „[Früher] war mit dem Wort verbunden eine Art Erregung [...] und zwar in eindeutiger Weise, sodass jeder wusste, wenn dies oder jenes Wort ausgesprochen wurde in diesen oder jenen Lauten, dass er in der Seele erregen musste eine ganze Summe von Vorstellungen, die bei einem Worte ganz andere waren als bei einem anderen Worte. In wenig Worten konnte ungeheuer viel gesagt werden, weil das alles mitwirkte.“⁷⁴⁴

Nach Steiner braucht es neben einem äusserlich zugänglichen und präsenten Kontext auch eine Art innerer Kontextualisierung durch die *Erregung einer eindeutigen Summe von Vorstellungen*.

Den Begriff <eindeutig> darf man an dieser Stelle vielleicht nicht zu eng fassen. Er hilft aber dabei, die Methoden der Belebung von toten Metaphern ins Auge zu

⁷⁴² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 6.

⁷⁴³ Rudolf Steiner: „Die Geheimnisse des Markus-Evangeliums“, in derselbe: „Exkurse in das Gebiet des Markus-Evangeliums“, (Vorträge 1910-11), Dornach (4) 1995, S. 229-241, S. 230.

⁷⁴⁴ Rudolf Steiner: „Die Geheimnisse des Markus-Evangeliums“, wie angegeben, S. 230.

nehmen. So wird die Metapher <Farbton> relativ leicht wieder belebt, wenn ich sie in einen Kontext der Malerei und der Musik einbette. Wenn ich also *eindeutige* Vorstellungen aus den Bereichen des Erlebens und Gestaltens von Farben einerseits und Tönen andererseits anrege. Die Eindeutigkeit muss sich dabei auf die Bereiche der Vorstellung nicht aber auf die Vorstellungen selber beziehen. Die Vorstellungen oder Erinnerungen können und dürfen durchaus individuell sein und erzielen dennoch einen annähernd gleichen Grundeffekt: die Belebung der Metapher.

4.7.2 Der innere Kontext

Aus dem Vorhergehenden wird deutlich, wie bedeutend für die Bedeutung (beziehungsweise ihre Erforschung in der Semantik) - nicht nur der Metapher - der Kontext ist. Und es wurde auch deutlich, dass hier zwischen einem innerlich hergestellten oder aufgefassten Kontext, aufgrund von der innerseelischen *Erregung* von Vorstellungen, und einem äusserlich wahrgenommenen Kontext zu unterscheiden ist. Diese können sich natürlich ergänzen, unterscheiden oder in Konflikt geraten. So wird zum Beispiel der innerliche Kontext der Eifersucht in einer partnerschaftlichen Beziehung eventuell durch einen offiziellen Anlass, etwa einer Preisverleihung wie dem Oscar gebremst oder überformt. Dann wird eine Aussage wie: „Meine Filmpartnerin ist eigentlich die grösste Liebe meines Lebens.“ (Weil es ein Liebesfilm war.) Etwa als Marketingmassnahme oder als Teilung der Ehrung empfunden. (Wenn der Oscarpreisträger der Mann wäre.) Es kann aber auch die Eifersucht, also der innere Kontext dominieren. Dann wäre die Aussage etwa: «Du bist nicht die grösste Liebe meines Lebens.». Das könnte durchaus Sinn machen. Nun können wieder (mindestens) zwei Sachen passieren: Entweder kann die gesellschaftliche Determinierung von Verhaltensmassregeln bei einer Preisverleihung ein bestimmtes Verhalten nahe legen und die Mitteilung der Eifersucht wird verschoben, kompensiert oder durch Trennung ausgelebt, oder es kommt zu einer *Szene*. Denn eine Szene ist nicht nur auf dem Theater eine Handlung, die dem äusseren Kontext der Situation unangemessen ist, beziehungsweise von den Hauptdeterminierungen der äusseren Situation abweicht. Eine Szene auf der Bühne thematisiert nun gerade explizit die Determinierung der Handlung durch Vorstellungen und zwar im Bewusstsein der Mitarbeitenden, vor allem der Schauspielenden, der Regie und der Dramaturgie. Und das ist dann vielleicht auch die wichtigste Aufgabe des Theaters. Und hierin kann sie durch den Film nicht gleichermassen ersetzt oder übertroffen werden, denn Film hat nicht die gleiche Lebensrealität mit den Zuschauenden wie die Personen auf der Bühne. Diese wird im Hinblick auf die Filmschaffenden erst und meist nur ansatzweise durch das Studium etwa der „Making of ...“ zugänglich, die allerdings kaum das wahre Ringen der Personen mit ihren Rollen, Vorstellungen und Emotionen so authentisch vermitteln, wie das Geschehen auf einer Bühne. Wobei die Bühne diesen Bezug durch das Wort

<Vorstellungen> als Bezeichnung für ihre Veranstaltungen geradezu explizit thematisiert.

4.8 Exkurs über die Lüge bei Nietzsche

Bevor an dieser Stelle eine genauere Betrachtung zur den Ausführungen Weinrichs zu Grundfragen der Textsemantik einschaltet werden kann, soll hier ein Exkurs über die Lüge eingeschaltet werden. Denn die Ausführungen Weinrichs, in denen sein Verständnis der Textsemantik relativ ausführlich eingeführt wird, tragen den Titel: „Linguistik der Lüge“⁷⁴⁵. Seine Ausführungen sind eine essayistische Abhandlung zur Preisfrage der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung: „Kann Sprache die Gedanken verbergen?“⁷⁴⁶ Dieser Essay wurde immer wieder aufgelegt, zuletzt 2000, und hält auch aktuelleren Forschungen nach 35 Jahren immer noch stand.⁷⁴⁷ Der Exkurs über die Lüge nimmt seinen Ausgangspunkt aber nicht bei Weinrich sondern bei Nietzsches Fragment: „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“⁷⁴⁸.

4.8.1 Zweifel an der Wahrheitsliebe des Menschen

In seinem Fragment kritisiert Nietzsche die Fähigkeit des Menschen zur Wahrheit. Er macht im Menschen selber zwar einen „Trieb zur Wahrheit“⁷⁴⁹ aus, findet diesen aber eingebettet, in eine vielfältige Praxis der „Verstellungskunst“⁷⁵⁰, die aus seiner Sicht dem Menschen überlebenswichtig scheint. „Dazu lässt sich der Mensch nachts, ein Leben hindurch, im Traume belügen, ohne dass sein moralisches Gefühl dies je zu verhindern sucht [...]“⁷⁵¹ Daraus ergibt sich für Nietzsche ein Grundkonflikt im Menschen. Denn einerseits ist er gewohnt sich *im Traum ständig Belügen zu lassen*, ja sich selbst aus Not „zur Erhaltung des Individuums“⁷⁵² beständig zu *verstellen*, andererseits erlebt er in sich einen inwendigen *Wahrheitstrieb*.

Nietzsche beschreibt in eigenen Worten, was schon Aristoteles beobachtete als er über den Menschen sagte, er sei ein *zoon politicon* (ein Gemeinschaftswesen): „Soweit das Individuum sich gegenüber andern Individuen erhalten will, benutzte es in einem natürlichen Zustande der Dinge den Intellekt zumeist zur Verstellung: weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile

⁷⁴⁵ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, Heidelberg 1966.

⁷⁴⁶ In seinem Kommentar zu dieser Arbeit Weinrichs schreibt der damalige Vizepräsident der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, Dolf Sternberger: „Die Preisfrage selbst, ‚Kann Sprache Gedanken verbergen?‘, wird, nehme ich alles in allem, im Grunde mit Nein beantwortet.“ Vergleiche Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 80.

⁷⁴⁷ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, München (6) 2000. Die Zitate im Folgenden beziehen sich allerdings auf die Ausgabe von 1966.

⁷⁴⁸ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben.

⁷⁴⁹ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 877.

⁷⁵⁰ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 876.

⁷⁵¹ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 876f.

⁷⁵² Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 876.

gesellschaftlich und heerdenweise existieren will, braucht er einen Friedensschluss und trachtet darnach dass wenigstens das allergrößte bellum omnium contra omnes⁷⁵³ aus seiner Welt verschwinde.“⁷⁵⁴

In diesem Drang zur Gemeinschaft und zur Regelung von Wahrheitsfragen in der Gemeinschaft sieht Nietzsche in der Folge eine erste Wahrheitskonvention entstehen, die für ihn die Sprache ist: „Jetzt wird nämlich das fixiert, was von nun an ‚Wahrheit‘ sein soll, das heisst, es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit [...].“⁷⁵⁵

Wenn auch diese Beschreibung einen mythologischen Charakter hat und von einer historisch nicht belegbaren ersten Gemeinschaft von Menschen ausgeht, die sowohl eine erste Sprachkonvention, eine erste Wahrheitskonvention wie auch erste Gesetze in der Schaffung einer Sprache regeln, legt Nietzsche hier Grundlagen für ein Verständnis von den „Contrast von Wahrheit und Lüge“⁷⁵⁶.

4.8.2 Die „Conventionen“ der Sprache

Ob Nietzsche, der sich sicher bewusst war, dass seine Äusserungen jedweder historischen Grundlage entbehren, sich hier ironisch geäußert hat und ex negativo die Bedeutung von griechisch <logos> thematisiert, darf an dieser Stelle offen bleiben. Wichtig hingegen ist festzuhalten, welche Auffassung Nietzsche von der Lüge entwickelt, wenn er sie in Zusammenhang mit Sprache entstehen sieht: „[...] der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen; er sagt zum Beispiel ich bin reich, während für diesen Zustand gerade ‚arm‘ die richtige Bezeichnung wäre. Er missbraucht die festen Conventionen durch beliebige Vertauschungen oder gar Umkehrungen der Namen.“⁷⁵⁷

Zu den „Conventionen“ der Sprache und des gesellschaftlichen Lebens gehört also für Nietzsche eine Verpflichtung durch Sprache nur solche *Zustände, Dinge* oder Ereignisse zu bedeuten, die auch tatsächlich vorliegen. Alles andere ist für ihn *Lüge* oder *beliebige Vertauschung*. Durch intensive Verstösse gegen diese Regel läuft der entsprechende Teilnehmer am gesellschaftlichen Sprachspiel Gefahr, von diesem dauerhaft ausgeschlossen zu werden: „Wenn er dies in ein eigennütziger und übrigens Schaden bringender Weise thut, so wird ihm die Gesellschaft nicht mehr trauen und in dadurch von sich ausschliessen.“⁷⁵⁸

⁷⁵³ Der „Krieg aller gegen alle“ bezieht sich auf eine Stelle in der Apokalypse des Johannes im Neuen Testament. Hier beschreibt Johannes die Tendenz des individuellen Menschen, gegen alle übrigen Menschen in den Krieg zu gehen, was dann auch ein Ausdruck des Untergangs der Welt, wie sie zurzeit besteht, bedeuten würde.

⁷⁵⁴ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 877.

⁷⁵⁵ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 877.

⁷⁵⁶ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 877.

⁷⁵⁷ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 877.

⁷⁵⁸ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 878.

Hier entstehen schon anhand des Sprachgebrauchs Fragen der Rechtspraxis und impliziter gesellschaftlicher Normen, die hier nicht weiter verfolgt werden können. Wichtiger sind denn auch die Überlegungen, die Nietzsche nun anstellt, um den sprachlichen „Conventionen“ *auf den Zahn zu fühlen*: „Und überdies: wie steht es mit jenen Conventionen der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntniss, des Wahrheitssinnes: decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?“⁷⁵⁹

Hier wird bereits *in nuce* die Unterscheidung thematisiert, die wenig später von de Saussure in die Linguistik eingeführt und fest verankert werden wird: die Unterscheidung zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem. Für Nietzsche ist diese Erfahrung noch intensives Erlebnis, das sich noch nicht in den Kanon der Wissenschaft überführen lässt. Nietzsche verdeutlicht jedoch schon, wie die Sprache eben nichts anderes ist als ein *modus significandi* im Dienst eines *modus intelligendi* und nicht etwa ein *modus essendi*.

4.8.3 Zweifel an der Wahrheitsfähigkeit von Sprache

Ausgehend von einer allen Menschen zumindest theoretisch gleich zugänglichen Wahrheit beobachtet Nietzsche die Arbeit der „Sprachbildner“ und stellt fest, dass sie zu unterschiedlichen Ausdrucksformen kommen. Daher kann es für ihn in der Sprache keine absolute Wahrheit geben: „Die verschiedenen Sprachen neben einander gestellt zeigen, dass es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen. Das ‚Ding an sich‘ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hülfe.“⁷⁶⁰ Sprache bildet also nach Nietzsche nur relative Wahrheiten ab, nur persönliche Relationen der Sprachverwender zu den *Dingen*, auf die sie sich beziehen.⁷⁶¹

Nietzsche kritisiert in der Folge seiner Einsicht in das Wesen der Sprache die naive Einstellung, dass mit der Sprache bereits die Wahrheit gegeben sei. Denn es ist für ihn nicht einmal möglich, dass die Sprache die relative Wahrheit des Sprachverwenders vollständig geben könne, da bis zu ihrem Erscheinen eine völlige Verfremdung des ursprünglich Bestehenden stattfinden muss.

Ausgehend von einem physiologischen Phänomen, einem Nervenreiz, wie ihn etwa die visuelle Perzeption der Augen auslösen kann, verfolgt Nietzsche

⁷⁵⁹ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 878.

⁷⁶⁰ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 879.

⁷⁶¹ Wenn Nietzsche hier von „den kühnsten Metaphern“ spricht, verwendet er den Begriff der Kühnheit zunächst anders als Weinrich. Dennoch klingt hier die Einsicht Weinrichs an, dass gerade die kühnen Metaphern die nahe liegendsten sind, wenn sie durch die Regeln der Bildersprache betrachtet werden. Denn der Mensch sucht ja gerade zur Bezeichnung, der für ihn gültigen und wichtigen „Relationen der Dinge“ naheliegende und für andere Menschen verständliche Begriffe.

zunächst hypothetisch den Weg bis zur Entstehung der sprachlichen Repräsentation als Ausdruck oder Botschaft in Form einer phonetischen Kodierung: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue.“⁷⁶² In einem nächsten Schritt verdeutlicht Nietzsche die Haltung eines sprachunkritischen Rezipienten zur empfangenen Botschaft in einer Art Gedankenexperiment: „Man kann sich einen Menschen denken, der ganz taub ist und nie eine Empfindung des Tones und der Musik gehabt hat: wie dieser etwa die Chladnischen Klangfiguren im Sande anstaunt, ihre Ursachen im Erzittern der Saite findet und nun darauf schwören wird, jetzt müsse er wissen, was die Menschen den Ton nennen, so geht es uns allen mit der Sprache. Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen.“⁷⁶³

4.8.4 Zu Sprache und Wahrheit in den „Mysteriendramen“

Eine ähnliche Haltung finden wir bei Rudolf Steiner in seinen „Mysteriendramen“ thematisiert. Anlässlich der Besprechung der verschiedenen Theateraufführungen, welche die Freundinnen „Estella“ und „Sophia“ besucht haben, lässt Steiner seine Figur „Sophia“ sagen: „Man kann sich von einem Kunstwerke gewiss keine rechte Vorstellung bilden, wenn man nur von seinem Inhalt hört; dennoch wäre es mir lieb, wenn du mir etwas mitteilen wolltest von dem, was dich so sehr bewegt.“⁷⁶⁴

Die Wahrheit, auf welche die Figur „Sophia“ hier abzielt, ist nicht die Wahrheit des Kunstwerks oder die Richtigkeit ihrer Vorstellung über dasselbe. Es geht ihr vielmehr darum, an den Empfindungen und Eindrücken teilzunehmen, die ihre Freundin „Estella“ durch den Besuch eines Theaterstückes erlebt hat, an dem sie selber nicht teilgenommen hat. Sprachliche <Konvention> ist hier also nicht eine bloße Übereinkunft über etwas Drittes zwischen zwei Sprachteilnehmenden sondern es ist viel mehr ein „Convenire“, ein Zusammenkommen im Erleben von Welt. Die Sprache schafft hier einen *Raum*, der es ermöglicht, dass zwei Menschen an ein und demselben Erlebnis teilhaben, das für beide nicht mehr gegenwärtig ist. Für den einen Menschen ist es Erinnerung und Nachklang, für den anderen Erzählung und Mitempfinden.

Die Wahrheit, auf welche die Erzählung der „Estella“ Bezug nehmen wird, ist nicht die Realität des Theaterstückes, das ein Ereignis in der Zeit *war*. Sie nimmt vielmehr Bezug auf ihr Erleben, das noch immer ein Ereignis in der Zeit *ist*. *Sophia* ist sich bewusst, dass es völlig aussichtslos ist, sich über die Erzählung der

⁷⁶² Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 879.

⁷⁶³ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 879.

⁷⁶⁴ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 115.

„Estella“ eine „rechte Vorstellung“ von dem Theaterstück, dem „Kunstwerk“ zu machen. Daher richtet sie ihr Interesse, auf das einzig gegenwärtig Interessante, nämlich das reale Erleben in ihrer Freundin „Estella“.

Mit nur einem kleinen Kunstgriff klingt hier die ganze Erkenntnistheorie Steiners an. Es braucht nur <Kunstwerk> durch <Welt> oder <Schöpfung> ersetzt werden und schon wird deutlich, dass Steiner es an dieser Stelle gleichfalls als unmöglich erachtet, dass man durch die Erzählung oder Beschreibung eines anderen sich eine „rechte Vorstellung“ über die Welt als Schöpfung machen könne. Die Welt in der Beschreibung durch andere unterliegt immer dem, was gegenwärtig in ihnen lebte, als sie darüber geschrieben oder gesprochen habe. Das ist eine Realität. Es ist aber eine andere als die Welt vom „Ding an sich“. Wobei *natürlich* ein „Ding an sich“ überhaupt nicht existiert, denn alle Dinge der Natur und damit unseres Erlebens unterliegen den Einflüssen der Zeit und damit der Veränderung. Ein „Ding an sich“ kann damit nur etwas ausserhalb von Zeit und Raum sein und damit ein Gegenstand der Metaphysik, der durch Sprache niemals adäquat abbildbar sein kann. Er kann nur als Erlebnis oder Erfahrung beschrieben werden. Dann lassen sich vielleicht noch die Erfahrungen und Erlebnisse verschiedener Menschen miteinander vergleichen, Beschreibungen lassen sich auf verschiedene Aspekte hin untersuchen, sie lassen sich systematisieren und statistisch auswerten. So mag eine gewisse Sicherheit entstehen, was zumindest eine Gruppe von Menschen zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Bedingungen gesagt hat. Es können darin auch wertvolle Erfahrungen liegen, die für bestimmte Lebens- und Interessensbereiche als wertvoll erachtet werden und deshalb der Tradition für würdig befunden werden. Werden hingegen die Umstände ihrer Entstehung nicht mittradiert laufen sie Gefahr, sinnlos gewordene leere Formen oder Formeln zu werden.

4.8.5 Die Gedanken verbergen?

Die Preisfrage, auf die Harald Weinrich mit einer „Linguistik der Lüge“ geantwortet hat, lautete: „Kann Sprache die Gedanken verbergen?“. Die eigentliche Frage sollte lauten: „Kann Sprache die Gedanken zeigen?“. Und diese Frage müsste nun mit Nietzsche, ähnlich wie beim Text Weinrichs, „alles in allem, im Grunde mit Nein beantwortet“⁷⁶⁵ werden. Um das aufzuzeigen, bräuchten wir eine „Linguistik der Wahrheit“, die noch nicht vorliegt, und die hier auch nicht gegeben werden kann. Daher bleibt diese Behauptung hier nur eine Hypothese, vielleicht eine These, die sich aus dem Studium von Nietzsche, Steiner, Weinrich und anderen zu ergeben scheint.

Steiner sucht seinen Ausweg, wie schon angedeutet auf zweierlei Wegen. Erstens: Die Gedanken werden nicht über die Sprache sondern über einen

⁷⁶⁵ Vergleiche Dolf Sternberger: „Nachbemerkung“, in Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 79-80, S. 80.

Gedankensinn erfasst.⁷⁶⁶ Rudolf Steiner schreibt dazu unter anderem: „[...] kommen wir zum Gedankensinn. Was ist Wahrnehmungsorgan für die Gedanken des anderen? Wahrnehmungsorgan für die Gedanken des anderen ist alles dasjenige, was wir sind, insofern wir in uns Regsamkeit, Leben verspüren.“⁷⁶⁷ Die Sprache würde also nach Steiner etwas in uns anregen, das wir dann über die Wahrnehmung an uns selbst dem anderen oder zumindest seinen Worten als Gedanken zusprechen. Zweitens: Die Gedanken sind „in den Worten“. Dazu einige Beispiele aus den „Mysteriendramen“. Aus einer Rede von dem Geschichtsprofessor „Capesius“: „So manchen Tag hab’ ich damit verbracht: Was ich den Zeitenrätseln abgelauscht, *in solchen Worten auszusprechen* [kursiv], die Herzen fassen und erschüttern können.“⁷⁶⁸ Aus einer (Gegen-)Rede des Guru⁷⁶⁹ der „Mysteriendramen“, die Figur „Benedictus“: „Man kann auch fühlen, wie wenn Naturgewalten *in den Worten* [kursiv] suchten, zu offenbaren sich in ihres Wesens Wahrheit.“⁷⁷⁰ Aus einer Rede der Figur „Helena“: „Doch jene Freude, die *in den Worten keimt*, durch die Geist sich selbst verkündet.“⁷⁷¹ Die Figur „Geist der Elemente“ über die Kraft der Märchen, welche die Figur „Frau Balde“ mit ihren Erzählungen zwei ausgelaugten, modernen Wissenschaftlern gegeben hat: „*In deinen Worten* [kursiv] fanden sie Belebung ihrer Seelen, wenn trocknes Sinnen sie gelähmt.“⁷⁷² Steiner geht dabei davon aus, dass nicht die Sprache die Gedanken zeigt und im eigentlichen Sinne enthält, sondern dass die Sprache eine Begegnung zwischen Menschen oder auch Wesen erlaubt, in denen dann der „Geist zum Geiste“ spricht oder die Seele zu Seele. Dies zeigt auch ein Passus aus der Rede der Figur „Johannes“: „Wenn ich in Worten wollte Menschen künden, was ich in Höhenwelten kann erkennen, so dürft’ ich mich mit eigener Seele heben in Sphären, wo der Geist zum Geiste spricht.“⁷⁷³ Diese Stelle zeigt auch, wie sehr die „Mysteriendramen“ über bestimmte Topoi mit dem Goetheschen „Faust“ verbunden sind: „Und dies geheimnisvolle Buch von Nostradamus eigener Hand, ist dir es nicht Geleit genug? Erkennest dann der Sterne Lauf und wenn Natur dich unterweist, dann geht die Seelenkraft dir auf, wie spricht ein Geist zum andern Geist. Umsonst, dass trocknes Sinnen hier die heil’gen Zeichen dir erklärt.“⁷⁷⁴ Der Sinn liegt also für Goethe und mit ihm wohl auch für Steiner höchstens trocken, also leblos, in den Zeichen, auch wenn sie heilig sind. Lebendig wird der Sinn erst, wenn er sich auf lebende Personen oder

⁷⁶⁶ Vergleiche Rudolf Steiner: „Die zwölf Sinne des Menschen“, wie angegeben.

⁷⁶⁷ Rudolf Steiner: „Das Rätsel des Menschen. Die geistigen Hintergründe der menschlichen Geschichte“, (Vorträge Dornach 1916), GA 170, Dornach (3) 1992, S. 242.

⁷⁶⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 19.

⁷⁶⁹ Hier im Wortsinne: der, der die Dunkelheit vertreibt; oder auf deutsch: der Vertreter der Aufklärung.

⁷⁷⁰ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 36.

⁷⁷¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 48.

⁷⁷² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 93.

⁷⁷³ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 180.

⁷⁷⁴ Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, wie angegeben, Verse 420-427, S. 35.

Wesen, aktuelle Ereignisse, gegenwärtige Dinge, lebendige Erfahrungen oder Erinnerungen und Ähnliches beziehen lässt.

Wie bereits Nietzsche hier andeutete, können die Worte auch für unlautere Absichten verwendet werden. Etwas worauf Steiner ebenfalls unter Hinweis auf die Botschaft *in den Worten* hinweist. Diesmal ist es die Figur „Lucifer“, die sich im Gespräch mit einem Mönch in einer mittelalterlichen Szene im Gespräch über den Templerorden dazu äussert: „An diesem Geistesbunde ist gefährlich, dass er *in Worten* [kursiv] Wahrheit spricht und doch der Wahrheit jene Wendung gibt, durch die sie an Gefährlichkeit den Irrtum übertreffen muss.“⁷⁷⁵

Mit diesen Andeutungen einer problematischen Kraft der Rhetorik könnte hier eine Ausführung zu generellen rhetorischen Fragen folgen, etwa zur eristischen Dialektik⁷⁷⁶ als die Geschicklichkeit in jedem Falle Recht zu behalten (auch wenn man im Unrecht ist) oder der „Schwarzen Rhetorik“⁷⁷⁷ als Geschicklichkeit durch Sprache Macht auszuüben und Ohnmacht zu bewirken.

Wie die Beispiele aus den „Mysteriendramen“ zeigen, verneint Steiner die Beziehung zwischen Sprache und Gedanken nicht vollständig. Dennoch wäre die Frage, ob Sprache Gedanken zeigen könne, mit Nein zu beantworten. Die Sprache allein kann die Gedanken weder zeigen noch verbergen. Erst die innere Aktivität des Rezipienten macht aus der Sprache eine Botschaft, die *gehört* wurde. Dass dabei nicht immer *das Gesagte gehört* wird, wurde hier schon angedeutet und ist beinahe alltäglicher Befund. Wobei es hier nicht um das akustische Nichtverstehen oder Nichthören geht, sondern um die Mitteilungsentention oder den Mitteilungsinhalt.

Für Steiner liegen *in den Worten* Anregungen, und zwar nicht nur gedanklicher Natur. Dazu wieder einige Beispiele aus den „Mysteriendramen“. Beginnen wir wieder mit der Figur „Sophia“. Hier finden wir „Herbheit“: „Es mag dir manches herb klingen an meinen Worten. Allein unsere Freundschaft fordert ungeschminkte Aufrichtigkeit.“⁷⁷⁸ Die Figur „Strader“, einem Naturwissenschaftler und Kritiker der Esoterik, eine Rede seines Freundes „Capesius“ weiterführend, möchte „Schärfe“ im Sinne von Präzision vermitteln: „Ich muss im vollsten Sinne mich bekennen zu euren letztgesprochenen Worten; und schärfer möchte ich sogar betonen, dass alle Wirkung auf die Seele, die wir erblühen aus Ideen⁷⁷⁹, entscheiden darf in keiner Weise, was an Erkenntniswert⁷⁸⁰

⁷⁷⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 225.

⁷⁷⁶ Vergleiche etwa Arthur Schopenhauer: „Eristische Dialektik oder Die Kunst, Recht zu behalten“, Frankfurt am Main 1995.

⁷⁷⁷ Vergleiche Karsten Bredemeier: „Schwarze Rhetorik. Macht und Magie der Sprache“, Zürich 2002.

⁷⁷⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 10.

⁷⁷⁹ <Ideen> wird hier im Sinne von <Begriff> also als «Gehalt der Worte» gebraucht.

⁷⁸⁰ Mit <Erkenntniswert> ist hier eigentlich etwas ganz anderes gemeint und zwar der Praxiswert für die experimentellen Naturwissenschaften im Hinblick auf die Nutzung ihrer Ergebnisse und Verfahren in der damals stark expandierenden modernen Industrie.

sie bergen. Ob Wahrheit oder Irrtum lebt in unsrem Denken, darüber kann allein nur richten des echten Wissens Wahrspruch.“⁷⁸¹ Und die Figur „Maria“ findet in den Worten von „Doktor Strader“ „Gewicht“ und „Kämpfen“: „Sie, lieber Doktor, sprechen viele Worte, um gegen uns zu kämpfen. Und was sie eben uns gesagt von ihren Lebenskämpfen, Gewicht verleiht es ihren Worten bei jenen Menschen auch, die unvermögend sind, zu folgen ihrer Rede.“⁷⁸²

Bei diesen Beispielen soll es hier bleiben. Wichtig ist aber festzuhalten, dass Rede selbstredend nicht nur Gedanken Ausdruck verleihen soll, um Gedanken anzuregen. Sie hat darüber hinaus noch weitere Funktionen, die im Umgang der Menschen und in der *Conditio humana* begründet liegen.

Für diese Untersuchung ist es an der Zeit, zu Nietzsche zurückzukehren, um diesen Exkurs abzuschliessen und dann wieder an Weinrich und die engeren Fragen die Metaphorik betreffend *ins Auge zu fassen*. Diesen Abschnitt abschliessend gedenkt diese Untersuchung ihrem Motiv und damit an Heidegger: „In das, was Denken heisst, gelangen wir, wenn wir selber denken.“ Sprache kann nicht Denken. Denken kann allein der Mensch. Und er tut ist zu einem grossen Teil sicher in Zusammenhang mit Sprache.

4.8.6 Die „Bildung der Begriffe“

„Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen.“⁷⁸³

Die hier von Nietzsche gemachte Unterscheidung von singulärem Ereignis und kollektivem Begriff von Ereignissen dieser Art enthält zugleich eine Theorie der Sprachentstehung. Nietzsche geht nämlich davon aus, dass bestimmte sprachliche Wendungen zuerst entstanden sind, um bestimmte individuelle Ereignisse zu beschreiben. Die Beschreibung selber wurde dann als Begriff zum Paradigma der Beschreibung ähnlicher aber auch ganz anderer Fälle. Dieses Phänomen im Umgang mit Sprache kann an verschiedenen Stellen deutlich werden. So ist zu beobachten, dass eine besonders treffende Bezeichnung eine gewisse Popularität erlangt, weil sie ein Sprachproblem vielleicht vieler Menschen löst. Kaum aber ist die Bezeichnung populär geworden, wird sie attraktiv für andere Verwendungen als die, für die sie entstanden ist.

Um im Rahmen der Untersuchung zu bleiben, kann hier auf den Gebrauch von „Wiederholte Spiegelung“ eingegangen werden. Goethe selber hat diesen Begriff (wie ja so manche andere auch) als Erster geprägt, um damit bestimmte

⁷⁸¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 21.

⁷⁸² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 25.

⁷⁸³ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 879f.

Phänomene der visuellen Verarbeitung im Auge zu beschreiben. Demnach gehörte diese Bezeichnung in den Erfahrungsbereich der Entoptik. Er selber wendet nun aber diese Beschreibung in einem ganz anderen Erfahrungsbereich an, wenn er bezüglich seiner „Sesenheim Erfahrung“ von „wiederholten Spiegelungen“ spricht. Er setzt damit, im Sinne von Nietzsche sprachlich etwas gleich, was nicht-gleich ist.

Dieses Verfahren löst aber nicht nur deswegen kein Befremden aus, weil es Goethe selber mit seiner eigenen Bezeichnung macht. Es ist vielmehr ein sprachliches Verfahren genereller Natur und gehört zu den Eigengesetzen des Sprachlichen, zumindest der *Muttersprachen*.

Nietzsche verwechselt die Beschreibung der Wahrheit mit der Beschreibung der Darstellung von Wahrheit in *Muttersprachen*, wenn er schreibt: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.“⁷⁸⁴

Nietzsche steht hier an einer Grenze der Unterscheidung zwischen Sprachwissenschaft und Philosophie einerseits und Philosophien und Sprachphilosophie andererseits. Die von ihm aufgezeigten Schwierigkeiten und Aporien müssen hier nicht weiter verfolgt werden. Es ist auch deutlich, dass an dieser Stelle bei Nietzsche zu Fragen der Semantik zunächst direkt nicht mehr viel geholt werden kann. Auch wenn Harald Weinrich diese Stellen sehr gründlich gelesen zu haben scheint und sie für seine Untersuchungen viele wichtige Anregungen geliefert haben mögen.

4.8.7 Zur „Linguistik der Lüge“ bei Harald Weinrich

Zum Abschluss dieses Exkurses zur Lüge bei Nietzsche geht diese Untersuchung noch auf die Behandlung der Lüge in linguistischer Hinsicht bei Harald Weinrich ein. Es wird dabei darauf verzichtet, die Verbindungen zwischen dem hier eben beleuchteten Text von Nietzsche und Weinrichs Arbeiten zur Semantik weiter zu explizieren.

Die Lüge besteht nach Weinrichs Ausführungen aus einem linguistischen Gesichtspunkten aus zwei Sätzen. Dem einen, der den Tatbestand, den Zustand, das Ding, Ereignis etc. korrekt beschreibt und den anderen, der ihn negiert.

Als Beispiel diene hier eine alltägliche Situation der Erziehung. Gespräch zwischen Mutter (ca. 35) und Sohn (ca. 10). Ausgangslage: Der Sohn hatte die Aufgabe, sein Zimmer aufzuräumen, bevor er hinausgeht. Er weiss ganz genau,

⁷⁸⁴ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 880f.

was seine Mutter damit gemeint hat. Nach einer Weile teilt er ihr mit, dass er nun hinausgehe. Sie, sehr beschäftigt und müde immer alles zu kontrollieren, fragt nur: „Hast du dein Zimmer denn auch aufgeräumt?“ Nun gibt es darauf nur eine Antwort, die den Sachverhalt im Sinne der fragenden Mutter so beschreibt, dass sie dem Zustand des Zimmers in den Augen der Mutter (am ehesten) entspricht. Einmal abgesehen vom tatsächlichen Zustand gibt es zwei Möglichkeiten der Antwort: die Wahrheit und die Lüge (im Sinne der fragenden Mutter). Entgegen der üblichen Auffassung, dass das Zimmer nicht so aufgeräumt wurde, wie sich die Mutter das vorstellt, soll hier davon ausgegangen werden, dass es doch so gemacht wurde. Dennoch sagt der Sohn: „Nein, ich habe das Zimmer nicht aufgeräumt. Aber ich gehe trotzdem.“ Im Sinne von Marshall B. Rosenbergs „Gewaltfreie Kommunikation“⁷⁸⁵ würde der Sohn hier eventuell einen Anspruch auf Autonomie geltend machen, den er sich unabhängig von Forderungen seiner Mutter ausüben wünscht. Dies teilt er mit, obwohl er den Auftrag seiner Mutter, zum Beispiel aus Liebe und wachsendem Ordnungssinn, durchaus erfüllt hat. Das alles ist aber eigentlich irrelevant für die Frage der Lüge. Denn von dem einzig richtigen Satz: „Ja, ich habe das Zimmer aufgeräumt.“ Wählt er die Negation. Und damit lügt er, linguistisch gesehen. „Denn, nicht wahr, es ist behauptet worden, es gebe bei dieser Lüge nicht einen Satz sondern zwei Sätze. Einen hören wir, und dieser Satz ist als solcher nicht weiter auffällig. Er ist aber unwahr. Den zweiten Satz hören wir nicht, denn er bleibt in der Brust verschlossen. Dieser Satz ist wahr. Er besagt nicht einfach etwas anderes als der gelogene Satz, sondern das gerade Gegenteil. Das bedeutet sprachlich: „Der wahre Satz gleicht dem gelogenen Satz peinlich genau – bis auf das kleine Wörtchen ‚nicht‘.“⁷⁸⁶

Für Weinrich ist es wichtig festzuhalten, dass in Bezug auf die Lüge nicht nur der Akt der Äusserung der Lüge ein sprachlicher Akt ist, sondern auch der Denkkakt der Wahrheit: „Man lügt nicht nur mit Hilfe der Sprache, man denkt auch das Wahre mit Hilfe der Sprache.“⁷⁸⁷

4.9 Grundlagen der Semantik und Textsemantik der Metapher

In seiner „Linguistik der Lüge“ formuliert Weinrich eine Reihe von Hauptsätzen der Semantik, die es hier zunächst einmal zu wiederholen gilt. Sie dokumentieren nicht nur das Verständnis von Weinrich, sondern sie bilden in der Untersuchung der Spiegelmetaphern im Textkorpus auch die grundlegenden Begriffe dieser Untersuchung.

⁷⁸⁵ Marshall B. Rosenberg: „Gewaltfreie Kommunikation: aufrichtig und einfühlsam miteinander sprechen. Neue Wege in der Mediation und im Umgang mit Konflikten“, Paderborn 2001. Rosenberg schildert dort S. 67ff wie der Mensch von 7 primären Bedürfnisbereichen beeinflusst werden. Dabei nimmt der Bereich „Autonomie“ für den westlichen Menschen moderner Industrienationen eine erste und weitgreifende Stellung ein.

⁷⁸⁶ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 39f.

⁷⁸⁷ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 40.

4.9.1 Die vier Hauptsätze der Semantik

In seinen Hauptsätzen der Semantik bezieht sich Weinrich zunächst auf Bedeutungen einzelner Wörter, wobei er sich zunächst an lexikalischen Hauptwörtern orientiert.

„Erster Hauptsatz der Semantik: Jede Bedeutung ist weitgespannt.“⁷⁸⁸ Anhand des Wortes <Feuer> erläutert Weinrich, wie Bedeutung weit gespannt ist. Das Wort <Feuer> kann ganz im Sinne von Nietzsche nicht nur für ein singuläres, individuelles und vielleicht sogar ursprüngliches *Ding*⁷⁸⁹ benutzt werden, sondern für eine Vielzahl von *Dingen*: einem Herdfeuer, einer Feuersbrunst, Kerzenlicht, wirkliches oder gedachtes Feuer, für das Feuer des Weins, das Feuer der Liebe, einen Gewehrschuss und vieles anderes mehr.⁷⁹⁰

„Zweiter Hauptsatz der Semantik: Jede Bedeutung ist vage.“⁷⁹¹ Ebenfalls anhand des Wortes <Feuer> zeigt Weinrich, dass die Bedeutung des Wortes vage bleibt, solange sie nicht durch mehr Text oder Kontext genauer determiniert wird. Die Bedeutung von <Feuer> ist zum Beispiel gar nicht vage, wenn sie ein Lord mit einer Zigarette in der Hand in der Nähe seines Mundes mit einem Ansatz zum Saugen am Mundstück dieser Zigarette an seinen Butler wendet und <Feuer> sagt. Hier braucht es nicht mehr Text, da der Kontext die Bedeutung des Wortes bereits weitgehend genug determiniert hat. Hierin findet sich bereits eine Überleitung zum nächsten Hauptsatz.

„Dritter Hauptsatz der Semantik: Jede Bedeutung ist sozial.“⁷⁹² „Denn ‚Feuer‘ hat die gleiche (weitgespannt, vage) Bedeutung für [...] alle, die einer Sprachgemeinschaft angehören. [...] Das macht die Wortbedeutung zu einem sozialen Gebilde.“⁷⁹³

„Vierter Hauptsatz der Semantik: Jede Bedeutung ist abstrakt.“⁷⁹⁴ Das Wort <Feuer> bezieht sich als Teil der Worte einer Sprachgemeinschaft nicht mehr auf einen individuellen Sprechakt sondern auf bestimmte Merkmale, die in der Sprachgemeinschaft mit diesem Wort als grundlegende Aussagen verbunden werden. „Das Insgesamt der von einer Sprachgemeinschaft als relevant gesetzten Merkmale eines Gegenstandes nennen wir Bedeutung.“⁷⁹⁵ Demnach ist <Bedeutung> für Weinrich als Wortbedeutung eine stille Konvention einer Sprachgemeinschaft über eine Summe relevanter Merkmale unter denen die Verwendung des Wortes <Feuer> noch einen Sinn erzeugen kann, der in der Sprachgemeinschaft allgemein auf Verständnis stossen kann. Um diese Bedeutung zu finden oder zu erzeugen, denkt Weinrich an Prozesse, die in der

⁷⁸⁸ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 16.

⁷⁸⁹ Mit <Ding> oder <Dingen> ist hier jede Art von *Gegenstand* einer Rede gemeint.

⁷⁹⁰ Vergleiche Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 16.

⁷⁹¹ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 16.

⁷⁹² Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 17.

⁷⁹³ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 16f.

⁷⁹⁴ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 18.

⁷⁹⁵ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 17.

Sprachgemeinschaft zur Bildung solcher Konventionen stattfinden. Diese können Gegenstand einer Untersuchung sein. Hier genügt es zunächst festzuhalten, dass für die Bedeutung von Wörtern solche Prozesse beobachtet werden können. Jedes Wort unterliegt tendenziell einem solchen Prozess, der festlegt mit welcher Bedeutung ein Wort gerade primär gebraucht wird und mit welchen Bedeutungen es noch gebraucht werden kann, um verständlich zu bleiben. „Dieser Prozess nun, die Merkmale eines Gegenstandes unter Relevanzgesichtspunkten zu sichten, ist ein Abstraktionsprozess. Die Bedeutung eines Wortes, die man auf diese Weise erhält, ist ein Abstraktum.“ Sie bezieht sich also nicht nur auf kein gegenwärtiges sondern auf überhaupt kein Ereignis oder *Ding* mehr als allein den abstrakten Inhalt ihrer Bedeutung und seiner Möglichkeiten der Verwendung. Es ist blosses Material wie etwa die Farbe auf einer Palette des Malers. Sie ist blosses Gestaltungsmittel für den Sprachverwender.

Es ist für Weinrich noch wichtig festzuhalten, dass diese vier Sätze der Semantik „nur vier Aspekte einer Sache sind“⁷⁹⁶. Die eine Sache, um die es dabei geht, ist «Bedeutung». Und zwar geht es zunächst um die Bedeutung von Einzelwörtern, mit denen sich die Semantik seit der Moderne vornehmlich beschäftigt hat. Es kann hier also zusammengefasst werden, dass «Bedeutung» im Sinne der Wortsemantik durch vier Eigenschaften gekennzeichnet ist: Sie ist weitgespannt, vage, sozial und abstrakt. Weinrich plädiert als einer der ersten deutschen Semantiker für eine Erweiterung der Wortsemantik. „Denn wir reden normalerweise nicht in vereinzelt Wörtern, sondern in Sätzen und Texten und unsere Rede ist eingebettet in eine Situation.“⁷⁹⁷

⁷⁹⁶ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 18.

⁷⁹⁷ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 15.

4.9.2 Die vier „Korollarsätze“⁷⁹⁸ der Textsemantik

„Die Semantik der Wörter im Text ist grundverschieden von der Semantik isolierter Einzelwörter, und die Wortsemantik ist zu ergänzen durch eine Textsemantik.“⁷⁹⁹ Texte sind im Gegensatz zu Einzelwörtern Gefüge von Elementen unterschiedlicher Art, die eine Bedeutung anders determinieren als Wörter. Die Bedeutung von Texten unterliegt damit einer erweiterten Determinierung als die Bedeutung von Wörtern. Weinrich hat zur Ergänzung der Hauptsätze der Semantik von Wortbedeutungen vier weitere Sätze aufgestellt, die diese so ergänzen, dass die Hauptsätze der Semantik von Einzelwörtern nun auch für die Textsemantik angewendet werden können.

Ein Text ist im Sinne Weinrichs ein kommunikativer Ausdruck von Teilnehmern in einer Sprachgemeinschaft. Der kommunikative Akt möchte nicht die abstrakte Bedeutung eines Wortes thematisieren sondern diese für ein bestimmtes Anliegen, eine bestimmte Aussage nutzen. „Was sonst noch in der Bedeutung von ‚Feuer‘ stecken mag, interessiert ihn gar nicht. Er hat also, während er sich der Bedeutung bedient, eine Meinung, die nicht mit dieser identisch ist. Diese Meinung ist auch nicht weitgespannt, sondern engumgrenzt. [...] Die Meinung ist auch nicht vage, sondern sehr präzise. Sie ist ferner nicht sozial, sondern individuell als das, was er persönlich hic et nunc sagen will. Und sie ist schliesslich nicht abstrakt, sondern konkret. [...] Jede Meinung, so können wir die vier Korollarsätze der Semantik zusammenfassen, ist also engumgrenzt, präzise, individuell und konkret.“⁸⁰⁰

Für Weinrich bilden also «Meinung» und «Bedeutung» die Grundlagen jeder Semantik. „Alles was zur Semantik zu sagen ist, gruppiert sich um diese beiden Pole. Und nur was sich auf beide Pole bezieht, verdient den Namen Semantik.“⁸⁰¹

⁷⁹⁸ „Ein Korollar (Kränzchen) bezeichnet in der Mathematik eine Sammlung von Feststellungen oder Folgerungen, die sich aus einem Satz oder einer Definition ohne großen Aufwand ergeben. Oft handelt es sich um triviale Schlussfolgerungen.“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Korollar>). Es mag sein, dass Weinrich hier mehr an das Korollar oder die Korona der Sonne, den Strahlenkranz der Sonne gedacht haben mag, welche das Feuer der Sonne an ihren Rändern durch eine besondere Aktivität auszeichnet, wodurch sie ein Kranz von Flammen oder Strahlen umgibt. Nicht umsonst verwendet Weinrich für seine Ausführungen gerade das Thema des Feuers. Eine Betrachtung seiner Ausführungen zur „Linguistik der Lüge“, die in den Augen Dolf Sternberger von zugleich „einen Essay und einen Abhandlung“ darstellen, könnte zeigen, welche Bedeutungen sie noch *verbergend Enthüllen*. Wobei dieser Enthüllungen vor allem Anregungen sublimier Art sind, die Sternberger als Ausdruck „hoher Bildung“ bezeichnet. (Vergleiche Dolf Sternberger: „Nachbemerkung“, in Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 79-80.) Im wissenschaftlichen Sinn ist die Anlehnung an mathematische Grundlagen und Verfahren sicher auch für Forschungen zur Sprache nahe liegend, zumindest für bestimmte Bereiche. Das Arbeiten mit Sätzen als Beschreibung von Untersuchungsaspekten macht in jedem Fall Sinn und dient der transparenten Darstellung der Forschungsmittel.

⁷⁹⁹ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 20.

⁸⁰⁰ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 21.

⁸⁰¹ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 21.

Damit wird deutlich, dass Semantik eine Wissenschaft ist, die sich der Untersuchung des Zusammenwirkens ihrer Haupt – und Korollarsätze in konkreten Texten widmet oder widmen kann. Denn: „Es versteht sich, dass die vier Korollarsätze der Semantik ebenso zusammengehören und aufeinander bezogen sind wie die vier Hauptsätze der Semantik.“⁸⁰²

4.9.3 Bedeutung, Begriff und Meinung in der Semantik

Die Worte <Bedeutung>, <Meinung> und <Begriff> sind in der Semantik, wie sie hier verstanden wird, eng umgrenzte Aussagen in Form von definierten Fachtermini. Das ändert nichts daran, dass sie im allgemeinen Sprachgebrauch weiteres oder anderes bedeuten können.

Semantische Bedeutung bezeichnet den abstrakten, vagen, sozialen und weiten Bedeutungsinhalt vor allem von Einzelwörtern aber auch von Sätzen und längeren Texten, wenn sie nicht durch weitere Faktoren determiniert sind, also durch Situation und Kontext. Wobei Sätze und längere Texte in ihrer Vagheit, je nach Grad ihrer Ausdifferenzierung, relativ stärker determiniert sind als Wörter. Andererseits können Fachtermini ebenfalls, obwohl sie einzelne Wörter sind, zumindest in fachsprachlicher Verwendung, bereits sehr hohe Grade der Determinierung aufweisen. Die vier Hauptsätze der Semantik in Bezug auf <Bedeutung> beziehen sich also vor allem auf Wörter der *Muttersprache* einer Sprachgemeinschaft und nicht auf Fachsprachen. Wörter in Fachsprachen repräsentieren als Symbole in der Regel bestimmte Aussagen oder grundlegende Sätze. Wie Weinrich zeigt, wird das Wort <Bedeutung> in der Fachsprache Semantik sogar durch vier Hauptsätze charakterisiert. Solche Wörter oder Termini sind dann eher als Formeln zu charakterisieren. Sie sind Kurzaussagen vergleichbar solchen Formeln, wie sie in der Physik oder Mathematik vorzufinden sind, im Stil von: „ $a^2 + b^2 = c^2$ “ (Satz des Pythagoras) oder „ $e = m \cdot c^2$ “ (Einsteins Satz der Relativitätstheorie).

Semantische Meinung ist im Gegensatz zur semantischen Bedeutung immer ein Wort, Satz oder längerer Text in einer konkreten Situation mit einem konkreten Kontext. Während die «Bedeutung» im Grunde für alle Teilnehmer einer Sprachgemeinschaft dieselben Inhalte oder Möglichkeiten enthält, ist die «Meinung» grundsätzlich für jeden Sprachteilnehmer eine verschiedene. Denn sie wird durch die besonderen Einflüsse seiner je eigenen Situation und dem je eigenen Kontext der seines Verstehens oder Sagens (als die zwei Seiten der Meinung) geprägt.

Beide Pole der Semantik, die «Bedeutung» wie die «Meinung» sind durch den einzelnen Sprachteilnehmer aber auch Forscher praktisch weder auszudrücken, einzuholen noch zu verstehen. Denn für das Allgemeine der Bedeutung, für „das Insgesamt“, wie Weinrich sagte, fehlt ein vollständiges Bewusstsein aller Möglichkeiten, die im kollektiven Erleben der Sprache sowohl aktuell als

⁸⁰² Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 21.

potenziell vorhanden sind. Hingegen fehlt für das Besondere der Meinung die Möglichkeit des Detailwissens, das mit einer Äusserung situativ und kontextuell mitschwingt. An beide Pole der Semantik gibt es für die Forschung und vor allem für den Forschungsbericht nur Annäherungen. Damit tut sich zwischen diesen Polen eine ganze Skala an Möglichkeiten auf, die verschiedene Grade der Annäherung an den einen oder anderen Pol repräsentieren können. „Es gibt nämlich zwischen den Polen Bedeutung und Meinung eine gleitende Skala, die sich zwischen den Werten weitgespannt und engumgrenzt, vage und präzise, sozial und individuell, abstrakt und konkret erstreckt. Kontext und Situation sind die Regulative, mit denen wir auf dieser Skala jeden beliebigen Wert einstellen können.“⁸⁰³

«Bedeutung» und «Meinung» sind also nicht der eigentliche oder hauptsächliche Gegenstand der Untersuchungen der Semantik. Die Forschungen im Gebiet der Semantik dokumentieren vielmehr *das Begreifbare*, in gewissen Hinsichten *das Begreifen* als Tätigkeit sowie *das Begriffene* in Form von Begriffen, Aussagen und Belegen. „Begriffe sind nun, je nach der Art und dem Geschick der Definition, irgendwo in der Mitte jener Skala eingestellt, meistens näher am Bedeutungspol als am Meinungspol. Sie sollen ja nicht nur einen individuellen, konkreten, präzisen, engumgrenzten Fall decken, sondern auf den Gesamtbereich der Wissenschaft anwendbar sein.“⁸⁰⁴

Hier wird das eigentliche Problem der Verwendung von Begriffen deutlich. Sie haben durch sich eine Tendenz in Richtung auf den Bedeutungspol und damit zu Abstraktheit und Vagheit etc. Sie sollen zudem einer wissenschaftlichen Gemeinschaft auch zur Verständigung über die Forschung selber und nicht nur über Forschungen dienen. Im Hinblick auf Forschungen aber bekommen die Begriffe eine stärkere Determinierung durch die «Meinung», der sie sich annähern müssen. Ansonsten könnten die Begriffe gar keine Erkenntnisse über singuläre Ereignisse oder Texte gewinnen, sondern sie würden diese nur als Anlass nehmen, um sich nur selber zu thematisieren. Damit sind auch schon die Gefahren aller wissenschaftlichen Tätigkeiten beschrieben: die Tendenz zu gegenstandsloser oder bloss formelhafter Abstraktheit und zum selbstgefälligen Sprachspiel. Dennoch kann es in der Wissenschaft nicht darum gehen, nur «Meinung» also nur Singularitäten zu untersuchen. Daher gilt es, das volle Spektrum im Bewusstsein zu halten und zu thematisieren.

4.9.4 Zur Textsemantik der Metapher im Kontext der Lüge

Metaphern sind Wörter im uneigentlichen Gebrauch. So die eine, gängige Bestimmung von Metaphern. Nun wurde hier an Nietzsche gezeigt, dass der uneigentliche Gebrauch von Wörtern diese für sein Verständnis in den Bereich der Lüge rückt. Genau genommen wendet sich Nietzsche aber nicht gegen den

⁸⁰³ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 31.

⁸⁰⁴ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 32.

Einsatz von Metaphern, sondern gegen ihren usuellen also bedeutungsfremden oder bedeutungsleeren Gebrauch, der einzig dazu diene, sich zu verstellen oder einer konventionellen Wahrheit einer Gemeinschaft zu genügen: „[...] denn bis jetzt haben wir von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existieren, stellt, wahrhaft zu sein, d. h. die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen, schaaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen.“⁸⁰⁵

Nietzsche wendet sich hier nicht gegen die Metapher, sondern gegen ihren *usuellen Gebrauch nach festen Konventionen*. Was Nietzsche also eigentlich fordert, ist einerseits mehr Individualität, andererseits mehr Wahrhaftigkeit in der Rede, das bedeutet aber eigentlich: mehr Sprachbewusstsein.

In diesem Sinne kann die in der Folge von Nietzsche und der Sprachkritik um 1900 entstandene moderne Sprachwissenschaft sich diesem Bedürfnis nur anschließen, denn es ist die Grundlage ihrer Arbeit.

Weinrich nun wendet sich ganz direkt gegen den Vorwurf, sei er explizit oder implizit, die Metaphern würden lügen: „Es sind zwar nicht viele, die der Metapher – wie wir im Folgenden für alle Arten sprachlicher Bilder sagen wollen – mit ausdrücklichen Worten Lügenhaftigkeit vorgeworfen haben. Aber implizit vernimmt man den Vorwurf oft.“⁸⁰⁶

Dieser Auffassung stellt sich Weinrich vehement entgegen, indem er die Menschen solcher Haltung als „Bilderstürmer und amüsische Grämlinge“⁸⁰⁷ bezeichnet. Und er setzt seine Auffassung dagegen: „[...] die Metaphern verbannen heisst nicht nur die Blumen am Wege zur Wahrheit ausreissen, sondern heisst auch sich selber der Vehikel zu berauben, die den Weg zur Wahrheit beschleunigen helfen. Nicht nur, dass man ohne Metaphern nicht schreiben kann, man kann auch ohne Metaphern nicht denken.“⁸⁰⁸

Weinrich plädiert in der Folge auf eine Unterscheidung von Täuschung im Sinne der Lüge und der Enttäuschung bestimmter Erwartungen. Denn die Metapher enttäuscht die Erwartung, dass die Bedeutung ihrer Aussage und damit das Begreifen der Mitteilung als Meinung über die Bedeutung des Wortes gebildet werden kann, wie es in der eigentlichen Verwendung von Wörtern üblich ist. Wobei die Determinierung der Meinung immer durch den Kontext geschieht.

„Die Bedeutung eines Wortes ist ein und dieselbe, ob das Wort als Metapher verwendet wird oder nicht. Aber wenn die Metapher überhaupt den Kontext als Bedingung ihres Entstehens hat, dann gilt auch für sie nicht die Semantik des Einzelwortes, sondern die Semantik des Wortes im Text mit dem Spiel der Determination zwischen den Polen Bedeutung und Meinung. Die Determination schafft ja die Bedeutung nicht ab, sondern schränkt sie nur ein. Grundsätzlich das

⁸⁰⁵ Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge“, wie angegeben, S. 881.

⁸⁰⁶ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 42.

⁸⁰⁷ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 42.

⁸⁰⁸ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 42f.

gleiche geschieht in solchem Kontext, der ein Wort zur Metapher macht. Auch er determiniert das Wort, wie jeder Kontext es tut. Aber er determiniert es in einer besonderen Weise. Während der gewöhnliche Kontext ein Wort innerhalb seiner Bedeutung determiniert, verläuft bei metaphorischem Kontext die Determination ausserhalb der Bedeutung. Auf diese Weise entsteht eine Spannung zwischen der Bedeutung und der nun nicht innerhalb, sondern ausserhalb ihrer selbst liegenden Meinung. Diese Spannung macht den Reiz der Metapher aus.“⁸⁰⁹

Weinrich spricht hier ein Plädoyer für die lebendige also nicht die usuelle Metapher. Die lebendige Metapher erzeugt ein erhöhtes Sprachbewusstsein und fordert eine aktive Erfahrung von Bedeutung und Determinierung in Richtung Meinung. Wie Aristoteles sagte, eignet sich die Metapher besonders gut für die Belehrung, das heisst für das Modifizieren bestimmter Denk-, Wahrnehmungs- oder Verhaltensmuster. In dieser Hinsicht ist es sogar ihre Pflicht, bestimmte Determinierungserwartungen zu enttäuschen, die aus gewohntem Sprachgebrauch entstehen.

Der gewöhnliche Sprachgebrauch basiert auf dem Austausch grundsätzlich bekannter Informationen oder Strukturen im Hinblick auf aktuelle Meinungen. Dadurch ist die Gestaltung von Texten über die Erwartung, also über die Wahrscheinlichkeit der Verwendung bestimmter Wortzeichen und Wortfolgen vordeterminiert. Wird diese Erwartungshaltung unterlaufen, entsteht zunächst einmal eine Verwirrung, da die gewohnten Wahrscheinlichkeiten nicht eintreten. Es entsteht dann gegebenenfalls eine Enttäuschung, die antipathisch abgewehrt („Grämlinge“) oder sympathisch willkommen geheissen werden kann (*Musenfrende*). „Wir hatten uns auf eine andere, freilich noch ungewisse Meinung eingestellt als die, die sich nun tatsächlich aus dem Kontext ergibt. Wir müssen unsere Erwartung revidieren und werden um ein geringes in unserer Wahrscheinlichkeitsrechnung gestört. Darin liegt die metaphorische Spannung, die übrigens umso grösser ist, je knapper die wirkliche Determination die erwartete Determination verfehlt. [...] Mit der Metapher ist also notwendig eine Täuschung verbunden. [...] es handelt sich ja nur um die Täuschung einer Erwartung, also im eigentlichen Verstande um eine Enttäuschung, nicht um eine [Lüge]. Wir hatten die Wahrscheinlichkeit schon als Gewissheit genommen und werden nun aus der ruhigen Erwartung aufgeschreckt.“⁸¹⁰

4.9.5 Die metaphorische Determination

Die metaphorische Determination, die ein Begreifen ihrer Aussagewerte ermöglicht, unterscheidet sich von der nicht-metaphorischen Determination nur durch den einen Punkt, dass die wirkliche Determination die erwartete Determination verfehlt. „[...] die Meinung der Metapher ist genauso engumgrenzt, präzise, individuell und konkret, wie jede andere Meinung es auch

⁸⁰⁹ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 43f.

⁸¹⁰ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 45f.

ist. [...] Es hat daher keinen Sinn, zu sagen, Wörter seien eigentlich, Metaphern uneigentlich. Solange Wörter keinen Kontext um sich haben, sind sie weder eigentlich noch uneigentlich, sondern hauptsächlich Erwartungsinstruktionen. [...] Erst wenn die Wortbedeutungen durch ihren Kontext determiniert werden, stellt sich überhaupt die Frage nach der Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit.“⁸¹¹

Die metaphorische Determination verläuft also im Grunde nicht anders als die nicht-metaphorische. Sie thematisiert aber ihre Kontextdeterminierung zugleich mit einem Bruch der Wahrscheinlichkeitserwartung. Dieser Bruch kann anstößig wirken. Er enthält aber keine Lüge, nicht mal wirklich Uneigentlichkeit, denn die Metapher ist im Rahmen der gewünschten Aussage die dann einzig mögliche Ausdrucksweise. „[...] die Bedingung eindeutiger Kommunikation wird allemal erfüllt [...]. Es hängt also keine Lüge an den Metaphern. Die Sprache belügt uns nicht, und wir belügen niemanden, wenn wir bildlich reden. Unsere Gedanken kommen rein und unverfälscht zu andern, ob wir sie aus Normalwörtern oder Metaphern bilden. Denn wir bilden sie allemal als Texte, und derselbe Kontext, der die Metaphern macht, garantiert auch, dass die Metaphern die Meinung des Sprechenden decken. Solange der Meinungspol erreicht ist, ist die Rede so eindeutig, wie es dem Sprechenden gefällt.“⁸¹²

Weinrich scheint hier wie Nietzsche die Metapher nur dann als Täuschung zu betrachten, wenn sie nicht im Dienste einer semantischen Meinung steht, sondern bloss usuell gebraucht wird, um die Erfüllung von Konventionen vorzutäuschen. Die Gewohnheiten sprengende Absicht metaphorischer Rede erlaubt die Schaffung neuer oder erneuerter Bedeutungsdimensionen, oder wie es Bernhard Debatin sagt: „Metaphorische Bedeutung ist damit nicht als aus der wörtlichen Bedeutung abgeleitet verstanden, sondern als ein *Emergenzphänomen* betrachtet, das wohl aus der wörtlichen Bedeutung hervorgeht, aber diese in einem qualitativen Schritt weit übersteigt [...].“⁸¹³

Die Gewohnheiten sprengende Absicht metaphorischer Rede ist hingegen nicht die einzige Art Metaphern einzusetzen. Die metaphorische Rede bietet darüber hinaus weitere Qualitäten. Denn sie ist auch Ausdruck einer denkerisch aktiven und sprachbewussten Individualität und ist für eine solche sogar die einzige Möglichkeit, eindeutig zu kommunizieren. Das eigene Bewusstsein sprachlich

⁸¹¹ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 46f.

⁸¹² Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 47.

⁸¹³ Bernhard Debatin: „Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung“, Berlin und New York 1995, S. 129.

sinnvoll, vollständig und eindeutig zu determinieren.⁸¹⁴ Die eigene Meinung mitzuteilen. „Metaphern sind so eigentlich, wie man es sich nur wünschen mag. Man kann sie nicht durch direkte Ausdrücke ersetzen; und selbst wenn man es einmal zufällig kann, sollte man es nicht tun, weil man nur eine Eigentlichkeit durch eine Uneigentlichkeit ersetzen würde. Umschreibungen sind immer schwächer als das Umschriebene.“⁸¹⁵

Die besondere Bedeutung der Metapher realisiert sich allerdings erst im Bewusstsein des Rezipienten, wenn dieser entgegen seiner Erwartung die gemeinte Referenz und Prädikation in seinem Bewusstsein herstellt: „Erst die Konstruktion der Referenz führt zu einer Einsicht, die über die bloße Einfühlung in ‚Gemeintes‘ hinaus eine Horizontaneignung und – Erschliessung beinhaltet und so einen neuen Blick auf die Welt eröffnet. Damit kommt die hermeneutische Dimension der Metapher zum Tragen [...].“⁸¹⁶

4.9.6 Zur Text-Metaphorik

Dieser Abschnitt widmet sich der Beschreibung von Gesichtspunkten zur textsemantischen Metaphernforschung bei Harald Weinrich oder, wie er es nennt, der Text-Metaphorik⁸¹⁷. Die Textmetaphorik wird diese Untersuchung dann expliziter anhand der Beispiele beschäftigen, die aus dem Textkorpus der „Mysteriendramen“ hier später näher in Betracht kommen sollen.

„Text-Metaphorik soll heissen, als Ort des Metaphernereignisses den Text-in-der-Situation anzusehen. Ein Text wird in seiner Situation analysiert, wenn die (pragmatischen) Bedingungen der Kommunikation, die das Textereignis möglich machen, mitanalysiert werden. Dann sieht alles ganz anders aus, und die Frage nach der Metaphorik erhält eine veränderte Richtung. Wenn es sich sogar, wie hier, um einen Text von literarischem Rang handelt, so müssen dabei

⁸¹⁴ Debatin bezeichnet die Metapher in seiner Abhandlung zur „Rationalität der Metapher“ unter anderem als „genuine Verständigungsform“ und unterstützt damit die Ausführungen Weinrichs: „Die metaphorische Rede liefert gerade weil sie eine gegenüber der wörtlichen Rede ungewöhnliche Perspektive eröffnet auch eine ungewöhnliche Gegenstandsdarstellung, denn mit ihr kann im *rationalen Vorgriff* eine Neubeschreibung der Wirklichkeit vorgenommen werden, die sich mehr noch als die wörtliche, also habitualisierte und akzeptierte Beschreibung der Geltungsreflexion stellen muss: Die Metapher stellt zwar keinen eigenen Typus von Geltungsanspruch dar, aber sie erhöht in der Kombination von evidentem Rückgriff auf lebensweltliche Sinnzusammenhänge, daraus abgeleiteten impliziten Prämissen und überraschenden Vorgriff auf das Neue die Intensität des geäußerten Geltungsanspruchs [Weinrich nennt das: Meinung]. Auf diese Weise sind die Sinn – und die Geltungsdimension der Metapher eigentümlich miteinander verschlungen.“ Vergleiche Bernhard Debatin: „Die Rationalität der Metapher“, wie angegeben, S. 312ff, Zitat S. 317.

⁸¹⁵ Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, wie angegeben, S. 47.

⁸¹⁶ Bernhard Debatin: „Die Rationalität der Metapher“, wie angegeben, S. 131.

⁸¹⁷ Vergleiche Harald Weinrich: „Text-Metaphorik“ in derselbe: „Sprache in Texten“, wie angegeben S. 337ff.

auch die Methoden und Kenntnisse der Literaturwissenschaft zum Verständnis des Textes und seiner Situation herangezogen werden.“⁸¹⁸

In dieser Untersuchung handelt es sich sowohl um einen Textkorpus der Literaturwissenschaft, wie der Text auf den sich Weinrich in seiner Untersuchung bezieht,⁸¹⁹ als auch auf einen Text der Theaterwissenschaften. Es wird daher in einem nächsten Schritt eine Ausführung zu hier in Frage kommenden Untersuchungen zur Metaphorik im Theater geben müssen. Bevor jedoch diese Frage in Angriff genommen wird, gilt es hier noch eine schon hinführende Äusserung Weinrichs zu berücksichtigen.

4.9.7 Offene Metaphorik

Bei allen Anstrengungen, präzise Gesichtspunkte zur Feststellung einer Semantik der Textmetaphorik zu ermöglichen, darf nicht übersehen werden, dass Metaphern nicht nur von Text, Kotext, Kontext und Situation determiniert werden sondern auch durch den Erfahrungs- und Erkenntnishorizont der Rezipienten. Die Metaphorik wird somit immer eine vorläufige Enträtselung erfahren, zu der es aus verschiedenen Gesichtspunkten auch unterschiedliche Ansichten geben wird. Diese sind nicht zugunsten einer anderen aufzugeben, sondern auf ihre Substantialität und Konsistenz hin zu befragen. Dann kann eine Metapherndiskussion durchaus befruchtend sein. „Diese Überlegungen bekräftigen die bereits früher geäußerte Vermutung, dass an einem Streit um Metaphern, wie auch an einem Streit um Worte überhaupt, nicht unbedingt Anstoss zu nehmen ist. Der Streit um Metaphern gehört zu den normalen Bedingungen interessiert-interessanter, sagen wir einfach literarischer Kommunikation. Solche Kommunikation erschöpft sich nicht darin, dass ein Autor mit dem Text, den er verfasst, einen bestimmten Sinn setzt, der nur noch vom Leser aufzunehmen wäre. [...] Bei interessanten Texten ist die Regel, dass sich mehrere interessierte Leser um den Sinn des Textes-in-der-Situation streiten. Auch dieser Streit ist dann ein sinnstiftender Akt. [...] Ein solcher Streit mag weiterhin sein Gutes darin haben, dass die streitenden Leser veranlasst werden, länger zu verweilen, als sie eigentlich für die Lektüre geplant hatten. Auf diese Weise steht dann auch zu erwarten, dass sie an dem Text (und an sich) mehr Entdeckungen machen, als sie ohne Streit um Metaphern vielleicht gemacht hätten.“⁸²⁰ Diesen Gedanken kann sich diese Untersuchung nur anschliessen.

⁸¹⁸ Harald Weinrich: „Text-Metaphorik“, wie angegeben, S. 337.

⁸¹⁹ Weinrich behandelt in der hier berücksichtigten Untersuchung Aspekte der Text-Metaphorik anhand des Prosastücks „Möwen“ von Walter Benjamin aus dem Jahre 1929.

⁸²⁰ Harald Weinrich: „Text-Metaphorik“, wie angegeben, S. 341.

5 Zur Metaphorik im Drama bei Volker Klotz

Dieser Teil der Ausführung wird exemplarisch Aspekte der Theaterwissenschaft aufzeigen, die für die Behandlung der „Mysteriendramen“ im Zusammenhang mit dem Gesichtspunkt „Text-in-der-Situation“ relevant und im Rahmen dieser Untersuchung durchführbar erscheinen.

Das Exempel der Berücksichtigung theaterwissenschaftlicher Untersuchungen wird hier anhand zweier Arbeiten von Volker Klotz durchgeführt. Zum einen knüpfen die Aussagen von Klotz in seiner Arbeit zur *geschlossenen und offenen Form im Drama*⁸²¹ an die bereits durchgeführten Untersuchungen an, zum anderen erlauben seine Überlegungen zur „Dramaturgie des Publikums“⁸²² einen Einstieg in die Reflexion der Metaphernverwendung in den „Mysteriendramen“ als „Text-in-der-Situation“ einer Aufführung für Menschen, die an den Ausführungen und Anliegen Rudolf Steiners Interesse (unterschiedlicher Intensität) zeigen und zeigten. Für diesen Aspekt der Untersuchung kommt noch eine weitere Studie in Betracht. Victor Turner hat mit seinen Texten „Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels“⁸²³ Gesichtspunkte geliefert, die hier als nützliche Ergänzungen angesehen werden.

Doch zunächst möchte sich diese Untersuchung der Betrachtung der Metaphorik im Kontext der *geschlossenen und offenen Form des Dramas* widmen, wie Klotz sie in seiner Abhandlung beschreibt. Denn diese Betrachtungen liefern wichtige Hinweise über Sinn und Ziele der Metaphernverwendung im Drama.

5.1 Zur Metaphorik im geschlossenen Drama

Die Metaphorik des geschlossenen Dramas erweist sich nach Klotz als relativ beschränkt. Es zielt nicht auf eine situativ determinierte Metaphorik sondern nutzt altbekannte Metaphern: „Das geschlossene Drama hat einen beschränkten Vorrat an Bildfeldern. Material, das von vornherein und von alters her neben seinem stofflichen Ausgangspunkt eine symbolische oder heraldische Bedeutung hat. Es herrscht eine regelrechte Bildkonvention. Feuer, Kampf, Schwert, Sonne, Mond, Tag, Nacht, Helle, Finsternis: dies Bildmaterial wird, wenn es in Vergleich, Metapher oder Anspielung verarbeitet wird, nicht mehr in seinem sinnlich dinghaften Charakter erfahren, sondern es hat, in langer Tradition bewährt, von vornherein metaphorischen Gehalt und metaphorisches Gewicht.“⁸²⁴

⁸²¹ Volker Klotz: „Geschlossene und offene Form im Drama“, München (13) 1992.

⁸²² Volker Klotz: „Dramaturgie des Publikums: wie Bühne und Publikum aufeinander eingehen, insbesondere bei Raimund, Büchner, Wedekind, Horváth, Gatti und im politischen Agitationstheater“, München und Wien 1976.

⁸²³ Victor Turner: „Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels“, Frankfurt am Main 1995.

⁸²⁴ Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 81.

5.1.1 Die „Mysteriendramen“ arbeiten Bildkonventionen entgegen

Schon bei der Betrachtung der ersten Worte der „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners wird auf diesem Hintergrund deutlich, dass dieses sprachliche Kennzeichen geschlossener Dramaturgie hier nicht erfüllt wird. Die „Mysteriendramen“ beginnen mit einem Vorspiel im Zuhause von „Sophia“, ihrem Mann (einem anthroposophisch orientiertem Psychologen) und ihren Kindern. Der erste Text ist *Singen der Kinder*: „Der Sonne Licht durchflutet des Raumes Weiten, der Vögel Singen durchhallet der Luft Gefilde [...]“⁸²⁵

Mit diesem Auftakt verdeutlicht Steiner, dass es ihm nicht um eine mystische Heraldik oder metaphorisch verschlüsselte Botschaft geht, sondern sehr wohl um einen realistischen Bezug zur Welt. Allerdings wird hier bereits angetönt, dass der Erwachsene vielleicht noch anderes in der Welt erkennt als das Kind.

Hier klingt allerdings, wenn man diese Äusserungen kennt, bereits etwas mit, was auf die spirituelle Entwicklung des Menschen im Sinne der „Anthroposophie“ hinweist. Denn dieses Motiv des Singens der Kinder verweist einerseits auf eine naive also ursprüngliche Beziehung zur Welt und andererseits thematisiert es die Entwicklung dieser Beziehung bereits mit. Durch den Hintergrund der Ausführungen Rudolf Steiners zum Christentum und auch zu Paulus darf hier die Aussage des Apostel Paulus mitgedacht werden, die er im Kontext seiner Äusserungen zur Liebe machte. In diesen zeigt er, dass das von ihm beschriebene Erleben von Liebe für ihn Ausdruck einer zunehmenden Reife ist: „Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte ich wie ein Kind, urteilte ich wie ein Kind; als ich ein Mann wurde, tat ich weg, was kindlich war.“⁸²⁶

Im Kontext beziehungsweise Kontext dieser Textstelle wird unmittelbar vorher schon ein Problem der Erkenntnis thematisiert, dass auch bei Steiner in Anspruch genommen wird: „[...] wir erkennen stückweise, [...]“⁸²⁷ Und das darf auch für diese Untersuchung als Aussage in Anspruch genommen werden. Das Erkennen dieser Untersuchung schreitet stückweise voran und baut aus kleinen Steinchen ein Mosaik, das ein Bild des in Augenschein Genommenen darstellen kann.

Mit diesem lebendigen Einstieg über das Singen der Kinder arbeitet Rudolf Steiner möglicher Einstellungen seiner Zuschauer, die eventuell eine konventionelle und symbolische Bildersprache erwarten, bereits von Anfang an entgegen.

5.1.2 Die Sinnebene der Bildordnung im geschlossenen Drama

Das geschlossene Drama stellt die Ereignisse des Lebens als eingebettet in eine höhere Ordnung dar. Diese wird durch die Bildersprache einer fest gefügten Metaphorik repräsentiert: „Sie liegt wie eine zweite Ebene über dem Geschehen,

⁸²⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 5.

⁸²⁶ Paulus: „Der erste Korintherbrief“, (1,13.11), in: „Das Neue Testament“, wie angegeben, S. 454.

⁸²⁷ Paulus: „Der erste Korintherbrief“, (1,13.10), in: „Das Neue Testament“, wie angegeben, S. 454.

aus dem die Personen, bestimmte, konkrete Begebnisse ihres Innern oder des äusseren Handlungsverlaufs zum Anlass nehmend, in sie hinauf schwingen und dort über weite Strecken hin sich aufhalten.“⁸²⁸

Diese Ordnung der Sprache spiegelt in der Auffassung von Klotz ein aristokratisches Verhältnis zur Welt, also eine Haltung, die ein von den weltlichen Ereignissen abgehobenes Sein erlebt oder deklariert und sich als handelnd in der Welt aber nicht wirklich als vollständig in dieser Welt aufgehender Teil betrachtet. Klotz bezeichnet diese Art der Metaphorik daher auch als „aristokratische Metaphorik“, die insbesondere in Dramen vorkommt, in denen entsprechende Standesunterschiede thematisiert werden.

In den „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners gibt es zwar sehr deutliche Unterschiede zwischen den Individuen und auch einen unterschiedlichen Einfluss auf sowie eine unterschiedliche Beachtung durch die Gesellschaft. Die eigentlichen Protagonisten der Dramen aber, die Figuren „Benedictus“ und „Johannes Thomasius“ sind eher randständige Personen. Der eine, „Benedictus“, erweist sich ohne feste Stellung in der Gesellschaft als eine Art wandernder Seelsorger und Lehrer, der andere „Johannes“, ist ein Maler ohne wirkliche Ausbildung und feste Ziele. Er geht einen durch gesellschaftliche Konventionen nicht abgedeckten und mitgetragenen Weg. Erweist sich aber im Laufe der Dramen als ein zumindest eine Zeit lang beachteter Schriftsteller. Sein Einfluss auf das gesellschaftliche Leben wird aber vor allem durch persönliche Begegnungen gekennzeichnet. Erst im dritten Drama wird er Mitglied in einem allerdings vor der Öffentlichkeit verborgenen Tempel. In diesem Zusammenhang erweitert er seine Bildung und beteiligt sich in der Folge an Plänen zur Umgestaltung einer bestehenden Fabrik eines seiner engeren Bekannten.

Mit anderen Worten die Figuren der „Mysteriendramen“ proklamieren spätestens dann keine bedeutende gesellschaftliche Stellung im Sinne eine Aristokratie mehr, sobald sie ins nähere Zentrum der Handlung rücken. Vielmehr dynamisiert sich in diesem Zusammenhang ihre Stellung und sie erhalten Bedeutung mehr über ihre Taten und ihre fortschreitende Erfahrung als durch eine womöglich durch Geburt gesicherte Stellung in der Gesellschaft. Daher können die „Mysteriendramen“ als anti-aristokratisch im gesellschaftlichen Sinn bezeichnet werden. Sie sind aber auch nicht bloss demokratisch im Sinne der Herrschaft der Masse über das Individuum oder Minderheiten. Sie zeigen Interesse an Gesellschaftsbildungen aus gleichen Anliegen, insbesondere zur Förderung eines menschenwürdigen Zusammenlebens. Damit begründen die „Mysteriendramen“ in ihren Figuren sehr wohl elitäre Aspekte, indem die Figuren Vorreiterrollen für grössere gesellschaftliche Prozesse übernehmen, zu übernehmen sich bereit erweisen oder sich vorbereiten wollen.

⁸²⁸ Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 82.

Da es in den „Mysteriendramen“ also nicht um das Schaffen und Ausüben von Macht geht, sondern um das Finden und vermitteln von Sinn, ist auch die Sprache entsprechend nicht herrschaftlich orientiert. So müsste sie aber organisiert sein, wenn es sich im Sinne von Klotz um eine geschlossene Form des Dramas handeln würde. Denn die geschlossenen Dramen zeigt eine Dominanz der metaphorischen Ebene und damit eine gegenüber der übrigen Handlung abgehobene Struktur, also über die sinnlich konkrete Ebene: „Der Bereich des Metaphorischen dominiert [im geschlossenen Drama], die realen Geschehnisse und Vorgänge speisen die Bildbewegung, sie werden uneigentlich, das Bildfeld diktiert die Weise ihres Auftretens.“⁸²⁹

5.1.3 Freundschaftliche Grundhaltung in den Mysteriendramen

Die Figur der „Mysteriendramen“, der am ehesten eine Art aristokratische Grundhaltung zuzusprechen wäre, ist die Figur „Benedictus“. Diese ist allerdings selber gezeichnet von einem intensiven Weg persönlicher Entwicklung, Reifung und Schulung, wie sich an verschiedenen Stellen mehr angedeutet als besonders ausgeführt zeigt. Daher ist seine Rede zwar entschlossen und von klaren Vorstellungen über das Leben und die Welt sowie den Zielen des Menschen, die sich für seinen Weg interessieren gezeichnet, sie ist aber nicht befehlend oder gebietend, vielmehr anbietend und anregend.

Dies mag hier an einer Äusserung zu einem seiner Schüler gezeigt werden, der sich in einer Lage der Auseinandersetzung mit sich selbst befindet, die ihm gerade eine schwere Zeit bereitet. Die Schulung durch ein Schulungsbuch des „Benedictus“ hat er freiwillig aufgenommen und betreibt sie im Privatstudium zuhause. „Benedictus“ besucht ihn hier und erfährt von der Tiefe einer Erschütterung der Seele des sich mit seinen Anregungen auseinander setzenden Schülers. Der nur dadurch Schüler ist, dass er es tut. Er ist, zumindest ist das durch nichts in den Dramen angezeigt, in keiner formalen Weise Schüler des „Benedictus“.

Benedictus tritt als ein Wissender auf, der die Entwicklung der durch ihn angeregten Person überschauen kann und weiss, dass es auf diesem Weg notwendig ist, den Schmerz der Unsicherheit und des Abschieds von lieb gewordenen Vorstellungen zu gehen, den die von ihm besuchte Figur „Capesius“ nun gerade durchmacht: „Benedictus: Verborgen ist's mir nicht, dass ich im Lebenskampfe euch getroffen. Ich wusst' es lange schon, das wir uns so begegnen müssen. Gewöhnet euch, zu wandeln mancher Worte Sinn, wenn wir uns ganz verstehen sollen. Und wundert euch dann nicht, wenn euer Schmerz in meiner Sprache den Namen ändern muss. ----- Ich finde euch im Glücke.“⁸³⁰

Diese Situation wird noch verdeutlicht, durch die Antwort der Figur „Capesius“, die sich einzig dadurch trösten konnte, dass sie ihr Erlebnis als ein

⁸²⁹ Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 84.

⁸³⁰ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 160.

„Geistesgaukelspiel“ abtun konnte. Sie will sich also noch nicht ganz auf eine individuelle Sinnfindung durch persönliche Erfahrungen einlassen, sie hängt noch an konventionellen Vorstellungen: „Ich fühlte eben, als wenn entflohn das eigne Selbst in Weltentiefen wäre, und durch des Selbstes Glieder fremde Wesen in diesem Raume sprächen. – Dass ich solch Geistesgaukelspiel als Wahn empfinden durfte, und Schmerz mir war der Trug der Seele: Das hielt allein mich aufrecht. O raubt mir solchen Fühlens Stütze nicht.“⁸³¹

Auch hier ist nichts von einer übergeordneten, von der eigentlichen Handlung abgehobenen Metaphorik zu finden. Die Metaphern dienen vollkommen den Ereignissen in der aktuellen Handlung und bieten keinen Rückzugsort.

Die in diesem Dialogausschnitt zur Erscheinung kommende Offenheit zwischen gleichberechtigten Personen, die sich nur durch Erfahrung und Voraussicht unterscheiden, wird hier als *freundschaftliche Grundhaltung* bezeichnet. Denn es ist keineswegs so und auch sonst in den Dramen nicht zu finden, dass etwa Benedictus wegen oder mit seiner Voraussicht irgendeine Situation erzeugt oder so lenkt, dass dadurch für ihn ein unmittelbarer Vorteil entsteht.

5.1.4 Die Funktion der Metaphorik im geschlossenen Drama

Die Funktion der Metaphorik im geschlossenen Drama wird durch die folgende Charakterisierung von Klotz deutlich. Hier zeigt Klotz, dass es ihm nicht um eine Herabwürdigung der Metaphorik im geschlossenen Drama zu einem bloßen Redeschmuck geht. Auch im geschlossenen Drama übernimmt die Metaphorik eine bedeutende Rolle der Ausgestaltung von Bedeutung im Hinblick auf den vermittelten Sinn der Aussagen und der Aussage des Dramas als Ganzem.

„Unsere Charakterisierung der Metaphorik im geschlossenen Drama soll nun nicht den Eindruck erwecken, diese Bildersprache sei Selbstzweck, es sei austauschbare oder gar überflüssige Ornamentik. Mitnichten: Die Bilder und Bildfelder sind von den dramatischen Orten, an denen sie auftauchen, unverrückbar, sie sind, wie bereits gesagt, mit der inneren und äusseren Handlung verbunden, doch nicht in dem engen Augenblickkontakt wie beim offenen Drama. Sie evozieren, wo sie auftreten, als *pars pro toto* die bergende Macht, das Ordnungssystem, wovon das geschlossene Drama insgesamt umfasst ist und nehmen dem Ort ihres Auftretens szenische Unmittelbarkeit, indem sie ihm Bedeutungsintensität geben.“⁸³²

Klotz teilt hier ganz offensichtlich die Auffassung von Weinrich, das metaphorischen Sprechen zumeist nicht uneigentliches Sprechen ist, dass durch einen eigentlichen Ausdruck ersetzt werden könnte. Vielmehr übernimmt im geschlossenen Drama die *Bildersprache* eine eindeutige und völlig eigene Dimension, die eben durch die *Begriffssprache* zumindest künstlerisch sicher nicht geschaffen könnte, höchstens durch eine metatextliche Sondersprache.

⁸³¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 160.

⁸³² Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 86.

5.2 Grundlegende Gesichtspunkte zu Formen im Drama

Die Unterscheidung zwischen offener und geschlossener Form im Drama ist eine Zuspitzung von erkennbaren Tendenzen. Dennoch handelt es sich um eindeutige Grundausrichtungen, wenn auch die geschlossenen und offenen Formen des Dramas, wie sie Klotz beschreibt, keine poetische Dimension einer verbindlich normativen Dramaturgie sind. Vielmehr sind es individuelle und situative Entscheide der moderneren Autoren. Sie geben sich in ihren Arbeiten mehr der einen oder anderen Formtendenz hin.

Es ist hier schon deutlich geworden, dass das geschlossene Drama eher ein vormodernes Drama der deutschen oder allgemeiner der europäischen Literatur oder Dramaturgie kennzeichnet. Die neuen Möglichkeiten des Dramas sieht Klotz seit der Erneuerung des Europäischen Theaters zu Zeiten von der englischen Königin Elisabeth I. (1533-1603) entstehen: „Gründliche Sichtung der dramatischen Texte sowie die Ergebnisse bisheriger Forschungen lassen vermuten, dass es zwei durchgängige, diametral gegensätzliche Formtendenzen spätestens seit der Dramatik der Elisabethaner gibt.

Klotz bezieht sich mit seiner Terminologie auf den Kunsthistoriker Heinrich Wölfflin⁸³³ (1864-1945), der bereits die Fruchtbarkeit interdisziplinärer Überlegungen erkannte und nutzte. Klotz zitiert aus Wölfflins Schrift: „Kunstgeschichtliche Kunstbegriffe“⁸³⁴ in der erstmals explizit dieses „stilistische Gegensatzpaar“⁸³⁵ gekennzeichnet wurde: „Gemeint ist [mit geschlossener Form] eine Darstellung, die mit mehr oder weniger tektonischen Mitteln das Bild einer in sich selbst begrenzten Erscheinung macht, die überall auf sich selbst zurückdeutet, wie umgekehrt der Stil der offenen Form überall über sich hinausweist, unbegrenzt wirken will“⁸³⁶. Alternativ nennt Klotz diese Formen auch *tektonische* und *atektonische* Formen. Diese lehnen sich allerdings noch zu stark an eines der Hauptinteressengebiete Wölfflins an: die Architektur. Für literatur-, sprach- oder theaterwissenschaftliche Untersuchung erscheinen hier die Termini *offene* und *geschlossene* Form als angemessenere Benennungen.

⁸³³ Aus dem Klappentext zur Neuauflage der Dissertation von Wölfflin („Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur“, Berlin 1999): „Lange Zeit zwischen Philosophie und Kunstgeschichte schwankend entscheidet sich Heinrich Wölfflin schließlich zu einer Dissertation im Hauptfach Philosophie. 1886 verleiht ihm die Universität München für seine ‚Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur‘ die Doktorwürde. Von einer Psychologie der Einfühlung verspricht sich Wölfflin ein grundlegendes Verständnis der Bedingungen, die für unsere Wahrnehmung zu allen Zeiten ihre unumstößliche Gültigkeit behalten. In der Körperlichkeit der menschlichen Wahrnehmung findet er die vermittelnde Analogie zwischen dem Eindruck des Betrachters und dem Ausdruck der Form: ‚Unsre leibliche Organisation ist die Form, unter der wir alles Körperliche auffassen.‘“

⁸³⁴ Heinrich Wölfflin: „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe“, München (11) 1915.

⁸³⁵ Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 11.

⁸³⁶ Heinrich Wölfflin: „Grundbegriffe“, wie angegeben, S. 145 (zitiert nach Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 11.

Klotz beschreibt gegen Ende seines Buches sein Anliegen kurz und zusammenfassend. Dies soll hier zitiert werden, um den Übergang zum offenen Drama präziser fassen zu können. Die beiden stilistischen Grundtendenzen wurden von Klotz auf mehreren Wegen untersucht, die hier nur im Hinblick auf die Metaphorik Erwähnung finden. Seine Zusammenfassung gilt aber auch in dieser Hinsicht: „Je ein leitendes Prinzip erwies sich dabei als dominierend, dass die anderen Gestaltungseigenarten mehr oder minder stark unterstützten und das auf die Gegensatzformeln *Ausschnitt als Ganzes* (Drama der geschlossenen Form) und *Das Ganze in Ausschnitten* (Drama der offenen Form) gebracht wurde. [...] Auf den Gegenstand der Untersuchung angewandt heisst das: Das Ganze des geschlossenen Dramas ist eine in sich selbst begrenzte Erscheinung, die überall, in allen ihren Teilen, auf sich selbst zurückdeutet. Es ist in sich gerundet und geschlossen. [...] Das offene Drama dagegen weist über sich hinaus, es will unbegrenzt wirken. Unbegrenzt ist die Handlung: weder Anfang noch Ende deutlich markiert; Zeit und Raum sind nicht eingefriedet sondern entbunden, und die angerissenen Szenen und Sätze weisen als Fragmente über sich hinaus.“⁸³⁷

Diese offene Dramaturgie liesse sich für die „Mysteriendramen“ sehr leicht nachweisen. In den vier entstandenen Dramen gibt es keine durchgehende Einheit von Zeit, Ort und Personen. Auch wenn zentrale Figuren erhalten bleiben. Besonders deutlich ist die Uneinheitlichkeit von Zeit und Raum. Denn einzelne Szenen der Dramen spielen sowohl in anderen Ländern, wie auch in vergangenen Zeiten oder gar in anderen Reichen, so etwa in der „Seelenwelt“⁸³⁸ oder im „Geistgebiet“⁸³⁹. Eine ausführliche Würdigung und Untersuchung der verschiedenen Aspekte der offenen Form im Hinblick auf die „Mysteriendramen“, die Klotz in seiner Arbeit ausführlich aufzeigt, kann hier nicht geliefert werden und fehlt zurzeit noch.

5.3 Quellen der Metaphorik im offenen Drama

Bevor diese Untersuchung einen weiteren Schritt auf die Erörterung der Spiegelmetaphern in den „Mysteriendramen“ zugeht, sollen hier zunächst bedeutende Aspekte der Metaphorik des offenen Dramas thematisiert werden.

Für Volker Klotz zeigt sich in der Wahl der Bildquellen für die Metaphorik eine Signifikanz der entgegen gesetzten Stiltendenzen der Formen des Dramas. Während das geschlossene Drama seine Metaphorik aus einer Bilderwelt der gehobenen Schichten ihrer Zeit bezieht, hat die Metaphorik des offenen Dramas eher einen Bezug zu allgemein zugänglichen Bilderquellen: „Es sind denn auch weniger auserlesene als vielmehr jedermann, ungeachtet seines Herkommens und seiner Geistesstufe, vertraute Reservoirs, aus denen die Sprache ihre Bilder,

⁸³⁷ Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 215f.

⁸³⁸ Vergleiche zum Beispiel Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 69.

⁸³⁹ Vergleiche zum Beispiel Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 112.

Vergleiche und Anspielungen schöpft: Bibel, Volkslied, Sprichwort und Märchen. Mit diesen Quellen sind die Personen von Kind an aufgewachsen, ihre Bilder fügen sich nahtlos einer Sprache ein, die nicht dem hohen Stil huldigt; sie kommen unbewusst auf die Zunge. Sie zu gebrauchen bedarf es keines Übertretens von der eigentlichen Zone zur Zone des uneigentlichen Sprechens.⁸⁴⁰

Mit anderen Worten verwendet das offene Drama für seine Metaphorik Bezugsquellen aus einfachen literarischen Formen.⁸⁴¹ Diese sind nicht nur ihrem Inhalt nach, sondern auch ihrer Form nach volksnah und orientieren sich eher an einer allgemeinen Bildungsgrundlage als an einer hohen oder elitären Bildung.

5.3.1 Mythologie und Bibelbezug in den „Mysteriendramen“

Auch wenn die Dramaturgie der „Mysteriendramen“ teilweise auf eine die biblischen Horizonte überschreitende Mythologie Bezug nimmt, indem etwa die altpersisch mythologische Figur des „Ahriman“, als Fürst der Finsternis, die Ergänzung zum biblischen „Luzifer“, als Träger des Lichts der Verblendung, bildet, bleibt sie im Rahmen vertrauter mythologischer Bezüge. Denn die Bibel kennt die Gestalt des Satans, die in ihr den Gegenpart zu „Luzifer“ bildet, den Steiner, aus seiner Sicht präzisierend, in „Ahriman“ auftauchen lässt. Denn Satan ist in der Bibel nicht so eindeutig kontrapodisch oder komplementär zu „Luzifer“ (Licht) wie „Ahriman“ (Finsternis). Gleichwohl klingt mit diesen Grundzügen der Welt, Licht und Finsternis, ein Motiv der Schöpfungsgeschichte in Erscheinung, denn am ersten Tag schuf in der Darstellung von Moses Gott die Welt, zuerst mit Finsternis und dann auch mit Licht: „Und Gott nannte das Licht Tag und die Finsternis nannte er Nacht. Und es wurde Abend und Morgen: ein Tag.“⁸⁴²

So selbstverständlich wie Tag und Nacht zum Leben und sinnlichen Erleben auf der Erde gehören, so selbstverständlich gehören „Luzifer“ und „Ahriman“ in Steiners Auffassung zu den Erfahrungen der Seele und ihrer inneren, tieferen Wirklichkeiten. Steiner baut um diese „Wesenheiten“ eine eigene Mythologie auf, die er durch die „Christuswesenheit“ als Repräsentant des Menschen kontrastiert, indem durch diese die Unmenschlichkeit der anderen „Wesen“ zum Ausdruck kommt.⁸⁴³

Die „Wesenheiten“ „Luzifer“ und „Ahriman“ sind für Steiner analog zur Schöpfungsgeschichte auch an der äusseren Entstehung der Erde beteiligt und sind somit für ihn Realitäten, die nicht nur in der Seele wirksam sind, sondern

⁸⁴⁰ Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 189.

⁸⁴¹ Zu einfachen literarischen Formen vergleiche auch: André Jolles: „Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz“, Darmstadt (2) 1958

⁸⁴² 1. Buch Mose, Vers 5, in: „Das Alte Testament“, Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel, hg. von Spiros Zodhiates, Wuppertal 2001.

⁸⁴³ Vergleiche auch Rudolf Steiner: „Die Christustat und die widerstrebenden geistigen Mächte Luzifer, Ahriman, Azuras“, (Vorträge von 1909), Dornach 1954.

auch als Weltkräfte erkennbar werden können: „Es wurde bei der Erdenentwicklung von den Geistern des Luzifer, des Ahriman gesprochen. Der Weltenbau wurde auf die Wesenheiten zurückgeführt, welche sich an ihm beteiligen. Was über diese Wesenheiten erfahren werden kann, wird durch die intuitive Erkenntnis gewonnen.“⁸⁴⁴

Weiter fallen die Namen der Hauptfiguren auf. Die Protagonisten der „Mysteriendramen“ tragen vertraute Namen der christlichen Tradition, die aber nicht symbolisch aktiviert werden, sondern deren Vertrautheit zwar gewollt aber unbewusst mitschwingt: „Benedictus“, „Maria“, „Johannes“.

Der Bezug zum Märchen erweist sich etwas enger als üblich, indem der explizite Bezug zu Goethes „Märchen“ vielleicht nicht als Allgemeingut des deutschsprachigen Publikums gesehen werden darf. Hingegen darf die Thematik in den Kreisen des Zielpublikums der Dramen zumindest in ihrer Entstehungszeit sehr wohl als bekannt oder zugänglich vorausgesetzt werden.

Über die Thematisierung der „Mysteriendramen“ als „Rosenkreuzermysterium“ ist zudem eine spezifische Einschränkung des christlichen Bezugs thematisiert. Damit bewegt sich die Mythologie der Dramen an den Rand einer eher geschlossenen Form. Diese wird allerdings nicht überschritten, da die zugrunde gelegte Literatur und Mythologie keineswegs das Bildungsgut der gehobenen Schichten der damaligen Zeit repräsentiert. Es deutet vielmehr auf das Bedürfnis hin, eine eigene Gesellschaft zu sein, die in sich völlig heterogen eben doch eine gemeinsame und - zum Beispiel in den Publikationen von Rudolf Steiner - eine allen zugängliche Grundlage finden kann.

5.3.2 Märchen in den „Mysteriendramen“

Interessant ist, dass die Volkstümlichkeit oder offene Zugänglichkeit der Bilderwelt des offenen Dramas vielleicht gerade wegen einer tendenziell auch erwünschten Vorbildung in anthroposophisch selektierten und modifizierten Kulturgütern durch Märchen und das Märchenerzählen mitgetragen wird. Denn das Märchenerzählen wird in den Dramen selber mehrfach thematisiert und durch die Märchen erzählende aber auch Märchen erfindende Figur der „Frau Balde“ wirksam und humorvoll repräsentiert. Die offene Zugänglichkeit und die direkte Sprache der Märchen werden an verschiedenen Stellen der „Mysteriendramen“ ausführlich thematisiert, was im Detail nachzuweisen hier zu weit führen würde. Das von den „Mysteriendramen“ separierte Interesse an Märchen hat dann inzwischen auch zu einer gesonderten Ausgabe der vier Märchen Rudolf Steiners geführt, die in seinen Dramen erzählt werden.⁸⁴⁵

⁸⁴⁴ Rudolf Steiner: „Die Geheimwissenschaft im Umriss“, wie angegeben, S. 358.

⁸⁴⁵ Rudolf Steiner: „Vier Märchen aus den Mysteriendramen“, Dornach 1992.

5.3.3 Sprichwörter und Sprüche in den „Mysteriendramen“

Auch in Bezug auf das Vorkommen von Sprichwörtern sieht Volker Klotz Unterschiede zwischen der offenen und der geschlossenen Form des Dramas. Und auch hier nun erweist es sich, dass Steiners „Mysteriendramen“ wie schon das „Märchen“ ein doppeltes Gesicht zeigen. Denn auch die in den Dramen aufgenommenen Sprichwörter entsprechen den formalen Kriterien des offenen Dramas und sind für das Zielpublikum ohne Standesunterschiede mögliches Allgemeingut. Für ein anthroposophisch nicht interessiertes oder vorgebildetes Publikum müssen sie aber tendenziell als etwas spezielles erscheinen. Denn es handelt sich um Sprichwörter, die eher den sonstigen Sentenzen, Denk-, Merk- und Meditationssätzen Rudolf Steiners gleichen, wie sie etwa in dem Band „Wahrpruchwörter“⁸⁴⁶ gesammelt worden sind.

Zur Charakterisierung der Verwendung von Sprüchen im offenen Drama schreibt Klotz: „Das Sprichwort im offenen Drama deutet [...] nur an, das Verhältnis zwischen ihm und dem darauf bezogenen Sachverhalt ist nicht eindeutig klar und rational erfassbar, die Analogie ist untergründig, ahnbar nur. Zudem ist das Sprichwort nur selten an einen Partner gerichtet, sondern an den Sprecher selbst: die Person sucht Rechtfertigung nicht dem Gegner, sondern nur sich selbst gegenüber.“⁸⁴⁷

Diese Charakterisierung zeigt nun ein ganz zentrales Motiv für die „Mysteriendramen“. Denn die Selbstreflexion über die Sprache zeigt ein ganz zentrales Gebiet der Dramen, das wiederum die Grundlage der hier gezeigten Untersuchung bildet. Denn in diesen Momenten wird die Sprache zum Spiegel für die Selbstbetrachtung.

Bevor auf einzelne Sequenzen diese Selbstreflexion mittels Sprüchen näher eingegangen werden kann, soll hier erst noch ein weiteres wichtiges Element des offenen Dramas thematisiert werden: die Welt der Träume.

5.3.4 Der Traum im offenen Drama

Der Traum oder das Traumleben haben für das offene Drama eine viel grössere Bedeutung als für das geschlossene. Im geschlossenen Drama kommen Träume insbesondere im Rahmen der fest gefügten Mythologie oder als transzendente Begründung bestimmter Empfindungen oder Handlungsmotive vor. Im offenen Drama hingegen repräsentieren sie die Möglichkeit, die Gebundenheit an Raum und Zeit, an das hier und jetzt zu verlassen und andere Erlebnis- und Bezugswelten zu eröffnen. Der Traum im offenen Drama scheut daher auch nicht vor einer eher diffusen, irrationalen Erlebniswelt.

⁸⁴⁶ Dieser Band enthält eine Reihe ursprünglich oft auch bei privaten Anlässen oder als private Anregungen gegebene Sprüche, Sentenzen etc. Vergleiche Rudolf Steiner: „Wahrpruchwörter“, (ca. 1886-1925), GA 40, Dornach (8) 1998.

⁸⁴⁷ Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 204.

„Es sei hier noch auf einen dem Märchen verwandten Komplex hingewiesen, der im Leben der Personen des offenen Dramas und in ihrer Metaphorik eine wichtige Rolle spielt: der Traum. Auch hier sind die Gesetze von Zeit und Raum aufgehoben, auch hier weitet sich der Erlebnisbereich [...]. Ein Erlebnis der Labilität, der Bodenlosigkeit [...], das dem tektonischen Harmoniedenken des geschlossenen Dramas fern läge.“⁸⁴⁸

5.3.5 Träumen in den „Mysteriendramen“

In den „Mysteriendramen“ finden sich keine expliziten Traumerfahrungen als Berichte von Schlaferlebnissen. Es finden sich viel mehr imaginative Erfahrungen traumartige Zustände, die aufgrund von seelischen Erschütterungen, meditativen Übungen oder in gesuchter Selbstreflexion in Zusammenhang mit Sprüchen auftauchen. Diesen wird szenisch viel Raum gegeben. Dabei wird durchaus das Träumen indirekt aber explizit thematisiert. Es handelt sich dabei vor allem um tagtraumartige Erlebnisse, die das nächtliche Träumen eben nur ansprechen und nicht thematisieren. Vielleicht weil das Nachträumen mit der Tiefenpsychologie verbunden ist. Steiners „ungewöhnliche Fähigkeiten psychospiritueller Beobachtung“⁸⁴⁹ sollen im Sinne seiner „Anthroposophie“ einer „Höhenpsychologie“⁸⁵⁰ dienen und thematisieren daher eher den Tag- oder Wachtraum als den Nacht- oder Schlaftraum. So findet sich zwölf Mal das Wort <träumend> in Zusammenhang mit Tagträumen, Imaginationen oder Visionen.

Die erste Textstelle, die dieses Thema aufgreift, erscheint bereits recht früh und zentral im ersten Drama. Die Ausgangssituation bildet dabei eine aktual empfundene und zugleich mitgeteilte Zukunftsvision einer Frau, die sich sonst eher schüchtern und zurückgezogen zeigt, hier aber plötzlich vor vielen, ihr fremden Menschen spricht und andere an ihrem Innenerleben Anteil nehmen lässt. Dies weckt Zweifel bei der hier noch skeptischen Figur „Professor Capesius“, auf die wir im Folgenden im Zusammenhang mit den Darstellungen von Sprüchen und Selbstreflexion demnächst zurückkommen werden.

Zunächst einmal geht es aber um die Textstelle, in der die Figur „Capesius“ als erste das *höhenpsychologische* Erleben einer ihr relativ unbekannt Person als eine Art Träumen charakterisiert: „Bekannt ist uns geworden, dass von der künft'gen Gabe, von der sie sprach wie träumend, auch öfter schon berichtet hat der Mann, von dem man uns gesagt, dass er die Seele dieses Kreises ist.“⁸⁵¹

⁸⁴⁸ Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 207f.

⁸⁴⁹ A. T. Mann: „Das Wissen über Reinkarnation“, Frankfurt am Main 1997, S. 83.

⁸⁵⁰ Dieser Terminus stammt von Viktor E. Frankl: „Wie man weiss, gibt es eine so genannte – sich als solche bezeichnende ‚Tiefenpsychologie‘. Wo aber bleibt die ‚Höhenpsychologie‘ – die den Willen zum Sinn mit in ihr Gesichtsfeld einbezieht?“ in derselbe: „Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute“, Freiburg (15) 2004, S. 15.

⁸⁵¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 30.

Es könnte sehr interessant werden, gerade diesen Satz unter dem Gesichtspunkt des *verbergenden Enthüllens*⁸⁵² näher anzuschauen. Denn hier wird offensichtlich neben dem Träumen auch die Seele thematisiert. Daneben wird die Vision der Frau mit dem Reden des Mannes in Zusammenhang gebracht. Schliesslich erscheint das Bekannte und indirekt das Unbekannte, das hier aus dem Bekannten zu verstehen gesucht wird. – Eine nähere Untersuchung dieser Aspekte sprengt aber den Rahmen dieser Untersuchung.

Hier ging es vielmehr darum zu zeigen, wie das Träumen und die Dimension des Träumenden zu einer Sprengung der Harmonie führen, die im Textausschnitt nur angedeutet ist, im weiteren Textverlauf aber stark in Mitleidenschaft gezogen wird. Diese Spannungen und das Verlassen der harmonischen Gesamtstruktur sind ein eindeutiges Kennzeichen des offenen Dramas. Und solche Brüche mit Harmonie gibt es an fast allen Stellen, an denen Imagination, Visionen oder tagtraumartige Erlebnisse auftauchen, immer sprengen sie auch die Grenzen des bisherigen Verstehens, einer Situation, Person oder von sich selbst. Immer destabilisieren sie das Bewusstsein und erweitern dann den Erkenntnishorizont.

Hierhin passt eine Aussage Viktor Frankls, die er im Zusammenhang mit der Forderung nach einer „Höhenpsychologie“ macht. Denn an solchen Stellen zeigen die Dramen an ihren Figuren ein Bedürfnis nach Selbstüberschreitung, das für Frankl ein zentrales Bedürfnis des Menschen überhaupt ist: „Wir begegnen da einem Phänomen am Menschen, dass ich für fundamental anthropologisch halte: die Selbst-Transzendenz menschlicher Existenz! [...] Sich selbst verwirklichen kann [der Mensch] also eigentlich in dem Masse, in dem er sich selbst vergisst, in dem er sich selbst übersieht.“⁸⁵³ Damit ist aber nicht die Selbstaufgabe oder Selbstverleugnung gemeint. *Übersehen werden* soll nicht das ganze Selbst, vielmehr geht es um das Übersehen der Grenzen des eigenen Selbst. Daher gibt Frankl auch das folgende Beispiel möglicher Selbsttranszendenz: „Im Dienst an einer Sache oder in der Liebe zu einer Person erfüllt der Mensch sich selbst.“⁸⁵⁴ Es handelt sich hier also um eine Form der Hingabe an Anliegen, die ausserhalb des Gesichtskreises des engen Rahmens der bewussten Persönlichkeit liegen.

Rudolf Steiner ging es mit seiner „Anthroposophie“ aber nicht nur um den Dienst an höheren Idealen, die von aussen an uns herantreten, sondern auch an Motive, die sich im Menschen selber finden lassen, nachdem der Mensch seine Grenzen *nach innen* überschreitet. Diese Ansicht findet sich besonders deutlich im dritten Leitsatz, den Rudolf Steiner als Grundlage für das Arbeiten mit „Anthroposophie“ formuliert hat: „Es gibt Menschen, die glauben, mit den Grenzen der Sinnesanschauung seien auch die Grenzen *aller* Einsicht gegeben. Würden diese aufmerksam darauf sein, *wie* sie sich dieser Grenzen bewusst

⁸⁵² Wolfram Malte Fues / Wolfram Mauser (Hg.): „Verbergendes Enthüllen“, wie angegeben.

⁸⁵³ Viktor E. Frankl: „Leiden am sinnlosen Leben“, wie angegeben, S. 18.

⁸⁵⁴ Viktor E. Frankl: „Leiden am sinnlosen Leben“, wie angegeben, S. 18.

werden, so würden sie auch in diesem Bewusstsein die Fähigkeiten entdecken, die Grenzen zu überschreiten. Der Fisch schwimmt an die Grenze des Wassers; er muss zurück, weil ihm die physischen Organe fehlen, um ausser dem Wasser zu leben. Der Mensch kommt an die Grenze der Sinnesanschauung; er kann erkennen, dass ihm auf dem Wege dahin die Seelenkräfte geworden sind, um seelisch in dem Elemente zu leben, das nicht von der Sinnesanschauung umspannt wird.“⁸⁵⁵

Dieser Leitsatz verweist bereits auf die Thematisierung des Traumes als seelisches Erleben jenseits der unmittelbaren Sinnesanschauung, die Steiner gerne in seinen Ausführungen thematisiert. Nun ist der Schlaftraum ein zwielfichtiger Geselle und tatsächlich zu einem wesentlichen Teil von Inhalten, die mit körperlichen Prozessen oder Erfahrungen zu tun haben. Der Wachtraum hingegen verdeutlicht stärker die aktive und bewusste Transzendierung der durch die Verbindung mit der aktuellen Sinnesanschauung gesetzten Grenzen der bewussten Erfahrung. Von daher ist es verständlich, dass in der offenen Form der „Mysteriendramen“ eher der Tagtraum als das Nachträumen thematisiert wird.

5.4 Wirkungsweise der Metaphorik im offenen Drama

In seinen Ausführungen macht Volker Klotz nicht nur darauf aufmerksam, aus welchen Bildquellen sich die Metaphorik des offenen Dramas speist, sondern er weist auch auf bestimmte Aspekte der Wirkungsweise dieser Metaphorik hin.

Dabei ist es ihm besonders wichtig zu betonen, dass sich die Metaphorik des offenen Drama weniger aus einem Überbau vorgeprägter Bilder der Mythologie, Historie oder Heraldik hervorgeht, sondern dass sich ihre Bilder „viel mehr dem unbewussten Sprechen sich anbieten als dem bewussten.“⁸⁵⁶

Diese unbewusste Seite des Sprechens hängt dann wohl wesentlich damit zusammen, dass die Metaphorik oft situativ und individuell entsteht und sich nicht schon aus einem reflektierten und durch Tradition stabilisierten, sondern einem aktual prozessiven Bewusstsein entstammt. Steiner geht aber davon aus, dass sich ein aktual prozessives Bewusstsein nicht zugleich auch beobachten kann: „Zwei Dinge vertragen sich nicht, tätiges Hervorbringen und beschauliches Gegenüberstellen. Das weiss schon das erste Buch Moses.“⁸⁵⁷ Daher ist Sprechen tendenziell unbewusst, wo es schöpferisch ist. Damit ist aber nicht gesagt, dass nur Unbewusstes zum Sprechen oder zur Aussprache kommt, vielmehr ist das Bewusstsein auf der Aussage – oder Ereignisseite fokussiert und nicht auf der Seite des Bezeichnens. Es kann daher auch sprachschöpferisch wirken. Denn die Metapher tritt hier als situativer Ausdruck für Aussagen in Erscheinung, die eventuell keinen besseren Ausdruck im Sprachwissen des Sprechers finden

⁸⁵⁵ Rudolf Steiner: „Anthroposophische Leitsätze“, 3. Leitsatz, wie angegeben, S. 14f.

⁸⁵⁶ Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 211.

⁸⁵⁷ Rudolf Steiner: „Philosophie der Freiheit“, wie angegeben, S. 43.

lassen. Sie sind situativ adäquat aber eventuell nicht übersituativ, also kein Bestandteil des allgemeinen Sprachcodes. Es „sind einmalige, individuell gefundene Bilder, die, wo sie aus der besonderen dramatischen Situation entstehen, zum ersten und zugleich zum letzten Mal aufblitzen. Es sind in einem wörtlichen Sinne extemporierte Bilder – aus dem Augenblick für den Augenblick geboren –, sie kennen kein Wägen und Wählen, sie kennen keine Lizenz des Materials. Jeder Gegenstand ist bildwürdig; geradeso wie Personal und Raum des offenen Dramas keiner noch so unbedeutenden Person und keinem noch so geringen Ding sich verschliessen, wofern die zu realisierende Welt ihrer Bedarf.“⁸⁵⁸

Das Spektrum der thematisierten Materialien und Figuren wird im offenen Drama ergänzt durch ein breites Spektrum der Stilhöhen: „Vielgestaltig ist auch die Skala der Stilhöhen und Ausdruckswerte, in denen sie sich jeweils etabliert. Sie reicht vom Pathetischen zum Schnoddrigen, vom Elegischen zum Grotesken, vom Verhaltenen zum Grellen, vom Einfältigen zum Extravaganten. [...] Immer sind es Signale des Besonderen, Regelfremden, nicht des Allgemeinen, Ordnungsgefühten.“⁸⁵⁹

Da zu diesen Themen eine eigene Untersuchung wünschenswert ist aber fehlt kann auf den Zusammenhang dieser Aussagen mit den „Mysteriendramen“ wieder nur exemplarisch eingegangen werden.

Auffällig ist die Vielfalt der Personen in den Dramen, die ganz unterschiedlicher Geisteshaltung, Bildung, Lebenswelten und Berufen entstammen. Und zu denen auch geistige also nicht-menschliche quasi mythische Wesenheiten gehören. Ähnliches lässt sich über die Räume sagen, die von Privaträumen über Naturidyllen bis hin zu Tempelräumen reichen. Diese können sowohl in der Gegenwart, wie in der Vergangenheit als auch in Seelen – oder Geistgebieten verortet sein.

Das Sprechen der Figuren sucht immer nach einer Angemessenheit an die Stimmung und Haltung der jeweiligen Figur und Situation und zeigt trotz einem ähnlichen Sprachduktus ein sehr grosses Spektrum an *Stilhöhen* und *Ausdruckswerten*, die hier im Einzelnen nicht nachgezeichnet werden können. Sie reichen von scharfer Kritik und Spott, über Märchenerzählung und Belehrung, zu emotional aufbrausenden oder beruhigenden Tönen. Sie suchen das Sprechen im Tone der Erhabenheit wie auch der Erschütterung.

5.4.1 Das Ganze in Ausschnitten

Ein weiteres typisches Merkmal des offenen Dramas ist der Aspekt „Das Ganze in Ausschnitten“⁸⁶⁰: „Die Einzelszene ist herausgebrochener, verselbstständiger

⁸⁵⁸ Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 211.

⁸⁵⁹ Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 211.

⁸⁶⁰ Vergleiche Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 218ff.

Teil eines grossen pragmatischen Ganzen, das umfassender ist als die insgesamt dargebotene Handlung.“⁸⁶¹

Das wird in den „Mysteriendramen“ an verschiedenen Orten deutlich sichtbar. Ein exemplarisches Moment ist der Umgang mit der Zeit. Allein im ersten Drama vergehen zwischen ersten Teil und zweitem Teil des Dramas, die durch ein Zwischenspiel markiert werden, 3 Jahre. Diese werde nur kurz in Hinsicht auf einen bestimmten Strang der personellen Interaktion und die Entwicklung einzelner Persönlichkeiten thematisiert. Dabei liegt der Fokus auf den Zentralfiguren dieses ersten Dramas: „Johannes Thomasius“, der als Maler zu einer neuen Art der künstlerischen Arbeit in Form einer Portraitkunst gekommen ist, die er als eine malerische Erforschung tieferer Aspekte der porträtierten Persönlichkeit ausgebildet hat. Diese neue Errungenschaft seiner Suche nach neuen Ausdrucksformen in der Malerei wird im zweiten Teil exemplarisch als Ergebnis eines Schulungsweges vorgeführt.

Aber schon zu Beginn des ersten Dramas wird thematisiert, dass die Handlung nicht erst jetzt beginnt. Vielmehr wird der Zuschauer oder Leser auch hier schon darauf hingewiesen, dass das Drama nurmehr ein Ganzes in Ausschnitten zeigt. Die Vorgeschichte der ersten Szene wird in dieser selber thematisiert und als ein bereits 10 Jahre andauernder Prozess der Auseinandersetzung mit den Anregungen der Figur „Benedictus“ gekennzeichnet. Darüber hinaus wird auch noch das Vorleben der Figur „Johannes Thomasius“ eingebracht, allerdings nicht mit einer Zeitdauer angegeben. Dieses mündete aber in dem Verlassen einer Frau zugunsten der Figur „Maria“ und der Möglichkeit zu neuen Lebenswegen mit ihr und den Anregungen von „Benedictus“ zusammen.

Es werden also auch hier nur Vorgänge in „Johannes“ angedeutet, die nunmehr als Ergebnis in der Rückschau vorliegen. Sie werden aber aufgrund bestimmter Anregungen von „Benedictus“ im Rahmen eines Vortrags desselben aktiviert. Wobei auch dieser Vortrag nur in Aspekten aufscheint und dem unmittelbaren Eintreten der Personen und damit auch des Lesers oder Zuschauers in die Handlung vorgegangen sein soll.

Es wird also auf ein Ganzes eines Lebenszusammenhanges von Menschen in Ausschnitten angedeutet. Das Ganze erscheint daher mehr angedeutet als ausgedeutet. Dies entspricht den Ausführungen von Klotz zum offenen Drama: „Die äussere Handlung drängt über die Grenzen, die durch Anfang und Ende des Dramas gegeben sind, hinweg. Das Geschehen setzt unvermittelt ein, und es bricht unvermittelt ab. Innerhalb dieser Scheingrenzen verläuft es nicht kontinuierlich schlüssig, sondern punktuell interruptiv, nicht einer Entwicklung folgend, sondern Gleichwertiges reihend.“⁸⁶²

Die letzte Bedingung erfüllen die „Mysteriendramen“ nur bedingt. Zwar werden in den einzelnen Dramen jeweils bestimmte Persönlichkeitsentwicklungen

⁸⁶¹ Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 211.

⁸⁶² Volker Klotz: „Form im Drama“, wie angegeben, S. 219.

fokussiert und somit quasi gleichwertig gereiht, dennoch gibt es sehr wohl Unterschiede, die mit der Auffassung individueller Einzigartigkeit verbunden sind. Zudem wird eine erstmal näher verfolgte Entwicklung in den folgenden Szenen immer wieder aufgegriffen und weiter thematisiert. Der Begriff <Gleichwertigkeit> darf hier also nicht als «Gleichmacherei» verstanden werden, denn das entspräche sicher nicht den „Mysteriendramen“ aber auch nicht dem offenen Drama. Die Gleichwertigkeit bezieht sich vielmehr auf die Art der Aufmerksamkeit. Denn diese dürfte tatsächlich gleichwertig genannt werden.

So wie der reale Spiegel die vor ihm erscheinenden Gegenstände gleichwertig abbildet, ohne sie gleich zu machen, so arbeitet auch das Drama mit einem Anliegen der Treue zum Abgebildeten. Dabei scheut es sich nicht, die Vielfalt des Ganzen in seinen Aspekten auszuleuchten und das Ganze mehr anzudeuten als auszusprechen.

Als Überleitung und weitere Annäherung an das eigentliche Spiegelthema bezieht sich der nächste Abschnitt auf zwei Motive der Selbstreflexion mittels Sprache, wie sie in den „Mysteriendramen“ prägnant auftauchen. Denn diese Selbstreflexionen führen jeweils in der Folge zur Ausgestaltung bedeutender Szenen, die eine szenische Rückschau in vergangene Leben der Protagonisten thematisieren. Hier sollen aber nicht diese Rückschauszene betrachtet werden, sondern die Beschreibung der Selbstreflexion in Zusammenhang mit entsprechenden Sprüchen.

5.5 Sprüche und Selbstreflexion in den „Mysteriendramen“

Die Sprüche in den „Mysteriendramen“ sind spezifisch und situativ gebildete Texte, die sonst in den Spruchsammlungen Rudolf Steiners nicht bereits vorkamen. Analog zu seiner eigenen Praxis während vor der Entstehung der „Mysteriendramen“ vergibt die Figur „Benedictus“ Anregungen für Personen auf eine individuelle, der jeweiligen Situation und Verfasstheit des Empfängers modifizierte Weise. Oder er verweist, wie in dem hier zunächst in Betracht kommenden Fall, auf seine Spruchsammlung, wo sich dann der nach Anregung Suchende sich etwas Passendes für die eigene Arbeit aussuchen kann.

Das erste „Mysteriendrama“ zeigt die Figur „Professor Capesius“ in einer eher noch formalen, äusserlichen Auseinandersetzung mit den Anregungen von „Benedictus“. Er bewundert als Geschichtsprofessor, der selber gerne einen anregenden Eindruck bei seinen Studierenden hinterlassen möchte, die anregende Wirkung der Worte von „Benedictus“ auf das Leben von dessen Hörern. Er selber kann sich diesen Anregungen aber zunächst nicht öffnen. Sie versetzen in vielmehr in einen Zustand einer gewissen Labilität: „So hat man denn in vielen Jahren ernsten Strebens durchwandert mancher Zeiten wechselnd Wesen, zu forschen stets nach allem, was lebte in den Menschengestirnen, die künden wollten Daseinsgründe und weisen Lebensziele ihrem Wirken. Man glaubte in der eignen Seele des Denkens hohe Macht belebt zu haben und manchen Schicksals Rätsel. Man konnte meinen, dass man fühle im Innern alles

Urteils feste Stützen, wenn neu Erlebtes fragend sich vor die Seele drängt. Doch wankend wird die Stütze mir bei allem, was ich schon früher, und auch in dieser Stunde habe hören können von dieser hier gepflegten Denkungsart. Und wankend wird sie vollends, wenn ich bedenke, wie gewaltig die *Wirkung* such erweist im Leben.“⁸⁶³

Die Figur „Capesius“ sucht also etwas von „Daseinsgründen“ und „Lebenszielen“ zu *kapieren*, und dachte, soweit alles Menschenmögliche bereits verstanden zu haben und auch beurteilen zu können. Nun aber wird sie verunsichert und es zeigt sich ihr ein neues Feld der Lebenswirklichkeit und der Denkbetätigung.

Doch erst im zweiten Drama sehen wir die Figur „Capesius“ in einer eigenen Auseinandersetzung mit den Denk- und Schulungsanregungen von „Benedictus“, dessen Vorträge ihn so beeindruckt hatten.

Was sich durch die Vorträge bei ihm als Destabilisierung ergeben hat, steigert sich in der Auseinandersetzung mit einem Spruch von „Benedictus“ zur Erschütterung: „Zu viel ... zu viel – Wo ist Capesius? Ich fleh' zu euch, ihr unbekanntem Mächte, wo ist ... Capesius? Wo bin ich selbst? ([Regieanweisung:] Er versinkt neuerdings brütend in sich.)“⁸⁶⁴

5.5.1 Der erste (hier betrachtete) Spruch

Der Spruch, der diese Erschütterung durch die Reflexion seines Inhalts bei „Capesius“ ausgelöst hatte, bildet zugleich die ersten Worte des zweiten Dramas „Die Prüfung der Seele“⁸⁶⁵. Der Spruch geht so: „Ins Wesenlose blickend mit dem Seelenauge und in des Denkens Schattenbildern nach selbstgemachten Regeln träumend -: So forscht oft des Menschen irrend Wesen nach Sinn und Ziel des Lebens. Aus Seelentiefen will es Antwort holen auf Fragen, die nach Weltenweiten zielen. Doch solches Sinnen lebt im Wahne schon bei seinen allerersten Schritten und sieht zuletzt die Geistesblicke ohnmächtig sich nur selbst verzehren.“⁸⁶⁶

Für Capesius zeigt die Reflexion auf den gedanklichen Inhalt dieses Spruches, der wie für ihn gemacht erscheint, die aporetische Situation mancher Arten der wissenschaftlichen Forschung die in das Erleben einer, gegenüber 1911 weithin bekannteren „Agonie des Realen“⁸⁶⁷ führen können. Und er findet darin seine eigene Situation wieder. Dabei stellt sich für ihn die Einsicht in den Ernst und die Konsequenzen dieser Worte wie folgt ein: „So prägt in ernsterfüllte Worte des Benedictus Sehergeist die Seelenbahn gar vieler Menschen. Vernichtend trifft

⁸⁶³ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 19.

⁸⁶⁴ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 159.

⁸⁶⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 150ff.

⁸⁶⁶ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 153.

⁸⁶⁷ Vergleiche Jean Baudrillard: „Agonie des Realen“, Berlin 1978.

mich jedes dieser Worte ---. Des eignen Lebensweges Bild sie malen mir es grausam wahr.“⁸⁶⁸

5.5.2 Metaphern im ersten Spruch

Die Betrachtung der Metaphern von hinten beginnend, sehen wir zunächst eine Bildmetapher. Hier taucht zwar das Motiv des Spiegels nicht auf und es wird von <Bild malen> gesprochen, dennoch entsteht der Eindruck eines getreuen Abbilds, dass für den Betrachter etwas wie einen Spiegel darstellt. Hier wird allerdings weniger auf das Spiegelmotiv direkt angespielt als vielmehr indirekt, indem die Aussage daran erinnert, dass die Figur „Johannes“ „Capesius“ im zweiten Teil des ersten Dramas porträtiert hat. Also tatsächlich, ähnlich einem Spiegel, das Gesicht des „Capesius“ abgemalt hat. Allerdings nicht einfach naturgetreu sondern auch wesensgemäss. Beim Anblick dieses Abbildes seiner selbst hatte sich „Capesius“ darin besser wieder erkannt, als er sich selbst zu kennen glaubte: „Ich möcht' für mich es Sinnbild nennen, was an dem Bilde ich erlebt. Es lehrte mich erkennen meine Seele, wie ich vorher es nicht vermocht. Und überzeugend war die Selbsterkenntnis.“⁸⁶⁹ Hier wird ein Topos aufgegriffen, der sich sehr treffend bei Jean Paul findet: „Nicht der äussere Mensch, sondern der innere hat Spiegel nötig. Man kann sich nicht anders sehen als im Auge eines fremden Sehers.“⁸⁷⁰ Und hier ist diese Selbstbegegnung an der Wahrnehmung des anderen direkt mit dem Spiegel in metaphorischer Hinsicht verwendet. Wobei Spiegel nicht den Gegenstand des Spiegels sondern das Phänomen der Möglichkeit, sich selber zu sehen, repräsentiert. Und so wenig wir durch unsere Augen unser Gesicht gesehen können, so wenig können wir in unserer Seele unsere Seele selber sehen. Rudolf Steiner nannte das gerade auch im Hinblick auf die Erkenntnis höherer Bereiche im eigenen Inneren *das Erwachen am Seelisch-Geistigen* eines anderen Menschen: „[...] für den modernen Menschen ist eben auch noch die Durchgangsphase [...] notwendig: dass er erwachen kann an dem Seelisch-Geistigen des andern Menschen zu dem Hineinleben in die geistige Welt, wie er erwacht aus dem Traumleben durch Licht und Geräusch und so weiter in die physische Welt hinein.“⁸⁷¹

Das „Lebensbild“, das „Capesius“ nun in diesem Spruch erlebt, ist ganz anderer Art, denn es ist keineswegs ein Bild. Und es ist auch gar nicht ein Text, der versucht ein Lebensbild von „Capesius“ ganz persönlich zu zeichnen. Vielmehr sind es die Worte, die dazu anregen, dass sich „Capesius“ innerlich ein Bild von

⁸⁶⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 153.

⁸⁶⁹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 126.

⁸⁷⁰ Jean Paul, zitiert nach: Anna Volodina: „Deutsch von aussen. Bericht von der 38. Jahrestagung des Instituts für Deutsche Sprache“, Mannheim 2/2002, S. 13; auch zitiert bei Hans Esselborn: „Man kann sich nicht anders ganz sehen als im Auge eines fremden Sehers.“ Jean Pauls Modernität im Spiegel der französischen Rezeption“, in: Jahrbuch der Jean Paul Gesellschaft, Jg. 34, Weimar 1999, S. 119-143.

⁸⁷¹ Rudolf Steiner: „Anthroposophische Gemeinschaftsbildung“, GA 257, Dornach (3) 1981, S 181.

sich selber erzeugt. Das Bild ist keineswegs in den Worten. Die Sprache wird hier zu einem Widerstand, an dem sich ein inneres Bild erschaffen kann. Allerdings geschieht das durchaus mit Inhaltselementen des Texts, mit seiner Ereignisebene. Der Text, der hier als Spruch bezeichnet wurde, beinhaltet eine Sicht auf die Leben des Menschen, der sich durch bestimmte Arten der Forschung Aufklärung über „Sinn und Ziel des Lebens“ verschaffen möchte. „Benedictus“, der in den Dramen der Verfasser dieser Zeilen ist, hat so in Menschenseele geschaut und beobachten können, so zumindest wird es dargestellt, dass Menschen bei solcher Art der Untersuchung des Lebens „nach selbstgemachten Regeln“ *träumen*.

„Capesius“ nun aber wird durch diese Worte des „Benedictus“ zu einem Erwachen geführt, das ihn sich selber zeigt oder besser gesagt: vergegenwärtigt. Er wird sich seiner selbst anders gewahr als er sich *im Träumen* erlebt hat, er erwacht und diesmal ist er erschüttert. Denn er bemerkt, dass das, was er für eine höchste Form des Wachens gehalten hatte, tatsächlich *nur* eine Art war zu träumen. Aber auch diesmal müsste er wohl sagen: „Und überzeugend war die Selbsterkenntnis.“ Doch es fällt ihm schwer, da sein ganzes äusseres Leben mit dieser Art Traum verbunden war und in diesem Moment noch ist.

Die Metapher <Bild des Lebens> oder <Lebensbild> ist dabei keineswegs ein fester und im normalen Sprachgebrauch integrierter Begriff oder Teil einer fest gefügten Bildersprache. Er ist hier vielmehr spontan aktualisiert und durch den Bezug zum gemalten Porträt gestützt. Hingegen ist eine andere Metapher, wenn auch als Fremdwort durchaus gebräuchlich, nämlich die Biografie oder deutsch <Lebensschrift>.

Da <Bild> viel leichter und stärker mit Farbigkeit verbunden wird als <Schrift> entsteht hier ein indirekter Bezug wiederum zu Goethe, der die Figur „Faust“, in seiner ersten Rede in *der Tragödie zweiter Teil* sagen lässt: „Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.“⁸⁷² Wobei „Faust“ sich dabei auf den Regenbogen bezieht, über den er leicht rätselhaft unmittelbar vorher sagt: „Der spiegelt ab das menschliche Bestreben.“⁸⁷³ Und er meint damit wohl, dass der Mensch versucht, eine Brücke zu sein zwischen Himmel und Erde. – Die nähere Auslegung kann hier aber nicht erfolgen, sie würde aber vielleicht auch eine Brücke zu Nietzsches Konzept vom Menschen als einem *Übergang* zum *Übermenschen* führen können.

Die Metapher vom Lebensbild ist hier also eine Spontanbildung, in deren Hintergrund womöglich Bezüge zu Erfahrungen an Goethes Farbenlehre oder an Goethes *Faust* stehen. Die Metapher ist aber im Text selbst abgestützt und braucht keinen externen Bezug, um verständlich zu sein.

Die zweite zentrale Metapher ist ein <Traum> „nach selbstgemachten Regeln“. Hier wird der Traum als Erlebnisgebiet an den Grenzen des Schlafes im Schlafzustand des Menschen als Metapher verwendet, um eine bestimmte Art der fragenden Forschung zu charakterisieren, die sich mit Fragen nach „Sinn und

⁸⁷² Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, wie angegeben, Vers 4727, S. 206.

⁸⁷³ Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, wie angegeben, Vers 4725, S. 206.

Ziel des Lebens“ befasst. Dieses Fragen wird aber keineswegs im Traum also im Schlafzustand durchgeführt sondern als wissenschaftliche Forschung.

Wäre es anders, wäre kaum die Reaktion des „Capesius“ zu erklären, der ja über sich selbst früher bereits ausgesagt hatte, dass er forschend Äusserungen von Menschen nachgegangen ist, die „künden wollten Daseinsgründe und weisen Lebensziele“, die sich also mit Fragen von „Sinn und Ziel des Lebens“ befasst haben, so also auch er selber.

In der Charakterisierung dieser Art der Forschung, ihrem Vorgehen und dem Erleben des Forschers im Forschen dieser Art findet sich „Capesius“ in dem gekennzeichneten Spruch wieder. Damit ist natürlich keinerlei Aussage über reale Forschungen ausserhalb des Dramas gemacht oder gar von dieser Untersuchung beabsichtigt. Hier geht es nur darum zu zeigen, wie ein bestimmter Spruch so gestaltet worden ist, dass er dem Seelenleben einer bestimmten Figur, und zwar nur dieser, in den „Mysteriendramen“ Rudolf Steiner gestaltet worden ist. Er ist so gestaltet worden, dass diese Figur in diesem Spruch latente Aporien und eine wachsende Agonie in Bezug auf ihr eigenes Forschungsfeld wiederfinden kann. Dieser Spruch dient dieser Figur also als Spiegel ihrer eigenen Seelensituation, die sie schlussendlich nur überwinden kann, wenn sie sich ihr stellt.

Die Figur erwacht sinnbildlich oder eben metaphorisch aus einem Traum in die eigentliche Wirklichkeit, die ihr zwar nicht wirklich verborgen war, der sie sich aber nicht stellen wollte. Der Traum aber kein eigentlicher Traum, er war vielmehr ein Traum „nach selbstgemachten Regeln“. Durch diesen Zusatz aber wird die Traummetapher hier plausibler gemacht, indem sie die eigentliche Zumutung, nämlich dass ein ganzes Gebiet wissenschaftlicher Forschung als blosses Träumen bezeichnet wird, etwas abschwächt. Denn in diesem Zusatz schwingt immerhin eine gewisse Anerkennung mit, die in einem bloss unwillkürlichen Träumen des Nachtschlafs nicht enthalten wäre. Auch hier wird also wieder das Thema einer Art Tagtraum aufgeworfen.

Die Traummetapher ist eine andere zentrale Leitmetapher der Dramen wie die Spiegelmetaphorik, die sowohl explizit, wie später noch zu zeigen, als auch implizit, wie hier bereits gezeigt, in wichtigen Situationen der Dramen auftritt. Sie ist daher bereits aktiviert und braucht auch hier keine weitere Abstützung. Denken als Träumen zu bezeichnen ist allerdings etwas ungewöhnlich und stellt daher auch hier eine relativ spontane Metaphernbildung dar, die keineswegs als kanonisiert gelten oder empfunden werden sollte. Im Gesamtwerk von Steiner taucht sie hingegen auch an andere Stelle auf.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Figur „Capesius“ den Spruch der Figur „Benedictus“ nutzt, um sich mit dessen Hilfe besser zu verstehen, um sich mit dessen Hilfe näher zu betrachten, um sich darin wieder zu finden, um sein Inneres darin zu spiegeln. Die Sprache dient ihm dazu als Spiegel. Für die Selbstbetrachtung braucht es keine weitere Evidenz. Sie ist, wie die Betrachtung im Spiegel, bereits nach einer kurzen Phase der Gewöhnung selbstevident.

5.5.3 Der zweite (hier betrachtete) Spruch

Der zweite hier betrachtete Spruch dient der Figur „Johannes Thomasius“ oder kurz „Johannes“ als Ausgangspunkt der Selbstbetrachtung. Der Spruch hat einen ganz anderen Charakter und enthält keine inhaltlichen Elemente, wie der Spruch, der „Capesius“ dazu diente, sich selbst zu betrachten. In dem nun betrachteten Spruch dient die Sprache vielmehr dazu einem inneren Vorgang, einen Prozess zu reflektieren. Man könnte es vielleicht noch als einen Zustand des Bewusstseins bezeichnen, wobei <Zustand> hier allerdings eine bestimmte Art der Aktivität beschreibt.

5.5.4 Die Ausgangslage der Reflexion mithilfe der Sprache

Die Figur „Johannes“ hat sich mit anderen Personen des Dramas zusammengefunden, um aus den gelernten Einsichten in tiefere Schichten des menschlichen Innern Konsequenzen für die Lebenswelt zu ermöglichen. Es handelt sich dabei um einen Abschnitt des vierten Dramas, mit dem Titel: „Der Seelen Erwachen“.

Die Hauptfiguren der Dramen haben sich zusammengefunden und wollen eine bestehende Fabrik umnutzen, um Produkte herzustellen, die ihre Erfahrungen auch einer breiteren Bevölkerungsschicht auf einfache Weise erschliessen. Sie wollen zudem eine Kurstätigkeit einrichten, die auch theoretisch den Zugang zu subtileren Ursprüngen der Produkte transparent machen soll. Sie werden bei diesem Vorgehen von dem Besitzer der Fabrik unterstützt, der selber grosse Hoffnungen in das Projekt steckt. Die Figuren sind aber noch in der Phase der Planung des Projekts und Bildung einer Gruppenstruktur zu dessen Durchführung und noch nicht in der Umsetzungsphase. Es zeigen sich bereits verschiedene Spannungen durch die neuen Rollen, in die sich die einzelnen Personen finden sollten, um dieses Projekt erfolgreich durchführen zu können.

Die Figur „Johannes“, die ihren Weg in den „Mysteriendramen“ als Künstler im Gebiet der Malerei beginnt und für eine Phase sich der Schriftstellerei gewidmet hatte, soll nun als Produktdesigner tätig werden. Doch er erlebt gewisse innere Widerstände, die diesem mehr rationalen Entschluss entgegenstehen. Er erlebt, dass sich in ihm Widerstände regen, die auch mit einer konkreten Person zusammenhängen, mit der er zusammenarbeiten soll: mit der Figur „Capesius“.

Diese Person hatte er ja in früheren Zeiten, es sind wieder mehrere Jahre vergangen, durch seine Malerei studiert. Er war dabei zu Ansichten über die Person gekommen, die er vergessen hatte. Nun aber dämmern ihm diese wieder und erlebt durch sie einen Widerstand, der sich auch in einer Begegnung mit „Capesius“ durchaus bereits äusserlich konkretisiert hat.

„Johannes“ erlebt eine gewisse Zweispaltung seiner Person. Diese besteht darin, dass das im Moment lebende Bewusstsein nicht mit den Erfahrungen der Vergangenheit und dem Wissen um bestimmte Zusammenhänge aktiv verbunden bleibt. Vielmehr entgleiten dem normalen Tagesbewusstsein immer

wieder bestimmte Erfahrungen der vielmehr Einsichten und können somit für dieses Bewusstsein keine bleibende Bedeutung behalten. Vielmehr fordert für „Johannes“ dieses normale Bewusstsein das Vergessen bestimmter Einsichten geradezu, da es sonst gar nicht richtig leben kann.

„Johannes“ macht hier für sich eine Unterscheidung zwischen dem eigenen Wünschen und dem eigenen Denken, die ihm an dieser Stelle wie zwei Personen in ihm erscheinen: der wunschorientierte Johannes und der denkorientierte Johannes. Er findet also einen inneren Konflikt vor, der zwischen seinen Wünschen und seinem Denken besteht.

Die hier von Johannes thematisierte Unterscheidung findet sich in der Psychoanalyse bei Viktor Frankl als die Unterscheidung von psychophysischer Faktizität und geistiger Tiefenperson. Wobei die psychophysische Faktizität sich dem Bewusstsein besonders durch eine Triebhaftigkeit zeigt, ist die Tiefenperson durch die Möglichkeit der Entscheidung und Verantwortlichkeit gekennzeichnet. Diese Ebenen des bewussten Erlebens von sich selbst sind für Frankl ganz entschieden zu trennen. Diese Trennung ist für ihn viel wesentlicher als die Unterscheidung zwischen Bewusstem und Unbewusstem, die für ihn zudem gar nicht so eindeutig zu ziehen ist. „Während uns so die Grenze zwischen Bewusstem und Unbewusstem ‚durchlässig‘ erscheint, erweist sich nun die Grenze zwischen Geistigem und Triebhaftem als eine, die nicht genug scharf gezogen werden kann.“⁸⁷⁴ Durch diese Grenzziehung entsteht aber ein „Hiatus“⁸⁷⁵ als eine Art Spalt in der Persönlichkeit, die noch nicht eine vollständige Persönlichkeitsspaltung im krankhaften Sinne bedeuten muss, die vielmehr noch durchaus *naturgemäß* angelegt ist und damit als gesund gelten darf: „Tatsächlich sehen wir in ihr gewissermassen einen ontologischen Hiatus, der hier zwei grundverschiedene Bereiche innerhalb der Gesamtstruktur des Wesens Mensch voneinander scheidet: auf der einen Seite die Existenz – auf der anderen Seite alles, was zur Faktizität gehört. Während aber die Existenz, wie wir wissen, etwas wesenhaft Geistiges ist, enthält die Faktizität sowohl Psychologisches als auch Physiologisches: Sie enthält sowohl seelische als auch leibliche ‚Fakten‘. Und während die Grenze zwischen Existenz und Faktizität, eben jener ontologische Hiatus, nur mit der äussersten Schärfe gezogen werden kann, lässt sich innerhalb der psychophysischen Faktizität das Psychische vom Physischen nicht so ohne weitere abgrenzen.“⁸⁷⁶

„Johannes“ spricht in Hinsicht auf seine Alltagsperson oder Faktizität, die seiner Tiefenperson zugehört, eine gewisse Selbstständigkeit und Unabhängigkeit zu und er sieht sich in der Reflexion wie von aussen als zwei Personen an: „Des eignen Daseins Rechte fordert er [der *faktische* Johannes], wenn jenes Selbst [der

⁸⁷⁴ Viktor E. Frankl: „Der unbewusste Gott“, wie angegeben, S. 16.

⁸⁷⁵ In der Sprachwissenschaft treffen wir den Begriff <Hiatus> als innere Trennung zwischen zwei aufeinander folgenden Vokalen in einem Wort, die aber zwei verschiedenen Silben zugehören, wie zum Beispiel in <Kooperation> zwischen den beiden <o>.

⁸⁷⁶ Viktor E. Frankl: „Der unbewusste Gott“, wie angegeben, S. 17.

geistige Johannes] --- in Schlaf versinken muss. Und *immer* wachen --- *das* vermag es nicht.“⁸⁷⁷

Nun weist ja Frankl darauf hin, dass es neben diesen Teilen des Menschen, die wie durch einen Hiatus getrennt scheinen, dennoch eine Beziehung besteht. Und erste diese Beziehung dieser zwei Aspekte des Menschen führt diese zu einer Gesamtstruktur zusammen, von der Frankl spricht. Neben diesen zwei Aspekten muss es also noch eine dritte Instanz geben, die an dieser Stelle der „Mysteriendramen“ als diejenige Instanz beschrieben wird, die in der Lage ist, diese Spaltung in sich zu beobachten und einen inneren Konflikt festzustellen. „Johannes“ beschreibt sich selbst unter den Gesichtspunkten des Wünschens und des Denkens. Und er stellt dabei fest, dass sich sein Wünschen, als Ausdruck der Bedürfnisse seiner Faktizität, nicht im Einklang befindet mit den Zielen seines Denkens, als den Bedürfnissen seiner Existenz (im Sinne Frankls).

„Johannes“ erkennt in dieser Situation, dass er einen Weg gegangen ist, der nicht eine harmonisierende Entwicklung seiner Person bedeutet hat, sondern eine Unterdrückung seiner Wünsche zugunsten von Ideen, die ich begeisterten. Nun kehren seine Wünsche aber in sein Bedürfnis zurück und zeigen ihm, dass sie sich durch die Unterdrückung keineswegs gewandelt haben oder gar verschwunden sind: „Er ist nicht so; Johannes' --- Wunschesleben, es schafft ihn zum Genossen meiner Seele. Ich hab' ich wohl betäubt, doch nicht besiegt. Des eignen Daseins Rechte fordert er, wenn jenes Selbst --- in Schlaf versinken muss. Und *immer* wachen --- *das* vermag es nicht.“⁸⁷⁸

„Johannes“ hat zudem den Eindruck, dass die Ursache dieser Spaltung darin zu finden ist, dass das Denken, das er sich angeeignet und auf sich angewendet hat, ein fremdes Denken war, das ihm selber scheinbar gar nicht wirklich entspricht: „Ich weiss recht gut, mein *Wünschen* war ich selbst; und *nur* das Denken war ein andres Selbst.“⁸⁷⁹ Und er erinnert sich an den Moment, wo er nicht sich selbst von dort aus als ganzer Mensch weiter entwickelte, sondern sich überformte und so eine zweite Person in sich ausbildete: „So stand Johannes vor der Seele mir, wie er einst war, bevor der Geist ihn fasste und ihn erfüllte mit dem zweiten Selbst.“⁸⁸⁰ Die Figur „Johannes“ erinnert sich also an die frühere Zeit der Einheit, wo sein Denken und sein Wünschen noch zusammengingen, zumindest keinen Widerspruch, nicht zwei Personen in ihm bildeten. Und er sehnt sich nach dieser Einheit der Person zurück.

„Johannes“ ist also einen Weg der Persönlichkeitsentwicklung gegangen, der ihn nicht dazu geführt hat, die eigene Existenz zu stärken und zu entwickeln, sondern die Gesichtspunkte und Interessen einer anderen, bereits entwickelteren Existenz, in diesem Fall der von ihm geliebten Person „Maria“, einfach zu

⁸⁷⁷ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 425.

⁸⁷⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 425.

⁸⁷⁹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 425.

⁸⁸⁰ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 425.

übernehmen versucht hat. Diese Problematik hatte bereits im zweiten Drama der „Mysteriendramen“ zur Notwendigkeit der Trennung der zu eng geratenen Beziehung zwischen diesen Figuren geführt. Die Figur „Maria“ musste erkennen, dass sie „Johannes“ über die Verbundenheit durch ihre Liebe zu etwas gemacht hat, das in „Johannes“ wirksam wurde, und diesem sein Inneres überformte: „Ich sehe meiner Seele Eigenleben wirkend in meines Freundes Wesen und in seinem Schaffen. So such' ich nach Befriedigung, die ich empfinde an dem eignen Selbst; und lebe in dem Wahne, dass ich selbstlos sei. Verborgenen ist mir doch geblieben, dass ich im Freunde nur mich selbst bespiegle.“⁸⁸¹ Und zusammenfassend hält sie fest: „So hat die Liebe sich ins Gegenbild verändert.“⁸⁸² Sie ist nicht mehr Liebe des Anderen sondern Liebe des Spiegelbilds des Eigenen im Anderen.

Jahre später erlebt nun Johannes immer noch die Folgen dieser Selbstentfremdung, die er selber dadurch erzeugt hat, dass er sich zu etwas gemacht hat, was nicht er selber war, sondern ein Spiegelbild seiner Freundin „Maria“. Er hatte so gehandelt, um ihre Nähe und Liebe zu empfinden. Das allerdings konnte dauerhaft so nicht gelingen, ohne dass sich schlussendlich beide selbst belogen und in einer Lebenslüge hängen geblieben wären. Immer noch findet er aber Reste eines Denkens, Reste von Einstellungen in sich, die gar nicht er selber sind. Diese prägen aber sein Bewusstsein. Nun gilt es, dass er sich selber in seiner geistigen Existenz wiederbelebt, diese findet. Sie ist ihm aber zunächst verborgen, das heisst unbewusst.

5.5.5 Die Suche nach sich selbst bei der Figur „Johannes“

Es wurde in dieser Untersuchung schon thematisiert, dass das Unbewusste nach Frankl sowohl die Existenz als auch die Faktizität umfasst. Wie die Untersuchungen von Freud und anderen gezeigt haben, ist das unbewusst Faktische unter anderem über den Traum zugänglich ist. Nun zeigt Frankl, dass dasselbe auch für den unbewussten Teil der Existenz gilt.⁸⁸³ In dieser Untersuchung wurde thematisiert, dass Steiner den Tag- oder Wachtraum ins Auge fasst, um die unbewussten Bereiche der Existenz zu thematisieren. Diese Wachträume werden in den „Mysteriendramen“ mit erschütternden Ereignissen oder auch meditativen Übungen ausgelöst und zum Teil ausführlich szenisch dargestellt. Steiner ist dabei der Ansicht, dass solche Übungen, wie er sie gegeben hat, es erlauben, das eigene Unbewusste der Existenz so anzusprechen, dass es ins Bewusstsein treten kann. Wie er sich das unter anderem vorstellt, wurde hier schon anhand der Figur „Capesius“ und deren Arbeit mit einem Spruch gezeigt. Denn diese erlaubte es ihm in der Szene, sich seiner selbst bewusster zu werden.

⁸⁸¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 171.

⁸⁸² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 171.

⁸⁸³ Vergleiche Viktor E. Frankl: „Der unbewusste Gott“, Kapitel: „4. Existenzanalytische Traumdeutung“, wie angegeben, S. 30ff.

Nun finden wir hier im vierten Drama die Darstellung einer Situation, in der die Figur „Johannes“ den Kontakt zu seiner Existenz verloren hat und nur Reste einer Wirkung als Geistiges in sich vorfindet, die er als *andres Selbst*, nicht das eigene, erleben muss. Nun ist es in der Darstellung die Figur „Maria“, die ja dieses andere Selbst unter seiner eigenen Mitwirkung in ihn hineingetragen hat, die ihn auf sich selber aufmerksam macht und die ihm rät, im eigenen Unbewussten sich selbst, seine Existenz zu suchen: „Die Geisteskräfte kommen – rufe sie. – In Geistesweltengründe lenk' den Blick und warte, bis die Kräfte in den Tiefen empfinden, was in deinem eignen Selbst mit ihrem Wesen wahlverwandt sich regt. Sie zaubern dir vor deine Seheraugen, was sie und dich zur Einheit werden lässt.“⁸⁸⁴

Das geistige der Existenz ruht in den unbewussten „Geistesweltengründen“, in die man in sich selber schauend zunächst nichts sieht. Es braucht, nach den Worten von „Maria“ ein geduldiges Warten, ein Aushalten der Dunkelheit. Der „Blick“ nach innen ist aber keineswegs passiv, er ist ja eine Suche nach sich selbst, eine besondere, schwer beschreibbare Aktivität. Und „Maria“ ist hier zuversichtlich, dass es schon eine Resonanz auf dieses suchende nach innen Schauen geben wird, wenn es mit Geduld ausgeführt wird. Der „Blick“ als Aktivität erregt dann Reaktionen in den unbewussten Zonen (den in Frankls *Höhenpsychologie* geistigen Bezirken des Unbewussten) und erzeugt dort Bilder, die sich dann „vor Seheraugen zaubern“. Sie erscheinen also wie ein Film oder Traum aus dem scheinbaren Nichts, das man zunächst bei der Wendung nach innen vorzufinden meint. Mit „Seheraugen“ ist hier ganz klar eine Art inneres Sehen gemeint, wie wir es im Traumerleben kennen. Denn der Traum erscheint ja zumeist als visuelles Erlebnis, ohne selber an Wahrnehmungen der leiblichen Augen gebunden zu sein. Es gibt da in jedem Menschen eine Art „Seherauge“, mit der Seelisches beobachtet werden kann.

„Johannes“ nun entschliesst sich, sich diesem inneren Erleben hinzugeben und trifft als Erstes auf eine Reihe von Gestalten, die man vor allem aus Märchenerzählungen kennt, so genannte Naturgeister, hier „Gnome“, also Zwerge und „Sylphen“, also Luftgeister. Nach Steiner finden sich diese also in der Szene des inneren Traumerlebens in der Nähe zu dem Gebiet der eigenen geistigen Existenz, im Gebiet des Geistigen. Sie sind also Ausdrucksformen des geistig Unbewussten in der *Höhenpsychologie*. Relativ bald trifft er auf andere Stimmen, die als Kräfte seiner Seele hier selbstständigen Charakter zeigen und die Steiner: „Philia“, die Liebende, „Astrid“, die Denkende, und „Luna“ die Wollende hin, hinzukommt noch die Selbstliebe, als die „andere Philia“. Steiner denkt sich diese Figuren als selbstständige „Wesensglieder“ des Inneren und bildet damit eine Analogie oder Metapher zu den Gliedmassen des Körpers, an dem man Arme und Beine sowie den Kopf als Gestaltungen unterscheiden kann.

⁸⁸⁴ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 426.

5.5.6 Der zweite Spruch für die Selbstbetrachtung des „Johannes“

„Johannes“ nun erlebt den Spruch, der ihn im Folgenden zur Betrachtung von sich selbst dienen wird, als inneres Sprechen einer seiner Seelenkräfte, an die er sich, das Alltagsbewusstsein verlassend, tagträumend, könnte man sagen, oder meditierend gewendet hat. Es ist sein „Wesenglied“ „die andere Philia“, die ihm diesen Spruch nahe bringt, ähnlich wie ein Gedicht, dass sich beim Nachdenken, Nachempfinden einer Situation in der eigenen Seele bildet: „Und wachendes Träumen enthüllet den Seelen verzaubertes Weben des eigenen Wesens.“⁸⁸⁵

Es bildet nun also der Spruch, der in der Innenschau des „Johannes“ sich einstellt, genau etwas von dem ab, was er gerade erlebt hat: Dass sich eine eigene Innenwelt traumartig zeigt, die aber sein eigenes Wesen ist und auf die eigene geistige Existenz hinweist. Allerdings ist diese geistige Existenz in Traumformen „verzaubert“ und muss erst noch *entzaubert* werden.

„Johannes“ wendet diesen Spruch nun in der aktiven Reflexion an und verfällt dann wieder in ein Tagträumen oder wie Steiner es hier nennt, in ein *Sinnen* im Sinne von <Nachsinnen>: „Und wachendes Träumen enthüllet den Seelen verzaubertes Weben des eigenen Wesens.’ Das sind Worte, die noch deutlich klingen in meiner Seele -, was ich vorher schaute, in Wirrnis zog es aus der Seele fort. --- Doch welche Kraft erregt sich mir, wenn ich bedenke: Verzaubertes Wesen des eigenen Wesens --- (Er verfällt wieder in Sinnen [...])“.⁸⁸⁶

„Johannes“ entdeckt in diesem Sinnen sich selbst, wie er in seiner Jugend gedacht hat, er entdeckt ein *Bild* seiner Existenz als sie noch nicht durch ein andres Selbst verdeckt gewesen ist. Dieses Erleben wird ihm langsam und noch fragend bewusst: „Es ist nur ein Bild, was so durch mich sich spiegelt?“ Und die innere Stimme seiner selbst gibt ihm in Form der Figur „die andere Philia“, also in Form der Liebe zu sich selbst, die Sicherheit, dass da etwas in ihm eine Art selbstständiges, von seinem Bewusstsein abgeschnittenes Leben führt, und zwar durch eigenes Verschulden: „Johannes, dein Erwachen [zu dir selbst] bleibt ein Wahn, bis du den Schatten selbst erlösen wirst, dem deine *Schuld* verzaubert Leben schafft.“⁸⁸⁷

„Johannes“ ist also auf der Suche nach sich selbst und hat in sich etwas von sich gefunden, das wie verdrängt worden ist, das aber selber auch nicht wirklich seinem aktuellen Sein entspricht, sondern nur ein *Bild* seiner geistigen Existenz zu einem Zeitpunkt in der Vergangenheit (seiner Jugend) zeigt, als das eigene Selbst noch ungetrübt durch andere in ihm lebendig war.

Der Spruch „Verzaubertes Weben“ hat „Johannes“ die Gebiete seines geistig Unbewussten eröffnet, oder anders gesagt, hat ihm Einblicke in das eigene Innere erlaubt, ihm durch eine mit ihm verbundene Aktivität des *Sinnens* das eigene Innere gespiegelt.

⁸⁸⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 430.

⁸⁸⁶ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 430f.

⁸⁸⁷ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben S. 434.

5.6 Spiegelmetaphorik im offenen Drama

Die Kotexte der hier aufgezeigten Sprüche brachten bereits die ersten Spiegelmetaphern der „Mysteriendramen“ in das Blickfeld der Untersuchung, ohne dass diese selbst expliziter Gegenstand der Untersuchung wurden. Denn die Untersuchung soll zunächst das Thema der Spiegelmetaphorik etwas weiter aufschliessen, bevor in Einzeluntersuchungen von Spiegelmetaphern eingetreten werden kann. Als Nächstes gilt es das Thema der Spiegelmetaphorik im Hinblick auf das offene Drama zu reflektieren, um dann auf die Spiegelmetaphorik allgemein und erst anschliessend in den „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners einzutreten.

5.6.1 Verwendung von Spiegelmetaphern mit symbolischer Funktion

Das Spiegelmotiv ist ein in der Literatur weit verbreiteter Topos. Er wird dabei von der Literaturwissenschaft und besonders von der Psychologie auch symbolisch interpretiert. Dabei wird das Wort <Symbol> oft synonym mit dem Begriff «Sinnbild» verwendet, so auch in der Untersuchung von Helga Esselborn-Krumbiegel zum Spiegelsymbol bei Hermann Hesse: „Das Spiegelsymbol war bis ins 18. Jahrhundert hinein fast ausschliesslich ein religiöses Sinnbild für die Menschenseele, die sich dem Einfluss des Göttlichen öffnet.“⁸⁸⁸

Die Spiegelthematik scheint sich dabei auf das *Vater unser* zu beziehen, besonders auf die Zeile: „wie im Himmel so auch auf Erden!“⁸⁸⁹. Der so betende Mensch sucht demnach nach Offenbarungen des göttlichen Willens im Himmel im Spiegelbereich der eigenen Seele (auf Erden), um nach diesem Ratschluss auf der Erde zu leben. Der Spiegel als Symbol ist demnach in dieser Auffassung ein *Sinnbild* für die Seele des Menschen oder, als Synekdoche (*totum pro parte*) gelesen, eines spezifischen Teils der Seele, der (noch immer) am göttlichen Anteil hat und dieses Göttliche daher *spiegeln*, kann.

Die Unterscheidung von Symbol und Metapher erscheint in diesem Kontext schwierig. Denn der Gebrauch der Worte ist keineswegs einheitlich und zeigt Eigenheiten eines fachsprachlichen Gebrauchs, wie auch Gerhard Kunz festhält: „In der gegenwärtigen literaturwissenschaftlichen Diskussion herrscht eine auffallende Zurückhaltung gegenüber dem Begriff des Symbols, ganz im Unterschied zu anderen Disziplinen wie Psychoanalyse, Theologie, Ethnologie, Lernpsychologie und Soziologie.“⁸⁹⁰

In linguistischer Hinsicht bezieht sich, wie schon gezeigt, der Terminus <Symbol> vor allem auf sprachliche Strukturen, die etwas Gegenständliches der Erfahrung repräsentieren.

⁸⁸⁸ Helga Esselborn-Krumbiegel: „Gebrochene Identität. Das Spiegelsymbol bei Hermann Hesse“, in Limberg, Michael (Hg.): „Hermann Hesse und die Psychoanalyse. ‚Kunst als Therapie‘“, S. 130-148, Bad Liebenzell 1997, S. 130.

⁸⁸⁹ Matthäus-Evangelium, 6.10, in: „Das Neue Testament“, wie angegeben, S. 14.

⁸⁹⁰ Gerhard Kurz: „Metapher, Allegorie, Symbol“, Göttingen (3) 1993, S. 66.

Für Kurz dient hingegen das Wort <Symbol> zur Unterscheidung von <Metapher> im Hinblick auf die Referenzqualität der verwendeten Wörter⁸⁹¹: „Bei Metaphern ist unsere Aufmerksamkeit mehr auf Wörter gerichtet, auf semantische Verträglichkeiten und Unverträglichkeiten sprachlicher Elemente. Bei Symbolen ist unsere Aufmerksamkeit auf die dargestellte Empirie gerichtet. Beim Symbol wird daher auch die wörtliche Bedeutung gewahrt, die Referenz des Wortes. Bei der Metapher wird sie okkasionell ausgedehnt. Bei Metaphern aktualisieren wir ein Sprachbewusstsein, bei Symbolen ein Gegenstandsbewusstsein.“⁸⁹²

Bei symbolischer Verwendung von <Spiegel> wäre also die Referenz allgemein oder fachsprachlich klar determiniert. Ist diese Referenz nicht eindeutig, wird die Verwendung von <Spiegel> etc. zu einer Metapher. Demnach ist auch für fachsprachlich nicht eindeutig vorgebildete Leser das Wort „Spiegel“ auch dann eine Metapher, wenn sie fachsprachlich symbolisch, also mit eindeutiger Referenz auf einen Inhalt des Gegenstandsbewusstseins verwendet wird.

5.6.2 <Spiegel> als Symbol und Metapher im offenen Drama

Die Metapher im offenen Drama wurde so charakterisiert, dass sie keiner übergeordneten Schicht des Sprechens entspringt, die in aristokratischer Weise über den aktuellen Vorgängen schwebt und eine Bedeutungsebene der Erhabenheit ausbildet. Vielmehr bezieht sich die Metaphorik stets auf das aktuelle, situative Geschehen der dramatischen Szene. Von daher scheint sich die symbolische Verwendung von <Spiegel> etc. für das offene Drama zu verbieten. Das wäre besonders dann der Fall, wenn diese Symbolik auf eine übergeordnete, vom situativen Geschehen unberührte Ebene des Seins oder Sprechens verweisen würde. Denn das wäre mit den Prinzipien des offenen Dramas unvereinbar.

Nun zeigt aber die Untersuchung von Esselborn-Krumbiegel, dass sich die Symbolebene von <Spiegel> im Laufe der Geschichte verändert und der Subjektivität insbesondere des schaffenden Künstlers angenähert hat: „Umgedeutet zum Gleichnis der Künstlerseele, in der sich die Welt abbildet, nimmt es [, das Wort <Spiegel> in symbolischer Verwendung,] in der Kunstauffassung des 18. und 19. Jahrhunderts einen wichtigen Platz ein. Aber erst der im 18. Jahrhundert sich entwickelnde Subjektivismus prägte das Spiegelsymbol um zum Bild des sich selbst betrachtenden und erkennenden Ich. Erst mit dem ‚Selbstbewusstsein‘ des Ich, das sich in beobachtendes Subjekt und beobachtetes Objekt spaltet, gewinnt das Spiegelsymbol jene Bedeutung, an die wir heute wahrscheinlich zuerst denken: Selbstbegegnung und Selbsterkenntnis. [...] Interessanterweise ist diese moderne Sinnggebung jedoch von Anfang an

⁸⁹¹ Zu dieser Unterscheidung vergleiche auch Heinrich Löffler: „Das sprachliche Symbol“, in derselbe: „Sprachforschung im Grenzbereich. Ausgewählte Schriften“, hg. von Werner König und anderen, Tübingen und Basel 2004, S. 117-129.

⁸⁹² Gerhard Kurz: „Metapher, Allegorie, Symbol“, wie angegeben, S. 73.

Ausdruck einer Gefährdung. [Und] so stellen wir vielleicht fest, dass diese Spiegelbilder prägnante Augenblicke im Leben der Zentralfiguren markieren: [zum Beispiel] die Aufforderung, hinabzusteigen in den Spiegel der eigenen Seele [...].“⁸⁹³

Der hier dargestellte Umgang mit dem Spiegeltopos scheint der Verwendung im offenen Drama zu entsprechen und erlaubt den individuell-situativen Einsatz und dessen Ausdeutung von Spiegelmetaphern. Denn die Verwendung von <Spiegel> im offenen Drama ermöglicht so einerseits einen Rahmenbezug herzustellen, zum Thema: *Selbstbegegnung und Selbsterkenntnis*, ohne dass eine eindeutig symbolische Referenz gewollt oder angestrebt werden muss. Vielmehr kann durch diese Rahmenbedingung die Spiegelmetaphorik ganz in den Dienst der Beschreibung oder Vergegenwärtigung von *prägnanten Augenblicken im Leben* der dargestellten Figuren gestellt werden. Die verwendeten Wörter aus dem Bildfeld «Spiegel» werden daher nicht zu Symbolen feststehender Referenzen, sondern bleiben lebendige, sprachliches Bewusstsein und semantische Themen aktualisierende Sinnträger.

5.7 Das „Spiegelstadium“⁸⁹⁴ bei Lacan als Symbollieferant

Auch wenn die Metaphorik im offenen Drama im Allgemeinen aber auch nicht in den „Mysteriendramen primär symbolischen Charakter annimmt, so bleibt ein Blick auf die Symbolebene des Spiegels in der Psychoanalyse bei Lacan dennoch interessant. Denn diese Beobachtungen der psychoanalytischen Erfahrung helfen verstehen, warum der Spiegel nicht nur eine äusserlich treffende Metapher für die *Selbstbegegnung und Selbsterkenntnis* sein kann. Vielmehr zeigt sich, dass auch in der allgemeinen Persönlichkeitsentwicklung des Menschen ein Stadium zeigt, das mit dem Phänomen der Selbsterkenntnis im Spiegel einerseits und in der Begegnung mit anderen Menschen andererseits zusammenhängt.

„Der Begriff Spiegelstadium [ist geeignet], die Funktion des *Ich* [...], wie wir sie in der Psychoanalyse erfahren, zu verdeutlichen. [...] Das Menschenjunge erkennt auf einer Altersstufe von kurzer, aber durchaus merklicher Dauer, während der es vom Schimpansenjungen an motorischer Intelligenz übertroffen wird, im Spiegel bereits sein eigenes Bild als solches. [...] Dieser Akt erschöpft sich nicht, wie beim Affen, im ein für allemal erlernten Wissen von der Nichtigkeit des Bildes, sondern löst beim Kind sofort eine Reihe von Gesten aus, mit deren Hilfe es spielerisch die Beziehung der vom Bild aufgenommenen Bewegungen zur gespiegelten Umgebung und das Verhältnis dieses ganzen virtuellen Komplexes zur Realität untersucht, die es verdoppelt, bestehe sie nun

⁸⁹³ Helga Esselborn-Krumbiegel: „Gebrochene Identität“, wie angegeben, S 130f.

⁸⁹⁴ Jacques Lacan: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“, in derselbe: „Schriften“ („Ecrits“, Paris 1966), hg. von Norbert Haas, 3 Bde, Olten (2) 1986, S. 61-70.

im eigenen Körper oder in den Personen oder sogar Objekten, die sich neben ihm befinden.“⁸⁹⁵

Diese, dem Anschein nach, menschliche Urgeste der Untersuchung seiner selbst, von anderen und von anderem im Spiegel der Betrachtung tritt beim Kind bereits in einem Alter auf, wo die Intelligenz noch nicht intellektuell geschult wurde. Die Art der Betrachtung schliesst eine blosse Neugier aus und zeigt bereits erkennendes Interesse an Phänomenen der Wahrnehmung. Sie dient zwar noch nicht der aktiven Abstraktion, ist aber Ausdruck spezifisch menschlicher Intelligenz.

„Dieses Ereignis kann [...] vom sechsten Monat an ausgelöst werden; seine Wiederholung hat – als ein ergreifendes Schauspiel – unser Nachdenken oft festgehalten: vor dem Spiegel ein Säugling, der noch nicht gehen, ja nicht einmal aufrecht stehen kann, der aber, von einem Menschen oder einem Apparat [...] umfassen, in einer Art jubulatorischer Geschäftigkeit aus den Fesseln eben dieser Stütze aussteigen, sich in eine mehr oder weniger labile Position bringen und einen momentanen Aspekt des Bildes noch einmal erhaschen will, um ihn zu fixieren.“⁸⁹⁶

Die Selbstwahrnehmung im Spiegel bezieht sich dabei nicht nur auf das Interesse an Selbstbegegnung und Selbsterkenntnis im Allgemeinen, sondern insbesondere auf das Bedürfnis nach Identifikation als Hilfe zur Identitätsbildung: „Man kann das Spiegelstadium *als eine Identifikation* verstehen im vollen Sinne, den die Psychoanalyse diesem Terminus gibt: als eine beim Subjekt durch die Aufnahme eines Bildes ausgelöste Verwandlung.“⁸⁹⁷

Das Subjekt, so die hier zugrunde liegende Theorie, bildet sich und seine Identität anhand der von ihm als Vorbild aufgenommenen Bilder. Für diese Art der Identitätsbildung wird dabei der Terminus <Imago> verwendet. Die Imago ist also ein Selbstbild über eine Aussenwahrnehmung, das so verinnerlicht wird, dass es als inneres Bild des eigenen Selbst dient, bis es ersetzt oder angepasst wird, was im Grunde laufend passiert. Daher scheint mit dem Eintreten des Spiegelstadiums eine „symbolische Matrix“ gebildet zu werden, „an der das Ich [...] in einer ursprünglichen Form sich niederschlägt, bevor es objektiviert in der Dialektik der Identifikation mit dem andern und bevor ihm die Sprache im Allgemeinen die Funktion eines Subjekts wiedergibt.“⁸⁹⁸

Im *Spiegelstadium* hat der Mensch offenbar Zugang zu einer der ursprünglichsten und ungetrübtesten Erfahrungen seiner selbst. Damit könnte die Aktivierung dieser Erfahrung im Anklang durch Spiegelmetaphern eine subliminale Stimulierung einer ursprünglichen Erfahrung individuellen Menschseins

⁸⁹⁵ Jacques Lacan: „Spiegelstadium“, wie angegeben, S. 63.

⁸⁹⁶ Jacques Lacan: „Spiegelstadium“, wie angegeben, S. 63.

⁸⁹⁷ Jacques Lacan: „Spiegelstadium“, wie angegeben, S. 64.

⁸⁹⁸ Jacques Lacan: „Spiegelstadium“, wie angegeben, S. 64.

ermöglichen, was den Reiz für die Verwendung der Spiegelmetaphorik aus einem Gesichtspunkt heraus erhellen würde.

Nun zeigt allerdings die Vielfalt der Selbstwahrnehmungen des eigenen Körpers im Spiegel unterschiedliche Konturen unseres Selbst im Laufe der Zeit. Wir bilden also nicht nur ein Selbstbild (*Imago*) aus, sondern Selbstbilder (*Imagines*). „Für die *Imagines* [...] scheint das Spiegelbild die Schwelle der sichtbaren Welt zu sein, falls wir uns der spiegelartigen Anordnung überlassen welche die *Imago des eigenen Körpers* in der Halluzination und im Traum darbietet – handle es sich nun um individuelle Züge, seine Gebrechen oder seine Projektionen auf ein Objekt -, oder falls wir die Rolle des spiegelnden Apparates in den Erscheinungsweisen des *Doppelgängers* entdecken, in denen sich psychische Realitäten manifestieren, die im übrigen sehr verschiedenartig sein können.“⁸⁹⁹

Diese psychische Grenzsituation zwischen Aussenwelt und Innenwelt, die sich an das Spiegelerlebnis knüpfen kann, ist über die Erscheinung einer selbstständigen Figur in den „Mysteriendramen“ explizit thematisiert, die nicht nur den Namen, sondern auch die Eigenschaften des hier als *Doppelgänger* gekennzeichneten psychischen Erlebens darstellt.

5.7.1 Der *Doppelgänger* in den „Mysteriendramen“

In der Figur „Der *Doppelgänger* des Johannes Thomasius“ erscheint das Thema des *Doppelgängers* in den „Mysteriendramen“ in konkreter Gestalt. „Johannes Thomasius“ ist zudem die einzige Figur der Dramen, die einen *Doppelgänger* in figurativer Selbstständigkeit als Bild seines Selbst erlebt.

Für die Figur des „Johannes“ bleibt der *Doppelgänger* von seinem ersten Auftreten im zweiten Drama an etwas, das er im vierten Drama als „Rätselgeist“ empfindet, aber auch als: „mein andres Selbst“⁹⁰⁰.

Der *Doppelgänger* zeigt ihm in verschiedenen Situationen Aspekte seines Selbst, die ihn erschüttern und nahezu vernichtend treffen, die ihn aber auch anspornen weiter zu gehen. Sie zeigen sich mal als Zerrspiegel dann aber auch als Vorbild des eigenen Daseins und Führer des eigenen Werdens.

Zunächst aber verbindet sich das Erleben mit einem Erschrecken vor sich selbst, wenn Johannes diese Art der Selbstbegegnung an der *Schwelle der sichtbaren Welt* erlebt: „Du Spukgestalt, aus Nebeldunst gewoben, du wagst es hier zu lästern des Herzens reinstes Fühlen --- : O welche Schuld hab' ich auf mich geladen, dass ich erblicken muss ein lüstern Zerrbild meiner Liebe, die mir so heilig ist ---“⁹⁰¹.

„Johannes“ erlebt hier im *Doppelgänger* eine Seite von sich, die ihm für das Bewusstsein entglitten ist, und die seine erotischen Interessen, dem Bedürfnis nach Ausdruck der eigenen Sexualität, das Wort reden.

⁸⁹⁹ Jacques Lacan: „Spiegelstadium“, wie angegeben, S. 65.

⁹⁰⁰ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 458.

⁹⁰¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 203.

Der *Doppelgänger* betont daher gegenüber „Johannes“ nochmals, dass er eine Leidenschaft zeigt, die in Johannes lebt, und „die stürmisch wogt im Blute“⁹⁰². Die Figur „Johannes“ erlebt dann, wie sich in ihm diese Aussage bestätigt, durch die „Stimme des Gewissens“: „So spricht verschwiegene, doch nicht vertriebene, vom Schein gemiedene, im Blut gebliebene, geheime Kraft der Leidenschaft.“⁹⁰³ Daher wird verständlich, dass in unmittelbarer Folge der „Doppelgänger“ sagen kann, dass er nicht getrennt von „Johannes“ existiert, sondern wie ein leiblicher Körper nunmehr aber auf psychischer Ebene mit ihm verbunden bleiben muss: „Ich darf dich nicht verlassen; du wirst mich oft an deiner Seite finden; ich weiche nicht von dir, bis du die Kraft gefunden, die mich zum Gleichnis macht des Wesens, das du werden sollst. Noch bist du's nicht in dieser Zeit. Nur in dem Wahne deiner Eigenheit erblickst du es in dir.“⁹⁰⁴

Der *Doppelgänger* fordert hier also „Johannes“ dazu auf, dass er aus ihm das mache, was er sich bisher nur vorstellt, bereits zu sein. Im Sinne eines Spiegelbildes zeigt der Doppelgänger hier also einen Ist-Zustand, der im Widerspruch zu einem innerlich erlebten Soll-Zustand steht. Das Spiegelbild zeigt also eine Aufgabe, die erst noch zu erfüllen ist, damit das innere und äussere Sein in Einklang zueinander stehen. Wobei nicht vergessen werden darf, dass hier von einer psychischen Ebene die Rede ist.⁹⁰⁵

Die psychische Faktizität, um mit Frankl zu sprechen, des Doppelgängers ist im Missklang mit der geistigen Existenz der Figur „Johannes“. Erst durch eine Kultivierung seines Selbst kann er seine Faktizität dem Bild annähern, das er sich von seiner inneren Existenz bereits gemacht hat.

Der Doppelgänger scheint hier zudem bereits anzudeuten, dass das Bild, das sich Johannes von seiner geistigen Existenz gemacht hat, nicht seiner tatsächlichen Existenz entspricht, wie sich später im Zusammenhang mit dem Spruch „Verzaubertes Wesen“ auch für „Johannes“ selber zeigen wird. Hier allerdings erscheint ihm diese innere Realität seiner Seele noch als eine untragbare Zumutung, als eine *Spukgestalt aus Nebeldunst*. Der Bezug zu sich selbst liegt also im Nebel, in Unklarheit und damit womöglich auch in Trübsinn verhüllt.

Der *Doppelgänger*, in der beschriebenen Szene, macht „Johannes“ auf einen Umstand aufmerksam, den wir auch im Aufsatz von Lacan beschrieben finden. Lacan beschreibt dabei, wie die Imago immer nur einen Teil der Persönlichkeit erfasst. In dieser Szene ist die Imago des „Johannes“ auf den idealischen Teil seiner Liebe fixiert: *des Herzens reinstes Fühlen*. Seine Imago zeigt ihn sich selbst damit aber „in einem Panzer, der aufgenommen wird von einer wahnhaften

⁹⁰² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 203.

⁹⁰³ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 203.

⁹⁰⁴ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 203f.

⁹⁰⁵ Hier liesse sich die Untersuchung von Heidegger zu *Sein und Zeit* einbeziehen, wo er ausdrücklich die Begriffe <Sein> und <Dasein> über den Begriff der Zeit bzw. des Raums unterscheidet, wobei *Dasein* als verkörpertes *Sein*, ein *Sein* in der linearen also räumlich erlebten Zeit ist. Vergleiche Martin Heidegger: „Sein und Zeit“, Tübingen 1993

Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen“⁹⁰⁶ können. Und gerade die Starrheit dieser Strukturen lässt ihn die Anfechtung durch den Doppelgänger zunächst verneinen. Dies erscheint psychologisch sogar notwendig, um die Kontinuität der mentalen Entwicklung zu gewährleisten.

In den „Mysteriendramen“ führt allerdings die beschriebene Szene über das Zusammentreffen von Aussagen vom „Doppelgänger“ mit „Der Stimme des Gewissens“ im Zusammenhang mit einer innerlichen Schulung zu einer Auflösung des Panzers und zu einer Neuorientierung. So kann die Begegnung mit dem Doppelgänger für Johannes zu einer Einsicht mit Konsequenzen führen: „Das Wesen, das von mir die Züge lieh, es hat mich furchtbar wahr mich selbst gezeigt. Ich träumte nur von reinster Seelenliebe, im Blute aber wühlte Leidenschaft.“⁹⁰⁷

Die *Imago* bietet somit dem Subjekt die Möglichkeit, aktiv an seiner Selbstgestaltung mitzuwirken.

5.7.2 Die Funktion der *Imago* und das Spiegelstadium

Das Selbstbild, wie es sich im Traum besonders aber auch im *Doppelgänger* zeigt, ermöglicht dem Subjekt eine Selbstdefinition im Hinblick auf seine natürliche und soziale Umwelt: „Die Funktion des Spiegelstadiums erweist sich uns nun als ein Spezialfall der Funktion der *Imago*, die darin besteht, dass sie eine Beziehung herstellt zwischen dem Organismus und seiner Realität – oder, wie man zu sagen pflegt, zwischen der *Innenwelt* und der *Umwelt*.“⁹⁰⁸

Die *Imago* als Selbstbild bezieht sich dabei zunächst auf die Wahrnehmung einer Körperlichkeit, die aufgrund der menschlichen Entwicklung vom Embryo zum räumlich selbstständigen Menschen mit den Folgen einer „spezifischen Vorzeitigkeit der menschlichen Geburt“⁹⁰⁹ umgehen muss. Diese äussert sich ja gerade in der motorischen Unselbstständigkeit, die während des Spiegelstadiums in einem starken Kontrast zur inneren Selbstständigkeit der Beobachtung zu stehen scheint. Wobei das sich entwickelnde Selbstbewusstsein sich in einem Verhältnis zur zeitlich erfolgenden Ausgestaltung seiner körperlichen Funktionsfähigkeit in Bezug auf den Raum und damit die Umwelt erlebt.

„Diese Entwicklung wird erlebt als eine zeitliche Dialektik, welche die Bildung des Individuums entscheidend als Geschichte projiziert: Das *Spiegelstadium* ist ein Drama, dessen innere Spannung von der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lockenden Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt die Phantasmen ausheckt, die [...] die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden.“⁹¹⁰

⁹⁰⁶ Jacques Lacan: „Spiegelstadium“, wie angegeben, S. 67.

⁹⁰⁷ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 260.

⁹⁰⁸ Jacques Lacan: „Spiegelstadium“, wie angegeben, S. 66.

⁹⁰⁹ Jacques Lacan: „Spiegelstadium“, wie angegeben, S. 66.

⁹¹⁰ Jacques Lacan: „Spiegelstadium“, wie angegeben, S. 67.

Aus dieser Perspektive betrachtet scheinen geradezu die „Mysteriendramen“ eine Entwicklung ihrer zentralen Figur, „Johannes Thomasius“, von einem individuellen Subjekt zu einer individuellen Person zu zeigen. Wobei hier <Person> im Sinne von Frankl als Ausdruck der eigenen geistigen Existenz verstanden wird.

Der sich durch die „Mysteriendramen“ auf verschiedene Art und Weise durchziehende Spiegeltopos wäre dann Ausdruck für eine im Sinne des offenen Dramas stets situativ und individuell aktualisierte Symbolik, in psychologischer Hinsicht, für den Individuationsprozess eines erwachsenen Menschen vom Subjekt zur Person.

Die Spiegelmetaphorik selber ist dadurch allerdings noch nicht symbolisch. Denn sie bezieht sich nicht symbolisierend auf das Spiegelstadium der Psychoanalyse, sondern aktualisiert gerade metaphorisch Aspekte, der in der Psychologie symbolhaft erfassten Funktionen der *Imago*.

Bevor nun auf weitere Inhalte der „Mysteriendramen“ eingegangen werden kann, soll das Gebiet der Spiegelmetaphorik zunächst einmal als Ganzes ins Auge gefasst werden. Dabei beschränkt sich diese Untersuchung wieder auf exemplarische Aspekte des Forschungsgebietes: *Spiegelmetaphorik*.

6 Die Spiegelmetaphorik

Die Untersuchung der sprachlichen Phänomene in den „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners bekam wichtige Anregungen zur Fokussierung auf die Spiegelmetaphorik durch die Schrift von Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“⁹¹¹.

Die hier bisher aufgezeigten Überlegungen haben bereits gezeigt, dass die Spiegelmetaphorik eine eigene Aussageebene kreiert, die zwar als situativ und individuell der dramatischen Szene angemessen bezeichnet worden ist, die aber über diese auch hinausweist. Sie kennzeichnet also nicht nur den interfiguralem Diskurs im dramatischen Geschehen sondern auch den Diskurs des Autors, Rudolf Steiner, mit seinem an anthroposophischer Schulung der Selbsterkenntnis interessiertem Publikum.

Es handelt sich also bei der Spiegelmetaphorik der „Mysteriendramen“ in keiner Weise um einen blossen Redeschmuck. Es geht aber auch nicht um noch so geniale, auf eine Aussage hin erst noch zu enträtselnde „kalkulierte Absurditäten“⁹¹².

Vielmehr zielt die Spiegelmetaphorik in Rudolf Steiners Dramen auf eine allgemein zugängliche und nahezu selbstevidente Erfahrung, die auf einer basalen Ebene der Menschwerdung im psychoanalytisch erforschten, frühkindlichen *Spiegelstadium* einerseits und in der mentalen Entwicklung im Zusammenhang mit spiegelartigen *Imagines* auf der Matrix dieser Grunderfahrung des Menschseins beruht. Denn: „Die Metapher [...], die in ausgezeichneter Weise die neuzeitliche Subjektivität zum Sprechen und zur Sprache bringt ist die Metapher des Spiegels.“⁹¹³

6.1 Die Metapher als Spiegel? – Ein Ausblick

Die psychoanalytische Dimension der Spiegelthematik im Hinblick auf das existenzialistisch notwendige Spiegelstadium und die *Imagines* legen einen Ausblick auf eine entwicklungs geschichtlich bedingte Begründung des metaphorologischen Verfahrens nahe.

So wäre das Prinzip: etwas über etwas anderes zu erkennen und zu beschreiben oder zu bebildern, eine ursprüngliche Erfahrung menschlicher Reflexion. Denn die erste Erfahrung der Selbstwahrnehmung fungiert über die Abbildung des eigenen Körpers oder aber die lebendige, also interaktiv gestaltbare Wahrnehmung sichtbarer Körperteile im Spiegel. Wobei sich, wie Lacan

⁹¹¹ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts“, Frankfurt am Main 1991. Diese Schrift stellt die stark überarbeitete und erweiterte Fassung seiner Arbeit: „Spiegel und Bild. Zur Metaphorik neuzeitlicher Subjektivität“ (Würzburg 1988) dar.

⁹¹² Vergleiche den ausführlichen und beachtlichen Versuch zur Erschließung einer modernen *Metaphorologie* bei Christian Strub: „Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie“, Freiburg im Breisgau und München 1991.

⁹¹³ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 32.

beschreibt, diese interaktiv erfasste Realität der Wahrnehmung des Spiegelselbst sehr rasch auf weitere Körper in der Umgebung, seien sie belebt oder unbelebt, ausweitet.

Damit aber wird das Prinzip der Selbstwahrnehmung über das Bild des Körpers und die aktive Bewegung im Körper als Ausdruck des Selbst erfasst. Wobei das Selbst sich als ein erkennendes und erlebendes Selbst erfasst, das sich an der Selbstwahrnehmung erfreuen kann. Diese Situation, die sich bereits im Spiegelstadium zeigt, beschrieb Lacan als jubilatorische Aufnahme des Spiegelbilds durch ein Wesen, das noch eingetaucht ist in motorische Ohnmacht und Abhängigkeit von Pflege, wie es der Säugling in diesem *infans*-Stadium ist [...].⁹¹⁴

Damit verweist die „jubilatorische“ Entdeckung der Überwindbarkeit eigener Ohnmacht und Abhängigkeit durch den spielerischen, selbst offenbarenden Umgang mit interaktiv belebten Bildern auf eine Grundthematik der menschlichen Existenz. Denn *Ohnmacht und Abhängigkeit* bleiben Themen sowohl des heranwachsenden wie des selbstständigen Menschen.

Sie beziehen sich dabei nicht nur auf motorische oder andere leibliche Unvollkommenheiten oder nur bedingt selbstständig erfüllbare Bedürfnisse, sondern eben auch auf soziale Interaktionen, zu denen insbesondere der Dialog und der Diskurs gehören.

Die These, die hier als Ausblick zu formulieren ist, bildet sich um die sprachliche *Ohnmacht* in Bezug auf noch nicht in die Allgemeinsprache eingegangenen Erfahrungen sowie die *Abhängigkeit* von einem bestehenden Sprachsystem als Ausdrucksmittel intersubjektiver Aussagemöglichkeiten.

Die Metapher überwindet diese *Ohnmacht und Abhängigkeit* in Verbindung mit einer *jubilatorischen* Freude an der gelingenden Selbsterfahrung im Aktualisieren schöpferischer Sprachmöglichkeiten im Hinblick auf eine Kommunikation mit der Umwelt.

Diese Freude an der Metapher hat dann, wenn man ihre Existenz einmal thetisch akzeptiert, einen unmittelbaren Zusammenhang mit dieser ersten Freude der Selbstwahrnehmung spielerisch zur Selbstvergewisserung hervorgebrachter Lebensäußerungen im *Spiegelstadium* des Säuglings.

Die Freude an der Abbildung des eigenen Körpers im Spiegelbild entsteht erst im Hinblick auf das Erkennen des dadurch repräsentierten Eigenseins der noch kindlichen Person. Dieser Vorgang verweist zugleich auf die innere Ordnung einer entstehenden Sprache aus Zeichen, Bildern und Prozessen, die eine selbstständige Welt der Symbole bildet, welche die Innenwelt des Menschen zumindest mitkonstituieren. „Das Symbol gilt nur, wenn es sich in einer Welt

⁹¹⁴ Jacques Lacan: „Spiegelstadium“, wie angegeben, S. 64.

von Symbolen organisiert.“⁹¹⁵ Und diese Welt der Symbole findet sich zunächst im Menschen.

Die Organisation der inneren Welt der Symbole im Hinblick auf das Erleben und die Anforderungen der Umwelt stellt sich hingegen nicht immer leicht da. Es entstehen Erkenntnis- und Ordnungsprobleme, die das Erleben der eigenen Innenwelt zu einer Konfrontation mit *Ohnmacht und Abhängigkeit* im obigen Sinne machen kann. Aus dieser Ohnmacht entkommt der Mensch durch die Namensschöpfung, durch das Erfinden von Bezeichnungen. Eine Einsicht, die scheinbar schon in der Bibel angekündigt wird: „Und der Mensch gab Namen allem Vieh und den Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes.“⁹¹⁶ Aber dabei blieb es nicht, denn der Mensch bezeichnete und bezeichnet auch alles andere, was ihm ins Bewusstsein kam und kommt.

6.1.1 Psychologische Aspekte des Metaphernverstehens

Diese Ansicht, dass Metapher diese *Ohnmacht und Abhängigkeit* in Verbindung mit einer *jubilatorischen* Freude an der gelingenden Selbsterfahrung überwindet, wird gestützt durch einen Aspekt einer frühen psycholinguistischen Untersuchung des Metaphernverstehens, der bereits 1914 von Wilhelm Stählin beobachtet worden ist.⁹¹⁷

Stählin weist unter anderem statistisch nach, das Metaphernverstehen auf einer unmittelbaren Einsicht in ihre Bedeutung basiert, die auf einer mimetischen Nacherfahrung der sprachliche *Ohnmacht und Abhängigkeit* überwindenden Metaphernschöpfung basieren könnte. Stählin geht allerdings noch nicht so weit, sondern stellt vor allem die Selbstverständlichkeit der meisten Metaphern fest.

Dabei unterscheidet er die logische und die sprachliche Auffassungsweise. Logisch scheint ihm die Metapher sehr wohl auf der Basis einer Art Vergleich verständlich zu werden. Nur findet seiner Ansicht nach im sprachlichen Verstehen solch ein Vergleich aus psychologischer Sicht normalerweise gar nicht statt: „Ich kann selbstverständlich alle [...] Metaphern logisch so zergliedern, dass mir eine zugrunde liegende Vergleichung sichtbar wird. Ich kann das Göttliche mit einem Baum, kann das Kamel mit einem Schiff, die Räuberbande mit einem Körper oder das Herz mit einem Meer vergleichen. Nur tue ich das eben nicht. [...] Ein solcher Vergleich würde voraussetzen, dass ich die beiden Komponenten als zwei getrennte Gegenstände im Geist vor mir habe und das Gemeinsame in der Verschiedenheit, das *tertium comparationis*, ausfindig mache. Dazu habe ich unter normalen Umständen gar keine Zeit; tue ich es, oder

⁹¹⁵ Jacques Lacan: „Freuds technische Schriften“ Seminar I, Olten 1978, zitiert nach Klaus Doblhammer: „Das Sprechen der Sprache. Frühkindlicher Spracherwerb im Lichte der Psychoanalyse Jacques Lacans“, (Dissertation 1998), Wien 1998, S. 216.

⁹¹⁶ Moses: „1. Buch, 2.20“, in „Das Alte Testament“, wie angegeben, S. 5.

⁹¹⁷ Wilhelm Stählin: „Zur Psychologie und Statistik der Metaphern. Eine methodologische Untersuchung“, in: Archiv für die gesamte Psychologie, hg. von E. Meumann und W. Wirth, 31. Band, Leipzig und Berlin 1914, S. 297-425.

vielmehr versuche ich es, so geht mir darüber der Zusammenhang verloren, und ich bin nur gestört. Ich habe in hunderten von Fällen an mir selbst und anderen dieser Frage nachgespürt und übereinstimmend gefunden: Es findet niemals ein Vergleichen statt, und ein *tertium comparationis* wird niemals gesucht – dann nämlich nicht, wenn die Metapher überhaupt verstanden wird.“⁹¹⁸

Stählin versteht die Metapher in der Folge als Versuch des Redners, sich selbst in der Sprache zu vergegenwärtigen, in Interaktion mit der Sprache sich selbst einen Ausdruck zu erschaffen, wie es das Kleinkind im Spiegel durch die Bewegungen seines Körpers oder anderer Gegenstände versucht: „Der Rhetor will ausdrücken, was in ihm ist, und er nimmt seine Mittel, wo er sie findet; dass er dabei verborgene Sphärenverwandtschaften voraussetzt, ist ihm vollkommen gleichgültig. [...] Gerade weil von vornherein gar nicht feststeht, welche Sphären miteinander verbunden werden, gerade weil diese Funktion der Metaphern nicht in der festen Bahn einer philosophischen Theorie verläuft, sondern mit der grössten Beweglichkeit jeder neuen Situation sich anpasst, gerade deswegen verlohnt es sich, diesen Beziehungen zwischen den Sphären sorgfältig nachzugehen.“⁹¹⁹

Mit Bezugnahme auf eine Äusserung von Goethe stellt Stählin dabei fest, dass die Metaphernverwendung gerade durch diese innere Freiheit der Sphärenbezüge indirekt auf einen Zusammenhang dieser Sphären für den Menschen aufmerksam machen kann: „Gleichwohl darf man [also] von einer ‚mystischen Funktion‘ der Metapher reden, wenn man nur dies Wort weit genug fasst. Die Möglichkeiten der Verbindungen zwischen verschiedenen Sphären sind unbegrenzt, und indem scheinbar ganz entlegene Sphären, wie von einem Blitzlicht erhellt, plötzlich in die engste Nachbarschaft gerückt erscheinen, wird in der Tat ‚das Wechselleben der Weltgegenstände ausgedrückt‘.“⁹²⁰

Diese Funktion der Metapher scheint im Hinblick auf die Imagines der Selbsterfahrung den Panzer, der mentalen Selbstbeschränkung zu sprengen, den sich das Subjekt durch die festen Bezüge zu *starr*en Strukturen als *wahnhaft*e Identität bildet. Lebendige Metaphern hätten demnach eine desillusionierende Wirkung in Bezug auf starre Muster der sprachlichen Selbstauffassung beim Rezipienten. Ist das Strukturgefüge allerdings sehr starr, wird die Metaphernverwendung auf existenzialistisch geführten Widerstand stossen. Zumindest erscheint das in dem hier aufgezeigten Kontext wahrscheinlich.

In psychologischer Hinsicht formuliert Stählin die These, dass die Metapher nur dann als Metapher zu bezeichnen ist, wenn die Bildhaftigkeit der Verwendung von Sprache zum Bewusstsein kommt: „Nur wenn die Bildhaftigkeit eines

⁹¹⁸ Wilhelm Stählin: „Zur Psychologie der Metaphern“, wie angegeben, S. 340.

⁹¹⁹ Wilhelm Stählin: „Zur Psychologie der Metaphern“, wie angegeben, S. 367.

⁹²⁰ Wilhelm Stählin: „Zur Psychologie der Metaphern“, wie angegeben, S. 367.

Ausdrucks zum Bewusstsein kommt – aber auch immer, wenn dies der Fall ist – ist dieser Ausdruck eine wirkliche und eigentliche Metapher.“⁹²¹

Dabei charakterisiert Stählin ein weiteres Kriterium zur Feststellung, ob ein Ausdruck eine *wirkliche und eigentliche Metapher* ist, indem er ihre Unersetzbarkeit betont: „Denn gerade dann, wenn eine Metapher eine wirkliche und eigentliche Metapher ist, gibt sie dem Sachgegenstand ein so eigenartiges Gepräge, dass sie durch einen anderen, nichtbildlichen Ausdruck nicht ersetzt werden könnte, ohne dass der Sachgegenstand selbst ein anderer würde.“⁹²²

6.1.2 Metapher als unersetzbarer Ausdruck also: *eigentliche Rede*

Die Metapher, aus dieser Sicht, ist also keineswegs ein uneigentliches Reden. Sie basiert vielleicht auf einer uneigentlichen Verwendung eines Ausdrucks im Hinblick auf einen durch Referenz repräsentierten Bezugsgegenstand, den sie eben nicht repräsentiert. Sie aktualisiert aber eine Bildhaftigkeit, die sich auf einer anderen Sprachebene als der sachlichen Referenzialität sehr wohl mit dem Ausdruck verbinden lässt. Diese Bildhaftigkeit basiert dann weniger auf einer umweltlich gegebenen Sachlichkeit als auf einer innerlich erfahrenen und komplexen Bildhaftigkeit des Ausdrucks. Diese komplexe Bildhaftigkeit kann dann, wie ein Körper im Spiegel, auch unter ausgewählter Perspektive in Aspekten fokussiert und kontextuell gebunden akzentuiert thematisiert und als Aussage genutzt werden.

Interessant an der Untersuchung von Stählin ist auch die bereits angedeutete Einsicht der Gleichzeitigkeit von Bildhaftigkeit des Ausdrucks und thematisiertem Bewusstseinsinhalt: „Das psychologische Wesen der Metapher liegt in der simultanen Verschmelzung von Bild und Sache.“⁹²³ Denn in dieser Gleichzeitigkeit scheint, wie schon angesprochen, ein psychologisch stimulierender Effekt der Metaphorik begründet zu sein.

Dieser Effekt könnte, wie schon angedeutet, unter anderem in der Erinnerung und Aktualisierung der Freude an lebendiger und gleichzeitiger Erfassung und Durchführung autoaktiver Bewegungen im *Spiegelstadium* des Menschen als Urerfahrung der Selbstbegegnung und Selbstvergewisserung begründet liegen.

Was der Spiegel dem Kleinkind ist, wäre demnach dem dialektisch und sprachlich gebildeten Erwachsenen die Sprache und insbesondere die Bildersprache des metaphorischen Redens.

6.1.3 „Metaphern des Selbst“⁹²⁴

In ihrer Dissertation zeigt Karin Moser, dass auch über 80 Jahre nach der Untersuchung von Stählin der Zusammenhang von Selbstbegegnung und

⁹²¹ Wilhelm Stählin: „Zur Psychologie der Metaphern“, wie angegeben, S. 379.

⁹²² Wilhelm Stählin: „Zur Psychologie der Metaphern“, wie angegeben, S. 379.

⁹²³ Wilhelm Stählin: „Zur Psychologie der Metaphern“, wie angegeben, S. 425.

⁹²⁴ Karin S. Moser: „Metaphern des Selbst. Wie Sprache, Umwelt und Selbstkognition zusammenhängen“, (Dissertation 1998), Lengerich und andere 2000.

Selbstvergewisserung durch die Metapher ein wichtiger Gegenstand psychologischer Forschung sein kann. Moser aktualisiert dabei auch die statistische Auswertung metaphorischer Rede beim einzelnen Subjekt und legt die Auswertung dieser statistischen Daten ihrer Analyse der Subjektstruktur ihrer Klienten zugrunde. Hier soll es aber nicht um die Möglichkeiten statistischer Metaphernforschung als Grundlage für eine, wie sich gezeigt hat, auch in der Praxis fruchtbare Psychotherapie gehen.

Moser legt ihrer Nutzung der Metaphern für Untersuchung zum Selbst ihrer Klienten ein psychologisches Modell zugrunde, das davon ausgeht, dass sich der Mensch über *Imagines* ein Selbstkonzept erarbeitet, bei dem Metaphern eine hervorragende Rolle spielen.

Im Abschnitt „Metaphern und Selbstkonzept“⁹²⁵ weist Moser darauf hin, dass es eine Vielzahl von Gründen gibt, die „Metaphernanalyse besonders für die Untersuchung des Selbstkonzepts“⁹²⁶ zu nutzen. Sie stellt dabei unter anderem aufgrund empirischer Forschungen fest, „dass unsere Alltags- wie auch die Fachsprachen vollständig mit Metaphern durchsetzt sind [, wobei je nach Erfahrungsbereich bestimmte,] konzeptuelle Metaphern verwendet werden, die kohärente Modellstrukturen bilden [...]“⁹²⁷

Metaphern stehen dabei im Dienste eine *Ökologie des Selbst*, welche „die physische Umwelt für das Selbstkonzept und die Identität erst über Sinnstrukturen verfügbar“ macht.⁹²⁸

Moser hält weitere Punkte fest, die auch schon in dieser Untersuchung angeklungen sind. Wobei Moser einen Schritt weiter geht: „Die alltagssprachliche Verwendung von Metaphern ist also nicht nur notwendig, sondern auch keinesfalls beliebig. Damit zeigt sich die grosse Bedeutung von Metaphern als Informationsträger und Informationsvermittler von Alltagswissen oder implizitem Wissen. [...] Damit wird auch offen gelegt, dass der Metapherngebrauch nicht einfach Ausdruck eines individuellen Sprech- und Sprachstils ist. [...] [Damit wird] die Gleichsetzung von sprachlicher Äusserung und authentischem, innerem Selbstaussdruck in Frage gestellt oder zumindest relativiert. [...] Gleichzeitig besteht aber eine individuelle Wahlmöglichkeit bezüglich Metaphernspendebereiche, Kombination von Metaphernspendebereichen und in der Besetzung der einzelnen Elemente einer Strukturfolie.“⁹²⁹

Karin Moser geht also davon aus, dass auch die Verwendung von Metaphern Regeln unterliegt und das im Prinzip auch die scheinbare Neuschöpfung von Metaphern für den Sprachgebrauch bereits sprachsystemisch vorgebildet ist. Hingegen zeigt gerade die Art des Metapherngebrauchs und die Verwendung von für einen Redner spezifischen Metaphern, dass die Metaphorik eine

⁹²⁵ Karin S. Moser: „Metaphern des Selbst“, S. 49ff.

⁹²⁶ Karin S. Moser: „Metaphern des Selbst“, S. 49.

⁹²⁷ Karin S. Moser: „Metaphern des Selbst“, S. 49.

⁹²⁸ Karin S. Moser: „Metaphern des Selbst“, S. 49.

⁹²⁹ Karin S. Moser: „Metaphern des Selbst“, S. 49.

besondere Rolle bei der Erschliessung für das *Selbst* zunächst unbeschreibbarer kognitiver Bereiche eine zentrale Rolle spielen: „Es kann davon ausgegangen werden, dass Metaphern gerade bei Aussagen zum Selbst besonders relevant sind, weil Metaphern insbesondere bei abstrakten Gegenstandsbereichen die eigentliche kognitive Erschliessungsfunktion des Gegenstands übernehmen.“⁹³⁰

Moser bezieht sich für ihre Untersuchung auf eine Reihe von Forschungen einer „cognitive science“, die sie als selbstständiges Forschungsfeld und Schnittmenge verschiedener Disziplinen wie Kognitive Psychologie, Kognitive Linguistik, Informatik und Kognitive Anthropologie ausmacht. Dabei stellt sie fest, dass für diese Kognitionswissenschaft gerade die Metaphernanalyse aufschlussreiche und methodische auf ihre Leistungsfähigkeit befragte Möglichkeiten bietet. Dabei legt dieser Wissenschaftsbereich den Fokus auch auf die Erforschung der „Bedeutung der Metapherntheorie für die Untersuchung impliziten Wissens und mentaler Modelle.“⁹³¹

Auch für Moser steht dabei die Überwindung einer sprachlichen Ohnmacht und Abhängigkeit durch die Verwendung von Metaphern im Vordergrund, wenn sie schreibt, dass die Metaphern die Kommunikation und Reflexion von abstraktem und neuem Wissen sowie die Neuordnung von bestehendem Wissen ermöglichen: „Über den Prozess der Analogiebildung wird neues, unbekanntes oder abstraktes Wissen in der Terminologie von bekanntem und meist konkret erfahrbarem Wissen strukturiert. Die Übertragung von bekanntem auf unbekanntes Wissen und von konkretem auf abstraktes Wissen ermöglicht Orientierung und gewährleistet die Handlungsfähigkeit. Das Neue und Abstrakte wird damit erlebbar, reflektierbar und kommunizierbar. Je abstrakter ein Gegenstand ist, desto wichtiger ist diese Fähigkeit zur Konkretisierung über Metaphern.“⁹³²

6.1.4 Die Wahl der Metaphern als Aussageebene

Für Moser ist dabei die Wahl der Metaphern nicht zufällig, „sondern bewegt sich in der Regel innerhalb des lexikalisierten Metaphernbestandes einer Sprache. Lexikalisierte Metaphern bilden das implizite Wissen einer Kultur über bestimmte Erfahrungsbereiche, z. B. psychische Prozesse ab. Auch bei individuellen Aussagen über das eigene Selbst bewegen sich die Aussagen im Rahmen dessen, was kulturell als angemessenes und geteiltes – und damit verständliches – Wissen über das Selbst gilt. Die Individualität liegt damit nicht in der Metapher selbst, sondern in der Wahl einer ganz bestimmten Metapher unter den bestehenden Metaphern. Die spontane Schöpfung neuer, nicht-lexikalisierter Metaphern ist in der Alltagssprache ein seltenes Phänomen.“⁹³³

⁹³⁰ Karin S. Moser: „Metaphern des Selbst“, S. 49.

⁹³¹ Karin S. Moser: „Metaphern des Selbst“, S. 50.

⁹³² Karin S. Moser: „Metaphern des Selbst“, S. 50.

⁹³³ Karin S. Moser: „Metaphern des Selbst“, S. 51.

Im Hinblick auf diese Untersuchung, die sehr wohl von individuell geschaffenen oder zumindest variierten Metaphern ausgeht, die aber ihrerseits den Regeln des offenen Dramas im Sinne einer fachsprachlichen Regulierung folgen, geht es weniger um lexikalisierte Metaphern als explizite Ausdrücke. Vielmehr geht es hier, gerade im Hinblick auf die Spiegelmetaphorik, eher um die Wahl eines spezifischen Bildfeldes: des Spiegels und der Spiegelungen, als um die Wahl konkreter Metaphern.

In der Untersuchung von Moser zeigt sich aber gerade im Vergleich von Aussagen verschiedener Menschen in der Metaphernwahl, auch ohne jede schöpferische Leistung, ein Profil des Selbstkonzepts des untersuchten Subjekts. Dieses kann dann als Grundlage für eine psychotherapeutische Behandlung oder Anregung zur Selbstvariation, also zur Durchbrechung des *Panzers starrer Strukturen* Verwendung finden. Dazu bietet die Untersuchung von Moser statistisches Material und Fallbeispiele, die hier nicht weiter verfolgt werden können.

6.1.5 „Sprache als symbolische Umwelt des Selbst“⁹³⁴ und als Spiegel

Für diese Untersuchung, die sich im Folgenden wieder der Spiegelmetaphorik zuwenden wird, ist es hingegen noch wichtig, die sprachliche Spiegelfunktion über eine Betrachtung zu thematisieren, welche die Lektüre psychologischer Fachliteratur an verschiedenen Stellen bietet. Exemplarisch dient hier die Untersuchung von Moser als Paradigma zur Thematisierung einer Einstellung zur Sprache, die sich allerdings auch andernorts finden lässt.

Es geht dabei um die Auffassung, die Moser ja auch statistisch für die Erforschung des Selbstkonzepts nutzt, dass das Subjekt sich mit sprachlichen Symbolen umgibt, die als *Imagines* der Selbstorientierung und Selbsterfahrung dienen. Diese Symbole bestehen vor allem aus bildhaften Formeln oder mental konturierten Bildfeldern, die sich über eine Metaphernanalyse der Selbstbeschreibung zumindest ansatzweise transparent und verfügbar machen lässt.

Hier geht es aber nicht um die Untersuchung subjektiver Symbolwelten des Selbst, sondern um die Bedeutung von Sprache, insbesondere metaphorischer Bildersprache für diesen Prozess.

Das menschliche Subjekt setzt sich durch mentale Vorgänge zu seiner Umwelt in ein Verhältnis. Dabei stösst es nicht nur auf Vorgänge, Objekte und andere Subjekte, sondern auch auf sich selbst. Eine erste Form der Selbstbegegnung wurde mit dem *Spiegelstadium* hier bereits ausführlicher behandelt.

Eine andere Ebene bietet mit fortgeschrittener Reife der dialektische Umgang mit Sprache, der nicht nur in Bezug auf die Organisation von Wissen und Kommunikation Verwendung findet, sondern der auch der Selbstbegegnung,

⁹³⁴ Karin S. Moser: „Metaphern des Selbst“, S. 52ff.

Selbstvergewisserung aber eben auch der Selbstkonstitution dienstbar gemacht wird.

Sprache bildet demnach dem Menschen eine besondere Möglichkeit zur Ausbildung einer individuell gestaltbaren Subjektivität, die im Zusammenhang mit Sprache allerdings nie den Rahmen der sprachlich gegebenen und damit gemeinschaftlich organisierten Möglichkeiten völlig verlässt. Sprache wird demnach zu einem Instrument der Individuation im Hinblick auf den Zusammenhang mit einer Sprachgemeinschaft: „Wie die [...] Ausführungen gezeigt haben, sind symbolische Umwelten in Form von Metaphern sowohl ‚innen wie auch ‚ausen‘ verortet und bilden das Bindeglied zwischen Individuum und Kultur. Innen, weil sie als Schemata individuelles Wahrnehmen, Erleben und Handeln beeinflussen; ausen, weil sie Ausdruck kultureller Wissensbestände sind.“⁹³⁵

Im Prozess der Individuation kann es hingegen auch zu einem Verlust dieser Verbundenheit zur Kultur als sprachlicher Umwelt und innerlichem Bezugsrahmen kommen. Dieser Verlust kann sich aufgrund eigener, (scheinbar) noch nicht kulturell verankerter Erfahrungen einstellen, aber auch in der Auseinandersetzung mit Einflüssen anderer Kulturen, die Erlebnissfelder öffnen, welche die Starrheit der eigenen, über die sprachlichen Möglichkeiten fixierten inneren Strukturen und Schemata thematisiert und die in der Folge zu einer Identitätskrise führen können. „So bringt der Bruch des Kreises von *Innenwelt* und *Umwelt* die unerschöpfliche Quadratur der *Ich*-Prüfungen [...] hervor.“⁹³⁶

Als ein notwendiges Stadium der Ich-Findung des Menschen erscheint diese Art des Spiegelstadiums, um in der Sprache Lacans zu bleiben, als ein *adulta*-Stadium der Persönlichkeitsentwicklung. Denn der Mensch setzt sich in dieser Phase mit seiner Verantwortung vor sich selbst und für sich selbst auseinander. Dabei lernt er zu wissen, was er tut.

Das wichtigste Kennzeichen dieses Stadiums ist dann auch das Auftreten eines individuellen Gewissens, das ein bereits erworbenes kulturelles Gewissen ergänzt. Das individuelle Gewissen steht allerdings höher, da es sich zunächst von den konventionellen Bedingungen des kollektiven Gewissens befreien muss, um diese an sich selbst zu prüfen, um gegebenenfalls für eine Anpassung kollektiver Regelungen auf der Grundlage des eigenen Gewissens sich einzusetzen.

Diese Qualität des *adulta*-Stadiums der individuellen Entwicklung des Menschen ist kulturgeschichtlich, wie im ersten Teil dieser Untersuchung bereits angedeutet, recht neu. Es ist ein Ergebnis und eine Bedingung gelingender Individuation. Sein Kennwort wurde für die deutschsprachige Kultur von Martin Luther (1483-1546) geprägt: *Hier steh' ich und ich kann nicht anders*.

⁹³⁵ Karin S. Moser: „Metaphern des Selbst“, S. 59.

⁹³⁶ Jacques Lacan: „Spiegelstadium“, wie angegeben, S. 67.

6.2 Das *adulta*-Spiegelstadium und die Literatur

In dem Spruch: „*Hier steh' ich und ich kann nicht anders.*“ wird bereits die Frucht des *adulta*-Stadiums sichtbar. Denn er zeigt die Spaltung oder besser Selbstwahrnehmung des Bewusstseins als Seins- und Daseinserleben der eigenen Person. Diese Trennung zwischen Sein und Dasein kommt in der Stellung der Worte durch das <ich und ich> zum Ausdruck. Worin sich eindeutig eine Spiegelsituation zeigt.

Der Ausdruck <ich und ich> wird hier allerdings nicht als eine Spaltung zweier getrennter Bereiche erlebt, sondern die Trennung soll gerade vermieden werden. Denn das ist der primäre Sinn der Aussage Luthers: «*Ich kann und darf mich nicht spalten (, wenn ich Christ sein will).*» Die Formel <ich und ich> soll ein einheitliches und selbstständiges «ich» ergeben oder etwas religiöser formuliert soll das Ergebnis heißen: «ich bin».

Die Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst muss allerdings alles andere als zwingend zu diesem Ergebnis kommen. Denn das Spiegelergebnis der Selbstbetrachtung kann auch eine Differenz zwischen innerlich erlebtem <ich> und äusserlich gelebtem <ich> ergeben. Lacan sieht in diesen Trennungen zwischen den verschiedenen Bereichen des Selbst die Ursache für „die unerschöpfliche Quadratur der *Ich*-Prüfungen“, die gerade das moderne Menschsein ausmachen.

6.2.1 Geist und Heiliger Geist

Der Begriff <Geist> wird in vielfältigster Bedeutung benutzt. In diesem Abschnitt ist mit dem Wort <Geist> die Erkenntnisfähigkeit des Menschen gemeint.

Diese Untersuchung hat schon einige Mal Bezug auf Aussagen der Bibel genommen. Es ging dabei nicht primär um religiöse Motive sondern einerseits um kulturgeschichtliche Einstellungen im Bereich der Gemütsgeschichte und andererseits um literarische Quelle mit entscheidendem Einfluss auf das Denken und Schreiben der europäischen Kultur. Wie auch die Untersuchungen von Klotz gezeigt haben, ist die Bibel auch für das offene Drama immer noch von Relevanz. In Bezug auf das hier *adulta*-Spiegelstadium genannte Erlebnis einer sich verändernden Einstellung des Menschen zu sich selbst im Reifeprozess der Seele kommt nun wieder das Zitat von Paulus in das Wahrnehmungsfeld der Untersuchung, in dem er von dem Unterschied des Kindes und des Erwachsenen spricht: „Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte ich wie ein Kind, urteilte ich wie ein Kind; als ich ein Mann wurde, tat ich weg, was kindlich war.“⁹³⁷

Das *infans*-Spiegelstadium hatte Lacan als eine spielerische Selbsterfahrung über die Spiegelwahrnehmung der eigenen leiblichen Gestalt und sinnlicher Objekte oder Subjekte im Spiegel gekennzeichnet und beschrieben. Dieses Stadium wurde in der Psychologie ausführlich untersucht und beschrieben. Nicht zuletzt

⁹³⁷ Paulus: „Der erste Korintherbrief“, 13.11, in: „Das Neue Testament“, wie angegeben, S. 454.

wegen des besonderen Interesses am Einfluss von Erfahrungen des Kleinkindes auf das Bewusstsein und Verhalten des Erwachsenen, das besonders auf Beobachtungen von Sigmund Freud und auch von seiner Tochter Anna, auf die sich Lacan mehrfach bezieht, zurückgeht.

Schon die Wahrnehmung des eigenen Körpers im Spiegel erweist sich als unvollkommen, aspektiv oder gar zerstückelt. Der Körper wird nur aus bestimmten Perspektiven oder auch nur in bestimmten Teilen wahrgenommen. Diese Teilansicht des eigenen Selbst führt bei dem heranwachsenden Menschen zu einem Problem. Er kann sich selbst nur zerstückelt wahrnehmen, was nach Lacan zu einer Zerstückelung des eigenen Selbstbildnisses führen kann: „Dieser zerstückelte Körper [...] zeigt sich regelmässig in den Träumen, wenn die fortschreitende Analyse auf eine bestimmte Ebene aggressiver Desintegration des Individuums stösst. Er erscheint dann in der Form losgelöster Glieder und exoskopisch dargestellter, geflügelter und bewaffneter Organe, die jene inneren Verfolgungen aufnehmen, die der Visionär Hieronymus Bosch in seiner Malerei für immer festgehalten hat, als sie im fünfzehnten Jahrhundert zum imaginären Zenith des modernen Menschen heraufstiegen.“⁹³⁸

Parallel zur Entstehung des hier angesprochenen neuen Bewusstseins bei Luther verdeutlicht sich also auch ein Innenerleben der Zerstückelung, das offensichtlich so unerträglich geworden ist, dass ein neuer Bewusstseins Schritt, dieser inneren Spannung des Erlebens von Zerreihsproben in Bezug auf die eigene Persönlichkeit ein Ende bereitet werden muss, um *eine* Person sein zu können.

Damit zeigt sich ein drittes Spiegelstadium der Seele, das *adolescens*-Stadium, das von einer zunehmenden Spannung des Selbstverlusts gekennzeichnet ist und von einer zunehmenden Spannung der inneren Zerrissenheit, und zwar überall dort, wo das eigene Selbst nur fragmentiert erkannt oder erfahren also bewusst werden kann.

Das *adolescens*-Stadium wird durch die Psychoanalyse nach Lacan auch dann noch greifbar, wenn eine weitgehende Integration des Bewusstseins im Erwachsenenbewusstsein bereits stattgefunden hat: „[...] diese Form [des Bewusstseins] erweist sich als greifbar im Organischen selbst, an den Bruchlinien nämlich, welche die fantasmatische Anatomie [im Traum- oder Visionserleben] umreissen und die offenbar werden in Spaltungs- und Krampfsymptomen, in hysterischen Symptomen.“⁹³⁹

Hier wird auf ein Problem angespielt, das bereits Paulus thematisiert hat und das darin besteht, das unser Erkennen und damit unser Geist als innere Instanz des Erkennens und Grundlage der Möglichkeiten zur Integration unserer Selbstwahrnehmungen, uns nur Aspekte unseres Selbst zu zeigen vermag und damit ein zerstückeltes Bild, ein Puzzle oder Mosaik unseres Selbst ergeben kann: „Denn wir sehen jetzt mittels eines Spiegels, undeutlich, dann aber von

⁹³⁸ Jacques Lacan: „Spiegelstadium“, wie angegeben, S. 67.

⁹³⁹ Jacques Lacan: „Spiegelstadium“, wie angegeben, S. 67.

Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt worden bin.“⁹⁴⁰

Erst der Heilige Geist, so Paulus, der eben ein heiler Geist ist und damit auch ein heilender Geist sein kann, wird uns unser Selbst vollständig zeigen können, indem er uns ganz erkennt und über dieses Erkennen uns ganz begegnen kann und nicht nur wie der andere Mensch, der uns nur bruchstückhaft oder undeutlich erkennt. Und erst dann, wenn der Mensch in den Heiligen Geist eingegangen sein wird, so Paulus, wird er selbst auch vollständig, also *heil* erkennen können.⁹⁴¹

6.2.2 Mannwerdung als einseitiges Menschsein

Aus dem Blickwinkel dieser Untersuchung scheint Paulus nicht nur auf das Spiegelstadium des Kindes und des Heranwachsenden Bezug zu nehmen, sondern auch auf den Erwachsenen, der nach grösstmöglicher Annäherung an den Zustand eines heilen Geistes und damit vielleicht Heiligen Geistes strebt. Das Heilwerden des eigenen Geistes wird dann zu einem Kriterium des Umgangs mit Äusserungen von anderen und auch für die Selbstoffenbarung. Wobei Paulus für sich Anspruch nimmt, im Prozess des psychischen Erwachsenwerdens bereits sehr fortgeschritten, zwar noch kein Mensch aber ein „Mann“ geworden zu sein.

Diese Einseitigkeit und die aus ihr hervorgehende Einseitigkeit für die Prägung kulturellen Lebens wurde in unserer Kulturtradition erst im Zwanzigsten Jahrhundert umfassender bewusst, wenn sich auch das in der Zeit um 1800 bereits manche Gedanken dazu rege und öffentlich zum Thema machen.⁹⁴² Hier finden sich bereits auch die ersten Literatinnen, die ihr eigenes Bewusstsein kulturell und gesellschaftswirksam zum Thema machen wollen.

Heilwerdung heisst dann auch die Verbindung von Männlichem und Weiblichem, das erst zusammen einen vollständigen Menschen ausmacht. Wobei an dieser Stelle weniger auf die körperlichen, also biologischen Strukturen Bezug zu nehmen ist, als auf psychische Qualitäten.

Damit kommen wir zurück zu literarischen und sprachlichen Fragen dieser Untersuchung, denn in der Beschreibung der „Chymischen Hochzeit des Christian Rosenkreuz“ geht es nun anscheinend gerade nicht um die Vermählung von Körpern sondern „chymischer“, also chemischer Dimensionen. Wobei die Chemie als Alchemie eher auf Psychisches oder Geistiges zu zielen scheint als auf Leibliches. Es zielt weniger auf blosses Bewusstsein als vielmehr auf Sein. Denn eine chemische Verbindung schafft ein neues Sein, einen neuen

⁹⁴⁰ Paulus: „Der erste Korintherbrief“, 13.12, in: „Das Neue Testament“, wie angegeben, S. 454.

⁹⁴¹ Hier ergebe sich ein linguistisch und literarisch motivierte Möglichkeit zu der Sehnsucht nach Heilwerdung im Hitlergruss (Heil Hitler), der nicht nur historisch an die Cäsarentradition [Ave Cäsar] anknüpft, sondern auch an den Wunsch nach einem Heiland, also Heilsbringer.

⁹⁴² Vergleiche zum Beispiel Friedrich Schlegel: „Theorie der Weiblichkeit“, hg. und mit einem Nachwort von Winfried Mennighaus, Frankfurt am Main 1983.

Stoff, der im Hinblick auf das Sein des Menschen als „entscheidendes Sein“, nach Frankl, auch für die Prägung kultureller Strukturen entscheidend ist und nicht bloss als Verhalten, was nach Frankl noch „psychofaktisch“ wäre, sondern als Handeln als Ausdruck von Persönlichkeit oder Erwachsensein.

Das Bild der „Chymischen Hochzeit des Christian Rosenkreuz“ scheint also zumindest eine Sehnsucht nach einem Vorbild zu thematisieren, dass die Einseitigkeit⁹⁴³ des Mannes Paulus überwindet und ein erwachsenes Vorbild schafft, das Männliches und Weibliches in sich vereint.

6.2.3 Der Spiegel als symbolische Referenz

Wenn Paulus in dem Zitat über das Erkennen von <Spiegel> spricht, das symbolisiert das Wort <Spiegel> den Gegenstand «Spiegel». Über die Thematisierung des Gegenstands «Spiegel» werden dann die Erlebnisse und Erfahrungen mit dem Spiegel mitthematisiert. Die Symbolqualität des Wortes <Spiegel> bei Paulus kommt nach Kurz dadurch zum Ausdruck, dass wir eher an den Gegenstand als an das Wort denken. Wir sind, als Rezipienten oder Angesprochene, mehr mit sinnlichen Erfahrungen beschäftigt als mit sprachlichen oder gar psychischen.

Das Wort <Spiegel>, im Paulus-Zitat, referiert aber auch auf das hier aufgezeigte und damals noch nicht allgemeiner oder fachsprachlich bekannte Spiegelstadium der Seele. Es symbolisiert also einerseits einen Gegenstand andererseits psychische Entwicklungsstadien des Menschen. Hierfür aktualisiert er das kulturell vertraute Thema der Mannwerdung. In beiden Fällen nimmt er somit Bezug auf leibliche Erfahrungen des Menschen. Einmal vor allem visuelle Erfahrungen, ein andermal Erfahrungen der eigenen biologischen Entwicklung. Beide Erfahrungen dürfen als bekannt vorausgesetzt werden: die Selbstbegegnung im Spiegel (oder allgemeiner: das Vorhandensein von Spiegeln) und die Pubertät.

Das Wort <Spiegel> transzendiert dieses symbolische Referenzieren auf psychophysische Fakten erst da, wo vom Erkennen die Rede ist. Denn damit wird der <Spiegel> zu einem sprachlichen Bild eines geistigen Vorgangs, der sich nicht mehr auf eine sinnliche Erfahrung referenzieren lässt.

Durch die Thematisierung der zerstückelten Selbstwahrnehmung im inneren Spiegel der Selbsterkenntnis nimmt Paulus bereits auf Geistiges Bezug. Er benutzt dazu Erfahrungen am und mit dem Spiegel und bezieht sie auf Nicht-Sinnliches. Damit aber metaphorisiert er seine Spiegelaussage in Bezug auf sein Reden über das Erkennen.

⁹⁴³ Das Erlebnis solcher Einseitigkeiten ist besonders auch für Friedrich Nietzsche stossend und ist eine Grundlage seine Kritik am formalen, institutionellen Christentum, das er von Paulus stark geprägt erlebt. Vergleiche auch die Nietzsche Rezeption bei Gilles und Fanny Deleuze: „Nietzsche und Paulus. Lawrence und Johannes von Patmos“ in Gilles Deleuze: „Kleine Schriften“, Berlin 1980, S. 97-125.

Paulus vollzieht damit in wenigen Zeilen einen Prozess vom sprachlichen Symbol für Psychofaktisches zur Metapher, hier als sprachliches Zeichen für Geistiges. Dieser Prozess lässt sich auch in der Literatur des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts erkennen, die damit die Grundlage legt für neue Formen der Selbsterkenntnis in *höhen-* und tiefenpsychologischer Hinsicht.

6.2.4 Der Spiegel als Symbol in der deutschen Literatur

Wie die Untersuchung von August Langen „Zur Geschichte des Spiegelsymbols in der deutschen Dichtung“⁹⁴⁴ zeigt, findet sich das Spiegelsymbol zunächst in Zusammenhang mit der christlich geprägten deutschen Mystik, besonders bei Mechthild von Magdeburg (1212-1283) und später bei Jakob Böhme (1575-1625). Für die Forschungen von Langen, welche die Sprache „als das sensibelste Medium verstanden, in dem sich prägende Strömungen der Geistes- und Literaturgeschichte abbilden“⁹⁴⁵, ist ein weiterer fruchtbarer Ansatzpunkt die „Faustphilologie“ in Bezug auf Goethe.

Im Hinblick auf die auch in Goethes *Faust* wichtige Spiegelthematik liesse sich Steiners Anliegen untersuchen, den *Faust* zu einem festen Bestandteil des Repertoires der Goetheanum-Bühne zu machen. Er selber hat ja bestimmte Aspekte in *Goethes Geistesart*⁹⁴⁶, die er seiner eigenen Entwicklung zugrunde legte, nicht nur, wie schon besonders betont an dessen *Märchen* sondern gerade auch an dessen *Faust* entwickelt,⁹⁴⁷ dem er sechsundzwanzig Vorträge⁹⁴⁸ in verschiedenen Hinsichten widmete. Hier entwickelt er seine „Anthroposophie“ auf der Basis bestimmter Aspekte von Goethes *Faust*. Literatur – und theaterwissenschaftlich

⁹⁴⁴ August Langen: „Zur Geschichte des Spiegelsymbols in der deutschen Dichtung“, in derselbe: „Gesammelte Studien zur neueren deutschen Sprache und Literatur“, zum siebzigsten Geburtstag des Verfassers ausgewählt und herausgegeben von Karl Richter und anderen, Berlin 1978, S. 141-152. Die Arbeiten von Langen nehmen eine besondere Stellung ein, da sie in ungewöhnlicher und fruchtbarer Weise sprachwissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Forschungen verbinden und für ihre Einsichten nutzen. Dabei ist es kein Zufall, dass in allen seinen Arbeiten „sprachgeschichtliche und literaturgeschichtliche Interessen ineinander greifen“. (Vergleiche ebenda, Vorwort der Herausgeber, S. 13). „Die ausgedehnten sprachgeschichtlichen Arbeiten sichern August Langen in der Geschichte der Literaturwissenschaft eine besondere Stellung. Ihm selbst waren sie stets von grosser Wichtigkeit, und er hat den Mangel an verwandten Forschungen immer beklagt.“ (Vergleiche ebenda, Vorwort S. 13.). Die Einsicht in die Fruchtbarkeit interdisziplinärer Forschungen zeigt sich heute immer mehr und führt zur Zusammenfassung solcher Art Studien unter dem Begriff kulturwissenschaftlicher Forschungen.

⁹⁴⁵ Vorwort der Herausgeber in August Langen: „Gesammelte Studien“, wie angegeben, S. 13.

⁹⁴⁶ Es haben auch andere versucht *Goethes Geistesart* zu erkennen als Rudolf Steiner, zum Beispiel der aus Wien stammende und in Berlin wirkende Germanist Franz Koch in seiner Schrift: „Goethes Gedankenform“, Berlin 1967.

⁹⁴⁷ Vergleiche Rudolf Steiner: „„Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch seinen ‚Faust‘ und durch das Märchen von der Schlange und der Lilie“, GA 22, Dornach (6) 1979.

⁹⁴⁸ Rudolf Steiner: „Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes ‚Faust‘“, (Vorträge 1911-1919), 2 Bde, GA 272/273, Dornach (4) 1981.

aber auch dramaturgisch wäre, nicht nur aus diesen Überlegungen, eine Untersuchung der „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners, sicher sehr fruchtbar. In Goethes Faust wie in den „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners finden wir allerdings schon literarische Formen, die sich mit der allmählichen Ablösung der mittelalterlichen Mystik durch die Reformation und ihrer Weltsicht befassen. Denn sie haben nicht mehr einen Menschen zum Thema, der Gott als absolute Grösse gegenübersteht, sondern einen Menschen der sich selbst in doppelter Gestalt zum Thema hat. Wobei nun der Mensch sich selbst als weltliches und göttliches Wesen erscheint. Der göttliche Teil seines Selbst ist ihm aber zunächst unbewusst und wirkt in ihm als „unbewusster Gott“⁹⁴⁹ zum Beispiel in der Form der Stimme seines Gewissens.

Die Spiegelsymbolik der Mystik wirkt aber nach: „Die Verwendung des Spiegelsymbols im deutschen Schrifttum bis zum 18. Jahrhundert ist im wesentlichen durch die Mystik bestimmt. Die Seele als ‚stiller‘ und ungetrübter Spiegel, der bei rein leidendem Verhalten das Bild Gottes in der *uni mystica* in sich aufnimmt und zurückstrahlt – das ist die in orientalischer und spätantiker Mystik vorgeformte, im Grundsätzlichen fast überall gleiche Symbolsetzung. Gott und Menschseele, Schöpfer und Geschöpf stehen wie zwei aufgestellte Spiegel einander gegenüber, deren Kraftströme hin und wieder fließen.“⁹⁵⁰

Der Paradigmenwechsel in der Verwendung des Spiegelmotivs zeigt sich erst später. Das achtzehnte Jahrhundert knüpft noch in vieler Hinsicht an die mittelalterlich gestimmte Mystik an: „So übernimmt das 18. Jahrhundert das Spiegelmotiv in der Hauptsache als Symbol der mystischen Emanationslehre, Gleichnis der Menschenseele, die dem ‚Einfluss‘ des Göttlichen offen steht. Stille und Passivität, Entäusserung von allem Eigensein sind die Voraussetzungen für diesen höchsten Augenblick der Empfängnis, den die religiösen Schriften und Selbstzeugnisse immer wieder umkreisen.“⁹⁵¹

Im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts aber kommt es zu einer Hinwendung des Menschen zu sich selbst, welche das Gotterleben und Gottsuchen in den Hintergrund spielt oder ganz ausblendet. Dieser Vorgang zeigt sich unter anderem bei Lessing, wenn er Einwände gegen die Glaubwürdigkeit des Neuen Testaments aufgreift: „Ein andres sind erfüllte Weissagungen, die ich selbst erlebe, ein andres erfüllte Weissagungen, von denen ich nur historisch weiss, dass sie andre wollen erlebt haben.“⁹⁵² Denn hier findet sich eine Hinwendung zum eigenen Erleben, die sich zudem mit einer Kritik der Sprache und damit der

⁹⁴⁹ Vergleiche Viktor Frankl: „Der unbewusste Gott“, wie angegeben, besonders S. 39-45: „Die Transzendenz des Gewissens“.

⁹⁵⁰ August Langen: „Zur Geschichte des Spiegelsymbols“, wie angegeben, S. 141. Interessant erscheint hier auch die Beobachtung, dass das Bildfeld <Spiegel> nicht nur europäisch ist.

⁹⁵¹ August Langen: „Zur Geschichte des Spiegelsymbols“, wie angegeben, S. 142.

⁹⁵² Gotthold Ephraim Lessing: „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“, (von 1777), in derselbe: „Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften“, Stuttgart 2003, S. 31-37, S. 32.

sprachlichen Überlieferung verbindet. Diese findet sich auch schon im Text von Lessing, wenn er ergründet, warum die Glaubwürdigkeit der Weissagungen und ihrer Erfüllung in Zweifel geraten: „Jene aber, die Nachrichten von erfüllten Weissagungen und Wundern, sollen durch ein Medium [die Schrift der „menschlichen Zeugnisse“] wirken, das ihnen alle Kraft nimmt.“⁹⁵³

Über das Paradigma aus Moses: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bild“⁹⁵⁴ entsteht in der Folge eine Gottsuche über die Selbsterkenntnis. Denn, so legt es eine Überlegung nahe, wenn der Mensch wie Gott ist, kann ich über die Erkenntnis des Menschen, den Gott erkennen, der ihn geschaffen hat.

Da der Gott uns in der Kultursicht der Bibel als schöpferisches Wesen gezeigt wird, fällt in die erste Betrachtung dieser Art, der Mensch, der selber schöpferisch tätig ist. Im Bild des Künstlers wird also der sich selbst im Hinblick auf Gott, sein Göttliches, untersuchende Mensch thematisiert. Dabei bedient sich die Reflexion und Sprache dieser Untersuchung zunächst der Symbolik der Mystik, um sie zunehmend zu metaphorisieren.

„Der [...] Vorgang, dass nämlich weltliches Empfinden sich des mystischen Sprach- und Bildschatzes bedient, ist nur da möglich, wo ein Erleben dem der Gottsucher an Stärke und Eigenart gleichkommt. Eine weltlich-ästhetische Frage von solcher Bedeutung taucht im 18. Jahrhundert vielleicht erstmalig in der deutschen Geistesgeschichte auf. Das Sich-Selbst-Bewusst-Werden des Individuums schafft den Begriff des Erlebnisdichters und Originalgenies. Diese Anschauung von der Gottähnlichkeit des Schaffenden lässt das Problem des Künstlers in einer neuen Tiefe erkennen. [...] Die religiöse Grundlage der ganzen Fragestellung ist unverkennbar. Es geht um das Werden des Kunstwerks in der Seele des Dichters, und dieser Augenblick der Empfängnis ist in seiner Geheimnisschwere den Wundern der unio mystica verwandt.“⁹⁵⁵

Zeitgleich mit der besonders literarischen Aktivierung der Geniethematik auf der Grundlage einer Neuorientierung des Bewusstseins bei den Künstlern setzt auch die Verarbeitung im Bereich der Rezeption als Literaturästhetik ein. Daraus entsteht ein gesellschaftlicher Diskurs, der immer mehr von der Gottessuche zu einer Suche nach dem Menschen und seiner modernen Neubeschreibung umschwingt.

„Während so der Spiegel, vom religiösen Sinnbild zum Gleichnis der Künstlerseele umgedeutet und säkularisiert in der Kunstlehre des 18. und 19. Jahrhunderts einen bedeutsamen Platz einnahm, bereitete sich im Subjektivismus des 18. Jahrhunderts eine entscheidende Wandlung der Sinngebung vor. Die neuere Forschung hat wenigstens zum Teil diesen entwicklungsgeschichtlich

⁹⁵³ Gotthold Ephraim Lessing: „Über den Beweis des Geistes“, wie angegeben, S. 33.

⁹⁵⁴ Moses: „1. Buch, 1.27“, in „Das Alte Testament“, wie angegeben, S. 4.

⁹⁵⁵ August Langen: „Zur Geschichte des Spiegelsymbols“, wie angegeben, S. 142.

interessanten Vorgang in der Geistesgeschichte des Jahrhunderts aufgedeckt,⁹⁵⁶ jene im erwachenden Selbstbewusstsein wurzelnde fortschreitende Spaltung des Ich in beobachtendes Subjekt und betrachtetes Objekt, die auch in dem damals keimenden neuen Lebensgefühl des Humors ihren Ausdruck findet, der ja seiner Entstehung nach nichts anderes ist als eben jenes schmerzliche Erkennen eines tiefen Zwiespalts zwischen Ich und Welt, ja im Ich selbst.⁹⁵⁷

Mit diesem Paradigmenwechsel von der Definition des Menschen über das Göttliche zur Erfahrung des Menschen in dem „Sich-Selbst-Bewusst-Werden“ geht eine Umdeutung der Erfahrungen einher, die sich mit dem Spiegelmotiv verbinden.

„Diesen Menschen, die zum ersten Mal ihr Ich fanden und beobachten lernten in Qual und Lust und Grauen, musste sich das Symbol des Spiegels gleichsam anbieten, der nun freilich nicht mehr Stille und Klarheit bedeutete, nicht Gott und Welt in seiner Tiefe schauen liess, sondern der das doppelgängerische Antlitz des Betrachters wies, die leidvollen Züge der eigenen Seele.“⁹⁵⁸

Dass nun gerade das „Sich-Selbst-Bewusst-Werden“ über das Leid dargestellt wird, hängt vielleicht noch mit dem philosophischen Begriff der eigenen Passivität im Erleben der Aktivität von etwas anderen, in der Mystik von Gott, zusammen, die philosophisch mit <Leiden> bezeichnet wird. Dass diese Art Leiden nicht nur schmerzvoll sein muss, zeigt noch die umgangssprachliche Redewendung: <Ich mag dich leiden.>, im Sinne von: «Ich mag dich.» oder «Mir gefällt deine Gegenwart.» etc.

Es verbindet sich mit der Selbstwahrnehmung und der Selbstdarstellung auch ein Schamgefühl und eine Schamhaftigkeit. Diese Problematik widerstreitender Gefühle hat Langen vor allem bei Clemens Brentano (1778-1842) gesehen, die über erste Ansätze dieser Thematik bei Jakob Böhme weit hinausgehen: „Clemens Brentano hat die Scham der Selbstenthüllung zu einer einsameren und persönlicheren Fragestellung gewandelt: zu dem tiefsten Zweifel des Schaffenden, dem Problem der schmerzlichen Scham und der Schamlosigkeit des Künstlers, das später die seelische Zartheit Fr. Nietzsches erschütterte, vor dessen Zarathustra das Kind mit dem Spiegel tritt.“⁹⁵⁹

Die Thematisierung von schmerzvollem Leid scheint einer vom Christentum geprägten Kultur leichter zu fallen, da sie eine nahezu exhibitionistische Präsenz des Leidens Christi am Kreuz pflegte, die zu zahllosen masochistischen Ritualen der Selbstkasteiung im Nacherleben des Leidens des gezeigten, gedemütigten

⁹⁵⁶ Diesen Vorgang dokumentiert auch die Dissertation von Erik Peez: „Die Macht der Spiegel. Das Spiegelmotiv in Literatur und Ästhetik des Zeitalters von Klassik und Romantik“ (Frankfurt am Main 1990), allerdings ohne auf den bewusstseinsgeschichtlichen Aspekt besonders einzugehen.

⁹⁵⁷ August Langen: „Zur Geschichte des Spiegelsymbols“, wie angegeben, S. 145.

⁹⁵⁸ August Langen: „Zur Geschichte des Spiegelsymbols“, wie angegeben, S. 145.

⁹⁵⁹ August Langen: „Zur Geschichte des Spiegelsymbols“, wie angegeben, S. 148.

und gekreuzigten Jesus führten, in der vielleicht verborgenen Hoffnung auch an der Erlösung teilhaftig zu werden.

Zudem prägte die Praxis der Beichte als Selbstentblössung negativen Handelns vor einem anderen Menschen eine ganze Kultur der Selbstoffenbarung, die es erst einmal zu überwinden galt und vielleicht noch gilt. Denn Selbstoffenbarung geschah im Zusammenhang des Christentums primär als Bekenntnis der Sündhaftigkeit und Schuldbeladenheit, an die sich dann eine Bekehrung oder Berufung zu einer anderen Art von Leben anschließt. Auch hier tritt kulturgeschichtlich Paulus in den Vordergrund, der durch eine visionäre und auditive Begegnung mit dem auferstandenen Jesus Christus vom Saulus zu Paulus bekehrt wurde, gleichsam von einem schuldbeladenen zu einem seligmachenden Leben.

6.2.5 Literatur als Spiegel (bei Albrecht Langen)

Wie schon hervorgehoben war es zunächst Friedrich Maximilian Klinger (1752-1831), der seiner Zeit eine neue Richtung bewusst machte und zu Neuem anregte. Sein Drama „Sturm und Drang“⁹⁶⁰ gab einer ganzen Epoche der deutschen Literatur einen Namen und in dem Trauerspiel „Die Zwillinge“⁹⁶¹ zeichnet er im Zerschlagen des Spiegels, in dem sich die Figur „Guelfo“ nach einem Brudermord entsetzt selbst erkennt, eine neue Stufe des Umgangs mit dem Spiegel auf.

Die leidvolle Selbsterkenntnis ist allerdings nicht zwingend autobiografisch und thematisiert mehr eine Möglichkeit als eine Realität. Sie enthält aber schon mehr von persönlicher Erfahrung als bisher gewohnt. „So leuchtet fast mit geistesgeschichtlicher Folgerichtigkeit in Klingers ‚Zwillingen‘ zuerst das Symbol des Spiegels in neuer Prägung auf, halb schon erlebte Qual, halb Kraftmeierei und theatralische Geste eines bühnensicheren Instinkts. [...] Aber die Szene, in der Guelfo, von Geistesqualen gefoltert, den Spiegel zerschlägt, bedeutet entwicklungsgeschichtlich doch mehr als einen wirksamen Regisseurseinfall.“⁹⁶²

Das solche Szenen, wie etwa die Lebensbeschreibung des *Werther* in Goethes „Die Leiden des jungen Werther“⁹⁶³, nicht nur vielfache Leiden bei den Lesenden widerzuspiegeln in der Lage sind, sondern auch direkt in der Literatur sich wiederfinden, sozusagen als *wiederholte Spiegelungen*,⁹⁶⁴ entdeckt auch Langen

⁹⁶⁰ Klinger, Friedrich Maximilian: „Sturm und Drang“, in Rudolf Goldschmidt (Hg.): „Sturm und Drang in einem Band“, Stuttgart 1924, S. 11-74.

⁹⁶¹ Klinger, Friedrich Maximilian: „Die Zwillinge: Ein Trauerspiel in 5 Aufzügen“, Leipzig ca. 1875.

⁹⁶² August Langen: „Zur Geschichte des Spiegelsymbols“, wie angegeben, S. 145.

⁹⁶³ Johann Wolfgang von Goethe: „Die Leiden des jungen Werther (2. Fassung)“, in derselbe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche“, 40 Bde, Band 8, Frankfurt am Main 1994, S. 11-268.

⁹⁶⁴ In Bezug auf den Goethes „Werther“ liesse sich da hier auch zeigen, vor allem unter Bezug auf die Thematisierung des Textes bei Ulrich Plenzdorf: „Die neuen Leiden des jungen W.“, Frankfurt am Main 1976. Vergleiche hierzu etwa Edgar Neis: „Johann Wolfgang von Goethe: ‚Die Leiden

anhand der Klingerrezeption im Roman von Karl Philipp Moritz (1756-1793): „Anton Reiser“⁹⁶⁵, aus dem Jahr 1790. Denn hier zeigt sich für ihn, wie gerade die Stelle der Spiegelzerschlagung durch Guelfo auf den Protagonisten bei Moritz einen Eindruck macht, der mit einem „wirksamen Regieeinfall“ nicht hinreichend zu erklären ist. Vielmehr spricht dieses Thema zu ganz anderen Schichten des Bewusstseins der ersten Rezipienten: „Das bezeugt uns die tiefe Wirkung, die gerade diese Stelle auf die selbstquälerische Melancholie des ‚Anton Reiser‘ ausübt: ‚Der Abscheu vor sich selber, den Guelfo empfand, indem er den Spiegel entzwei schlägt, worin er sich nach der Mordtat erblickt – und dass er nun nichts wünscht, als zu schlafen – zu schlafen – das alles schien Reiser so wahr, so aus seiner eigenen Seele, die beständig mit dergleichen schwarzen Phantasien schwanger ging, gehoben zu seyn, dass er sich ganz in die Rolle des Guelfo hineindachte, und eine Zeit lang mit allen seinen Gedanken und Empfindungen darin lebte.‘ Und nicht genug hiermit, der Eindruck muss noch mal betont werden: ‚Und der Akt, wo Guelfo nach dem Brudermord, den Spiegel, in welchem er sich sieht, zerschmettert, war Reiser ein wahres Fest.‘“⁹⁶⁶ Die öffentliche Selbstdarstellung der Zerlegung eigener Seelenschichten als Absichten, Wünsche und Emotionen führt nach Langen zu einer Zunahme des Schambewusstseins, das Heinrich von Kleist (1777-1811) seiner Ansicht besonders betroffen hat: „[...] mit dem Fortschreiten zur lustbetonten Seelenzerfaserung [„wird“] auch die Scham vor der Selbstbespiegelung vernehmbar [...], ja man darf sagen, dass der Kampf zwischen Beichtnot und Scham einen typischen Konflikt jener Jahrzehnte bildet, und manche Not der Selbstquäler mag aus dem Ahnen um diese Schamlosigkeit ihres Tuns erwachsen sein. [...] Heinrich von Kleist scheint dies am tiefsten erlitten zu haben, und es ist bedeutsam, dass gerade bei der Frage der seelenkundenden menschlichen Geste das Erlebnis der Scham von ihm berührt wird.“⁹⁶⁷

Erstaunlich ist, dass Langen gerade die literarische Anekdote in Kleists Erzählung: „Über das Marionetten-Theater“ zum Ausgangspunkt der Betrachtung des Spiegelthemas bei Kleist macht. Wo doch dessen „Amphitryon“⁹⁶⁸ zumindest im Hinblick auf diese Untersuchung viel ergiebiger wäre. Bevor aber auf diese eingegangen werden kann, soll der Gedanke der Bewusstwerdung der Scham bei Langen noch zu Ende geführt werden. Denn dieser Gedanke verdeutlicht, dass die nachfolgende Dichtung, will sie an die Errungenschaften ihrer Vorgänger

des jungen Werthers‘, Ulrich Plenzdorf: „Die neuen Leiden des jungen W.: ein Vergleich“, Hofffeld 1985. Die realen Widerspiegelungen versuchter oder erfolgreicher Selbstmorde in der Folge der Lektüre von Goethes „Werther“ sind ein trauriger Beweis aufgestauter Lebensfragen und Leiden ohne gesellschaftliche oder individuelle Lösungsmöglichkeiten.

⁹⁶⁵ Karl Philipp Moritz: „Anton Reiser. Ein psychologischer Roman“, Frankfurt am Main 1998.

⁹⁶⁶ August Langen: „Zur Geschichte des Spiegelsymbols“, wie angegeben, S. 145f.

⁹⁶⁷ August Langen: „Zur Geschichte des Spiegelsymbols“, wie angegeben, S. 147.

⁹⁶⁸ Heinrich von Kleist: „Amphitryon“, in derselbe: „Sämtliche Werke und Briefe“, 2 Bde, hg. von Helmut Sembdner, Band 1, Darmstadt 1962, S. 245-320.

anknüpfen, fast nur zwei Wege offen bleiben: eine gewisse Indirektheit oder die explizite Provokation in Form der expliziten Übertreibung oder der Darstellung von Extremsituationen (wie sie in Vergegenwärtigung der *Passion Christi* eben zur abendländischen Kulturgeschichte gehören).

Langen hat aber ein anderes Ziel als diese Untersuchung. Er möchte verdeutlichen, dass die Selbstbespiegelung quasi natürliche zumindest aber kulturelle Grenzen finden kann. Er möchte auch zeigen, wie zuviel Bewusstsein von sich selbst nicht nur psychische Störungen mit sich bringen kann, sondern auch einen Verlust an „Grazie“, die bei Kleist mit einer gewissen Selbstvergessenheit einzugehen scheint. Denn in der essayistischen Geschichte: „Über das Marionettentheater“⁹⁶⁹ spricht der Erzähler allein der Marionette wirkliche Grazie zu, da sie die Bewegungen gänzlich *selbstvergessen* allein den Dynamiken der Rhythmik und Artistik ihrer Bewegungen verdankt.

Um seinen Standpunkt zu verdeutlichen, fügt der Erzähler eine Selbsterfahrung ein, die er mit einem jungen Mann beim Bade gemacht hatte. Auf diese Einblendung nimmt Langen Bezug: „Bezeichnend genug nämlich folgt hier eine Anekdote – das Wort im romantisch vertieften Sinn genommen – vom Spiegelmenschen. Kleist berichtet von dem Sechzehnjährigen, der vor seinen Augen die Unschuld der unbewussten Bewegung verlor. Im Spiegel sich betrachtend erkennt er, plötzlich wissend geworden, in der Stellung seines Leibes die Haltung [einer für ihre Grazie berühmten Statue] des Dornausziehers. Vergebens aber bleibt sein Mühen, die unwiederholbare Anmut der Gebärde wiederzugewinnen: Er hat vom Baume der Erkenntnis gegessen und bleibt seither dem Spiegel verfallen.“⁹⁷⁰

An dieser Stelle zeigt sich die Grenze der Untersuchung von Langen, die noch in der Haltung der Abwehr und der blossen Symbolik sich diesem Thema zu nähern vermag. Ob sie nur die dem *adulta*-Stadium des Selbstbewusstseins vorausgehenden Leiden des *adolescens*-Stadiums vermeiden möchte, oder ob sie an diese Leiden nicht erinnert werden will, bleibt hier offen.

6.2.6 Der „unbewusste Gott“ in Kleists Drama: „Amphitryon“

Wie Langen sicher zu Recht beobachtet erscheint in Heinrich von Kleist einer der feinfühligsten und tiefgründigsten Erforscher der Spiegelthematik seiner Zeit. Anlässlich der Zusage, den Amphitryon-Text von Moliere ins Deutsche zu übertragen, verwickelt sich Kleist anscheinend zunehmend in die Thematik, was damit endet, dass er eine eigene Version des Stoffes herausarbeitet.

Nicht von ohngefähr wird dieser Stoff in der europäischen Kulturgeschichte von dem antiken Autor Sophokles bearbeitet, dem diese Untersuchung im ersten Teil bereits einige Aufmerksamkeit schenkte. Der Inhalt des Amphitryon-Stoffes, liest

⁹⁶⁹ Kleist, Heinrich von: „Über das Marionettentheater“, in derselbe: „Sämtliche Werke und Briefe“, 2 Bde, hg. von Helmut Sembdner, Band 2, Darmstadt 1962, S. 338-345.

⁹⁷⁰ August Langen: „Zur Geschichte des Spiegelsymbols“, wie angegeben, S. 147.

man ihn auf dem Hintergrund dieser Ausführung, legt nahe, dass sich bereits die Antike mit der Spiegelthematik der Selbstwerdung beschäftigt hat. Ob unbewusst oder bewusst bleibe hier dahingestellt.

Bei Kleist jedenfalls ist die sensible und ausgefeilte Thematisierung der figuralen Spiegelung in einem niederen und einem höheren *Ich* überdeutlich. Die eigentliche Geschichte, die in der griechischen Antike den Hintergrund der Geburt des Herakles mythisch vergegenwärtigt, tritt beinahe aus dem Gesichtspunkt. Viel wichtiger ist die Auseinandersetzung der Figuren „Amphitryon“ und mehr noch „Sosas“ mit sich selbst, ihrer Selbstgewissheit, die sie aus ihrem Körpererleben erzielen, und der Einsicht in eine höhere Macht, die sie sich selbst an ihre eigene Stelle im Leben, vor Augen stellt.

Es handelt sich also nicht um einfache Spiegelung. Es geht um kein Erlebnis mit dem Spiegel, vielmehr geht es um eine leibliche Selbstbegegnung, die glaubhaft die eigene Stelle im Leben einnimmt und das gewöhnliche Bewusstsein zur Unterwerfung auffordert beziehungsweise die eigene, als eigentlich erlebte Präsenz verdrängt.

Steiner beschreibt solch ein Erleben als die Stimmung, mit der die höhere Weisheit im Menschen erwacht. Diese zeigt ihm zunächst, dass er mit seinem Inneren Anteil an einer Welt hat, die nicht gleich veränderlich und sinnlich ist, wie sein gewöhnliches Erleben seiner Selbst: „Er darf sich sagen: Ich habe in mir ein höheres ‚Ich‘ entdeckt, aber dieses ‚Ich‘ reicht hinaus über die Grenzen meines sinnlichen Werdens, [...]“⁹⁷¹

Kleist beschreibt nun diese Entdeckung als etwas, das seinen Figuren Verwirrung und nahezu Verzweiflung bringt. Sie sind sich zwar noch ihres normalen *Ich* bewusst, stehen aber einem höheren *Ich* gegenüber, das ihren Platz im Leben von ihnen fordert. Im kleistschen Drama: „Amphitryon“⁹⁷² ist diese Selbstbegegnung in den Bühnenraum und die antike Mythologie verlegt. Sie wird aber als personale Selbstbegegnung rezipiert, die nicht nur in der Seele des Autors lebte, sondern auch beim Rezipienten eine höhere Art der Selbstbespiegelung thematisiert.

Bemerkenswert scheint hier zudem, dass Steiner in seinen „Mysteriendramen“ die Wirkung der Begegnung mit dem eigenen höheren *Ich* zu einer tendenziellen Verdrängung des alltäglichen, des normalen *Ich* führt.

Bereits im ersten Drama erklärt die Figur „Benedictus“ diese in seiner Schülerin „Maria“ verstärkten wirksamen Kräfte des höheren Selbst: „Der Geist in dir, er wirkt in allem, was für das Reich der Ewigkeit an Früchten reifen kann im Menschenwesen. Ertönen muss er darum vieles, was nur dem Reich des Zeitenseins gehören soll. Doch seine Todesopfer sind Saaten der Unsterblichkeit. Dem höhern Leben muss erwachsen, was aus dem niedern Sterben blüht.“⁹⁷³

⁹⁷¹ Rudolf Steiner: „Das Christentum als mystische Tatsache“, wie angegeben, S. 31.

⁹⁷² Heinrich von Kleist: „Amphitryon“, wie angegeben.

⁹⁷³ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 62.

Hier wird also beschrieben, wie das höhere Selbst - will es in der Seele Platz greifen - Verhaltensweisen, Lebensfreude und weltliche Triebe „ertönen muss“. Es ist hier keineswegs vom Töten im Sinne der Vernichtung selbstständigen biologischen Lebens die Rede, sondern von dem Auslöschen bestimmter Neigungen, Gewohnheiten und Verhaltensweisen.

Was hier als natürliche Folge der Verstärkung des *höheren Ich* in der Seele beschrieben wird, ist umgekehrt Erziehungsmaßnahme dort, wo von Hochkulturen die Rede ist, die immer eine Reduktion wenn nicht vollständigen Verzicht auf bestimmte Triebe und Verhaltensweisen leisten, um mit diesen Energien ihre Kultiviertheit zu nähren.

Der im „Amphitryon“ aufgezeigte, vorübergehende, wenn auch zwangsweise Verzicht der Figur „Amphitryon“ auf den Besitz seiner Frau zugunsten seines höheren Selbst in Bezug zu Gott „Jupiter“ respektive „Zeus“, ermöglicht die Geburt des „Herakles“. Doch ist es nicht etwa „Jupiter“ als „Jupiter“, der dies ermöglicht, sondern der innere Anteil des „Amphitryon“ an „Jupiter“, der ihm normalerweise unbewusst bleibt, der sich hier bei Kleist aber selber zum Bewusstsein bringt.⁹⁷⁴

6.3 „Die Metapher des Subjekts“

Die Schrift: „Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts“ von Ralf Konersmann thematisiert viele der hier bereits aufgezeigten Stränge einer Linguistik der Individualität als Subjekt und Selbst im Zusammenhang mit der Metaphorik des Bildfeldes *Spiegel*. Im Folgenden möchte diese Untersuchung wesentliche Einsichten von Konersmann thematisieren und aktualisieren, soweit sie hier noch nicht behandelt worden sind. Konersmann selber legt für seine Untersuchung keine linguistische Grundlage, sondern er geht vielmehr von einem primär hermeneutischen Ansatz aus. Sein Anliegen darf als existenzialphilosophisch angesehen werden. Und zwar geht es ihm um die kritische Bestimmung der Position des subjektiven Erkennens wie des subjektiven Sprachgebrauchs im Hinblick auf seine Gegenwart, unter Aktualisierung einer historischen und hermeneutischen Perspektive.

„Zu den schwindelerregenden Erfahrungen dessen, der sich mit dem Geschehenen und Gedachten befasst, gehört das einsehen in die Zeitlichkeit der Bilder und Begriffe – und zwar gerade auch derjenigen, mit denen alle Welt in tiefem Einverständnis lebt. Sie haben eine Geschichte, die aus zahllosen Umbesetzungen und Anpassungen besteht, aus gelegentlich auch abrupten Verschiebungen und Neugründungen. Freilich genügt der Wandel der

⁹⁷⁴ Eine weitere Ausführung, die sich hier in Bezug auf Eigenarten des in dieser Untersuchung als *adulta-Spiegelstadium* beschriebenen Entwicklungswegs der menschlichen Seele anschließen liesse, muss hier unterbleiben, da sie den Rahmen der Untersuchung sprengen und die bereits strapazierte Grenze zu einer literaturpsychologischen Untersuchung zu deutlich überschreiten würde.

sprachlichen Übereinkünfte sich nicht selbst. Wer das Entstehen der Begriffe, der Motive und Metaphern beschreiben will, muss mitspielen – und dieses Spiel heisst Hermeneutik. Hermeneutik ist die Interpretation von Sinnstiftungselementen im Horizont der Geschichte.“⁹⁷⁵

6.3.1 Konterdetermination und Kontextualität der Metapher

In Anlehnung an die Ausführungen von Harald Weinrich, die hier bereits genügend gewürdigt sind, thematisiert Konersmann die Konterdetermination, also die Nicht-Entsprechung der Erwartung der determinierenden Wirkung von Aussagen, die metaphorisch, also nicht in zurzeit überwiegend gebräuchlicher Weise verwendet werden. Diese Art der metaphorischen Rede hat für Konersmann eine Brückenfunktion für das Etablieren neuer Einsichten oder Regeln in einen Diskurs, wobei sie auch kontextuelle Konsequenzen erzeugt: „Einerseits hilft die Metapher, riskante Aussagen zu formulieren, indem sie das Wagnis der semantischen Neuerung mindert und durch Bezugnahme auf konventionelle Prägungen Vertrautheit suggeriert. Andererseits zeigt sie kontextuelle Verschiebungen an.“⁹⁷⁶

Für Konersmann liegt gerade in dieser kontextbezogenen Funktion der Metapher eine besondere Möglichkeit, die es erlaubt, neue Diskursdimensionen zu etablieren: „Als etablierter Regelverstoss ist die Metapher das Sprachinstrument schlechthin, den Textzusammenhang, in dem sie auftaucht, aufzulösen und zu neuen Konventionen überzuleiten.“⁹⁷⁷

Dabei zeigen Metaphern auf neue Bereiche des Diskurses, die noch nicht genügend etabliert sind. Sie signalisieren damit neben ihrer symbolisierenden Funktion im Hinblick auf einen Aussagegegenstand ein Problem des metaphorisch Sprechenden, über keinen bereits etablierten, seinen Aussagen adäquaten Begriff zu verfügen (ausser es geht allein um eine poetische Schmuckfunktion der metaphorischen Rede).

„Metaphern sind immer auch Signale von Lücken, von Desideraten, Figurationen des Unausprechlichen. Als notorische Störung, die ihre unmittelbare Umgebung überschreitet und fremde Texte und ihre Regeln herbeizitiert, hält sie Unsagbares auch dann noch gegenwärtig, wenn eine zwischenzeitlich an ihre Stelle getretene konzeptionelle Bestimmung sich als unbefriedigend erwiesen hat. Auch die Remetaphorisierung ist eine Innovation.“⁹⁷⁸

Diese Innovation auch im Hinblick auf die Aussage macht die Metapher in ihrer Bedeutung oder ihrem Gehalt stark abhängig von ihrer Umgebung, von dem Kontext in dem sie steht. Daher wurde in dieser Untersuchung soviel Wert auf die Herausarbeitung dieses Kontextes gelegt.

⁹⁷⁵ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts“, Frankfurt am Main 1991, aus dem Vorwort, S. 9.

⁹⁷⁶ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 31.

⁹⁷⁷ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 31.

⁹⁷⁸ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 31.

„[Die Metapher] öffnet Projektionsräume für noch nicht oder grundsätzlich nicht terminologisiert Sachverhalte, ordnet und arrangiert ihre Darstellungsformen und gibt Regeln für ihre Behandlung vor. [...] Eben dies erweist die Metapher als Provisorium, und zwar als unersetzliches Provisorium. Denn die Metapher hilft aus jener Verlegenheit, in welche die Begriffssprache gerät, wenn sie zur Beschreibung vorbegrifflicher Erwartungen, Bedürfnisse und Erfahrungen aufgefordert ist. Es handelt sich dabei jedoch nicht um autonome, aufs Wort beschränkte Entwicklungen, sondern um Verschiebungen jener Zusammenhänge, in die die Metapher eingelassen ist. Erst der Kontext legt fest, was die Metapher sagt.“⁹⁷⁹

6.3.2 Re-Metaphorisierung der Spiegelmetapher bei Rudolf Steiner

Der Kontext der „Mysteriendramen“ weist uns auf ein Anliegen hin, das dramaturgisch in einer Suchbewegung zum Ausdruck kommt. Diese Suchbewegung dokumentiert Aspekte und Vorgänge der Auseinandersetzungen von Personen im *adulta*-Spiegelstadium. Die verschiedenen Figuren, in verschiedenen Phasen dieser Auseinandersetzungen zeigen Einsichten in das Gebiet einer noch zu schaffenden „Höhenpsychologie“ und „noogenen Existenzanalyse“ im Sinne Viktor Frankls.

Die Darstellung solcher Einsichten unter Einbeziehung des Bildfeldes Spiegel verweisen somit auf ein anderes Feld des Erkennens und Erlebens, der Bedürfnisse und Erwartungen, als sie über die Spiegelsymbolik als tiefenpsychologische oder psychologische Phänomene in der Literatur auch der neueren Zeit bereits fest verankert sind. Die Spiegelmetaphorik als Ausdruck der Subjektivität, wie sie Konersmann zeigt, reicht zunächst an Themen der Subjektivität heran, wie sie vor allem mit der psychophysischen Faktizität zusammenhängen. Die Subjektivität eines höheren Selbst als eigentliche Individualität oder besser Entelechie findet hier als „entscheidendes Sein“ vielleicht noch zu wenig Beachtung, da die Begriffe noch fehlen.

Dieses Defizit erkennt Steiner bereits während der Ausprägungen der Untersuchung des psychophysisch Faktischen durch die Psychoanalyse, die er deswegen als einseitig auch kritisiert.⁹⁸⁰ Wie Frankl es beschreibt, führt diese ja

⁹⁷⁹ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 31.

⁹⁸⁰ Es ist hier allerdings nicht beabsichtigt, Steiners Anliegen mit seiner Anthroposophie auf die Erarbeitung einer „Höhenpsychologie“ zu beschränken. Wie schon gezeigt möchte Steiner ja viel mehr als das. Die „Selbsterkenntnis“ des Menschen im Hinblick auf der Basis einer anthroposophischen Existenzanalyse wird zu einem Tor der Erkenntnis der Welt und ihrer Zusammenhänge auf „geistige Art“. Allerdings ist für Steiner der Durchgang durch die Phase des hier als *adulta*-Stadium der Selbsterfahrung bezeichneten Entwicklungsstufe des Selbstbewusstseins unerlässlich, um zu „höheren Einsichten“ zu kommen. Während sich eine Höhenpsychologie auf die Erforschung der „geistigen Existenz“ beschränken darf, will Steiner mit seiner Anthroposophie eben die Grenzen von „Geburt und Tod“ für das Forschen überwinden. Das mag nahezu grössenwahnsinnig wirken, wird bei Steiner aber sehr plausibel begründet.

auch nicht zu einer Erkenntnis sondern zu einer Entpersönlichung des Menschen: „Von der Psychoanalyse aber, [...], lässt sich behaupten, sie habe das menschliche Sein ver,es't – ent,ich't.“⁹⁸¹

Rudolf Steiner scheint nun gerade das andere Extrem anzustreben, er möchte nicht die Person auf ihre Faktizität sowie die darin aktiven Elemente begrenzen, und darauf als einzig Reales festlegen, vielmehr scheint er die *noogene* Existenz zu betonen, die zwar die eigentliche Grundlage des menschlichen Seins, aber nicht die einzige Bedingung seines Daseins ist oder sein kann. Steiner betont daher die Bedeutung dieses Gebietes für die Lebensäußerungen des Menschen über. Im Hinblick auf die Herausarbeitung eines Gebiets für die Selbsterkenntnis des Menschen steht hier allerdings auch Frankl auf seiner Seite. Denn Frankl betont das unbedingte Primat der geistigen Existenz vor der psychofaktischen.

Bei Rudolf Steiner liegt demnach – in der eigenständigen Thematisierung höhenpsychologischer und existenzanalytischer Aspekte in Zusammenhang mit der Aktivierung esoterisch-traditioneller Einsichten – eine Remetaphorisierung des Spiegeltopos vor, die auf eine selbstständige Aussageebene zielt. Diese erfüllt durchaus die Bedingungen, die Konersmann aufzählt.

Wichtig ist hier nochmals Steiner selbst zu Wort kommen zu lassen, der ausdrücklich betont, dass es ihm in seinen „Mysteriendramen“ eben nicht um Allegorien und Symbole geht. Unter Berücksichtigung der Aufzählung von Kurz, der die Trias bildhafter Rede aufzählt, bleibt damit nur noch der explizite Vorsatz, Metaphern zu zeigen und zu erzeugen: „Auch gegenüber [dem vierten „Mysteriendrama“] ‚Der Seelen Erwachen‘ sei eine Bemerkung gemacht, welche ähnlich schon für die vorangegangenen Seelengemälde [sic!] vorgebracht worden sind. Es sind weder die geistigen und seelischen Vorgänge noch die geistigen Wesenheiten bloss symbolisch oder allegorisch gemeint. [...] Käme es auf Symbolik oder Allegorie an, so unterliesse ich ganz gewiss diese Darstellung.“⁹⁸²

Es handelt sich vielmehr um „Seelenbilder“. Worin aber kommt die Seele des Menschen in den Texten der „Mysteriendramen“ vor allem zum Ausdruck? Doch wohl sicher in der Sprache. Wo wird die Seele des Menschen intersubjektiv am ehesten erlebbar und erkennbar? Wohl doch auch in sprachlichen Formen. Es liegt also nahe, zu sagen, dass in den „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners die „Seelenbilder“ vor allem Sprachbilder sind, also Metaphern.

6.3.3 „Die Bühne als Spiegel“⁹⁸³ bei Konersmann und Klotz

Konersmann bezieht sich bei seinen Überlegungen auf die „Wilhelm Meister“ Roman Goethes, insbesondere auf „Wilhelm Meisters theatralische Sendung“. Diese als „Entwicklungsromane“ gekennzeichneten Erzählungen thematisieren in Goethes Art Schritte der Selbstwerdung eines Menschen in der Figur des

⁹⁸¹ Viktor E. Frankl: „Der unbewusste Gott“, wie angegeben, S. 17.

⁹⁸² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben. S. 402.

⁹⁸³ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, Kapitel: „Die Bühne als Spiegel“, S. 201-203.

Wilhelm Meisters. Diese Texte würden ebenfalls im Hinblick auf die Untersuchung verschiedener Spiegelstadien der Selbstentwicklung fruchtbares Material liefern, was hier nur angedeutet werden kann.

Konersmann, und mit ihm diese Untersuchung, interessiert sich zunächst für die Spiegelfunktion der Bühne, die Goethe thematisiert: „Für Wilhelm ist nicht nur die Bühne ein Spiegel seiner selbst, auch der Spiegel wirkt auf ihn als Bühne. In der Maske des Helden tritt Wilhelm vor den Spiegel und alle Bedenken zerstreuen sich, die ihn bis zu diesem Augenblick gehindert hatten, selbst einmal als Akteur auf die Bühne zu treten.“⁹⁸⁴

Dass Goethe mit seinen Untersuchungen zum *adulta*-Spiegelstadium im „Wilhelm Meister“ auch die tendenziell überforderten, die ihn am nächsten standen, zeigt ein Zitat von Eckermann, das sich bei Konersmann findet: „„Es gehört dieses Werk“, hört Eckermann noch am 18. Januar 1825, „zu den inkalkulabelsten Produktionen, wozu mir fast selbst der Schlüssel fehlt.““⁹⁸⁵ Goethe selber vermag es seinen Freunden nicht näher zu erläutern.

Hingegen ist deutlich, dass Goethe in Wilhelm das Spiegelthema im Hinblick auf einen Dialog zwischen eigentlichem Sein und faktischer Erscheinung kalkuliert, vielleicht ohne die näheren Bedingungen dieser Kalkulation noch zu kennen oder aufgrund seiner Geheimhaltungspflichten als Mitglied eines Freimaurer-Ordens öffentlich kennen zu dürfen.

Die Bühne wird, abgesehen von weiteren Überlegungen, aus zwei Sichten thematisiert. Sie ist Spiegel für den Betrachter und auch Spiegel für den Akteur. Die erste dieser zwei Spiegelfunktionen ist zunächst leichter zu fassen und soll daher zuerst verfolgt werden.

6.3.4 „Dramaturgie des Publikums“⁹⁸⁶

Der Betrachter kann sich in den handelnden Figuren auf der Bühne, also im dramatischen Geschehen, dann wiederfinden, wenn er sein eigenes Handeln oder Verhalten durch das Zusehen angesprochen empfinden kann.

Die Dramaturgie eines Bühnenstücks zielt daher immer auch auf bestimmte Themen, Verhältnisse oder Eigenschaften im Publikum, also im Betrachter der Ereignisse auf der Bühne.

„Auf der Bühne regen sich verkleidete Leute, die etwas darstellen. Darstellend handeln und erleiden sie: oft Ungewöhnliches, vorzugsweise Schreckliches [Tragödie] oder Lächerliches [Komödie]. Was und wie sie handeln und erleiden, ist weder beliebig noch wirr. Es hat Gründe und folgt Regeln, die für einen sinnvollen Zusammenhang sorgen. Denn die Leute auf der Bühne regen sich nicht für sich, sondern für andere, die eigens deshalb gekommen sind. Die wären

⁹⁸⁴ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 203.

⁹⁸⁵ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 203.

⁹⁸⁶ Volker Klotz: „Dramaturgie des Publikums“, wie angegeben.

und blieben nicht da, würde etwas dargestellt, das ihnen weder nahegeht noch eingeht.“⁹⁸⁷

Diese Notwendigkeit der Einbeziehung eines Publikums betont Klotz im Folgenden noch drastischer: „Eine Herstellung dramatisch-szenischer Texte ohne Hinblick aufs Publikum ginge ins Leere. Sie wäre so unvollständig wie abwegig. Nicht einmal esoterisches oder narzisstisch selbstvergaftes Theater käme dabei heraus, sondern gar keins.“⁹⁸⁸

Denn für Klotz ist der Begriff des Theaters untrennbar mit einer Spaltung der Gesellschaft in Zuschauer und Beobachtete notwendig. Der Begriff des Theaters zeigt also schon hier Bezüge, zur Entwicklung der Selbsterfahrung des Individuums durch eine scheinbare Spaltung im Bewusstsein, die es ermöglicht sowohl Objekt wie Subjekt der Selbstbetrachtung zu sein.

„Der Sachverhalt der Schaustellung, des Visavis von Ausführenden und Aufnehmenden kennzeichnet die Verselbstständigung des Theaters aus seinen religiösen Vorformen. Die liturgischen Handlungen und Prozessionen, die rauschhaften Feste zu Ehren der Götter, die Dank- und Beschwichtigungsspiele für Naturdämonen: sie kannten solche Gegenüberbeziehung zwischen Schaustellern und Zuschauern nicht. Jeder Teilnehmer spielte mit, ging auf im Ritus. Die Öffentlichkeit war kein Publikum, sie war Akteur. Sie führte sich auf, die führte nichts vor. Theater also ereignet sich erst dort, wo Ausführende und Aufnehmende der Schauveranstaltung geschieden voneinander doch aufeinander eingehend zusammentreffen [...].“⁹⁸⁹

Klotz fasst seine Einsichten in den Zusammenhang zwischen Bühnengeschehen und Zuschauer im Theaterstück sehr eingängig und einfach zusammen: „Pauschal gefasst sind somit unter ‚Dramaturgie des Publikums‘ zu verstehen: dramaturgische Massnahmen, die am und vom Publikum vorgenommen werden. Das Publikum wird zum Objekt dramaturgischer Massnahmen – mit dem Zweck es als dramaturgisches Subjekt zu beteiligen.“⁹⁹⁰

An dieser Stelle ist in Erinnerung zu rufen, wie Steiner sein Publikum daraufhin anspricht, eben nicht nur Objekt der Dramaturgie seiner „Mysteriendramen“ zu sein, sondern auch handelndes Subjekt. Dies wurde bereits am „Vorspiel“ gezeigt, wo die Figur „Sophia“ von ihren Vorbereitungen spricht, mit denen sie sich auf die Teilnahme an den Aufführungen vorbereitet hat. Im „Zwischenspiel“ nun zeigt die Rede der „Estella“, wie auch eine Nachbereitung des in der Aufführung Erlebten Sinn machen kann. Sie wurde durch ihren eigenen Theatergang so bewegt, dass sie nun über das Erlebte einen Austausch sucht und somit die Auseinandersetzung mit dem Aufgeführten aktiv handelnd fortsetzt:

⁹⁸⁷ Volker Klotz: „Dramaturgie des Publikums“, wie angegeben, S. 13.

⁹⁸⁸ Volker Klotz: „Dramaturgie des Publikums“, wie angegeben, S. 15.

⁹⁸⁹ Volker Klotz: „Dramaturgie des Publikums“, wie angegeben, S. 15.

⁹⁹⁰ Volker Klotz: „Dramaturgie des Publikums“, wie angegeben, S. 17.

„Es gingen mir diese ‚Enterbten des Leibes und der Seele‘⁹⁹¹ so nahe. Es mag dir sonderbar scheinen, wenn ich sage, dass es mir einige Augenblicke lang war, als ob alles mir sich vor die Seele stellte, was ich jemals an Menschenleid hatte beobachten können.“⁹⁹²

Wie Klotz ausführt, kann die künstlerische Interaktion zur Herstellung eines Dramas, die ja primär unbewusst und tendenziell schwer kalkulierbar verläuft, ohne einfach belehrend oder plump zu wirken, zu bedeutenden Ergebnissen führen. So sieht Klotz im Bühnenwerk von Ferdinand Raimund (1790-1836): „Das Mädchen und die Feenwelt oder Der Bauer als Millionär“ von 1826 etwas, „wozu die vielen Dutzendspiele des [Wiener] Vorstadttheaters nicht einmal ansetzten.“⁹⁹³

Klotz betont, dass vor allem die innere Auseinandersetzung mit seiner Zeit im Zusammenhang mit seiner sensiblen Natur und dramaturgischen Begabung ein besonderes Spiegelbild der damaligen Zeit entwerfen konnte, das sich erst viel später als solches erhellen konnte: „Ohne dass es dem Autor und dem Publikum voll zu Bewusstsein gekommen wäre, entwarf das Stück eine szenische Grossmetapher für zeitgenössische Erfahrungswelt. Für das unbegriffene, aber desto schmerzlichere Produkt aus wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen, sozialpsychologischen Faktoren der Wiener Restaurationszeit. Gebrochen durchs hoch empfindliche Subjekt Raimund, das mit seinem kleinbürgerlichen Publikum die alltägliche Erlebnis- und Urteilsperspektive teilte. [...] Was den Leuten im Alltag widerfuhr, begegnete ihnen, metaphorisch umgesetzt, in Raimunds Stücken wieder [...] Ausdrücklich thematisiert wird sie nicht. Schon gar nicht im Bewusstsein und folglich im Dialog derjenigen, die im Stück als menschliche Objekte umhergeschubst werden.“⁹⁹⁴

Während also die Bedingungen der Erfahrung und der Bezug zum realen Leben bei Raimund für das Publikum nicht transparent und auch nicht thematisiert werden, zeigten bereits die wenigen Andeutungen zu den „Mysteriendramen“, wie diese Begegnung mit sich selbst im Miterleben dieser Dramen sehr wohl explizit thematisiert wird. Zudem ist die Ausrichtung der „Mysteriendramen“ nicht wie bei Raimund die Darstellung *herumgeschubster Objekte* sondern sich entwickelnder und intersubjektiv wirksamer *Subjekte* oder vielmehr: selbstständiger Personen. Wobei auch das Thema des *Herumschubsens* sehr wohl auftritt, aber als eine überholte Lebensweise mittelalterlicher Existenz,⁹⁹⁵ die nur

⁹⁹¹ Aufgrund der Lektüre von Frankl lässt sich hierin eine Anspielung auf die Trennung zwischen „psychophysischer Faktizität“ und „geistiger Existenz“ erkennen.

⁹⁹² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 114.

⁹⁹³ Volker Klotz: „Dramaturgie des Publikums“, wie angegeben, S. 79.

⁹⁹⁴ Volker Klotz: „Dramaturgie des Publikums“, wie angegeben, S. 79.

⁹⁹⁵ Vergleiche Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, besonders die Szenen „Sechstes Bild“ bis „Neuntes Bild“ im zweiten „Mysteriendrama“: „Die Prüfung der Seele“, besonders im Hinblick auf die Figur „Simon, der Jude“, wie angegeben, S. 207-249.

in Einzelfällen gelegentlich noch nachwirkt.⁹⁹⁶ (Was wohl als eine kaum realisierte Wunsch- oder Idealvorstellung, vielleicht als eine Art Aufforderung im Hinblick auf den Umgang von Anthroposophen untereinander und mit anderen Menschen, aufgefasst werden darf. Die bisher auch von diesen kaum erreicht, wenn überhaupt beachtet werden, wie die auch internen Anfeindungen zeigen.)

6.3.5 Zu einer Dramaturgie des Schauspielers

Es wäre interessant, hier näher auf die Ausführungen Rudolf Steiners einzugehen, die er in seinem „Dramatischen Kurs“ in Bezug auf die „Esoterik“ des Schauspielers gemacht hat. Dies könnte hier allerdings nur als ein ausführlicherer Exkurs geschehen und würde zudem zu weit in andere Gebiete führen. Daher nimmt diese Untersuchung in Bezug auf dieses Thema eine Abgrenzung vor und bezieht sich nur indirekt auf Grundlagen, die auch für Steiner bedeutend waren und die in Goethes Texten zu „Wilhelm Meister“ zu finden sind. Dabei nimmt diese Untersuchung die Unterstützung an, die ihr Ralf Konersmann mit seiner Untersuchung „Lebendige Spiegel“ anbietet.

Konersmann entwirft unter Bezugnahme auf Goethes „Wilhelm Meister“ eine Dramaturgie des Schauspielers, welche die gewöhnliche Auffassung des Schauspielers als bloss ausführendes Subjekt unter Anweisung ihn tendenziell als Objekt behandelnden Regisseurs oder Intendanten.

„Für Wilhelm [...] ergibt sich aus der Kritik [„einer weltlosen Subjektivität“] ein Augenblick der *Aufklärung*, der den Anstoss gibt für eine ganze Folge unterschiedlicher, am Leitbild der Spiegelung von Ich und Welt orientierter Lebensentwürfe.“⁹⁹⁷

Allerdings vermag die Weltorientierung dieser Suche nach Selbstverwirklichung keineswegs die eigentlichen Quellen der Person zu erschliessen, die in der „geistigen Existenz“ im Raum des Unbewussten liegen und die keineswegs in der Welt zu finden sind.

So ist es nicht verwunderlich, dass Konersmann, der dieser Spur in der in dieser Hinsicht aufschlussreicheren fragmentarischen Fassung des *Urmeister*⁹⁹⁸ nachspürt, feststellen muss, dass der von „Wilhelm“ eingeschlagene Weg schlussendlich keine Lösung bietet: „Am Ende des fragmentarischen *Urmeister* sind einige Einsichten versammelt, die die Erschütterungen des theatralisch weltlosen Selbstbewusstseins bestätigen, ohne indes Auswege anzubieten. Wilhelms Weltverhältnis gewinnt aporetische Züge.“⁹⁹⁹

⁹⁹⁶ Vergleiche Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, besonders die Szene „Erstes Bild“ des dritten Dramas: „Der Hüter der Schwelle“, insbesondere im Hinblick auf die Figur „Ferdinand Reinecke“, wie angegeben, S. 279-299.

⁹⁹⁷ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 202.

⁹⁹⁸ Johann Wolfgang von Goethe: „Wilhelm Meisters theatralische Sendung“ in derselbe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche“, 40 Bde, Band 9, Frankfurt am Main 1992, S. 9-354.

⁹⁹⁹ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 203.

In diesen „aporetischen Zügen“ kommt nun ihrerseits das *adolescens*-Stadium der Selbsterkenntnis zum Ausdruck. Es wurde noch kein Bewusstsein der inneren Originalität und Ursprünglichkeit entwickelt, aus denen allein eine selbstbewusste und eigenständige Person entspringen kann. Die letztliche Begründung des Individuums kann nur aus ihm selbst erfolgen.

Der Schauspieler als Beruf wird wohl immer mit der Situation konfrontiert bleiben, auch ein Objekt des Willens der Regie zu bleiben. Der Schauspieler aus Berufung hingegen ist ein Bild für das moderne Individuum, das sich in der „Öffentlichkeit als Bühne“¹⁰⁰⁰ stets neu selbst inszenieren möchte und vielleicht auch kann oder, insbesondere als Politiker,¹⁰⁰¹ sogar muss.¹⁰⁰²

Bei diesen Versuchen der Selbstinszenierung als Darstellung von *Lebensentwürfen* zur Erprobung von „Formen und Gestalten zeitgemässer Subjektivität“ erzeugt das moderne Individuum „*Imagines* [seines] öffentlichen Selbst“.¹⁰⁰³

Diese *Imagines* tragen dabei immer noch den Charakter einer überwiegenden Determinierung durch die Bedingungen des *Öffentlichen* und nicht des Intimen.

6.3.6 „Öffentlichkeit und Intimität“

In seinen einleitenden Betrachtungen zu „Öffentlichkeit und Intimität“¹⁰⁰⁴ nimmt Dieter Mersch Bezug auf das Entstehen eines ersten öffentlichen Bewusstwerdens in Bezug auf das *adulta*-Spiegelstadium. Und er stellt fest, dass sich diese Bewusstwerdung durch ästhetische Produktionen und Reflexionen vollzog, wie wir schon gezeigt haben: „Als einer der mächtigsten Taktgeber der Selbsterfindung des Menschen als Individuum im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts fungierte [...] die Ästhetik.“¹⁰⁰⁵

Für Mersch erweist sich die paradoxe Situation, dass sich das Individuum erst durch eine Verdoppelung oder Spiegelung selbst erfahren und erkennen kann. Diese sich selbst gegenüberstellende Betrachtung wirkt als konstitutives Moment der Selbsthervorbringung von Identität: „Der Begriff der Individualität erfährt darin sein besonderes Pathos. Essenziell verweist er auf *Singularität*. Doch erweist sich das In-Dividuum dergestalt als ein Nicht-Teilbares, das sich gleichzeitig [sic!] durch eine Reihe ursprünglicher Teilungen erzeugt. Einerseits gelingt diese

¹⁰⁰⁰ Diese Untersuchung nutzt diese Formulierung auf der Grundlage von „Iabilis – Jahrbuch für europäische Prozesse“, Band 2. Vergleiche Ulrich Schödlbauer (Hg.): „Öffentlichkeit als Bühne: Kontaminationen“, Iabilis (Jahrbuch für europäische Prozesse), 2. Jahrgang 2003, Heidelberg 2003.

¹⁰⁰¹ Vergleiche hierzu Ulrich Arnsward: „Die Inszenierung der Politik in einer theatralisierten Gesellschaft“, in Ulrich Schödlbauer (Hg.): „Öffentlichkeit als Bühne“, wie angegeben, S. 25-46.

¹⁰⁰² Vergleiche hierzu Burckhard Dücker: „Selbstinszenierung und Kanonisierung: Strukturmerkmale ritualisierter Öffentlichkeit“, in Ulrich Schödlbauer (Hg.): „Öffentlichkeit als Bühne“, wie angegeben, S. 71-95.

¹⁰⁰³ Vergleiche Dieter Mersch: „Körper / Bilder / Spiegel. *Imagines* des öffentlichen Selbst“, in Ulrich Schödlbauer (Hg.): „Öffentlichkeit als Bühne“, wie angegeben, S. 58-70.

¹⁰⁰⁴ Vergleiche Dieter Mersch: „*Imagines* des öffentlichen Selbst“, wie angegeben, S. 58-61.

¹⁰⁰⁵ Dieter Mersch: „*Imagines* des öffentlichen Selbst“, wie angegeben, S. 58.

Selbsterzeugung durch die Behauptung einer *diskursiven Allgemeinheit*,¹⁰⁰⁶ die es sich selbst zuschreibt, andererseits durch die *Abgrenzung gegen anderes*, von dem es sich abhebt – nicht nur von anderen Individuen, sondern von Anderem überhaupt, vom Gesellschaftlichen wie der Zivilisation oder Natur.“¹⁰⁰⁷

Im Zeichen einer Kultur der Selbstentblössung, die vor keinerlei Grenzen Halt macht und alle Geheimnisse der psychophysischen Faktizität unerbittlich ans Tageslicht zieht, braucht es eine neue Bestimmung und Definition von Intimität. Denn [die] „Markierungen zwischen dem Intimen und der Öffentlichkeit haben sich auf diese Weise nicht nur verschoben, sondern überhaupt entgrenzt: Was einst seine Bedeutung aus der Trennschärfe, dem Gegensatz zum jeweils anderen bezog, scheint auf diese Weise jede Funktion eingebüsst zu haben.“¹⁰⁰⁸

Die Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit führt zu einer Selbsterfahrung über vielfältige, inhomogene und zum Teil abgründige Erfahrungen der Rezeption eigenen Verhaltens, Handelns und Inszenierens. „Das hat Folgen für die Subjekte selber. Denn die Rückseite dieser Entwicklung, ihr buchstäblicher Ab-Grund ist die *Erosion der Identität*.“¹⁰⁰⁹

Die Kraft der Individualität erweist sich als innerstes Geheimnis der Integration disparater Reflexionen des eigenen Selbst auf der Basis einer Bewusstwerdung existenzieller Seinerfahrung. Diese kann auf unterschiedliche Art gewonnen werden. Notwendig wird sie umso mehr, umso mehr die Fragmentierungen den Autonomieanspruch und die Selbstbehauptung in Frage stellen und zu verstreuten wiederum individualisierten Fremdbildern des eigenen Selbst bei anderen und in den Medien führen können.

Der Mensch findet sich so vermehrt mit Spiegelbildern seiner selbst in einem Zustand wieder, der ihn vor „Ich-Prüfungen“ stellt: Passt er sich den Bildern seiner Selbst bei anderen an oder stellt er sich der Abgründigkeit der doppelgängerischen Effekte durch eine Neuinszenierung aus dem Urgrund seiner Persönlichkeit?

Um diese Frage beantworten zu können, ist es notwendig, erst einmal einen Urgrund der eigenen Persönlichkeit erleben zu können. Die Frage danach scheint, aus der Sicht dieser Untersuchung, die Suchbewegungen Rudolf Steiners zu einer Begründung der „Anthroposophie“ erzeugt zu haben. Ob sein Projekt

¹⁰⁰⁶ Es ist dabei an den sonderbaren Terminus <ich> zu denken, der sowohl etwas zutiefst Individuelles wie menschlich Allgemeines repräsentiert. Dieses <ich> erlaubt erst die diskursive Allgemeinheit menschlicher Individualität. Wobei zugleich die Versuchung auftritt, dass Individuum etwa auf allgemeiner Charakteristika eines mit dem <ich> verbundenen <ego> und damit scheinbar unausweichlicher <Egoität> zu verbinden. Die allgemeine <Egoität> erscheint aber vielmehr als ein Charakteristikum der allgemein menschlichen „psychophysischen Faktizität“ als dem individuellen <Ich>, als Bezeichnung für geistige Existenz, zu sein. Da aber eine „Höhenpsychologie“ des <Ich> fehlt, verfällt die Diskussion auf das ungleich allgemeiner sichtbare Ego.

¹⁰⁰⁷ Dieter Mersch: „*Imagines* des öffentlichen Selbst“, wie angegeben, S. 58.

¹⁰⁰⁸ Dieter Mersch: „*Imagines* des öffentlichen Selbst“, wie angegeben, S. 60.

¹⁰⁰⁹ Dieter Mersch: „*Imagines* des öffentlichen Selbst“, wie angegeben, S. 61.

gelingen, misslungen oder teilweise erfolgreich war, ist hier nicht zu beurteilen. Daher wendet sich diese Untersuchung wieder den „Mysteriendramen“ zu.

6.3.7 Die „Mysteriendramen“ als Grossmetapher

Während die Grossmetapher¹⁰¹⁰ Ferdinand Raimunds die tatsächliche Lebensrealität seines Publikums metaphorisch widerspiegelt, geht es in den „Mysteriendramen“ eher um den Entwurf einer Grossmetapher eines anthroposophischen Publikums, das erst noch zu bilden ist. Denn erst unter diesem Gesichtspunkt werden die Hilfestellungen Rudolf Steiners im Vor- und Zwischenspiel seines ersten Dramas verständlich und sinnvoll.

Die „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners liessen sich als eine Grossmetapher im Hinblick auf sein Publikum lesen und erarbeiten. Eine solche Perspektive wäre aber vielleicht gerade noch literatur- oder theaterwissenschaftlich relevant, mehr aber schon soziologisch auszurichten. Für die linguistische Metaphernforschung allerdings ist da wenig zu holen. Solch eine Ausrichtung kann hier daher keineswegs angestrebt werden. Vielmehr geht es bei der Betrachtung der Spiegelmetaphorik in den „Mysteriendramen“ genau um den Punkt, an dem Sprache als Spiegel der Selbstbegegnung oder der Thematisierung von Fremdbegegnungen genutzt wird. Wo also das Leben im Drama im Sinne einer für die Figuren der Dramen *öffentlichen Bühne* zu einem Spiegel für sie selbst wird. Die Zuschauer sind demnach von Selbstbezügen zunächst befreit.

Im Hinblick auf weitere Perspektiven dieser Untersuchung ist aber im Folgenden die Thematisierung einer mit an geistiger Existenz orientierten Selbsterkenntnis verbundenen Beschreibung eines *adulta*-Stadiums zur Gewinnung einer tieferen Selbstsicht aufrecht zu erhalten. Denn dieses Stadium scheint ohne sprachlich formulierte, symbolische oder metaphorische Spiegelungen nicht auszukommen.

6.3.8 „Der Spiegel als Metapher des Subjekts“

Zum Abschluss dieses Kapitels nimmt diese Untersuchung nochmals Bezug auf Ralf Konersmann. Wie schon zitiert, sieht Konersmann in der Spiegelmetaphorik eine *ausgezeichnete* Möglichkeit, „die neuzeitliche Subjektivität zum Sprechen und zur Sprache“¹⁰¹¹ zu bringen. „Damit ist allerdings weder gesagt, dass sich die Metaphorik der Subjektivität in der des Spiegels erschöpft, noch wird generell

¹⁰¹⁰ Der Begriff <Grossmetapher> wird hier in der Weise von Volker Klotz gebraucht, der diesen wie folgt erläutert: „Grossmetapher bzw. Makrometapher meint keine punktuelle Sprachstilfigur (wie ‚Korallenlippen‘), sondern ein weit bemessenes komplexes poetisches Bild, das einen komplexen Sachverhalt der Wirklichkeit sinnfällig macht.“ (Vergleiche Fussnotenhinweis Nr. 76 in Volker Klotz: „Dramaturgie des Publikums“, wie angegeben, S. 323.) In dieser Untersuchung besteht dann der „komplexe Sachverhalt der Wirklichkeit“ in der Realität des Bewusstseins von Rudolf Steiners im Hinblick auf bestimmte Verhältnisse und Bedingungen seines Publikums in Verbindung mit seinen Anstrengungen als Ausbilder und Vermittler anthroposophisch orientierter Denk – und Lebensmodelle.

¹⁰¹¹ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 32.

behauptet, dass stets, wenn von Subjektivität, so auch vom Spiegel die Rede ist.“¹⁰¹² Vielmehr bildet der Spiegel ein Strukturparadigma zur Thematisierung und Problematisierung von Subjektivität: „Der Spiegel stellt [...] das Modell bereit, in dem Subjektivität *vorzüglich* in Worte gefasst wird, und in dieser privilegierten Position steht der Spiegel ersatzlos dar. Der Grundsatz: ‚Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist in Wechselstimmung‘, kann auf Ausdrücklichkeit verzichten, und Hegel erwähnt die Spiegelmetapher auch in der weiteren Umgebung dieser Formel mit keinem Wort. Gleichwohl ist der Gedanke ohne Inanspruchnahme des Spiegelmodells, das ihn strukturiert, nicht anschaulich zu machen. Im Blick auf die Geschichte sieht der Geist sich selber an.“¹⁰¹³¹⁰¹⁴

Konersmann macht hier auf zwei Arten von Spiegelmetaphern aufmerksam: eine explizite und eine strukturelle oder implizite. Diese Arten der Spiegelmetaphern werden im Hinblick auf die Untersuchung zu Spiegelmetaphern bei Rudolf Steiners zu unterscheiden sein.

Wie Konersmann aufzeigt, findet sich das Strukturmodell des Spiegels nicht nur bei Hegel sondern auch in anderen Kontexten. Das Spiegelmodell liefert somit das Paradigma der Erforschung von Subjektivität in einer bestimmten Tradition der neuzeitlichen Philosophie.

„Die am Modell des Spiegels orientierte Theoriestructur ist keine Spezialität Hegels, sie ist zur gleichen Zeit auch in ganz anderen Zusammenhängen anzutreffen. ‚Genug einmal‘, so heisst es etwa in Friedrich Schlegels Kölner Vorlesung über die Entwicklung der Philosophie, ‚die Untersuchung aller Quellen der Philosophie führt uns auf die Selbstanschauung, als den sichersten Anfangspunkt der Philosophie.‘ Damit wird die gesamte Philosophiegeschichte in die Perspektive des neuzeitlichen Betrachterstandpunktes gerückt.“¹⁰¹⁵

Das Spiegelmodell verspricht dabei Sicherheit in einer zunehmend unsichereren Welt des Erlebens wie des Erkennens. Denn die Philosophie von Hegel, Schlegel, Kant, Fichte und anderen ist ohne die Bedrohungen und In-Frage-Stellungen durch die Vorkommnisse der Französischen Revolution von 1789 nur unvollständig zu verstehen. Traditionen verschwinden. Der einzig sichere Bezugspunkt bleibt das eigene Selbst in der Sicht der eigenen Subjektivität.

„Der Spiegel festigt Verhältnisse und verspricht damit ihre Handhabbarkeit. Selbst unbewegt gestattet er, Bewegungen minutiös abzubilden, indem er die

¹⁰¹² Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 32f.

¹⁰¹³ Rudolf Steiner hat diese Thematik aufgegriffen und als Modell für Geschichtsforschung überhaupt entwickelt. Hierzu gibt es eine interessante Dissertation von Jens Heisterkamp: „Weltgeschichte als Menschenkunde. Untersuchungen zur Geschichtsauffassung Rudolf Steiners“, (Dissertation 1988), Dornach 1989.

¹⁰¹⁴ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 33, unter Einbeziehung eines Zitats aus Georg Friedrich Wilhelm Hegel: „Vorlesungen über die Philosophie“.

¹⁰¹⁵ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 33, unter Einbeziehung eines Zitats aus Friedrich Schlegel: „Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern“.

Welt diesseits und jenseits der Spiegelfläche in synchroner Dynamik zeigt. Weltkenntnis steht im Zeichen von Selbsterkenntnis und umgekehrt [...].“¹⁰¹⁶

Dass nun gerade solche Ansicht ein treibendes Motiv auch in Rudolf Steiners Ansätzen des Denkens ist, liesse sich an verschiedenen Stellen nachweisen. Hier als Beispiel für Steiners Auffassung der Wechselbeziehungen von Welt – und Selbsterkenntnis ein „Wahrpruch“ als Widmung zu einem Buch an eine Privatperson: „Wirkliche Selbsterkenntnis wird dem Menschen nur zuteil, wenn er liebevolles Interesse entwickelt für andere; wirkliche Welterkenntnis erlangt der Mensch nur, wenn er das eigene Wesen zu verstehen sucht.“¹⁰¹⁷

Die Dialektik von Welt – und Selbsterkenntnis bedeutet eine Harmonisierung der eigenen Innenwelt mit der Aussenwelt. Der Spiegel gilt dabei als Modell, die inneren Verblendungen zu überwinden. Steiner warnt aber indirekt im obigen Wahrpruch vor einer *kalten Reflexion* der eigenen Person wie der Welt. Er fordert ausdrücklich „liebevolles Interesse“.¹⁰¹⁸

„Der Spiegel stiftet ein Modell, das dem Bedürfnis nach Weltorientierung hilfreich entgegenkommt, indem es die Möglichkeit der *adaequatio*, der Entsprechung von Ich und Welt, glaubhaft macht. Zugleich genügt es dem Bedürfnis nach Selbstthematization, indem es dem Bewusstsein gestattet, ein konformes Bild seiner selbst und damit Selbsterkenntnis zu gewinnen. Die vom Spiegel erwartete Leistung geht damit über Ansprüche der Erkenntnis, sofern diese auf Sachaussagen zielt, entschieden hinaus.“¹⁰¹⁹

Dass der Spiegel auch für Konersmann eine stabilisierende Funktion in der Ausbildung einer selbstständigen Persönlichkeit hat, die hier als Kennzeichen des Übergangs von einem experimentierenden zu einem konsolidierten Spiegelstadium, vom *adolescens*- zum *adulta*-Stadium, bezeichnet worden ist, zeigt auch das folgende Zitat: „Wenn in der Darstellung auch von Erkenntnisrelationen hartnäckig der Spiegel auftaucht, so liegt das daran, dass der Spiegel dem Subjekt, dem er als dem Bespiegelten seinen Platz zuweist, eine konsolidierte Position zusichert und es zuverlässig ins Spiel bringt.“¹⁰²⁰ Zumindest gilt das für den Zustand wo der Bespiegelte schon einigermaßen Kontrolle über sein Handeln in der Welt und damit über die auf ihn zukommenden Konsequenzen seines Handelns gewonnen hat. Wenn er sich mit seinem Verhalten und Handeln zu identifizieren bereit ist.

Auf dem Weg dahin „[...]“ obliegt dem Spiegel die Aufgabe der *Komplexitätsreduktion*, denn die Spiegelrelation erscheint nicht nur als zuverlässig, sie verspricht auch Überschaubarkeit und hält so die Erwartung erfolgreicher

¹⁰¹⁶ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 33f.

¹⁰¹⁷ Rudolf Steiner: „Wahrpruchworte“, wie angegeben, S. 274.

¹⁰¹⁸ Auch diesem Thema widmet Steiner neben vielen weiteren Anmerkungen einen eigenen Vortrag, der zeitlich im Kontext der „Mysteriendramen“ zu finden ist: Rudolf Steiner: „Die Liebe und ihre Bedeutung in der Welt“ (Vortrag 1912), Dornach 1991.

¹⁰¹⁹ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 34.

¹⁰²⁰ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 34f.

Problembewältigung wach. Der Spiegel stellt ein Modell bereit, dessen Evidenzen spontan einleuchten und das Handlungsfähigkeit zu sichern verspricht. Er verbürgt dem Subjekt nicht nur *Präsenz*, sondern auch seine *Potenz*. Wie nirgends findet Subjektivität im Spiegel ein ihr gemässes Medium der Selbstbegründung.“¹⁰²¹

Dabei ist es der fortgeschrittenen Selbsterkenntnis stets deutlich, dass der Spiegel nicht nur die Selbstbegründung ermöglicht, sondern bei Bewussthaltung der Spiegelfunktion und Spiegelstruktur auch die Bedingtheit durch die Perspektive der Betrachtung und die Gefährdungen durch Manipulationen oder Veränderungen am Spiegelinstrument. Denn dann „[...] wird deutlich, dass der Spiegel nicht nur integrative Modelle stiftet. Er birgt auch, gegenwärtig gehalten durch die ständige Gefahr der Trübung, gar des Zerbrechens, die Möglichkeit der bis zur Dysfunktionalität steigerbaren Komplexitätszunahme des einfachen Spiegelarrangements. Der berstende Spiegel zerfällt in Splitter, die ihrerseits spiegeln, und, zusammengenommen, den bespiegelten Gegenstand aus unüberschaubar vielen Perspektiven reproduzieren. Das lässt sich dann ebenso als Verlust des einen, absoluten Standpunktes auslegen wie als Erweiterung des Gesichtsfeldes und als Vermehrung von Beobachtungspunkten.“¹⁰²²

Die Funktionalität der Spiegelmetaphorik erweist sich also angewiesen auf eine gewisse Reduktion der Perspektive. Damit erscheint aber auch die Selbstkonstitution perspektivisch gebunden und faktisch einseitig.

Das Subjekt ist also vor einer Zersplitterung seines Selbst durch zu viele Ansichten auf eine willentliche Reduktion der Beobachtungsstandpunkte angewiesen. Die Selbstwahrnehmung im Spiegelbild reduziert die Selbsterkenntnis auf ein bestimmtes Bild. Wenn dieses aber mit einer anderen Perspektive auf die eigene Subjektivität konfrontiert wird, entsteht möglicherweise eine Spaltung zwischen Selbstauffassung und Fremdansicht. Diese Problematik kennzeichnet das Individuum der Gegenwart noch stärker als zur Zeit der Entstehung der „Mysteriendramen“ von 1910-13, wie auch Dieter Mersch in seinem schon zitierten Aufsatz aufzeigt: „So nistet in der Bildidentität der Zwiespalt zwischen *Selbstaussstellung des Ich*, das >sich< als Subjekt kreiert, indem es sich zeigt, und dem unvermeidlichen Umstand, dass sie sich im selben Moment zum Objekt eines fremden Blicks macht, der ihm eine *Selbstbeobachtung* auferlegt, die die Affektion zu meistern sucht. Sie sistiert das Selbst im Bildlichen, in dem Masse, wie es dadurch zum Subjekt *und* Objekt der eigenen Selbstkontrolle gerät.“¹⁰²³

Hier wird der Wunsch verständlicher, der in dem „liebvollen Interesse“ zum Ausdruck kommt, das Steiner anzuregen versucht. Denn für ihn birgt allein der liebevolle Blick, der sowohl auf eine Verbesserung des Zustandes zum Wohl des

¹⁰²¹ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 36.

¹⁰²² Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 37.

¹⁰²³ Dieter Mersch: „*Imagines* des öffentlichen Selbst“, wie angegeben, S. 64.

Subjekts und anderer zielen darf, eine hinreichende Grundlage für eine menschenwürdige Selbsterkenntnis, die zugleich eine religionsartige Verbindung der Subjekte untereinander erlaubt.

Auf diesem Hintergrund wird eine Äusserung Rudolf Steiners im Hinblick auf von ihm als Verunglimpfung empfundene öffentliche Verurteilungen seiner Anstrengungen verständlich, wenn er schreibt: „An die Stelle der früheren Hinrichtungen durch die Inquisition ist die neue, die journalistische getreten.“¹⁰²⁴ Denn hier wird ein öffentlicher Blick aufs schärfste ablehnend thematisiert, der ein vordringlich öffentlicher sein will.

Die Spannung zwischen Selbstwahrnehmung und Fremdsicht muss nicht gleich so krass erlebt werden, dass sie mit der Inquisition der Kirchengeschichte und damit mit entwürdigenden Anklagen, Verfahren und Verzerrungen verglichen werden muss.

Jedenfalls wird deutlich, dass die Selbsterkenntnis des Subjekts, will sie zu einem „Gleichgewicht des Subjekt-Objekt-Verhältnisses“ in der Selbstwahrnehmung kommen durch jede Fremdwahrnehmung potenziell bedroht bleibt. Hier entsteht daher die Sehnsucht nach einer anderen Form der Selbstkonstitution als über den Spiegelvorgang.

Bei Rudolf Steiner lautet daher eine Abwandlung der alten Forderung nach dem notwendigen „Erkenne dich selbst“ als Ausdruck des *adolescens*-Stadiums für eine neue Stufe des *adulta*-Stadiums bereits im ersten seiner Dramen: „Entwickle dich, um dich zu schauen.“¹⁰²⁵

Denn hier wird nicht nur die *Präsenz*, wie Konersmann bereits schildert, sondern gerade auch die *Potenz* der eigenen Persönlichkeit erfahrbar. Die blosse Spiegelung unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten Perspektive, sei sie nun wohlwollend liebevoll oder abgründig inquisitorisch, bleibt immer eine blosse Präsenz der eigenen Person im Blickfeld einer anderen oder auch der eigenen Beobachtung. Sie unterliegt dabei den Bedingungen des spezifischen Erkenntnisinteresses. Erst die Möglichkeit des selbstbestimmten Handelns - oder mit Frankl gesprochen: *des entscheidenden Seins der geistigen Person* - eröffnet einen verlässlicheren Raum der Selbstkonstitution als die situativ gebundene Bespiegelung. Von der Selbsterkenntnis aufgrund einer Perspektive und Situation schwenkt somit die Betrachtung auf einen Prozess und ein spezifisches, sich am Prozess zeigendes Entwicklungspotenzial. Um dieses entfalten zu können, braucht es eine liebevolle oder mit Marshall Rosenberg gesprochen: *empathische Selbstwahrnehmung*¹⁰²⁶ sowohl der eigenen Bedürfnisse als auch der sich allmählich entfaltenden Potenziale.

¹⁰²⁴ Rudolf Steiner: „Lucifer-Gnosis. Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus den Zeitschriften ‚Luzifer‘ und ‚Lucifer-Gnosis‘ 1903-1908“, GA 34, Dornach (2) 1987, S. 68.

¹⁰²⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 126.

¹⁰²⁶ Vergleiche Marshall Rosenberg: „Gewaltfreie Kommunikation“, wie angegeben, besonders die zwei Kapitel zur Empathie, S. 101-134.

Für eine fortgeschrittene Selbstkonstitution im *adulta*-Stadium verschwindet die Fremdbespiegelung als Subjekt-Objekt-Problem und konstituiert sich neu als Entelechie, als Individuum, das sich aufgrund der Massgabe des persönlichen Mitgefühls, *empathischer Zuneigung*,¹⁰²⁷ selbst gesteckten Zielen widmet, um sich an den Anstrengungen zur Erreichung derselben selbst zu erfahren und selbst zu konstituieren. Es benötigt dazu keine festen Formen mehr, in Bildern, sondern nur noch Instrumente des Handelns, in Form von Know-how, Wissen, wie etwas zu tun ist, und Feedbackkriterien. Also Möglichkeiten, das eigene Handeln als Prozess mit Ausgangssituation und womöglich etappiertem Ziel zu reflektieren. Rudolf Steiner hat hierzu bereits in seine „Philosophie der Freiheit“ ein Leitmotiv für den *freien Menschen* geprägt: „*Leben* in der Liebe zum Handeln und *Lebenlassen* im Verständnisse des fremden Wollens ist die Grundmaxime des *freien Menschen*. Sie kennen kein anderes *Sollen*, als dasjenige, mit dem sich ihr Wollen in intuitiven Einklang versetzt; wie sie in einem besonderen Falle *wollen* werden, das wird ihnen ihr Ideenvermögen sagen.“¹⁰²⁸

Dieser *freie Mensch* erscheint zunächst als Utopie. Eine Utopie, die Menschen wie Marshall Rosenberg und Viktor Frankl als realisierbar empfinden.

6.3.9 Spiegelstadien in der Ästhetik

„Die am Modell des Spiegels orientierte Theoriestructur ist keine Spezialität Hegels [...]“¹⁰²⁹, sagte Konersmann. Im Grunde ist sie eine der ältesten Strukturen überhaupt. Sie findet sich bereits bei Moses: „Da sprach Gott zu Mose: ‚Ich bin, der ich bin.‘“¹⁰³⁰

Auf dieser Grundlage der Selbstidentität, die sich in Form der Spiegelstruktur thematisiert und eine Wahrheitsbeziehung über die Korrespondenz (*adaequatio*) zwischen Abbildung und Abgebildetem herstellt, bildete sich in der Ästhetik die *Mimesis* als künstlerisches Wahrheitskriterium heraus: die möglichst perfekte Nachahmung zunächst der möglichst objektiv erfassten Natur später auch vom eher subjektivem Erleben.

Im Prozess dieser Entdeckung des Erlebens der eigenen Person als Subjekt einer Ordnung, die in der Natur nicht ihre letzte Begründung finden kann, entsteht insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem Selbstportrait und dem eigenen Spiegelbild ein neues Selbstbewusstsein.¹⁰³¹

Die Entstehung eines neuen Selbstbewusstseins in der Auseinandersetzung mit der eigenen Person bei einem Maler zeigt nun ebenfalls das „Mysteriendrama“:

¹⁰²⁷ Vergleiche Marshall Rosenberg: „Gewaltfreie Kommunikation“, wie angegeben, besonders das Kapitel: „Von Herzen geben [...]“, S. 15-28.

¹⁰²⁸ Rudolf Steiner: „Die Philosophie der Freiheit“, wie angegeben, S. 166.

¹⁰²⁹ Ralf Konersmann: „Lebendige Spiegel“, wie angegeben, S. 33.

¹⁰³⁰ Moses: „2. Buch, 3.14“, in „Das Alte Testament“, wie angegeben, S. 70.

¹⁰³¹ Die Entwicklung des Selbstbewusstseins in der Malerei in Bezug auf das Selbstbewusstsein zeigt ausführlich die Arbeit des Kunstgeschichtsforschers Victor I. Stoichita, in derselbe: „Das selbstbewusste Bild. Vom Ursprung der Metamalerei“, Paderborn 1998.

„Die Pforte der Einweihung“ anhand der zentralen Figur besonders dieses ersten, im Grunde aber aller „Mysteriendramen“: „Johannes Thomasius“.

„Johannes“ erlebt zunächst in der Reflexion das „Ich bin“ in der Mimesis von Naturereignissen, das ihm aber keine Sicherheit über sich selbst mehr bieten kann. Im Zusammenhang mit seiner Kontemplation über die Frage nach der Selbsterkenntnis, erlebt er Folgendes: „Ich wechsele mit des Tages Stundenlauf und wandle mich in Nacht. Der Erde folge ich in ihrer Weltenbahn. Ich rolle in dem Donner, ich zucke in den Blitzen. Ich bin. – O schon entschwunden dem eigenen Selbst fühl' ich mich.“¹⁰³²

Aber auch die Hinwendung nach innen, zur Erforschung der eigenen Psyche bildet ihm keine befriedigende Spiegelung seines Selbst, im Gegenteil: „Da, aus dem finstern Abgrund, – Welch Wesen glotzt mich an? [...] O, ich erkenne dich. Ich bin es selbst. Erkenntnis schmiedet an dich *verderblich Ungeheuer* mich selbst *verderblich Ungeheuer*.“¹⁰³³

Die Mimesis führt über die Spiegelstruktur einerseits zum Erleben der Vergänglichkeit und Unbeständigkeit der äusseren Natur und andererseits zum Erleben einer existenziellen Bindung an Tiefenstrukturen der eigenen Psyche, die zunächst einmal unüberwindbar scheinen: „So fest war nicht Prometheus geschmiedet an des Kaukasus Felsen, wie ich an dich geschmiedet bin.“¹⁰³⁴

Die Figur „Johannes“ sucht dann unter Anleitung seines Lehrers eine neue Form der Selbsterkenntnis. Sie wird verbunden mit den Worten: „O Mensch, erlebe dich.“ Dieser Prozess wird immer noch im ersten Drama gezeigt. Wobei zwischen der neuen Stufe der Selbsterkenntnis, die zunächst mehr eine Selbsterfahrung darstellt, fiktive drei Jahre liegen: „O Mensch, erlebe dich! Ich habe sie drei Jahre lang gesucht, die mutbeschwingte Seelenkraft, die Wahrheit gibt dem Worte, durch das Mensch, sich selbst befreiend, siegen und sich besiegend Freiheit finden kann.“¹⁰³⁵

Auch hier wird wieder eine Spiegelstruktur genutzt. Die Worte „O Mensch, erlebe dich!“ bekommen ihre „Wahrheit“ nicht durch die Korrespondenz zu einer äusseren Realität, sondern zu einer inneren „Seelenkraft“. Diese „Seelenkraft“ wird von „Johannes“ im eigenen Selbst, in der eigenen Seele gefunden. Die Worte dienen ihm als Anregung, als Suchanweisung. Sie bekommen ihren wahren Sinn erst durch die Korrespondenz mit einem Erleben, das sie dem Erlebenden bestätigend spiegeln.

Für Johannes entsteht damit eine neue Sicherheit. Er findet sich selber in seiner gestalterischen Lebenskraft mehr gespiegelt als in Zuständen der Natur oder der eigenen Psyche. Er identifiziert sich nicht mehr mit einem Zustand, den er nachbildet, um Wahrheit durch Korrespondenz zu erleben, sondern er entdeckt

¹⁰³² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 51.

¹⁰³³ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 52.

¹⁰³⁴ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 51.

¹⁰³⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 129.

in sich eine Kraft, die es erlaubt, sich zu etwas Neuem zu machen. Er erlebt sein Entwicklungspotenzial als eine Art höhere Realität seines Selbst.

Damit entsteht aber auch für die Kunst eine neue Aufgabe. Von der Abbildung von bereits Vorhandenem durch die *Mimesis*, seien es sinnliche, psychische oder imaginierte *Objekte*, geht die Kunst zur *Simulation* über. Diesen Übergang beschreibt einleuchtend die Arbeit von Werner Jung: „Von der Mimesis zur Simulation“.¹⁰³⁶

Die *Simulation* thematisiert nun die tendenzielle Endlosigkeit des künstlerischen Potenzials über das Grenzphänomen der Wiederholung. Die Wiederholung entindividualisiert das Objekt und weist es als blossen Ausdruck eines künstlerischen Prozesses aus, der im Produkt bereits verloren ist, der nur in der Produktion, im Produzieren zu vergegenwärtigen ist.

Die Vergegenwärtigung der Kreativität im Produkt, der Lebendigkeit des Künstlers im Werk wird zu einem Hauptproblem der Kunst in Zusammenhang mit ihrer technischen Reproduzierbarkeit.¹⁰³⁷

Der Künstler kann sich demnach auch nicht mehr über das Werk identifizieren. Er muss sich vielmehr mit seinem schöpferischen Potenzial seiner inneren Kraft in Zusammenhang bringen. Die Selbsterkenntnis wird zur Selbstbestimmung: „Ich will der Welt mich geben durch Leben meines eignen Wesens.“¹⁰³⁸ Die dazu notwendige Sicherheit über sich selbst will „Johannes“ dabei aus dem Erleben der eigenen Lebendigkeit ziehen, die auf einem Fühlen, als Empathie mit sich selbst, basiert: „O Mensch, erlebe dich! Ich fühle – wie es tönt in meiner Seele [...]. Ich finde mich gesichert überall, wohin mir folgt des Wortes Kraft.“¹⁰³⁹

Die Untersuchung der hier nurmehr angedeuteten Veränderung im Selbstbewusstsein der Künstler im Zusammenhang mit der Darstellung der Künstlerfigur „Johannes“ in den „Mysteriendramen“, auf die Stoichita¹⁰⁴⁰ ausführlicher eingeht, könnte durchaus weitere Früchte bringen. Hier ist allerdings nicht der Ort, dazu weitere Ausführungen zu machen. Vielmehr gilt es nun abschliessend den Betrachtungen zur Spiegelmetaphorik einen zentraleren Raum zu geben, als es in den bisherigen Ausführungen bereits möglich war.

¹⁰³⁶ Werner Jung: „Von der Mimesis zur Simulation. Eine Einführung in die Geschichte der Ästhetik“, Hamburg 1995.

¹⁰³⁷ Vergleiche auch Walter Benjamin: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, Frankfurt am Main 1963.

¹⁰³⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 131.

¹⁰³⁹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 129f.

¹⁰⁴⁰ Vergleiche Victor I. Stoichita: „Das selbstbewusste Bild“, wie angegeben.

7 Spiegelmetaphorik in den „Mysteriendramen“

In einer seiner ersten signifikanten Äusserungen über das in den „Mysteriendramen“ ebenfalls bedeutsame Thema: *Reinkarnation und Karma* formuliert Rudolf Steiner Ende 1903 seine von ihm als *naturwissenschaftlich notwendige Vorstellung* aufgefasste Ansicht: „Seelisches kann nur aus Seelischem entstehen.“¹⁰⁴¹ Die Seele stellt nun nach Rudolf Steiner unter anderem das innere Erleben des Menschen dar, das sich nach aussen als Sprache formuliert, sodass also „die menschliche Sprache ein Innenleben enthüllt“¹⁰⁴².

Es wäre allerdings eine grobe Verkürzung, wollte man dabei das, was hier mit <Sprache> bezeichnet ist, auf eine verbale Sprache reduzieren. Nicht erst die Kunstwissenschaft hat uns gezeigt, dass sich in der Kunst selber eine Sprache finden lässt, die sich als Formsprache, Komposition und Sprache der eingesetzten Mittel definiert. Auf solche weiteren Mittel, die verwandt auch in der Sprache zu finden sind, geht unter anderem Harald Weinrich in seiner umfassenden „Textgrammatik“¹⁰⁴³ in seinen Ausführungen zur Textlinguistik ein. Diese stellen eine Erweiterung des Blickwinkels im Spracherleben und Sprachverstehen dar, wie sie teilweise auch Rudolf Steiner schon forderte und suchte.

7.1 Über das Verstehen der „Mysteriendramen“

Steiner hingegen ging dabei über ansatzweise Beschreibungen selten hinaus, so auch wenn er zum Beispiel über eigene sprachliche Kodierungsverfahren in einer Anmerkung schreibt: „Man gelangt nur zum Ziele, wenn man die Möglichkeiten ausnutzt, die in der Sprache liegen in Bezug auf Satzwendungen, Wortumstellungen; wenn man sich bemüht, dasjenige, was *ein* Satz nicht adäquat aussprechen kann, durch einen hinzugefügten zweiten *im Zusammenhang* mit dem ersten zum Ausdruck zu bringen.“¹⁰⁴⁴

Steiner fordert hier bereits eine Textsemantik, die nach seiner Auffassung für ein richtiges Verständnis seiner Texte notwendig ist, denn: „Zum Verständnis der Anthroposophie ist durchaus nötig, auf solche Dinge [wie zum Beispiel Zusammenhänge zwischen Sätzen] einzugehen.“¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴¹ Rudolf Steiner: „Reinkarnation und Karma, vom Standpunkte der Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen“, in derselbe: „Lucifer-Gnosis. Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus den Zeitschriften ‚Luzifer‘ und ‚Lucifer-Gnosis‘ 1903-1908“, GA 34, Dornach (2) 1987, S. 67-91, S. 67.

¹⁰⁴² Rudolf Steiner: „Lucifer-Gnosis“, aus einer Buchbesprechung von 1903, wie angegeben S. 418.

¹⁰⁴³ Harald Weinrich: „Textgrammatik“, wie angegeben.

¹⁰⁴⁴ Rudolf Steiner: „Von Seelenrätseln. Anthropologie und Anthroposophie, Max Dessoir über Anthroposophie, Franz Brentano (Ein Nachruf), Skizzenhafte Erweiterungen“, (Erstausgaben 1917), GA 21, Dornach (5) 1983, S. 47.

¹⁰⁴⁵ Rudolf Steiner: „Von Seelenrätseln“, wie angegeben, S. 47.

Auf der Basis der hier aufgezeigten Grundsätze lässt sich eine Paraphrase von „Seelisches kann nur aus Seelischem entstehen.“ formulieren: Sprachliches entsteht nur aus Sprachlichem.

Das Allgemeine der Sprache wird in den Dienst der Äusserung eines Individuums gestellt und ermöglicht diesem zudem, seine eigenen Positionen zu reflektieren. Dabei hilft ihm die Begegnung mit sprachlich Fremden. Denn: „Das Fremde ist die Bedingung für die Erkenntnis des Eigenen.“¹⁰⁴⁶

Diese Einsicht ist konstituierend auch in den „Mysteriendramen“ zu finden, etwa in der ersten Szene des zweiten Dramas, wo die Figur „Benedictus“ auf die durch eine seelische Erschütterung verzweifelte Figur „Capesius“ trifft.

„Capesius“ erzählt in dieser Szene „Benedictus“, dass er sich selber gerade in schwerer „Seelenpein“ und „Schreckensträumen“ befinde und allein der Trost spendenden Gegenwart des „Benedictus“ verdanke, „nicht gelähmt am Boden“ zu liegen.¹⁰⁴⁷ Doch „Benedictus“ richtet nicht etwa tröstende Worte an „Capesius“ sondern nahezu provozierende, wenn er sagt: „Gewöhnet euch, zu wandeln mancher Worte Sinn, wenn wir uns ganz verstehen sollen. Und wundert euch dann nicht, wenn euer Schmerz in meiner Sprache den Namen ändern muss. --- Ich finde euch im Glücke.“¹⁰⁴⁸ Und etwas später wird er noch deutlicher, wenn er sagt: „Zu trösten euch in dieser Stunde, es wär' ein lehrhaft Spiel mit Worten.“¹⁰⁴⁹

7.1.1 Der fremde Blick

Der *fremde Blick* des „Benedictus“ auf die Situation des „Capesius“ ermöglicht diesem, seine Situation aus einem gänzlichen neuen und zunächst ihm selber nicht verfügbarem Blickwinkel zu betrachten. Dabei erzeugt sich „Capesius“ zwar noch kein vollständiges neues Verstehen: „Zwar kann ich seiner Worte Sinn nicht deuten“¹⁰⁵⁰ doch zeigt sich eine Wirkung der so an ihn herangetragenen neuen Sicht: „Doch fühl' ich sie [die Worte] in meinem Wesen wirken“¹⁰⁵¹. Daraus ergibt sich ihm die Wiedergewinnung seines Selbstbewusstseins unter Integration der neuen Erfahrungen: „Er [„Benedictus“] hat mich wieder zu mir selbst gebracht.“¹⁰⁵²

Hier wird der *fremde Blick* des „Benedictus“ auch zu einer „Metapher für ein Jenseits von Sprache“¹⁰⁵³. Denn der fremde Blick wird sprachlich weder vollständig explizit noch für die Figur, an die sich die Sprache richtet,

¹⁰⁴⁶ Heinrich Löffler: „Fremdheit – sprachwissenschaftlich gesehen“, in derselbe: „Grenzbereich“, wie angegeben, S. 15.

¹⁰⁴⁷ Vergleiche Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 160.

¹⁰⁴⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 160.

¹⁰⁴⁹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 161.

¹⁰⁵⁰ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 163.

¹⁰⁵¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 164.

¹⁰⁵² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 164.

¹⁰⁵³ Heinrich Löffler: „Fremdheit“, in derselbe: „Grenzbereich“, wie angegeben, S. 15.

verständlich. Er verlangt auch kein weiteres Reden sondern ein neues Tun: die Integration des Fremden.

In signifikanten Beispielen folgen nun weitere Untersuchungen zur Verwendung einer eigenen Spiegelmetaphorik in Rudolf Steiners „Mysteriendramen“. Die Untersuchung knüpft dabei zunächst an die Figur „Capesius“ an. Von den acht Figuren, die Spiegelmetaphern verwenden, sollen im Folgenden allerdings nur drei näher beleuchtet werden, zwei weitere Figuren und ihre Äusserungen „Maria“ und „Benedictus“ schliessen sich an diese Betrachtungen an. Es handelt sich neben „Capesius“ um die Figuren „Johannes Thomasius“ und „Strader“. Denn an diesen zeigen die „Mysteriendramen“ jeweils spezifische Auswirkungen der Einbeziehung einer methodischen Metakognition, wie sie Rudolf Steiner zu vertreten sucht.

7.1.2 Grundanliegen der Spiegelmetaphorik in den „Mysteriendramen“

Die Spiegelmetaphorik der „Mysteriendramen“ reduziert sich allerdings nicht auf die noch überschaubaren siebzehn expliziten Spiegelmetaphern. Vielmehr darf schon jetzt die Spiegelmetaphorik als konstruktives Strukturelement der gesamten Dramen verstanden werden. Dazu passt, dass sich die expliziten Spiegelmetaphern über alle vier Dramen verteilen. Sie finden sich zudem in der ersten Rede des Hauptteils wie auch in der letzten Rede der Dramen. Die explizite Spiegelmetaphorik bildet so eine Klammer, welche auf die Folie hinweist, mit der Steiner hier auch implizit arbeitet, um die Auseinandersetzung mit einem Spiegelstadium zu thematisieren, das den Menschen aus einer gewissen Abhängigkeit über eine persönliche Selbstständigkeit zumindest potenziell oder der Intention nach zu einer kooperativen Selbstständigkeit führt.¹⁰⁵⁴

Diese Kooperation, die vielleicht in den nicht mehr verfassten Dramen fünf bis sieben dargestellt worden wäre, kommt in den ersten vier „Mysteriendramen“ nur als Ziel des gemeinsamen Handelns zustande. Im vierten Drama finden sich gewisse Vorbereitungen dazu, die aber an verschiedenen Umständen scheitern. Unter anderem an dem für alle überraschenden Tod der Figur „Strader“, die als technischer Leiter und Erfinder von Maschinen die eigentlichen Grundlagen für das gemeinsame Projekt „Fabrik“ erst noch schaffen sollte.

Bevor allerdings auf einzelne Metaphern und darin anschliessende textsemantische Überlegungen aufgezeigt werden, folgt hier zunächst eine

¹⁰⁵⁴ Diesen Weg beschreibt Steven R. Covey in seinem Text: „Die sieben Wege zur Effektivität“ als Schritte von einer persönlichen Abhängigkeit (Kind-Stadium) über persönliche Unabhängigkeit (Adolescens-Stadium) zu persönlich gestalteter Kooperation (Erwachsenen-Stadium) mit den Schritten: Dependenz (persönliche Abhängigkeit) zu Independenz (persönliche Unabhängigkeit) zu Interdependenz (persönliche Zusammenarbeit). Vergleiche Steven R. Covey: „Die sieben Wege zur Effektivität. Ein Konzept zur Meisterung Ihres beruflichen und privaten Lebens“ („The seven habits of highly effective people“, New York 1989), München (8) 2000, besonders den Abschnitt: „Das Reife-Kontinuum“, S. 49-54.

Übersicht zu den in den „Mysteriendramen“ vorhandenen expliziten Spiegelmetaphern, also Aussagen unter Verwendung von Begriffen aus dem Wortfeld <Spiegel>.

7.1.3 Kleine Übersicht der expliziten Spiegelmetaphern

In den „Mysteriendramen“ (eins bis vier) Rudolf Steiners finden sich zwanzig explizite Spiegelmetaphern bei insgesamt acht Figuren. Hier folgen zunächst die Metaphern in der Reihenfolge ihres Erscheinens also diachron zum Verlauf der Dramen. Die Darstellung und eine kleine Auswertung dienen einer gewissen Übersicht über die sprachlichen Daten. Die Metaphern werden dann an für diese Untersuchung zentralen Figuren im Kontext und mit mehr Kotext ausgewertet. Zunächst also eine diachrone Übersicht über alle Metaphern:

Drama	Figur	Szene	Metapher
Eins	Maria	Eins	Deine Augen <spiegelten>
Eins	Maria	Eins	Im <Spiegel> [der] Schönheit
Eins	Johannes	Eins	<Spiegelbild> des Lebens
Eins	Capesius	Vier	Der Dinge <Spiegelung>
Eins	Theodosius	Fünf	Zum <Spiegel> werden
Eins	Maria	Sieben	Meines Geistes <Spiegelbild>
Zwei	Capesius	Eins	Der Seelentraum <spiegelt>
Zwei	Maria	Zwei	Ich mich selbst <bespiegle>
Zwei	Maria	Zwei	Ihr mir <spiegelt>
Zwei	Luna [Johannes] ¹⁰⁵⁵	Drei	Im <Spiegel> einer andern
Zwei	Felix Balde	Fünf	Des Himmels <Spiegelbild>
Zwei	Frau Balde	Fünf	Silberglanz sich <spiegelt'>
Drei	Strader	Vier	Seelenkräfte sich <spiegeln>
Drei	Benedictus	Sechs	Erdenkräfte <spiegelnd> sich
Drei	Benedictus	Sechs	Im Bilde <spiegelnd>
Vier	Die Andre Philia [Johannes]	Zwei	Im <Spiegel>
Vier	Die Andre Philia [Johannes]	Zwei	Sich lebend <spiegeln>
Vier	Johannes	Zwei	Bild sich <spiegelt>
Vier	Capesius' Seele	Sechs	Sie sich <spiegelt>
Vier	Benedictus	Fünfzehn	Im <Spiegel> dieses Denkens

¹⁰⁵⁵ <Luna> ist hier die Bezeichnung einer „Seelenkraft“ von Johannes. Die „Seelenkräfte“ haben in den „Mysteriendramen“ jeweils einen eigenen Namen und treten als selbständige Figuren in Zusammenhang mit ihrer jeweiligen Bezugsperson auf. Dabei bezieht sich <Astrid> auf das Denken im Verhältnis zur Welt, <Philia> auf das Fühlen, die Liebe im Verhältnis zur Welt, <Luna> auf das Wollen im Verhältnis zur Welt und <Die Andre Philia> auf die Liebe zu sich selbst. Eine Ausnahme von dieser Sprachregelung bildet nur das erste Bild des ersten Dramas, wo die ersten drei Namen für Figuren als Freundinnen der Figur „Maria“ verwendet werden, und auch „Die Andre Philia“ tritt im ersten Bild des ersten Dramas einmalig zunächst als reale Person auf, dann nur noch als „Seelenkraft“.

7.1.4 Kleine quantitative Auswertung als Übersicht¹⁰⁵⁶

Anzahl Metaphern (Total 20)	Im Drama (diachron)
6	Eins: „Die Pforte der Einweihung“
6	Zwei: „Die Prüfung der Seelen“
3	Drei: „Der Hüter der Schwelle“
5	Vier: „Der Seelen Erwachen“
Anzahl Metaphern (Total 20)	Pro Figur (1. nach Häufigkeit, 2. diachron)
5	Maria
5	Johannes [mit Seelenkräften]
3	Benedictus
3	Capesius [inkl. „Capesius‘ Seele“]
1	Theodosius
1	Felix Balde
1	Frau Balde
1	Strader
Anzahl Metaphern (Total 20)	Worte (1. nach Häufigkeit, 2. diachron)
5	<Spiegel>
4	<spiegelt>
3	<Spiegelbild>
2	<spiegelnd>
2	<spiegeln>
1	<spiegelten>
1	<Spiegelung>
1	<bespiegle>
1	<spiegelt‘> [spiegelte]
Anzahl Metaphern (Total 20)	Wortformen (im folgenden nach Häufigkeit)
9	Nomen
9	Verben
2	Adjektive (Partizipien)
Anzahl Metaphern (Total 9)	Nominalformen
5	Grundformen
3	Kompositionen
1	Derivation(en)
Anzahl Metaphern (Total 9)	Verbformen
9	Einteilige Verbformen
Anzahl Metaphern (Total 9)	Verbale Zeitformen
7	Präsens
2	Präteritum
Anzahl Metaphern (Total 9)	Verbale Reflexivformen
6	Einfache Reflexivität
2	Nichtreflexive Prädikation
1	Reziproke Reflexivität

¹⁰⁵⁶ Unter Verwendung der Terminologie von Harald Weinrich: „Textgrammatik“, wie angegeben.

Anzahl Metaphern (Total 2)	Adjektivformen¹⁰⁵⁷
1	Neutral-Partizip
1	Modal-Partizip
Anzahl Metaphern (Total 2)	Adjektivfunktionen¹⁰⁵⁸
1	Reflexive Neutral-Partizip-Applikation
1	Passive Modal-Partizip-Attribution

7.2 Spiegelung als Hilfsmittel der Selbsterkenntnis bei „Capesius“

Im Folgenden werden die Spiegelmetaphern der „Mysteriendramen“ im Hinblick auf ihre Funktion betrachtet. Denn die Spiegelmetaphorik wurde hier bereits ausreichend als Werkzeug thematisiert, einerseits Subjektivität auszudrücken und andererseits Entwicklungsstadien der Persönlichkeitsentfaltung oder auch der Individuation zu thematisieren.

Die auffällige Häufung von <Spiegel> und <Spiegelbild> scheint dabei ebenfalls die These zu stützen, dass es bei der Spiegelmetaphorik in den „Mysteriendramen“ um die Selbstbegegnung im Spiegel geht. Allerdings wird sich zeigen, dass der hier zugrunde gelegte Spiegel ein bisher im Hinblick auf die gesamte abendländische aber auch globale menschliche Kultur wohl wenig genutzter und noch nicht in der Allgemeinbildung vollständig verankerter Spiegel ist.

7.2.1 Selbsterkenntnis bei „Capesius“

Anknüpfend an den zuletzt thematisierten Dialog zwischen den Figuren „Capesius“ und „Benedictus“ folgt hier zunächst eine Betrachtung zur Spiegelmetaphorik in Bezug auf den Erkenntnisweg von „Capesius“. Dem weiter oben angedeuteten Dialog geht ein Selbstgespräch von „Capesius“ voraus, durch den das Publikum die seelischen Vorgänge in diesen Figuren zumindest ansatzweise mitvollziehen kann. In diesem Selbstgespräch findet sich die erste, im Zuge dieser Untersuchung nun explizit beachtete Spiegelmetapher. Diese ist noch nicht sehr auffällig, da sie mehr eine deutsche Übersetzung für das Wort <Reflexion> als «Nachdenken» erscheint. Hier findet sich ein Nachdenken von „Capesius“ über sich selbst. Ein zweiter Blick auf die Spiegelmetapher lohnt sich hingegen im Kontext dieser Untersuchung, wie sich zeigen wird.

¹⁰⁵⁷ „Das Neutral-Partizip (,Partizip Präsens‘, ,Partizip I‘) wird so genannt, weil es hinsichtlich seiner Tempus-Perspektive neutral ist, also weder Voraus – noch Rück-Perspektive aufweist (neutrales Merkmal {Perspektive}). Es kommt ebenfalls mit aktivischer oder mit passivischer Bedeutung vor. Von jedem Verb kann, unabhängig von seiner Valenz, ein aktivisches Neutral-Partizip gebildet werden. [...] Ein Modal-Partizip, das heisst, ein passivisches Neutral-Partizip mit modaler Bedeutung, auch Gerundiv genannt, setzt hingegen Transitivity des Verbs voraus.“ Zitiert nach Harald Weinrich: „Textgrammatik“, wie angegeben, S. 539.

¹⁰⁵⁸ Vergleiche Harald Weinrich: „Textgrammatik“, wie angegeben, S. 540ff.

Hier nun die Textstelle im Umbruch¹⁰⁵⁹ des Buchtexts:

CAPESIUS:

[...]

In einem langen Menschenleben

Hab' ich gewoben nur in Bildern,

Die schattenhaft sich zeichnen

Im Seelenraum, der wahnbefangen

Natur und Geistesaten **spiegelt** [Hervorhebung]

Und der aus seinem Traumgewebe

Gespentig Weltenrätsel lösen will.

[...] ¹⁰⁶⁰

7.2.2 Ein erster Blick

Zunächst erscheint also die Spiegelmetapher eine deutsche Übersetzung von <reflektiert> und scheint auf die Tätigkeit einer Reflexion über „Natur und Geistesaten [von Menschen]“ abzielen, die hier allerdings nachträglich als „wahnbefangen“ erlebt wird. Die Selbsterkenntnis des „Capesius“ ergibt sich also aufgrund einer „Metakognition“¹⁰⁶¹ über das eigene Reflektieren, die Bedingungen der bisherigen Kognitionen. Diese Metakognition wurde ihm durch einen Text von „Benedictus“ ermöglicht, der die Prinzipien der wahnhaften Kognition thematisiert und somit für diese Metakognition verfügbar machte.

An dieser Stelle wird auch deutlich, warum „Benedictus“ dem ihm leidend begegnendem „Capesius“ nicht trösten will, weil das „lehrhaft“ sei. Denn es würde ihn zurück auf die Ebene der Kognition, der Lehre, holen und ihn nicht bei der Selbstreflexion aufgrund einer Metakognition verweilen lassen. „Capesius“ soll aber gerade diese neue Möglichkeit in sich verstärken und die dabei gemachten Erfahrungen nicht nur mit einem Gefühl der Verzweiflung verbinden sondern mit einem Gefühl des Glücks verbinden. Denn die Metakognition hat ihn schliesslich von einer Befangenheit befreit, die er sich selber eingestehen und damit sich anfänglich aus ihr befreien konnte.

7.2.3 Ein zweiter Blick

Der zweite Blick bleibt näher am Text. Denn er stellt die Frage, wer hier *spiegelt*. Der gewöhnliche Spiegel ist eine glatte, zumeist silbrige Fläche, die entweder in der Natur, zum Beispiel in Form einer dunklen Wasserfläche mit spärlicher

¹⁰⁵⁹ Die weiteren Zitate aus den „Mysteriendramen“ finden sich von nun an im Satzspiegel, den Rudolf Steiner für die schriftliche Darstellung seiner Dramen vorgesehen hatte. Dieser spiegelt seine Anliegen nach einer explizit poetischen, also auch annähernd rhythmisch gestalteten Sprache wieder.

¹⁰⁶⁰ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 163f.

¹⁰⁶¹ Vergleiche unter anderem Arnim und Ruth Kaiser: „Metakognition. Denken und Problemlösen optimieren“, Neuwied und andere 1999.

Beleuchtung (wie etwa Mondlicht), oder durch menschliche Produktion zu finden ist. Gewöhnlich bezeichnen wir mit dem Wort <Spiegel> also «eine reflektierende Oberfläche, die so glatt ist, dass die reflektierten Lichtstrahlen ein Bild formen»¹⁰⁶². In der Regel sind die meisten Spiegel, die uns begegnen Gegenstände der menschlichen Kultur und werden aus einer Glasscheibe mit einer einseitigen Schicht eines reflexionsfähigen Materials wie zum Beispiel Quecksilber oder einer Legierung mit diesem Metall, ausgestattet und gegen Abrieb gesichert.¹⁰⁶³

Nun ist aber ganz eindeutig im Zitat der metakognitiven Selbstreflexion von keinerlei reflektierender Oberfläche die Rede. Vielmehr wurde bei „Capesius“ die kognitive Reflexion bisher „im Seelenraum, der [...] spiegelt“ erzeugt. Nun findet sich von der Fläche zum Raum ein Schritt von einer zweidimensionalen Fläche zu einem gewöhnlich dreidimensionalen Raum. Allerdings handelt es sich auch hier nicht um einen tatsächlichen Raum, denn <Seelenraum> ist ebenfalls eine Metapher.

Der Raum der Reflexion, der hier als <Seelenraum> bezeichnet wird, konstituiert sich im Zitat durch das *Weben mit Bildern*. „Capesius“ hat in diesem „Seelenraum“ „in einem langen Menschenleben“ „gewoben nur in Bildern“. Der „Seelenraum“ ist also ein Raum, indem *in Bildern* „gewoben“ werden kann. „Bilder“ wiederum sind nun in der Regel wieder Flächen, werden zumindest als Flächen wahrgenommen. Sie bestehen also als „Oberflächen“, die sehr wohl auch durch Schichtung (als eine malerische Technik der Bilderzeugung) entstehen können. Ein „Bild“ ist also in der Regel nicht nur eine Oberfläche sondern eine Wirkung einer Oberfläche im Betrachter. Dieser konstruiert sich aufgrund der Elemente der Gestaltung oder Wirkung der Fläche im Betrachten ein Bild.

Dieses Thema erscheint hier keineswegs bloss assoziativ, sondern als Vorbedingung der Reflexion des „Capesius“, der an einem Portrait von sich selbst durch den Maler „Johannes“ eine erste Erweiterung seiner Selbsterfahrung hatte erleben können.¹⁰⁶⁴ Dieses Erlebnis geht der nun hier untersuchten Selbsterkenntnis voraus und ist also im Zusammenhang der Szenen der „Mysteriendramen“ konstitutiv an der hier betrachteten Szene beteiligt. Denn hier hatte zunächst die Figur „Johannes“ eine erweiterte Selbsterkenntnis, die „Capesius“ mit den Strategien seiner bisherigen Selbstreflexion nicht erreichen konnte, bildlich also künstlerisch simuliert und über dieser Art der Simulation der Selbstbetrachtung von „Capesius“ erschlossen. Im *fremden Blick* des „Johannes“ konnte sich dabei „Capesius“ besser wiedererkennen als in seinem

¹⁰⁶² Vergleiche Wikipedia Stichwort: „Spiegel“ (Stand November 2004).

¹⁰⁶³ Über die silbrige Schicht des Spiegels und die Durchsichtigkeit der Glasscheibe thematisiert der Gegenstand Spiegel Elemente der wohl ersten Spiegelerfahrungen im stillen Wasser bei Mondlicht. Auch hier wird etwas gewöhnlich Durchsichtiges (Wasser) über eine bestimmte Beleuchtung zu einer silbrigen Spiegelfläche.

¹⁰⁶⁴ Vergleiche Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, „Achtes Bild“, wie angegeben, S. 120-128.

eigenen Blick, weswegen er festhält: „Und überzeugend war die Selbsterkenntnis.“¹⁰⁶⁵

Solche Art der Selbstreflexion, die sich auf tiefer liegende Aspekte der eigenen Person einlässt, in dem sie sich selbst gegenüber eine erhöhte, vielmehr distanzierte Haltung einnimmt, kennt die Kunstgeschichte der Malerei vor allem in der Kunst des Selbstportraits, wie Victor Stoichita in seiner Untersuchung: „Das selbstbewusste Bild“¹⁰⁶⁶ zeigt. Eine solche Selbstbewusstsein erforschende, die Persönlichkeit dokumentierende und damit auch spiegelartig reflektierende Malerei nennt er dann bezeichnenderweise auch „Metamalerei“, wie bereits der Untertitel seiner Schrift zeigt: „Vom Ursprung der Metamalerei“. Ungewöhnlich ist, dass die „Mysteriendramen“ diese *Metamalerei* als Instrument zur Erforschung anderer Personen thematisieren. Hier wird aber deutlich, dass es Steiner nicht nur um sprachliches Bewusstsein geht, sondern um eine Aussageebene, die sich offenbar auch zum Beispiel den Mitteln der Malerei erschliessen lässt; zumindest in der Darstellung seiner Dramen.

Der Zusammenhang der Sätze, auf den Rudolf Steiner für seine eigene Sprachverwendung hingewiesen hat, ist hier ein Zusammenhang von Sätzen und Szenen, die nicht unbedingt unmittelbar nebeneinander liegen. Sie bedingen sich im Vor- und Rückgriff einer Beobachtung der Dramen in ihrem Verlauf. So bildet sich hier ein *Gewebe* sich gegenseitig bedingender Aussagen und Metaphern. Eben ein Text, der mit den Mitteln der Satzsemantik allein nicht erschlossen werden kann. Und der nicht einmal als ein separater Text vorliegt, etwa als: „Der Weg der Selbsterkenntnis der Figur „Capesius“, sondern mit anderen Aussagesträngen oder Texten verwoben eben ein Drama bildet. Das Drama bildet eine Handlungsstruktur, eine Art Metatext, die als solche sich eher einer Dialoganalyse erschliessen wird als einer Satz- oder Wortsemantik. Diese Untersuchung hingegen erschliesst unter Anwendung einer Textsemantik immerhin grundlegende Aspekte der sprachlichen Konstruktion, wobei kontextuelle Bedingungen der Aussagen auftauchen, die bereits auf weitergehende Einsichten verweisen können. Denn hier geht es ja nicht um die Ganzheit der Dramen sondern um die Verwendung von Spiegelmetaphern oder allgemeiner: um Spiegelmetaphorik.

7.2.4 Ein dritter Blick

Die Metakognition über seine bisherige Kognition erlaubt der Figur „Capesius“ die *Beobachtung des eigenen Denkens*. „Capesius“ gewinnt also ein neues Verhältnis zu sich selbst. Er beobachtet sein Denken im Spiegel der Metakognition, wie es das Kleinkind mit seinen Bewegungen in einer spiegelnden Oberfläche getan hat. Die Selbstwahrnehmung im Spiegel der Metakognition in Bezug auf das eigene Denken ermöglicht die Untersuchung der Grundlagen, die als Denken das eigene

¹⁰⁶⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 126.

¹⁰⁶⁶ Vergleiche Victor I. Stoichita: „Das selbstbewusste Bild“, wie angegeben.

Leben mitbestimmen. *Jede Veränderung beginnt im Kopf*, sagt ein Sprichwort, das auf die Bedeutung des Denkens für das Leben hinweist. Die Metakognition erlaubt dann eine neue Form der Selbstbestimmung, da sie die Grundlagen des eigenen Denkens beobachten kann. Sie erlaubt zudem die Reflexion anderer Grundlagen im Hinblick auf eine grössere Stimmigkeit mit dem, was als eigene und innerste Person aufgefasst wird. Das *entscheidende Sein* der *Tiefenperson* bekommt mit der Metakognition ein neues Instrument der Selbstüberprüfung und Selbstbestimmung in die Hand.

Unter diesem Gesichtspunkt erweist sich das Wort <spiegelt> im hier zugrunde gelegten Zitat als Signal für eine Struktur, die nicht nur in der unmittelbaren metaphorischen Verwendung zum Tragen kommt, sondern die als ein Strukturmoment des Denkens hier auch auf das Denken selber angewendet wird. Diesen *Sonderfall des Denkens* als Kognition oder Reflexion der Grundlagen des eigenen Denkens beschreibt Rudolf Steiner in seiner Schrift: „Die Philosophie der Freiheit“¹⁰⁶⁷ als Forderung für den freien, selbstbestimmten Menschen.

7.3 Exkurs zur „Philosophie der Freiheit“

In seiner „Philosophie der Freiheit“ beschreibt Steiner als einer der ersten modernen Forscher auf diesem Gebiet die Grundlagen einer aus damaliger Sicht erst noch zu schaffenden philosophischen Kognitionswissenschaft. Die Thematisierung der Metakognition erfolgt dabei an verschiedenen Stellen. Eine signifikante Beobachtung der Metakognition betrifft das Denken, das noch keine Metakognition kennt: „Das ist die eigentümliche Natur des Denkens, dass der Denkende das Denken vergisst, während er es ausübt. Nicht das Denken beschäftigt ihn, sondern der Gegenstand des Denkens, den er beobachtet.“¹⁰⁶⁸

Diese Beobachtung der Metakognition charakterisiert Rudolf Steiner unmittelbar im Anschluss an das Zitat als erstes Ergebnis der Anwendung der Reflexion auf die eigene Kognition: „Die erste Beobachtung, die wir über das Denken machen, ist also die, dass es das unbeobachtete Element unseres gewöhnlichen Geisteslebens ist.“¹⁰⁶⁹

Für Steiner beruht der Umstand, dass der Denkende gewöhnlich sein Denken nicht beobachtet darauf, dass er zu beschäftigt ist. Er ist ganz hingeeben an seine Tätigkeit und übersieht dabei das eigene Tun: „Der Grund warum wir das Denken im alltäglichen Geistesleben nicht beobachten, ist kein anderer als der, dass es auf unserer Tätigkeit beruht.“¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁷ Rudolf Steiner: „Philosophie der Freiheit“, wie angegeben.

¹⁰⁶⁸ Rudolf Steiner: „Philosophie der Freiheit“, wie angegeben, S. 42.

¹⁰⁶⁹ Rudolf Steiner: „Philosophie der Freiheit“, wie angegeben, S. 42.

¹⁰⁷⁰ Rudolf Steiner: „Philosophie der Freiheit“, wie angegeben, S. 42.

7.3.1 Der Begriff <Geistesleben> in Steiners „Philosophie der Freiheit“

Rudolf Steiner prägt im Zusammenhang mit dem Denken den Begriff <Geistesleben> im Hinblick auf das eigene Denken. Der Mensch *lebt* nicht nur in den Taten, die er mit seinem Körper vollzieht, er *lebt* nicht nur in den Erfahrungen, die er mit den Sinnen macht. Er *lebt* auch im Gebiet des Denkens. Dieses Gebiet des Denkens unterscheidet sich vom seelischen Erleben durch eine bestimmte Form der Aktivität. Das seelische Erleben ist zwar ebenfalls Ausdruck meiner Persönlichkeit, es erweist sich aber abhängig von den Erfahrungen des Körpers und die an sie anschliessenden Gefühle, Gedanken und Intentionen. Das seelische Erleben bildet zusammen mit dem körperlichen Leben die psychophysische Faktizität. An diese Faktizität angegliedert erweist sich ein geistiges Sein, das das eigentliche Sein gegenüber einem Dasein des Menschen ausmacht. Dieses eigentliche Sein des Menschen wird aber zumeist nicht ausführlicher reflektiert oder thematisiert. Eine solche Reflexion ist aber möglich und zwar nicht nur im Hinblick auf therapeutische Anliegen und nicht nur durch Verfahren der Psychologie oder Existenzanalyse sondern auch selbstständig mit den Mitteln der Metakognition.

Steiner beschreibt hier das geistige Sein des Menschen nochmals gegliedert in ein beobachtendes Sein und ein geistiges Leben. Das geistige Leben entzieht sich gewöhnlich der Beobachtung, weil es sich nicht sich selbst, sondern der psychophysischen Faktizität zuwendet. Für Steiner gibt es aber neben einem kulturell beobachtbaren geistigen Leben in Form der Wissenschaft und Kunst als Ausdrucksformen dieses menschlichen Geisteslebens auch ein individuelles Geistesleben, das sich einer Beobachtung erschliessen lässt.

Allerdings ist diese Form der Wissenschaft auch über einhundert Jahre nach den ersten Beschreibungen bei Rudolf Steiner kulturell noch wenig bekannt, zumindest was die Anwendung auf das eigene Denken betrifft. Die Metakognition ist noch kein Allgemeingut, sondern zumeist einer Fachkompetenz, die vor allem in der Pädagogik oder Andragogik thematisiert wird und begrenzt zur Anwendung kommt. Das mag mit der Frage nach dem praktischen Nutzen der Metakognition überhaupt zusammenhängen.

7.3.2 Selbstbestimmung als Problem

Die Metakognition, die hier anhand der mit ihr verbundenen Selbstbegegnung der Figur „Capesius“ in einer Szene der „Mysteriendramen“ aufgezeigt wurde, zeigt Rudolf Steiner Beschäftigung mit einem Gebiet, das heute mehr Beachtung findet als zur Zeit der Entstehung der Arbeiten Rudolf Steiners. Das mag damit zusammenhängen, dass die Möglichkeiten aber auch Probleme der Selbstbestimmung im Hinblick auf ein gelingendes Leben zur Zeit der Jahrtausendewende grösser und deutlicher sind als zur Zeit der letzten Jahrhundertwende.

Hierauf deuten zumindest Texte wie die Schrift von Dieter Thomä: „Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem“¹⁰⁷¹. Thomä beobachtet in seiner Übersicht betreffend eine moderne Geschichte der Subjektivität das Entstehen einer neuen Verantwortung für sich selbst. Diese neue Verantwortung macht er als philosophisches Problem zuerst bei Sören Kierkegaard aus.¹⁰⁷² In der Folge ist es für ihn Jürgen Habermas, der dieses *Problem* philosophisch aktualisiert und weiter entwickelt.¹⁰⁷³

Der Klappentext zum Buch von Thomä macht dabei darauf aufmerksam, dass die Aufgabe der Selbsterkenntnis aus einem modernen Standpunkt nur eine Seite der Medaille darstellt. Die andere aber ist die Selbstbestimmung: „Mit dem Orakelspruch ‚Erkenne dich selbst‘ konkurriert neuerdings die Empfehlung ‚Erzähle dich selbst‘. [...] [Thomä] testet die Verführungskraft der Idee, das eigene Leben wie einen Roman zu leben.“¹⁰⁷⁴ Der Frage nach dem Erkennen gliedert sich also die Frage nach dem Leben an. Nach der Selbsterkenntnis folgt die Selbstverwirklichung.

Dass eine Selbstverwirklichung ohne Selbsterkenntnis nur eine Illusion oder sogar Manipulation der eigenen Person oder als bloße Anregung von aussen auch fremder Personen ist, hat bereits Stephen Covey beobachtet. Er unterscheidet daher in seiner Beschreibung moderner Formen der Selbstverwirklichung in seinem Millionenbestseller mit weltweitem Erfolg: „Die sieben Wege zur Effektivität“¹⁰⁷⁵ die wahre Selbstverwirklichung als Proaktivität. Der Proaktivität steht die bloße Reaktivität gegenüber. Diese Reaktivität wird oder wurde uns nach Covey auf drei Arten in das eigene Verhalten geprägt: 1. als genetische Determinierung (durch den Erbstrom der Familien), 2. als soziale Determinierung (durch die Erziehung in Familie und Gesellschaft), 3. als umweltbedingte Determinierung (durch die aktuellen Lebensumstände der Naturumgebung, des übergeordneten politischen Systems der Gesellschaft, die Bedingungen der eigenen Arbeit, die Verhältnisse in der persönlichen Familie oder Partnerschaft).¹⁰⁷⁶

Für Covey bilden diese drei Determinanten die Persönlichkeit der psychophysischen Faktizität. Dieser steht aber eine vierte Instanz gegenüber, die sich als Selbstbestimmung in Form von Proaktivität auf einer ersten Stufe äussert. Solange die Selbstbestimmung nicht greift, kann nach Covey von einer Selbstverwirklichung im Hinblick auf das eigene geistige Sein in keiner Form die Rede sein. Selbstverwirklichung wäre dann nur die Verwirklichung einer

¹⁰⁷¹ Dieter Thomä: „Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem“, München 1998.

¹⁰⁷² Vergleiche Dieter Thomä: „Erzähle dich selbst“, wie angegeben, S. 39-41.

¹⁰⁷³ Vergleiche Dieter Thomä: „Erzähle dich selbst“, wie angegeben, S. 42-69.

¹⁰⁷⁴ Vergleiche Dieter Thomä: „Erzähle dich selbst“, wie angegeben, *Klappentext* (Buchrückseite).

¹⁰⁷⁵ Stephen R. Covey: „Die sieben Wege zur Effektivität“, wie angegeben.

¹⁰⁷⁶ Vergleiche Stephen R. Covey: „Die sieben Wege zur Effektivität“, wie angegeben, besonders S. 65ff.

fremden Sicht im Hinblick auf das eigene Sein. Wahre Selbstverwirklichung kann aber nur auf der Basis einer Selbsterkenntnis erfolgen. In diese Richtung zielen auch die Arbeiten von Piero Ferrucci, besonders die Schrift: „Werde was du bist“¹⁰⁷⁷, oder von Matthias Wais, besonders die Schrift: „Ich bin, was ich werden könnte“¹⁰⁷⁸.

Covey stellt in seinem Buch, zu dem es auch eigene Seminare gibt, eine bestimmte Form der Metakognition vor, die mittelalterliche Wurzeln hat, denn sie ist eine aktualisierte Form des Memento mori, des Denkens an den eigenen Tod, die eigene Sterblichkeit.

In seiner kleinen Schrift über den Tod: „Zur Geschichte der Todesdeutung“¹⁰⁷⁹ beschreibt Anton Hügli das Leben im Hinblick auf den Tod: „Das Leben ist uns auf zwei grundsätzlich verschiedene Weisen gegeben: Es kann von aussen beobachtet oder von innen erlebt werden. Der Tod als das Ende und das schlechthin Andere des Lebens – soviel sei hier vorausgesetzt – ist weder erfahrbar noch erlebbar und darum auch nicht aussagbar. Jeder Versuch ihn positiv zu bestimmen, hebt seine Fremdheit und Negativität auf und führt ihn zurück auf Phänomene des äussern oder des innern Lebens.“¹⁰⁸⁰

Dieser Auffassung wird hier nicht widersprochen. Denn die Erfahrungen im Umgang mit dem Tod der psychophysischen Faktizität zeigen sehr rasch das dieser Tod keineswegs das Ende allen Lebens des Menschen bedeutet. Das innere Leben geht weiter, auch wenn es als Erleben mit dem Objekt des Erlebens zunächst ebenfalls unterzugehen erscheint. Diese Art des Todes sterben wir allerdings auch im gewöhnlichen Leben jedes Mal, wenn wir einschlafen, oder genauer: uns im Zustand bewusstlosen Schlafens befinden.

Das Memento mori bei Covey bezieht sich dann auch nicht auf die Frage nach dem Tod, sondern auf das ausdrückliche Ende und damit die Einmaligkeit dieses besonderen Lebens. Über die Thematisierung dessen, was man für andere Menschen nach dem eigenen Tod für die Verbliebenen noch bedeuten kann, über die Frage nach dem, für das man sich im Leben eingesetzt hat, regt Covey eine Metakognition an. Er regt an, sich mit Fragen des eigenen Lebens zu beschäftigen auf der Grundlage der ganz persönlichen Werte.

Im Selbstversuch kann man dabei zu erstaunlichen Ergebnissen kommen. Denn es ist verblüffend, wie nahe dem eigenen Bewusstsein Einstellungen zum eigenen Leben sein können, die das eigene Handeln bestimmen oder zu bestimmen

¹⁰⁷⁷ Piero Ferrucci: „Werde was du bist. Selbstverwirklichung durch Psychosynthese“, (Erstausgabe 1986), Basel 2001.

¹⁰⁷⁸ Mathias Wais / Uwe Meinardus: „Ich bin, was ich werden könnte. Entwicklungschancen des Lebenslaufs“, Stuttgart 2001. Wais und Meinardus berücksichtigen für ihre Arbeit das Werk Rudolf Steiners.

¹⁰⁷⁹ Anton Hügli: „Zur Geschichte der Todesdeutung. Versuch einer Typologie“, in *Studia Philosophica*, Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Separatum Vol. XXXII, Basel 1973.

¹⁰⁸⁰ Anton Hügli: „Zur Geschichte der Todesdeutung“, wie angegeben, S. 3f.

suchen, die aber als solche in der gewöhnlichen Reflexion gar nicht auftauchen. Hier wird auch deutlich, wie ein Grossteil eigener Konflikte mit anderen Menschen oder in sich selbst oft Wertekonflikte sind. Mit anderen Menschen vor allem im Hinblick auf deren explizit gelebte Werte, mit sich selbst im Hinblick auf Wertekonflikte zwischen extern determinierten Werten in der eigenen Person und ursprünglich eigenen Anschauungen.

Der Erarbeitung eigener Werte können sich in diesem Zusammenhang innere Hindernisse in den Weg stellen, auf die Covey nur am Rande eingeht. Diese Hindernisse werden zum Beispiel von Phyllis Krystal zum Hauptthema ihrer zum Teil auch therapeutischen Arbeit mit Menschen gemacht. Die diesbezüglichen grundlegenden Probleme beschreibt sie vor allem in ihren Schriften: „Die inneren Fesseln sprengen. Befreiung von falschen Sicherheiten“¹⁰⁸¹ und „Frei von Angst und Ablehnung. Lösung aus kollektiven Bindungen“¹⁰⁸². Auch hier werden spezifische Methoden der Metakognition angewendet, die geeignet sind, aufzuzeigen, durch welche Illusionen, Ängste oder andere Formen der Abhängigkeit das eigene „Geistesleben“ in Formen und Bahnen gehalten werden, die dem eigenen Selbst nicht wirklich entsprechen.

7.3.3 Bedingungen der Metakognition bei Rudolf Steiner

In seiner „Philosophie der Freiheit“ beschreibt Rudolf Steiner weitere Einsichten in den „Ausnahmestand“ des Denkens, der für ihn in der Beobachtung des Denkens vorliegt. Denn anders wie üblich kann der Mensch nicht nur ein Äusseres beobachten und sein Inneres erleben, er kann auch mit bestimmten Methoden das eigene Innere beobachten. Steiners Methodik bezieht sich dabei auf das *Geistesleben* als inneres Leben in Form des Denkens.

Für Steiner ergibt sich für die Metakognition in Bezug auf das Denken eine scheinbar zwingende Einschränkung: „Ich kann mein gegenwärtiges Denken nie beobachten; sondern nur die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozess gemacht habe. Ich müsste mich in zwei Persönlichkeiten spalten: in eine, die denkt, und in die andere, welche sich bei diesem Denken zusieht, wenn ich mein gegenwärtiges Denken beobachten wollte. Das kann ich nicht. Ich kann das nur in zwei getrennten Akten ausführen. Das Denken, das beobachtet werden soll, ist nie das dabei in Tätigkeit befindliche, sondern ein anderes.“¹⁰⁸³

Die Metakognition ist dann für Steiner auch nicht beschränkt auf die Beobachtung des eigenen Denkens, sondern sie kann sich auch auf anderes Denken beziehen: „Ob ich zu diesem Zwecke [der Beobachtung des Denkens] meine Beobachtungen an meinem eigenen früheren Denken mache, oder ob ich

¹⁰⁸¹ Phyllis Krystal: „Die inneren Fesseln sprengen. Befreiung von falschen Sicherheiten“ („Cutting the ties that bind“, Maine 1982), München (6) 1999.

¹⁰⁸² Phyllis Krystal: „Frei von Angst und Ablehnung. Lösung aus kollektiven Bindungen“ („Cutting more ties that bind“, Maine 1990), München 2000.

¹⁰⁸³ Rudolf Steiner: „Philosophie der Freiheit“, wie angegeben, S. 43.

den Gedankenprozess einer anderen Person verfolge, [...] darauf kommt es nicht an.“¹⁰⁸⁴

Das Beobachten und Auswerten des fremden Denkens zeigt Rudolf Steiner auch in seinen „Mysteriendramen“. Denn, wie schon angedeutet, findet sich die erste Form der Metakognition des Denkens von „Capesius“ nicht bei diesem selbst, sondern beim Maler „Johannes“.

7.4 Selbsterkenntnis bei „Capesius“ (Teil 2)

Der zweite Teil der Betrachtungen zum Selbsterkenntnisweg der Figur „Capesius“ bildet eine Textstelle, die einen Teil des Hintergrunds bildet, der zur ersten Selbstbegegnung auf neue Weise durch das Portrait von „Johannes“ möglich wird. Bevor „Johannes“ das Portrait von „Capesius“ erstellt, geht er drei Jahre lang bei ihm studieren. Das berichtet „Capesius“, bevor er das Bild von sich erstmals betrachtet:

CAPESIUS:

[...]

Ihr sprachet damals einen Wunsch mir aus,

Der mir recht wunderlich erschien.

Ihr wolltet Schüler von mir werden.

Und wirklich habt ihr auch drei Jahre lang

Mit Eifer euch vertieft in alles,

Was ich zu sagen habe von dem Weltverlauf. –

[...] ¹⁰⁸⁵

Etwas später beschreibt „Capesius“ dann (in poetischen Worten) die Arbeit, die „Johannes“ als Metakognition in Bezug auf das Denken von ihm durchgeführt hat:

CAPESIUS:

[...]

Johannes Thomasius erforschte mich,

Weil er die Kraft besitzt,

Durch Sinnenschein zum Geistesselbst

Durch sein besonderes Schauen

Im Geist hindurchzudringen.

[...] ¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸⁴ Rudolf Steiner: „Philosophie der Freiheit“, wie angegeben, S. 43.

¹⁰⁸⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 121.

¹⁰⁸⁶ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 126.

Dieses *besondere Schauen*, also eine spezifische, für „Capesius“ bis dahin unbekannte Methode denkender Beobachtung des Denkens, beeindruckt diesen nicht nur, sie weckt auch ein neues Interesse an Fragen der Selbsterkenntnis in ihm. Denn er erkennt nun an sich selbst, in Begegnung mit einem Portrait, das auf ungewohnte Art seine Tiefenperson wiederzugeben, ihm zu spiegeln vermag, dass sich das eigentliche geistige Sein, der Selbstbeobachtung zunächst verbirgt:

CAPESIUS:

[...]

So seh' ich jenes alte Weisheitswort
,Erkenne dich' in einem neuen Licht.

Man muss, um zu erkennen, was man ist,

In sich die Kraft erst finden,

Die als ein wahrer Geist

Sich vor uns selbst verbergen kann.¹⁰⁸⁷

Hierauf entgegnet nun direkt im Anschluss die Figur „Maria“, die zuvor schon die Persönlichkeitsentwicklung von „Johannes“ begleitet hatte und in den spezifischen Methoden der in ihren Kreisen gepflegten Metakognition bereits erfahrener ist, dass es für diese Art der Selbsterkenntnis nicht darum geht, den eigenen Geist als eine Art Körper zu erkennen, sondern als einen Prozess, also als eine Form des Lebens, als wirksam sich entfaltendes *Geistesleben*, das sich als Persönlichkeitsentwicklung zeigt:

MARIA:

Man muss, um sich zu finden,

Die Kraft entfalten erst,

Die in das eigne Wesen dringen kann.

In Wahrheit sagt das Weisheitswort:

Entwickle dich, um dich zu schauen.¹⁰⁸⁸

7.4.1 Erforschung der eigenen Persönlichkeit

Das Material für die Beobachtung des eigenen Denkens als lebensbestimmende und damit wesentliche Kraft zeigt sich unter anderem in der Beobachtung der Biografie als *Lebensschrift*. Der eine Teil unserer Persönlichkeit wird eben durch das bestimmt, was wir dadurch geworden sind, dass wir bereits gelebt haben. Das thematisiert unter anderem Daniel L. Schacter in seiner Schrift: „Wir sind

¹⁰⁸⁷ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 126.

¹⁰⁸⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 126.

Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit“¹⁰⁸⁹ Der andere Teil aber wird bestimmt durch die Entwicklungsimpulse, die wir verwirklichen im Hinblick auf ein Ziel in der Zukunft. Daher ist gerade die Verwirklichung eigener Ziele ein besonders geeignetes Studiengebiet für die Untersuchung der eigenen Tiefenperson, solange diese Ziele auch tatsächlich aus den eigenen Intentionen entspringen und nicht etwa bloss die Verwirklichung zum Beispiel von Zielen der eigenen Eltern sind.

Erst das Gebiet der Persönlichkeitsentwicklung unter den Gesichtspunkten wahrer also freier Selbstverwirklichung, von Abhängigkeiten und Angst freier Selbstbestimmung bietet die Grundlage für eine sachgemässe Erforschung der eigenen Persönlichkeit.

Die Erforschung der eigenen oder auch anderer Persönlichkeiten muss dabei für Rudolf Steiner nicht halt machen vor den Grenzen von Geburt und Tod. Vielmehr ergibt gerade die Erforschung der Tiefenperson zunächst den Ausblick in frühere Verkörperungen, frühere Zusammenhänge des besonderen, also individuellen geistigen Seins mit anderen psychophysischen Faktizitäten.

7.4.2 Das menschliche Individuum als geistige Gattung

Rudolf Steiner entwickelt dazu den Begriff der Gattung des Individuums. In Bezug auf sein geistiges Sein stellt für Steiner jedes menschliche Individuum eine eigene Gattung dar, die ähnlich wie eine Tiergattung, zum Beispiel das Pferd, eine Evolution, eine Entwicklung durchmacht. Im Gegensatz zum Pferd oder jedem anderen Tier behält aber die *Gattung* eines spezifischen menschlichen Individuums keine Kontinuität der Verkörperung in Arten oder Einzeltieren bei. Das geistige Selbst erweist sich somit nicht an einen bestimmten Erbstrom gebunden und schafft sich seine neue Gestalt in Bezug auf verschiedene Erbströme innerhalb der Gattung Mensch nach anderen als biologischen, nach geistigen Gesetzen.

Hierzu folgen nun zwei Zitate. Das erste entstammt Rudolf Steiners „Philosophie der Freiheit“, das zweite seiner „Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung“¹⁰⁹⁰:

„Der [moderne selbstbestimmte] Mensch entwickelt Eigenschaften und Funktionen an sich, deren Bestimmungsgrund wir nur in ihm selbst suchen können. Das Gattungsmässige dient ihm dabei nur als Mittel, um seine besondere Wesenheit in ihm auszudrücken. Er gebraucht die ihm von Natur mitgegebenen Eigentümlichkeiten als Grundlage und gibt ihm die seinem eigenen Wesen gemässe Form. Wir suchen nun vergebens den Grund für eine Äusserung dieses

¹⁰⁸⁹ Daniel L. Schacter: „Wir sind Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit“ („Searching for Memory. The Brain, the Mind, and the Past“, New York 1996), Reinbek bei Hamburg 2001.

¹⁰⁹⁰ Rudolf Steiner: „Theosophie“, wie angegeben.

Wesens in den Gesetzen der Gattung. Wir haben es mit einem Individuum zu tun, das nur durch sich selbst erklärt werden kann.“¹⁰⁹¹

Eine Bedingung für diese Form des Individualismus ist für Steiner allerdings die „Loslösung von dem Gattungsmässigen“¹⁰⁹² oder wie Phyllis Krystal es nennt: *die Befreiung von kollektiv erzeugten und bedingten Fesseln der eigenen Persönlichkeit*.

„Was der Mensch bedeutet, das aber fängt erst da an, wo er nicht bloss Art- oder Gattungs-, sondern wo er Einzelwesen ist. Ich habe das Wesen von Herrn Schulze aus Krähwinkel durchaus nicht begriffen, wenn ich seinen Sohn oder seinen Vater beschrieben habe. Ich muss seine Biografie kennen. Wer über das Wesen der Biografie nachdenkt, der wird gewahr, dass in geistiger Beziehung jeder Mensch eine Gattung für sich ist. – Wer freilich Biographie bloss als eine äusserliche Zusammenstellung von Lebensereignissen fasst, der mag behaupten, dass er in demselben Sinne eine Hunde- wie eine Menschenbiografie schreiben könne. Wer aber in der Biografie die wirkliche Eigenart eines Menschen schildert, der begreift, dass er in ihr etwas hat, was im Tierreiche der Beschreibung einer ganzen Art entspricht.“¹⁰⁹³

Die Grenzlinie, die Frankl zwischen psychophysischer Faktizität und geistigem Sein scharf ziehen will, wird von Steiner absolut gezogen. Für ihn ist das geistige Sein des Menschen schlussendlich völlig selbstständig gegenüber der Faktizität. Diese bestimmt allerdings die Mittel, mit denen sich das geistige Sein im Leben ausdrücken und handeln kann.

7.4.3 Biografie und Metabiografie

In dem hier zitierten Text aus Rudolf Steiners „Theosophie“ wird eine Forderung auch einer Metabiografie erkennbar, die ähnlich wie die evolutionäre Erforschung der Gattung im Tierreich die evolutionäre Erforschung der geistigen Tiefenperson zum Gegenstand hat. Diese geistige Tiefenperson wird in der Sicht von Steiner nicht nur aus den Bedingungen der gegenwärtigen Biografie gebildet, sondern aus einem Strom von Biografien, die zusammen eine Metabiografie der geistigen Tiefenperson ergeben können. Steiner selber hat hierzu erste Ansätze gemacht, die sich vor allem in seinen Vorträgen finden, die im Gesamtwerk als „Esoterische Betrachtungen geistiger Zusammenhänge“¹⁰⁹⁴ bezeichnet werden, wobei es eben um geistige Zusammenhänge zwischen

¹⁰⁹¹ Rudolf Steiner: „Philosophie der Freiheit“, wie angegeben, S. 238.

¹⁰⁹² Rudolf Steiner: „Philosophie der Freiheit“, wie angegeben, S. 238.

¹⁰⁹³ Rudolf Steiner: „Theosophie“, wie angegeben, S. 71.

¹⁰⁹⁴ Rudolf Steiner: „Esoterische Betrachtungen geistiger Zusammenhänge“ (Vorträge 1924), 6 Bde, GA 235-240, Band 1: Dornach (8) 1994, Band 2: Dornach (6) 1988, Band 3: Dornach (8) 1991, Band 4: Dornach (6) 1991, Band 5: Dornach (3) 1985, Band 6: Dornach (5) 1992.

einzelnen Biografien in diachroner Betrachtung im Hinblick auf eine geistige Tiefenperson geht.¹⁰⁹⁵

Wie Steiner selber in seiner Schrift: „Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit“¹⁰⁹⁶ berichtet, bezieht er sich für diese Anschauungen unter anderem auf die Fragestellungen die bereits Gotthold Ephraim Lessing in seiner Schrift: „Die Erziehung des Menschengeschlechts“¹⁰⁹⁷ aufgeworfen hatte.

Lessing hatte hier gegen Ende seiner Ausführungen bezüglich der Reinkarnation verschiedene grundlegende Thesen formuliert. Dazu gehört die Ansicht, dass das einzelne Individuum in seiner Biografie die vollständige Entwicklung des Menschlichen von den Anfängen bis zur Vollkommenheit vollziehen muss, damit die Menschheit als Ganzes ihr Entwicklungsziel erreichen kann:

„Eben die Bahn auf welcher das Geschlecht [der Menschheit] zu seiner Vollkommenheit gelangt, muss jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben.“¹⁰⁹⁸

Da diese individuelle Entwicklung von einer anfänglichen Unmenschlichkeit zur eigentlichen Menschlichkeit relativ offensichtlich nicht unbedingt in einem Leben vollzogen werden kann, schon gar nicht dann, wenn sie auch noch die Integration verschiedener Kulturen und Religionen bedeuten soll, erscheint es für Lessing nahe liegend, den Gedanken der Reinkarnation in dieses Werden einzubeziehen: „Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? [...] Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? Weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel? [...] Warum könnte auch ich nicht hier bereits einmal alle die Schritte zur Vervollkommnung getan haben, welche bloss zeitliche Strafen und Belohnungen dem Menschen bringen? [...] Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, dass es der Mühe wiederzukommen etwa nicht lohnt?“¹⁰⁹⁹

Für Lessing stellt dabei die Tatsache, dass sich das gewöhnliche Bewusstsein nicht an die vergangenen Leben direkt erinnern kann, keineswegs als Widerspruch zu seinen Thesen dar, sondern als wohltuende Bedingung der individuellen Einzelbiografie: „Wohl mir, dass ich das vergesse [„dass ich schon

¹⁰⁹⁵ Eine eigenständige Untersuchung auf der Basis von Rudolf Steiner findet sich bei Günther Wachsmuth: „Die Reinkarnation des Menschen als Phänomen der Metamorphose“, Dresden (2) 1935. Wachsmuth zeigt, dass die Reinkarnationsidee im Abendland durchaus eine alte Tradition bildet.

¹⁰⁹⁶ Rudolf Steiner: „Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit. Geisteswissenschaftliche Ergebnisse über die Menschheits-Entwicklung“, (Erstausgabe 1911), GA 15, Dornach (10) 1987.

¹⁰⁹⁷ Gotthold Ephraim Lessing: „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, in derselbe: „Werke 1778-1781“, Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 10, Frankfurt am Main 2001, S. 73-100.

¹⁰⁹⁸ Gotthold Ephraim Lessing: „Die Erziehung“, wie angegeben, Paragraph 93, S. 98.

¹⁰⁹⁹ Gotthold Ephraim Lessing: „Die Erziehung“, wie angegeben, Paragraphen 94-98, S. 98f.

dagewesen“]. Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des Gegenwärtigen zu machen erlauben.“¹¹⁰⁰

Die kulturell beobachtbare und im ersten Teil dieser Untersuchung beschriebene Individuation der Gattung Mensch würde unter dieser Perspektive einen Vollzug der Individuation in einzelnen Menschen voraussetzen und durch diesen zugleich überhaupt erst ermöglicht. Der einzelne Mensch würde demnach den gleichen Strukturbedingungen unterliegen wie die Gattung, die aber für ihre Entwicklung wiederum auf den einzelnen Menschen angewiesen ist. Daher stellt sich die Frage, wie die Gattung Mensch ihre Fortschritte in der Individuation bewahren kann, wenn nicht in den Individuen selber? Reicht es allein aus, kulturelle Entwicklungsmöglichkeiten zu etablieren, die zum Beispiel als Schulsystem oder Pädagogik diese Errungenschaften bewahren? Oder ist es nicht geradezu notwendig, dass diesen systemischen Bedingungen auch Individuen begegnen, die bereits in der Lage sind, diese Anregungen zur Individuation aufzunehmen?

Bereits Lessing deutet an, dass der eine Mensch früher, der andere später bestimmte Möglichkeiten des Menschseins, die in seiner Gattung generell veranlagt aber individuell ausgebildet werden müssen, verwirklichen und in sein Leben integrieren kann. Für die strukturelle Realität dieser Möglichkeiten ist es dabei unwesentlich, ob man sich an die Bedingungen erinnert, mit denen die Integration dieser strukturellen Optionen in die eigene Tiefenperson ermöglicht wurde. Genauso wie es heute überflüssig ist, sich als Erwachsener an die Bedingungen zu erinnern, die einem gegebenenfalls ermöglicht haben, zu lesen und zu schreiben, so ist es zunächst überflüssig, sich an andere Leben zu erinnern.

7.4.4 Metabiografie als Bedingung der gegenwärtigen Existenz

Die Idee eine Metabiografie als Grundlage der jeweils gegenwärtig erlebbaren Existenz spielt auch in den „Mysteriendramen“ eine zentrale Rolle. So hat die Figur „Johannes“ im Zusammenhang seiner Metakognition zu „Capesius“ Elemente von dessen Tiefenperson entdeckt, die sich für ihn aus dem ihm bekannten Leben der Person „Capesius“ nicht erklären lassen, die aber doch Bedingungen für dessen ihm gegenwärtige Existenz sind.

JOHANNES:

[...]

Ich konnt' zuerst bei seinem Seelenwesen
In eines Menschen Wesenskern erschauen,
Wie Eigenschaften dieses Lebens,
Sich durch sich selbst als Folgen
Bezeugen eines andern Erdenseins.

¹¹⁰⁰ Gotthold Ephraim Lessing: „Die Erziehung“, wie angegeben, Paragraph 99, S. 99.

Ich sah die Kämpfe, die er durchgekämpft
 Und die aus andren Leben ihm gebildet haben
 Sein gegenwärt'ges Sein.
 Und konnt' ich auch sein abgelegtes Sein
 Noch nicht vor meine Seele [beobachtende Metakognition] stellen:
 So sah ich doch in seiner Eigenart,
 Was aus der Gegenwart nicht stammen kann.
 So konnte ich im Bilde wiedergeben,
 Was ihm im Seelengrunde [der Tiefenperson] waltet.
 [...] ¹¹⁰¹

Die Sprache, die Rudolf Steiner wählt, um in den „Mysteriendramen“ seinen Anschauungen und Einsichten in das Wesen des Menschen, die Möglichkeiten der Metakognition des eigenen Denkens zur Bildung eines vertieften und wahreren Bewusstseins und andere Themen darzustellen, erscheint kaum geeignet, die hier aufgezeigten Ansichten einprägsam zu verdeutlichen. Diese werden erst durch eine intensive Auseinandersetzung mit dem Werk Rudolf Steiners und neueren Forschungen gegenwärtig. Im Hinblick auf die Entstehungszeit und Umstände der Entstehung der „Mysteriendramen“ und im Hinblick auf Steiners weitere Ziele erscheint sein Vorgehen als verständlich. Die Komplexität seiner Ansichten und die Verwirrungen zulassende Terminologie mögen daher ein wesentlicher Grund nicht nur für bestimmte Eigenarten seiner Nachfolger sein, sondern auch für die mangelnde Rezeption seiner tiefgreifenden Einsichten in einer breiteren Öffentlichkeit.

7.4.5 Erkenntnis als Spiegelung bei „Capesius“

Der Erkenntnisweg von „Capesius“ in Bezug auf seine Tiefenperson steht, wie schon gezeigt, in engem Zusammenhang mit den Einsichten der Figur „Johannes“ in seine Person. Dieses Spiegelverfahren, das die Figur „Capesius“ über die Erlebnisse und Einsichten von „Johannes“ thematisiert, zeigt sich bereits schon früher.

In der Mediation des „Johannes“, die er auf Anregung von „Maria“ und „Benedictus“ durchführt, um zu einem vertiefteren Verständnis seiner Gesamtsituation zu kommen, erscheint auch „Capesius“ in seiner inneren Anschauung. Allerdings im Gegensatz zu seinem real fortgeschrittenem Alter als ein junger Mann und Forscher.

Das folgende Zitat spricht also die Figur „Capesius“ als Innenschau der Figur „Johannes“. Genau genommen, ist es also ein Vorgang in der Seele von „Johannes“ der hier „Capesius“ sprechen lässt. Es ist also nur die Spiegelung von „Capesius“ in „Johannes“ die hier spricht:

¹¹⁰¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 128.

CAPESIUS:

Ich will aus meiner Seele schaffen
 Der Dinge geistig Ebenbild.
 Und wenn Natur, zu Idealen
 Verklärt, ersteht in Menschenwerken,
 Ist sie belohnt genug
 Durch ihre echte **Spiegelung**. [Hervorhebung]
 [...] ¹¹⁰²

Der Kontext dieser Äusserung, die situative Einbettung in die Vorgänge des Dramas wird an dieser Stelle einmal ausser acht gelassen. Denn eine nähere Ausführung hierzu würde nochmals ein ganz neues Thema anschneiden, das hier nicht wirklich ausgeführt werden kann. Grob gesagt geht es aber um das Verhältnis des Menschen zur Natur und die Frage, wie er sich gegenüber der Natur verhalten soll, dass etwas von Dankbarkeit dafür mitschwingt, dass der Mensch durch sie überhaupt erst erscheinen, Mensch werden konnte.

Über das Thema der Wahrheit von Erkenntnis als eine Art Spiegelverhältnis (adaequatio) zwischen Bewusstseinsinhalt und Weltinhalt wird auch das Thema des Bewahrens angesprochen, das zum Wortfeld von <wahr> gehört. Die Frage nach der Bewahrung der Natur ist im zugrunde liegenden Dialog wenig explizit und vor allem als Latenz auszumachen. Im Vordergrund stehen Erkenntnisfragen. Fragen nach dem eigenen Wesen.

Hier wird von „Capesius“ die geistige Arbeit des Menschen zu seinem eigentlichen Wesen und zu seiner primären Aufgabe gezählt. Dass hierbei für „Capesius“ die reale Natur nur eine untergeordnete Rolle spielt und Ideale im Vordergrund stehen, entspricht einer mögliche Grundhaltung des Menschen zur Natur und bekommt dadurch repräsentativen Charakter. Durch das Thema der „Spiegelung“ erscheinen hier zwei Aspekte besonders betont: *Die Oberflächlichkeit im Verhältnis zur Natur* und *die Wesenlosigkeit des so entstehenden Naturbilds*.

Im Zusammenhang mit seinen Forschungen und editorischen Aufgaben betreffend der naturwissenschaftlichen Schriften hatte Rudolf Steiner immer wieder zu einer neuen Form der Naturwissenschaft aufgerufen, welche die schöpferische Seite der Natur stärker berücksichtigt und nicht nur auf ihre Produkte und die Steigerung ihrer Produktivität fokussiert.

Wiederum erscheint hier die Metapher auf den ersten Blick zwar wenig spektakulär, sie thematisiert aber implizit umfassende Themen des menschlichen Erkenntnislebens und seine Verhältnis zur Natur. Sie vergegenwärtigt damit ein Denken, dass sich selbst in Frage stellt und zu neuen, tieferen Einsichten über sich und die Welt kommen will. Diese Intentionalität repräsentiert die Einbettung dieser Äusserung in die Meditation des „Johannes“.

¹¹⁰² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 75.

7.5 Selbsterkenntnis bei „Johannes Thomasius“

Die zentrale Gestalt der „Mysteriendramen“ ist die Figur des Malers „Johannes Thomasius“, deren Reden in diesen Dramen mal mit „Johannes“ mal mit „Thomasius“ gekennzeichnet werden.¹¹⁰³ An ihm zeigt Rudolf Steiner die Entwicklung eines Menschen unter dem Einfluss von Übungen und Einsichten wie Steiner selber sie in seiner „Anthroposophie“ zu vermitteln sucht. Den Lehreraspekt verkörpert in seinen Dramen hingegen die Figur „Benedictus“.

Die Zentralstellung der Figur „Johannes“ kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass die Betrachtung ihrer Entwicklung überhaupt den Ausgangspunkt der Darstellungen von Persönlichkeitsentwicklungen in den „Mysteriendramen“ bildet. Seine Person bestimmt den Inhalt der ersten Rede der Haupthandlung, die allerdings durch seine enge Freundin und Beraterin „Maria“ gesprochen wird.

In ihrer Rede berichtet „Maria“, dass die Freundschaft und Zusammenarbeit in Erkenntnisfragen zwischen ihr und „Johannes“ nun schon zehn Jahre anhält. Sie stellt aber zugleich fest, dass sich diese Zusammenarbeit zurzeit gerade so auswirkt, dass sie für „Johannes“ in eine Art Depression, in Niedergeschlagenheit und Verletztheit führt. Demgegenüber erscheint in der Erinnerung von „Maria“ die erste gemeinsame Zeit, in der „Johannes“ ganz anders gestimmt war, beinahe wie eine verloren gegangene Vision.

In dem Abschnitt ihrer Rede, in dem sie an alte Zeiten denkt, erscheint, noch auf der ersten Seite des Hauptteils des ersten Dramas, die erste explizite Spiegelmetapher:

MARIA:

[...]

Ich sah in deine Augen einst:

Sie **spiegelten** Freude nur [Hervorhebung]

An aller Dinge Wesenheit,

Und deine Seele hielt

In schönheitsvollen Bildern fest,

Was Sonnenlicht und Luft,

Die Körper überflutend

Und offenbarend Daseinsrätsel,

In flücht'gen Augenblicken malen.

[...] ¹¹⁰⁴

Die hier zur Anwendung kommende Spiegelmetaphorik ist nun auf den ersten Blick keineswegs sehr originell. Die Augen als Spiegel sind ein bekannter und

¹¹⁰³ In dieser Untersuchung wird durchgängig die Bezeichnung „Johannes“ gewählt. Eine Interpretation dieser Doppelung der Nennung sowie der Namensgebungen an sich bleibt einer anderen Untersuchung vorbehalten.

¹¹⁰⁴ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 13f.

vielgenutzter Topos der Literatur und der Dichtung. Interessant ist hier allerdings die Verbindung mit dem Topos der Augen als *Tor zur Seele*. Denn es ist ja keineswegs so, dass die Augen hier als Spiegel für etwas Fremdes¹¹⁰⁵ dienen oder dem Fremden als Spiegel für sich selbst.¹¹⁰⁶ Vielmehr spiegeln die Augen des „Johannes“ die Freude seines Inneren nach aussen, machen also sein Inneres offenbar, oder lassen den Blick durch den Spiegel der Augen in das Innere seines Erlebens dringen.

7.5.1 Das Herz als Spiegel

Unmittelbar vor dieser expliziten Spiegelmetapher erscheint noch eine zweite, die allerdings nicht ausdrücklich das Wortfeld zu <Spiegel> benutzt, da es hier um die Darstellung einer tiefen Verbundenheit geht. Der Spiegel ist also nur Strukturmodell. Die mit ihm assoziierte Oberflächlichkeit wäre hier unangebracht. „Maria“ bezieht sich mit ihren Worten auf die Rede, die unmittelbar vor dieser Szene durch „Benedictus“ gehalten wurde, die aber nicht Gegenstand szenischer Darstellung in den „Mysteriendramen“ geworden ist:

MARIA:

[...]

Ich konnte nach so manchem Worte,
Das unser Redner eben sprach,
Im eignen Herzen mitempfinden,
Wie tief es dich verwundet:

[...] ¹¹⁰⁷

Hier wird also das Herz von „Maria“, als Symbol liebender Verbundenheit und als Bild für das Gefühlsleben der „Maria“ zu einem mitempfindenden *Spiegel* der Vorgänge im Gefühlsleben von „Johannes“. Und dieser bestätigt die Erlebnisse von „Maria“ als wahre Spiegelung seiner eigenen Gefühle, wobei er das Bild des Auges als Offenbarer des eigenen Inneren aufgreift:

JOHANNES:

¹¹⁰⁵ Mit <Fremd> werden hier alle Subjekte bezeichnet, die nicht das betrachtende Subjekt selber sind. Sie sind schlussendlich immer fremd, auch wenn sie in Aspekten bekannt und als vertrauenswürdig eingestuft worden sind. Sie sind dadurch fremd, dass sie nicht man selber sind und auch dadurch, dass sie von dem Eigenen abweichende Vorlieben, Vorstellungen und Verhaltensweisen zeigen.

¹¹⁰⁶ Es wird ja immer wieder an verschiedenen Stellen und auch schon im Wörterbuch der Gebrüder Grimm thematisiert, dass sich auf der Oberfläche des Auges, besonders dort wo das Schwarz der Pupille zu finden, geeignete Bedingungen für das Entstehen eines reflektierten Bildes zu finden sind. Daher erscheint an der Oberfläche des Auges tatsächlich, bei entsprechenden Bedingungen des Betrachtens dieser Oberfläche, ein Spiegelbild der sinnlichen Objekte, die sich diesem Spiegel gegenüber befinden.

¹¹⁰⁷ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 13.

So leider ist es.
 Ich fühle wie verschwunden
 Der Seele früh'res Feuer.
 Und stumpf nur schaut mein Auge
 Den Glanz der Dinge,
 Den Sonnenlicht verbreitet über sie.
 [...] ¹¹⁰⁸

„Johannes“ findet also sein eigenes Erleben in den Worten seiner Freundin „Maria“ wieder. Sie spiegeln ihm seinen Zustand auf eine Art und Weise, dass er sich darin durchaus so erkennen kann, wie er sich selber erlebt.

7.5.2 Sehnsucht nach einer heilen Zukunft

Eine weitere explizite Spiegelmetapher findet sich nun wiederum noch vor der Bestätigung der Wahrnehmungen von „Maria“ im weiteren Verlauf ihrer ersten Rede, die somit durch zwei explizite Spiegelmetaphern gekennzeichnet wird. „Maria“ nimmt hier auf eine Vision der gemeinsamen Zukunft Bezug, die scheinbar schon öfters Thema gemeinsamer Gespräche war. Die Vision zeigt „Maria“ und „Johannes“ auf jeweils ihre Art jedoch gemeinsam tätig für positive gesellschaftliche Veränderungen, die ihrer Auffassung nach durch die Verbreitung der Anschauungen möglich werden kann, zu denen sie beide sich hingezogen fühlen und die beide für die Entwicklung ihrer Persönlichkeiten nutzen:

MARIA:
 [...]

 Der Zukunft Heil im **Spiegel** höchster Schönheit, [Hervorhebung]

 Entspringend deinem Können:

 So malte deiner Seele Ziel die meine sich.

 [...] ¹¹⁰⁹

Die Vision der „Maria“ bezieht sich also auf eine Zukunft, in der Heilheit, Ganzheit vielleicht sogar Heiligkeit waltet (das würde zum Namen <Maria> passen). Und in ihrer Vision ist es das malerische Können von „Johannes“, das dazu beiträgt, diese Zukunft zu erreichen. Die Malerei soll dabei vor allem von Schönheit geprägt sein. Und die Schönheit der Malerei soll die heile Zukunft erstrebenswert machen. Die heile Zukunft soll sich in dieser Schönheit *spiegeln*.

¹¹⁰⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 14f.

¹¹⁰⁹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 14.

7.5.3 Gedanken zur Malerei in Bezug auf „Johannes“

In Bildern der Gegenwart¹¹¹⁰, die sich mit höheren Formen der Schönheit befassen und die ebenfalls einer besseren Zukunft dienen wollen, finden sich oft Motive, die aus der Mandala-Malerei¹¹¹¹ vor allem buddhistischer Traditionen stammen. Mandala-Motive gibt oder gab es auch in anderen Kulturen, in Europa zum Beispiel bei den Kelten. Diese Bilder sind von einer ausgesprochenen Harmonie geprägt, die oft durch strenge und dennoch lebendig wirkende geometrische Formen und eine aktive Farbigkeit gekennzeichnet ist. Die Bilder wirken tendenziell ausgleichend, harmonisierend und werden daher zum Teil auch für Heilzwecke verwendet. Wobei es hierfür im Hinblick auf bestimmte Themen teilweise entsprechend heilende Form – und Farbkombinationen gibt.

Solche Malerei erinnert dabei etwa auch an Beschreibungen des neuen Jerusalems in den Visionen der Offenbarung des Johannes¹¹¹², das durch grosse Harmonie, geometrische Formen über einen grossen Reichtum an Farbigkeit durch spezifische Kristalle bzw. Mineralien geprägt ist.

Durch den Terminus <höchste Schönheit> wird anscheinend auf eine hierarchische Ordnung innerhalb von Schönheitsqualitäten gedacht. Unter höchster Schönheit könnte dabei eben an Bilder gedacht werden, die sowohl in Bezug auf ihre Formen-, Zeichen- und Farbsprache jeweils eine hohe Vollkommenheit und hier wohl auch hohe menschliche Adäquatheit, gewissermassen Menschlichkeit kennzeichnet.

Das Bild, was Rudolf Steiner als ein Werk von „Johannes“ für die „Mysteriendramen“ selber entworfen hat, ist nun nichts von solcher Mandala-Motivik zu sehen. Und auch sonst finden sich im Bildwerk Rudolf Steiners keinerlei Hinweise auf solche Tendenzen. Vielmehr sucht Steiner auch hier nach Ausdrucksformen, die dem Individuum mehr Raum geben als formalen Elementen. Er betont dabei die Wirkungen der Farbe vor denen der Form. Er mag dabei an den Anfang des zweiten Teils von Goethes Tragödie „Faust“ denken.

Im „Faust“ findet sich ein *Zeichen*, das nicht nur Rudolf Steiner ein zentrales Motiv der Beziehung des Menschen zu einer höheren Welt des Göttlichen ist: der Regenbogen. Die Bibel berichtet, dass der Regenbogen das Zeichen des Bundes

¹¹¹⁰ Gemeint ist hier die Gegenwart um 2004, christlicher Zeitrechnung.

¹¹¹¹ Vergleiche etwa Heita Copony: „Das Mysterium des Mandala“, Grafing 1993. Zitat aus dem Klappentext: „Die Harmonie und der Zauber der vollkommenen Form, die das Mandala verkörpert, haben seit uralten Zeiten den Menschen fasziniert. Das Zusammenspiel von Farbe und Symbol offenbart eine kosmische Energie, die im Zentrum des Mandalas manifest wird. In der Neuzeit wurde die Mandala-Malerei von Heita Copony zur Vollendung geführt. Keine zweite Künstlerin des 20. Jahrhunderts verkörpert in ihrem Schaffen in solch meisterhaften Perfektion die Synthese von Inhalt und Form. In der Mitte des Mandalas, dem Zentrum des Seins, endet der Weg zur Selbstfindung des Menschen.“

¹¹¹² Vergleiche: „Die Offenbarung“, Kapitel 21, in: „Das Neue Testament“, wie angegeben, S. 679-681.

zwischen einem Göttlichen oder Gott und der Erde ist: „Meinen Bogen setze ich in die Wolken, und er sei das Zeichen des Bundes zwischen mir und der Erde.“¹¹¹³

Die Figur „Faust“ erholt sich nach den Strapazen des ersten Teils seiner tragischen Lebensreise in der Natur. An einem kleinen Wasserfall, einem „Wassersturz“¹¹¹⁴ erblickt sie im Gemisch aus Wassertropfen und Luft, im Licht der Sonne, einen Regenbogen:

FAUST:

[...]

Allein wie herrlich diesem Sturm entspriessend
 Wölbt sich des bunten Bogens Wechsel-Dauer
 Bald rein gezeichnet, bald in Luft zerfliessend,
 Umher verbreitend duftig kühle Schauer.
 Der spiegelt ab das menschliche Bestreben.
 Ihm sinne nach und du begreifst genauer:
 Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.¹¹¹⁵ [Hervorhebung]
 [...]¹¹¹⁶

Diesen Bezug zu einem spiritualisierten Naturerleben scheint auch „Johannes“ zunächst zu suchen, allein erfolglos:

JOHANNES:

[...]

Fast fühllos bleibt mein Herz,
 Wenn wechselnde Luftstimmung
 Hingleitet über meinen Umkreis.
 Es regt sich nicht die Hand,
 Zu zwingen in die bleibende Gegenwart,
 Was flüchtig Elementgewalten
 Aus Daseinsgründen zaubern vor die Sinne.
 Es quillt lustvoll
 Nicht mehr der Schaffenstrieb.
 Und Dumpfheit breitet über all mein Leben sich.¹¹¹⁷

¹¹¹³ Moses: „1. Buch, 9.13“, in: „Das Alte Testament“, wie angegeben, S. 12.

¹¹¹⁴ Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, wie angegeben, Vers 4716, S. 206.

¹¹¹⁵ Interessante Ausführung zur Bedeutung der Farbe bei Goethe finden sich bei Albrecht Schöne: „Goethes Farbentheologie“, München 1987. Schöne zeigt dabei, wie das Studium der Farben bei Goethe Dimensionen einer Gottsuche annimmt, die im Zusammenhang seiner Auffassung von den Farbwirkungen als *Taten des Lichts* und in Bezug mit dem *Zeichen des Regenbogens* zu verstehen sind.

¹¹¹⁶ Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, wie angegeben, Verse 4721-27, S. 206.

¹¹¹⁷ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 15.

Das Naturerleben vermag ihn nicht mehr zu begeistern und eine neue Inspiration für seine Arbeit hat er an dieser Stelle noch nicht gefunden. Später wird er im menschlichen Gesicht eine solche Grenze zum Geist finden, wie ihn Goethe noch in der Natur und besonders im Studium der Farberscheinungen finden konnte. Für diese kann sich „Johannes“ hier aber nicht mehr erwärmen. Er erlebt sich dabei nur noch wie einen kalten, anteilslosen Spiegel.

Ein Spiegel hat, und das zeichnet ihn ja besonders aus, keinerlei Empfindungen, keinerlei Bedürfnisse, das, was in ihm erscheint, festzuhalten. Er bleibt gegenüber dem, was in ihm erscheint, „fühllos“. Der Mensch, hier der Maler „Johannes“, braucht aber mehr als ein Spiegel. „Johannes“ fordert hier auch *Schaffenslust* für seine Arbeit. Somit greift er die Spiegelthematik implizit auf und stellt sein mitfühlendes und nach Lebenslust bedürftiges Inneres der kalten Abstraktion entgegen. Er beansprucht damit das Recht, dass die Schönheit, die er malen soll nicht nur dem Betrachter Befriedigung, Inspiration und Freude verschaffen soll, sondern auch ihm selbst. Er kann also nicht selbstlos arbeiten, sondern will gerade selbstvoll arbeiten.

7.5.4 Lust, Macht und Sinn

Dem hier aufgezeigten Mangel an Lust geht die Erwähnung eines ebenfalls vorhandenen Mangels an Macht voraus. Denn „Maria“ erwähnt, dass „Johannes“ noch gar nicht die Fähigkeit errungen hat, das, was in ihm lebt, nach aussen befriedigend durch seine Malerei darzustellen:

MARIA:

[...]

Noch war gelenk nicht deine Hand,
In derber Farbenpracht
Nicht konnte sie verkörpern,
Was lebensvoll vor deiner Seele schwebte.

[...] ¹¹¹⁸

Der Verlust von Lebensfreude und der Mangel an künstlerischer Macht sind nun geeignet, eine Sinnkrise zu erzeugen, wenn der Wille zum Sinn kein konkretes Ziel mehr findet. Das haben Viktor Frankl und andere logotherapeutisch Arbeitende nachgewiesen, und das wurde hier bereits thematisiert.

„Johannes“ hat sich noch nicht selber einen Sinn geben können und sich bisher nur an die Sinndimensionen im Leben von „Maria“ angeschlossen. Damit ist er aber nun an ein Ende gekommen, da er einsehen muss, dass er für sein eigenes Leben so weder zu Lust, noch Macht, noch Sinn kommen kann.

Besonders in Bezug auf die Sinndimension erlebt „Johannes“ in der Ausgangssituation seines, in den „Mysteriendramen“ beschriebenen Weges ein

¹¹¹⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 14.

Ende der gemeinsamen Reise mit „Maria“. Denn wenn er ihr einfach nur folgt, führt ihn das zum Erleben seiner eigenen Unfähigkeit, sich selber Sinn zu erzeugen, das beschreibt er nun „Maria“:

JOHANNES:

[...]

Was deine Seele trägt
In lichte Himmelshöhen
Will stürzen mich,
Erleb ich es mit dir,
In finstre Todesgründe.¹¹¹⁹

Es ist in dieser Rede des „Johannes“ auch explizit davon die Rede, dass „Maria“ ihm am Anfang ihrer Freundschaft einen neuen Lebenssinn aufzeigte, dem er seitdem gefolgt war:

JOHANNES:

[...]

Als du in unsrer Freundschaft Morgenröte
Mich führtest zu der Offenbarung,
[...]
Des Lebens wahren Sinn;
[...]¹¹²⁰

Doch eben dieser Sinn hat ihn nun verlassen. Er war nicht wirklich sein eigener, sondern ein bloss übernommener. Er hatte zuviel Verantwortung auf „Maria“ projiziert und von ihr erwartet, dass ihre Gegenwart und ihre Begeisterung für ihren Lebenssinn auch ihm Inspiration und inneres Wachstum ermögliche, ihm ebenfalls einen tiefen Lebenssinn schenken könne:

JOHANNES:

[...]

Und sicher schien es mir,
Dass eines Künstlerauges Schärfe
Und alles Künstlerschaffens Sicherheit
Mir erst erblühen werden
Durch deines Feuers edle Kraft.
[...]¹¹²¹

¹¹¹⁹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 16.

¹¹²⁰ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 16.

¹¹²¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 17.

„Johannes“ muss nun aber einsehen, dass dieser Weg nicht zu dem gewünschten Ergebnis geführt hat, vielmehr scheint das Gegenteil eingetroffen zu sein: „Er hat ein Nichts aus mir gemacht.“¹¹²²

7.5.5 Selbsterforschung als Lebenshaltung

Ähnlich, wie bereits für „Capesius“ beschrieben, vollzieht „Johannes“ hier eine sich selbst erforschende Rückschau auf sein bisheriges Leben und die Faktoren, die ihn dahin geführt haben, wo er sich gerade erlebt.

Er erlebt dabei eine Grenze, die er noch nicht überschreiten kann, an der er aber auch nicht ewig verweilen darf, ohne das eigene Leben zu verlieren. Er befindet sich an einem Wendepunkt, der ihn aufzufordern scheint, mehr Verantwortung für sich selbst zu übernehmen. Nun aber nicht mehr nach Massgabe anderer Menschen, sondern auf der Grundlage eigener Wert – und Zielsetzungen. Hierzu aber ist es im Hinblick auf die Methoden dieser Art der Schulung, wie sie in den „Mysteriendramen“ gezeigt und vertreten werden, erforderlich, das eigene Leben zu betrachten, um es auf zugrunde liegende Ziele und Werte zu untersuchen. Denn in den bisherigen Lebensbahnen lassen sich bereits Elemente finden, die keineswegs bloss Impulse von aussen sind oder Auswirkungen psychophysischer Faktizität, vielmehr lassen sich Impulse des eigenen Geistes finden, den Frankl auch als *entscheidendes Sein* bezeichnet.

Dass diese Art der Selbstbetrachtung gerade ein Ziel der Lebensführung im Kreis der Menschen um ihren Lehrer oder besser: Lernbegleiter oder Lernhelfer¹¹²³ „Benedictus“ ist, beschreibt „Maria“ wenig später:

MARIA:

[...]

Doch ist es ja die Eigenart
Des Lebens, das wir führen,
Des Menschen Geist zum Sprechen zu erwecken.
Und was sich sonst begibt in langer Zeiten Lauf,
Enthüllt sich hier in wenig Stunden.¹¹²⁴

Es ist ein Kennzeichen der Reflexion, dass sie es erlaubt, Ereignisse, die im Lebenslauf viele Jahre in Anspruch nehmen, in einer Untersuchung innerhalb weniger Stunden auf *entscheidendes Sein*, auf bedeutsame, entscheidende Momente hin zu betrachten und dadurch eine Beziehung zu diesem Inneren, als

¹¹²² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 45.

¹¹²³ Die Begriffe <Lernbegleiter> und <Lernhelfer> stammen aus der Erwachsenenbildung. Sie finden sich unter anderem bei: Martin Lechner / Klaus-Dieter Ziep: „Phantastische Lernwelt. Vom ‚Wissensvermittler‘ zum ‚Lernhelfer‘. Eine Ideensammlung für Dozenten, Trainer und Lehrer in der Weiterbildung“, Weinheim 1992.

¹¹²⁴ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 45.

Tiefenperson (der *Höhenpsychologie*) zunächst verborgenen, *geheimen*¹¹²⁵ eigenem Selbst der sich so betrachtenden Person vorzustossen.¹¹²⁶ Dabei kann sich das *entscheidende Sein* gerade auch durch den Verzicht auf eigene Entscheidung kennzeichnen. Dieser Verzicht auf eigenes Sein kann dann als Ursache für die eingetretene Lebensleere oder Depression erscheinen. So wie es hier für „Johannes“ immer deutlicher wird.

Ausgelöst hat die hier beobachtete Reflexion der Figur „Johannes“ anders als bei „Capesius“ kein schriftlicher Text sondern die mündliche Rede des „Benedictus“. In dessen Vortrag, in seiner Rede und in seinen Worten konnte sich „Johannes“ spiegeln und neu erkennen. Nun verarbeitet er das Erlebte als Beobachtung seines Selbst, unter den Bedingungen eines fremden, ihm aber vertrauenswerten Blick. Er denkt über sich selbst auf die besondere, durch „Benedictus“ angeregte Art nach.

7.5.6 Fortgesetzte Selbstreflexion

Die Figur „Johannes“ verweilt nach dem Vortrag von „Benedictus“ mit „Maria“ und anderen Zuhörern, unter anderem „Capesius“ in einem Raum, indem sich verschiedene Gespräche im Hinblick auf die Inhalte und den Gegenstand des Vortrags entfalten. Es werden aber weniger die Inhalte selber besprochen als vielmehr, ähnlich wie bei „Johannes“, durch diese ausgelöste Reflexionen auf das eigene Leben.

Diese Situation ermöglicht auch „Johannes“ in der Reflexion seines Lebens fortzufahren und nun die Selbstreflexion der anderen ebenfalls auf sich zu beziehen. Nachdem nun die anderen Gäste den Raum bereits verlassen haben, verweilt „Johannes“ noch und bittet auch „Maria“ noch zu bleiben, denn er fühlt sich stark betroffen: „Erschüttert bis ins Mark erschein ich mir.“¹¹²⁷

Auf die Frage der „Maria“, was ihn denn so schwer erschüttern konnte, entgegnet er:

¹¹²⁵ Vergleiche auch Rudolf Steiner: „Grundlinien einer okkulten Psychologie“, (Vortrag vom 2.10.1921), in derselbe: „Grundlinien einer okkulten Psychologie“, Dornach 1954.

¹¹²⁶ Für Rudolf Steiner ist die Erkenntnis dieser Art *Tiefenperson* als *freie Individualität* nur über ein dazu ausgebildetes Denken, von Angst und Bindungen freies Denken möglich: „Warum musste ich denn darauf dringen, dass die freie Handlung nur hervorgehen darf aus dem reinen Denken? Nun, weil, wenn die Handlung aus dem Gefühl aufgebaut ist, ja die Zukunft schon hineinspielt, also aus dem Gefühl heraus niemals eine wirklich freie Handlung kommen könnte!“ (Rudolf Steiner: „Grundlinien einer okkulten Psychologie“, wie angegeben, S. 53).

¹¹²⁷ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 44.

JOHANNES:

In diesem Augenblicke
 War mir ein jedes Wort
 Ein furchtbar Zeichen
 Der eignen Nichtigkeit.¹¹²⁸

Strukturell liegt hier bereits eine Spiegelmetaphorik vor. Für die Figur „Johannes“ werden Worte zu Zeichen, von etwas, das sie nicht selber sind und auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht bedeuten. Es wird hier zwar wörtlich kein Spiegel thematisiert, inhaltlich aber sehr wohl. Denn die Zeichen, welche die Worte für ihn sind, sind ihm ein Spiegel seiner *eigenen Nichtigkeit*. Die Worte sind also für ihn nicht im eigentlichen Sinn zu verstehen, sondern Zeichen für eine andere Aussage, als die mit ihnen üblicherweise determinierte. Sie sind für ihn Metaphern. Sie symbolisieren oder referenzieren nicht ihre *normale* Aussage, sondern eine durch den Kontext seines Erlebens neu determinierte Aussage.

Diese Spiegelstruktur wird noch deutlicher und explizit, wenn „Johannes“ auf die Rückfrage von „Maria“, die zunächst nicht versteht, worum es ihm geht, präzisiert, was die Aussagen der anderen Vortragsgäste, was ihre Worte für ihn geworden sind:

JOHANNES:

Ein **Spiegelbild** des vollen Lebens, [Hervorhebung]
 Das mich so klar mir selbst gezeigt.
 [...] ¹¹²⁹

Die nächsten Zeilen beschreiben diese Selbstwahrnehmung. Bevor darauf eingegangen werden kann, soll hier ein Blick auf das Leben als Spiegel folgen.

7.5.7 Das Leben als „Spiegelbild“

In seiner Selbsterkenntnis werden die Worte der Menschen, denen „Johannes“ für ihn zu Zeichen seiner „Nichtigkeit“. Das Gewebe der Worte verschiedener Menschen wird dabei für ihn zu einem „Spiegelbild des vollen Lebens“. Dieses „Spiegelbild“ nun wiederum zeigt ihm, dass diese Menschen „im Leben stehen“ und er „im wesenlosen Nichts“.¹¹³⁰

Das „Spiegelbild des vollen Lebens“ wurde vor dieser Kennzeichnung durch „Johannes“ von „Maria“ als ein Gewebe von Lebensgeschichten verschiedener, im Gespräch anwesender Menschen beschrieben:

¹¹²⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 44.

¹¹²⁹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 45.

¹¹³⁰ Vergleiche Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 45.

MARIA:

Es war gewiss bedeutsam,
 In kurzer Zeit ergiessen sich zu sehn
 Soviel von Lebenskämpfen
 Und Menschwesenheit
 In dies **Zusammenspiel der Reden.** [Hervorhebung]
 [...] ¹¹³¹

Dieses „Zusammenspiel der Reden“ wird für „Johannes“ ein „Spiegelbild des vollen Lebens“. In den Reden also spiegelt sich hier für ihn das Leben der anderen Menschen. Es ist damit für ihn deutlich und real geworden, dass die Reflexion auf das Leben mittels der Sprache, dazu in der Lage ist, das Leben wiederzuspiegeln. Damit kann die Selbsterzählung als Vergegenwärtigung von Stationen des bisher gelebten Lebens auch für ihn die Basis einer sich selbst reflektierenden *Existenzanalyse* bilden, aus der dann wiederum die Grundlage für eine eigenverantwortliche Selbstbestimmung geschaffen kann. Mit einem modernen Begriff gesprochen, erkennt „Johannes“ hier also den Wert einer im Hinblick auf Selbsterkenntnis und Sinnfindung reflektierenden „Biographiearbeit“ ¹¹³².

Bevor hier weiter auf diese Textstelle und ihren Kontext eingegangen werden kann, erscheint es sinnvoll, eine Reflexion auf das Thema der Erzählung von Lebenserfahrungen im Hinblick auf eine befriedigende Sinnfindung einzuschieben.

7.6 Exkurs zum Thema Selbstfindung und Erzählung

Der hier anhand der Beschreibung des „Johannes“ aufleuchtende Weg von der *Selbstfindung über die Selbsterfindung zur Selbstliebe* ¹¹³³ wird auch von dem hier schon einmal erwähnte Autor Dieter Thomä in seiner Schrift: „Erzähle sich selbst“ beschrieben. Auf eigene Art und unter anderen Voraussetzungen, das Menschenbild betreffend. Er dokumentiert mit seinen Überlegungen und Untersuchungen dennoch die fortgesetzte Aktualität solcher Fragestellungen, wie sie auch die „Mysteriendramen“ im Hinblick auf den Umgang mit Sprache und Literatur mit Fragen der Selbsterkenntnis zeigen und *erzählen*.

¹¹³¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen, wie angegeben, S. 45.

¹¹³² Vergleiche zum Beispiel Mathias Wais: „Biographie-Arbeit. Lebensberatung“, Stuttgart 2002.

¹¹³³ Dieter Thomä: „Erzähle sich selbst“, wie angegeben: Kapitel II: „Selbstfindung und Erzählung“ (S. 80-116), Kapitel III: „Selbsterfindung und Erzählung“ (S. 117-158), Kapitel IV: „Selbstliebe und Erzählung“ (S. 159-261).

Die „Mysteriendramen“ lassen sich an dieser Stelle durchaus als epische Dramen¹¹³⁴ verstehen. Die epische Struktur erweist sich besonders bedeutsam für das „erste Bild“ der Dramen, indem die Grundvoraussetzungen der behandelten Themen, des durch die Dramen repräsentierten Anliegens dem Publikum vergegenwärtigt werden. Dabei geht Rudolf Steiner, wie aufgezeigt, von Goethes „Märchen“ aus, also von einer Erzählung, einer Geschichte. Oder: einem Märchen für Erwachsene.

Das Erzählen, gerade auch für Erwachsene, hat in anderen Kulturen, wie zum Beispiel im Islam, eine lange Tradition und wird dabei keineswegs als kindisch erlebt, sondern als eine geeignete Methode, Weisheit zu vermitteln. Diese Traditionen finden sich aber keineswegs nur in anderen Kulturen als quasi fremde Strukturen.¹¹³⁵ Das Erzählen von Geschichten, das Berichten von Lebenserfahrung in Geschichten, Mythen und Märchen ist vielmehr eine Grundkomponente aller Kulturen und hat auch in Europa eine lange Tradition.¹¹³⁶

Rudolf Steiner geht auf eine solche Tradition auch in den „Mysteriendramen“ ein. Denn er zeigt in einer Rückblende in die Vergangenheit im zweiten Drama, wie bestimmte Märchen als Weisheitsträger von inspirierten Menschen auf der Grundlage abendländischer Traditionen geschaffen wurden, um ihre Inspirationen oder auch Einsichten in Lebensgesetze anschaulich mitteilbar zu machen.

Steiner nimmt auch für den Einsatz der Phantasie zur Wissensvermittlung wiederum Bezug auf Goethe, der von einer präzise einsetzbaren Phantasie ausgeht. „So äusserte sich Goethe unter anderem in seinen ‚Heften zur Morphologie‘ 1824 gelegentlich einer Besprechung von Ernst Siedenroths Psychologie: ‚So wird ein Mann, zu den so genannten exakten Wissenschaften geboren und gebildet, nicht leicht begreifen, dass es auch eine exakte Phantasie geben könne, ohne welche dich eigentlich keine Kunst denkbar ist.‘“¹¹³⁷

¹¹³⁴ Eine Untersuchung der „Mysteriendramen“ als „episches Theater“ würde sich lohnen und würde auch die offene Struktur dieser Dramen noch deutlicher zu Tage fördern. Ein Ausgangspunkt für so eine Untersuchung könnte die Forschung von Marianne Kesting sein, die sie in ihrer Schrift: „Das epische Theater: zur Struktur des modernen Dramas“, Stuttgart (8) 1989, beschreibt.

¹¹³⁵ Die Bedeutung des Erzählens spielt auch für die europäische Geschichtswissenschaft eine wichtige Rolle, zum Beispiel in der Oral-History.

¹¹³⁶ Märchen und Mythen gelten als kleine Formen von Erzählungen in vielen Kulturen als Träger der so genannten Volksweisheit. Solche Erzählungen dienen und dienen dann oft auch der Bewahrung historischen Wissens. Vergleiche hierzu zum Beispiel: Hartmut Eggert und andere (Hg.): „Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit“, Stuttgart 1990.

¹¹³⁷ Zitiert nach Rudolf Steiner: „Anthroposophie – Psychosophie – Pneumatosophie“, (Vorträge 1911), GA 115, Dornach (4) 2001, (Anmerkungen) S. 337.

Gerade die durch die Einbeziehung der Phantasie erzielte Anschaulichkeit macht das Erzählen in den letzten Jahren wieder interessanter,¹¹³⁸ da die zunehmend Bildhaftigkeit in den Medien der Informationsvermittlung auf ein Grundbedürfnis nach Bildhaftigkeit und Anschaulichkeit aufmerksam gemacht hat. Zumal visuell verfügbare oder vorstellbare Informationen leichter aufzunehmen und zu erinnern sind als bloss abstrakte.¹¹³⁹

Dass Selbsterkenntnis auch für Universitätszusammenhänge eigentlich ein wichtiges und eigentlich explizit zu behandelndes Thema sein sollte, zeigt eine Studie des *American Council for Education* aus den USA, die Viktor Frankl erwähnt, wonach bei: „189 733 Studenten an 360 Universitäten das primäre Interesse von 73,7 Prozent dem Ziele galt, ‚sich zu einer Weltanschauung durchzuringen, von der aus das Leben sinnvoll ist‘.“¹¹⁴⁰ Fragen nach Sinnfindung, die ab einer bestimmten Stufe der Selbstbewusstheit nur individuell bestimmt und verantwortet werden kann, scheint also ein Grundbedürfnis gerade nach akademischer Ausbildung strebender Menschen zu sein. Also von Menschen, die bereits zu den Möglichkeiten aktiven und selbst gesteuerten Reflektierens vorgedrungen sind.

Erschreckend dabei ist, dass gerade die Nichterfüllung dieser Sinnfindung ein Hauptmotiv für Selbstmordversuche darstellt, wobei „unter amerikanischen Studenten als zweithäufigste Todesursache – nach dem Verkehrsunfall – der Selbstmord rangiert.“¹¹⁴¹ Bei einer näheren Untersuchung „ergab sich, dass 85 Prozent [der Studenten, die Selbstmordversuche überlebten] in ihrem Leben keinen Sinn mehr sehen konnten; von diesen aber waren 93 Prozent physisch und psychisch gesund, sie lebten in guten wirtschaftlichen Verhältnissen und im besten Einvernehmen mit ihrer Familie, sie waren im gesellschaftlichen Leben aktiv engagiert und konnten auch mit ihren akademischen Fortschritten zufrieden sein. Von mangelhafter Bedürfnisbefriedigung konnte jedenfalls nicht die Rede sein.“¹¹⁴²

¹¹³⁸ Die Bedeutung der Erzählung oder allgemeiner: des Erzählens wird in der Erwachsenenbildung, unter anderem durch den Einfluss der Bedeutung des Erzählens für die Bildung in anderen Kulturen (etwa dem Hinduismus oder im Islam), neu diskutiert. Das Erzählen erlaubt es, die Reflexion auf Lebensfragen in einer offenen Weise zu stimulieren, indem der mit der Absicht zu belehren beim Belehrteten auftretende Widerstand wegfällt. Im Zusammenhang mit dem Thema der Offenheit in der Kunst, findet sich somit auch dieses Thema zunehmend in der Pädagogik und Erwachsenenbildung wieder. Gerade bei selbstbestimmter und eigenmotivierter Persönlichkeit erweist sich das Erzählen bild – oder beispielhafter Inhalte oder Geschichten als hilfreich. Vergleiche auch Christiane Hof: „Erzählen in der Erwachsenenbildung“, Neuwied und andere 1995.

¹¹³⁹ Vergleich hierzu zum Beispiel Vera F. Birkenbihl: „Das grosse Analograffiti-Buch. Gehirngerecht zu mehr Intelligenz & Kreativität“, Paderborn (2) 2002.

¹¹⁴⁰ Viktor E. Frankl: „Das Leiden am sinnlosen Leben“, wie angegeben, S. 16, unter Bezugnahme auf einen Bericht des American Council on Education, ohne Angabe des Jahrgangs der Studie.

¹¹⁴¹ Viktor E. Frankl: „Das Leiden am sinnlosen Leben“, wie angegeben, S. 14.

¹¹⁴² Viktor E. Frankl: „Das Leiden am sinnlosen Leben“, wie angegeben, S. 14f.

Die letztgenannten Zahlen und Untersuchungsergebnisse legen nahe, dass Sinnfindung und eine befriedigende Weltanschauung Grundvoraussetzungen für ein gelingendes und gesundes Leben auf einer fortgeschrittenen Stufe der Persönlichkeitsentwicklung bilden.

Daher fordert Frankl eine bisherige Forschungsschwerpunkte ergänzende Psychologie zu Sinn- und Weltanschauungsfragen: „Wo aber bleibt die ‚Höhenpsychologie‘ – die den Willen zum Sinn mit in ihr Gesichtsfeld einbezieht?“¹¹⁴³ Und er hält weiter fest: „Jedenfalls lässt sich der Wille zum Sinn nicht als ein blosses Desiderat abtun, als ‚wishful thinking‘.“¹¹⁴⁴

Wie die Untersuchungen von Viktor Frankl und weitere aber auch zeigen, äussert sich diese Stufe der Persönlichkeit zunächst mit einer Sinnkrise, die, wenn sie nicht in eine Gemeinschaft eingebettet ist, in der die Auseinandersetzung mit Sinnfragen aktiv geführt wird, zu Selbstmordversuchen führen kann.

Das Nichts, dem sich „Johannes“ in Zusammenhang mit seiner Sinnkrise gegenübersteht, wird für ihn aushaltbar und Grundlage für eine vertiefte Selbstreflexion, weil solche Selbstreflexionen in dem Kreis gepflegt werden, in dem er sich befindet. Und zwar durchaus nicht in therapeutischer Hinsicht, sondern als ein integrativer Bestandteil der Persönlichkeitsentwicklung, einer durch Bildungsprozesse begleiteten und damit aktiv kultivierten Individuation.

Allerdings ist diese Vision einer sinnorientierten und an Individuationsprozessen aktiv interessierten Gesellschaft auch in den „Mysteriendramen“ eher ein Ziel, eine Entwicklungsrichtung, als bereits vollständig gegenwärtige Kultur. Denn, wie sich in den Dramen zeigt, ist es eigentlich nur die Figur „Benedictus“, die schon weit genug fortgeschritten ist, um Sinnkrisen wirklich so zu begleiten, dass es gelingt, die Selbstverantwortung der durch ihn begleiteten Menschen erfolgreich zu stärken.¹¹⁴⁵

Fragen, wie etwa Bildungsprozesse in der Erwachsenenbildung oder der Hochschulpädagogik zu gestalten wären, findet man bei Steiner wiederum nur in Ansätzen.¹¹⁴⁶ Hier zeigt sich ein für ihn offenes und zukünftiges Arbeitsfeld. So formuliert er 1898 in einem Vortrag, der als Autoreferat in seiner Werkausgabe vorliegt, die aus seiner Sicht wichtige Frage: „Welches sind die durch Entwicklung der menschlichen Seele geforderten Erziehungs- und Unterrichtsmittel?“¹¹⁴⁷ Ein Thema, dem sich gerade in den letzten Jahren

¹¹⁴³ Viktor E. Frankl: „Das Leiden am sinnlosen Leben“, wie angegeben, S. 15.

¹¹⁴⁴ Viktor E. Frankl: „Das Leiden am sinnlosen Leben“, wie angegeben, S. 15.

¹¹⁴⁵ Eine nähere Ausführung hierzu würde diese Untersuchung jedoch zu weit von ihrem Hauptgegenstand wegführen und unterbleibt deswegen. Alle Figuren in den Dramen unterliegen jedoch, Entwicklungsprozessen, soviel sei hier gesagt, so dass auch andere in die Lage kommen, aufgrund ihrer Erfahrungen und Fortschritte anderen bereits Anregungen geben zu können.

¹¹⁴⁶ Es gibt dazu einige Anregungen in frühen Aufsätzen Rudolf Steiners in derselbe: „Gesammelte Aufsätze zur Kultur – und Zeitgeschichte 1887-1901“, GA 31, Dornach (3) 1989.

¹¹⁴⁷ Rudolf Steiner: „Hochschulpädagogik und öffentliches Leben“, in derselbe: „Gesammelte Aufsätze zur Kultur – und Zeitgeschichte 1887-1901“, wie angegeben, S. 661-664, S. 662.

vermehrt eine neu geschaffene Hochschuldidaktik europaweit widmet. Wobei der Prozess der Auseinandersetzung mit solchen Fragen bereits seit längerem immer wieder diskutiert wurde, wie zum Beispiel die Aufsatzsammlung von Wolfgang Krüger: „Universität und Erwachsenenbildung in Europa“¹¹⁴⁸ zeigt.

Für Rudolf Steiner gehört, wie teilweise für Viktor Frankl, die Integration der Auseinandersetzung mit Sinnfragen auf der Basis eines wissenschaftlich geschulten Denkens und einer exakten Phantasie dazu. Denn diese bilden zusammen eine Grundlage, um eine Selbstbestimmung auf der Basis individueller Selbsterkenntnis durchzuführen, der erst dann eine Erkenntnismethode zur Verfügung steht, die Steiner *Imagination* nennt: klares Denken vereint mit präziser Phantasie. Denn diese Methode erlaubt aus Steiners Sicht so etwas wie eine *Höhenpsychologie*, die dann von der *Imagination* ausgeht, wie die Tiefenpsychologie vom Traum.¹¹⁴⁹

Rudolf Steiner hat für so eine *Höhenpsychologie*, die bei ihm über die Erforschung des Menschen auch zum Betrachten *höherer Wesen* führt, in seinen Schriften: „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?“¹¹⁵⁰ und „Stufen der höheren Erkenntnis“¹¹⁵¹ Wege aufzuzeigen gesucht, die ihm als sichere Methoden einer Forschung in diesem Gebiet erscheinen. Es kann aber nicht Aufgabe dieser Schrift sein, die Steiners Methodik und seine Darstellungen dazu kritisch zu hinterfragen. Eine wirkliche Forschungsgemeinschaft, die mit seinen Anregungen systematisch und kritisch arbeiten würde, gibt es leider nicht. Daher kann hier auch kaum auf gesicherte Untersuchungen zu diesbezüglichen Fragen eingegangen werden. Dazu müssten erst grundlegende Forschungsergebnisse erarbeitet und dokumentiert werden.

Die von Rudolf Steiner ähnlich wie eine Psychologische Gesellschaft zur Erforschung der modernen Psychologie ins Leben gerufene Anthroposophische Gesellschaft¹¹⁵² ist als eine Forschungsgemeinschaft in dieser Hinsicht nie wirklich aktiv geworden. Zwar gibt es einzelne Forscher, die aber mangels einer

¹¹⁴⁸ Wolfgang Krüger: „Universität und Erwachsenenbildung in Europa“, Braunschweig 1978.

¹¹⁴⁹ Über das Verhältnis von Imagination in der Auffassung Steiners in Bezug zum Traum vergleiche zum Beispiel Rudolf Steiner: „Die gesunde Entwicklung des Menschenwesens. Eine Einführung in anthroposophische Pädagogik und Didaktik“, (Vorträge 1921/22), GA 303, Dornach (4) 1987, besonders S. 58f und S. 79.

¹¹⁵⁰ Steiner, Rudolf: „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?“, (Erstausgabe in einer Folge von Aufsätzen 1904/05), GA 10, Dornach (24) 1993.

¹¹⁵¹ Steiner, Rudolf: „Stufen der höheren Erkenntnis“, (Erstausgabe in einer Folge von Aufsätzen 1905-08), GA 12, Dornach (7) 1993.

¹¹⁵² Durch die verschiedenen, nicht nur wissenschaftlichen Anliegen ist diese Gemeinschaft von vornherein als ein Konglomerat unterschiedlichster Menschen und Anliegen gebildet worden. Den Zusammenhalt stellte zunächst Rudolf Steiner sicher. Aufgrund seines relativ raschen Versterbens nach der Neugründung und Neukonstituierung der Regeln und Richtlinien dieser Gemeinschaft auf der Basis seiner Einsichten, konnten diese bisher nie wirklich umgesetzt werden. Denn nach seinem Tod zerstritten sich die damals massgebenden Persönlichkeiten. Das Werk von Rudolf Steiner liegt, wie in anderen Hinsicht auch, hier trotz seines Umfangs primär als eine Art Fragment vor.

aufnahmefähigen Gemeinschaft kaum zum Zuge kommen. Neben den ganz praktischen Ausrichtungen der *Anthroposophen*, die auf der Grundlage von konkreten Anregungen Rudolf Steiners in verschiedenen Lebensgebieten arbeiten, gibt es vor allem philologische und philosophische Arbeitskreise. Nicht zu übersehen sind auch die Gruppen, von denen schon Rudolf Steiner sagte, dass sie dazu neigen, Esoterik zu spielen. Die also sektiererische Tendenzen zeigen.¹¹⁵³ Die mit den letzten Aussagen verbundenen Fragen können hier aber nicht weiter verfolgt werden. Im Weiteren geht es nochmals um die Figur „Johannes“, seine Sinnkrise und die Bedeutung von Spiegelmetaphern für seine Verarbeitung derselben sowie für die Darstellung dieser Vorgänge in den „Mysteriendramen“. Denn es ist gerade die Figur „Johannes“, die in den „Mysteriendramen“ eigentlich als erste einen sichtbaren Weg durchmacht, deren Entwicklungsweg die Dramen nachzeichnen. Die wichtigen Schritte, die sich im Zusammenhang mit einer expliziten Spiegelmetaphorik an seinem Weg beobachten lassen, beziehen sich allerdings nur auf die ersten beiden Dramen. Ginge es um die Beobachtung von seinem Weg, müssten andere Methoden der Forschung hinzugezogen werden.

¹¹⁵³ Die mystischen Dimensionen, die Rudolf Steiner selber zeigte, mögen daran nicht ganz unschuldig sein. Denn die Formulierung eines „Michael-Mysteriums“ wie auch andere Äusserungen verstärken die Neigung der Menschen, sich in kulturell alte Verhaltensweisen zu verlieren. Hier scheint hingegen die Ansicht vertretbar, dass Rudolf Steiner, eine mystisch wirkende Terminologie im Hinblick auf eine wissenschaftlich fundierte Aussage gebraucht hat. Da er aber mit dieser Art der Wissenschaft auch wieder eine Form der Religiosität zu etablieren und zu pflegen suchte, erscheint es leicht verständlich, dass seine Nachfolger aufgrund der Terminologie von Steiner antike oder mittelalterliche Traditionen wiederzubeleben versuchten und versuchen. Das allerdings, so liesse sich zeigen, liegt den Intentionen Rudolf Steiners hingegen völlig fern. Denn dies implizierte einen Rückschritt. Steiner wollte aber vorwärts. Seine Anliegen zur Schaffung einer differenzierten Bildungskultur erscheinen heute im Zuge der kulturellen Vielfalt in Europa und global als viel realistischer und zeitgemässer als zu seinen eigenen Lebzeiten. Allerdings fragt sich, wie Steiner heute arbeiten würde, welche Terminologie er wählen und in welche Richtung er die Arbeit an seinen Fragestellungen fortsetzen würde. Aber auch diese Fragen sind hier zunächst nur hypothetisch zu stellen. Wobei deutlich geworden sein dürfte, dass in der Auffassung dieser Untersuchung im Werk Rudolf Steiners wichtige Anregungen und Einsichten zu finden sind, die eine kulturellen Aufarbeitung auch unabhängig von anderen Anliegen Steiners lohnenswert erscheinen lassen.

7.7 Die Sinnkrise bei „Johannes“ und ihre Folgen

Die Figur „Johannes“ hat sich zehn Jahre mit den Anregungen befasst, um sich nun in einer Situation vorzufinden, wo sich die Frage nach der Sinnsetzung für das eigene Leben neu stellt. Zunächst hatte er durch die Kraft der hingebungsvollen Liebe der Figur „Maria“ sein Leben gestalten können: „Sie hatte ihm die Kraft gegeben, seine hoffnungsvollen Anlagen zu entwickeln. [...] Er erblühte gewissermassen in der Sonne seiner Wohltäterin.“¹¹⁵⁴, wie Rudolf Steiner im „Zwischenspiel“ verdeutlicht. Nun aber geht es für ihn darum, die Verantwortung für sich selbst zu übernehmen, sich selbst den Sinn zum Leben zu schaffen.

Diese Sinnfindung vollzieht sich, wie schon angedeutet, im Rückblick auf seine bisherige Biografie. Er betrachtet seine Kindheit, seine Jugend und die ersten Jahre seines Lebens als Erwachsene, seine erste partnerschaftliche Beziehung.

Gerade die Erinnerung an diese Beziehung zu einer Frau, die er zugunsten des Zusammenseins mit „Maria“ verlassen hat, vergegenwärtigt ihm die Notwendigkeit, mehr Verantwortung zu übernehmen. Denn diese Frau ist inzwischen aus Kummer über die Trennung gestorben. Einen Kummer, den „Johannes“ bis zur Nachricht ihres Todes gar auf sich bezogen hatte:

JOHANNES:

[...]

Kein Schuldgefühl verblieb

In mir aus jenen Tagen,

Da ich zeriss ein Band,

Das Leben war der andern Seele.

Und auch die Botschaft, die mir kam,

Dass langsam welkte jenes Leben

Und endlich ganz erlosch,

Liess fühllos mich bis heute.

[...] ¹¹⁵⁵

Diese Teilnahmslosigkeit ändert sich für „Johannes“ durch die Rede des „Benedictus“, der über die Thematisierung von Verantwortung auch für unterlassene Taten in „Johannes“ für ihn selber unerwartet ein Bewusstsein von Schuld auslöste. Denn „Benedictus“ zeigte in seiner Rede für „Johannes“ neue Aspekte der Verbundenheit zwischen Menschen auf und auch wie die eigenen Taten, auch wenn sie sich nicht direkt auf einen anderen Menschen bezogen sind, dennoch schädlich auf diesen wirken können.

¹¹⁵⁴ Rede der „Estella“ im „Zwischenspiel“ des ersten Dramas, in Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 113.

¹¹⁵⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 46f.

„Johannes“ hat somit, durch Anregungen von „Benedictus“ praktisch synchron zu dessen Ausführungen eine Selbsterforschung vollzogen, die ihn nun betroffen macht.

JOHANNES:

[...]

Bedeutsam sprach in jenem Saale
Vorhin der Führer nun,
Wie wir verderben können,
Wenn wir nicht richtig streben,
Das Schicksal jener Menschen,
Die liebend uns verbunden.

[...] ¹¹⁵⁶

Für „Johannes“ haben daher die Erkenntnisvorgänge, mit denen er sich beschäftigt, einen durchaus existenzialistischen Charakter. Sie sind nicht nur Fragen des Denkens, sondern auch des Handelns, des praktischen und sozialen Lebens.

JOHANNES:

[...]

So ward die inhaltsschwere Rede
Den andren Menschen Anlass,
In sich zu schauen;
In mir jedoch erzeugte sie
Bewusstsein schwerster Schuld.
Ich kann durch sie erkennen,
Wie irrend ich gestrebt. ¹¹⁵⁷

Auch hier liegt der Struktur nach die Einbeziehung einer Spiegelmetaphorik vor. Die „inhaltsschwere Rede“ lässt „Johannes“ sich selbst erkennen. Er kann sich „durch sie erkennen“ wie durch einen Spiegel. Die Rede ist ihm also ein Spiegel für die Selbsterkenntnis im Hinblick auf Sinnfragen, im Hinblick auf die Verantwortung für das eigene Tun, die Sinndimension des eigenen Tuns. Wobei das Thema der Schuld impliziert, dass es zum Wertesystem von „Johannes“ gehört, durch das eigene Tun das Leben fremder Menschen nicht unnötig zu belasten, schon gar nicht, es zu zerstören. Das wird ihm hier deutlich. Der eigentliche Durchstoss zu einer neuen Stufe der freien Selbstbestimmung wird ihm aber hier noch nicht gelingen, sondern erst im zweiten Drama. Er erreicht im ersten Drama zunächst nur eine grössere Freiheit gegenüber seinem

¹¹⁵⁶ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 47.

¹¹⁵⁷ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 47.

Erleben seiner Beziehung zu „Maria“ und findet daraufhin wieder zu neuer Schöpferkraft und zu neuen, schon eigenständigeren Impulsen für seine Malerei. Und während er hier, im ersten Drama, den Weg zu einer neuen Stufe tatsächlich aufgrund seiner eigenen Entwicklung gehen kann, ist es im zweiten Drama die Entwicklung seiner Freundin „Maria“, die nun Konsequenzen für ihn hat und von ihm einen Entwicklungsschritt fordert, der ihm durchaus inzwischen möglich scheint.

Aber erst als „Maria“ im zweiten Drama für sich feststellt, dass es richtiger ist, dass sie beide ihre symbiotische¹¹⁵⁸ Beziehungsform auflösen, entsteht für „Johannes“ die Möglichkeit einen weiteren Schritt zu machen, den er von sich aus noch nicht suchen würde. Und für „Maria“ selber wird hierbei ein Schritt in ihrer eigenen Entwicklung deutlich, denn sie vertieft damit ihre eigene Authentizität und versucht nicht mehr über ihre Beziehung zu „Johannes“ Selbstbestätigung zu erreichen. Auch sie vollzieht damit einen weiteren Schritt zur Ausbildung der hier als *adulta*-Stadium bezeichneten Stufe der Persönlichkeitsentwicklung und geht dabei „Johannes“ voraus. Ihre Verbundenheit erfordert aber, dass „Maria“ einen weiteren Schritt auch für „Johannes“ anregt.

Zunächst geht es hier aber um ihre Selbsterkenntnis:

MARIA:

[...]

Ich sehe meiner Seele Eigenleben wirkend

In meines Freundes Wesen und in seinem Schaffen.

So such' ich Befriedigung,

Die ich empfinde an dem eignen Selbst;

Und lebe in dem Wahne, dass ich selbstlos sei.

Verborgen ist mir doch [bisher] geblieben

Dass ich im Freunde nur mich *selbst bespiegle*. [Hervorhebung]

[...] ¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁸ Die Problematik symbiotischer Beziehungsstrukturen wurde auf dem Hintergrund einer systematischen Untersuchung von Traktionsmustern insbesondere von Eric Berne beschrieben, zum Beispiel in seiner Schrift: „Die Transaktionsanalyse in der Psychotherapie“, Paderborn 2001. Im Bereich der Weiterbildungseinrichtungen bedeuten dabei symbiotische Beziehungen zwischen Weiterzubildenden und Weiterbildungsverantwortlichem oft eine Form der psychischen Korruption, da sie das objektive Verhältnis zu den Leistungen und Ergebnisse der Weiterzubildenden, also das Urteilsvermögen der Weiterbildungsverantwortlichen korrumpieren können. Das kann sowohl in eine zu positive wie auch zu negative Richtung gehen und damit zu sachlich unberechtigten Belohnungen oder Bestrafungen führen. Insgesamt erscheint aber das Abhängigkeitsmuster, was mit einer symbiotischen Beziehung einhergeht, problematisch, da es geeignet erscheint, eine freie Persönlichkeitsentfaltung zu verhindern. Zudem treten systemisch bedingte Verhaltensweisen auf, die von Machtspielen gekennzeichnet sind. Vergleich dazu auch Eric Berne: „Spiele der Erwachsenen“, Reinbek bei Hamburg 2002.

¹¹⁵⁹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 171.

Zu dieser Einsicht kommt „Maria“ in einem Gespräch mit „Benedictus“, der in Fragen der Persönlichkeitsentwicklung der Fortgeschrittenste in diesem Kreise ist. Ihn hatte „Maria“ aufgesucht, nachdem in ihr selber Impulse zu einer Neugestaltung der Beziehung mit „Johannes“ aufgetaucht sind, die sie sich aus dem bisherigen Verlauf ihrer Beziehung nicht erklären konnte. „Benedictus“ bestätigt nun „Maria“ auf eine freilassende ebenfalls aber entschlossene Art die Möglichkeit der Entstehung solcher Entwicklungsimpulse, die sich nicht aus der Vergangenheit ableiten sondern im Hinblick auf zukünftige Ziele entstehen. „Benedictus“ appelliert dabei sowohl an die Erforschung des Unbewussten im Hinblick auf das geistige Sein der „Maria“ als auch an ihre Entschlossenheit, ihr entscheidendes Sein höher zu stellen als ihre Gewohnheiten und Vorlieben. Denn das Gewahrwerden des eigenen entscheidenden Seins wird gegenüber der psychophysischen Faktizität zu einer Pflicht, ohne deren Erfüllung ein autonomes, selbst verantwortetes Leben nicht möglich ist. Damit wird daraufhin gedeutet, dass Freiheit bei Rudolf Steiner keineswegs als Wahlfreiheit verstanden wird, sondern als eine Erkenntnisfreiheit. Der Mensch braucht die Freiheit, sich selbst zu erkennen und nach dieser Erkenntnis zu handeln. Denn dieser Mensch, der aus Erkenntnis des eigenen geistigen Selbst handelt, ist ihm der wichtigste Mensch: „Was heisst es, ein *Wissen* von den Gründen seines Handelns zu haben? Man hat diese Frage zu wenig berücksichtigt, weil man leider immer in zwei Teile zerrissen hat, was ein untrennbares Ganzes ist: den Menschen. Den Handelnden Menschen und den Erkennenden unterschied man, und leer ausgegangen ist dabei nur der, auf den es vor allen andern Dingen ankommt: der aus Erkenntnis Handelnde.“¹¹⁶⁰

„Benedictus“ regte die Selbsterkenntnis bei „Maria“ als einen Befreiungsprozess zu sich selbst und zu einem neuen Handeln aus Erkenntnis mit folgenden Worten an:

BENEDICTUS:

Du wirst den Weg in rechtem Sinne gehen,
 Wenn du erkennen willst,
 Was dir am meisten wertvoll war an dieser Liebe.
 Denn weisst du, welche Kraft
 In deiner Seele unbewusst dich lenkt,
 So findest du die Macht,
 Zu tun, was dir die Pflicht gebieten muss.¹¹⁶¹

¹¹⁶⁰ Rudolf Steiner: „Philosophie der Freiheit“, wie angegeben, S. 21. Rudolf Steiner führt in den diesem Zitat folgenden Abschnitten aus, dass für ihn dabei weder das Handeln aus Vernunft noch aufgrund von Bedürfnissen der eigenen der Natur (als psychophysische Faktizität) frei sind, sondern Zwänge darstellen. Das Erkennen bezieht sich für ihn daher auf das je eigene Sein des individuellen Menschen. Mit „*Wissen*“ kann hier daher auch nur ein Wissen um sich selbst, Selbstgewissheit gemeint sein.

¹¹⁶¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 171.

Auch in solchen Worten gibt es nun, ohne den entsprechenden Betrachtungshintergrund genügen Möglichkeiten zu Missverständnissen. Für Maria hingegen liegt in diesen Sätzen bereits genügend Anregung, für ein selbstbestimmtes Handeln. Denn sie findet in ihnen sowohl Ermutigung zur Erkenntnis als auch zur Tat.

MARIA:

Dies sprechend, gebt ihr schon die Hilfe,
Die meine Seele jetzt so nötig hat.

[...] ¹¹⁶²

„Maria“ versucht diese in sich selbst aufgetretene und nun bestätigte Forderung an die Neugestaltung ihrer Beziehung zu „Johannes“, die sie schon eine Weile innerlich beschäftigt und die sie dann im Gespräch mit „Benedictus“ als innere Notwendigkeit ihrer eigenen Entwicklung erkannt hat, sanft an „Johannes“ heranzutragen. Sie versucht ihm zunächst deutlich zu machen, dass seine Bilder, wenn sie auch die Inspiration für ihre Gestaltung ganz aus ihm selber schöpfen können, einen einheitlicheren Charakter bekommen können:

MARIA:

Und wenn du, statt durch meine Seelenschau,
Aus dir des Werkes Urbild holen müsstest,
Es könnte dann aus Einem Seelengrunde
Der Schönheit Wesen einheitvoller wirken. ¹¹⁶³

„Maria“ fordert in ihrer Entschiedenheit, wie der Kontext zeigt, zwar keine Beendigung ihrer Freundschaft als solcher, also keine soziale Trennung, aber das Ende seiner inspirativen Abhängigkeit von ihr. Doch diese Abhängigkeit ist für „Johannes“ sehr real und sogar gewollt. Er beschreibt daher „Maria“, wie sehr er ihr die Möglichkeit zu seiner Art der Arbeit verdankt. Er macht damit auch deutlich, dass er weiter von ihr abhängig bleiben möchte, dass in ihm noch kein Anreiz entstanden ist, den Schritt in eine grössere Autonomie und Authentizität selber zu vollziehen.

¹¹⁶² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 171.

¹¹⁶³ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 179.

JOHANNES:

[...]

Du weisst, wie nichts ich schaffen kann,

Das nicht von dir gesegnet ist.

Es gibt kein Werk von mir,

Das dir nicht seinen Ursprung dankt.¹¹⁶⁴

„Johannes“ versteht sich hier wiederum als eine Art Spiegel für Seelenvorgänge oder Einsichten der „Maria“. Und er appelliert daher stärker noch an das Gefühl der liebenden Verbundenheit, dass er in ihr auch als Bedürfnis kennen gelernt hat, wenn er sagt:

JOHANNES:

[...]

Ich liebe, was in deiner Seele lebt,

Und kann ihm liebend Bildgestalt verleihn.

Nur Liebe kann dem Künstler Kräfte zeugen,

Die in den Werken fruchtbar weiterleben.

[...] ¹¹⁶⁵

Damit verdeutlicht er aber für „Maria“, dass sie für sich selber den Schritt vollziehen und damit „Johannes“ tendenziell vor vollendete Tatsachen stellen muss. Sie muss für „Johannes“ noch sichtbarer machen, um was es ihr geht. Sie ist aber selber gerade erst auf die Problematik der Negativität der symbiotischen Beziehung zu „Johannes“ aufmerksam geworden und hat sich zum Handeln entschlossen, obwohl sie noch keine Souveränität über die Situation gewonnen hat. Sie appelliert daher an die Selbsterkenntnisfähigkeit von „Johannes“, aufgrund einer inneren Notwendigkeit. Dieses Vorgehen erscheint zudem im Kontext ihrer Bildungsgemeinschaft als einzig richtige Möglichkeit, denn sie möchte ja ebenfalls die Persönlichkeitsentwicklung von „Johannes“ möglichst freilassend fördern. Denn dazu haben sie ja ursprünglich eine Gemeinschaft gebildet: die Förderung von Persönlichkeitsentwicklungen.

¹¹⁶⁴ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 178.

¹¹⁶⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 178.

MARIA:

Bedenk', Johannes, dass die Eine Seele,
Getrennt von andern, als ein Eigenwesen
Seit Weltbeginn sich selbst entfalten muss.
Die Liebe soll getrennte Wesen binden,
Doch nicht die Eigenheiten töten wollen.
[...]¹¹⁶⁶

Dieser Wille zur Individuation findet sich schon im „Neuen Testament“ und wird dabei durch den „Jesus Christus“ als notwendige Bedingung menschlicher Existenz thematisiert, für die sich dieser einsetzt, auch dann, wenn das Trennung, Streit und Missverständnisse zur Folge haben wird. So berichtet Lukas: „Denkt ihr, dass ich gekommen sei, Frieden¹¹⁶⁷ auf der Erde zu geben? Nein, sage ich euch, sondern vielmehr Entzweiung.“¹¹⁶⁸ und auch Matthäus: „Meint nicht, dass ich gekommen sei, Frieden auf die Erde zu bringen; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Menschen zu entzweien mit seinem Vater und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter [...].“¹¹⁶⁹ Transaktionsanalytisch geht es auch in diesen Aussagen um die Auflösung symbiotischer Beziehungsstrukturen in menschlichen Gemeinschaften, für die ja die Familie aber auch die Hausgemeinschaft schon nahezu urbildlichen Charakter haben. In den „Mysteriendramen“ zeigt sich „Maria“ auch auf diesem Hintergrund ganz berechtigt entschlossen, ihre eigenen Probleme mit der Situation offen mitzuteilen und dabei deutlich zu machen, dass für sie klar ist, dass es so nicht weiter geht. Dennoch appelliert sie wiederum an das *entscheidende Sein* von „Johannes“ und an die notwendige Freiheit zur Selbstbestimmung, über die nun jeder von ihnen selber herausfinden muss, wie er mit der dadurch neu entstehenden Situation umgehen wird:

MARIA:

[...]
Es ist der Augenblick für uns gekommen,
In welchem wir die Seele prüfen müssen,
Wie sie des Geistespfades weitre Schritte
Zu einer jeden Heil zu lenken haben.
[...]¹¹⁷⁰

¹¹⁶⁶ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 180.

¹¹⁶⁷ Im Sinne von Ruhe.

¹¹⁶⁸ Lukas 12.51, in „Das Neue Testament“, wie angegeben, S. 195.

¹¹⁶⁹ Matthäus 10.34f, in „Das Neue Testament“, wie angegeben, S. 27.

¹¹⁷⁰ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 181

„Maria“ macht hier auch sprachlich ganz deutlich, dass sie an das *entscheidende Sein*, die Geistigkeit von „Johannes“ appelliert und nicht an sein seelisches Befinden, seine Vorlieben und Neigungen. Dieses entscheidende Sein liegt in dieser Aussage ganz klar in der Seele, wodurch wiederum die Frage nach einer *Höhenpsychologie* anklingt, oder wie Rudolf Steiner es zunächst nannte: nach *okkulten Psychologie*¹¹⁷¹.

Sie thematisiert damit aber zugleich ein Verhalten bei „Johannes“, das eben nicht mehr von diesem *entscheidenden Sein* geprägt ist und als eine Art Suchtverhalten erscheint, das die moderne Genderforschung unter anderem auch bei Wilfried Wieck: „Männer lassen lieben“¹¹⁷² aufgreift.

Zu der Einbeziehung einer solchen *Psychologie des unbewusst Geistigen*¹¹⁷³ in die Selbstreflexion, hier der Figur der „Maria“ - aber auch allgemeiner: in der menschlichen Seele - scheint zu gehören, dass diese sich selber prüfenden Fragen unterzieht, sich anhand geeigneter Texte selber zu beobachten sucht oder mit anderen Methoden, die das entscheidende Sein des eigenen Geistes erst zum Bewusstsein bringen, ergründet. Das *entscheidende Sein* als *geistiges Selbst*¹¹⁷⁴ muss also durch eine *Prüfung der Seele*¹¹⁷⁵ erst gefunden werden und dann noch umgesetzt werden.

Diesen Vorgang kann man mit Roberto Assagioli, der sich an Frankl anlehnt, auch als das Finden und Schulen des eigenen Willens auch im Hinblick auf einen *transpersonalen Willen*¹¹⁷⁶ beschreiben. Denn dieser Wille repräsentiert nicht ein egoistisches, nur persönliches Wollen, sondern ein Wollen, das die eigenen Handlungen in den Zusammenhang mit persönlichen und allgemeinen Werten bringt, mit Gesetzen und Vorgängen in der Welt, oder auch, wie Steiner umfassender meint, mit dem Kosmos als Ganzes der geordnet erscheinenden Welt von Natur und Universum.

Für „Johannes“ wird im Zusammenhang mit der Wahrnehmung der Entschlossenheit von „Maria“ in einer Art Selbstgespräch mit seiner *Seelenkraft*

¹¹⁷¹ Rudolf Steiner: „Grundlinien einer okkulten Psychologie“, wie angegeben, oder auch derselbe: „Metamorphosen des Seelenlebens – Pfade der Seelenerlebnisse“, (Vorträge 1909/10), 2 Bde, GA 58/59, Dornach 1984.

¹¹⁷² Wilfried Wieck: „Männer lassen lieben. Die Sucht nach der Frau“, Frankfurt am Main 1990.

¹¹⁷³ Vergleiche auch Viktor E. Frankl: „Der unbewusste Gott“, wie angegeben, besonders S. 15-22.

¹¹⁷⁴ Der Autor dieser Untersuchung paraphrasiert die drei Selbst aus Leib, Seele, Geist gerne mit folgenden Umschreibungen: gestaltetes Selbst, gestaltendes Selbst, gestaltgebendes Selbst; oder als: erlebtes Selbst, erlebendes Selbst, belebendes Selbst; und schliesslich als: geformtes Selbst, formendes Selbst und formgebendes Selbst. Das Geistige wäre damit das belebende Selbst des Menschen und der autonome, authentische Beweggrund für individuelle Formgebungen und Lebensgestaltungen.

¹¹⁷⁵ Der Titel des zweiten Dramas, aus dem diese Rede, der ganze Dialog stammt lautet: „Die Prüfung der Seele“. Vergleiche Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 149.

¹¹⁷⁶ Vergleiche Roberto Assagioli: „Die Schulung des Willens. Methoden der Psychotherapie und der Selbsttherapie“, Paderborn 1982, besonders den Abschnitt: „Der transpersonale (spirituelle) Wille“, S. 99-112. Die Grundlagen von Assagioli stehen allerdings in anderen Kontexten als die von Steiner.

„Luna“¹¹⁷⁷ deutlich, dass er von nun die Motive zur Lebensführung ganz aus sich selbst schöpfen muss, um seinerseits die neue Stufe der Persönlichkeitsentwicklung wirklich leben zu können. Die daraus bei „Johannes“ erst zaghaft einsetzende Einsicht in die Notwendigkeit neuer Selbstständigkeit und auch emotionaler Unabhängigkeit wird in der sprachlichen Repräsentation wiederum mit einer expliziten Spiegelmetapher verbunden. Die Zaghaftheit und noch nicht volle Klarheit wird dabei dadurch thematisiert, dass nicht er selber diese Einsicht ausspricht, sondern die Figur „Luna“ als Forderung an seine Einsicht und als Appell an sein eigenes Wollen:

LUNA:

Du kannst dich selbst nicht finden

Im **Spiegel** einer andern Seele. [Hervorhebung]

[...] ¹¹⁷⁸

Damit beginnt für „Johannes“ für den weiteren Verlauf der Dramen die Auseinandersetzung mit dem, was weiter oben in dieser Untersuchung, in Anlehnung an die Terminologie von Jacques Lacan, als *adulta*-Stadium der Selbstreflexion und Selbstbestimmung in Zusammenhang mit Spiegelungsvorgängen bezeichnet wurde.

Nachdem im *infans*-Stadium die eigene Körperlichkeit realisiert und anfänglich selbstbewusst erkundet wurde, folgt im *adolescens*-Stadium die Erkundung der eigenen Seele im „Spiegel einer andern Seele“ oder genauer: vieler *andrer Seelen*.

Das *adulta*-Stadium betrifft dann das Gewahrwerden und Erkunden der eigenen Geistigkeit als *entscheidendes Sein* und als letztlich einzige Möglichkeit, als autonomer Mensch einen authentischen Sinn für das eigene Leben zu finden.

¹¹⁷⁷ Rudolf Steiner beschreibt diese *Seelenkraft*, wie auch die anderen, schon erwähnten, im Personenregister zum zweiten Drama als Darstellung von den „geistigen Wesenheiten, welche die Verbindung der menschlichen Seelenkräfte mit dem Kosmos vermitteln“, oder auch hemmen (*Die Andre Philia*). Er betont dabei, dass diese Beschreibung so aufzufassen ist, dass sie „nicht allegorisch, sondern so, wie sie für die geistige Erkenntnis Realität sind“ verstanden wird. Vergleiche dazu Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 151. Da eine Ausführung zu diesen Fragen hier zu weit führen würde und da diese Figuren als innere Aspekte des Seelenlebens der anderen Figuren erscheinen, wurden diese Figuren vereinfachend den Figuren zugeschrieben mit denen sie erscheinen. Dies scheint auch darum berechtigt, da sie tatsächlich so gestaltet sind, dass sie nicht etwas eigenständig objektives Mitteilen oder Erleben sondern Aspekte des Seelenlebens der entsprechenden Figuren. Sie werden von Rudolf Steiner hier und anderswo in Zusammenhang mit den Grundkräften des Seelischen gebracht, die Steiner und andere auch als *Denken, Fühlen und Wollen* bezeichnen. Diese Bezeichnung selber trägt auch etwas Objektives, Selbstständiges. Im Hinblick auf die gewöhnlichen Beobachtungsmöglichkeiten erscheinen diese aber immer im Zusammenhang mit bestimmten Personen und nicht als von ihnen losgelöste, selbstständige Kräfte. So erscheinen auch hier die Seelenkräfte Astrid, Philia und Luna nie alleine, sondern immer in Zusammenhang mit bestimmten Personen und immer als Ausdruck individueller seelischer Vorgänge.

¹¹⁷⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 181.

7.7.1 Die nächste Stufe der Figur „Johannes“

Im vierten Drama findet sich „Johannes“ in einer neuen Situation. Sein Weg dahin kann hier zunächst nicht weiter besprochen werden. Diese neue Situation wurde in dieser Untersuchung schon thematisiert, denn sie zeigt sich im Zusammenhang mit einem Spruch, den „Die Andre Philia“ spricht, während „Johannes“ sie an sich herankommen sieht oder nachdem sie bei ihm eingetroffen ist¹¹⁷⁹:

DIE ANDRE PHILIA:

Und wachendes Träumen

Enthüllet den Seelen

Verzaubertes Weben

Des eigenen Wesens.¹¹⁸⁰

Auf dem Hintergrund der letzten Ausführungen wird deutlich, dass das hier thematisierte wachende Träumen als Schlüssel zu einer *Höhenpsychologie* im Sinne von Frankl oder zu einer *Psychologie des unbewusst Geistigen* als einer *okkulten Psychologie* bei Steiner verstanden werden kann.

Im Zusammenhang mit solcher Selbsterforschung im Rahmen einer Gemeinschaft zur Erforschung dieser inneren Gebiete und deren Integration in das aktive Leben entdeckt „Johannes“, dass er noch nicht in der Lage war, alle seine Persönlichkeitsaspekte zu einer Einheit zu integrieren. Er findet in sich ein ihm nahezu selbstständig erscheinendes Wesen, die Figur „Der Geist von Johannes' Jugend“, mit dem er sich nun weiter befasst.

Diese Selbsterkundung im Zusammenhang mit dem Spruch *Verzaubertes Weben*, der ja als eine thematische Paraphrase zu dem *neuen* Selbsterkenntnispruch: „Entwickle dich, um dich zu schauen“ verstanden werden kann und ihm hier als eine Art Spiegel dient, führt ihn zum Selbstgespräch mit der Seelenkraft „Die Andre Philia“.

Dieses Selbstgespräch zeigt nun mit der Nennung von drei Worten aus dem Wortfeld <Spiegel> in acht Zeilen die höchste Konzentration von Spiegelmetaphorik in allen vier „Mysteriendramen“.

„Johannes“ befragt sich selbst, genauer seine Seelenkraft „Die Andre Philia“, ob diese Figur „Der Geist von Johannes' Jugend“ eine eigene Realität besitzt. Denn er spürt¹¹⁸¹, dass er diese Gestalt in seine Persönlichkeit nun integrieren muss. Und seine Frage findet eine Antwort:

¹¹⁷⁹ Der Text der Figur „Die Andre Philia“ folgt nach der Regieanweisung: „Johannes, aus seinem Sinnen erwachend, sieht die ‚andre Philia‘ an sich herankommen.“ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 433.

¹¹⁸⁰ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 433.

¹¹⁸¹ Über die Bedeutung des Spürens für Welterfahrung und Bewusstseinsbildung vergleiche auch Tor Nørretranders: „Spüre die Welt. Die Wissenschaft des Bewusstseins“, Reinbek bei Hamburg (4) 2002.

DIE ANDRE PHILIA:

Er lebt, – er ist zum Sein durch dich erweckt.

Wie alles sich im **Spiegel** bildhaft zeigt, [Hervorhebung]

Was Licht auf seine Flächen strahlen lässt,

So muss, was du in Geistesreichen schaust,

Bevor die volle Reife dir das Recht

Zu solchem Schauen gibt, sich lebend **spiegeln** [Hervorhebung]

Im Reich der halberwachten Schattengeister.¹¹⁸²

„Johannes“ schliesst an diese Aussage mit einer Frage an:

JOHANNES:

Es ist nur *Bild*, was so durch mich sich **spiegelt**?¹¹⁸³ [Hervorhebung]

Und „Die Andre Philia“ bestätigt ihm, dass das so ist. Sie charakterisiert dabei aber nochmals diese Art Bild als lebendig und seelisch wirksam:

DIE ANDRE PHILIA:

Doch Bild, das lebt und sich im Leben hält,

Solang du noch ein abgelebtes Sein

In dir bewahrst, das du betäuben zwar,

Doch jetzt führwahr noch nicht besiegen kann. -

[...] ¹¹⁸⁴

An dieser Passage liesse sich unter anderem zeigen, welcher mythologischen Charakter die Terminologie der Beschreibungen trägt, mit den Steiner hier bestimmte Bereiche in der Seele des Menschen charakterisiert. Es wird erkennbar, wie sehr die Textsorte Märchen hier weiterhin eine Rolle spielt. Dieser Märchencharakter der Sprache ist Teil einer Strategie, mit der Steiner seine Einsichten *dichterisch verkleidet* und *verbergend enthüllt*. Erst die Erarbeitung dieser Darstellungen mit den Mitteln der Textsemantik unter Einbeziehung verschiedener Faktoren wie der Geschichte der Individuation und psychologische Forschungen verschiedener Art erschliesst diese Einsichten zumindest ansatzweise.

Der nächste Schritt in der Entwicklung der Figur „Johannes“ im vierten „Mysteriendrama“ mit dem sprechenden Titel: „Der Seelen Erwachen“ führt „Johannes“ zu einem allmählichen Erkennen der in ihm wirksamen geistigen Kräfte seiner *höhenpsychologischen Tiefenperson*. Doch nicht nur an dieser Stelle wird deutlich, dass er noch nicht wirklich zu sich erwacht ist, sondern vielmehr

¹¹⁸² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 434.

¹¹⁸³ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 434.

¹¹⁸⁴ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 434.

eine Stufe erreicht hat, in der er in lebendigen Bildern Aspekte von dem erlebend erkennt, die in ihm als *entscheidendes Sein* wirken.

Sein Selbstgespräch, die Selbsterforschung zeigt ihm, wie durch den Umstand der noch nicht vollständigen und bewussten Selbsterkenntnis in ihm Kräfte aus seiner Jugend immer noch wirken und auf seine Entscheidungen Einfluss nehmen, obwohl er doch nun über das Stadium der Adoleszenz hinaus geschritten ist.

Damit wird angedeutet, dass die hier als Stufen der Persönlichkeitsentwicklung beschriebenen Stadien der *adolescens*- und *adulta*-Phase nicht voneinander getrennt sondern durch ein Übergangsfeld miteinander verbunden sind. Sie sind dynamische Stadien, die ineinander greifen. So wie die Betrachtung der eigenen Körperlichkeit und ihrer Bewegungen im Spiegel auch im Erwachsenenalter noch der Selbstbetrachtung und Selbsterkenntnis dienen kann, so verschwindet auch das *adolescens*-Stadium nicht, während das *adulta*-Stadium als zusätzliche Möglichkeit der Selbstbetrachtung gewonnen wird.

Für das Bewusstsein ist es allerdings entscheidend, die einzelnen Bereiche der Selbstbetrachtung zu unterscheiden. Während das für die Betrachtung der Körperlichkeit und der Seele allein schon dadurch gegeben scheint, dass sich das eine Stadium vorwiegend auf die Äusserlichkeit der Erscheinung und das andere auf die Innerlichkeit des Lebens und Erlebens der Seele bezieht, fällt die Unterscheidung im Feld zwischen Seelenerfahrung und Geisterkenntnis zunächst nicht so leicht, da beides sich im Feld des Erlebens der inneren Erfahrungen vollzieht.

Dennoch ist hier eine Grenzziehung möglich und nötig, wie auch Frankl schon betont hatte. Rudolf Steiner thematisiert diese Grenze recht ausführlich und beschreibt sie mit Referenzen auf die sinnliche Welt als „Schwelle der geistigen Welt“¹¹⁸⁵ und spricht dabei, wiederum mit Referenzen auf das mythische Erzählen von einem „Hüter der Schwelle“¹¹⁸⁶ (wie auch der Titel des dritten Dramas lautet).

¹¹⁸⁵ Vergleiche dazu unter anderem Rudolf Steiner: „Die Schwelle der geistigen Welt. Aphoristische Ausführungen“, (Erstausgabe 1913), GA 17, Dornach (7) 1987.

¹¹⁸⁶ Näheres über die Aufgabe und den Charakter vom „Hüter der Schwelle“ aus der Sicht von Rudolf Steiner findet sich unter anderem auch in dem gleichnamigen Kapitel seiner Schrift: „Wie erlangt man Erkenntnisse“, wie angegeben, S. 193-203.

In der Psychologie kennt man analog dazu eine „Traumwache“¹¹⁸⁷, die den normalen Schlaf des Menschen behütet. So, beschreibt Rudolf Steiner, wird auch das normale Wachen davor behütet, unnötigerweise oder gar zu früh zu einem geistigen Erleben als einer weiteren Stufe möglichen Erwachens aufzuwachen.

Erreicht aber der Mensch den nötigen Grad der Individuation, lässt ihn der „Hüter der Schwelle“ hie und da zu einem *höheren Erleben aufwachen*, zu seinem geistigen Selbst. Dann übernimmt das seelische Selbst wieder die *Regierung*. Es entwickelt sich hier also eine Erweiterung der Prozesse graduell unterschiedlicher Wachheiten, wie sie schon das gewöhnliche Leben zeigt.

Es ergibt sich dann aus den Angaben Rudolf Steiners etwa folgende Abstufung, wobei die kursiv gestellten Traumphasen Übergänge zwischen den drei Hauptzuständen des Bewusstseins darstellen: Tiefschlaf, *Traumschlaf*, Erwachen, *Wachtraum*, Erleuchtung (als geistiges Erwachen).

Die Erfahrung, dass das geistige Erwachen zunächst kein permanentes Wachen im Sinne einer beständigen Erleuchtung sein muss, beschreibt auch „Johannes“. Das geistige Erwachen ist ihm zwar schon mehr als ein blosser Geistesblitz, es verdämmert ihm aber ebenfalls. Geschieht das, so übernimmt der nächsttiefere Bewusstseinszustand wiederum die Kontrolle:

JOHANNES:

[...]

Des eignen Daseins Rechte fordert er, [der seelische Johannes]

Wenn jenes [geistige] Selbst --- in Schlaf versinken muss,

Und *immer* wachen --- *das* vermag es nicht.

[...] ¹¹⁸⁸

Solche temporären Erleuchtungen kennen wir in der Literaturgeschichte auch durch die Faust-Dichtung von Goethe. Dort heisst es schon ganz zu Anfang, am Ausgangsort der Tragödie, in einem Text der ein Meditationserlebnis des Faust anhand einer Darstellung des Makrokosmos aus einem „Buch von Nostradamus eigener Hand“¹¹⁸⁹:

¹¹⁸⁷ Viktor Frankl schreibt dazu: „Die oberste Instanz nämlich die über Bewusstheit beziehungsweise Unbewusstheit gleichsam zu entscheiden hat, ist selber unbewusst. Wir brauchen uns nämlich nur daran zu erinnern, dass es im Schlaf eine so genannte Traumwache gibt – als eine Instanz, die darüber wacht, ob der schlafende, träumende Mensch wach werden soll oder weiterschlafen darf. Diese Traumwache lässt etwa die schlafende Mutter sofort erwachen, sobald der leise Atem des Kindes unruhig wird, während bedeutend lautere Geräusche von der Strasse her glattweg ignoriert werden. Und diese Traumwache versagt auch nicht in der Hypnose – auch hier erwacht die Versuchsperson, sobald etwas um sie oder mit ihr geschieht, was sie zutiefst gar nicht selber will; nur in der Narkose wird, von einem gewissen Grade an, diese Instanz zum Schweigen gebracht, die Traumwache also selber eingeschläfert.“ Viktor E. Frankl: „Der unbewusste Gott“, wie angegeben, S. 22.

¹¹⁸⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 425.

¹¹⁸⁹ Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, wie angegeben, Verse 419-420, S. 35.

FAUST:

[...]

Bin ich ein Gott? Mit wird so licht!

Ich schau' in diesen reinen Zügen

Die wirkende Natur vor meiner Seele liegen.

[...] ¹¹⁹⁰

Doch erweist sich für „Faust“ solches Erleben der Erleuchtung stets als nur kurze Zeit anhaltend. So auch hier. Kaum erlebt er solches Licht, vermag er nicht darin zu verweilen. Er will mehr und geht zu einer Art Geisterbeschwörung weiter, die ihm allerdings nicht recht bekommt, da der beschworene „Geist der Erde“ ihm seine Überheblichkeit verdeutlicht. Das aber führt zu einem psychischen Zusammenbruch von „Faust“, der ihn nahe an den Rand eines Selbstmords treibt. Aus der Sicht dieser Untersuchung wird hier der eigentliche Keim des Tragischen für den Lebensweg von „Faust“ erkennbar. Sein Streben nach Erleuchtung und ein Mangel an Schulungsmöglichkeiten, ein Mangel an sozialen Möglichkeiten zu einem gesicherten Weg solcher Persönlichkeitsentwicklung. Und dieser Weg geht für „Faust“ seiner eigentlichen Sehnsucht nach über das „Neue Testament“. Dieses stillt seinen „Durst“ nach einem befriedigenden Welterleben, wenn es sein eigenes Erleben der Welt ihm nicht mehr geben kann. So äussert sich „Faust“ nach dem „Osterspaziergang“ darüber, wie ihm der Strom der Befriedigung, der ihm dieser Spaziergang in der Natur und zwischen anderen Menschen zunächst gebracht hatte, sehr rasch an Kraft verliert:

FAUST:

[...]

Aber auch! schon fühl' ich, bei dem besten Willen,
Befriedigung mit nicht mehr aus dem Busen quillen.

Aber warum muss der Strom so bald versiegen,
Und wir wieder **im Durste** liegen? [Hervorhebung]

Davon hab' ich so viel Erfahrung. [Hervorhebung]

Doch dieser Mangel lässt sich ersetzen,

Wir lernen das Überirdische schätzen,

Wir sehen uns nach Offenbarung,

Die nirgends würd'ger und schöner brennt,

Als in dem neuen Testament.

[...] ¹¹⁹¹

Doch auch hier bringt ihm sein Erleben keine Dauer der Erleuchtung und schon gar nicht der Befriedigung. Beim Versuch, seinem eigenen Erleben angemessene

¹¹⁹⁰ Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, wie angegeben, Verse 439-441, S. 35.

¹¹⁹¹ Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, wie angegeben, Verse 1210 -1219, S. 61.

Worte zu finden, in dem er das „heilige Original“ aus dem Alt-Griechischen in sein „geliebtes Deutsch“ zu übersetzen versucht, gerät er in Zweifel. Er findet nicht die Wortgestaltung, die ihm sein Erleben eines durch das Original erfassbaren Unmittelbaren wieder gibt. – Doch kann hier nicht weiter auf die Situation von Goethes Tragödie „Faust“ eingegangen werden. Sie zeigt aber gewisse Parallelen und es kann den Anschein machen, dass Steiner in seinen Dramen gerade an diese Themen des „Faust“ anknüpft, um sie aus seiner Sicht eine Stufe weiter zu führen. Dazu zeigt er Menschen, die ebenfalls mit tragischen Erfahrungen in ihren Leben und auch durch ihre eigenen Taten konfrontiert sind, die aber anders als „Faust“ in einem sozialen Zusammenhang und mittels einer begleiteten Schulung einen konstruktiven Umgang mit diesen Erlebnissen suchen. Sie begeben sich so auf einen Weg, der zu einer anhaltenderen Umgestaltung, zu *mehr Licht* in ihren Seelen führt, das ihnen auch dann noch leuchtet, wenn andere Lichter versagen. Wie dem „Faust“ eben das Licht der Vernunft weitgehend versagt und ihn am Anfang seiner Tragödie nahezu der Verzweiflung ausliefert. Die „Mysteriendramen“ aber sind keine Tragödie, sie sehen kein endgültiges Scheitern, aber auch kein Happy-Ending wie in der Komödie. Sie verweilen in der dramatischen Auseinandersetzung.

In Bezug auf das Thema der Erleuchtung, des Erlebens eines inneren, befriedigenden Lichts, das einem „aus dem Busen quillen“ kann, ein Zustand denkbar, der ein fortdauerndes Leuchten erlaubt. Solche Helle wird dann auch mit einem Wachsein assoziiert, das hier noch näher zu bestimmen wäre, worauf aber nicht eingetreten werden kann. Vielmehr gilt es nur kurz das Bewusstsein zu thematisieren, das solche permanente Erhellung erfährt. Denn dieses Bewusstsein ist auch anderen Kulturen durchaus bekannt und stellt somit tendenziell etwas Allgemein-Menschliches dar. Etwas, das unabhängig von kulturellen Gewohnheiten, Möglichkeiten und Sprachen menschheitlich auftreten kann. So heisst dieses permanent erhelltete Bewusstsein zum Beispiel dort, wo es kulturell integriert und entschlossen angestrebt wird, in den Traditionen des Buddhismus, etwa Buddha-Bewusstsein oder kurz Buddha (der Erwachte, der Erleuchtete) und bezeichnet damit den erwachten und wach bleibenden Geist.¹¹⁹²

¹¹⁹² Rudolf Steiner macht hierzu auch einige Beschreibungen unter dem Begriff des „kontinuierlichen Bewusstseins“. Weitergehende Ausführungen hierzu gehören aber nicht in den Zusammenhang dieser Untersuchung und unterbleiben daher. Bedeutsam ist aber, dass Rudolf Steiner gerade im Hinblick auf diese höhere Form des Bewusstseins die Spiegelthematik entfaltet: „[...] Das höhere Selbst ruht im Menschen. Er denkt und handelt aus dem höheren Selbst heraus. Aber der Mensch [...] (der gegenwärtigen Zeitepoche) sieht nicht dieses höhere Selbst. Alles, was das Bewusstsein uns bietet, ist nur ein Spiegelbild des höheren Selbst. Der Mensch sieht sich nur als Spiegelbild, sein Gehirn ist der Spiegel. [...]“ Rudolf Steiner: „Über die astrale Welt und das Devachan“, (Vorträge und private Lehrstunden 1903-1904), GA 88, Dornach (1) 1999, S. 62. Weitere Ausführung zu dieser Art Bewusstsein folgt unter anderem an diesem Ort, S. 62ff.

Gerade diese Tradition erscheint besonders bedeutend auch für die „Mysteriendramen“. Denn Rudolf Steiner schildert in seinem Vortragszyklus „Das Lukas-Evangelium“¹¹⁹³, wie der Weg des Gautama Buddha eine grosse Bedeutung nicht nur für die Buddhisten hat, sondern, seiner Auffassung nach, auch für die Entstehung des Christentums. Wie aber, aus seiner Sicht, mit dem Erscheinen des Christus dieser Buddhismus selber neue Impulse erhält, die erst in einer späteren Zeit durch einen Maitreya Buddha vollgültig verwirklicht werden können.¹¹⁹⁴ Dann wird auch für die Begegnung zwischen den christlichen Wegen des „Neuen Testaments“ und den buddhistischen Wegen eine neue Grundlage entstehen, die heute allerdings noch weitgehend fehlt.

Daher wird in den „Mysteriendramen“ dieses Buddha-Bewusstsein auch nur indirekt thematisiert. Es geht vielmehr um individuelle Wege im Zusammenhang mit einer christlichen Werten verbundenen Persönlichkeitsentwicklung unter Massgabe der Gebote der Liebe zu Gott als einem Unmittelbaren und zum Mitmenschen als dem Mittelbaren. Und es geht um den Weg des persönlichen Gewissens, das den Figuren der „Mysteriendramen“ hilft, die für sie situativ richtigen Entscheidungen zu fällen.

Daher kehrt diese Untersuchung nun auch zurück zu den besonderen Bedingungen des „Johannes“ und seiner Unfähigkeit, das Bewusstsein seines geistigen Selbst, seines entscheidenden Seins, unter Einbeziehung der „Stimme des Gewissens“¹¹⁹⁵ zu einer permanenten Grundlage seines Handelns zu machen. (Denn darüber sprach er mit „Maria“, als er die von ihm letztgenannten Worte äusserte.)

Die Spiegelthematik wird in den Textstellen mit der höchsten Konzentration an Spiegel-Worten explizit gemacht. Das erscheint zunächst überraschend. Im Rahmen dieser Untersuchung erscheint es aber auch konsequent. Denn in einem Drama mit dem Titel „Der Seelen Erwachen“ erscheint es durchaus auch angebracht, dass die Sprache zu ihren wichtigsten Mitteln gleichsam erwacht, dass diese also selber innerhalb der Sprache als Ausdruck von seelischen Inhalten thematisiert werden, ins Bewusstsein treten.

So erscheint hier der Hinweis auf die Struktur der Spiegelmetaphorik durch die Figur „Die Andre Philia“ nachvollziehbar und erhellend. Zumal der Vergleich zugleich den Spiegel als denkende Reflexion mitthematisiert daher trotz seines Bezugs zum realen Spiegel zugleich auch als Metapher gelesen werden kann:

¹¹⁹³ Rudolf Steiner: „Das Lukas-Evangelium“, (Vorträge 1909), GA 114, Dornach (9) 2001.

¹¹⁹⁴ Vergleiche dazu Rudolf Steiner: „Das Lukas-Evangelium“, wie angegeben, S. 143 und S. 189f.

¹¹⁹⁵ Die „Stimme des Gewissens“ ist ja in den „Mysteriendramen“ eine eigene Sprecherrolle, quasi eine eigene Figur. Sie ertönt aber jeweils in Situationen, in denen „Johannes“ mit sich selber ringt. Insgesamt tritt sie aber nur zweimal auf, einmal im zweiten Drama und dann noch im dritten Drama. Vergleiche Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 203 und 307. Auch für diese „Stimme des Gewissens“ betont Rudolf Steiner, dass er sie nicht allegorisch sondern als eine geistig wirksame Realität versteht; vergleiche, wie angegeben, S. 151 und 276.

DIE ANDRE PHILIA:

[...]

Wie alles sich im **Spiegel** bildhaft zeigt, [Hervorhebung]

Was Licht auf seine Flächen strahlen lässt,

[...] ¹¹⁹⁶

„Die Andre Philia“ thematisiert dabei gegen „Johannes“ Steiners Ansicht: „Alles, was das Bewusstsein uns bietet, ist nur ein Spiegelbild des höheren Selbst.“ ¹¹⁹⁷

Interessant dabei ist, dass diese Seelenkraft des „Johannes“ dieses *Bild* ihm gegenüber als seelisches Leben bezeichnet: als ein „Bild, das lebt und sich im Leben hält, solange du noch ein abgelebtes Sein in dir bewahrst“ ¹¹⁹⁸.

„Die Andre Philia“ macht dabei darauf aufmerksam, wie alte Entschlüsse, bereits vergangene Entscheidungen unseres geistigen Selbst, in uns weiterwirken, auch wenn sich die Bedingungen dieser Entscheidung längst als überholt erweisen müssen. Ein interessantes Thema, das hier allerdings nicht weiter verfolgt werden kann.

Vielmehr geht es darum, nochmals festzuhalten, wie hier von Rudolf Steiner die Spiegelmetaphorik eingesetzt wird, um aufgrund vertrauter Erfahrungen zu neuen Einsichten und Denkansätzen anzuregen. Er nutzt dazu die Darstellung handelnder Menschen, die er nicht nur in sozialen Interaktionen zeigt, sondern auch in einer Auseinandersetzung mit sich selbst. Dass sich für die Thematisierung des Selbst als Subjektivität des individuellen Menschen die Spiegelmetapher anbietet, geradezu aufdrängt, wurde bereits thematisiert. Und im Laufe dieser Untersuchung wurde zudem immer deutlicher, wie Rudolf Steiner über den bereits traditionellen Subjektbegriff hinausgeht.

Er stellt dabei das Subjekt beschreibend und charakterisierend so dar, dass es nicht nur einer objektiven Aussenwelt gegenübersteht, die es subjektiv erlebt und auf sie reagiert, sondern dass es im Verlauf gerade der Auseinandersetzung mit sich selbst in sich auch eine objektive Innenwelt finden kann. In dieser objektiven Innenwelt erscheint sich nun das Subjekt genauso objektiv wieder, wie es sich in der Aussenwelt als Körper wieder findet. So wie sich das Subjekt als Körper im Spiegel wiedererkennen kann, so erkennt es sich im Spiegel einer bestimmten Art der Metareflexion als geistiges Selbst wieder.

So wie aber das Subjekt im Hinblick auf seinen Körper in der Regel weder ein vollständiges Bewusstsein erlangt noch mit seinem Bewusstsein in diesem Körper als dem eigenen leiblichen Selbst aufgeht, so geht es auch nicht mit seinem Bewusstsein in seinem geistigen Selbst auf.

Es entsteht an dieser Stelle aber eine neue Frage: nämlich die Frage nach der geistigen Authentizität im eigenen Erleben und praktischen Handeln. Das

¹¹⁹⁶ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 434.

¹¹⁹⁷ Rudolf Steiner: „Über die astrale Welt und das Devachan“, wie angegeben, S. 62.

¹¹⁹⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 434.

geistige Selbst beansprucht mit seinem Erscheinen die höchste Stellung im Hinblick auf die Selbstbestimmung des Menschen. Es tritt als entscheidendes Sein auf und verlangt nach Monarchie, nach Alleinherrschaft.

Während die Alleinherrschaft im Hinblick auf die objektive Aussenwelt als Überhebung über andere Menschen erlebt und abgelehnt werden kann, damit andere Menschen mehr Raum zur Lebensgestaltung nach eigenen Massstäben haben, erscheint die innere Monarchie als Bedingung für ein selbstsicheres, selbst gestaltetes Leben. Das geistige Selbst braucht eine zunehmende Harmonisierung und Integration aller Seelenkräfte im Hinblick auf sich selbst, um in der Seele wie in der Aussenwelt wirksam werden zu können. Die Erringung solcher inneren Souveränität wurde hier als *adulta*-Stadium der Spiegelerfahrung bezeichnet.

7.8 Spiegelmetaphorik im Zusammenhang mit „Benedictus“

Den Abschluss der hier durchgeführten Untersuchung bildet eine Reihe von Betrachtungen zur Spiegelmetaphorik der „Mysteriendramen“ in Zusammenhang mit der Figur „Benedictus“.

Auch wenn damit die Spiegelmetaphorik der „Mysteriendramen“ weder vollständig noch abschliessend behandelt wird, erscheint mit den bisherigen und noch folgenden Betrachtungen das Hauptziel dieser Untersuchung erreicht. Denn es wurde bereits schon jetzt die Verwendung der Spiegelmetaphorik als ein zentrales Gestaltungsmittel der „Mysteriendramen“ erkennbar, das nicht etwa einen blossen Redeschmuck darstellt, sondern eine sehr angemessene. Es ist der Einsatz solcher Spiegelmetaphorik vielleicht sogar die einzige Möglichkeit, im gegebenen Kontext einigermaßen allgemein verständlich das zugrunde liegende Denken zur Erscheinung zu bringen. Die Einsichten in bestimmte Lebensvorgänge und Schritte der Seelenentwicklung sowie deren Stimulierung und signifikante Aspekte zur Erkenntnis derselben werden dabei in den „Mysteriendramen“ anschaulich als Interaktionsprozess vergegenwärtigt.

Da für die Dramen und ihre Figuren die primäre Stimulierung und Betreuung solcher Prozesse von der Figur „Benedictus“ ausgeht, erscheint es trotz der bereits aufgezeigten Fülle von Belegen sinnvoll, auch diese Figur und ihre Texte zum Abschluss dieser Untersuchung zur Spiegelmetaphorik in den „Mysteriendramen“ noch näher zu betrachten.

7.8.1 Der Name <Benedictus>

Aufgrund der hier schon mehrfach aufgetauchten Bezüge von Themen der „Mysteriendramen“ zum Neuen Testament erscheint die Namensgebung der Figur „Benedictus“ alles andere als zufällig. Es ist dabei zudem auffällig, dass Rudolf Steiner zurzeit der Abfassung und Uraufführung der „Mysteriendramen“ diverse Vortragszyklen gehalten hat, die sich auf Inhalte des Neuen Testaments bezogen haben. Das explizite Aufgreifen dieser Themen in Vortragszyklen beginnt bereits 1907 und findet einen vorläufigen Abschluss mit dem Vortragszyklus von Ende 1914: „Okkultes Lesen und Hören“, wobei der letzte

Vortrag dem Thema: „Der kosmische Christus und die Geburt der Christus-Erkennnis in uns“ gewidmet ist.¹¹⁹⁹ Mit dem Zyklus „Menschenschicksale und Völkerschicksale“¹²⁰⁰ wendet sich Rudolf Steiner ab 1914 Fragen zu, die ihn im Zusammenhang mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs beschäftigen.

In der Zeit von 1907 bis 1914 finden sich unter anderem Vortragszyklen zu allen vier Evangelien, zur Apokalypse, zu einem apokryphen fünften Evangelium sowie zum Verhältnis der Paulus-Briefe zu den Inhalten der Bhagavadgita.

Die Thematisierung weiter oben im Zusammenhang mit Fragen der Persönlichkeitsentwicklung zitierter Textstellen aus den Lukas- und Markus-Evangelien dokumentieren eine bestimmte Interpretation der Aufgabe des Christentums im Hinblick auf die menschliche Individuation.

Die „Mysteriendramen“ thematisieren, aus dem Gesichtsfeld dieser Untersuchung betrachtet, menschliche Entwicklungsvorgänge auf dem Hintergrund einer besonderen Auffassung der *Guten Botschaft* des Neuen Testaments. Daher erscheint es nur konsequent, in dem Namen <Benedictus> eine *verbergende Enthüllung*¹²⁰¹ gerade dieser Beziehung der „Mysteriendramen“ zum „Neuen Testament“ zu sehen.¹²⁰²

Aber auch auf diesen Ast einer möglichen Erforschung intertextueller Zusammenhänge und weiterer Themen darf hier nicht weiter vorgedrungen werden, vielmehr geht es darum, die Aufmerksamkeit wiederum der Spiegelmetaphorik zuzuwenden.

7.8.2 Spiegelmetaphorik in den Reden von „Benedictus“

Die Figur „Benedictus“ ist von Anfang an in die Spiegelmetaphorik der „Mysteriendramen“ eingebunden. Dennoch erscheinen erst im dritten Drama in zwei Redeabschnitten explizite Spiegelmetaphern. Erstaunlicherweise finden sich in diesen zwei Abschnitten die einzigen Partizipialmetaphern. Dabei ist wiederum erstaunlich, dass diese Adjektivkonstruktionen die Funktionen der Strukturen lateinischer Nd-Formen, Gerundium und Gerundivum, aufweisen. Damit balancieren auch diese Konstruktionen prädikative und substantivische Formen, die über alle Dramen hinweg in einem zahlenmässigen Gleichgewicht von 9:9 Formen auftreten (die Partizipformen nicht mitgerechnet).

¹¹⁹⁹ Vergleiche Rudolf Steiner: „Okkultes Lesen und okkultes Hören“, (Vorträge 1914), GA 156, Dornach (2) 1987.

¹²⁰⁰ Rudolf Steiner: „Menschenschicksale und Völkerschicksale“, (Vorträge 1914/15), GA 156, Dornach (3) 1981.

¹²⁰¹ Mit dieser Bezeichnung wird hier wiederum der Bezug zur Festschrift für Martin Stern hg. von Wolfram Mate Fues und Wolfram Mauser Bezug genommen: „Verbergendes Enthüllen. Zur Theorie und Kunst dichterischen Verkleidens“, wie angegeben.

¹²⁰² Der lateinische Name <Benedictus> setzt sich aus den Worten <bene> (gut, schön) und <dictus> (gesagt, Gesagtes) zusammen, die übersetzt durchaus als <Gute Botschaft> durchgehen können.

Da es in dieser Untersuchung aber nicht um formale Elemente sondern um textsemantische Untersuchungen geht, bleibt dieser Aspekt, der zu weiteren Konstruktionselementen der Dramen führen könnte, im weiteren unberücksichtigt.

Eine erste bedeutende Spiegelstruktur zeigt sich allerdings schon im ersten Drama, wenn „Benedictus“ der Figur „Johannes“ zwei Sprüche gibt, die in ihm zuerst Selbsterkenntnis und anschliessend Selbstbestimmung anregen sollen.

Zwischen diesen Sprüchen liegt die Darstellung eines seelischen Erkenntnisweges von „Johannes“ bildhafte, dramatisierte Darstellungen seines Denkens und Fühlens. Imaginatives Erleben seines eigenen Selbst in Bezug auf Erfahrungen mit ihm nahe stehenden Menschen.

Steiner stellt hier Prozesse imaginativer Erkenntnis dar, die in dem ersten Spruch als „Schlüssel [...] zu den Höhen“¹²⁰³ beschrieben werden. Wobei unter „Höhen“ im Verständnis dieser Untersuchung eben jene Bereiche der menschlichen Seele gemeint sind, die Frankl gerne in eine Höhenpsychologie untersucht finden würde.

Erster Spruch im Zweiten Bild ¹²⁰⁴ [Hervorhebungen: fett, unterstrichen]	Zweiter Spruch im Siebten Bild ¹²⁰⁵ [Hervorhebungen: fett, unterstrichen]
<p>Des Lichtes webend Wesen, es erstrahlet Durch Raumesweiten Zu füllen die Welt mit Sein. Der Liebe Segen, er erwarmet Die Zeitenfolgen, Zu rufen aller Welten Offenbarung. Und Geistesboten, sie vermählen Des Lichtes webend Wesen Mit Seelenoffenbarung; Und wenn vermählen kann <u>mit</u> beiden Der Mensch sein eigen Selbst, Ist ein in Geisteshöhen lebend.</p>	<p>Des Lichtes webend Wesen, es erstrahlet Von Mensch zu Mensch Zu füllen alle Welt mit Wahrheit. Der Liebe Segen, er erwarmet Die Seele an der Seele, Zu wirken aller Welten Seligkeit. Und Geistesboten, sie vermählen Der Menschen Segenswerke Mit Weltenzielen; Und wenn vermählen kann <u>die</u> beiden Der Mensch, der sich im Menschen findet, Erstrahlet Geisteslicht durch Seelenwärme.</p>

Auffällig an dem Aufbau dieser Sprüche ist die parallele Anordnung ihrer Aussagen, die wie in einem Spiegel quasi gewisse Dinge gleich, andere wie seitenverkehrt oder anders erscheinen lassen. Weiter fällt auf, dass diese Sprüche aus je vier Strophen bestehen mit je drei Zeilen bestehen, von denen jeweils die erste Zeile in beiden Sprüchen identisch ist, mit Ausnahme der ersten Zeile der vierten Strophe, die eine Abweichung um ein Wortzeichen beinhaltet.

Diese Spiegelstruktur ist relativ einmalig und findet sich nur noch einmal, allerdings nicht in der Konversation zwischen zwei Figuren, sondern im

¹²⁰³ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 67.

¹²⁰⁴ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 67f.

¹²⁰⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 113.

Meditationserleben des „Johannes“ als Redestruktur von zwei mythischen Figuren: „Lucifer“ und „Ahriman“. Da diese Struktur als solche hier aber nicht weiter von Interesse ist und sie sich in dieser Form auch nur im ersten der vier von Rudolf Steiner ausgeführten „Mysteriendramen“ findet, kann auf die damit verbundenen Fragen und möglichen Beobachtungen hier nicht weiter eingetreten werden.

Interessant an den oben wiedergegebenen Sprüchen ist noch, dass ergänzend zu dem „Schlüssel zu den Höhen“ der zweite Spruch „das Wort der Kraft“¹²⁰⁶ zum Handeln, „zum Geisteswirken“¹²⁰⁷ darstellen soll. Selbsterkenntnis verbindet sich hier also von Anfang an mit Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung durch Handeln. Und in der Tat folgt „Johannes“ den Einsichten, die er aufgrund dieser Anregungen gewinnt, auch praktisch. Denn nun widmet er sich dem Studium bei „Capesius“ und seinem neu erwachtem Interesse am anderen Menschen künstlerisch in Form der Portraitmalerei.

Diese Verwandlung des „Johannes“, die sich in kurzer Zeit vollzieht, beschreibt auch die Figur „Capesius“ (im Drama heisst es drei Jahre später) anlässlich der Fertigstellung seines Portraits in Anwesenheit von „Maria“ und etwas später hinzustossend sein viel jüngerer Wissenschaftskollege die Figur „Strader“ (allerdings kommt dieser aus einer andern Fakultät, aus der Naturwissenschaft und nicht wie „Capesius“ selber aus Geschichtswissenschaft):

CAPESIUS:

Das Bild ist mir ein Wunder wahrlich.

Und ein noch gröss'eres

Ist mir sein Schöpfer.

Die Wandlung, die in euch geschehn,

Es kann ihr nichts verglichen werden,

Was Menschen meiner Art

Bisher für möglich hielten.

[...] ¹²⁰⁸

Im Rückblick erinnert sich Capesius dann an die Zeit als „Johannes“ ganz vernichtet schien:

¹²⁰⁶ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 113.

¹²⁰⁷ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 113.

¹²⁰⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 120.

CAPESIUS:

[...]

Ein sorgenvoller Mensch wart ihr zu jener Zeit:

Ein jeder Blick in euer Anlitz zeigte dies.

[...] ¹²⁰⁹

Und dann erinnert er sich, wie sich schon kurze Zeit später „Johannes“ wieder ganz *begeistert* zeigen konnte, neu *belebt*:

CAPESIUS:

[...]

Ich traf euch bald nach jenem Tage wieder;

Und da schon wart ihr wie verwandelt.

Es strahlte Seligkeit aus euren Augen,

Es lebt' in eurem Wesen Kraft;

Und edles Feuer klang aus euren Worten.

[...] ¹²¹⁰

„Capesius“ bekennt dann, dass er durch die Anschauung der Wirksamkeit geistiger Selbsterforschung im Leben und besonders in den Werken von „Johannes“ nun auf neue Art von der Existenz dieser geistigen Dimension im Menschen überzeugt ist:

CAPESIUS:

[...]

Ich seh' an euren Werken, wie der Geist

Sich wirksam offenbart. ¹²¹¹

Und er erkennt nun zudem an, dass diese geistige Dimension auch bewusst gesucht, erforscht und dass aus solchen Einsichten bewusst das Leben gestaltet werden kann:

CAPESIUS:

Ich habe nie bezweifelt,

Dass Geist im Menschen wirksam sich erzeigt;

Doch bleibt ihm sonst

Des Geistes Wesen unbewusst.

Er schafft aus einem Geiste,

Doch er versteht ihn nicht.

¹²⁰⁹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 121.

¹²¹⁰ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 121.

¹²¹¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 122.

Thomasius jedoch erschafft im Sinnensein,
Was er bewusst im Geiste schauen kann.
[...]¹²¹²

Da diese Erkenntnis des „Capesius“ für seine eigene, hier schon näher besprochene Persönlichkeitsentwicklung von Bedeutung ist, erscheint es vertretbar, diese Ausführungen hier zu machen, obwohl sie nicht direkt zur Figur „Benediktus“ zu gehören scheinen. Indirekt aber doch, da sich hier die Schulung, die „Benedictus“ dem „Johannes“ ermöglicht, indirekt auf „Capesius“ auswirkt, der nun im Leben und Wirken von „Johannes“ wie in einem Spiegel sieht, wie *sich der Geist wirksam offenbart*. Diese Anschauung wurde aber indirekt durch „Benedictus“ ermöglicht, der „Johannes“ dazu angeregt hat, sich aufgrund eigener Erfahrung in Bezug auf sein eigenes Selbst in der Dimension des Geistes neu zu bestimmen, zu neuen Wegen zu entscheiden und sich damit neu zu beleben.

7.8.3 Über den praktischen Nutzen geistiger Schulung

Damit gelingt es Rudolf Steiner zumindest in der künstlerischen Form seiner „Mysteriendramen“ auch einen expliziten praktischen Nutzen geistiger Schulung als eine Art der Selbsttherapie¹²¹³ in situativen Lebenskrisen zu beschreiben. Ob das in der Wirklichkeit bei realen Menschen und in konkreten sozialen Situationen auch so gehen kann oder geht, braucht hier nicht weiter untersucht zu werden, denn dies würde über das Gebiet dieser Untersuchung hinausführen.¹²¹⁴

Interessant ist zudem, dass sich eine weitere Dimension praktischen Nutzens in der gesteigerten Innovationskraft des „Johannes“ zeigt, denn er erfindet hier eine neue Art der Portraitmalerei, die nicht nur auf sinnliche Abbildung des Sichtbaren zielt, sondern auch auf Repräsentation seelisch-geistiger Eigenschaften. Dieses erzielt er, wie sich im Dialog zeigt, durch eine besondere Form – und Farbgestaltung.¹²¹⁵

Diese Innovationskraft betreffend künstlerische Gestaltungen, mehr aber noch im Hinblick auf Produktgestaltung zeichnet nun gerade den Menschen Rudolf Steiner aus. Hierzu hält Stefan Scheytt in seinem Weltwoche-Artikel vom Februar

¹²¹² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 122.

¹²¹³ Vergleiche auch das Thema „Selbsttherapie“ im Kontext der Darstellungen zur Willensschulung in der Schrift von Roberto Assagioli: „Schulung des Willens“ wie angegeben, besonders S. 65ff.

¹²¹⁴ Statistische Forschungen zu solcher Wirksamkeit der Schulungsanregungen von Rudolf Steiner bei Menschen in Sinnkrisen legen dem Wahrnehmungshorizont dieser Untersuchung zur Zeit noch nicht vor, weder in Bezug auf einen möglichen Erfolg, noch im Hinblick auf Misserfolge.

¹²¹⁵ Vergleiche dazu besonders die Rede der hinzugekommenen Figur „Strader“ in Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 123 unten und S. 124f.

2004 fest: „81 Jahre nach Gründung der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft in Dornach bei Basel steht Steiners Bewegung dank eines einmaligen Corporate Designs als Weltmarke da, wie es sich andere NGOs nur erträumen können. Ob Klassenzimmer in Vietnam, Visitenkarten in Zürich, Arzneimittel aus dem Schwäbischen, Schulgebäude in Israel oder Gurken aus Amsterdam – an der Architektur, der Schrift, den Farben, der Verpackung und manchmal auch an den Menschen erkennt man gleich: Das ist Anthroposophie, das ist Waldorf, das ist Steiner.“¹²¹⁶

Daher wären es das Werk von Rudolf Steiner und seine Biographie, die hier im Hinblick auf die Steigerung der Innovationskraft durch die geschulte Auseinandersetzung mit der Dimension des geistigen Selbst im Menschen betrachtet werden müssten. Das aber ist nicht Aufgabe dieser Schrift.

7.8.4 Vorüberlegungen die Reden des „Benedictus“ betreffend

Die Reden des „Benedictus“, ebenso wie die von ihm schriftlich oder mündlich mitgeteilten Sprüche, gehören zu den eher kryptischen Passagen des Textes der „Mysteriendramen“. Der kryptische Charakter dieser Reden verstärkt den Eindruck, dass Steiner das Verständnis absichtlich erschwert hat, vielleicht um seine Einsichten vor eifrigen Kopisten zu schützen sicher aber, um zu einer intensiveren Arbeit mit seinen Texten anzuregen. Dazu äussert sich Rudolf Steiner in einem Vortrag von 1919: „Viele Leute sagen mir, dass das schwer verständlich ist, was ich sage. – Nun, notwendig ist allerdings zum Verstehen dessen, was ich sage, mehr als was man heute gewöhnlich zum Verstehen aufwenden will. Notwendig ist, hineinzuschauen in das wirkliche Leben, nicht aus irgendwelchen subjektiven Forderungen heraus das Leben zu beurteilen.“¹²¹⁷ Er möchte also nicht einfach ein Schema liefern, eine Folie oder Ideologie, mit der man dann bequem die Welt anschauen kann, sondern er möchte vielmehr zu eigener Erkenntnisarbeit anregen, wozu er die Instrumente liefert.

Damit nimmt er bereits vorweg, was er einige Jahre später formuliert, indem er sagt, dass „Anthroposophie“ für ihn ein *Erkenntnisweg*¹²¹⁸ ist. Also ein *Meta-Hodos*, eine Methode, um zu einer gewissen Art der Weltanschauung, zu einer besonderen Art der Weltbetrachtung vorzustossen.

So findet sich konsequenterweise schon in den Darstellungen der „Mysteriendramen“ in der Figur „Benedictus“ kein Lehrmeister, der seine Ergebnisse mitteilt und der seine Anhänger zu seinen Anschauungen bekehrt. „Benedictus“ stellt keine Dogmen auf, die seine Anhänger dann befolgen sollen.

¹²¹⁶ Scheytt, Stefan: „Es gärt bei den Anthroposophen“, Artikel im Periodika: „Die Weltwoche“, Ausgabe 05/04, Zürich 2004, S. 62-68, S. 62.

¹²¹⁷ Rudolf Steiner: „Gedankenfreiheit und soziale Kräfte. Die sozialen Forderungen der Gegenwart und ihre praktische Verwirklichung“, (Vorträge 1919), GA 333, Dornach (2) 1985.

¹²¹⁸ Vergleiche hierzu den 1. Leitsatz in Rudolf Steiner: „Anthroposophische Leitsätze“, wie angegeben, S. 14: „Anthroposophie ist ein Erkenntnisweg, der das Geistige im Menschenwesen zum Geistigen im Weltenall führen möchte. [...]“

Und es geht auch um keine Geheimlehre durch die man, wenn man ihre Erkenntnisse erworben hat, quasi automatisch schon ein veredelter, wertvollerer Mensch sein würde. In den „Mysteriendramen“ heisst es zu diesem Thema im „Vorspiel“¹²¹⁹ des ersten Dramas:

SOPHIA:

Aus dem, was wir sooft besprochen, könntest du aber wissen, dass meine Gesinnungsgenossen den **Wert des Menschen** im letzten Grunde doch **nicht nach seiner Meinung und seinem Wissen bemessen**. Und wenn wir auch unsere Ideen als diejenigen betrachten, ohne deren **lebendige Erfassung** alles andere Leben ohne rechten Grund ist, so bemühen wir uns doch so ernst als möglich, den Menschen deshalb nicht zu überschätzen, weil er sich zum Werkzeug gerade unseres Lebensinhaltes machen darf.¹²²⁰

[Hervorhebungen: **fett**]

In der Auffassung dieser Untersuchung verdeutlicht Steiner hier, dass es ihm nicht um die Verkündung neuer Dogmen geht, die dann nur kopiert und verbreitet werden müssten. Zudem versucht er hier einer Haltung der Arroganz vorzubeugen, die trotz Begeisterung für und tiefer Befriedigung aus der Beschäftigung mit solchen Inhalten zu falschen Vorurteilen über andere Menschen kommt. Denn dadurch würde eine „lebendige Erfassung“ des menschlichen Gegenübers verunmöglicht und eine schematische Aburteilung würde nur zu Dünkel und Verblendung führen.

Die Passage, die besagt, dass sich die „Gesinnungsgenossen“ sich „so ernst als möglich“ um eine offene Haltung „bemühen“, weist hingegen vielleicht darauf hin, dass diese Einstellung keineswegs von alleine entsteht und vielleicht auch nicht überall anzutreffen ist, wo mit solchen Ideen, wie sie Steiner in seiner „Anthroposophie“ behandelt, umgegangen wird.

Die Figur „Sophia“ ringt mit der hier zitierten Äusserung um das Verständnis ihrer besten Freundin „Estella“, die solchen Ideen eben gerade nicht hingegeben ist und die sich durch die Haltung, die sie mit diesen Ideen verbunden findet, herabgewürdigt erlebt:

¹²¹⁹ Der Zeilenumbruch der hier folgenden Zitate des „Vorspiel“ entspricht nur annähernd der gedruckten Textversion. Es gibt im „Vorspiel“ auch keine Rhythmisierung wie im übrigen Text.

¹²²⁰ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 8.

ESTELLA:

[...]

Deine Anschauung aber gibt sich allen anderen gegenüber als die tiefere. Sie sieht in den andern nur Ausflüsse eines untergeordneten menschlichen Entwicklungsgrades.¹²²¹

„Estella“ erlebt zudem, wie Menschen, welche nur die Haltung der mit diesen Ideen verbundenen „Gesinnung“ übernehmen, sich in eine unwahre Überheblichkeit hineinbegeben können, die anscheinend durch die anderen „Gesinnungsgenossen“ nicht wirklich korrigiert wird:

ESTELLA:

[...] Denn ich kann mich davor nicht verschliessen, dass eine Weltansicht, welche sich eine unbedingte Tiefe zuschreibt, nur auf dem Umweg einer vorgetäuschten Tiefe zu einer gewissen Oberflächlichkeit führen muss. Du bist mir eine viel zu liebe Freundin, als dass ich dir kommen möchte mit dem Hinweis auf diejenigen deiner Gesinnungsgenossen, die auf eure Ideen schwören und den geistigen Hochmuts in schlimmster Art zur Schau tragen, trotzdem die Leerheit und Banalität ihrer Seele aus jedem ihrer Wort und aus ihrem ganzen Verhalten spricht. [...] ¹²²²

Rudolf Steiner scheint hier Beobachtungen im Umfeld seiner eigenen Arbeit zu thematisieren. Sie bilden eine gewisse Grundlage für eine Betrachtung der „Mysteriendramen“ im Hinblick auf darin gezeigt Umgangs- und Zusammenarbeitsformen. Solche soziologischen Betrachtungen für die Formen in den „Mysteriendramen“ und ein etwaiger Vergleich mit den um Steiner tatsächlich vorkommenden Verhaltensformen wären interessant und könnten aus einer anderen Perspektive Strukturen und Anliegen der „Mysteriendramen“ thematisieren. Hier ist dazu jedoch nicht der Ort.

Im Hinblick auf diese Untersuchung findet sich aber im ersten Zitat der Rede der „Sophia“ in diesem Abschnitt ein wichtiger Hinweis unter dem Gesichtspunkt der Spiegelthematik. Denn Steiner thematisiert hier durch die Rede der *Sophia*, dass der *Wert des Menschen* nicht darin liegt, welche *Meinung* er vertritt oder welches allgemeine oder fachliche *Wissen* er wiedergeben kann. Denn in einer bildhaften Übersetzung der Aussage: «Wissen wiedergeben» finden sich ganz unaufdringlich bereits das Spiegelthema. Denn schon hier klingt an, dass die

¹²²¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 8.

¹²²² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 9.

Spiegelstufe, in der der Mensch seelische Inhalte, also *Wissen, Gedanken, Meinungen* etc., anderer Menschen für sich selber nutzt, sich aneignet und wiedergibt nicht die Stufe, nicht die Ebene ist, auf der hier gearbeitet werden soll. Es wird also bereits hier angedeutet, dass es in den „Mysteriendramen“ um die nächsthöhere Spiegelstufe gehen soll, in der der Mensch sich selber suchen und finden soll. Dabei spielt dann keine Rolle mehr, was er von anderen wiederzugeben vermag, sondern zu was er sich selber machen kann, nach was für eigenen Gesichtspunkten er lebt.

Mit dieser Beobachtung einer Stufung sollte vielleicht aber doch nicht die Haltung verbunden werden, in der jeweils tieferen Stufe nur „Ausflüsse eines untergeordneten menschlichen Entwicklungsgrades“¹²²³ zu entdecken. Denn damit wäre eine unangebrachte Arroganz zum Ausdruck gebracht, die sozialen Sprengstoff enthält. Wie aber mit solchen Einsichten und dem Ausbilden dieser neuen, weiteren Entwicklungsstufe der menschlichen Individuation, sinnvoll und für andere Menschen unterstützend, umgegangen werden könnte, darüber scheinen gerade die „Mysteriendramen“ in Form eines offenen, mythisch-epischen¹²²⁴ Dramas handeln zu wollen.

Wenn man einen Hammer besitzt, kann es sein, dass man dann irgendwann einmal anfängt, mit diesem, notwendige oder sinnvolle Arbeiten zu tun. Man kann ihn aber auch dazu benutzen, die Werke anderer Menschen zu zerstören oder zu beschädigen. Das Verhalten, das ein Mensch zeigt, lässt sich also nicht allein nach den Werkzeugen bewerten, die er benutzt, sondern schon eher danach, was er mit diesen anstellt.

So ist auch der Besitz von Weisheit(en) oder bestimmten Ergebnissen besonderer Forschungsgebiete noch keinerlei Hinweis auf den *Wert des Menschen*. Dieser Wert muss anders bestimmt werden. In den „Mysteriendramen“ wird das nur am Rande thematisiert. In dem hier zuletzt besprochenen Dialog findet sich auch zu diesem Thema eine Aussage, vorwiegend jedoch aus einer Perspektive *ex negativo*:

ESTELLA:

[...] Und auch darauf will ich dich nicht weisen, wie stumpf und gefühllos gegen ihre Mitmenschen gerade manche eurer Anhänger sich zeigen. Deine

¹²²³ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 8.

¹²²⁴ Zur Bedeutung der Form des Mythos bei in diesem Kontext ebenfalls relevante Werken der Literatur von Büchner, Eichendorff, Carl Spitteler, Arno Holz, Alfred Döblin und Hans Jenny Jahn vergleiche Gerhard Schmidt-Henkel: „Mythos und Dichtung. Zur Begriffs- und Stilgeschichte der deutschen Literatur im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert“, Bad Homburg und andere 1967. Da es in dieser Untersuchung aber weder um literarische Formen noch um die Einbettung der „Mysteriendramen“ in eine Stilgeschichte der deutschen Literatur geht, kann hier auf die nähere Untersuchung mit solchen Fragehorizonten verbundener Fragen oder Beobachtungen nicht weiter eingetreten werden.

grosse Seele hat sich ja doch niemals dem entziehen können, was das tägliche Leben nun einmal von jedem Menschen verlangt, der im echten Sinne als ein guter bezeichnet werden muss. [...] ¹²²⁵

Darauf, dass hier das zweite Gebot der Christenheit thematisiert wird: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ ¹²²⁶, kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. ¹²²⁷ Aber auch diese Aussage legt bestimmte Themen bereits nahe. Sie bildet einen gewissen Rahmen, auf dem die Szenen der „Mysteriendramen“ und ihre Hauptfiguren: „Johannes“, „Maria“ und „Benedictus“ dann spielen werden.

In den nächsten Ausführungen soll es nun hingegen um die Betrachtung der drei expliziten Textstellen gehen, in denen die Figur „Benedictus“ in ihren Reden Spiegelmetaphern verwendet. Auch wenn dabei die kryptische Dimension dieser Textstellen hier nicht vollständig erschlossen werden kann, runden die folgenden Betrachtungen die bisherigen Ausführungen gewissermassen ab.

7.8.5 Spiegelmetaphorik des „Benedictus“ im „Hüter der Schwelle“

Das Kryptische der ersten beiden Textstellen mit Spiegelmetaphern, die durch die Kennzeichnung mit dem Namen „Benedictus“ hier in Betracht kommen, ergibt sich vielleicht auch aus dem Umstand, dass diese Szene im dritten Drama „Seelenvorgänge“ ¹²²⁸ im Zusammenhang mit der Figur „Capesius“ darstellen sollen. Die Vorstellungsart ist dabei so, dass die Figuren sehr wohl selbstständig erscheinen, jedoch perspektivisch getrübt sind. Hier durch die besondere

¹²²⁵ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 9.

¹²²⁶ Matthäus 22.39, in „Das Neue Testament“, wie angegeben, S. 65. Die Textstelle etwas ausführlicher lautet (Matthäus 22.36-40): „Lehrer, welches ist das grösste Gebot im Gesetz? Er aber sprach zu ihm: ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstand.‘ Dies ist das grösste und erste Gebot. Das zweite aber ist ihm gleich: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie sich selbst.‘ An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“

¹²²⁷ Die Bedeutung der Lehren des „Neuen Testaments“ als Grundlage der Anthroposophie Rudolf Steiners ist ein Forschungsgebiet, das sich nur schwer objektiv beleuchten lässt, da Rudolf Steiner sich durch seine Interpretationen erst selber die Grundlagen konstruiert, auf denen er das „Neue Testament“ erfasst. Dabei benutzt er zwar Grundlagen, die als Methoden nicht von ihm erfunden wurden und die auch in früheren Schriften teilweise, wenn auch verstreut, schon auftauchen. Das ändert hingegen nichts daran, dass seine Auffassungen zum „Neuen Testament“ ebenfalls eine *lebendige Erfassung* desselben darstellen und keiner bestimmten Dogmatik folgen. Eine Bearbeitung der neutestamentlichen Grundlagen der „Mysteriendramen“ würde also eine kritische Erschliessung der Interpretation oder Auslegung vom „Neuen Testament“ durch Rudolf Steiner voraussetzen, die dieser Untersuchung nach allerdings noch nicht auf eine befriedigende Weise vorzuliegen scheint.

¹²²⁸ Steiner charakterisiert sein Anliegen für das dritte Drama mit der Charakterisierung: „Seelenvorgänge in szenischen Bildern“. Vergleiche Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 273.

Situation, in der sich „Capesius“ befindet. Das zeigt unter anderem folgende Textstelle, in der wie schon an vorherigen Stellen dieser Szene verdeutlicht wird, dass es sich um eine Darstellung des seelischen Erlebens von „Capesius“ handelt, in der die anderen Figuren aber durchaus selbstständig und mit wesentlichen Zügen ihrer Eigenart erscheinen:¹²²⁹

CAPESIUS:

Auch Benedictus selber hier im Geiste!

Und seine Worte klingen nicht allein?

[...] ¹²³⁰

Diesen Worten des „Capesius“ geht nun unmittelbar die erste Rede des „Benedictus“ voraus, die eine Spiegelmetapher zur Anwendung bringt:

BENEDICTUS (erscheint aus dem Hintergrund):

Gewinne dich in Weltgedankenkraft,

Verliere dich durch Weltenkräfteleben;

Du findest Erdenziele, **spiegelnd** sich [Hervorhebung]

Durch deine Wesenheit im Weltenlicht. ¹²³¹

Die Umstellung der Aussage mit der Spiegelmetapher ergibt dabei die Formulierung: «Du findest durch deine Wesenheit im Weltenlicht sich spiegelnde Erdenziele.» Damit verdeutlicht sich die applikative Funktion des hier reflexiv verwendeten Neutral-Partizips <spiegelnd>. Durch eine weitere Umstellung verdeutlicht sich hingegen die kryptische Aussagedimension, dieser Textstelle: «Du findest durch deine Wesenheit im Weltenlicht sich spiegelnd Erdenziele».

Hierdurch nähert sich die Betrachtung dieser Textstelle der Situation von „Capesius“. Denn diese ist gekennzeichnet von einem Zustand psychischer Umnachtung in Bezug auf sein Erdenwirken. Er erscheint seinen Mitmenschen zu diesem Zeitpunkt apathisch. Und an dieser Stelle zeigt sich nun der Grund seiner Apathie, denn anstatt, dass er die eigene Seele als Spiegel begreift, in der er Erdenziele finden kann, erlebt er sich als wesenloser, apathischer Spiegel, indem sich «Erdenziele spiegelnd selber finden».

Die sechste Szene des dritten Dramas scheint nun darzustellen, wie „Maria“ und Benedictus“ sich um „Capesius“ kümmern, um dieses wahnhaft

¹²²⁹ Rudolf Steiner hatte die Art, wie anderen Menschen mit ihrem geistigen Selbst in der Meditation als eine Form verobjektivierten seelischen Erlebens erscheinen können, bereits im ersten Drama thematisiert. Da das wiederum einen ganz anderen Strang möglicher Beobachtungen zu den „Mysteriendramen“ darstellt, der vielleicht unter Einbeziehung von Forschungsergebnissen der Transpersonalen Psychologie erschliessbarer wird, muss hier wiederum auf weitere Ausführungen dazu verzichtet werden.

¹²³⁰ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 341.

¹²³¹ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 341.

Missverständnis zu beseitigen. Denn es wurde schon im ersten Drama verdeutlicht, dass die *Arbeit* des „Benedictus“ bildhaft gesehen, zu einem in der Erde verborgenen „Tempel“ gehört, der die Weiterentwicklung der menschlichen Individualseele fördern möchte, sodass sie zu einem brauchbaren Spiegel wird im Zusammenhang mit der allgemeinen Weltentwicklung individuellen Zielsetzung für ihr Erdenleben kommen kann. Im ersten Drama, wiederum in einer Szene, die einen Tempel zeigt, der im inneren Erleben des „Johannes“ erscheint, heisst es dazu unter anderem:

THEODOSIUS (im Süden):

[...]

Die Liebe wird die Seele festigen,

Dass sie zum **Spiegel** werden kann, [Hervorhebung]

Aus dem geschaut muss werden,

Was in der Geisteswelt geschieht.

[...] ¹²³²

An dieser Stelle erscheint das Thema der Seele als Spiegel allerdings noch in sehr allgemeiner Form, ganz eingebettet in mythische Strukturen, die sich an den unterirdischen Tempel in Goethes „Märchen“ anlehnen. Ein Tempel, der dort dann an die Oberfläche aufsteigen wird, um den Menschen für ihr Leben konstruktive und Glück bringende Anregungen zu geben.

Die eigentliche Aussage, die „Benedictus“ im obigen Zitat macht, ist also im Rahmen dieser Untersuchung so aufzufassen: «Du findest durch dich selber die Erdenziele, die sich im Weltenlicht (für dich) spiegeln.» Das, was hier mit <Weltenlicht> bezeichnet ist, wäre dann noch näher zu untersuchen. Hier wurde es bisher unter anderem als metakognitives, meditativ oder kontemplativ orientiertes Denken bezeichnet. Ein Denken, das in sich die Bedingungen des eigenen Denkens im Hinblick auf objektive Gesetze des menschlichen, kulturell bedingten Denkens reflektiert und sich zu sich selber in ein unabhängigeres aber auch effektiveres Verhältnis zu setzen versucht.

Zu dieser Auffassung passt auch die wenig später an die erste Spiegelmetapher anschliessende Aussage von Benedictus, in der ebenfalls eine Spiegelmetapher verwendet wird:

BENEDICTUS:

[...]

Nur wer das eigne Denken ausser sich

Zu schauen hat gelernt, [...]

Der dringt in Geisteswirklichkeiten ein.

So schau im Bilde, dass das Bild sich dir

¹²³² Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 84.

Zum Wissen durch die Seherkräfte wandle,
 Gedanken, die sich räumlich wesenhaft
 Zu Formen bilden, Menschendenken **spiegelnd**.¹²³³ [Hervorhebung]

Was „Benedictus“ hier beschreibt, scheint eine interessante Frage darzustellen: «Wie wäre es, wenn wir unsere eigenen Gedanken räumlich vor uns sehen könnten?» Was mit einer solchen Überlegung beabsichtigt ist, scheint hingegen klar: Das eigene Denken soll so real erlebbar werden, wie es sonst nur Gegenstände, Personen und Lebewesen für die eigene Anschauung zunächst sind.¹²³⁴

Auch das obige Zitat der Figur „Benedictus“ lässt sich durch Zusammenziehung und Umstellung weiter untersuchen und erhellen. Zuerst ergibt dabei die zusammenziehende Neuordnung des Hauptsatzes Folgendes: «So schau im Bilde Menschendenken».

Auch hier stellt sich wieder die Frage, wo und wie nun das Wort <spiegelnd> einzuordnen ist, damit hier ein konsistenter Sinn entsteht. Es ist hingegen klar, dass mit <so> eine Anknüpfung an den vorherigen Satz geleistet wird, die sich mit «auf diese Art» paraphrasieren lässt. Die Art und Weise, also die Methode, auf die nun wiederum Bezug genommen wird, findet sich, wie schon beschrieben, in der metakognitiven Betrachtung der eigenen Kognitionen wieder. Durch die Einbindung der Phantasie in diesen Vorgang, durch welche die Gedanken möglichst exakt als räumliche Figuren etwa in einer Zeichnung, einer Plastik oder anderer Kunstformen erscheinen können, ergeben sich wieder die Komponenten, die es nach Steiner zum Aufbau der von ihm als Imaginationen beschriebenen Erkenntnisgrundlagen braucht. Diese Imaginationen wurden hier auch schon als eine Art bewussten erzeugten Tagträumens bezeichnet.

Diese Untersuchung beschränkt sich hier auf die Ebene der Metakognition, die ebenfalls schon das Denken als objektiven Gegenstand der kognitiven Betrachtung haben kann. Diese erzeugt ebenfalls schon eine Art *Bild des Denkens*, allerdings ein bloss kognitives. In diesem Bild aber spiegelt sich das Denken für den Betrachter. Damit ergibt sich als eine sinnvolle und konsistente Anordnung des Wortes <spiegelnd> in der hier beobachteten Aussage die folgende: *So schau im spiegelnden Bilde Menschendenken*. Es ist also dieser Auffassung nach das Bild als spiegelnd zu verstehen, und zwar spiegelt es das *Menschendenken*.

¹²³³ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 342.

¹²³⁴ In diesem Zusammenhang wäre interessant einmal auf die Darstellung von technischen Simulationen in so genannten Holodeck einzugehen, die unter anderem literarische Inhalte räumlich vergegenwärtigen. Solche finden sich in Science-Fiction-Filmen wie zum Beispiel: „Star Trek: der erste Kontakt“, Paramount Pictures 2002, einzugehen. Denn gerade Science-Fiction-Filme erproben zumindest eine bestimmte Art von Gedanken und Vorstellungen im virtuellen Raum verfilmter Geschichten. Rudolf Steiner hingegen simuliert in seinen „Mysteriendramen“ die von ihm thematisierten Inhalte vor allem durch den bewusst betonten Einsatz der menschlichen Mittel des Theaters als Bühnenkunst: Dialog und Bewegung.

Wiederum scheint eine andere Aussage möglich, die sich ergibt, wenn man <spiegelnd> zu <Menschendenken> setzt: «So schau im Bilde spiegelndes Menschendenken». Hierbei würde sich allerdings der Akzent auf «das Spiegeln des Menschendenken» verlagern. Es erscheint aber wenig plausibel, warum nun hier diese Aussage, sie auch so plausibel und gar nicht innovativ erscheint, verbildlicht werden sollte. Es wäre eine bloss sinnbildliche Darstellung, eine Allegorie.

Es geht aber, und das zeigen die diesen Worten des „Benedictus“ anschliessenden Figuren und Reden, um eine Verbildlichung des Denkens in einem bildhaften Geschehen auf der Bühne. Diese sollen es ermöglichen Denkprozesse sinnlich zu veranschaulichen. Rudolf Steiner setzt dazu die von ihm erfundene Bühnenkunst „Eurythmie“¹²³⁵ ein. Für diese Untersuchung erscheint es also unumstösslich, dass die gesuchte Aussage nur als: «So schau im spiegelnden Bilde Menschendenken» aufgefasst werden kann.

Damit haben wir aber in dem hier beobachteten Wort <spiegelnd> ein Modal-Partizip oder passivisches Neutral-Partizip in attributiver Funktion; in Anlehnung an lateinische Wortformen auch Gerundiv genannt.

Die Anwendung aktivischer und passivischer Neutral-Partizipien in den Reden des „Benedictus“ erscheinen hier nicht zufällig gewählt. Vielmehr betont Rudolf Steiner hiermit in der Ausgestaltung der für die Persönlichkeitsentwicklung der anderen Personen zentralen Figur des „Benedictus“ die Notwendigkeit zu eigener Aktivität.

Dabei wird explizit dem Thema möglicher Missverständnisse und ihrer Folgen ein relativ grosser Raum gegeben. Zugleich wird aber auch betont, dass der Weg durch die Verwirrung hindurchführen kann, wenn die nötige innere Offenheit gewahrt bleibt. Daher kommt auch „Benedictus“ der Figur „Capesius“ hier seelisch zu Hilfe, wobei er allerdings dazu festhält:

BENEDICTUS:

[...]

Obgleich du wissend nie mein Schüler warst.¹²³⁶

Und im Weiteren betont er, wie wichtig es auf dem von ihm begleitetem Weg ist, dass man sich selber treu bleibt und dem eigenen, kriterien- und werteorientierten Urteilen mutig vertraut:

¹²³⁵ Vergleiche hierzu die Arbeit von Thomas Parr: „Eurythmie: Rudolf Steiners Bühnenkunst“, (Dissertation 1992), Dornach 1993.

¹²³⁶ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 341.

BENEDICTUS:

[...]

Und da du ausser dir jetzt schauen konntest,
Was du als deine Eigenheit dir träumtest,
So finde *dich* und schaudre künftig nicht
Beim Worte, welches dir gerecht erklingt
Und dir das eigne Sein bezeugen soll.¹²³⁷

Gerade diese letzte Zeile verdeutlicht hier die Absicht, den Menschen zu sich selber zu führen. Der Spiegel der Sprache übernimmt dabei die Aufgabe der Bestätigung des eigenen Seins. So findet sich auch „Capesius“ nun in sich selber wieder:

CAPESIUS:

So darf ich künftig wieder mir gehören.

[...] ¹²³⁸

Konsequenterweise zeigen daher die folgenden Szenen einen zu seinen Sinnen zurückgekehrten, aus dem Zustand der Verwirrung befreiten „Capesius“. Hier wirkt die Figur „Benedictus“ auf eine Art ein, die den Absichten von Wittgenstein entspricht, wenn er, wie Grewendorf beschrieben hat, den Zwecke verfolgt „von *philosophischen* Problemen zu kurieren [...], die missgeleiteten inhaltlichen Deutungen falscher grammatischer Analogisierungen [...] durch den Verweis auf ihren grammatikalischen Ursprung richtig zu stellen (zu therapieren).“¹²³⁹

7.8.6 Die letzte Spiegelmetapher in den „Mysteriendramen“

Mit der Betrachtung der letzten Spiegelmetapher in den „Mysteriendramen“ in der letzten Rede der Dramen durch die Figur „Benedictus“ endet auch die Betrachtung von Spiegelmetaphern und die Untersuchung zu den Grundlagen, Aussagen und Strukturen der Spiegelmetaphorik in den „Mysteriendramen“.

Die letzte Rede des vierten und letzten von Rudolf Steiner fertig gestellten Dramas bezieht sich auf ein geistiges Erlebnis der Figur „Benedictus“. Diese Szene zeigt einen Lehrer, der selber noch ein Forschender ist. Er erforscht sich selbst, sein Denken, sein Verhalten und versucht sich entsprechend weiter zu veredeln, selber aufgrund der Massgabe seiner Erfahrungen und Erkenntnisse weiter zu entwickeln.

Die Erforschung des geistigen Selbst, so zeigt auch die *Höhenpsychologie* der „Anthroposophie“, führt zur Beobachtung von drei Grundtendenzen im

¹²³⁷ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 347.

¹²³⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 347.

¹²³⁹ Günther Grewendorf: „Sprache als Organ“ wie angegeben, S.92f.

menschlichen Denken, welche die Erkenntnis leiten. Frankl nannte diese den *Willen zum Sinn*, den *Willen zur Lust* und den *Willen zur Macht*.¹²⁴⁰ Wobei nur der *Wille zum Sinn*, in der Anschauung Frankls, ein wirklich menschlicher und Menschlichkeit fördernder Wille ist. Dieses zeigt auch Rudolf Steiner, in dem er diesen verschiedenen Erkenntnisinteressen mythische Gestalt gibt und sie als Wunsch bzw. „Wunschgebieter“¹²⁴¹ und als Macht bzw. Ursache der „Furcht“¹²⁴² personifiziert. Dabei gibt er ihnen zudem mythologische Namen: „Lucifer“ und „Ahriman“.

Das, wofür diese Figuren für Steiner in den Dramen stehen sollen, wird, in Bezug auf das eben Gesagte auch aus folgender Textstelle, einer Rede von „Ahriman“ im dritten Drama deutlich, in der er sich auch über „Lucifer“ äussert. Denn in der Anschauung von Rudolf Steiner unterstützen und fördern sich diese Grundtendenzen und Kräfte, die als Wesen auffasst, gegenseitig:

AHRIMAN:

[...]

Ich wollte meinem Bruder Lucifer
Für seine Reiche so die Menschen bilden,
Dass jeder seine Welt in sich nur trüge.
Da Lucifer als Gleicher unter Gleichen
Im Geistesreiche nur sich geben wollte
Und Vorbild nur für andre, niemals aber
Ein Herrscher über Wesen konnte sein,
So wollte ich dem Menschen Stärke geben,
Dass er dem Lucifer sich gleich bezeuge.

[...]

Sie wird auf diesem Weg aber – Furcht.¹²⁴³

So gesehen befindet sich „Benedictus“ im letzten Dialog der hier als Textkorpus zugrunde liegenden Dramen im Selbstgespräch mit seinem eigenen *Willen zur Macht*, zur *Herrschaft über Wesen*. Wobei ihm dieser Wille aber figürlich wesenhaft, als eine eigene Person der Dramen erscheint.

Für Rudolf Steiner wird dieser *Wille zur Macht* durch ein Wesen gefördert, dass er hier „Ahriman“ nennt, so wie er davon ausgeht, dass der *Wille zum Sinn* sich immer auf dasjenige geistige Wesen bezieht, das als „Christus“ im Prolog des Johannes-Evangeliums als Sinngeber für alles Menschsein vom Anbeginn der Welt bis zu ihrem Ende aufgefasst wird. So betrachtet erweist sich „Benedictus“

¹²⁴⁰ Vergleiche unter anderem Viktor E. Frankl: „The will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy“, Expanded Edition, New York 1988, besonders das Kapitel: „Self-Transcendence as a human phenomenon“, S. 31-49.

¹²⁴¹ Vergleiche Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 263 und 267.

¹²⁴² Vergleiche Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 347.

¹²⁴³ Vergleiche Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 346f.

als Sucher und Erforscher eines *kosmischen Christus*.¹²⁴⁴ Wobei er für die Erforschung dieses *unbewussten Gottes*¹²⁴⁵ in sich, das eigene geistige Sein erforscht und sich selbst prüft.

Aber auch dieser Strang der Betrachtung führt diese Untersuchung wiederum von ihrem eigentlichen Gegenstand ab in Gebiete, die hier nicht weiter relevant sein müssen. Denn hier ist wesentlicher, dass die Rede des „Benedictus“ in einen Dialog eingebettet ist, der sich mit der Klarheit und Sinnhaftigkeit des menschlichen Denkens beschäftigt. Dabei beschreibt „Benedictus“ anhand seiner Begegnung mit „Ahriman“ eine Tendenz des Denkens, mit der er sich hin und wieder auseinander setzen muss, und die er ihrem Ursprung nach mit der Figur „Ahriman“ der „Mysteriendramen“ verbunden sieht:

BENEDICTUS:

Jetzt erst erkenn' ich Ahriman, der selbst
 Von hier entflieht, doch seines Wesens Kunde
 Gedankenhaft in meinem Selbst erschafft.
 Er strebt das Menschendenken zu verwirren,
 Weil er in ihm die Quellen seiner Leiden
 Durch einen altvererbten Irrtum sucht.

[...] ¹²⁴⁶

Die moralische Botschaft ist hier klar: Der *Wille zur Macht* führt zu Verwirrung und Irrtum. Zudem erscheint er, aus der Sicht der Figur „Benedictus“ betrachtet, nicht geeignet, die *Quellen der Leiden* zu verschliessen. Dabei geht es in den „Mysteriendramen“ doch gerade darum einen Weg zu mehr Vollkommenheit aufzuzeigen, zu finden oder zumindest die Sehnsucht danach zu wecken. Denn so etwas wird in einer Rede der „Sophia“ an „Estella“ bereits im „Zwischenspiel“ des ersten Dramas sichtbar und zwar anhand eines Exkurses über mögliche Aufgaben menschlicher Kreativität:

SOPHIA:

[...] In allem, was der Mensch schaffen kann, haben die schöpferischen Mächte die Natur unvollendet gelassen. Warum sollte er ihre [der Natur] Vollkommenheit in unvollkommener Gestalt nachbilden, da er doch **ihre Unvollkommenheit in Vollkommenheit wandeln** kann. Denke dir diese

¹²⁴⁴ Vergleiche hierzu den Vortrag von Rudolf Steiner: „Der kosmische Christus und die Geburt der Christus-Erkenntnis in uns“, (Vortrag vom 27.12.1914), in derselbe: „Okkultes Lesen und okkultes Hören“, wie angegeben, S. 205-218.

¹²⁴⁵ Vergleiche hierzu nochmals Viktor E. Frankl: „Der unbewusste Gott“, wie angegeben, besonders das Kapitel: „Die Transzendenz des Gewissens“, S. 39-45.

¹²⁴⁶ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 534f.

Behauptung in ein elementarisches Gefühl verwandelt, und du wirst dir auch eine Vorstellung davon machen können, warum ich Unbehagen empfinde so vielem gegenüber, was du Kunst nennst. [...] ¹²⁴⁷ [Hervorhebung]

So möchte nun auch die Figur „Benedictus“ die eigene *Unvollkommenheit* seines Denkens, die er sich in Figur „Ahriman“ verobjektiviert hat, *in Vollkommenheit wandeln*. Dazu muss er also das Denken, dass für ihn durch „Ahriman“ vertreten wird und vom *Willen zur Macht*, vom Streben nach *Herrschaft über Wesen* geprägt erscheint, verwandeln. Daher spricht „Benedictus“ nun zu sich selbst und bezieht sich dabei, seiner Auffassung nach, auf ein objektives Ergebnis seiner individuellen Erfahrung an der geistigen Natur des Menschen, im Sinne einer induktiven Erkenntnis:

BENEDICTUS:

Er [„Ahriman“] weiss noch nicht, dass ihm Erlösung nur
In Zukunft werden kann, wenn er sein Wesen

Im **Spiegel** dieses [sinnorientierten] Denkens finden kann. ¹²⁴⁸ [Hervorhebung]

Damit aber wird Selbstverwirklichung über Selbstbestimmung, anhand der Erfahrung der eigenen geistigen *Höhenperson*, des entscheidenden Seins, zu einer Willensschulung, die sich mit dem *Willen zur Macht*, hier: „Ahriman“ auseinander setzen muss, wie auch mit dem *Willen zur Lust*, hier: „Lucifer“, wenn sie authentisches Leben hervorbringen will. Dieses authentische Leben ist dann, aufgrund seiner menschlichen Natur, der Tendenz nach ein vollkommenes Leben. Es führt zur Vollkommenheit im Sinne der Ganzheit, denn der Mensch verbindet, was in der Welt zunächst geschieden ist, sein weltliches Dasein, als psychophysische Faktizität, von seinem geistigen Sein. Dieses geistige Sein ist aber immer schon da, es ist nur verborgen, oder, wie Steiner es in seinen frühen Vorträgen oft nennt, *okkult*. Nochmals erscheint hier also die Forderung und der Versuch zur Erarbeitung einer Höhenpsychologie, welche die Tiefenpsychologie ergänzt, und die neben die psychophysische Tiefenperson die seelisch-geistige Höhenperson stellt, damit der Mensch wieder als ganzer Mensch ins Auge gefasst werden kann.

7.8.7 „Im Spiegel dieses Denkens“

Die letzte Spiegelmetapher erweist sich trotz ihrer Unscheinbarkeit als äusserst mutig, denn sie versucht nichts weniger als die Darstellung des hier aufgezeigten

¹²⁴⁷ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 118.

¹²⁴⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 535.

Denkens als etwas ganz Selbstverständliches, als ein selbstverständliches Mittel zur Förderung der Menschlichkeit in der Welt, als einen kulturellen Besitz.

Denn das Denken, auf das hier als Spiegel referiert wird, existiert für viele Menschen überhaupt nicht. Es ist zwar durch vier „Mysteriendramen“ hindurch dokumentiert und auf der Bühne sichtbar gemacht worden und sollte damit zumindest den Zuschauern der vier Dramen gegenwärtig sein, von einer allgemeinen Anwendung dieses Spiegels erscheint aber die Gegenwart doch relativ weit weg.

Es fällt also nicht schwer zu sagen, dass es sich hier um eine „kühne Metapher“¹²⁴⁹ handelt, die durch eine unübertreffliche Nähe von Bildspender und Bildempfänger, gleichsam die kühnste Metapher ist, die zumindest im Blickfeld dieser Untersuchung beobachtet werden konnte. Denn der Bildspender der Metapher ist der *Spiegel des Denkens* und der Bildempfänger ist ebenfalls der *Spiegel des Denkens*. Nur handelt es sich hierbei um ganz verschiedene Arten des Denkens. Denn das Denken, das man gewöhnlich kennt und die akademischen Wissenschaften als naturwissenschaftlich orientiertes oder positivistisches Denken charakterisiert, paraphrasiert Steiner als „Anthropologie“, dasjenige Denken aber, auf das sich die Figur „Benedictus“ hier bezieht, als „Anthroposophie“.¹²⁵⁰ Beide gehen für Steiner von den Erfahrungen des Menschen aus, die einen von den Erfahrungen durch das sinnliche Selbst, die anderen von Erfahrungen des geistigen Selbst. Die Methoden des Denkens aber können für Steiner für beide Bereiche positivistisch sein.

Und wie schon im ersten Teil gezeigt worden ist, verweigert sich Rudolf Steiner der Weigerung sich diesem Gebiet wissenschaftlich zu widmen. Denn für ihn ist da Gebiet der Erfahrungen mit dem geistigen Selbst so real wie das andere.

Er geht dabei sogar so weit, der Wissenschaft an sich ihre Daseinsberechtigung zu bestreiten, wenn nicht eine wissenschaftliche Erforschung der Erfahrungen des geistigen Selbst, die Erforschung der psychophysischen Faktizität ergänzen darf. Diese Einstellung zumindest zeigt das Vorwort der Aufsatzsammlung „Von Seelenrätseln“ von 1917, wenn er in diesem auf die Anliegen, die er in seinem Aufsatz „Anthropologie und Anthroposophie“¹²⁵¹ vertritt, zu sprechen kommt:

„In dem ersten [Aufsatz] ‚Anthropologie und Anthroposophie‘ suche ich in einer kurzen Darstellung zu zeigen, wie wahre naturwissenschaftliche Betrachtung nicht nur in keinem Widerspruche steht mit demjenigen, was ich unter

¹²⁴⁹ Vergleiche, wie hier weiter oben schon besprochen, Harald Weinrich: „Zur Semantik der kühnen Metapher“, in derselbe: „Sprache in Texten“, wie angegeben, S. 295-316, besonders S. 295ff.

¹²⁵⁰ Vergleiche dazu den Aufsatz Rudolf Steiners: „Anthropologie und Anthroposophie“ in derselbe: „Von Seelenrätseln“, wie angegeben, S. 11-33.

¹²⁵¹ Ausführlichere Ausführungen zu diesem Thema als in dem hier genannten Aufsatz finden sich in der Vortragsreihe von Rudolf Steiner: „Der Wert des Denkens für eine den Menschen befriedigende Erkenntnis. Das Verhältnis der Geisteswissenschaft zur Naturwissenschaft“, (Vorträge 1915), GA 164, Dornach 1984.

„Anthroposophie“ verstehe, sondern wie der geisteswissenschaftliche Weg der letzteren von den Erkenntnismitteln der ersteren **als etwas Notwendiges** [Hervorhebung] gefordert werden muss. Es muss eine anthroposophische Geisteswissenschaft geben, wenn die anthropologischen Erkenntnisse der Naturwissenschaft das sein wollen, was zu sein sie beanspruchen müssen. Entweder sind die Gründe für das Vorhandensein einer Anthroposophie berechtigte, oder es ist auch den naturwissenschaftlichen Einsichten **kein Wahrheitswert** [Hervorhebung] zuzuerkennen. [...]“¹²⁵²

Als erstes gilt hier also nochmals Rudolf Steiners Auffassung festzuhalten, die ihn harsch vertreten lässt, was ihm richtig scheint, und dessen In-Frage-Stellung er einer Art Bekenntnis zum Nihilismus gleichsetzt, also der Einstellung, dass es dem Menschen unmöglich ist, zu erkennen, dass er mit dem Denken immer nur einem Nichts gegenübersteht. Dieser Haltung verweigert sich Steiner hingegen. Ob das aber allein ausreicht, um eine „Anthroposophie“ als notwendige Forderung zu begründen, ist hier wiederum zu bezweifeln. Es scheint auch *das Notwendige*, das Steiner hier anspricht, gar nicht zwingend als eine Notwendigkeit des Denkens zu erscheinen. Notwendig ist vielleicht, ein solches Denken aufgrund der Wissenschaftlichkeit ihrer Methoden anzuerkennen, auch wenn man den Gegenstand selber sich nicht vergegenwärtigen kann. Denn dieses Denken stellt sich selber, so Steiner, in den Prüfstand eines jeden naturwissenschaftlichen positivistischen Denkens. Hingegen erscheint zumindest eine Überprüfung nach den Regeln der *Adaequatio* schwierig, wenn man selber den Gegenstand der im Denken erscheint, in der objektiven Wirklichkeit nicht finden kann, weil dieser Teil der Wirklichkeit einem eben (noch) verborgen ist. Notwendig erscheint aus der Sicht Steiners das von ihm als „Anthroposophie“ bezeichnete Denken vielleicht noch aus einem anderen Grund. Denn auf dem Hintergrund dieser Untersuchung wurde gezeigt, wie der auch in den „Mysteriendramen“ unter einem besonderen Aspekt thematisierte Prozess der menschlichen Individuation existenzielle Sinnfragen aufwirft und damit nach Methoden der Selbsterkenntnis verlangt, die mit den Mitteln der Naturwissenschaft durch deren wiederum notwendige Begrenzung auf das Gebiet der psychophysischen Faktizität nicht befriedigend erarbeitet werden können.

Die Notwendigkeit einer „Anthroposophie“ erscheint daher vielleicht gar nicht auf dem Gebiete der Wissenschaft als solcher, sondern vielmehr auf dem Gebiet der kulturellen Ausbildung integrer, authentischer und charakterstarker Menschen. „Anthroposophie“ ist damit vielleicht vielmehr eine implizite Forderung der abendländischen also europäischen Kulturgeschichte als eine Forderung der Geschichte der Naturwissenschaft oder der akademischen Wissenschaften.

¹²⁵² Rudolf Steiner: „Von Seelenrätseln“, wie angegeben, S. 7.

Die wissenschaftliche Forderung nach einer „Anthroposophie“, allerdings mit gewissen Einschränkungen und Grenzsetzungen eigener Art, erscheint vielleicht noch auf dem Gebiet der akademischen und therapeutischen Psychologie als Notwendigkeit. So zumindest scheint es die hier vertretene Auffassung insbesondere der zitierten Äusserungen von Viktor Frankl nahe zu legen. Aber auch C. G. Jung hat sich, wie bereits gezeigt, solchen Fragestellungen nicht völlig verschlossen, wenn er etwa im Zusammenhang mit seinen psychologischen Forschungen an Themen der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Alchemie anknüpft.¹²⁵³

Deutlich ist hier hingegen geworden, dass es Steiner bei der Charakterisierung des Denkens, das die Figur „Ahriman“ und damit das, wofür sie in seinen „Mysteriendramen“ steht, überwinden und ihn dadurch „erlösen“ kann, nicht um *anthropologisches* sondern um *anthroposophisches Denken* geht. Damit aber wird die Spiegelmetapher vom *Spiegel des Denkens* als eine Neuschöpfung im Hinblick auf das von ihm repräsentierte *anthroposophische Denken* neu determiniert. Es mag vielleicht sein, dass die jeweils im Publikum sitzenden Zuschauer der „Mysteriendramen“ das nicht als eine Konterdetermination erleben, von einer allgemeineren Perspektive aus gesehen, stellt diese Verwendung aber sehr wohl ein dar. Und damit wird sie im Kontext dieser Untersuchung zu einer lebendigen Metapher. Sie erscheint zudem als eine spontan gebildete und insgesamt instabile Metapher, die nur im Kontext ihres Erscheinens ihre gemeinte Aussage behalten kann. Damit belegt auch diese Metapher ein Charakteristikum, das im Laufe dieser Untersuchung in Anlehnung von Volker Klotz als Kennzeichen einer offenen Dramaturgie aufgezeigt wurde.

Diese Offenheit der Dramaturgie Steiners und die Instabilität der Aussagen der „Mysteriendramen“ die nur durch eine starke Kontextualisierung klar und deutlich in Erscheinung treten, zeigen, dass es sich hier mehr um einen Versuch als um die Etablierung einer neuen, vorbildlichen Dramaturgie handelt. Das bezeugt auch das Fehlen von *anthroposophischen* Folgedichtungen, die sich die Dramaturgie überzeugend zum Vorbild nehmen konnten.¹²⁵⁴

7.8.8 Visionäre Begeisterung bei Christian Morgenstern

Zumindest für einen Menschen wurde das Erlebnis der „Mysteriendramen“, am Beispiel des ersten Dramas: „Die Pforte der Einweihung“, zu einem Auslöser

¹²⁵³ Vergleiche hierzu Carl Gustav Jung: „Psychologie und Alchemie“, wie angegeben.

¹²⁵⁴ Einige Versuche in diese Richtung haben Dichter in der Nachfolge Rudolf Steiners unternommen. Die produktivsten waren bzw. sind dabei Albert Steffen †, Paul Bühler † und Wilfried Hammacher. Keiner dieser Autoren konnte trotz des trockenen Markts moderner Dramatiker einen vergleichbar nachhaltigen Erfolg wie Rudolf Steiner erzielen. Hingegen hat es der Dichter Albert Steffen auch zu Aufführungen im Basler Stadttheater gebracht, was Rudolf Steiner aus vielleicht verständlichen Gründen bisher noch versagt geblieben ist. Denn wie seine anderen Texte sind diese Dramen keineswegs voraussetzungslos verständlich, vielleicht noch als mythisch-episches Spektakel erlebbar.

einer Vision eines neuen Theaters. Denn der durch seine Galgenlieder¹²⁵⁵ bekannt gewordene und im weiteren Verlauf der „Anthroposophie“ Rudolf Steiners hingegebene Dichter¹²⁵⁶ Christian Morgenstern (1871-1914) schreibt in einem Brief an einen Freund über sein Erleben der Uraufführung, an der er 1910 in München teilnahm, die folgenden Sätze visionär wirkender Begeisterung:

„Es ist kein Spiel, sondern es spiegelt geistige Welten und Wahrheiten wider. Es leitet ein, mag sein noch mit mancher Mühsal eines Anfangswerkes, einer ersten Tat beladen, eine neue Stufe, eine neue Epoche der Kunst. Diese Epoche selbst ist noch fern, es können Hunderte von Jahren vergehen, bis die Menschen, die diese rein geistige Kunst wollen, so zahlreich geworden sind, dass etwa in jeder Stadt Mysterien solcher Art würdig geboten und empfangen werden können, aber hier in der ‚Pforte‘ ist ihr historischer Ausgangspunkt, hier wohnen wir ihrer Geburt bei.“¹²⁵⁷

Die Geburt einer Dramatik aus dem Geiste der Anthroposophie liesse sich hier ergänzend und in Anlehnung an einen Nietzsche Text weiter denken. Ob Morgenstern mit seinen Ahnungen und seiner Begeisterung etwas erfasst, was tatsächlich einmal die Bedeutung der „Mysteriendramen“ sein könnte, oder ob sie nur ein experimenteller Text der Jahrhundertwende um 1900 bleiben werden, als die sie zurzeit erscheinen, wird eine Zukunft zeigen, die hier nicht mehr berücksichtigt werden kann.

7.8.9 Der offene Schluss

Die letzte Rede der vier Dramen Rudolf Steiners kann kein Ende der Handlung bedeuten. Vielmehr führt die letzte Rede durch „Benedictus“ nochmals über den Handlungshorizont der bisherigen Dramen hinaus in eine unbestimmte Zukunft. Mit seinen Worten bezieht sich „Benedictus“ auf den auch für ihn überraschenden Tod des Forschers und Erfinders „Straders“, der durch seine technischen Innovationen ein für alle Beteiligten bedeutendes Gemeinschaftsprojekt ermöglichen sollte. Dieses Projekt ist aber nun mit ihm gestorben. Dennoch ist die Figur „Strader“ für „Benedictus“ ein Leitstern in die Zukunft, wodurch in den „Mysteriendramen“ zum ersten Mal nicht nur das Thema von Einflüssen vergangener Leben sondern auch zukünftiger auftaucht, die hier prospektiv erahnt werden:

¹²⁵⁵ Christian Morgenstern: „Alle Galgenlieder. Galgenlieder, Palmström, Palma Kunkel, der Gingganz“, Zürich 2003.

¹²⁵⁶ Er widmete unter anderem dem Werk Rudolf Steiners den Gedichtband: „Wir fanden einen Pfad“,

¹²⁵⁷ Christian Morgenstern in einem Brief, zitiert nach Albert Steffen: „Begegnungen mit Rudolf Steiner“, Dornach (3) 1975, S. 63.

BENEDICTUS:

[...]

Du aber, Straders sonnenreife Seele,
 Die durch Stärkung deiner Geisteskräfte
 Den Irrtumsboten zum Verschwinden zwangst, [Hervorhebung]
 Du wirst als Geistesstern den Freunden leuchten,
 Du wirst Marias und Johannes' Sein
 Mit deinem Licht in Zukunft stets durchdringen;
 So werden sie durch dich noch stärker sich
 Zu ihrem Geisteswerke rüsten können
 Und sich als Seelenlichtes Offenbarer
 Gedankenkräftig auch noch dann bezeugen,
 Wenn über vollerwachtes Geistesschauen
 Der finstre Ahriman, die Weisheit dämpfend,
 Des Chaos Dunkelheit verbreiten will.¹²⁵⁸

Damit endet das vierte Drama Rudolf Steiners und nach diesen Worten fällt der Vorhang, nicht nur zum Abschluss dieser vier „Mysteriendramen“ sondern auch über sein dramatisches Schaffen, das er in den folgenden Jahren nicht mehr aufgreift.

Interessant ist hier noch, dass hier zum Schluss auf eigentümliche Weise das Thema der *wiederholten Spiegelungen* nochmals anklingt. Denn es war „Benedictus“ gar nicht durch eigenes Denken möglich, „Ahriman“ zu vertreiben. Nicht im Spiegel seines eigenen Denkens wurde die Kraft erschaffen, welche diese Figur aus seiner Nähe vertrieben hat, sondern in der durch das Denken von „Benedictus“ gespiegelten *Geisteskraft* der Figur „Strader“. Denn die *Geisteskraft von Straders sonnenreifer Seele* war es, die den „Irrtumsboten zum Verschwinden“ zwang. Und auch die Figuren „Maria“ und „Johannes“ werden in wiederholten Spiegelungen zu „Seelenlichtes Offenbarer“ mit dem sie „Strader“ „in Zukunft stets durchdringen“ wird.

Auch hier erweist sich die Spiegelmetaphorik wiederum vielschichtig und nicht nur an explizite Spiegelmetaphern gebunden. Dennoch konnten die bisherigen Untersuchungen aufzeigen, wie gerade diese Spiegelmetaphorik eine eigene Aussageebene konstituiert, die durchaus als wesentlich für ein den Intentionen Rudolf Steiner entsprechendes Verständnis aufgefasst werden kann.

Mit diesen letzten Betrachtungen zu den „Mysteriendramen“ und zu ihrer Spiegelmetaphorik kann allerdings weder die Untersuchung der ersteren noch der letzteren als abgeschlossen gelten. Vielmehr wurde hier ein Versuch unternommen, eine Grundlage zu weiteren Forschungen zu legen und Anregungen zu geben, um Vieles, was hier nur angedeutet oder anfänglich ausgeführt werden konnte, vielleicht einmal weiter auszuführen.

¹²⁵⁸ Rudolf Steiner: „Vier Mysteriendramen“, wie angegeben, S. 535.

7.9 Über die Sprache als Spiegel

Anhand der Spiegelmetaphorik wurden hier Aspekte der „Mysteriendramen“ beleuchtet, die sich im Zusammenhang mit der Verwendung einer tendenziell eigenständigen Spiegelmetaphorik in diesen Texten Rudolf Steiners abzeichnet. Dabei wurde immer wieder thematisiert, wie Sprache zu einem Spiegel wird, in dem sich Selbsterkenntnisprozesse als Bewusstseinsprozesse vollziehen und zeigen. Die Sprache wurde in diesem Zusammenhang als ein Ort thematisiert, an dem sich Seelisches offenbart, das sonst der eigenen Anschauung aber auch dem Dialog als intersubjektiver Kommunikation vielleicht ganz verborgen bliebe.

Die menschliche Rede, in Wort und Schrift, bekommt damit eine herausragende Stellung innerhalb der Möglichkeiten des Menschen sich zu äussern, ein Inneres in einem Äusseren zu vergegenwärtigen. Sei es für sich selbst, also die Selbstbegegnung oder Begegnung mit anderen Menschen. Der Dialog, als Wechselrede webt dabei einen gemeinsamen Text, der eine Form der Kommunion, der Gemeinschaftsbildung im Produkt Text erzeugt. Der Dialog erscheint damit als eine mögliche Urform menschlicher Zusammenarbeit und als ein Grundprinzip menschlicher Gemeinschaftsbildung. Wer nicht miteinander redet, bringt auch sonst nichts gemeinsam zustande, so scheint es.

Die Sprache hingegen hat mindestens zwei Seiten, womit das alte Bild der Münze anklingt. Die eine Seite der Sprache ist ihre Erscheinungsform als System sprachlicher Zeichen. Die andere Seite der Sprache, gleichsam ihre Rückseite, wird gebildet durch den unermüdlichen Drang des Menschen zu leben und den eigenen Raum in der Welt, den er sich durch seinen lebendigen Körper während seines bewussten Lebens stets vergegenwärtigen kann, auch in der Sprache zu beanspruchen. Damit wird die andere Seite der Sprache als ein kreativer Raum von Möglichkeiten beschrieben, der abgestuft erscheint. Zum einen haben wir die Möglichkeiten einer bestimmten Sprache als System, wie zum Beispiel die Deutsche Sprache. In dieser anderen Seite der deutschen Sprache scheinen dann alle ihre Gestaltungs- und Entwicklungsmöglichkeiten sowie ihre ganze Sprachgeschichte als Potenz oder Erinnerung enthalten, die allerdings nicht ohne weiteres vollständig zugänglich erscheint.

Diese andere Seite der deutschen Sprache und ihrer Möglichkeiten der Schöpfung eigenständig wirkender Formulierungen, Satz- und Wortbildungen, zur Aktualisierung oder Zurückdrängung systemischer Züge wird besonders durch die Metaphorik thematisiert. Darin unterscheidet sie sich nicht von allen anderen Sprachen des Redens in Wort und Schrift, die hier auch als *Muttersprachen* umschrieben wurden. Die Metapher verweist somit auf eine „die Rückseite der Sprache“¹²⁵⁹, auf die Paul Sailer-Wlasits in seiner „Philosophie der Metapher“ analytisch einzugehen versucht.

¹²⁵⁹ Paul Sailer-Wlasits : „Die Rückseite der Sprache: Philosophie der Metapher. Eine Analyse“, Wien 2003.

7.9.1 Über das Schweigen als Sprache

Diese Rückseite der Sprache, welche die Vorderseite des konkreten Sprachausdrucks ergänzt und im Grunde erst ermöglicht thematisiert sich auch im Schweigen, das im Gegensatz zum Verstummen als eine Form der Rede aufgefasst werden kann: „Schweigen ist beredt, wenn es soeben Ausgesprochenes, Verklungenes rhetorisch verstärkt, indem es dessen Nachhall nicht unterbricht. Schweigen unterscheidet sich durch sein polysemes Potenzial signifikant vom Verstummen, Schweigen ist kein semantischer Verlust, sondern das Unausgesprochene, Vorzustellende des Enthymems¹²⁶⁰ und der Metapher, es birgt im Unsprachlichen verharrende Heterogenität. Im Schweigen dominiert kein Tatbestand, doch im Unausgesprochenen hält sich und verbleibt die Heterogenität in der Möglichkeit, zu Wort zu kommen und zum Wort zu werden. Das Verstummen hingegen zeigt an, dass das Ende des Bezeichnens begonnen hat, final und irreversibel.“¹²⁶¹

Das Nachdenken über das Schweigen und die Semantik des Schweigens führt in ein Gebiet der Sprachwissenschaft, das mehr mit Bewusstseinsinhalten zu tun hat, vielleicht sogar nur mit potenziellen Inhalten, als mit expliziten Sprachformen. Eine Linguistik des Schweigens wäre somit auch eine Linguistik des Unbewussten, in Steiners Terminologie eine *geheime Linguistik*.

In den hier folgenden Ausführungen kann nicht auf alle Aspekte dieses Zitats eingegangen werden, dass im Kontext dieser Arbeit zudem stellenweise eine nicht vollständig transparente Terminologie benutzt. Das Zitat aktualisiert hingegen die Unterscheidung zwischen der Seite des Bezeichnens und der Seite der Möglichkeit, als einer Möglichkeit, *zu Wort zu kommen und zum Wort zu werden*. Die Grenzlinie, gleichsam die Kante der Sprachmünze wird für Sailer-Wlasits zum einen durch das Enthymem zum anderen durch die Metapher gebildet. Hierzu äussert sich Sailer-Wlasits an anderer Stelle seiner Schrift etwas ausführlicher: „Neben der Metapher verleiht auch das Enthymem dem Redner die Möglichkeit, sich textuell der Uneigentlichkeit zu bemächtigen, wobei im Falle des Enthymems die weniger strenge Argumentation ein rhetorisches Gerüst und eine Legitimation für die Abweichung von stringenter Überzeugungsarbeit, durch die notwendige und beweisbare wahre Aussage, bildet. [...] Eine Parallele zwischen Metapher und Enthymem liegt in der durch das Enthymem vermittelten Wahrscheinlichkeit verborgen. Mit dem Phänomen der Wahrscheinlichkeit ist auch eine wesentliche Komponente, ein funktional

¹²⁶⁰ Sailer-Wlasits ringt in dem Kapitel: „Der fehlende Name: das Enthymem“ seiner Schrift: „Die Rückseite der Sprache“, wie angegeben, S. 33-48, um die Beschreibung dieser Sprachfigur als „ein rhetorisches Argumentationsverfahren“ (S. 39) mit dem „die Wahrscheinlichkeit an jene Sicherheit“ (S. 40) herangeführt wird, „die in der Wendung der *mit an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit* bezeichnet wird und anhand welcher erst ein rhetorischer Beweis als Wahrheit akzeptiert werden kann.“ (S. 40).

¹²⁶¹ Paul Sailer-Wlasits: „Die Rückseite der Sprache“, wie angegeben, S. 173, als Anfang des angehängten Kapitels: „Hermetik des erschwiegenen Wortes“, S. 173-183.

wichtiger Baustein der Konstruktion einer Metapher angesprochen und als jene Bedingung genannt, ohne die ein Enthymem seiner ‚modalen‘ Grundlage beraubt wäre.“¹²⁶²

Über das Thema der Parallele erscheinen die Metapher und das Enthymem als die zwei Ränder der Sprachmünze zwischen denen sich das Volumen der Münze ausdehnt und zur Kante bildet. Diese Kante bildet dann eine Kippfigur, von der aus die Sprache entweder in das Bezeichnen oder Schweigen umkippen kann, in die Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit sprachlicher Möglichkeiten.

Das Eigentliche der Sprache erscheint mit ihrer Funktion der Bezeichnung, das Uneigentliche aber liegt in der Sprache des Schweigens, welche auf eigene Art aber uneigentlich die Anwesenheit eines Redenden markiert, der mit der eigentlichen Seite der Sprache um eine eigene Aussage ringt.

Mit der Anwesenheit des Redenden ist aber nicht zugleich die Anwesenheit einer Aussage verbunden, wie Sailer-Wlasits kritisch betont, sie gleicht vielmehr einer Spur, die sich für ihn auch in der Metapher findet: „Die textuelle Abwesenheit des Gemeinten in der Metapher entspricht dem Verweisen der Spur, dem Legen der Fährte, hin zum eigentlich Gemeinten, zum metaphorisch Vershobenen, das auf ein zu Denkendes verweist.“¹²⁶³

Für Sailer-Wlasits wird das Schweigen als Teil der Rede damit zum Hinweis auf den Zusammenhang der Vorderseite der Sprache, als Ausdruck und Bezeichnung, mit der Rückseite der Sprache, als Gebiet ihrer Möglichkeiten aber auch Hindernisse des Formulierens. Zwischen diesen befindet sich die Kante der sprachlichen Arbeit, der Arbeit des Zur-Sprache-Bringens, des in die Bezeichnung Kodierens. Und diese Arbeit ist nicht nur durch Verfahren der Rhetorik gekennzeichnet, sondern auch durch Grundsätze der Dialektik gekennzeichnet: „Ohne die Einbettung in Rhetorik und Dialektik ist die Genese der Metapher unvollständig, und ohne Enthymem ist die Grundintention der aristotelischen *Rhetorik* nicht nachvollziehbar, woraus notwendig folgt, dass die Metapher ohne die Parallelisierung mit der Technik des Enthymems hinsichtlich ihrer Funktionsweise nicht vollständig erfasst ist.“¹²⁶⁴

Die Metapher selber stellt also in der Anschauung von Sailer-Wlasits eine sprachliche Bezeichnungsstruktur dar, die näher als das Enthymem an die Ausdruckseite der Sprache gebunden erscheint, aber bereits auf ein Uneigentliches der Rede verweist, zu dem sie mehr eine Spur, eine Fährte legt, als dass sie diese tatsächlich zum Ausdruck bringt. Hingegen erscheint das Enthymem als rhetorische Argumentationsfigur, die den Grenzbereich der Sprache zum Denken mitthematisiert.

¹²⁶² Paul Sailer-Wlasits: „Die Rückseite der Sprache“, wie angegeben, S. 41.

¹²⁶³ Paul Sailer-Wlasits: „Die Rückseite der Sprache“, wie angegeben, S. 35f.

¹²⁶⁴ Paul Sailer-Wlasits: „Die Rückseite der Sprache“, wie angegeben, S. 36.

Das Schweigen wiederum scheint als eine Grundstruktur des Dialogs sich erst einer umfassenderen Erforschung der Bedingungen von Kommunikation und der Dialoganalyse¹²⁶⁵ vollständiger zu erschliessen.

Für ein genaueres Verständnis der Anliegen und der Ergebnisse, die Rudolf Steiner mit <Anthroposophie> kennzeichnet, erscheint es aber nicht ausreichend nur den Dialog zwischen den Menschen in Betracht zu nehmen. Es scheint vielmehr ein umfassenderer Dialog des einzelnen Menschen mit sich selbst, mit der Welt, mit seinem Schicksal und einer Dimension des christlich Göttlichen zu sein, auf die Steiner abzielt. Solch ein umfassendes Projekt erscheint für einen einzelnen Menschen undurchführbar. So wird auch verständlich, warum er diesen Anliegen eine eigene Hochschule widmen wollte. Ein Projekt, das er allerdings selber nicht mehr hat sehr weit vorantreiben können und das seiner Verwirklichung vielleicht noch harret.

7.9.2 Die Sprache als Spiegel des Ringens um Sprache

Die Sprache als Raum des Sprechens und Schweigens tritt durch das bisher Gesagte als eine Art eigener Lebensraum in Erscheinung, in dem der Mensch arbeitet und in dem er sich zu vergegenwärtigen sucht. Er ringt dabei um die Vermittlung zwischen den Inhalten seines Inneren als Kognitionen, Emotionen und Intentionen einerseits und der Sprache als ein System von Zeichen andererseits. Der Ort dieses Ringens erscheint als das Uneigentliche der Sprache, die im Bezeichnen ihre Eigentlichkeit zeigt. Das Ringen mit der Sprache wiederum erscheint geprägt durch die Verfahren der Rhetorik und der Dialektik. Dabei erscheint die Rhetorik als Handwerk des Redens im Sinne einer Kunst des Zur-Sprache-Bringens. Die Dialektik hingegen erweist sich so gesehen als eine Kunst des Zum-Bewusstsein-Bringens. Nun zeigen aber die Forschungen zum Gebiet des Unbewussten, dass durchaus die Dialektik nicht vor der Rhetorik zur Anwendung kommen muss, vielmehr erscheint die Dialektik gebunden an die Rhetorik, indem sie sich seit ihren Anfängen mehr als eine Arbeitsweise im Umgang mit Zur-Sprache-Gekommenen erweist, als eine Grundlage des Zur-Sprache-Kommens. Sie kann hingegen als eine Arbeitsweise im Raum des Ringens um eigenständiges Zur-Sprache-Kommen aufgefasst werden, welche die Uneigentlichkeit der Sprache so bearbeitet, dass mehr Zur-Sprache-Kommen kann, als ohne Dialektik möglich wäre. Umgekehrt erscheinen die Möglichkeiten der Rhetorik auch Aussagen zu erlauben, die nicht das Ringen des Sprechenden um ein Zur-Sprache-Kommen darstellen, sondern nur allgemeine Verfahren des Redens aufarbeiten, so genannte Allgemeinplätze, um den Anschein des eigenen vielleicht auch kompetenten Redens zu erwecken.

Ohne eine eigentliche Aussagebereitschaft und ein damit verbundenes Ringen um ein Zur-Sprache-Kommen erscheinen die Techniken der Rhetorik und

¹²⁶⁵ Vergleiche hierzu unter anderem Heinrich Löffler (Hg.): „Dialoganalyse IV: Referate der 4. Arbeitstagung, Basel 1992“, 2 Bde, Tübingen 1993.

Dialektik als leere Hilfswissenschaften, die mit dem blossen Schein der Rede und den Wahrscheinlichkeiten des Denkens arbeiten müssen.

Eine Sprache, die daher mit ihren systematisch korrekten Bezeichnungen nicht zugleich den Eindruck vermitteln kann, dass ihr Sprecher auch mit ihr um einen eigenen Ausdruck ringt, erscheint daher tendenziell als technisch, leer und abgeschmackt. Sie ist dann aber nicht durch eine andere Sprache zu ersetzen, sondern vielmehr durch das Zulassen sprachlicher Eigenheiten des Sprechenden. Zu dieser Besonderheit der individuellen Rede dürfen dann je nach Redezweck und Textsorte auch jeweils noch angemessene Formen der Kreativität gehören. Denn diese bilden ohnehin die Rückseite der Sprache, ohne die es eine Vorderseite des Bezeichnens nicht geben könnte.

7.9.3 Nachbemerkung zu Rudolf Steiner: *Sprache als Arbeit und Markt*

Es erscheint für diese Untersuchung nicht weiter verwunderlich, dass gerade ein Mensch wie Rudolf Steiner sich ein ausgebildetes Bewusstsein dieser anderen Seite der Sprache hatte bilden können. Denn als ein Mann, für den Sprache *Arbeit* war, und der einen relativ grossen *Markt* kauf- und aufnahmefreudiger *Konsumenten* zu versorgen hatte, wird gerade diese Seite der Sprache ein häufiger Aufenthaltsort seiner Aufmerksamkeit gewesen sein.¹²⁶⁶

Seine umfassende sprachliche Arbeit in Wort und Schrift wird durch die Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung dokumentiert, behütet und zugänglich gemacht. Sie hat inzwischen in drei Abteilungen (Schriften, Vorträge, künstlerisches Werk) über 350 Bände mit Arbeiten Steiners veröffentlicht. Worunter über 40 Bände Schriften und über 300 Bände Vortragstexte aus mehr als 6'000 Vorträgen vorliegen. Von den veröffentlichten Schriften fallen rund 20 Bände, inklusive der Sammelbände einer ausgedehnten Aufsatztätigkeit, in die Zeit vor oder während der Abfassung der „Mysteriendramen“. Dass gleiche gilt für rund 150 Bände mit Vorträgen.

Es erscheint also hier keineswegs als ein Wunder, wenn jemand wie Steiner, der nicht nur Sprache produziert sondern die Sprache anderer kritisch beachtet und kommentiert hat, und der sich selber über die Sprache weit reichende Gedanken bilden konnte, zu besonderen Einsichten in die *Rückseite der Sprache* kommen kann. Beachtenswert hingegen erscheint es, dass er nicht nur zu Einsichten sondern als ein *Gelehrter und Dichter* auch zu Anwendungen kommen konnte.

Er verwirklicht so vielleicht selber seine Forderung nach einer Lebensweise des Menschen, in welcher dieser im Einklang mit seinen eigenen Erkenntnissen ins Handeln kommt, *aus Erkenntnis handelt*. Dieses gilt für Steiner, aus der Sicht dieser Untersuchung, zumindest für das Gebiet der Sprache in Hinsicht auf die

¹²⁶⁶ Zur „Sprache als Arbeit und als Markt“ vergleiche die gleichnamige Schrift von Ferruccio Rossi-Landi, München 1972. Hierin findet sich auch interessantes Kapitel „Über verbale und averbale Sprache“.

Möglichkeiten ihrer Spiegelmetaphorik. Über andere Gebiete soll hier, wie bereits im Vorwort gesagt, kein Urteil gebildet werden.

7.9.4 Die „Sprache als Spiegel“ (ein Leitsystem)

Mit diesen Schlussbemerkungen ist deutlich geworden, dass der Titel dieser Arbeit kein Ziel der Untersuchung sein will. Er ist vielmehr ein Leitmotiv für eine Auseinandersetzung. Er ist selbst Teil der Methode, der hier durchgeführten Untersuchung. Angeregt hat diesen Titel die Arbeit von Heinz Ritter: „Der unbekannte Novalis“¹²⁶⁷. In seinem Untertitel präzisiert er sein Anliegen mit den Worten: „Friedrich von Hardenberg im Spiegel seiner Dichtung“. Damit aber verweist er auf die Sprache als Spiegel. Hier markiert sich auch die Grenze zwischen Literatur- und Sprachwissenschaft. Denn diese Untersuchung galt ihren beiden Seiten: sowohl dem Hinblicken auf individuelle, kunstvoll gestaltete Sprache als auch Überlegungen und Untersuchungen zur Sprache als systemisches Kommunikationsmedium einer Sprachgemeinschaft.

Eine eigentliche Untersuchung der Sprache als Spiegel im Hinblick auf sprachliche Spiegelstadien im Hinblick auf den Prozess der Individuation müsste erst noch erarbeitet werden. Diese würde dann den Spracherwerb beim Kleinkind unter dem besonderen Thema der Selbstreflexion im Sprachspielen betrachten, das Streben nach Unabhängigkeit und Selbsta Ausdruck in der Jugendsprache und auf anderen Gebieten anschauen und dann Kooperation stiftende Dialoge betrachten, die unter dem Gesichtspunkt von Synergiebildungen zu neuen Möglichkeiten individueller Entwicklung und gemeinschaftlicher Wirkung vorstossen.

Solch ein Überblick könnte dann auch weitere Möglichkeiten anregen, die für die Gestaltung pädagogischer oder agogischer Lernprozesse auf der Primar-, Sekundar-, und Tertiärstufe der Bildung fruchtbar werden könnten. Denn die Sprache ist das hervorragende Gebiet menschlicher Bildung, das über seine Begriffe auch in der Lage ist, Vorstellungen des Menschen von sich und von der Welt mitzugestalten. Die aktive Ausbildung einer *adulta*-Spiegelstufe in der Erwachsenenbildung könnte so vielleicht Grundlagen mitentwickeln helfen, auf denen die unfruchtbaren Erwachsenenspiele der Gegenwart, die zu Gewalt, Unterdrückung, Mobbing und Manipulationen führen, in fruchtbare Kooperationen¹²⁶⁸ verwandelt werden können.

¹²⁶⁷ Heinz Ritter: „Der unbekannte Novalis. Friedrich von Hardenberg im Spiegel seiner Dichtung“, Göttingen 1967.

¹²⁶⁸ Vergleiche dazu auch Robert Axelrod: „Die Evolution der Kooperation“, München (2) 1991.

Versuch einer Zusammenfassung dieser Untersuchung

Die besondere Leistung dieser Arbeit liegt zum einen im Aufzeigen eines kulturellen bedingten Prozesses der Individuation, der sich in Sprache ausdrückt und über die Auseinandersetzung mit Sprache vorantreibt.

In der Auseinandersetzung mit den Inhalten und Strukturen der „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners konnte dabei eine dreistufige Entwicklung der Individuation aufgezeigt werden. Die erste bezieht sich dabei auf die Bewusstwerdung der eigenen Körperlichkeit, dieser ergänzt sich um eine Auseinandersetzung mit dem eigenen Seelischen und mündet dann in eine Erforschung der eigenen Geistigkeit. In Anlehnung an die Terminologie von Jacques Lacan und im Zusammenhang mit der entwicklungsbedingten Zunahme individueller Verantwortung auf diesem Weg wurden diese Phasen als Spiegelstadien bezeichnet. Es wird gezeigt, wie das Aufkommen der modernen Psychologie und ihrer Erforschung der Triebnatur des Menschen bei einigen Menschen einen Aufschrei auslöst, der damit verbunden ist, dass ihnen so die eigene Person verloren zu gehen scheint. Dieser Verlust des Selbst ist im Anbruch der Zeit der Industrialisierung ohnehin schon zu einem Thema moderner Individuen geworden und hat sich die letzten 300 Jahre rasant zugespitzt. Die Grundlage dieser Zuspitzung stellt dabei die naturwissenschaftliche Eroberung der Sinneswelt dar. In der Auseinandersetzung mit dieser Entwicklung kulturgeschichtlicher Dimension steht die Suche nach einer Sprache, die es erlaubt, die eigene Existenz zu sichern. Denn diese wird nicht nur durch das Räderwerk der Industrie als blosses Produktionsmittel verfremdet, sondern verliert durch das Verschwinden alter Traditionen auch seine Verankerung in der Geschichte. Daneben zeigt sich die natürliche Vergänglichkeit als unentrinnbares Phänomen. Zu dieser hinzu tritt die biologische Modalität der Lebensalter.

All diese Phänomene scheinen geeignet, zu einer vollständigen Verunsicherung über die eigene Existenz zu führen, die sich noch zuspitzt, wenn wie um 1900, breite Bevölkerungsschichten von den Errungenschaften der Industrie weitgehend ausgeschlossen bleiben. Damit entsteht die Frage, wie für das Individuum die Möglichkeit zu einer eigentlichen Wahrnehmung seines Selbst als einem verantwortlichen und selbstbestimmten Menschen entstehen kann.

Die zweite besondere Leistung dieser Arbeit liegt dann im Aufzeigen der Leistungen Rudolf Steiners, der in seiner Auseinandersetzung mit der Sprache einen Weg geht und aufzuzeigen versucht, mit dem der Prozess der Individuation für Erwachsene eigenverantwortlich weiter geführt werden kann.

Die Zeit der Jahrhundertwende um 1900 entdeckt zu solcher Auseinandersetzung mit sich selbst als Erwachsene die Literatur und noch mehr das Theater. Zunächst gelingt es in den Darstellungen des *Naturalismus* in Literatur und Dramaturgie einen Spiegel zu schaffen, der es ermöglicht, dass sich

der Mensch in seiner Existenz reflektieren und damit den *Trost der Philosophie* erleben darf.

Dieser Spiegel erscheint aber einem jungen Menschen namens Rudolf Steiner nicht hinreichend befriedigend und er entdeckt in den Naturstudien Goethes eine alte Erkenntnistradition, die ihm einen ganz anderen Spiegel eröffnet: den Spiegel der spirituellen Entwicklung und Schulung. Hier formen sich wohl die spruchartigen Grundeinstellungen, auf der die „Mysteriendramen“ aus der Sicht dieser Untersuchung aufzubauen scheint: „Du kannst dich [dein geistiges Sein] nicht erkennen, im Spiegel einer andern Seele.“, *denn sie spiegelt dir nur seelisch wieder, was du an dir selber geistig erfassen können sollst*. So entsteht der zweite Satz als Ansatz zu solcher Selbsterforschung: „Entwickle dich, um dich zu schau.“

Im Lichte dieses neu entdeckten Spiegels der Persönlichkeitsentwicklung durch meditatives Betrachten der eigenen Person, unter Anwendung wissenschaftlicher und künstlerischer Exaktheit im Zusammenklang, festigt sich Steiners eigene Persönlichkeit. Diese Entwicklungen verstärken in ihm Einsichten in den menschheitlichen Prozess der Individuation, über den er auch anhand der Überlegungen von Lessing zur Erziehung des Menschengeschlechts nachdenkt. Er kommt dabei auf eine zu seiner Zeit häretisch und vielleicht rückständig wirkende Einsicht in das Wesen der Evolution als ein gerichteter und begleiteter Prozess. Wobei ihm diese Evolution anhand der Möglichkeit, sich selbst Richtung und Ziele zu geben und auf diesem Weg im Leben Unterstützung zu finden, als ein für ihn grundlegendes Weltprinzip am Menschen anschaulich wird.

In der Folge entsteht in ihm das *christliche Bedürfnis* nicht nur in Selbstliebe zu verharren, sondern *seinen Nächsten* als den ihm kulturell nahe stehenden Mitmenschen, diese Erkenntnisse und Möglichkeiten tiefer befriedigender Spiegelerfahrungen ebenfalls zu erschliessen. Er entwickelt sich daher zu einem Förderer solcher Studien und Übungen für andere weiter, zu einer Art *Lehrer für Erwachsene* auf diesem Gebiet. Gleichzeitig wird die auch öffentliche Mitteilung seiner eigenen Erfahrungen, die er wissenschaftlich genau zu beobachten sich nicht enthalten kann, zu einem existenziellen Grundbedürfnis seiner Seele.

Neben einer Reihe von Schriften und Vorträgen führt seine eigene Begeisterung für das Theater, die er in einer Reihe von selbst organisierten und teilweise auch inszenierten Matineen pflegte, zur inneren Erarbeitung einer dramatischen Gestaltung. Diese kann er durch eine gewachsene Gemeinschaft ähnlich interessierter Menschen in München zur Aufführung und für den Druck zu Papier bringen.

In diesen Dramen, so zeigt diese Untersuchung, führt er seine eigene Auseinandersetzung mit Schulungsfragen auf sowie seine Erfahrungen als *Lernbegleiter* anderer Menschen auf einem solchen Weg. Sein grosses Sprachbewusstsein und eine erstaunliche Innovationskraft führen zu einer originellen und den modernen Anforderungen eines offenen Dramas mehr als genügenden Freiheit und Spontaneität in der Gestaltung der Sprache, die demnach auch etwas Provisorisches behält. Seine grosse Begeisterung für die

freie und offenherzige Rede hatte ihn bereits früh auf Friedrich Nietzsche aufmerksam gemacht, den er engagiert als einen „Kämpfer gegen seine Zeit“ für eine menschlichere Zukunft verteidigte.

Dieses Engagement Steiners brachte für diese Untersuchung eine kurze Beschäftigung mit Nietzsche selber sowie die Einbeziehung von Arbeiten besonders von Michel Foucault mit sich. Denn dessen Schriften bringen aus einer zeitlich der hier vorliegenden Arbeit näher liegenden Haltung heraus die Möglichkeit, Anregungen von Nietzsche aufzugreifen und an diese Anregungen anknüpfende Gedanken zu verwerten.

Weniger auffällig zeigt sich in der freimütigen Sprache Rudolf Steiners in seinen „Mysteriendramen“, insbesondere über den Einsatz seiner eigenständigen Spiegelmetaphorik, die Thematik der Individuation als auch in den sprachlichen Formen anwesend. Diese Qualität der Sprache wird durch die hier durchgeführte Untersuchung ebenfalls beleuchtet und mit allgemeinen Gesichtspunkten der textsemantischen und allgemeinen Metaphernforschung verbunden. Wobei insbesondere die Arbeiten von Harald Weinrich und Heinrich Löffler leitend wirken und Orientierung geben.

Auch wenn das *psychologische Zeitalter* zu Ende zu gehen scheint, um einem neuen, mehr am Geistigen orientierten Zeitalter Platz zu machen, erscheint es dieser Arbeit wichtig, die psychischen Themen, die sich an den „Mysteriendramen“ Rudolf Steiners gezeigt haben, so zu behandeln, dass sie auch in diesem Licht mit ihren Anliegen erkennbar bleiben. Hierzu haben sich insbesondere die Schriften von Viktor Frankl als sehr hilfreich erwiesen. Dennoch zeigte sich bereits am Anfang, dass der Versuch, die *geheimen geistigen Texte* des menschlichen Lebens zu erfassen und damit eine Höhenpsychologie zur Erforschung der geistigen Existenz des Menschen zu beginnen, keineswegs leicht erscheint. Denn der Mensch ist es gewohnt, sich über andere zu erkennen. Hier aber muss er sich durch sich selbst erkennen lernen.

Ein Nebengeleis der Betrachtungen bietet die Frage nach einem Prozess der Aufklärung als aktive Bildungsarbeit zur Beschleunigung persönlicher Schritte auf dem Weg des Erlernens von Kulturtechniken und weiterer individueller Entwicklungsmöglichkeiten. Es wurde dabei den manchmal vehement erscheinenden Plädoyers von Rudolf Steiner, der die spirituelle Entwicklung in der Allgemeinbildung verankert sehen will, keine allzu grosse Plattform gegeben. Schliesslich geht es in dieser Arbeit in erster Linie um Fragen an die Sprache und besonders an die Spiegelmetaphorik einer Reihe von im Kontext dieser Arbeit bemerkenswert erscheinenden Dramen. Es geht dabei nicht nur um Steiner und seine „Mysterien“, sondern auch um allgemeinere Fragen die Sprache betreffend.

Die Bearbeitung der Spiegelmetaphorik der Dramen Steiners führt aber schliesslich zur Einsicht in den Werkstattbereich der deutschen Sprache, der sich gerade dort am sichtbarsten zur Geltung bringt, wo das Ringen des Menschen um ein Zur-Sprache-Kommen auf keine adäquaten Mittel im bestehenden

Ausdruckschatz einer Sprache zu treffen scheint. Aus Schweigen, Metaphern und Enthymemen entsteht dann ein Bild nicht nur seiner Anliegen sondern auch seines Ringens. Ein Spiegelbild seiner Arbeit. Dieses Spiegelbild kann dabei zu einer Grundlage für eine Persönlichkeitsentwicklung werden, durch die der einzelne Mensch seine Individuation mit Hilfe von Bewusstseinsübungen und unterstützt durch eine Gemeinschaft weiter vorantreibt, wie es die „Mysteriendramen“ zeigen. Darin findet sich aber auch ein altes Anliegen der akademischen Bildungsgemeinschaft: die Ausbildung produktiver und vorbildlicher Menschen. So entwickelt sich, auf die eine oder andere Art, das Bewusstsein des Menschen, wie in den erarbeiteten Darstellungen der Dramen Steiners: von einer kindlichen Abhängigkeit, über eine selbstbezogene Eigenständigkeit zu einer kooperativen Selbstbestimmung. Erst in der letzten überschreitet der Mensch die Grenzen seines engen Selbst und verbindet sich, aus der Sicht von Steiner, tendenziell mit der ganzen Menschheit, zumal wenn sie an den damit verbundenen Werten Anteil nehmen kann.

Diese Untersuchung kommt daher drittens zu einem Verständnis der „Mysteriendramen“, das diese als einen Versuch erscheinen lässt, auf anschauliche und erlebbare Weise in der Sprache etwas zu leisten, was andere in der Musik angestrebt haben oder anstreben: das Ermöglichen eines Erlebens der Unmittelbarkeit geistiger Wirklichkeiten. In diesem Anliegen stehen die Dramen Steiners in einer Tradition mit Sophokles und dem Theater von Epidaurus, mit dem sie auch die Bereitschaft verbindet, therapeutisch wirkende Anregungen den Verwirrungen der Seele auf ihrem Weg zu sich selbst und in Auseinandersetzung mit sich und ihrer Umwelt anzubieten. Eine verchristlichte Antike sucht Steiner, eine Renaissance unter neuen Sternen, auf einem neuen Boden und mit neuen Möglichkeiten, im Grundanliegen aber ebenso humanistisch unmittelbar. Dieser Strang der Einsichten blieb allerdings für die Ausführungen dieser Schrift fast vollständig im Hintergrund. Er gehört auch nicht in die textsemantischen Untersuchungen zur Spiegelmetaphorik sondern in kulturgeschichtliche Fragestellungen bestimmte Anliegen des Theaters betreffend.

Hingegen zeigte sich, dass die mit einer konsequenten Verfolgung grammatischer und begrifflicher Fragen möglich werdende Korrektur geistiger Verwirrung therapeutische Anliegen zeigt. Wenn auch die Sprache der „Mysteriendramen“ zu solchen möglichen Verwirrungen selber Anlass geben könnte. Vielleicht gehört aber eine gewisse Verwirrung notwendig zum Übergang vom *adolescens*-Stadium in das *adulta*-Stadium. Sie müsste dann vielleicht sogar gefördert werden können. Zumindest dann, wenn ebenfalls die Mittel bereitstehen, mit denen sich der Geist im Menschen selber finden kann und sich selber nach Massgabe seines eigenen Geistes neu ordnen kann, sonst erliegt er der ebenfalls thematisierten Herrschaft über das Selbst durch andere.

Nachklänge

Hier folgen noch ein paar ergänzende Überlegungen, die nicht in die Hauptuntersuchung gehören. Dennoch erscheint es hier sinnvoll, diese noch anzuschliessen.

Erkennen / Verstehen / Erklären – ein linguistischer Essay

Im Zusammenhang mit dieser Arbeit wurde die Aussage Rudolf Steiners zitiert, dass für ihn der wichtigste Mensch der ist, der aus Erkenntnis handelt.¹²⁶⁹ Das Wort <Erkenntnis> führt dabei auf verschiedene Fährten. Es könnte zum Beispiel als blosser Gedanke aufgefasst werden. Dann hätte Steiner aber auch sagen können: «der aus Gedanken heraus handelnde Mensch». Eine andere Auffassung, die einem begegnen kann, bezieht sich auf das Verstehen. Eine Erkenntnis ist dann ein *Aha-Erlebnis* und bezeichnet das Ergebnis einer verstehenden Einsicht. Wäre aber dieses gemeint, dann hätte Steiner wiederum schreiben können: «der aus Verständnis (oder Einsicht) handelnder Mensch»

Hingegen wird vielleicht selten beleuchtet, wie es sich mit dem Verstehen überhaupt verhält und es wird alles in einen Topf geworfen: «Verstehen», «Erkennen», «Erklären». Dann wird es aber schwierig Aussagen zum Beispiel Rudolf Steiners wie: «das wichtigste ist der aus Erkenntnis handelnde Mensch» so einzuordnen, dass sie mit den Intentionen des Autors zusammenklingen. Denn wenn hier nicht unterschieden wird zwischen Erkennen, Verstehen und Erklären, dann könnte es ja auch noch heissen: «der aus Erklärungen (anderer) handelnde Mensch», also der «aufgrund von Erklärungen dritter handelnde Mensch». Dann aber wäre man aus einer Ebene der Freiheit, um die es Steiner geht, in eine Ebene totaler Abhängigkeit geraten. Totaler Abhängigkeit von den Erklärungen anderer.

Da gibt es aber schon für das gewöhnliche Sprachempfinden deutliche Unterschiede zwischen «Erklären», «Verstehen», «Erkennen». Diese werden vielleicht noch deutlicher, wenn wir zunächst die zugrunde liegenden Aussagen anschauen: «ein Mensch erkennt und handelt danach», «ein Mensch versteht und handelt danach», «ein Mensch erklärt und handelt danach». Da der zweite Teil der Aussage immer gleich ist: «und handelt danach», können wir diesen für den nächsten Schritt zunächst einmal weglassen und etwas genauer die ersten Teile beobachten und den sprachlichen Gehalt erfassen: «ein Mensch erkennt», «ein Mensch versteht», «ein Mensch erklärt». Für einen nächsten Schritt hilft die Verneinung bzw. die Formulierung der linguistischen Lüge¹²⁷⁰: «ein Mensch erkennt nicht», «ein Mensch versteht nicht», «ein Mensch erklärt nicht». Schauen wir also etwas auf die sprachliche Bedeutung, indem wir Position und Negation

¹²⁶⁹ Vergleiche Rudolf Steiner: „Die Philosophie der Freiheit“, wie angegeben, S. 21.

¹²⁷⁰ Vergleiche Harald Weinrich: „Linguistik der Lüge“, München (6) 2000.

anschauen. Beginnen wir dabei von hinten nach vorne: «ein Mensch erklärt »und «ein Mensch erklärt nicht».

Zunächst einmal haben wir in den Aussagen betreffen <Erklären> das folgende Wort mitschwingen: <Klarheit>, in Form von <Klären>. Man könnte auch sagen: «Ein Mensch schafft Klarheit.». Dann wäre es im zweiten Fall (der Verneinung) so, dass man sagen müsste: «Ein Mensch schafft keine Klarheit.» Mit <Klarheit schaffen> verbinden wir aber überhaupt: »die Rede«, «das Reden», «das darüber Reden», «das Verdeutlichende über etwas Reden». Gewöhnlich ist das ein Reden über eine Sache oder einen Sachverhalt, also etwas ausserhalb vom Redner. Das kommt auch in der Aussage: «ein Mensch erklärt sich» zum Ausdruck. Er kann «sich einverstanden erklären mit etwas» oder über die Hintergründe seine Handelns «aufklären» etc. Mit der Aussage: «ein Mensch erklärt nicht» bekommen wir den Eindruck: «er redet gar nicht», er handelt bloss. Oder vielleicht nicht einmal das. «Erklären» hat also überhaupt viel mit Reden zu tun und besonders mit einem Reden, das «anderen über etwas Klarheit verschaffen» soll.

Wie ist es mit «Verstehen»? Beim «Verstehen» ist es anders. «Ein Mensch versteht» oder «ein Mensch versteht nicht» bezieht sich immer auf den Menschen selber und nicht auf ein Reden für andere. Es ist also wenn überhaupt ein Reden für sich, für «das eigene Verstehen». Das Wort <Verstehen> kann dabei eine anschauliche Bedeutung erhalten, wenn wir die Vorsilbe <ver-> als Kurzform von Lateinisch <verus> = «wahr» verstehen. Dann könnte <Verstehen> auch als «Wahrstehen» oder «in der Wahrheit stehen» aufgefasst werden. Zumindest als Gefühl, vielleicht sogar als Sicherheit «in der Wahrheit zu stehen». Denn es gibt ja auch die Einsicht, in den Irrtum, das In-der-Unwahrheit-Stehen oder gestanden haben: «Das habe (hatte) ich falsch verstanden.» Demnach wäre dann ein Nicht-Verstehen eine Art Unsicherheit über die Wahrheit oder ein bewusstes «nicht in der Wahrheit stehen.», zum Beispiel wenn uns jemand durch eine Lüge in die Unwahrheit stellt.

Mit dem Erkennen ist es noch mal anders: «ein Mensch erkennt» oder «ein Mensch erkennt nicht» weist uns auf eine noch grundlegendere Ebene hin.

Während beim Erklären die primäre Frage ist, ob mein Erklären den erklärten Sachverhalt richtig oder falsch wieder gibt, ist es beim Verstehen die Frage, ob mein Verstehen in die Wahrheit oder in die Täuschung geführt hat. Hier schon stellt sich die Frage nach richtig oder falsch gar nicht mehr, sondern die Frage ist, stehe ich in der Realität oder in der Illusion. Das macht eine Überprüfung von aussen schon ganz schwierig, da es eine grosse Herausforderung darstellt, alle Bedingungen zu klären sind, die mit dem Verstehen zusammenhängen. Beim Erkennen wird es nun einerseits noch schwieriger andererseits aber auch viel leichter.

Wenn ich «nicht erkenne» dann erkenne ich eben überhaupt nicht. Es findet also kein Erkennen statt. Und eine grundlegende Erfahrung des menschlichen Lebens zeigt, dass ich den Menschen, den ich kenne, noch lange nicht erkannt haben

muss. Erkennen hat also etwas mit Wahrnehmen und nicht mit Wissen zu tun. Wissen ist ein Ergebnis von Erkennen, Erkennen aber kein Ergebnis von Kenntnis. Kenntnis vielmehr ist das Ergebnis von Erklären. Kenntnis bedeutet aber nicht einmal, dass ich es verstehe. Es heisst nur, dass ich es kenne, also mit anderen Worten, dass es mir jemand erklärt oder bekannt gemacht hat. Dass es mir jemand erklärt hat, heisst aber nicht, dass ich es auch verstehe, und schon gar nicht heisst es, dass ich es selber erkennen kann. Mit Glück kenne ich es und kann es in meinem Gedächtnis als Kenntnis aufbewahren.

Als Nächstes wird hier der Unterschied zwischen Erkennen und Wiedererkennen deutlich. Denn ich kann zwar auch dann wiedererkennen, wenn ich es nur zur Kenntnis genommen habe, das heisst aber noch lange nicht, dass ich es auch selbstständig erkennen kann. Denn dazu braucht es Erfahrung. Und Erfahrung meint hier nichts anderes als eine persönliche Wahrnehmung, eine persönliche Begegnung und nicht bloss die Erinnerung von Kenntnissen.

Die Sätze: «der Mensch erkennt» oder «der Mensch erkennt nicht» werden also durch den Bereich der persönlichen Begegnung oder Wahrnehmung gekennzeichnet. Einmal ist sie vorhanden, ein andermal nicht.

Was hat das nun für eine Auswirkung auf die Aussage von Rudolf Steiner in seiner Philosophie der Freiheit: «der Mensch, auf den es am meisten ankommt, ist der aus Erkenntnis handelnde Mensch»? Ich denke, das liegt auf der Hand. Es kommt demnach auf Menschen an, die selber Wahrnehmungen oder Erfahrungen machen und daraus Konsequenzen für ihr Handeln ziehen. Es geht also nicht um Menschen, die bloss verstehen, was sie tun wollen oder tun, oder die es gut erklären können, was sie tun wollen oder tun, oder gut erklärt bekommen haben, was sie tun sollen, sondern es geht um Menschen, die Wahrnehmungen oder Erfahrungen machen, die zu einer Erkenntnis machen, indem sie über sie Begriffe bilden, also auch denken und dann daraus handeln. Die unter Berücksichtigung ihrer Erfahrungen und Wahrnehmungen handeln.

Das Interessante an dieser Ansicht Steiners ist unter anderem, dass diese Art des Handelns keinerlei Werte oder Wertung enthält in Bezug auf die Arten der Handlung, die so ausgeführt werden. So kann ich sehr wohl durch eigene Erfahrung erkennen, dass eine bestimmte Art der Handlung Menschen Schmerz zufügt, besonders wenn sie mir Schmerz zufügt, bin aber nicht gezwungen, anders zu handeln. Ich kann durchaus genau das Gleiche machen. Dann ist das ja auch aus Erkenntnis, also «aus Erfahrung handeln», oder?

Hier käme die Notwendigkeit einer zweiten Unterscheidung ins Spiel, die bei Steiner sehr wohl mitschwingt. Die Unterscheidung zwischen «Verhalten» und «Handeln». Denn ich könnte so, wie eben beschrieben, «mich sehr wohl aus Erkenntnis verhalten», aber nicht unbedingt «aus Erkenntnis handeln». Denn der Begriff des Handelns setzt hier das geplante und beabsichtigte Ziel voraus, dem andern Menschen ebenfalls oder genau gleich wie mir Schmerz zuzufügen oder besser eben keinen Schmerz zuzufügen. Während Verhalten einfach auch dadurch entstehen kann, dass ich nichts anderes kenne, oder dass diese Art des

Verhaltens für mich und eventuell meine Umgebung die normale, also gewohnte ist. Gewohnheiten bilden aber Verhalten und nicht etwa Handlungen. Für Handlungen braucht es einen Entschluss und eine Entscheidung. Wenn ich mich also planmässig dafür entscheide mit bestimmten Methoden, die ich kennen gelernt habe, anderen Menschen zu schaden, obwohl ich anders kann, dann ist das ein Handeln. Und dann kann es auch ein Handeln aus Erkenntnis sein. Es ist dann aber kein Handeln im Dienst des Wohlergehens der betroffenen Menschen. Die Freiheit der Wahl, «Leiden und Erniedrigung» zu erzeugen oder «Freude und Unterstützung», ist eine Wahl, die auch die „Philosophie der Freiheit“ nicht aufhebt und nicht aufheben will. Sie gehört zum Menschsein dazu und ist das Grundrecht des individuellen Menschen. Dieses Grundrecht des individuellen Menschen ist aber kein Grundrecht im Sinne der Menschenrechte. Denn bei der Wahl «Leiden und Erniedrigung» für Menschen zu erzeugen, verstösst man gegen das Menschenrecht auf eine menschengemässe Existenz der anderen und damit indirekt gegen das Recht, das man für sich selbst beansprucht: nach eigenen Entschlüssen leben zu können. Letztlich ist die Wahlfreiheit also nur eine zwischen Menschsein und nicht Menschsein. Denn «Leiden und Erniedrigung» erzeugen wir als Menschen für andere immer nur aus Unwissenheit, Unerfahrenheit oder negativen Gewohnheiten.

Andererseits dürfen wir die Bezeichnung Mensch noch nicht wirklich voll in Anspruch nehmen. Sehr wohl aber dürfen wir beanspruchen, dabei zu sein, ein Mensch zu werden. Denn dann können wir lernen, mit unseren Unvollkommenheiten, unserem Unwissen, unserer Unklarheit und unseren destruktiven Gewohnheiten menschlicher umzugehen. Und das heisst dann, uns daran zu machen uns zu ändern, mehr zu wissen, klarer zu sein und unsere destruktiven Gewohnheiten aufzugeben.

Wenn Steiner den Menschen als am wichtigsten kennzeichnet, der aus Erkenntnis handelt, dann kennzeichnet er damit auch und besonders den Menschen, der sich auf ein Ziel hin verändert, der an sich arbeitet, mehr Mensch, menschlicher zu werden. Er gibt damit eine Richtung der Persönlichkeitsentwicklung an, die er in den „Mysteriendramen“, unter der Berücksichtigung seines damals noch recht eng begrenzten und besonderen Zielpublikums, exemplarisch veranschaulicht.

Ein Essay als *Nachwort*: „Was bedeutet das alles?“¹²⁷¹

Es sind nicht immer die grossen Schriften und auch nicht immer die grossen Namen, die einen Unterschied machen. Manchmal ist es eine scheinbar einfältige Frage oder Bemerkung eines zumeist noch kleinen Kindes, ein aufgeschnapptes Wort oder eine scheinbar zufällig aufgeschlagene Textstelle, wo auch immer.

¹²⁷¹ Thomas Nagel: „Was bedeutet das alles? Eine kurze Einführung in die Philosophie“ („What does it all mean?“, Oxford (UK) 1987), Stuttgart 1990.

Die Entdeckung von Literatur, Germanistik und Philosophie

Mein Weg in die deutschsprachige Literatur und in germanistische Untersuchungen begann auf dem Gymnasium mit einem durchaus für sein Unterrichtsfach begeisterten jungen Lehrer. Die Nachkriegsregierung hatte es wohl gut mit uns gemeint, wenn sie uns fast alle Literatur vor 1945 vorenthielt. Beinahe ausschliesslich überstand Thomas Mann die noch während meiner Schulzeit wirkende *Zensur*, die uns nicht zu Deutschen werden lassen wollte, wie mir scheint. Vielleicht zu Recht. Ich bin allerdings meinem damaligen Lehrer dankbar, dass er mich mit Klaus Mann bekannt gemacht hat. Denn dessen Erzählungen haben einen nachhaltigen Eindruck auf mich gemacht, auch wenn sie hier nicht alle als Quellen angegeben sind. Denn ich habe sie nicht alle in meine Untersuchung einbezogen. Dennoch werden sie mein Denken mitgeprägt haben. Ich denke dabei besonders an „Mephisto“¹²⁷².

Dann aber, nach bestandenerm Abitur¹²⁷³ (in der Schweiz heisst es <Matur>¹²⁷⁴) waren es die eigenen Gänge in die Bibliotheken, lieber noch in die Buchhandlungen, die mich weiter gebildet haben. Ein Buch zu besitzen, seine Präsenz zu erleben, kann sowohl eine Belastung wie eine Bereicherung sein. Und anders als andere Belastungen kann man die eines Buches relativ leicht wieder abgeben. Behält man sie allerdings, spürt man ihr Gewicht besonders bei Umzügen. Auch aus solchen Gedanken, mehr aber noch wegen der finanziellen Fragen zogen mich besonders die gelben Bände des Reclam-Verlags in Stuttgart an. Zumal sie in der Regel sogar wissenschaftlich gesicherte Ausgaben bieten, wenn auch nicht immer die aktuellsten und besten.

Zu meinem Glück, und beinahe könnte man auch sagen zu meinem Unglück, wohnt ich in zwanzig Minuten Waldspaziergang Entfernung von einer Buchhandlung, die neben einem zurückhaltenden aber verbindlichen Service alle verfügbaren Bände der Gelben Reihe ausgestellt hatte. Hier boten sich *dem Zufall* reichhaltige Möglichkeiten, mir neue Texte und bekannte Texte manchmal neu nahe zu bringen. Mehr noch war es ein gewisser Wissenshunger, der mich zu stets neuer Lektüre vorantrieb.

Hier fand ich viele Texte der deutschen Literatur, der Germanistik und der Philosophie, die mich vorantrieben in ein neues Denken, dem ich auch verdanke, dass Interesse an der Medizin zu verlieren, dem ich mich eigentlich widmen wollte. Etwas in mir wollte es anders.

¹²⁷² Klaus Mann: „Mephisto“, Reinbek bei Hamburg 1981.

¹²⁷³ Eigentlich wollte ich die Schule noch gar nicht verlassen. Vergleiche dazu <Abitur> von neulateinisch: <abiturire> = «abgehen», «die Schule verlassen wollen».

¹²⁷⁴ <Matur> oder <Matura>, von lateinisch: <maturitas> = «die Reife».

Von Goethes „Faust“ zu Rudolf Steiners „Mysteriendramen“

Es war Goethes „Faust: Der Tragödie erster Teil“¹²⁷⁵, die mich zuerst in einen Bann geschlagen hatte. Noch während meiner Vorbereitungen zu den Abiturprüfungen zu Klaus Manns „Mephisto“ las ich *das Original*. Und es begleitete mich über zwei Jahre praktisch überall hin, wo ich damit rechnen musste, zu warten oder frei Zeit zum Lesen zu finden. Dennoch las ich nicht immer darin. Allein seine Präsenz hatte etwas Stimulierendes. Später wurde dann der „Faust“ für viele Jahre durch eine Taschenbuchausgabe der „Mysteriendramen“¹²⁷⁶ ersetzt, mal der eine Band, mal der andere.

Meine Lektüre der gelben Bände habe ich auch nach meiner Wohnortverlagerung von Hamburg in den Grossraum Basel weiter gepflegt. Und diese Leidenschaft brachte mir auch die Begegnung mit der kleinen Schrift von Thomas Nagel: „Was bedeutet das alles?“¹²⁷⁷.

Die Entdeckung der Philosophie im Alltag

Und jetzt, beim Abschluss dieser Arbeit, beim nochmaligen Durchsehen all der Bücherstapel, die ich inzwischen angesammelt habe, der Präsenz der Bücher zuliebe, und soweit ich es mir leisten konnte, entdeckte ich diesen kleinen, schmalen, gelben Band. Und beim Hineinsehen stelle ich fest, dass mich die Lektüre dieses Bändchen nachhaltig beeinflusst hat. Nicht nur die Ausgangsfrage nach der Bedeutung von dem, was er mit <das alles> bezeichnet, markiert mein Denken, sondern auch das, was er schon in den Überschriften seiner Kapitel entwickelt: „Woher wissen wir etwas“, „Das Fremdpsychische“, „Das psychophysische Problem“, „Die Bedeutung von Wörtern“, „Willensfreiheit“, „Recht und Unrecht“, „Gerechtigkeit“, „Der Tod“, „Der Sinn des Lebens“.¹²⁷⁸

Ein zweiter Gedanke zeigt mir aber auch, wie ich die Unzufriedenheit überwunden habe, mit der mich dieser Text zurückgelassen hatte. Denn für das Verständnis von „das alles“ habe ich mir in der Folge eben nicht nur eine Erkenntnismethodik der „Bedeutung von Wörtern“ erworben, sondern der Bedeutung von Texten. Und erst hier habe ich wirklich Schritte machen können, die meine „Wut des Verstehens“¹²⁷⁹ einigermaßen besänftigen konnte.

¹²⁷⁵ Johann Wolfgang Goethe: „Faust. Der Tragödie erster Teil“, Stuttgart 1984. Diese Ausgabe wurde in dieser Arbeit nicht verwendet und wird daher auch nicht ins Literaturverzeichnis aufgenommen. Bei Reclam liegt inzwischen auch eine neue durchgesehene Ausgabe vor. Hier wurde die bereits mehrfach zitierte Ausgabe vom Deutscher Klassiker Verlag verwendet, auf die sich auch alle Zitate beziehen.

¹²⁷⁶ Rudolf Steiner: „Mysteriendramen I-II“, Taschenbuchausgabe, 2 Bde, Dornach 1973. Diese Ausgabe wurde für die schriftliche Abfassung der hier zugrunde liegenden Untersuchung nicht verwendet und wird daher auch nicht ins Literaturverzeichnis aufgenommen.

¹²⁷⁷ Thomas Nagel: „Was bedeutet das alles?“, wie angegeben.

¹²⁷⁸ Vergleiche Thomas Nagel: „Was bedeutet das alles?“, wie angegeben, S. 3.

¹²⁷⁹ Vergleiche Jochen Hörisch: „Die Wut des Verstehens“, wie angegeben.

Denn die Frage, was mit <das alles> eigentlich gemeint sein soll, ist mit „Verständnis der Welt und unserer selbst“¹²⁸⁰ doch recht vage und zudem „offensichtlich nicht leicht“¹²⁸¹. Dennoch stellt sich die Frage: „Was bedeutet das alles?“, auch ohne nähere Bestimmung, wahrscheinlich schon immer allen Menschen, deren Denken erwacht ist oder geweckt wurde. Sie findet sich in den Alltagsdiskursen sowohl als Frage als auch Zweifel, als Ausruf oder als Klage mit entsprechend modifizierten Formulierungen, wie etwa: <Wozu das alles?>, <Was soll das Ganze?>, <Wozu leben wir überhaupt?>, <Was hat das alles für einen Sinn?> oder ähnliche Fragen. Wir treffen das Thema zudem auch anders an, zum Beispiel so: <Das macht doch keinen Sinn.>, <Das ist doch alles sinnlos.>, <Das bedeutet mit rein gar nichts.> etc.

Braucht der gute Mensch in seinem dunkeln Drange Aufhellung?

Diese Fragen oder Klagen sind in der Regel nicht auf eine semantische Dimension in Bezug auf die Sprache beschränkt, auch wenn sie sich in ihr formulieren. Und oft ist es auch so, dass die Sprache die Erklärung, das Verstehen oder die Grundlage zum Erkennen liefern soll. In der Regel bleibt dem gewöhnlichen Diskurs des Alltags aber weder der Raum noch die Zeit noch die Ausdauer, sich diesen Fragen wirklich vertiefter zu widmen. Wer aber widmet sich dann diesen Fragen?

In Goethes Faust-Tragödie heisst es im „Prolog im Himmel“¹²⁸²:

DER HERR:

[...]

Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange

Ist sich des rechten Weges wohl bewusst.¹²⁸³

Und es ist wohl dieser *dunkle Drang*, der den Menschen trotz der unaufgeklärten Fragen immer weiter treibt, und obige Fragen und Themen ausser acht geraten lässt. Muss es aber erst eine existenzielle Lebenskrise sein, die einen dazu zwingt, sich diesen Fragen ebenso tief greifend zu stellen, wie es dann die Figur „Faust“ in der Tragödie tut. Und müssen dann grossen Menschen, wie sie die Figur „Faust“ doch symbolisieren kann, allein und ohne Rückhalt sich allen Widrigkeiten stellen, die mit diesen Fragen verbunden sind? Ist es nur eine psychische Krankheit, ein existenzielles Ungleichgewicht? – Doch diese Fragen wurden hier bereits verneint. Denn mit Frankl wurden sie als Fragen nach dem Sinn aufgefasst, als Fragen nach dem Wesentlichen im Menschen und in der Welt.

¹²⁸⁰ Vergleiche Thomas Nagel: „Was bedeutet das alles?“, wie angegeben, S. 7.

¹²⁸¹ Vergleiche Thomas Nagel: „Was bedeutet das alles?“, wie angegeben, S. 7.

¹²⁸² Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, „Prolog im Himmel“, wie angegeben, S. 25-28.

¹²⁸³ Johann Wolfgang von Goethe: „Faust“, wie angegeben, Verse 328-329.

Solche Wesensfragen gehörten der Religion und wurden von der Wissenschaft getrennt. Sie wurden aber in den christlichen Traditionen weniger mit der Sprache als vielmehr mit dem richtigen Verhalten beantwortet. Nun stellen sich die Fragen immer breiter und der Rückhalt durch die Einrichtungen der Kirche ist für viele verloren. Die Kirche hat an wenigen Stellen existenzielle Antworten gegeben und ein bereits von Lessing gefordertes „Christentum der Vernunft“¹²⁸⁴ wurde noch nicht geschaffen. Und es wird auch verständlicherweise vielerorts nicht als Aufgabe der Universitäten angesehen, sich für eine solche einzusetzen. Dennoch bleibt das Christentum für viele Europäer ein wichtiger Bestandteil ihres Lebens und auch ihres Denkens. Da könnte es hilfreich sein, nicht nur dekonstruktivistisch die Einflüsse christlicher Weltbilder zu demontieren sondern positivistisch die Erkenntnisgrundlagen transparent einzubeziehen, wie es hier versucht wurde, wo sich dazu Anlass bot.

Über die Unausweichlichkeit der Weltbilder

Denn, um ein Wort des berühmten Paul Watzlawick¹²⁸⁵ zu gebrauchen und neu anzuwenden: *Man kann nicht kein Weltbild haben.*¹²⁸⁶ Auch wenn Niklas Luhmann inzwischen dem zugrunde liegenden metakommunikativen Axiom einige Einschränkungen hinzugedacht hat,¹²⁸⁷ scheinen die Fragen nach dem Erwerb und nach dem Einfluss der Grundhaltungen als Welt- und Menschenbilder auf das Denken, Verhalten und Handeln von Menschen noch keineswegs hinreichend untersucht und können hier ebenfalls nicht beantwortet werden.

Die Frage nach dem Welt- und damit auch nach dem Menschbild ist aber für vieles in der Kultur zentral und bestimmt unser bewusstes Denken und Handeln, aber auch die weniger bewussten Regionen des Fühlens und Verhaltens. Konflikte durch die Konfrontation tief innerlicher Weltbilder, wie auch immer sie zustande gekommen und sich festgesetzt haben und bei anderen Menschen oder in kulturellen Formen wirksame Weltbilder, können in vielerlei Hinsicht schwere Belastungen auslösen und zu verschiedenen Formen von Krieg führen. So scheint gerade eine Zeit, die sich für die Erhaltung einer regionalen Kultur bei gleichzeitiger Integration anderer Kulturen engagieren will, schon heute und in

¹²⁸⁴ Vergleiche Gotthold Ephraim Lessing: „Das Christentum der Vernunft“ in derselbe: „Werke 1751-1753“, Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 401-409.

¹²⁸⁵ Paul Watzlawick wurde besonders bekannt durch seine Ausführungen in derselbe: „Anleitung zum Unglücklichsein“, München (3) 2002.

¹²⁸⁶ Dieser Formulierung liegt das metakommunikative Axiom: „Man kann nicht nicht kommunizieren.“, das von Janet H. Beavin, Don D. Jackson und Paul Watzlawick in ihrem Buch Paul Watzlawick und andere: „Menschliche Kommunikation: Formen, Störungen, Paradoxien“, (Erstausgabe 1967), Bern und andere (8) 1990, aufgestellt wurde.

¹²⁸⁷ „Die Regel, es sei nicht möglich, nicht zu kommunizieren, gilt nur innerhalb von Interaktionssystemen unter Anwesenden, und selbst hier regelt sie nur, dass, nicht was kommuniziert wird.“ Zitiert nach Niklas Luhmann: „Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation“, in Lorenz Engel und andere (Hg.): „Kursbuch Medienkultur. Die massgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard“, München 2000, S. 55-66.

Zukunft darauf angewiesen zu sein, gerade diese Fragen nach dem Entstehen und der Bedeutung von Weltbildern zu bearbeiten. Und es scheint nicht weit hergeholt zu sein, dass mit diesen Fragen, die Fragen nach einem sinnerfüllten Leben zusammenhängen werden.

Will man dann den Ausgleich zwischen Kulturen nicht nur mit den Mitteln der Macht bearbeiten, sondern mit dem Willen zum Sinn, so scheint eine ausführliche Bearbeitung solcher Fragen gerade auf dem Gebiet der Vernunft notwendig. Neben der Erarbeitung und Beschreibung kultureller Weltbilder wird es dann vielleicht notwendig sein, auch eine vergleichende Wissenschaft der Welt- und Menschenbilder zu schaffen, die nicht nur theoretische Untersuchungen durchführt, sondern als eine praktische Soziologie auch den Erwerb und die Entwicklung einzelner Weltbilder in ihrer Wechselwirkung mit anderen beschreibt und ausbilden hilft. Das wird dann oder ist bereits eine Herausforderung auch für die allgemein bildende Pädagogik.

Diese Fragen sollten aber nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Religionen sondern unter dem allgemeineren Thema „Menschliche Werte“¹²⁸⁸ weiter und ausführlich untersucht werden. Solche Untersuchungen aber scheinen immer grenzgängerisch zu sein, auch was universitäre Disziplinen betrifft.

Ein weiter Horizont

Diese Gedanken als Nachwort sollen darauf hinweisen, dass das Denken, in das diese Untersuchung eingebettet ist, sich in einem weiten aber konkreten Horizont bewegt. In diesem Denken sollen potenziell alle Menschen Platz haben. Es zielt auf ein Allgemein-Menschliches hin, zumindest im Hinblick auf menschliche Existenz, unter den Aspekten von *Leib, Seele und Geist*.

Der Horizont wiederum soll das Wesentliche des Menschen umschliessen und den Rahmen bilden, in dem alle Formen und Situationen menschlichen Lebens und menschlicher Existenz sich wiederfinden können. Solche Allgemeinheit des Denkens braucht keineswegs unkonkret zu werden, denn sie thematisiert nur den Rahmen, in welchem sehr wohl fokussiert werden kann und werden muss. Sie umschliesst auch keine Allgemeinheit des Handelns, denn das Handeln zeigt sich von lebenspraktischen Bedingungen geprägt, die für das Denken aber nicht gleichfalls bestimmend sein müssen.

¹²⁸⁸ Vergleiche zum Beispiel Rolf Heiderich / Gerhart Rohr: „Wertewandel: Aufbruch ins Chaos oder neue Wege?“, München 1999; und auch Kechuang Zang: „Wertorientierung bei Studierenden: Ein Vergleich zwischen China und Deutschland“, (Schriften zur Sozialpsychologie) Hamburg 2002.

Literatur – und Quellenverzeichnis

Persönliches Vorwort

Als hilfswissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Seminar der Universität Basel hatte ich auch die Gelegenheit Studienanfänger anfänglich zu beraten und zu betreuen. Diese Beratung erfüllten meine Kollegen (männliche und weibliche) und ich aufgrund unserer eigenen Erfahrungen, gewisser Traditionen und Instruktionen sowie mithilfe des Genius loci. Auf die immer wieder anzutreffende Frage: „Was sollen Germanisten lesen?“ kamen wir zu einer von allen mitgetragenen und überzeugenden Antwort, die so schlicht und doch auf eine humorvolle Art so tiefgründig ist, dass ich sie hier gerne voranstellen will: „Alles!“. Die hier aufgelisteten Texte sind allerdings tatsächlich in meinem Projekt berücksichtigt worden und gehören deshalb aufgezählt. Sie stellen also nicht ein Verzeichnis *von allem* dar, etwa nach dem Prinzip: „pars pro toto“.

Zum Verzeichnis

Das Verzeichnis ist gegliedert. Die Überschriften geben Auskunft über die Zusammenfassungen. Die Abgrenzung fällt nicht immer ganz leicht. Denn das Nachdenken über Sprache und Literatur betrifft zum Teil andere Lebensgebiete. Es ist auch selber zum Teil schwer abzugrenzen von philosophischen Überlegungen, die sich auf Sprache beziehen oder von ihr ausgehen. Dennoch wurden einige eher philosophische Autoren oder Schriften nicht der Sprach- und Literaturwissenschaft zugeordnet. Dabei ging es weniger um das Bezugsgebiet als die Methodik. Eine gewisse Willkürlichkeit kann hier aber nicht ausgeschlossen werden. Die Einteilung beansprucht daher keine letztliche Gültigkeit. Sie hilft vielmehr die primär einbezogenen Texte von anderen abzugrenzen, da diese Arbeit textsemantisch vorgegangen ist und sich im Grenzgebiet zwischen Sprach- und Literaturwissenschaft bewegt hat. Theaterwissenschaftliche Schriften wurden nochmals separiert. Sie nehmen zwar teilweise wichtigen Einfluss auf die Untersuchung, stehen aber dennoch nicht im Vordergrund.

Die Schriften und Vortragstexte Rudolf Steiners wurden in einem separaten Kapitel zusammengefasst. Die Liste enthält vor allem Texte, die hier relevant geworden sind. Anschliessend, ebenfalls getrennt von den anderen Listen, sind Sekundärtexte zum Werk Rudolf Steiners zu finden.

Autoren, die von Steiner beeinflusst, aber in ihren Texten allgemeine Fragen thematisieren, finden sich zum Teil sowohl dort als auch, bei entsprechend allgemeinen Texten, in anderen Listen. So finden sich zum Beispiel Schriften von Friedrich Hiebel sowohl in diesem Teil, als auch in anderen Fachkategorien. Dieser Autor stellt aber eine relativ vereinzelte Ausnahme dar.

In der Regel wurde von Doppelnennungen abgesehen.

Texte zur Sprach- und Literaturwissenschaft

- Adorno, Theodor W.: „Noten zur Literatur“, Frankfurt am Main 1991.
- Anâm, Mohammed: „Hugo von Hofmannsthal und Maurice Maeterlinck. Zur Darstellung und Rezeption der Maeterlinckschen Todesauffassung und Theaterästhetik bei Hugo von Hofmannsthal“, Dissertation 1994, Freiburg 1995.
- Anderegg, Johannes: „Literaturwissenschaftliche Stiltheorie“, Göttingen 1977.
- Anz, Thomas / Stark, Michael (Hg.): „Expressionismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910-1920“, Stuttgart 1982.
- Aristoteles: „Kategorien: Lehre vom Satz (Peri hermeneias) (Organon I/II)“, Hamburg 1974.
- Aristoteles: „Poetik“, Griechisch / Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart, 1982.
- Aristoteles: „Rhetorik“, übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke, München (3) 1989.
- Arndt, Martin von: „Nachtmeerfahrt. Literatur und Psychologie: Aufsätze zum Bestand einer schwierigen Liaison“, Marburg 2003.
- Austin, John Langshaw: „Zur Theorie der Sprechakte („How to do things with words“, Oxford 1962)“, Stuttgart (2) 1979.
- Bachtin, Michail: „Die Ästhetik des Wortes“, Frankfurt am Main 2001.
- Bachtin, Michail: „Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur“, München 1985.
- Baier, Michael: „Die metaphorische Textkonstitution“, (Dissertation 1986), Erlangen 1988.
- Bangen, Georg: „Die schriftliche Form germanistischer Arbeiten“, Stuttgart (9) 1990.
- Bargmann, Monika: „Die Rosenkreuzer“, Seminararbeit FHS Eisenstadt 2000.
- Barthes, Roland: „Die Lust am Text“ („Le Plaisir du Texte“, Paris 1973), Frankfurt am Main 1974.
- Barthes, Roland: „Mythen des Alltags“ („Mythologies“, Paris 1957), Frankfurt am Main 1964.
- Bauer, Gerhard: „Zur Poetik des Dialogs. Leistung und Formen der Gesprächsführung in der neueren deutschen Literatur“, Darmstadt 1969.
- Baumann, Gerhart: „Sprache und Selbstbegegnung“, München 1981.
- Bayerdörfer, Hans-Peter und andere (Hg.): „Literatur und Theater im Wilhelminischen Zeitalter“, Tübingen 1978.
- Benjamin, Walter: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, Frankfurt am Main 1963.
- Benjamin, Walter: „Sprache und Geschichte. Philosophische Essays“, Stuttgart 1992.
- Berg, Wolfgang: „Uneigentliches Sprechen. Zur Pragmatik und Semantik von Metapher, Metonymie, Ironie, Lithotes und rhetorischer Frage“, (Dissertation 1977), Tübingen 1978.
- Bernhardt, Reinhold / Link-Wieczorek, Ulrike (Hg.): „Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag“, Göttingen 1999.
- Bettex, Albert: „Die Moderne Literatur (1885-1933)“, in: „Deutsche Literaturgeschichte in Grundzügen“, hg. von Bruno Boesch, Bern 1946, S. 315-352.
- Beutler, Ernst: „Essays um Goethe“, erweiterte Frankfurter Ausgabe, Frankfurt am Main und Leipzig 1995.
- Biebuyck, Benjamin: „Die poetische Metapher. Ein Beitrag zur Theorie der Figürlichkeit“, (Dissertation 1996), Würzburg 1998.
- Bisschops, Ralph: „Die Metapher als Wertsetzung. Novalis, Ezechiel, Beckett“, (Dissertation 1992), Frankfurt am Main und andere 1994.
- Borinski, Karl: „Deutsche Poetik“, Leipzig 1901.

- Borsò-Borgarello, Vittoria: „Metapher: Erfahrungs- – und Erkenntnismittel. Die metaphorische Wirklichkeitskonstitution im französischen Roman des XIX. Jahrhunderts“, (Dissertation 1985), Tübingen 1985.
- Bortoft, Henri: „Goethes wissenschaftliche Methode“, Stuttgart 1995.
- Brauneck, Manfred / Müller, Christine (Hg.): „Naturalismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1880-1900“, Stuttgart 1987.
- Bredemeier, Karsten: „Schwarze Rhetorik. Macht und Magie der Sprache“, Zürich 2002.
- Brummack, Jürgen (Hg.): „Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“, Festschrift für Richard Brinckmann, Tübingen 1981.
- Buch, Hans Christoph: „Das Hervortreten des Ichs aus den Wörtern. Aufsätze zur Literatur“, München und Wien 1978.
- Bühler, Karl: „Sprachtheorie“ (Erstausgabe 1934), Stuttgart (3) 1999.
- Bullivant, Ketih / Ridley, Hugh (Hg.): „Industrie und deutsche Literatur 1830-1914. Eine Anthologie“, München 1976.
- Buhr, Gerhard: „Die Reflexionen der paradoxen und absurden Metaphorik. Georg Trakls Gedicht ‚Geistliche Dämmerung‘ (2. Fassung)“, in derselbe und andere (Hg.): „Das Subjekt und die Dichtung“, Festschrift für Gerhard Kaiser, Würzburg 1990, S. 179-207.
- Buhr, Gerhard und andere (Hg.): „Das Subjekt und die Dichtung“, Festschrift für Gerhard Kaiser, Würzburg 1990.
- Burdach, Konrad: „Die Wissenschaft der deutschen Sprache: Ihr Werden – Ihr Weg – Ihre Führer“, Berlin und Leipzig 1934.
- Burger, Hermann: „Die allmähliche Verfertigung der Idee beim Schreiben. Frankfurter Poetik Vorlesung“, Frankfurt am Main 1986.
- Cassirer, Ernst: „Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache“, Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, Band 11, Hamburg 2001.
- Chomsky, Noam: „Aspects of the theory of syntax“, Cambridge (USA) 1990.
- Cloot, Julia: „Geheime Texte: Jean Paul und die Musik“, (Dissertation 1999), Berlin und New York 2001.
- Coenen, Hans Georg: „Analogie und Metapher. Grundlegung einer Theorie der bildlichen Rede“, Berlin und New York 2002.
- Coseriu, Eugenio: „Sprache. Strukturen und Funktionen“, Tübingen 1979.
- Csobádi, Peter und andere (Hg.): „Europäische Mythen der Neuzeit: Faust und Don Juan. Gesammelte Vorträge des Salzburger Symposions 1992“, 2 Bde, Anif und Salzburg 1993.
- Culler, Jonathan: „Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie“, Reinbek bei Hamburg 1988.
- Curtius, Ernst Robert: „Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter“, (Erstauflage 1948) Tübingen und Basel (11) 1993.
- David, Claude: „Von Richard Wagner zu Bertolt Brecht. Eine Geschichte der neueren deutschen Literatur“, Frankfurt am Main und Hamburg 1964.
- Debatin, Bernhard: „Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung“, (Dissertation 1994), Berlin und New York 1995.
- Dehmel, Richard: „Die neue deutsche Alltagstragödie“, in: „Die Gesellschaft“, Monatsschrift für Literatur, Kunst und Sozialpolitik, begründet von M.G. Conrad, Jg. 1892, Zweites Quartal, S. 510ff.
- Derrida, Jacques: „Grammatologie“ („De la grammatologie“, Paris 1967), Frankfurt am Main, (5) 1994.
- Diez, Max: „Metapher und Märchengestalt in Goethes Märchen“, in Publications of the modern language Association of America, hg. von Perca Waldrong Long, Band 48, ohne Ort 1933, S. 81ff.
- Dilthey, Wilhelm: „Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin“, Göttingen (16) 1985.

- Doblhammer, Klaus: „Das Sprechen der Sprache. Frühkindlicher Spracherwerb im Licht der Psychoanalyse Jacques Lacans“, (Dissertation 1998), Wien 1998.
- Drossard, Werner: „Sprachliche Zwischenwelten“, in Ulrich Schödlbauer (Hg.): „Migration. Die Erzeugung von Zwischenwelten“, Iabilis (Jahrbuch für europäische Prozesse), 1. Jahrgang 2002, Heidelberg 2002, S. 115-123.
- Dubois, Jacques und andere: „Allgemeine Rhetorik“, München 1974.
- Dühnfort, Erika: „Von der Ausdruckskraft grammatischer Formen. Zu einer ‚Philosophie der Sprachtheile‘“, Stuttgart 1994.
- Ebach, Jürgen / Faber, Richard (Hg.): „Bibel und Literatur“, München 1995.
- Eco, Umberto: „Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen“, Leipzig 1989.
- Eco, Umberto: „Lüge und Ironie. Vier Lesarten zwischen Klassik und Comic“ (Mailand 1998), München 2002.
- Eco, Umberto: „Das offene Kunstwerk“ („Opera aperta“, Mailand 1962), Frankfurt am Main (6) 1993.
- Eco, Umberto: „Der Roman und das Wissen“, in der Zeitschrift: „Lettre International“, Heft 33 (Sommer 1996), S.64-68.
- Eco, Umberto: „Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen“, München 1987.
- Eco, Umberto: „Über Spiegel und andere Phänomene“, München 2001.
- Eco, Umberto: „Wie man eine wissenschaftliche Abschlussarbeit schreibt („Como si fa una tesi di laurea“, Milano 1977)“, Heidelberg (6) 1993.
- Eco, Umberto: „Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte“, Frankfurt am Main 1977.
- Eco, Umberto: „Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation“ (Cambridge 1992), München 1996.
- Emonds, Heiner: „Metaphernkommunikation: zur Theorie des Verstehens von metaphorisch verwendeten Ausdrücken der Sprache“, (Dissertation 1985), Göttingen 1986.
- Endres, Ria: „Am Anfang war die Stimme. Zu Samuel Becketts Werk. Essays.“, Frankfurt am Main 1991.
- Erben, Johannes: „Sprachliche Signale zur Markierung der Unsicherheit oder Unschärfe von aussagen im Neuhochdeutschen“, (Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig), Berlin 1994.
- Erdmann, Karl Otto: „Die Bedeutung des Wortes“, Leipzig (3) 1922.
- Ermattinger, Emil: „Dichtung und Geistesleben der deutschen Schweiz“, München 1933.
- Esselborn, Hans: „„Man kann sich nicht anders ganz sehen als im Auge eines fremden Seher‘. Jean Pauls Modernität im Spiegel der französischen Rezeption“, in Jean-Paul-Gesellschaft: „Jahrbuch 1999“, Weimar 1999, S. 119-143.
- Esselborn-Krumbiegel, Helga: „Gebrochene Identität. Das Spiegelsymbol bei Hermann Hesse“, in Limberg, Michael (Hg.): „Hermann Hesse und die Psychoanalyse. ‚Kunst als Therapie‘“, S. 130-148, Bad Liebenzell 1997.
- Flaker, Aleksandar: „Die russische Literatur“, in: Propyläen Geschichte der Literatur, Band VI, Frankfurt am Main und Berlin 1988, S. 118-143.
- Flemming, Willi: „Epik und Dramatik“, Bern 1955.
- Francke, Kuno: „Weltbürgertum in der deutschen Literatur von Herder bis Nietzsche“, in der Reihe: „Die Kulturwerte der deutschen Literatur“ als: „Dritter Band. Erste Abteilung“, Berlin 1928.
- Frege, Gottlob: „Schriften zur Logik und Sprachphilosophie: aus dem Nachlass“, hg. von Gottfried Gabriel, Hamburg (4) 2001.
- Frieling, Gudrun: „Untersuchungen zur Theorie der Metapher: das Metaphern-Verstehen als sprachlich kognitiver Verarbeitungsprozess“, (Dissertation 1995), Osnabrück 1996.
- Fuchs, Werner: „„Möglichkeitswelt‘. Zu Ludwig Hohls Dichtung und Denkformen“, (Dissertation 1980), Bern und Frankfurt am Main 1980.

- Fues, Wolfram Malte / Mauser, Wolfram (Hg.): „Verbergendes Enthüllen': zu Theorie und Kunst dichterischen Verkleidens“, Festschrift für Martin Stern, Würzburg 1995.
- Fuhrmann, Manfred: „Antike Rhetorik: eine Einführung“, München und Zürich (3) 1990.
- Fuhrmann, Manfred: „Nachwort“, in Aristoteles: „Poetik“, Griechisch / Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart, 1982.
- Geier, Manfred: „Orientierung Linguistik: was sie kann, was sie will“, Reinbek bei Hamburg 1998.
- Geier, Manfred: „Die Schrift und die Tradition. Studien zur Intertextualität“, München 1985.
- Geyer, Carl-Friedrich: „Mythos: Formen, Beispiele, Deutungen“, München 1996.
- Glaser, Renate / Luserke, Matthias (Hg.): „Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven“, Opladen 1996.
- Grabes, Herbert: „Speculum, mirror und looking-glass: Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts“, Tübingen 1973.
- Gräf, Hans Gerhard: „Goethe und seine Dichtungen. Versuch einer Sammlung aller Äusserungen des Dichters über seine poetischen Werke. Erster Teil: Die epischen Dichtungen, Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter“, Frankfurt am Main 1901.
- Grassi, Ernesto: „Die Theorie des Schönen in der Antike“, Köln 1980.
- Grassi, Ernesto: „Die unerhörte Metapher“, Frankfurt am Main 1992.
- Grewendorf, Günther: „Sprache als Organ und Sprache als Lebensform. Zu Chomskys Wittgenstein Kritik“, in Birnbacher, Dieter / Burckhardt, Armin (Hg.): „Sprachspiel und Methode: zum Stand der Wittgenstein-Diskussion“, Berlin und New York 1985, S. 89-129.
- Grimm, Jakob: „Über den Ursprung der Sprache. Gelesen in der preussischen Akademie der Wissenschaft am 9. Januar 1851“, Frankfurt am Main 1985.
- Groddeck, Wolfram (Jun.): „Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens“, Basel und Frankfurt am Main 1995.
- Gross, Stefan (Hg.): „Maurice Maeterlinck und die deutschsprachige Literatur. Eine Dokumentation“, Mindelheim 1985.
- Hamann, Richard / Hermand, Jost: „Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart“, 4 Bde, Frankfurt am Main 1982.
- Hecker, Jutta: „Wunder des Wortes: Leben im Banne Goethes“, Berlin 1989.
- Herder, Johann Gottfried: „Über den Ursprung der Sprache“, Stuttgart 1965.
- Heringer, Hans Jürgen und andere: „Einführung in die praktische Semantik“, Heidelberg 1977.
- Hermand, Jost: „Literaturwissenschaft und Kunstwissenschaft. Methodische Wechselbeziehungen seit 1900“, Stuttgart (2) 1971.
- Hiebel, Friedrich: „Alpha und Omega. Sprachbetrachtungen“, Dornach 1963.
- Hiebel, Friedrich: „Christian Morgenstern. Wende und Aufbruch unseres Jahrhunderts“, Bern 1957.
- Hiebel, Friedrich: „Novalis. Der Dichter der blauen Blume“, Bern und München (2) 1972.
- Hochgesang, Michael: „Mythos und Logik im 20. Jahrhundert. Eine Auseinandersetzung mit der neuen Naturwissenschaft, Literatur, Kunst und Philosophie“, München (2) 1969.
- Hohoff, Curt / Soergel, Albert: „Dichtung und Dichter der Zeit vom Naturalismus bis zur Gegenwart“, 2 Bde, Düsseldorf 1961.
- Holthusen, Hans E.: „Der unbehauste Mensch. Motive und Probleme der modernen Literatur“, München 1964.
- Horn, András: „Kunst besteht aus Praktiken des Verschweigens'. Einige Formen und Gründe der Indirektheit in der Literatur“ in Fues, Wolfram Malte / Mauser, Wolfram (Hg.): „Verbergendes Enthüllen': zu Theorie und Kunst dichterischen Verkleidens“, Festschrift für Martin Stern, Würzburg 1995, S. 21-30.
- Horn, András: „Mythisches Denken und Literatur“, Würzburg 1995.

- Horn, Andrés: „Zur Syntax der Metapher“, in Sprachkunst Jg. XVIII, Wien 1987.
- Horn, Andrés: „Zur Paradoxie der Metapher“, in Colloquium Helveticum, Heft 5, Bern und andere 1987.
- Jameson, Frederic: „Das politische Unbewusste. Literatur als Symbol sozialen Handelns“, Reinbek bei Hamburg 1988.
- Jolles, André: „Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz“, Darmstadt (2) 1958.
- Jost, Dominik: „Literarischer Jugendstil“. Stuttgart 1969.
- Jung, Werner: „Kleine Geschichte der Poetik“, Hamburg 1997.
- Jung, Werner: „Von der Mimesis zur Simulation. Eine Einführung in die Geschichte der Ästhetik“, Hamburg 1995.
- Kaiser, Helmut: „Mythos, Rausch und Reaktion. Der Weg Gottfried Benns und Ernst Jüngers“, Berlin 1962.
- Kayser, Wolfgang: „Geschichte des deutschen Verses. Zehn Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten“, Tübingen (4) 1991.
- Kayser, Wolfgang: „Kleine deutsche Versschule“, (Erstausgabe 1946), Tübingen und Basel (24) 1992.
- Kayser, Wolfgang: „Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft“, Tübingen (20) 1992.
- Kim, Ae-Ryung: „Metapher und Mimesis. Über das hermeneutische Lesen des geschriebenen Textes“, Berlin 2002.
- Kittler, Friedrich A. / Turk, Horst (Hg.): „Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik“, Frankfurt am Main 1977.
- Kluckhohn, Paul: „Das Ideengut der deutschen Romantik“ Halle (2) 1942.
- Koch, Franz: „Goethe und Plotin“, Leipzig 1925.
- Koch, Franz: „Goethes Gedankenform“, Berlin 1967.
- Koch, Franz: „Idee und Wirklichkeit. Deutsche Dichtung zwischen Romantik und Naturalismus“, 2 Bde, Düsseldorf 1956.
- Köller, Wilhelm: „Perspektivität und Sprache. Zur Struktur von Objektivierungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache“, Berlin 2004.
- Köller, Wilhelm: „Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern“, (Dissertation 1973), Stuttgart 1975.
- Korn, Ernst: „Erlebnis Literatur. Geschichte und Beispiele“, München (8) 1990.
- Knapp, Gerhard P.: „Die Literatur des deutschen Expressionismus. Einführung – Bestandsaufnahme – Kritik“, München 1979.
- Kraft, Werner: „Goethe: Wiederholte Spiegelungen aus 5 Jahrzehnten“, München 1986.
- Kraus, Karl: „Literatur und Lüge“, (Erstausgabe 1929), München 1962.
- Kubczak, Hartmut: „Die Metapher. Beiträge zur Interpretation und semantischen Struktur der Metapher auf der Basis einer referentialen Bedeutungsdefinition“, Heidelberg 1978.
- Landmann, Michael: „Die absolute Dichtung. Essays zur philosophischen Poetik“, Stuttgart 1963.
- Langen, August: „Zur Geschichte des Spiegelsymbols in der deutschen Dichtung“, in derselbe: „Gesammelte Studien zur neueren deutschen Sprache und Literatur“, zum siebzigsten Geburtstag des Verfassers ausgewählt und herausgegeben von Karl Richter und anderen, Berlin 1978.
- Langer, Brigitte: „Jean Pauls Weg zur Metapher. Sein ‚Buch‘ Leben des Quintus Fixlein“, (Dissertation 2002), Frankfurt am Main 2003.
- Lehmann, Volkmar: „Metapher und generative Semantik. Untersuchungen zur Struktur der Metapher und zur Merkmalanalyse im Russischen“, (Dissertation 1971), Marburg 1971.
- Leistner, Bernd: „Spielraum des Poetischen: Goethe, Schiller, Kleist, Heine“, Berlin und Weimar 1989.

- Leonhard, Rudolf Walter: „Der Sündenfall der deutschen Germanistik. Vorschläge zur Wiederbelebung des literarischen Bewusstseins in der Bundesrepublik“, Zürich und Stuttgart 1959.
- Levinson, Stephen C.: „Pragmatik“, („Pragmatics“, New York 1983), Tübingen 1990.
- Liede, Alfred: „Dichtung als Spiel. Studien zur Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache“, Berlin und New York (2) 1992.
- Link, Hannelore: „Abstraktion und Poesie im Werk von Novalis“, Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur, Stuttgart 1971.
- Linke, Angelika und andere: „Studienbuch Linguistik“, Tübingen 1991.
- Löffler, Heinrich (Hg.): „Dialoganalyse IV: Referate der 4. Arbeitstagung, Basel 1992“, (2 Bde.) Tübingen 1993.
- Löffler, Heinrich: „Fremdheit – sprachwissenschaftlich gesehen“, in derselbe: „Sprachforschung im Grenzbereich. Ausgewählte Schriften“, hg. von Werner König und anderen, Tübingen und Basel 2004, S. 1-16.
- Löffler, Heinrich: „Linguistische Grundlagen: eine Einführung unter besonderer Berücksichtigung Schweizer Verhältnisse“, Aarau (2) 1998.
- Löffler, Heinrich: „Niederländische Mystik am Oberrhein im 14. Jahrhundert. Bemerkungen zu einem mittelniederländischen Lied in einem Zinsbuch der Propstei Sölden bei Freiburg im Breisgau“, in derselbe: „Sprachforschung im Grenzbereich. Ausgewählte Schriften“, hg. von Werner König und anderen, Tübingen und Basel 2004, S. 201-213.
- Löffler, Heinrich: „Sprache als Mittel der Identifikation und Distanzierung in der viersprachigen Schweiz“, in derselbe: „Sprachforschung im Grenzbereich. Ausgewählte Schriften“, hg. von Werner König und anderen, Tübingen und Basel 2004, S. 148-174.
- Löffler, Heinrich: „Sprachforschung im Grenzbereich. Ausgewählte Schriften“, hg. von Werner König und anderen, Tübingen und Basel 2004.
- Löffler, Heinrich: „Die sprachliche Ironie – ein Problem der pragmatischen Textanalyse“, in derselbe: „Sprachforschung im Grenzbereich. Ausgewählte Schriften“, hg. von Werner König und anderen, Tübingen und Basel 2004, S. 54-66.
- Löffler, Heinrich: „Das sprachliche Symbol“, in derselbe: „Sprachforschung im Grenzbereich. Ausgewählte Schriften“, hg. von Werner König und anderen, Tübingen und Basel 2004, S. 117-129.
- Löffler, Heinrich: „Stadtsprachen und Stadtmedien: Spiegelungen postmoderner Identität“, in derselbe: „Sprachforschung im Grenzbereich. Ausgewählte Schriften“, hg. von Werner König und anderen, Tübingen und Basel 2004, S. 93-106.
- Löffler, Heinrich: „Traumfabrik Sprache oder linguistische ‚Traumdeutereien‘“, in derselbe: „Sprachforschung im Grenzbereich. Ausgewählte Schriften“, hg. von Werner König und anderen, Tübingen und Basel 2004, S. 107-116.
- Löffler, Heinrich: „Verdeckte Themen. Formen und Funktionen des indirekten Sprechens in Gesprächen“ in Fues, Wolfram Malte / Mauser, Wolfram (Hg.): „Verbergendes Enthüllen: zu Theorie und Kunst dichterischen Verkleidens“, Festschrift für Martin Stern, Würzburg 1995, S. 31-39.
- Lühr, Rosemarie: „Neuhochdeutsch“, München (2) 1988.
- Lucerna, Camilla: „Wozu dichtete Goethe ‚Das Märchen?‘“, in Goethe: Neue Folge des Jahrbuchs der Goethesellschaft, hg. von Andreas Wachsmuth, Band 25, Weimar 1963.
- Marcuse, Herbert: „Der deutsche Künstlerroman“, Schriften Band 1, Springe 2004.
- Mennemeier, Franz Norbert: „Literatur der Jahrhundertwende“, 2 Bde, Bern 1985.
- Mahrholz, Werner: „Deutsche Literatur der Gegenwart. Probleme, Ergebnisse, Gestalten“, durchgesehen und erweitert von Max Wieser, Berlin 1930.
- Mommsen, Katharina: „Märchen des Utopien, Goethes ‚Märchen‘ und Schillers ‚Ästhetische Briefe‘“, in Jürgen Brummack (Hg.): „Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“, Festschrift für Richard Brinckmann,, Tübingen 1981.

- Moritz, Karl: „Wertendes Lesen. Übungen zur literarischen Wertung“, Frankfurt am Main und andere (3) 1970.
- Müller, Adam: „Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland“. Mit einem Essay und einem Nachwort von Walter Jens, Frankfurt am Main 1967.
- Müller-Richter, Klaus / Larcati, Arturon (Hg.): „Der Streit um die Metapher. Poetologische Texte von Nietzsche bis Handke, mit kommentierenden Studien“, Darmstadt 1998.
- Muschg, Adolf: „Die Grundsätze und die Kunst“, in Fues, Wolfram Malte / Mauser, Wolfram (Hg.): „Verbergendes Enthüllen': zu Theorie und Kunst dichterischen Verkleidens“, Festschrift für Martin Stern, Würzburg 1995, S. 13-19.
- Muschg, Walter: „Tragische Literaturgeschichte“, München (5) 1983.
- Nautz, Jürgen / Vahrenkamp, Richard (Hg.): „Die Wiener Jahrhundertwende: Einflüsse, Umwelt, Wirkungen“, Wien und andere 1993.
- Nehamas, Alexander: „Nietzsche: Leben als Literatur“, Göttingen 1996.
- Neis, Edgar: „Johann Wolfgang von Goethe: ‚Die Leiden des jungen Werthers‘, Ulrich Plenzdorf: ‚Die neuen Leiden des jungen W.‘: ein Vergleich“, Hollfeld 1985.
- Nibbrig, Christiaan Hart: „Metapher: Übersetzung“, als Periodika des „Centre de traduction litteraire“, Heft 20, Lausanne 1993.
- Odgen, Charles Kay / Richards, Ivor Armstrong: „The Meaning of Meaning“, London (4) 1936.
- Ortony, Andrew (Hg.): „Metaphor and Thought“, London und andere 1979.
- Paul, Hermann: „Prinzipien der Sprachgeschichte“, Halle (5) 1920.
- Peez, Erik: „Die Macht der Spiegel: das Spiegelmotiv in Literatur und Ästhetik des Zeitalters von Klassik und Romantik“, Frankfurt/M u.a. 1990 (Diss. Universität Hannover 1989).
- Pestalozzi, Karl: „Die Entstehung des lyrischen Ich. Studien zum Motiv der Erhebung in der Lyrik“, Berlin 1970.
- Pestalozzi, Karl: „Sprachkritik und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert“, Basler Universitätsreden, 86. Heft, Basel 1990.
- Pörksen, Uwe: „Deutsche Naturwissenschaftssprache: Historische und kritische Studien“, Tübingen 1986.
- Pörksen, Uwe: „Wissenschaftssprache und Sprachkritik: Untersuchungen zu Geschichte und Gegenwart“, Tübingen 1994.
- Pohlhammer, Paul: „Goethes Märchen“, in Goethe-Jahrbuch, hg. von Ludwig Geiger, Band 25, Weimar 1904, S. 116ff.
- Polenz, Peter von: „Deutsche Satzsemantik. Grundbegriffe des Zwischen-den-Zeilen-Lesens“, Berlin und New York (2) 1988.
- Porzig, Walter: „Das Wunder der Sprache. Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft“, (Erstauflage 1950) Bern und München (4) 1967.
- Prang, Helmut: „Formgeschichte der Dichtkunst“, Stuttgart und andere 1968.
- Raabe, Paul: „Einführung in die Quellenkunde zur neueren deutschen Literaturwissenschaft“, Stuttgart (2) 1966.
- Raabe, Paul (Hg.): „Ich schneide die Zeit aus. Expressionismus und Politik in Franz Pfemferts ‚Aktion‘ 1911-1918“, München 1964.
- Reiners, Ludwig: „Die Kunst der Rede und des Gesprächs“, Bern und München (5) 1968.
- Reiter, Bernhard F.: „Walter Hasenclevers mystische Periode. Die Dramen 1917-1925“, (Dissertation 1996), Frankfurt am Main 1997.
- Richter, Karl: „Wiederholte Spiegelungen im *West-östlichen Divan*. Die Entoptik als poetologisches Paradigma in Goethes Alterswerk“, in *Scientia Poetica*, Jahrbuch der Literatur und Wissenschaften, hg. von Lutz Danneberg und anderen, Band 4/2000, Tübingen 2000, S. 115-130.
- Rico, Gabriele L.: „Garantiert Schreiben lernen. Sprachliche Kreativität methodisch entwickelt – ein Intensivkurs auf der Grundlage der modernen Gehirnforschung“ („Writing the natural

- way. Using right-brain techniques to release your expressive powers“, Los Angeles 1983), Reinbek bei Hamburg (2) 1989.
- Riedel, Wolfgang: „Die Macht der Metapher. Zur Modernität von Jean Pauls Ästhetik“, in Jean-Paul-Gesellschaft: „Jahrbuch 1999“, Weimar 1999, S. 56-94.
 - Ritter, Heinz: „Der unbekannte Novalis. Friedrich von Hardenberg im Spiegel seiner Dichtung“, Göttingen 1967.
 - Röhrich, Lutz: „Sage“, Stuttgart (2) 1971.
 - Ruosch, Christian: „Die phantastisch-surreale Welt im Werke Paul Scheerbarts“, Bern 1970.
 - Ruprecht, Erich / Bänsch, Dieter (Hg.): „Jahrhundertwende. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1890-1910“, Stuttgart 1981.
 - Ruzicka, Rudolf: „Sprachwissen und Sprachkunst. Ein Beispiel: die Metapher“, Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Band 124, Heft 4, Berlin 1983.
 - Sanders, Willy: „Linguistische Stiltheorie. Probleme, Prinzipien und moderne Perspektiven des Sprachstils“, Göttingen 1973.
 - Sandig, Barbara: „Stilistik der deutschen Sprache“, Berlin und New York 1986.
 - Saussure, Ferdinand de: „Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft“ („Cours de linguistique générale“, Genf 1916), Berlin und Leipzig 1931.
 - Sayce, R. A.: „Style in French prose. A method of analysis“, Oxford 1953.
 - Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: „Hermeneutik und Kritik“, mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte, Frankfurt am Main 1977.
 - Schmidt-Henkel: „Mythos und Dichtung. Zur Begriffs – und Stilgeschichte der deutschen Literatur im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert“, Bad Homburg und andere 1967.
 - Schmölders, Claudia: „Die Kunst des Gesprächs. Texte zur Geschichte der europäischen Konversationstheorie“, München 1979.
 - Schober, Otto (Hg.): „Text und Leser. Zur Rezeption von Literatur“, Stuttgart 1979.
 - Schulte-Sasse, J. / Werner, R. (Hg.): „Einführung in die Literaturwissenschaft“, München 1977.
 - Schutte, Jürgen / Sprengel, Peter (Hg.): „Die Berliner Moderne 1885-1914“, Stuttgart 1987.
 - Schwärzler, Gertrud (Hg.): „Dichter des humanistischen Aufbruchs. Porträts: Carl Steinheim, Walter Hasenclever, Georg Kaiser, Heinrich Mann, Lion Feuchtwanger, Arnold Zweig“, München 1960.
 - Schwarz, Monika: „Einführung in die Kognitive Linguistik“, Tübingen und Basel (2) 1996.
 - Schwieder, Gabriele: „Ansprache anlässlich der Dissertationsfeier“, zitiert nach: http://www.gingko.ch/cdrom/Schwieder_20Gabriele.asp (Stand Juli 2004).
 - Schwieder, Gabriele: „Goethes ‚West-östlicher Divan‘: eine poetologische Lektüre“, (Dissertation 2000), Köln 2001.
 - Searle, John Rogers: „Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie“, Frankfurt am Main 1982.
 - Searle, John Rogers: „Sprechakte“, Frankfurt am Main 1983.
 - Seidler, Herbert: „Grundfragen einer Wissenschaft von der Sprachkunst“, München 1978
 - Slawinski, Janusz: „Literatur als System und Prozess. Strukturalistische Aufsätze zur semantischen, kommunikativen, sozialen und historischen Dimension der Literatur“, München 1975.
 - Soergel, Albert: „Dichter und Dichter der Zeit: Im Banne des Expressionismus“, Leipzig 1925.
 - Sperber, Hans: „Einführung in die Bedeutungslehre“, (2) Leipzig 1930.
 - Sperber, Hans: „Über den Affekt als Ursache der Sprachveränderung. Versuch einer dynamologischen Betrachtung des Sprachlebens“, Halle an der Saale 1914.
 - Sprengel, Peter / Streim, Gregor: „Berliner und Wiener Moderne: Vermittlungen und Abgrenzungen in Literatur, Theater, Publizistik“, Wien und andere 1998.

- Spoerri, Theophil: „Der Weg zur Form. Dasein und Verwirklichung des Menschen im Spiegel der europäischen Dichtung“, Hamburg (3) 1954.
- Staiger, Emil: „Grundbegriffe der Poetik“, München (4) 1978.
- Stechow, Armin von / Wunderlich, Dieter (Hg.): „Semantik. Ein internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung“, Berlin und New York 1991.
- Steiner, George: „Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?“, München 1990.
- Stern, Gustaf: „Meaning and Change of Meaning“, Göteborg 1931.
- Sternberger, Dolf und andere: „Aus dem Wörterbuch des Unmenschen“, Frankfurt am Main und Berlin 1986.
- Szondi, Peter: „Einführung in die literarische Hermeneutik“, Frankfurt am Main 1975.
- Szondi, Peter: „Hölderlin-Studien“, Frankfurt am Main 1967.
- Träger, Christine: „Goethes ‚Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter‘ als Ausdruck novellistischen Zeitbewusstseins“, in Goethe-Jahrbuch, hg. von Karl-Heinz Hahn (+) und Jörn Göres, Band 107, Weimar 1990, S. 144ff.
- Ueding, Gert: „Einführung in die Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode“, Stuttgart 1976.
- Ueding, Gert: „Klassische Rhetorik“, München 1995.
- Ueding, Gert: „Rhetorik des Schreibens. Eine Einführung“, Frankfurt am Main (3) 1991.
- Ueding, Gert / Steinbrink, Bernd: „Grundriss der Rhetorik: Geschichte, Technik, Methode“, Stuttgart 1986.
- Ulbrich, Konrad: „Goethes Märchen. Quellen und Parallelen“, in Karl Goedecke: „Grundriss der Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen“, hg. von Herbert Jacob, Band 4, Berlin 1960, S. 482ff.
- Ullmann, Stephen: „The principles of semantics“, Glasgow (2) 1959.
- Valéry, Paul: „Zur Theorie der Dichtkunst. Aufsätze und Vorträge“, Frankfurt am Main 1962.
- Volpe, Galvano della: „Kritik des Geschmacks. Entwurf einer historisch-materialistischen Literaturtheorie und Ästhetik“, Darmstadt und Neuwied 1978.
- Vormeg, Heinrich: „Die Wörter und die Welt. Über neue Literatur“, Neuwied und Berlin 1968.
- Wagenknecht, Christian (Hg.): „Zur Terminologie der Literaturwissenschaft: Akten d. IX. Germanist. Symposions d. Dt. Forschungsgemeinschaft“, Würzburg 1986.
- Wahle, Julius: „Auslegungen des Märchens“, in Goethe-Jahrbuch, hg. von Ludwig Geiger, Band 25, Weimar 1904, S. 37ff.
- Walzel, Oskar: „Das Wortkunstwerk. Mittel seiner Erforschung“, Darmstadt 1968.
- Warning, Rainer: „Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis“, München (4) 1994.
- Weiland, Werner: „Goetheanismus und Anthroposophie. Eine Information“, in: Goethe-Jahrbuch, Band 109, Weimar 1993, S. 207-218.
- Weinrich, Harald: „Linguistik der Lüge“, Heidelberg 1966, München (6) 2000 (beide Ausgaben wurden verwendet und zitiert).
- Weinrich, Harald: „Sprache in Texten“, Stuttgart 1976.
- Weinrich, Harald: „Textgrammatik der deutschen Sprache“, (Dudenverlag) Mannheim und andere Orte 1993.
- Wellerby, David E. (Hg.): „Positionen der Literaturwissenschaft. Acht Modellanalysen am Beispiel von Kleists ‚Das Erdbeben in Chili‘“, München (3) 1993.
- Wilson, Simon: „Pop Art“, München und Zürich 1975.
- Wohlstieg, August: „Goethes Märchen von der grünen Schlange“, in Monatsschriften der Comenius-Gesellschaft, Band 21, Berlin 1912, S. 5ff.
- Wolff, Eva: „Utopie und Humor. Aspekte der Phantastik im Werk Paul Scheerbarts“, (Dissertation 1982), Frankfurt am Main und Bern 1982.
- Worbs, Michael: „Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende“, Frankfurt am Main 1983.
- Wunderlich, Dieter: „Arbeitsbuch Semantik“, Frankfurt am Main (2) 1991.

- Zdarzil, Herbert: „Rudolf Steiner und Goethe“, in: Goethe-Jahrbuch, Band 86/88, Wien 1985, S. 291-300.
- Zeller, Bernhard (Hg.): „Das 20. Jahrhundert. Von Nietzsche bis zur Gruppe 47“, Marbacher Kataloge Nr. 36, Frankfurt am Main 1980.
- Zimmermann, Heinz: „Sprechen, Zuhören, Verstehen in Erkenntnis – und Entscheidungsprozessen“, Stuttgart 1991.
- Zimmermann, Ruben (Hg.): „Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen“, München 2000.

Texte zur Theaterwissenschaft

- Bayerdörfer, Hans-Peter und andere (Hg.): „Literatur und Theater im Wilhelminischen Zeitalter“, Tübingen 1978.
- Brauneck, Manfred: „Theater im 20. Jahrhundert. Programmschriften, Stilperioden, Reformmodell“, Reinbek bei Hamburg („32.-33. Tausend“) 1995.
- Brauneck, Manfred / Schneilin, Gérard (Hg.): „Theaterlexikon. Begriffe und Epochen, Bühnen und Ensembles“, überarbeitete Neuauflage, Reinbek bei Hamburg (3) 1992.
- Brook, Peter: „Der leere Raum. Möglichkeiten des heutigen Theaters“, München 1975.
- Csobádi, Peter und andere (Hg.): „Welttheater, Mysterienspiel, rituelles Theater: ‚Vom Himmel durch die Welt zur Hölle‘. Gesammelte Vorträge des Salzburger Symposions 1991“, Anif und Salzburg 1992.
- Esslin, Martin: „Das Theater des Absurden“, Reinbek bei Hamburg (4) 1969.
- Esslin, Martin: „Was ist ein Drama?“, München 1978.
- Frischauer, Paul: „Die Welt der Bühne als Bühne der Welt. Das Theater, Geschichte, Dichter und Dramen“, Gütersloh (ca. 1975).
- Geiger, Heinz / Haarmann, Hermann: „Aspekte des Dramas. Eine Einführung in die Theatergeschichte und Dramenanalyse“, (4) 1996.
- Gerstinger, Heinz: „Theater und Religion heute. Aspekte und Profile. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1955-1970“, Wien 1972.
- Goffmann, Erving: „Wie alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag“, München (4) 1983.
- Hacks, Peter: „Das Poetische. Ansätze zu einer postrevolutionären Dramaturgie“, Frankfurt am Main 1972.
- Höfling, Helmut: „Der grosse Applaus. Zweitausend Jahre Theater“, Reutlingen 1987.
- Ionesco, Eugène: „Ganz einfache Gedanken über das Theater“, Zürich 1960.
- Kesting, Marianne: „Das epische Theater: zur Struktur des modernen Dramas“, Stuttgart (8) 1989.
- Klotz, Volker: „Dramaturgie des Publikums: wie Bühne und Publikum aufeinander eingehen, insbesondere bei Raimund, Büchner, Wedekind, Horváth, Gatti und im politischen Agitationstheater“, München und Wien 1976.
- Klotz, Volker: „Geschlossene und offene Form im Drama“, München (13) 1992.
- Kosir, Andreas: „Denkende Dichtung. Hermeneutik und Mantik in Goethes *Faust I*“, (Dissertation 1996), Frankfurt am Main und andere 1997.
- Krüger, Manfred: „Wandlungen des Tragischen. Drama und Initiation“, Stuttgart 1973.
- Lazarowicz, Klaus / Balme, Christopher (Hg.): „Texte zur Theorie des Theaters“, Stuttgart 1993.
- Lessing, Gotthold Ephraim: „Hamburgische Dramaturgie“, Stuttgart (3) 1978.
- Link, Franz H.: „Dramaturgie der Zeit“, Freiburg im Breisgau 1977.
- Martersteig, Max: „Das deutsche Theater im 19. Jahrhundert“, Leipzig 1904.
- Mauser, Wolfram (Hg.): „Hofmannsthal und das Theater. Die Vorträge des Hofmannsthal-Symposiums Wien 1979“, Wien 1981.
- Mauthner, Fritz: „Beiträge zu einer Kritik der Sprache.“, 3 Bände, Leipzig, (3) 1923

- Meier, Hugo: „Die Metapher. Versuch einer zusammenfassenden Betrachtung ihrer linguistischen Merkmale“, Winterthur 1963.
- Mennemeier, Franz Norbert: „Modernes Deutsches Drama. Kritiken und Charakteristiken. Band 1: 1910-1933“, München (2) 1979.
- Petsch, Robert: „Wesen und Form des Dramas. Allgemeine Dramaturgie“, Halle 1945.
- Pfaendler, Ulrich: „Drama und Mitspiel“, (Dissertation 1974), Basel 1975.
- Rosenheim, Richard: „Das ewige Drama. 6000 Jahre Drama und Theater als Spiegelbild des Werdegangs der Menschheit und des Menschen“, Freiburg im Breisgau 1958.
- Rühle, Jürgen: „Theater und Revolution. Von Gorki bis Brecht“, München 1963.
- Schöne, Albrecht: „Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock“, München (3) 1993.
- Smit, Jörgen: „Erkenntnisdrama in der Gegenwart. Goethes Faust“, aus Nachschriften und Referaten, hg. von Nana Göbel, Dornach 1991.
- Smit, Jörgen: „Lebensdrama – Mysteriendrama. Zu Rudolf Steiners Mysteriendramen“, Dornach 1993.
- Szondi, Peter: „Theorie des modernen Dramas 1880-1950“, Frankfurt am Main 1963.
- Szondi, Peter: „Das lyrische Drama des Fin de siècle“, Frankfurt am Main 1975.
- Turner, Viktor: „Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels“, Frankfurt am Main 1995.

Weitere Fach – und Quellentexte

- Aarnes, Asbjørn: „Cartesianische Perspektiven: von Montaigne bis Paul Ricoeur“, Bonn und Berlin 1991.
- Adler, Alfred: „Praxis und Theorie der Individualpsychologie“, (Wien 1920) Frankfurt am Main 1974.
- Alain: „Spielregeln der Kunst“ („Préliminaires à L'esthétique“), Düsseldorf 1961.
- Andreae, Johann Valentin: „Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz. Anno 1459“, erste Veröffentlichung Strassburg 1616, Reprint, in derselbe: „Fama Fraternitatis. Confessio Fraternitatis. Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz. Anno 1459“, eingeleitet und herausgegeben von Richard von Dülmen, Stuttgart (4) 1994.
- Andreae, Johann Valentin: „Fama Fraternitatis“ in derselbe: „Fama Fraternitatis. Confessio Fraternitatis. Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz. Anno 1459“, eingeleitet und herausgegeben von Richard von Dülmen, Stuttgart (4) 1994.
- Arnheim, Rudolf: „Anschauliches Denken. Zur Einheit von Bild und Begriff“, Köln (6) 1988.
- Assagioli, Roberto: „Die Schulung des Willens. Methoden der Psychotherapie und der Selbsttherapie“, Paderborn 1982
- Attenborough, David: „Das Leben auf unserer Erde. Vom Einzeller zum Menschen. Wunder der Evolution“, Hamburg und Berlin 1979.
- Augustinus, Aurelius: „Bekenntnisse“ („Confessiones“), (Erstausgabe ca. 400), München 1997.
- Aurel, Marc: „Wege zu sich selbst“, in Epiktet / Marc Aurel: „Die Kunst vernünftig zu leben / Wege zu sich selbst“, Zürich 1958, S. 53-205.
- Axelrod, Robert: „Die Evolution der Kooperation“, München (2) 1991.
- Baader, Franz von: „Sätze aus der erotischen Philosophie und andere Schriften“, hg. von Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Frankfurt am Main und Leipzig 1991.
- Babias, Marius (Hg.): „Im Zentrum der Peripherie. Kunstvermittlung und Vermittlungskunst in den 90er Jahren“, Dresden und Basel 1995.
- Bodamer, Joachim: „Der Mensch ohne Ich. Wie werden wir wieder glücklich“, Freiburg im Breisgau und andere (3) 1960.
- Baltrusaitis, Jurgis: „Der Spiegel: Entdeckungen, Täuschungen, Phantasien“ („essai sur une légende scientifique *le miror*“, Paris 1978), Giessen (2)1996.
- Barck, Karlheinz und andere (Hg.): „Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essais“, Leipzig (4) 1992.

- Barraclough, Geoffrey: „Die Einheit Europas als Gedanke und Tat“ („European Unity in Thought and Action“, Oxford 1963), Göttingen 1964
- Baudouin, Charles: „Psychoanalyse des religiösen Symbols“, Würzburg 1962.
- Baudrillard, Jean: „Agonie des Realen“, Berlin 1978.
- Baudrillard, Jean: „Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen (Le système des objets“ Paris 1968)“, Frankfurt am Main (2) 2001.
- Bauer, Gerhard: „Migration: Bewegliche Menschen, aufgemischte Begriffe, nicht wegzubetende Probleme“, in Ulrich Schödlbauer (Hg.): „Migration. Die Erzeugung von Zwischenwelten“, Iabilis (Jahrbuch für europäische Prozesse), 1. Jahrgang 2002, Heidelberg 2002, S. 7-22.
- Beckmann, Dieter (Hg.): „Die soziale Verantwortung der Psychoanalyse. Zur Emeritierung von Horst-Eberhard Richter“, Zeitschrift „Psychosozial“ 1992 Heft I/II, Weinheim 1992.
- Bergsdorf, Wolfgang: „Herrschaft und Sprache. Studie zur politischen Terminologie der Bundesrepublik Deutschland“, Pfullingen 1983.
- Berne, Eric: „Spiele der Erwachsenen“, Reinbek bei Hamburg 2002
- Berne, Eric: „Die Transaktionsanalyse in der Psychotherapie“, Paderborn 2001
- Best, Otto F. (Hg.): „Theorie des Expressionismus“, Stuttgart 1994.
- Bibel, siehe: Elberfelder Studienbibel.
- Biegger, Katharina: „„De invocatione beatae Mariae virginis‘: Paracelsus und die Marienverehrung“, (Dissertation 1989), Stuttgart 1990.
- Birkenbihl, Vera F.: „Das grosse Analograffiti-Buch. Gehirn-gerecht zu mehr Intelligenz & Kreativität“, Paderborn (2) 2002.
- Birnbacher, Dieter / Burckhardt, Armin (Hg.): „Sprachspiel und Methode: zum Stand der Wittgenstein-Diskussion“, Berlin und New York 1985.
- Birus, Hendrik (Hg.): „Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer“, Göttingen 1982.
- Blaser, Robert Henri: „Paracelsus in Basel. Festschrift für Robert Henri Blaser zum 60. Geburtstag“, Muttenz 1979.
- Blavatzky, Helena Petrowna: „Theosophie und Geheimwissenschaft“, ausgewählte Werke, München 1994.
- Bloch, Ernst: „Thomas Münzer als Theologe der Revolution“, Leipzig 1989.
- Bloom, Benjamin und andere: „Taxonomie von Lernzielen im kognitiven Bereich“ („Taxonomy of Educational Objectives“: The Classification of Educational Goals“, New York 1956), Weinheim und Basel (4) 1994.
- Bochénski, I.M.: „Die zeitgenössischen Denkmethoden“, Bern und München (3) 1965.
- Bock, Wolfgang: „Bild – Schrift – Cyberspace. Grundkurs Medienwissen“, Bielefeld 2002.
- Bock, Wolfgang: „Bild – Schrift – Cyberspace: eine Bildersammlung“ [zum gleichnamigen Buch: „Bild – Schrift – Cyberspace“, Grundkurs Medienwissen, AISTHESIS Studienbuch 3, Bielefeld 2002], im Internet: <http://www.aisthesis.de/wbock/4kap.html> (Stand Juli 2004).
- Bock, Wolfgang: „Walter Benjamin – Die Rettung der Nacht. Sterne, Melancholie und Messianismus“, Bielefeld 2000.
- Bocoloa, Sandro: „Die Kunst und die Moderne. Zur Struktur und Dynamik ihrer Entwicklung von Goya bis Beuys“, München und New York 1994.
- Böckmann, Walter: „Wer Leistung fordert, muss Sinn bieten. Moderne Menschenführung in Wirtschaft und Gesellschaft“, Düsseldorf 1990.
- Böhme, Gernot: „Alternativen der Wissenschaft“, Frankfurt am Main 1980.
- Boethius: „Trost der Philosophie. Consolationis philosophiae“, (Erstausgabe ca. im 6. Jhdt.), herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, Lateinisch und Deutsch, übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, Zürich und Stuttgart (2) 1969.
- Bono, Edward de: „Der Denkprozess. Was unser Gehirn leistet und was es leisten kann“, Reinbek bei Hamburg 1975.

- Bono, Edward de: „Das spielerische Denken. Warum Logik dumm machen kann und wie man sich dagegen wehrt. Ein vergnüglicher und positiver Lehrgang in 10 Lektionen“, Reinbek bei Hamburg (4) 1976.
- Boorstein, Seymour (Hg.): „Transpersonale Psychotherapie“, München 1988.
- Borchardt, Hans Heinrich: „Das europäische Theater im Mittelalter und in der Renaissance“, Reinbek bei Hamburg 1969.
- Borisowski, Georgi: „Form und Uniform. Die Gestaltung der technischen Umwelt in sowjetischer Sicht“, Reinbek bei Hamburg 1969.
- Borst, Arno: „Lebensformen im Mittelalter“, Frankfurt am Main und andere 1979.
- Bühler, Claus. „Zweidimensionale Taxonomie von Lernzielen und Inhalten im kognitiven Bereich“, Weil der Stadt 1980.
- Buess, Heinrich: „Zur Gründung der Universität Basel und zur Geschichte ihrer Medizinischen Fakultät“, in: Die Waage, Heft 7/1959-60, Band 1, Ausschnitt als Separatum, Basel 1960 (Bibliothek der Universität Basel).
- Bunk, Berold / Tausch, Jürgen: „Grundlagen der Verhaltenslehre. Moderne Biologie im Unterricht“, Braunschweig (8) 1984.
- Burckhardt, Jakob: „Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch“, (Erstausgabe 1860), Vollständige Ausgabe, Essen 1996.
- Caruso, Paolo: „Gespräch mit Michel Foucault“ in Michel Foucault: „Von der Subversion des Wissens“, Frankfurt am Main 1987.
- Catlette, Bill / Hadden, Richard: „Contented cows give better milk. The plain truth about employee relations and your bottom line“, Germantown (USA) 1998.
- Cicero, Marcus Tullius: „Von der Weissagung (De divinatione)“, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Raphael Kühner, München ohne Jahr.
- Clemen, Wolfgang: „Das Drama Shakespeares. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze“, Göttingen 1969.
- Copony, Heita: „Das Mysterium des Mandala“, Grafing 1993.
- Covey, Stephen R.: „Die sieben Wege zur Effektivität. Ein Konzept zur Meisterung Ihres beruflichen und privaten Lebens“ („The seven habits of highly effective people“, New York 1989), München (8) 2000.
- Cramer, Konrad und andere (Hg.): „Theorie der Subjektivität“, Frankfurt am Main 1987.
- Croce, Benedetto: Geschichte Europas im 19. Jahrhundert“ (Erstausgabe 1932, italienisch), Frankfurt am Main und Leipzig 1993.
- Danneberg, Lutz und andere (Hg.): „Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher im Wandel der Wissenschaft“, Bern und andere 1995.
- Dante [Alighieri]: „Die Monarchie“, hg. und kommentiert von Wolfram von den Steinen, Breslau 1926.
- Darnton, Robert: „George Washingtons falsche Zähne oder Noch einmal: Was ist Aufklärung?“, München 1996.
- Deleuze, Gilles: „Logik des Sinns „(„Logique du sens“, Paris 1969), Frankfurt am Main 1993.
- Deleuze, Gilles / Guattari Félix: „Rhizom“ („Rhizome. Introduction“, Paris 1976), Berlin 1977.
- Derrida, Jacques: „Vom Geist. Heidegger und die Frage“ („De l'esprit. Heidegger et la question“, Paris 1987), Frankfurt am Main 1992.
- Derrida, Jacques: „Mémoires und Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel...: Paul de Mans Krieg“, Wien 1988.
- Derrida, Jacques: „Die Schrift und die Differenz“ („L'écriture et la différence“, Paris 1967), Frankfurt am Main (6) 1994.
- Desales, Marc: „A human response to globalisation. Discovering associative economics“, Canterbury und Neuenburg 2003.
- Descartes, René: „Discours de la méthode – Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung“, Hamburg 1997.

- Descartes, René: „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“, Hamburg 1992.
- Dethlefsen, Thorwald: „Schicksal als Chance. Das Urwissen zur Vollkommenheit des Menschen“, München 1979.
- Drewermann, Eugen: „Goethes Märchen tiefenpsychologisch gedeutet oder: Die Liebe herrscht nicht“, Düsseldorf und Zürich 2000.
- Drewermann, Eugen: „Zeiten der Liebe“, Freiburg im Breisgau (8) 1997.
- Ebeling, Peter: „Die Kunst spielerisch zu arbeiten. Denkanstöße für ihren Erfolg“, München 1993.
- Edighoffer, Roland: „Die Rosenkreuzer“, München 1995.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: „Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten“, München (4) 1982.
- Eggert, Hartmut und andere (Hg.): „Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit“, Stuttgart 1990.
- Eisenberg, Peter: „Grundriss der deutschen Grammatik“, Stuttgart (2) 1989.
- Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel, hg. von Spiros Zodhiates: „Das Alte Testament.“, Wuppertal 2001.
- Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel, hg. von Spiros Zodhiates: „Das Neue Testament“, Wuppertal (6) 2003.
- Elias, Norbert: „Der Prozess der Zivilisation“, 2 Bände, (Erstausgabe 1939), Frankfurt am Main 2001.
- Engel, Lorenz und andere (Hg.): „Kursbuch Medienkultur. Die massgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard“, München 2000
- Enomiya-Lassale, Hugo M.: „Wohin geht der Mensch?“, Freiburg im Breisgau (2) 1988.
- Epiktet: „Die Kunst vernünftig zu leben“, in derselbe / Marc Aurel: „Die Kunst vernünftig zu leben / Wege zu sich selbst“, Zürich 1958, S. 5-51.
- Faust, Wolfgang Max: „Dies alles gibt es also. Alltag, Kunst, Aids. Ein autobiografischer Bericht“, Ostfildern 1993.
- Ferry, Luc: „Der Mensch als Ästhet. Die Erfindung des Geschmacks im Zeitalter der Demokratie“, Stuttgart 1992.
- Ferrucci, Piero: „Werde was du bist. Selbstverwirklichung durch Psychosynthese“, (Erstausgabe 1986), Basel 2001.
- Feuerbach, Ludwig: „Kleine Schriften“, mit einem Nachwort von Karl Löwith, Frankfurt am Main (3) 1966.
- Feuerbach, Ludwig: „Das Wesen der Religion. Dreissig Vorlesungen“, (1848), Leipzig 1908.
- Fischer, Robert und andere: „Das Harvard-Konzept: Sachgerecht verhandeln – erfolgreich verhandeln“, Frankfurt am Main und New York (14) 1995.
- Fleischhauer, Wolfgang: „Hans Sperber. 1885–1963“. In: Zeitschrift für deutsche Philologie Band 84 (1965), S. 163–170.
- Foucault, Michel: „Archäologie des Wissens“ („L'archéologie du savoir“, Paris 1969). Frankfurt am Main 2002.
- Foucault, Michel: „Botschaften der Macht“, hg. von Jan Engelmann, Stuttgart 1999.
- Foucault, Michel: „Diskurs und Wahrheit: die Problematisierung der Parrhesia“, (Berkeley-Vorlesungen 1983), Berlin 1996.
- Foucault, Michel: „Die Ordnung des Diskurses“ („L'ordre du discours“, Paris 1972), mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt am Main 1991.
- Foucault, Michel: „Schriften zur Literatur“, Frankfurt am Main 1988.
- Foucault, Michel: „Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3“ („Histoire de la sexualité Vol. 3. Le souci de soi“, Paris 1984), Frankfurt am Main 1989.
- Foucault, Michel: „Von der Subversion des Wissens“, Frankfurt am Main 1987.
- Foucault, Michel: „Was ist Kritik?“, Berlin 1992.
- Frankl, Viktor E.: „Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion“, München (7) 2004.

- Frankl, Viktor E.: „Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute“, Freiburg (15) 2004.
- Frankl, Viktor E.: „Die sexuelle Inflation und die existenzielle Frustration von heute“, Vortrag an der Akademie der schönen Wissenschaften in München, Mitschnitt erhältlich über Auditorium Netzwerk, Müllheim ohne Jahr (gemäss Verlag ist der Vortrag von ca. Mitte 1970er Jahre), (ISBN 3-8302-0440-X).
- Frankl, Viktor E.: „The will to meaning. Foundations and Applications of Logotherapie“, New York 1988.
- Freud, Sigmund: „Die Traumdeutung“, (Erstausgabe 1900 (1899)), Frankfurt am Main 1991.
- Freud, Sigmund: „Das Unheimliche. Aufsätze zur Literatur“, Frankfurt am Main 1963.
- Fromm, Erich: „Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft“, München (20) 1991.
- Fromm, Erich: „Die Kunst des Liebens“, neu übersetzte Ausgabe, Frankfurt am Main und andere 1980.
- Fromm, Erich: „Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition“, Reinbek bei Hamburg 1980.
- Fromm, Erich: „Psychoanalyse und Religion“, München 1979.
- Fromm, Erich: „Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik“, München 1987.
- Fromm, Erich: „Zen Buddhismus und Psychoanalyse“, zusammen mit Daisetz Teitaro Suzuki und Richard de Martino, Frankfurt am Main 1972.
- Fuchs, Werner: „Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden“, Opladen 1984.
- Gadamer, Hans Georg: „Ästhetik und Poetik – 1. Kunst als Aussage.“, Gesammelte Werke, Band 8, Tübingen 1993.
- Gadamer, Hans Georg: „Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“, Tübingen (6) 1990.
- Gadamer, Hans Georg: „Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register“, Tübingen (2) 1993.
- Gadamer, Hans Georg: „Lob der Theorie. Reden und Aufsätze“, Frankfurt am Main (3) 1991.
- Gadamer, Hans Georg: „Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze“, Frankfurt am Main (3) 1991.
- Gadamer, Hans-Georg / Boehm, Gottfried (Hg.): „Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften“, Frankfurt am Main, 1978
- Gadamer, Hans-Georg / Boehm, Gottfried (Hg.): „Seminar: Philosophische Hermeneutik“, Frankfurt am Main 1976.
- Gamm, Gerhard: „Die Macht der Metapher: im Labyrinth der modernen Welt“, Stuttgart 1992.
- Gauchet, Marcel: „Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789“, Reinbek bei Hamburg 1991.
- Geier, Manfred: Das Sprachspiel der Philosophen. Von Parmenides bis Wittgenstein“, Reinbek bei Hamburg 1989.
- Gerhardt, Volker / Herold, Norbert (Hg.): „Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs“, Würzburg 1992.
- Gethmann-Siefert, Annemarie: „Einführung in die Ästhetik“, München 1995.
- Giacometti, Alberto: „Was ich suche“, Zürich 1973.
- Goethe, Johann Wolfgang von: „Briefe der Jahre 1764-1786“, Gedenkausgabe, Band 18, Zürich (2) 1965.
- Goethe, Johann Wolfgang von: „Der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller“, Gedenkausgabe, Band 20, Zürich (2) 1964.

- Goethe, Johann Wolfgang von: „Die Leiden des jungen Werther (2. Fassung)“, in derselbe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche“, 40 Bde, Band 8, Frankfurt am Main 1994, S. 11-268.
- Goethe, Johann Wolfgang von: „Märchen [von der grünen Schlange und der schönen Lilie] (als Fortsetzung der Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten.)“, in derselbe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, 40 Bde, Band 9, S. 1082-1114.
- Goethe, Johann Wolfgang von: „Naturwissenschaftliche Schriften. Mit Einleitungen, Fussnoten und Erläuterungen im Text herausgegeben von Rudolf Steiner“, 5 Bde, {Photomechanischer Nachdruck nach der Erstauflage in „Kürschners Deutsche National-Litteratur“: Goethes Werke, Band 33-36.1.2 (1884-1897)}, Dornach 1982.
- Goethe, Johann Wolfgang von: „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten“, in derselbe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche“, 40 Bde, Band 9, Frankfurt am Main 1992, S. 993-1120.
- Goethe, Johann Wolfgang von: „Urworte. Orphisch“, in derselbe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche“, 40 Bde, Band 2, Frankfurt am Main 1988, S. 501f.
- Goethe, Johann Wolfgang von: „West-Östlicher Divan“, in derselbe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche“, 40 Bde, Bde 3/1, 3/2, Frankfurt am Main 1994.
- Goethe, Johann Wolfgang von: „{Wiederholte Spiegelungen}“, in derselbe: „Schriften zur Literatur“, Gedenkausgabe, Band 14, Zürich (2) 1964, S. 317-318.
- Goethe, Johann Wolfgang von: „Wilhelm Meisters Lehrjahre“, in derselbe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, 40 Bde, Band 9, Frankfurt am Main 1992, S. 354-992.
- Goethe, Johann Wolfgang von: „Wilhelm Meisters theatralische Sendung (2. Fassung)“, in derselbe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche“, 40 Bde, Band 9, Frankfurt am Main 1992, S. 9-354.
- Goethe, Johann Wolfgang von: „Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden (2. Fassung)“ in derselbe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche“, 40 Bde, Band 10, Frankfurt am Main 1989, S. 261-774.
- Goethe, Johann Wolfgang von: „Zahme Xenien IX“, in derselbe: „Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche“, 40 Bde, Band 2, Frankfurt am Main 1988, S. 737f.
- Goodson, Alfred C.: „Das Unbehagen in der Kultur“, in Ulrich Schödlbauer (Hg.): „Migration. Die Erzeugung von Zwischenwelten“, Iabilis (Jahrbuch für europäische Prozesse), 1. Jahrgang 2002, Heidelberg 2002.
- Gosztonyi, Alexander: „Der Mensch in der modernen Malerei. Versuche zur Philosophie des Schöpferischen“, München 1970.
- Greenblatt, Stephen: „Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern“, Frankfurt am Main 1995.
- Greenblatt, Stephen: „Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance“, Frankfurt am Main 1993.
- Gronemeyer, Marianne: „Die Macht der Bedürfnisse. Reflexionen über ein Phänomen“, Reinbek bei Hamburg 1988.
- Günther, Horst (Hg.): „Europäische Geschichte. Ein Lesebuch“, Frankfurt am Main und Leipzig 1993.
- Gurjewitsch, Aaron J.: „Das Individuum im europäischen Mittelalter“, München 1994.
- Habermas, Jürgen: „Erkenntnis und Interesse“, Frankfurt am Main 1994
- Habermas, Jürgen: „Nachmetaphysisches Denken“, Frankfurt am Main (3) 1989.
- Häberlin, Paul: „Allgemeine Aesthetik“, Basel und Leipzig 1929.
- Hamermesh, Richard G.: „Jenseits aller Trends. Die sechs zeitlosen Prinzipien erfolgreichen Managements“, St. Gallen und Zürich 1998.
- Haverkamp, Anselm: „Nach der Metapher“ in derselbe (Hg.): „Theorie der Metapher“, Darmstadt (2) 1996, S. 499-505.

- Haverkamp, Anselm: „Paradigma *Metapher*, *Metapher Paradigma* – Zur Metakinetik hermeneutischer Horizonte“ in Herzog, Reinhart / Koselleck, Reinhart (Hg.): „Epochenschwelle und Epochenbewusstsein“, München 1987, S. 547-560.
- Haverkamp, Anselm (Hg.): „Die paradoxe Metapher“, Frankfurt am Main 1998.
- Haverkamp, Anselm (Hg.): „Theorie der Metapher“, Darmstadt (2) 1996.
- Hawley, Jack: „Reawakening the spirit in work: the power of dharmic management“, San Francisco 1993.
- Heck, Andreas: „Goethes Farbenlehre“, herausgegeben im Internet unter: <http://www.beta45.de/farbcodes/theorie/goethe.html> (Stand Juli 2004).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Phänomenologie des Geistes“, (Erstausgabe 1807), Hamburg 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Vorlesungen über Ästhetik“, Werke in zwanzig Bänden, Band 13, Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, Martin: „Holzwege“, (Erstausgabe 1950), Frankfurt am Main (7) 1994.
- Heidegger, Martin: „Sein und Zeit“, Tübingen 1993.
- Heidegger, Martin: „Unterwegs zur Sprache“, (Erstausgabe 1959), Stuttgart 2003.
- Heidegger, Martin: „Was heisst Denken?“, (Vorlesungen 1951/52), Frankfurt am Main 2002.
- Heiderich, Rolf / Rohr, Gerhart: „Wertewandel. Aufbruch ins Chaos oder neue Wege?“ München 1999.
- Heinrichs, Thomas und andere (Hg.): „Die Tätigkeit der Philosophen. Beiträge zur radikalen Philosophie“, Münster 2003.
- Heinrichs, Werner: „Einführung in das Kulturmanagement“, Darmstadt 1993.
- Heisenberg, Werner / Bohr, Niels: „Die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie“, Stuttgart 1963.
- Heisenberg, Werner: „Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt“, in: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft, 29ter Band, 1967.
- Helferich, Christoph: „Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken“, Stuttgart (2) 1992.
- Hentig, Hartmut von: „Bildung. Ein Essay“, Weinheim und Basel 1999.
- Hentig, Hartmut von: „Kreativität. Hohe Erwartungen an einen schwachen Begriff“, Weinheim und Basel 2000.
- Hentig, Hartmut von: „Die Menschen stärken, die Sachen klären“, Stuttgart (2) 2003.
- Hermand, Jost (Hg.): „Jugendstil“, Darmstadt (3) 1992.
- Herzog, Reinhart / Koselleck, Reinhart (Hg.): „Epochenschwelle und Epochenbewusstsein“, München 1987.
- Hiebel, Friedrich: „Biographik und Essayistik. Zur Geschichte der Schönen Wissenschaften“, Bern und München 1970.
- Hiebel, Friedrich: „Die Botschaft von Hellas. Von der griechischen Seele zum christlichen Geist“, Bern und München 1975.
- Hildebrandt, Dieter: „Lessing. Eine Biografie“, Reinbek bei Hamburg 1990.
- Hörisch, Jochen: „Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik“, erweiterte Neuauflage, Frankfurt am Main 1998.
- Hofmannsthal, Hugo von: „Die Frau im Fenster. {u.a.}“, Berlin 1899.
- Hügli, Anton: „Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard“, Zürich 1973.
- Hügli, Anton: „Zur Geschichte der Todesdeutung. Versuch einer Typologie“, in *Studia Philosophica*, Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Separatum Vol. XXXII, Basel 1973.
- Hügli, Anton / Lübcke, Paul (Hg.): „Philosophie im 20. Jahrhundert“, 2 Bde, Reinbek bei Hamburg 1992-1996.
- Hürbin, Joseph: „Die Gründung der Universität Basel 1460“, Luzern 1892.

- Hufnagel, Erwin: „Einführung in die Hermeneutik“, Stuttgart und andere 1976.
- Hugo von Sankt Viktor: „Didascalicon de studio legendi“ (um 1127); Migne PL 176, 739–812; kritische Ausgabe hg. C.H. Buttmer, Washington 1939; englische Übersetzung mit Anmerkungen von J. Taylor, New York/London 1961; Buttimers Text und deutsche Übersetzung von Thilo Offergeld: Fontes Christiani Band 7, Freiburg und andere 1997.
- Hume, David: „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand“, übersetzt von Raoul Richter, Hamburg 1984.
- Hunke, Sigrid: „Europas eigene Religion. Der Glaube der Ketzer“, Bergisch Gladbach 1983.
- Husserl, Edmund: „Phänomenologie der Lebenswelt“, Ditzingen 1986
- Husserl, Edmund: „Die phänomenologische Methode“, Ditzingen, 1985
- Husserl, Edmund: „Philosophie als strenge Wissenschaft“, Frankfurt am Main 1965.
- Janich, Peter: „Was ist Wahrheit? Eine philosophische Einführung“, München 1996.
- Jarry, Alfred: „Ansichten über das Theater“, Zürich 1970.
- Jens, Walter: „Kanzel und Katheder. Reden“, München 1984.
- Jens, Walter: „Momos am Bildschirm. 1973-1983“, München 1984.
- Jung, Carl Gustav: „Archetypen“, München 2001.
- Jung, Carl Gustav: „Psychologie und Alchemie“, (Erstaufgabe 1944), Gesammelte Werke Band 20, Olten 1972.
- Jung, Carl Gustav: „Synchronizität, Akausalität und Okkultismus“, München (6) 2003.
- Kaiser, Arnim / Kaiser, Ruth: „Metakognition. Denken und Problemlösen optimieren“, Neuwied und andere 1999.
- Kandinsky, Wasily: „Essays über Kunst und Künstler“, Bern (3) 1973.
- Kandinsky, Wasily: „Über das Geistige in der Kunst“, Bern (10) 1973.
- Kantorowicz, Ernst H.: „Die zwei Körper des Königs. ‚The King’s two bodies‘. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters“, München 1990.
- Kaus, Rainer J.: „Anmerkungen zu Goethe. Eine psychoanalytische Untersuchung über Goethe als Repräsentant deutscher Kultur“, (Dissertation 1994), Groningen 1994.
- Kelly, L. G.: „The mirror of grammar. Theology, philosophy and the *Modistae*“ Amsterdam und Philadelphia 2002.
- Kieseritzky, Ingomar von: „Die ungeheuerliche Ohrfeige oder Szenen aus der Geschichte der Vernunft“, München 1991.
- Kircher, Bertram: „Das Buch vom Gral. Mythen, Legenden und Dichtungen um das grösste Geheimnis des mittelalterlichen Abendlandes“, München 1989.
- Kittler, Friedrich: „Optische Medien. Berliner Vorlesung 1999“, Berlin 2002.
- Kleist, Heinrich von: „Amphitryon“, in derselbe: „Sämtliche Werke und Briefe“, 2 Bde, hg. von Helmut Sembdner, Band 1, Darmstadt 1962, S. 245-320.
- Kleist, Heinrich von: „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden“, in derselbe: „Sämtliche Werke und Briefe“, 2 Bde, hg. von Helmut Sembdner, Band 2, Darmstadt 1962, S. 319-323.
- Kleist, Heinrich von: „Über das Marionettentheater“, in derselbe: „Sämtliche Werke und Briefe“, 2 Bde, hg. von Helmut Sembdner, Band 2, Darmstadt 1962, S. 338-345.
- Klinger, Friedrich Maximilian: „Sturm und Drang“, in Rudolf Goldschmidt (Hg.): „Sturm und Drang in einem Band“, Stuttgart 1924, S. 11-74.
- Klinger, Friedrich Maximilian: „Die Zwillinge: Ein Trauerspiel in 5 Aufzügen“, Leipzig ca. 1875.
- Klepzig, Andrea: „Das Rosenkreuzertum in Zusammenhang mit Novalis (Heinrich von Offertingen)“, Proseminararbeit Literaturwissenschaft an der Universität Basel 1994.
- Koch, Werner: „Deutsche Schicksale. Die Geschichte von Arthuro Kirchheimer, von Fred Smetacek und Rabbi Aharon Shear-Yashuv. Eine Dokumentation in Text und Bild“, Frankfurt am Main 1992.
- Kocher, Kurt E.: „Jakob Böhme: sein Werk und seine Aussage“, Darmstadt 1975.

- Köhler, Henning: „Eros als Qualität des Verstehens: über das erotische Erwachen im Jugendalter und den gemeinsamen Ursprung von Kreativität und Zärtlichkeit“, Wangen im Allgäu 1998.
- König, Traugott (Hg.): „Sartre *Lesebuch*: Den Menschen erfinden“, Reinbek bei Hamburg 1992.
- Konersmann, Ralf: „Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts“, Frankfurt am Main 1991.
- Konersmann, Ralf: „Der Philosoph mit der Maske: Michel Foucaults ‚L' ordre du discours‘“, in: Michel Foucault: „Die Ordnung des Diskurses“ („L' ordre du discours“, Paris 1972), Frankfurt am Main 1991.
- Krabiel, Klaus-Dieter: „Sprachskepsis im Konversationsstück? Hugo von Hofmannsthal's Lustspiel *Der Schwierige*“ in Fues, Wolfram Malte / Mauser, Wolfram (Hg.): „„Verbergendes Enthüllen‘: zu Theorie und Kunst dichterischen Verkleidens“, Festschrift für Martin Stern, Würzburg 1995, S. 311-328.
- Kremer-Marietti, Angèle: „Michel Foucault – Die Archäologie des Wissens“, mit Texten von Michel Foucault, Frankfurt am Main und andere 1976.
- Krüger, Wolfgang: „Universität und Erwachsenenbildung in Europa“, Braunschweig 1978.
- Krüll, Marianne: „Freud und sein Vater – Die Entstehung der Psychoanalyse und Freuds ungelöste Vaterbindung“, München 1979.
- Krystal, Phyllis: „Frei von Angst und Ablehnung. Lösung aus kollektiven Bindungen“ („Cutting more ties that bind“, Maine 1990), München 2000.
- Krystal, Phyllis: „Die inneren Fesseln sprengen. Befreiung von falschen Sicherheiten“ („Cutting the ties that bind“, Maine 1982), München (6) 1999.
- Krystal, Phyllis: „Taming our monkey mind. Insight, Detachment, Identity“, Prasanthi Nilayam (Indien) (4) 2000.
- Kübler-Ross, Elisabeth: „Interviews mit Sterbenden“, München 2001.
- Kübler-Ross, Elisabeth: „Über den Tod und das Leben danach“, Göllesheim 2002.
- Kübler-Ross, Elisabeth: „Verstehen, was Sterbende sagen wollen. Einführung in ihre symbolische Sprache“, München 2000.
- Kühlewind, Georg: „Der sprechende Mensch. Ein Menschenbild aufgrund des Sprachphänomens“, Frankfurt am Main 1991.
- Kuhn, Barbara: „Mythos und Metapher. Metamorphosen des Kirke-Mythos in der Literatur der italienischen Renaissance“, München 2003.
- Kuhn, Thomas S.: „Die Struktur wissenschaftlicher Revolution“, Frankfurt am Main (2) 1969.
- Kunz, Gerhard: „Metapher, Allegorie, Symbol“, Göttingen (3) 1993.
- Lacan, Jacques: „Schriften“ („Ecrits“, Paris 1966), hg. von Norbert Haas, 3 Bde, Olten (2) 1986.
- Lamb, H. H.: „Klima und Kulturgeschichte. Der Einfluss des Wetters auf den Gang der Geschichte“, Reinbek bei Hamburg (3) 1994.
- Lang, Hermann: „Die Sprache und das Unbewusste. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse“, Frankfurt am Main 1986.
- Lechner, Martin / Ziep, Klaus-Dieter: „Phantastische Lernwelt. Vom ‚Wissensvermittler‘ zum ‚Lernhelfer‘. Eine Ideensammlung für Dozenten, Trainer und Lehrer in der Weiterbildung“, Weinheim 1992.
- Lepenies, Wolf: „Melancholie und Gesellschaft“, Frankfurt am Main 1972.
- Lessing, Gotthold Ephraim: „Das Christentum der Vernunft“ in derselbe: „Werke 1751-1753“, Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 401-409.
- Lessing, Gotthold Ephraim: „Dass mehr als fünf Sinne des Menschen sein können“, in derselbe: „Werke 1778-1781“, Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 10, Frankfurt am Main 2001, S. 229-232.
- Lessing, Gotthold Ephraim: „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, in derselbe: „Werke 1778-1781“, Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 10, Frankfurt am Main 2001, S. 73-100.
- Lessing, Gotthold Ephraim: „Hamburgische Dramaturgie“, in derselbe: „Werke 1767-1769“, Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 6, Frankfurt am Main 1985, S. 181-694.

- Lessing, Gotthold Ephraim: „Laokoon: oder über die Grenzen der Malerei und Poesie“, in derselbe: „Werke 1766-1769“, Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 5/2, Frankfurt am Main 1990, S. 11-206.
- Lessing, Gotthold Ephraim: „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“, in derselbe: „Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften“, (Entstanden 1777), Stuttgart 2003, S. 31-37.
- Lichtenstern, Christa: "Die Wirkungsgeschichte der Metamorphosenlehre Goethes, von Philipp Otto Runge bis Joseph Beuys", Weinheim 1990.
- Liedtke, Ralf: „Die Hermetik. Traditionelle Philosophie der Differenz“, Paderborn und andere 1996.
- Lipp, Achim und andere: „Die Kunst in Bildern zu denken. Leitfaden durch das Museum der Alltagserfahrung“, Hamburg 1977.
- Lischka, Gerhard Johann: „Die Schönheit der Schönheit. Superästhetik“, Bern 1986.
- Lissner, Ivar: „Die Rätsel der grossen Kulturen“, Zürich 1973.
- Lissner, Ivar: „So habt ihr gelebt. Die grossen Kulturen der Menschheit“, München 1977.
- Lützler, Paul Michael (Hg.): „Europa. Analysen und Visionen der Romantiker“, Frankfurt am Main und Leipzig 1982.
- Lukasz, George: „Die Eigenart des Ästhetischen“, (Erstausgabe 1965), 2 Bde, Berlin und Weimar (2) 1987.
- Lukasz, George: „Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik“ in derselbe: „Probleme der Ästhetik“ (Werke Band 10). Neuwied und Berlin 1969.
- Lyotard, Jean-François: „Die Moderne redigieren“, Bern 1988.
- Mackenthun, Gerald: „Buchbesprechung: Sigmund Freud *Traumdeutung*“, in der Frankfurter Rundschau vom 25.3.2000 anlässlich der Veröffentlichung eines Reprints der Erstausgabe von Sigmund Freuds „Traumdeutung“, Ende 1999.
- Mäckler, Andres (Hg.): „Was ist Liebe ...? 1001 Zitate gegen 1001 Antworten“, Köln 1988.
- Mann, A.T.: „Das Wissen über Reinkarnation. Was Mythen, Christentum, Buddhismus, Anthroposophie und heutige Naturwissenschaft zur Wiedergeburt sagen“ („The Elements of Reincarnation“, Shaftesbury (GB) 1995), Frankfurt am Main 1997.
- Mann, Klaus: „Jugend und Radikalismus. Aufsätze“, München 1981.
- Mann, Klaus: „Mephisto“, Reinbek bei Hamburg 1981.
- Mannoni, Octave: „Sigmund Freud, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten“, Reinbek bei Hamburg (21) 1994.
- Marcuse, Herbert: „Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft“, Schriften Band 7, Springe 2004.
- Margreiter, Reinhard: „Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung“, Berlin 1997.
- Maslow, Abraham: „Motivation und Persönlichkeit“ („Motivation and Personality“, New York 1954), Düsseldorf (2) 1978.
- McLean, Adam: „A Commentary on Goethe's Fairy Tale“, with the text of the Märchen by J. W. von Goethe, translated by Donald Maclean, Oxford 1982.
- McLean, Adam: „Commentary“, in: „The Chemical Wedding of Christian Rosenkreutz“, translated by Joscelyn Godwin, Grand Rapids 1991, S. 106-157.
- McLean, Adam (Hg.): „A Compendium of the Rosicrucian Vault“, Edinburgh 1985.
- Menne, Albert: „Einführung in die Methodologie. Elementare allgemeine wissenschaftliche Denkmethode im Überblick“, Darmstadt (2) 1984.
- Menne, Albert: „Einführung in die formale Logik. Eine Orientierung über die Lehre von der Folgerichtigkeit, ihre Geschichte, Strukturen und Anwendungen“, Darmstadt (2) 1991.
- Menne, Albert: „Folgerichtig Denken. Logische Untersuchungen zu philosophischen Problemen und Begriffen“, Darmstadt 1988.
- Meirovitz, Marco / Jacobs, Paul I.: „Visuelles Denken. Spiele und Übungen zur Steigerung ihrer Intelligenz“, Köln 1990.

- Mendelssohn, Moses: „Ästhetische Schriften in Auswahl“, hg. von Otto F. Best, Darmstadt (3) 1994.
- Merian, Peter: „Universität und ‚Akademie‘“, Basel 1939.
- Michel, Paul: Honorius Augustodunensis „De animae exilio et patria“, Forschungskolloquium 2003: <http://www.enzyklopaedie.ch/dokumente/Honorius.pdf> (Stand Juli 2004).
- Mirandola, Giovanni Pico della: „Über die Würde des Menschen“, Zürich 1988.
- Mittenzwei, Werner (Hg.): „Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács. Der Methodenstreit deutscher sozialistischer Schriftsteller“, Leipzig 1975.
- Morgenstern, Christian: „Alle Galgenlieder. Galgenlieder, Palmström, Palma Kunkel, der Gingganz“, Zürich 2003.
- Morgenstern, Christian: „Alles um des Menschen Willen. Gesammelte Briefe“, hg. von Margareta Morgenstern, München 1962.
- Moritz, Karl Philipp: „Anton Reiser. Ein psychologischer Roman“, Frankfurt am Main 1998.
- Morris, Desmond: „Der Mensch mit dem wir leben. Ein Handbuch unseres Verhaltens“, München 1982.
- Morris, Desmond: „Der nackte Affe“, München 1968.
- Mosbacher, Helga: „Lesen lernen. Kleines ABC der Literaturkritik“, Frankfurt am Main 1993.
- Moser, Karin S.: „Metaphern des Selbst. Wie Sprache, Umwelt und Selbstkognition zusammenhängen“, (Dissertation 1998), Berlin und andere 2000.
- Muchembled, Robert: „Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus.“ (L'invention de l'homme moderne“, Paris 1988), Reinbek bei Hamburg 1990.
- Nagel, Thomas: „Was bedeutet das alles? Eine kurze Einführung in die Philosophie“ („What does it all mean?“, Oxford (UK) 1987), Stuttgart 1990.
- Nardini, Bruno: „Das Handbuch der Mysterien und Geheimlehren („Misteri i dottrine segrete“, Florenz 1976)“, München 1994.
- Neues Testament, siehe: Elberfelder Studienbibel.
- Nietzsche, Friedrich: „Also sprach Zarathustra I-IV“, (Erstausgabe 1883-1886), Kritische Studienausgabe, 15 Bde, Band 4, München (3) 1993.
- Nietzsche, Friedrich: „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ (Erstausgabe 1886), Kritische Studienausgabe, 15 Bde, Band 5, München (3) 1993.
- Nietzsche, Friedrich: „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in derselbe: „Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873“, Kritische Studienausgabe, 15 Bde, Band 1, München (3) 1993.
- Nørretranders, Tor: „Spüre die Welt. Die Wissenschaft des Bewusstseins“, Reinbek bei Hamburg (4) 2002.
- Novalis: „Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs“, 6 Bde, hg. von Paul Kluckhohn (†) und Richard Samuel, Stuttgart 1960-1999.
- Oslo, Alan: „Die Geheimlehre der Tempelritter: Geschichte und Legende“. Königsfurt 2001.
- Otto, Walter F.: „Gesetz, Urbild und Mythos“, (Abhandlungen zur Pflege realistischen Denkens in der Wissenschaft), Stuttgart 1951.
- Panikkar, Raimon: „Rückkehr zum Mythos“, Frankfurt am Main und Leipzig 1992.
- Paul, Jean: „Vorschule der Ästhetik“, Werke in sechs Bänden, Band 5, München 1966.
- Pearson, Joseph: „Vorwort“ in Michel Foucault: „Diskurs und Wahrheit“, Berlin 1996.
- Peccei, Aurelio (Hg.): „Zukunftschance Lernen“, Bericht für die achtziger Jahre des *Club of Rome*, München (3) 1983.
- Pestalozzi, Hans A.: „Auf die Bäume ihr Affen“, Bern (4) 1989.
- Plenzdorf, Ulrich: „Die neuen Leiden des jungen W.“, Frankfurt am Main 1976.
- Plotin: „Plotin“, Auswahl und Einleitung Richard Harder, Frankfurt am Main und Hamburg 1958.

- Polanyi, Karl: „The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen“, Frankfurt am Main (2) 1990.
- Popper, Karl: „Logik der Forschung“, Tübingen (10) 1994.
- Portmann, Adolf: „An den Grenzen des Wissens. Vom Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild“, Düsseldorf 1974.
- Portmann, Adolf: „Goethe und der Begriff der Metamorphose“, in Goethe Jahrbuch 90: S. 11-21.
- Prater, Donald A.: „Stefan Zweig. Eine Biografie“, Reinbek bei Hamburg 1991.
- Prauss, Gerold: „Die Welt und wir“, Band I/1: „Sprache – Subjekt – Zeit“, Stuttgart 1990.
- Prokop, Dieter: „Medien-Wirkungen“, Frankfurt am Main 1981.
- Qual, Rose-Marie: „Die Spiegelstadt als Utopie-Metapher – Versuch einer soziokulturellen Deutung – zu Gabriel García Márques: „Cien anos de soledad“, (Dissertation 1998), Freiburg im Breisgau 1998.
- Raphael, Alice: „Goethe und der Stein der Weisen: über die Symbolmuster in ‚Das Märchen‘ und in ‚Faust. Der Tragödie zweiter Teil‘“, Amsterdam 1990.
- Rattner, Josef: „Alfred Adler, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten“, Reinbek bei Hamburg (33.-35. Tausend) 1990.
- Reif, Adelbert und Ruth Renée (Hg.): „Alexander Sinowjew: ‚Ich bin für mich selbst ein Staat‘. Betrachtungen eines russischen Kosmopoliten“. Zürich 1987.
- Renwick, William: „Distance Education in Dual Mode Universities“, in: Ian Mugridge, (ed.), „Distance Teaching in Single and Dual Mode Universities“, Vancouver 1992.: Commonwealth of Learning pp. 149–52.
- Rescher, Nicolas: „Die Kriterien der Wahrheit“, in Skirbekk, Gunnar (Hg.): „Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert“, Frankfurt am Main (5) 1989, S. 337-390.
- Rexilius, Günter / Grubitzsch, Siegfried (Hg.): „Psychologie. Theorien – Methoden – Arbeitsfelder. Ein Grundkurs“, Reinbek bei Hamburg 1986.
- Ricoeur, Paul: „Geschichte der Philosophie als kontinuierliche Schöpfung der Menschheit auf dem Wege der Kommunikation“, in Klaus Piper (Hg.): „Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers“, München 1953, S. 110-125.
- Riemeck, Renate: „1789. Heroischer Aufbruch und Herrschaft des Schreckens“, Stuttgart 1988.
- Rigotti, Francesca: „Philosophie in der Küche. Kleine Kritik der kulinarischen Vernunft“ („La filosofia in cucina. Piccola critica della ragon culinaria“, Bologna 1999), München 2002.
- Roob, Alexander: „Das hermetische Museum: Alchemie & Mystik“, Köln 1996.
- Rosenberg, Alfons: „Michael und der Drache. Urgestalten von Licht und Finsternis“, Olten und Freiburg im Breisgau 1956.
- Rosenberg, Marshall B.: „Gewaltfreie Kommunikation: aufrichtig und einfühlsam miteinander sprechen. Neue Wege in der Mediation und im Umgang mit Konflikten“, Paderborn 2001.
- Rosenberg, Marshall B.: „Life-enriching Education. Non-violent Communication helps Schools improve Performance, reduce conflict and enhance relationships“, Encinitas (USA) 2003.
- Rossi-Landi, Ferruccio: „Sprache als Arbeit und als Markt“, München 1972.
- Rousseau, Jean Jacques: „Emile oder Von der Erziehung“, Düsseldorf und Zürich 1997.
- Ruede-Wissmann, Wolf: „Satanische Verhandlungskunst und wie man sich dagegen wehrt“, München (2) 1993.
- Sailer-Wlasits, Paul: „Die Rückseite der Sprache: Philosophie der Metapher. Eine Analyse“, Wien 2003.
- Salomon, Richard: „Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts“, 2 Bände, London 1936.

- Sandweiss, Samuel H.: „Weg zu Gott durch Heilung der Seele“, („Spirit and Mind“, San Diego 1985), Bonn 1994.
- Sartre, Jean-Paul: „Bewusstsein und Selbsterkenntnis. Die Seinsdimension des Subjekts“, Reinbek bei Hamburg 1973.
- Sartre, Jean-Paul: „Lesebuch: Den Menschen erfinden“, eine Aufsatzsammlung hg. von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1992.
- Sartre, Jean-Paul: „Tote ohne Begräbnis. Stück in vier Akten“ („Morts sans sépulture“, Paris 1947), (Erstausgabe 1949), Reinbek bei Hamburg 1988.
- Savigny, Eike von: „Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins >Philosophische Untersuchungen<“, München 1996.
- Schacter, Daniel L.: „Wir sind Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit“ („Searching for Memory. The Brain, the Mind, and the Past“, New York 1996), Reinbek bei Hamburg 2001.
- Schefold, Kurt (Hg.): „Die Zukunft des Menschen in der heutigen Wissenschaft“, Akademische Vorträge gehalten an der Universität Basel, Band 6, Basel 1970.
- Scheible, Hartmut: „Wahrheit und Subjekt. Ästhetik im bürgerlichen Zeitalter“, Reinbek bei Hamburg 1988.
- Scheytt, Stefan: „Es gärt bei den Anthroposophen“, Artikel im Periodika: „Die Weltwoche“, Ausgabe 05/04, Zürich 2004, S. 62-68.
- Schulz von Thun, Ferdinand: „Miteinander reden 1. Störungen und Klärungen. Allgemeine Psychologie der Kommunikation“, Hamburg (38) 2003.
- Schiller, Friedrich: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen“ Zuerst in Schillers eigener Monatsschrift „Die Horen“ (ab 1795), Stuttgart (3) 2000.
- Schilling, Hannelore: „Im Zeichen von Rose und Kreuz. Historische und moderne Rosenkreuzer“, EZW-Information Nr. 71, (EZW = Evangelisches Zentrum für Weltanschauungsfragen), Stuttgart 1977.
- Schlegel, Friedrich: „Theorie der Weiblichkeit“, hg. und mit einem Nachwort von Winfried Mennighaus, Frankfurt am Main 1983.
- Schmidt, Helmut: „Die Selbstbehauptung Europas: Perspektiven für das 21. Jahrhundert“, Stuttgart und München 2000.
- Schödlbauer, Ulrich (Hg.): „Migration. Die Erzeugung von Zwischenwelten“, Iabilis (Jahrbuch für europäische Prozesse), 1. Jahrgang 2002, Heidelberg 2002.
- Schödlbauer, Ulrich (Hg.): „Öffentlichkeit als Bühne: Kontaminationen“, Iabilis (Jahrbuch für europäische Prozesse), 2. Jahrgang 2003, Heidelberg 2003.
- Schöffel, Georg: „Denken in Metaphern. Zur Logik sprachlicher Bilder“, Opladen 1987.
- Schöne, Albrecht: „Goethes Farbentheologie“, München 1987.
- Scholz, Robere: „Die Wort-Bild-Beziehung im Werk von Rene Magritte“, Kunsthochschule für Medien Köln: www.art-work-buero.de/art/essay/magritte/magritte.pdf (Stand August 2004).
- Schopenhauer, Arthur: „Eristische Dialektik oder Die Kunst, Recht zu behalten“, Frankfurt am Main 1995.
- Schücking, Levin J.: „Soziologie der literarischen Geschmacksbildung“, Bern (3) 1961.
- Schuré, Edouard: „Die grossen Eingeweihten. Geheimlehren der Religionen“, mit einem Vorwort von Rudolf Steiner, Bern und andere (21) 1996.
- Schurz, Gerhard (Hg.): „Erklären und Verstehen in der Wissenschaft“, mit Beiträgen von Bas van Fraassen, München 1988.
- Schwäbisch, Lutz / Siems, Martin: „Anleitung zum sozialen Lernen für Paare, Gruppen und Erzieher. Kommunikations- und Verhaltenstraining“, Reinbek bei Hamburg (10) 1979.
- Schwemmer, Oswald: „Mischkultur und kulturelle Identität. Einige Thesen zur Dialektik des Fremden und Eigenen in der Einheit einer Kultur“, in Ulrich Schödlbauer (Hg.): „Migration. Die Erzeugung von Zwischenwelten“, Iabilis (Jahrbuch für europäische Prozesse), 1. Jahrgang 2002, Heidelberg 2002, S. 81-93.

- Sedlmayr, Hans: „Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit“, (Erstauflage 1955), Frankfurt am Main und Berlin (17) 1991.
- Selle, Gert: „Kultur der Sinne und ästhetische Erziehung. Alltag, Sozialisation, Kunstunterricht in Deutschland vom Kaiserreich zur Bundesrepublik“, Köln 1981.
- Shiau, Yuh An: „Wachen und Schlaf in der Phänomenologie Edmund Husserls“, (Dissertation 2004), Wuppertal 2004.
- Sinnreich, Johannes: „Die aristotelische Theorie der Metapher. Ein Versuch ihrer Rekonstruktion“, (Dissertation 1967), München 1969.
- Skirbekk, Gunnar (Hg.): „Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert“, Frankfurt am Main (5) 1989.
- Sogyal Rinpoche: „Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben. Ein Schlüssel zum tieferen Verständnis von Leben und Tod.“ („The Tibetan Book of Living and Dying“, San Francisco 1994), Bern und München 1994.
- Sophokles: „König Ödipus“, Übersetzung und Nachwort von Kurt Seinmann, Stuttgart 1993.
- Stählin, Wilhelm: „Zur Psychologie und Statistik der Metaphern. Eine methodologische Untersuchung“, in: Archiv für die gesamte Psychologie, hg. von E. Meumann und W. Wirth, 31. Band, Leipzig und Berlin 1914, S. 297-425.
- Steiner, Verena: „Exploratives Lernen. Der persönliche Weg zum Erfolg. Ein Arbeitsbuch für Studium, Beruf und Weiterbildung“, Zürich und München (7) 2003.
- Stoellger, Philipp: „Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenshermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont“, (Dissertation 1999), Tübingen 2000.
- Stoichita, Victor I.: „Das selbstbewusste Bild. Vom Ursprung der Metamalerei“, Paderborn 1998.
- Strassmann-Stöckli, Ruth: „Das Bild des Menschen im Schaffen Hans Albrecht Mosers“, (Dissertation 1977), Zürich 1977.
- Strecker, Bruno: „Strategien des kommunikativen Handelns. Zur Grundlegung einer Grammatik der Kommunikation“, Düsseldorf 1987.
- Strub, Christian: „Kalkulierte Absurditäten: Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie“, Freiburg im Breisgau und München 1991.
- Taine, Hippolyte: „Philosophie der Kunst“ („Philosophie de l'art“, Paris 1881), Jena (2) 1902.
- Tart, Charles T.: „Transpersonale Psychologie“, Düsseldorf und Zürich 1978.
- Tebartz-van Elst, Anne: „Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Nietzsche“, (Dissertation 1993), München 1994.
- Thomä, Dieter: „Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem“, München 1998.
- Tolkien, John Ronald Reul: „Der Herr der Ringe“ („The Lord of the Ring“, London 1954-55), drei Bände, Stuttgart, (12) 2002.
- Treichler, Hans Peter (Hg.): „Die Schweiz um die Jahrhundertwende. Erinnerungen an die gute alte Zeit“, Zürich 1985.
- Tugendhat, Ernst: „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie“, Frankfurt am Main (5) 1990.
- Tugendhat, Ernst / Wolf, Ursula: „Logisch-semantische Propädeutik“, Stuttgart (2) 1986.
- Vester, Frederic: „Neuland des Denkens. Vom technokratischen zum kybernetischen Zeitalter“, München (5) 1988.
- Villwock, Jörg: „Metapher und Bewegung“, Frankfurt am Main und Bern 1983.
- Virilio, Paul: „Krieg und Kino. Logistik der Wahrnehmung“, Frankfurt am Main 1991.
- Vonessen, Franz: „Metapher als Methode. Studien zu Platon“, Würzburg 2001.
- Wagner, Wolf: „Uni-Angst und Uni-Bluff. Wie studieren und sich nicht verlieren“, (Erstausgabe 1977), vollständig überarbeitete Neuauflage, Reinbek bei Hamburg 1992
- Wais, Mathias: „Biographie-Arbeit. Lebensberatung“, Stuttgart 2002.

- Wais, Mathias / Meinardus, Uwe: „Ich bin, was ich werden könnte. Entwicklungschancen des Lebenslaufs“, Stuttgart 2001.
- Walsh, Roger N. / Vaughan, Francis (Hg.): „Psychologie in der Wende. Grundlagen, Methoden und Ziele der Transpersonalen Psychologie. Eine Einführung in die Psychologie des Neuen Bewusstseins“, Reinbek bei Hamburg 1987.
- Walter, Bruno: „Von der Musik und vom Musizieren“, Ulm 1957.
- Warhol, Andy: „Die Philosophie des Andy Warhol von A bis B und zurück“ („The Philosophy of Andy Warhol from A to B and back again“, New York 1975), München 1991.
- Wasson, R. Gordon und andere: „Der Weg nach Eleusis. Das Geheimnis der Mysterien („The road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries“, New York 1978)“, Frankfurt am Main 1990.
- Watzlawick, Paul: „„Anleitung zum Unglücklichsein“, München (3) 2002.
- Watzlawick, Paul: „Die Möglichkeit des Andersseins. Zur Technik der therapeutischen Kommunikation“, Bern und andere (4) 1991.
- Watzlawick, Paul und andere: „Menschliche Kommunikation: Formen, Störungen, Paradoxien“, Bern und andere (8) 1990.
- Wehr, Gerhard: „C.G. Jung, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten“, Reinbek bei Hamburg (17) 1995.
- Weischedel, Wilhelm: „Die philosophische Hintertreppe. 34 grosse Philosophen im Alltag und Denken“, München 1975.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von: „Der Aufbau der Physik“, München und Wien 1985.
- Walker, John A.: „Kunst seit Pop Art“, München und Zürich 1975.
- Welsch, Wolfgang: „Ästhetisches Denken“, Stuttgart (3) 1993.
- Wember, Valentin: „Schönheit und Erkenntnis. Zum Zusammenhang zwischen Ethik und Ästhetik in Goethes ‚Iphigenie auf Tauris‘“, (Dissertation 1984), Dürnau 1984.
- Werder, Lutz von: „Lehrbuch des wissenschaftlichen Schreibens. Ein Übungsbuch für die Praxis“, Berlin und Milow 1993.
- Wieck, Wilfried: „Männer lassen lieben. Die Sucht nach der Frau“, Frankfurt am Main 1990.
- Wiemken, Helmut (Hg.): „Doctor Fausti Weheklag. Die Volksbücher von D. Johann Faust und Christoph Wagner“, Bremen 1980.
- Wilke, Sabine: „Poetische Strukturen der Moderne. Zeitgenössische Literatur zwischen alter und neuer Mythologie“, Stuttgart 1992.
- Witzmann, Herbert: „Was ist Meditation?“; Dornach (2) 1989.
- Wöhrmann, Klaus-Rüdiger: „Hölderlins Wille zur Tragödie“, (Dissertation 1967), München 1967.
- Wölfflin, Heinrich: „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe“, München (11) 1915.
- Wright, Georg Hendrik von: „Erklären und Verstehen“, Frankfurt am Main (4) 2000
- Zang, Kechuang: „Wertorientierung bei Studierenden: Ein Vergleich zwischen China und Deutschland“, (Schriften zur Sozialpsychologie) Hamburg 2002.
- Zajonc, Arthur: „Die gemeinsame Geschichte von Licht und Bewusstsein“ („Catching the Light: The Entwined History of Light and Mind“, New York, 1993), Reinbek bei Hamburg 1994.
- Zimmer, Heinrich: „Abenteuer und Fahrten der Seele: ein Schlüssel zu indogermanischen Mythen“ („The King and the Corpse – Tales of the Soul’s Conquest of Evil“, New York 1948), München (3) 1997
- Zimmermann, Hans Dieter (Hg.): „Rationalität und Mystik“, Frankfurt am Main 1981.
- Zürcher, Roland: „Reinkarnation. Die umfassende Wissenschaft der Seelenwanderung“, Zürich 1989.
- Zundel, Edith / Loomans, Pieter (Hg.): „Psychologie und religiöse Erfahrung“, Freiburg im Breisgau 1994.
- Zweig, Stefan: „Die Philosophie des Hippolyte Taine“, (Dissertation 1904), Wien 1904.

- Zweig, Stefan: „Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers“, Frankfurt am Main 1970.
- Zwilgmeyer, Franz: „Stufen der Bewusstseinerweiterung bei Goethe. Unter besonderer Berücksichtigung des Märchens von der grünen Schlange“, Freiburg im Breisgau 1978.

Werke von Rudolf Steiner

Die hier aufgelisteten Werke Rudolf Steiners entsprechen nicht vollständig dem Umfang meiner Lektüre und meinen Studien. Es gibt nur wenige Bände, die ich nicht zumindest durchgesehen habe. Die hier gelisteten Werke erschienen mit hingegen für diese Arbeit besonders relevant.

Der Vermerk GA bezieht sich auf die Nummer in der Gesamtausgabe der Werke Rudolf Steiners durch den Rudolf Steiner Verlag oder die Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung. Werke ohne GA-Nummer sind Einzelausgaben. Die folgenden Angaben sind eine Auswahl der insgesamt bearbeiteten Texte aus dem Gesamtwerk. Die folgenden Texte sind in den Zusammenhang der konkreten Erarbeitung dieser Schrift einbezogen worden, andere blieben im Hintergrund.

Die Angabe (Erstausgabe) bezieht sich auf das Datum der ersten Publikation. Die Angaben (Vortrag) oder (Vorträge) beziehen sich auf das Jahr, in dem Steiner die betreffenden Vorträge gehalten hat. Die Titel wurden zum Teil allerdings nachträglich gegeben, vor allem wenn es sich um so genannte Mitgliedervorträge handelte, die nicht öffentlich ausgeschrieben worden waren.

Die Namensgebungen der Sammelbände zu Vorträgen und Aufsätzen stammen dabei eher selten direkt von Rudolf Steiner, lehnen sich aber an seine Äusserungen so nahe wie möglich an.

- Steiner, Rudolf: „Anthroposophische Gemeinschaftsbildung“, (Vorträge 1923), GA 257, Dornach (3) 1981.
- Steiner, Rudolf: „Anthroposophische Leitsätze. Der Erkenntnisweg der Anthroposophie – Das Michael-Mysterium“, (Erstausgaben in Teilen 1924/25), GA 26, Dornach (10) 1998.
- Steiner, Rudolf: „Anthroposophie – Psychosophie – Pneumatosophie“, (Vorträge 1911), GA 115, Dornach (4) 2001
- Steiner, Rudolf: „Das Apokalypse des Johannes“, (Vorträge 1908), GA 104, Dornach (7) 1985.
- Steiner, Rudolf: „Aristoteles über das Mysteriendrama“, in derselbe: „Lucifer-Gnosis. Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus den Zeitschriften ‚Luzifer‘ und ‚Lucifer-Gnosis‘ 1903-1908“, GA 34, Dornach (2) 1987, S. 150-157.
- Steiner, Rudolf: „Aus der Akasha-Forschung: Das fünfte Evangelium“, (Vorträge 1913/14), GA 148, Dornach (4) 1992.
- Steiner, Rudolf: „Aus den Inhalten der esoterischen Stunden. Gedächtnisaufzeichnungen von Teilnehmern“, GA 266/1-3, 3 Bde, GA 266/3, Dornach 1998.
- Steiner, Rudolf: „Die Bhagavadgita und die Paulusbrieve“, (Vorträge 1913), GA 142, Dornach (4) 1982.
- Steiner, Rudolf: „Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums“, (Erstausgabe 1902), GA 8, Dornach (9) 1989
- Steiner, Rudolf: „Christus und die geistige Welt. Von der Suche nach dem heiligen Gral“, (Vorträge 1913), GA 149, Dornach (6) 1987.
- Steiner, Rudolf: „Christus und die menschliche Seele. Über den Sinn des Lebens. Theosophische Moral. Anthroposophie und Christentum“, (Vorträge von 1912 und 1914) GA 155, Dornach (3) 1994.

- Steiner, Rudolf: „Der Christus-Impuls und die Entwicklung des Ich-Bewusstseins“, (Vorträge 1910), GA 116, Dornach (4) 1982.
- Steiner, Rudolf: „Die Christustat und die widerstrebenden geistigen Mächte Luzifer, Ahriman, Azuras“, (Vorträge von 1909), Dornach 1954.
- Steiner, Rudolf: „Damit der Mensch ganz Mensch werde. Die Bedeutung der Anthroposophie im Geistesleben der Gegenwart.“, (Haager Hochschulkurs 1922), GA 82, Dornach (2) 1994.
- Steiner, Rudolf: „Drama und Dichtung im Bewusstseinsumschwung der Neuzeit: Shakespeare, Goethe und Schiller“, (Vorträge 1922), Dornach 1956.
- Steiner, Rudolf: „Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften. Zugleich eine Grundlegung der Geisteswissenschaft (Anthroposophie)“, (Erste selbstständige Ausgaben der Einleitungen erfolgte Dornach 1926), GA 1, Dornach (4) 1987.
- Steiner, Rudolf: „Goethes Weltanschauung“, (Erstauflage 1897), GA 6, Dornach (8) 1990.
- Steiner, Rudolf: „Entwürfe, Fragmente und Paralipomena zu den vier Mysteriendramen“, (Erstausgaben oder Texte aus den Jahren 1910-1913), GA 44, Dornach (2) 1985.
- Steiner, Rudolf: „Die Ergänzung heutiger Wissenschaften durch Anthroposophie“, (Vorträge 1917/18), GA 73, Dornach (2) 1987.
- Steiner, Rudolf: „Die Erkenntnis der Seele und des Geistes“, (Vorträge 1907/08), GA 56, Dornach (2) 1985.
- Steiner, Rudolf: „Esoterische Betrachtungen geistiger Zusammenhänge“ (Vorträge 1924), 6 Bde, GA 235-240, Band 1: Dornach (8) 1994, Band 2: Dornach (6) 1988, Band 3: Dornach (8) 1991, Band 4: Dornach (6) 1991, Band 5: Dornach (3) 1985, Band 6: Dornach (5) 1992.
- Steiner, Rudolf: „Das esoterische Christentum und die geistige Führung der Menschheit“, (Vorträge 1911/12), GA 130, Dornach (4) 1995.
- Steiner, Rudolf: „Esoterische Unterweisungen für die erste Klasse der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft am Goetheanum 1924“, GA 270/I-IV, 4 Bde, GA 270/IV, Dornach 1992
- Steiner, Rudolf: „Eurythmie als sichtbare Sprache. Laut-Eurythmie-Kurs“, (Vorträge 1923/24), GA 279, Dornach (5) 1990.
- Steiner, Rudolf: „Exkurse in das Gebiet des Markus-Evangeliums“, (Vorträge 1910-11), GA 124, Dornach (4) 1995.
- Steiner, Rudolf: „Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit“, (Erstausgabe 1895), GA 5, Dornach (4) 2000.
- Steiner, Rudolf: „Gedankenfreiheit und soziale Kräfte. Die sozialen Forderungen der Gegenwart und ihre praktische Verwirklichung“, (Vorträge 1919), GA 333, Dornach (2) 1985.
- Steiner, Rudolf: „Die Geheimnisse der Schwelle“, (Vorträge 1913), GA 147, Dornach (6) 1997.
- Steiner, Rudolf: „Die Geheimwissenschaft im Umriss“, (Erstausgabe 1910), GA 13, Dornach (30) 1989.
- Steiner, Rudolf: „Die Geisteswissenschaft und die Sprache“, (Vortrag vom 20.10.1910), Dornach 1938.
- Steiner, Rudolf: „Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes ‚Faust‘“, (Vorträge 1911 – 1919), 2 Bde, GA 272/273, Dornach (4) 1981.
- Steiner, Rudolf: „Geisteswissenschaftliche Sprachbetrachtungen. Eine Anregung für Erzieher“, (Vorträge 1919/20), GA 299, Dornach (4) 1981.
- Steiner, Rudolf: „Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit. Geisteswissenschaftliche Ergebnisse über die Menschheitsentwicklung“, (Erstausgabe 1911), GA 15, Dornach (10) 1987.
- Steiner, Rudolf: „Geistige Zusammenhänge in der Gestaltung des Menschlichen Organismus“, (Vorträge 1922), GA 218, Dornach (3) 1992.
- Steiner, Rudolf: „Gesammelte Aufsätze zur Dramaturgie 1889-1900“, GA 29, Dornach (3) 2003.
- Steiner, Rudolf: „Gesammelte Aufsätze zur Kultur – und Zeitgeschichte 1887-1901“, GA 31, Dornach (3) 1989

- Steiner, Rudolf: „Gesammelte Aufsätze zur Literatur 1884-1902“, GA 31, Dornach (3) 1989.
- Steiner, Rudolf: „Die gesunde Entwicklung des Menschenwesens. Eine Einführung in anthroposophische Pädagogik und Didaktik“, (Vorträge 1921/22), GA 303, Dornach (4) 1987.
- Steiner, Rudolf: „Goethe als Vater einer neuen Ästhetik“, (Erstausgabe als Aufsatz 1889), in derselbe: „Methodische Grundlagen der Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde 1884-1901“, GA 30, Dornach (3) 1989, S. 23-46.
- Steiner, Rudolf: „Goethes geheime Offenbarung“, (Magazin für Literatur, Nr 34, 1899), in derselbe: „Methodische Grundlagen der Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde 1884-1901“, GA 30, Dornach (3) 1989, S. 86-98.
- Steiner, Rudolf: „Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch sein ‚Märchen von der grünen Schlange und der schönen Lilie‘“ in derselbe: „Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch seinen ‚Faust‘ und durch das Märchen von der Schlange und der Lilie“, (Erstausgabe 1922), GA 22, Dornach (6) 1979.
- Steiner, Rudolf: „Goethes Weltanschauung“, (Erstausgabe 1897), GA 6, Dornach (8) 1990.
- Steiner, Rudolf: „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, mit besonderer Rücksicht auf Schiller. Zugleich eine Zugabe zu Goethes ‚Naturwissenschaftliche Schriften‘ in Kürschners ‚Deutsche National-Litteratur‘“, (Erstausgabe 1886), GA 2, Dornach (8) 2002.
- Steiner, Rudolf: „Grundlinien einer okkulten Psychologie“, (Vorträge 1921), Dornach 1954, auch in derselbe: „Anthroposophie als Kosmosophie – Erster Teil“, GA 207, Dornach (3) 1990.
- Steiner, Rudolf: „Die individuelle Gestaltung anthroposophischer Wahrheiten“ in derselbe: „Die Konstitution der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft und der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft. Der Wiederaufbau des Goetheanum 1924/1925. Aufsätze und Mitteilungen. Vorträge und Ansprachen. Januar 1924 bis März 1925“, GA 260a, Dornach, (2) 1987.
- Steiner, Rudolf: „Das innere Verhältnis der Sprache zu den Gedanken. Das Nibelungenlied von Wilhelm Jordan“, (Vortrag vom 28.3.1915), Dornach 1935
- Steiner, Rudolf: „Das Johannes-Evangelium“, (Vorträge 1908), GA 103, Dornach (11) 1995.
- Steiner, Rudolf: „Das Johannes-Evangelium im Verhältnis zu den drei anderen Evangelien“, (Vorträge 1909), GA 112, Dornach (6) 1984.
- Steiner, Rudolf: „Kunst und Kunsterkenntnis. Grundlagen einer neuen Ästhetik“, GA 271, Dornach (3) 1985.
- Steiner, Rudolf: „Die Liebe und ihre Bedeutung in der Welt“ (Vortrag 1912), Dornach 1991.
- Steiner, Rudolf: „Lucifer-Gnosis. Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus den Zeitschriften ‚Luzifer‘ und ‚Lucifer-Gnosis‘ 1903-1908“, GA 34, Dornach (2) 1987.
- Steiner, Rudolf: „Das Lukas-Evangelium“, (Vorträge 1909), GA 114, Dornach (9) 2001.
- Steiner, Rudolf: „Das Markus-Evangelium“, (Vorträge 1912), GA 139, Dornach (6) 1985.
- Steiner, Rudolf: „Das Matthäus-Evangelium“, (Vorträge 1910), GA 123, Dornach (7) 1988.
- Steiner, Rudolf: „Der menschliche und der kosmische Gedanke“, (Vorträge 1914), GA 151, Dornach (6) 1990.
- Steiner, Rudolf: „Metamorphosen des Seelenlebens – Pfade der Seelenerlebnisse“, (Vorträge 1909/10), 2 Bde, GA 58/59, Dornach 1984.
- Steiner, Rudolf: „Methodische Grundlagen der Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde 1884-1901“, GA 30, Dornach (3) 1989.
- Steiner, Rudolf: „Okkultes Lesen und okkultes Hören“, (Vorträge 1914), GA 156, Dornach (2) 1987.
- Steiner, Rudolf: „Der Orient im Lichte des Okzidents. Die Kinder des Luzifer und die Brüder Christi“, (Vorträge 1909), GA 113, Dornach (5) 1982.

- Steiner, Rudolf: „Die pädagogische Bedeutung der Erkenntnis vom gesunden und kranken Menschen“, (Vortrag 1921), GA 304, Dornach 1979.
- Steiner, Rudolf: „Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung – seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode“, (Erstausgabe 1894), GA 4 Dornach (16) 1995.
- Steiner, Rudolf: „Probleme des Zusammenlebens in der Anthroposophischen Gesellschaft. Zur Dornacher Krise vom Jahre 1915“, GA 253, Dornach 1989.
- Steiner, Rudolf: „Die Psychologie der Künste“, (Vortrag vom 9. April 1921), in derselbe: „Kunst und Kunsterkenntnis. Grundlagen einer neuen Ästhetik“, GA 271, Dornach (3) 1985, S. 204-219.
- Steiner, Rudolf: „Das Rätsel des Menschen. Die geistigen Hintergründe der menschlichen Geschichte“, (Vorträge 1916), GA 170, Dornach (3) 1992.
- Steiner, Rudolf: „Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt.“ (Erstausgabe 1914), GA 18, Dornach (9) 1985.
- Steiner, Rudolf: „Das Schicksalsjahr 1923 in der Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft. Vom Goetheanumbrand zur Weihnachtstagung“, (Dokumentsammlung von Januar bis Dezember 1923), GA 259, Dornach 1991.
- Steiner, Rudolf: „Die Schwelle der geistigen Welt. Aphoristische Ausführungen“, (Erstausgabe 1913), GA 17, Dornach (7) 1987.
- Steiner, Rudolf: „Stufen der höheren Erkenntnis“, (Erstausgabe in einer Folge von Aufsätzen 1905-08), GA 12, Dornach (7) 1993.
- Steiner, Rudolf: „Das Suchen nach übersinnlichen Erfahrungen: Spiritismus, Hypnotismus, Somnambulismus, ihr Wesen, ihre Geschichte und ihr Verhältnis zur Geisteswissenschaft“, (Vorträge 1904), Dornach 1972.
- Steiner, Rudolf: „Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung“, (Erstausgabe 1904), GA 9, Dornach (32) 2002.
- Steiner, Rudolf: „Die Theosophie des Rosenkreuzers“, (Vorträge 1907), GA 99, Dornach (7) 1985.
- Steiner, Rudolf: „Die tieferen Geheimnisse des Menschheitswerdens im Lichte der Evangelien“, (Vorträge 1909), GA 117, Dornach (2) 1986.
- Steiner, Rudolf: „Über die astrale Welt und das Devachan“, (Vorträge und private Lehrstunden 1903-1904), GA 88, Dornach 1999.
- Steiner, Rudolf: „Über Selbsterkenntnis, anknüpfend an das Rosenkreuzermysterium: ‚Die Pforte der Einweihung‘“, in derselbe: „Über die Mysteriendramen ‚Die Pforte der Einweihung‘ und ‚Die Prüfung der Seele‘“, Dornach 1982.
- Steiner, Rudolf: „Vier Märchen aus den Mysteriendramen“, Dornach 1992.
- Steiner, Rudolf: „Vier Mysteriendramen“, (Dramentexte der Aufführungen in München 1910-1913), GA 14, Dornach (5) 1998.
- Steiner, Rudolf: „Von der Initiation. Von Ewigkeit und Augenblick. Von Geisteslicht und Lebensdunkel“, (Vorträge 1912), GA 138, Dornach (4) 1986.
- Steiner, Rudolf: „Von Seelenrätseln. Anthropologie und Anthroposophie, Max Dessoir über Anthroposophie, Franz Brentano (Ein Nachruf), Skizzenhafte Erweiterungen“, (Erstausgaben 1917), GA 21, Dornach (5) 1983.
- Steiner, Rudolf: „Wahrheit und Wissenschaft“, (Erstausgabe 1892), GA 3, Dornach (8) 2003.
- Steiner, Rudolf: „Wahrpruchsworte“, (ca. 1886-1925), GA 40, Dornach (8) 1998.
- Steiner, Rudolf: „Was wollte das Goetheanum und was soll die Anthroposophie“, (Vorträge 1923/24), GA 84, Dornach (2) 1986, S. 177.
- Steiner, Rudolf: „Weg der geistigen Erkenntnis und der Erneuerung künstlerischer Weltanschauung“, (Vorträge 1915), GA 161, Dornach (2) 1999.
- Steiner, Rudolf: „Weltenwunder, Seelenprüfungen und Geistesoffenbarungen“, (Vorträge 1911), GA 129, Dornach (6) 1995.

- Steiner, Rudolf: „Der Wert des Denkens für eine den Menschen befriedigende Erkenntnis. Das Verhältnis der Geisteswissenschaft zur Naturwissenschaft“, (Vorträge 1915), GA 164, Dornach 1984.
- Steiner, Rudolf: „Wie bekommt man das Sein in die Ideenwelt? Spiegelbilder und Realitäten“, (Vorträge 1914), Dornach 1937.
- Steiner, Rudolf: „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?“, (Erstausgabe in einer Folge von Aufsätzen 1904/05), GA 10, Dornach (24) 1993.
- Steiner, Rudolf: „Wie wirkt man für den Impuls der Dreigliederung des sozialen Organismus? Zwei Schulungskurse für Redner und aktive Vertreter des Dreigliederungsgedankens“, (Vorträge 1921), GA 338, Dornach (3) 1986.
- Steiner, Rudolf: „Zu Plotins Weltanschauung“, in derselbe: „Luzifer-Gnosis Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus den Zeitschriften ‚Luzifer‘ und ‚Lucifer-Gnosis‘ 1903-1908“, GA 34, Dornach (2) 1987, S. 498-499.
- Steiner, Rudolf: „Die zwölf Sinne des Menschen – in ihrer Beziehung zu Imagination, Inspiration und Intuition“, (Vortrag vom 8. August 1920), Dornach 1983.
- Steiner, Rudolf / Steiner-von Sivers, Marie: „Methodik und Wesen der Sprachgestaltung“, (Beiträge aus den Jahren 1919-1924), GA 280, Dornach (4) 1983.
- Steiner, Rudolf / Steiner-von Sivers, Marie: „Die Kunst der Rezitation und Deklamation“, (Vorträge und Ansprachen aus den Jahren zwischen 1912-1928), GA 281, Dornach (3) 1987.
- Steiner, Rudolf / Steiner-von Sivers, Marie: „Sprachgestaltung und Dramatische Kunst. Dramatischer Kurs“, (Vorträge 1924), Dornach (4) 1981.

Werke mit primärem Bezug zum Werk von Rudolf Steiner

Die folgenden Angaben sind eine Auswahl der insgesamt bearbeiteten Texte aus den Sekundärtexten zum Werk von Rudolf Steiner. Die folgenden Texte sind in den Zusammenhang der konkreten Erarbeitung dieser Schrift einbezogen worden, andere blieben im Hintergrund.

Monografien

- Barz, Heiner: „Anthroposophie im Spiegel von Wissenschaftstheorie und Lebensforschung: zwischen lebendigem Goetheanismus und latenter Militanz“, Weinheim 1994.
- Baumann, Adolf: „Wörterbuch der Anthroposophie. Grundlagen, Begriffe, Einblicke“, München 1991.
- Becker, Kurt E. und andere (Hg.): „Rudolf Steiner: Der anthroposophische Weg“, Frankfurt am Main 1983.
- Beckh, Hermann: „Ethymologie und Lautbedeutung im Lichte der Geisteswissenschaft“, Stuttgart 1921.
- Brügge, Peter: „Die Anthroposophen: Waldorfschulen, biodynamischer Landbau, Ganzheitsmedizin, kosmische Heilslehre“, Reinbek bei Hamburg 1984.
- Dühnfort, Erika: „Der Sprachbau als Kunstwerk. Frammatik im Rahmen der Waldorfpädagogik“, Stuttgart 1980.
- Eppinger, Heinrich: „Humor und Heiterkeit im Leben und Werk Rudolf Steiners mit einer Anekdoten-Sammlung“, Dornach 1985.
- Grosse, Rudolf: „Das Wesen der Anthroposophie. Wege zum Ursprungsquell der Menschheitsführung“, Dornach 1982.
- Hiebel, Friedrich: „Entscheidungszeit mit Rudolf Steiner. Erlebnis und Begegnung“, Dornach 1987.
- Hiebel, Friedrich: „Goethe. Die Erhöhung des Menschen. Perspektiven einer morphologischen Lebensschau“, Frankfurt am Main 1982.

- Houten, Coenraad van: „Erwachsenenbildung als Willenserweckung“, Stuttgart (2) 1996.
- Groddeck, Wolfram (Sen.): „Eine Wegleitung durch die Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Hinweise für das Studium der Schriften und Vorträge Rudolf Steiners“, Dornach 1979.
- Gsänger, Hans: „Mysteriengeschichte der Menschheit. Von der Atlantik bis zur Gegenwart“, Freiburg im Breisgau 1977.
- Hammacher, Wilfried: „Einführung in Rudolf Steiners Mysteriendramen“, 4 Bde, Dornach 1984.
- Hecker, Jutta: „Rudolf Steiner in Weimar“, Dornach 1988.
- Heisterkamp, Jens: „Weltgeschichte als Menschenkunde. Untersuchungen zur Geschichtsauffassung Rudolf Steiners“, (Dissertation 1988), Dornach 1989.
- Heisterkamp, Jens: „Was ist Anthroposophie? Einladung zur Entdeckung des Menschen“, Dornach 2000.
- Hemleben, Johannes: „Rudolf Steiner, in Selbstzeugnissen und Dokumenten“, Reinbek bei Hamburg (10) 1970.
- Hiebel, Friedrich: „Rudolf Steiner im Geistesgang des Abendlandes“, Stuttgart 1965.
- Hiebel, Friedrich: „Schöne Wissenschaften“, Festschrift für Friedrich Hiebel zum 75. Geburtstag, Stuttgart 1978.
- Houwald, Erich von: „Rudolf Steiners Mysteriendramen. Geisteswissenschaftliche Hinweise“, 4 Bde, Dornach 1971.
- Kačer-Bock, Gunhild: „Die Mysteriendramen im Lebensgang Rudolf Steiners. Versuch einer Zusammenschau“, Stuttgart 1995.
- Leiste, Heinrich: „Anthroposophische Propädeutik. (Ein Versuch)“, Dornach und Basel 1949.
- Lievegoed, Bernhard C. J.: „Mysterienströmungen in Europa und die neuen Mysterien“, Stuttgart 1979.
- Lindenberg, Christoph: „Rudolf Steiner. Eine Chronik“, Stuttgart 1988.
- Lindenberg, Christoph: „Rudolf Steiner, in Selbstzeugnissen und Dokumenten“, Reinbek bei Hamburg 1992.
- Lindenberg, Christoph (Hg.): „Rudolf Steiner: Sprechen und Sprache“, ausgewählte Vorträge, Stuttgart 1980.
- Parr, Thomas: „Eurythmie: Rudolf Steiners Bühnenkunst“, (Dissertation 1992), Dornach 1993.
- Reimann, Hugo: „Rudolf Steiners Mysteriendramen. Betrachtungen auf Grund von Notizen aus Mathilde Scholls Nachlass“, 4 Bde, Dornach (3) 1977.
- Sam, Maria Martina: „Im Ringen um einen neue Sprache. Rudolf Steiners Sprachstil als Herausforderung“, Dornach 2004.
- Schmidt-Brabant, Manfred: „Die sieben Stufen der Einweihung. Goethes ‚Faust‘ als Urbild der modernen Initiation“, Dornach 1996.
- Shepherd, A. P.: „Ein Wissenschaftler des Unsichtbaren. Leben + Werk Rudolf Steiners“, Stuttgart 1977.
- Simonis, Werner Christian: „Die geistigen Hintergründe zum Entstehen und Wandel der Geschlechter“, Stuttgart 1977.
- Sixel, Detlef (Hg.): „Die Mysteriendramen: Hinweise Rudolf Steiners und Erlebnisberichte von der Uraufführung“, Dornach 1994.
- Smit, Jörgen: „Erkenntnisdrama in der Gegenwart. Goethes Faust“, aus Nachschriften und Referaten, hg. von Nana Göbel, Dornach 1991.
- Smit, Jörgen: „Geistesschulung und Lebenspraxis“, Dornach 1987.
- Smit, Jörgen: „Die gemeinsamen Quelle von Kunst und Erkenntnis“, Dornach 2001.
- Smit, Jörgen: „Lebensdrama – Mysteriendrama. Zu Rudolf Steiners Mysteriendramen“, Dornach 1993.
- Smit, Jörgen: „Meditation und Christuserfahrung“, Stuttgart 1990.
- Smit, Jörgen: „Der werdende Mensch“, Stuttgart 1990.

- Soesman, Albert: „Die zwölf Sinne. Tore der Seele. Eine Einführung in die Anthroposophie“ („De twaalf zintuigen“, Zeist 1994), Stuttgart 1995.
- Steffen, Albert: „Begegnungen mit Rudolf Steiner“, Dornach (3) 1975.
- Steffen, Albert: „Dichtung als Weg zur Einweihung“, Dornach 1960.
- Steffen, Albert: „Dramaturgische Beiträge zu den Schönen Wissenschaften“, Dornach 1935.
- Steffen, Albert: „Frührot der Mysteriendichtung“, Dornach 1940.
- Steffen, Albert: „Über den Keimgrund der Mysteriendramen. Ein Essay“, Dornach (2) 2001.
- Swassjan, Karen: „Was ist Anthroposophie?“, Dornach 2001.
- Turgenieff, Assja: „Erinnerungen an Rudolf Steiner und die Arbeit am ersten Goetheanum“, Stuttgart 1972.
- Unger, Carl: „Versuch einer positiv-apologetischen Erarbeitung anthroposophischer Geisteswissenschaft. Aus der anthroposophischen Bewegung und Gesellschaft. Esoterisches“, Stuttgart 1966.
- Vögele, Wolfgang G. (Hg.): „Der andere Rudolf Steiner. Augenzeugenberichte, Interviews, Karikaturen.“, Dornach 2004.
- Wachsmuth, Guenther: „Die Reinkarnation des Menschen als Phänomen der Metamorphose“, Dresden (2) 1935.
- Warren, Edward: „Freiheit als geistige Tätigkeit“, Dornach 1994.
- Weber, Walter (Hg.) „Die Chymische Hochzeit des Christian Rosenkreuz. Anno 1459, aufgezeichnet durch Johann Valentin Andreae, ins neudeutsche übertragen von Dr. Walter Weber, mit einem Aufsätze von Dr. Rudolf Steiner“, Dornach 1942.
- Wehr, Gerhard: „C.G. Jung und Rudolf Steiner. Konfrontation und Synopse“, Zürich 1990.
- Wehr, Gerhard: „Kontrapunkt Anthroposophie: spiritueller Impuls und kulturelle Alternative“, München 1993.
- Wittich, Justus / Stöckli, Thomas (Hg.): „Anthroposophische Gesellschaft an der Jahrtausendschwelle. Eine Herausforderung“, Dornach 1994.
- Zimmermann, Heinz: „Vom Sprachverlust zur neuen Bilderwelt des Wortes. Sprachmagie, Sprachmanipulation, Sprache als Informationsträger, Spracherneuerung durch Rudolf Steiner“, Dornach 1995.

Aufsätze aus den „Mitteilungen“

Aufsätze aus dem Periodika: „Mitteilungen aus der Anthroposophischen Arbeit in Deutschland“, als Vierteljahresheft hg. von der Anthroposophischen Gesellschaft in Deutschland, Stuttgart (Nr./Jahr; z.B.: 54/1960 = Heft 54, erschienen 1960):

- Bock, Emil: „Die Stellung der vier Mysteriendramen im Lebenswerk Rudolf Steiners“, 7/1949.
- Frankfurt, H.: „Einweihungs-Wirklichkeiten. Zum zweiten und dritten Bild aus: ‚Die Pforte der Einweihung‘“, 96/1971.
- Frankfurt, H.: „Von den Grundpfeilern der ‚Pforte der Einweihung‘“, Ostern 1975.
- Frankfurt, H.: „Vom Urbildlichen des Schlaferlebens (Zur ‚Pforte der Einweihung‘)“, Ostern 1980.
- Frankfurt, H.: „Vom offenbaren Geheimnis in Theodoras Verkündigung in: ‚Die Pforte der Einweihung‘“, Michaeli 1982.
- Götte, F.: „Das Kunstwerk der Mysteriendramen der Anthroposophischen Gesellschaft“, 7/1949.
- Götte, F.: „Benedictus – Rudolf Steiner zum 30. Todestag am 30. März 1955“, 31/1951.
- Gumbel-Seiling, M.: „Einige Erinnerungen an die Mysterienspiele in München von einem Mitspieler“, 7/1949.
- Gumbel-Seiling, M.: „Fünfzig Jahre seit Beginn der Münchener Uraufführung von Rudolf Steiners Mysteriendramen“, 54/1960.

- Jaerschky, Lola: „Philia, Astrid, Luna im Leben des Geistesschülers“, Weihnachten 1977.
- Jaerschky, Lola: „Von der Uraufführungen in München“, 59/1962.
- Jaerschky, Lola: „Leben mit den Mysteriendramen Rudolf Steiners“, Ostern 1983.
- Kircheldorff, L.: „Erinnerungen an die Münchner Mysterienspiele“, 48/1959.
- Knobel, Hendrik: „Betrachtungen zu Strader und der Stradermaschine“, Johanni 1972.
- Krause-Zimmer, Hella: „Rudolf Steiner über Echnaton“, Weihnachten 1972.
- Kühn, Hans: „Vom Strader-Apparat“, Weihnachten 1971.
- Kühn, Hans: „Replik zum Artikel Hendrik Knobel über Strader und die Stradermaschine“, Johanni 1972.
- Maier-Smits, L.: „Rudolf Steiners Mysterien-Dramen als Marionetten-Spiel“, 74/1965.
- Pusch, H.: „Laien-Aufführungen der Mysteriendramen?“, 69/1964.
- Scholl, Mathilde: „In den Dramen ist gezeigt, dass der eine nur durch den anderen weiterkommen kann in der Entwicklung“, 7/1949
- Schmiedel, O.: „Erinnerungen an die Proben zu den Mysterienspielen in München in den Jahren 1910 bis 1913“, 7/1949
- Schröder, Ingeborg: „Noch einmal zur Stradermaschine“, Weihnachten 1972
- Schwebsch, E.: „Von Goethes ‚Märchen‘ zu Rudolf Steiners ‚Pforte der Einweihung‘“, 7/1949
- Schwebsch, E.: „Nach den Dornacher Mysterienspielen 1959“, 13/1959.
- Steiner, Marie: „Über die Mysterienspiele in München und die Ursprünge des Baues“, 7/1949.
- Strakosch, Alexander: „Dank, Opfer und Auferstehung“, 7/1949.
- Woloschin, M.: „Fragment aus noch unveröffentlichten Erinnerungen“, 7/1949.

Nachschlagewerke und Übersichten (Bücher und CD-Rom)

- Bauer, Wolfgang und andere: „Lexikon der Symbole“, Wiesbaden (15) 1994.
- Bertelsmann Lexikon: „Deutsche Autoren. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart“, hg. von Walther Killy, 5 Bde, München 1994.
- „Bio-Bibliographisches Literaturlexikon Österreichs. Von den Anfängen bis zur Gegenwart“, hg. von Hans Giebisch und Gustav Giegitz, Wien 1964.
- Brauneck, Manfred / Schneilin, Gérard (Hg.): „Theaterlexikon. Begriffe und Epochen, Bühnen und Ensembles“, überarbeitete Neuauflage, Reinbek bei Hamburg (3) 1992.
- Castle, Eduard (Hg.): „Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Dichtung in Österreich-Ungarn“, 4 Bde, Wien ohne Jahr.
- Duden: „Bildwörterbuch. Die Gegenstände und ihre Benennung“, Mannheim u.a. (4) 1992.
- Duden: „Deutsches Universal Wörterbuch A-Z“, Mannheim und andere 1989.
- Duden: „Fremdwörterbuch“, herausgegeben von der Dudenredaktion, auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtsschreibung, Mannheim und andere Orte (7) 2001.
- Eloesser, Arthur: „Die deutsche Literatur“, 2 Bde, Berlin 1931.
- Frenzel, Elisabeth (Hg.): „Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte“, Stuttgart (3) 1988.
- „Geschichte der Deutschen Literatur. Vom Ausgang des 19. Jahrhunderts bis 1917“, von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Hans Kaufmann unter Mitarbeit von Silvia Schlenstedt, 12 Bde, Berlin ab 1965-1983.
- Grimm, Jacob und Wilhelm: „Deutsches Wörterbuch. Der digitale Grimm“, Frankfurt am Main 2004.
- „Handbuch zur ‚Völkischen Bewegung‘ 1871-1918“, hg. v. Uwe Puschner, Walter Schmitz und Justus H. Ulbricht, München und andere 1996.
- Harenbergs Lexikon der Weltliteratur, 5 Bde, Dortmund (2) 1989.
- Hauffe, Thomas: „DuMont's Schnellkurs ‚Design‘“, Köln 1995.
- Henckmann, Wolfhart / Lotter, Konrad (Hg.): „Lexikon der Ästhetik“, München 1992.
- Hoffmeister, Johannes (Hg.): „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“, Hamburg (2) 1955.

- Howarth, Eva: „DuMont's Schnellkurs ‚Kunstgeschichte‘. Malerei vom Mittelalter bis zur Pop-art“, Köln (5) 1996.
- Kindlers Neues Literaturlexikon, hg. von Walter Jens, 22 Bde, München 2001.
- Kosch, Wilhelm (Hg.): „Deutsches Literatur-Lexikon. Biographisches und bibliographisches Handbuch“, 4 Bde, Bern (2) 1958.
- Kosch, Wilhelm (Hg.): „Deutsches Theater-Lexikon. Biographisches und bibliographisches Handbuch“, fortgeführt von Ingrid Bigler-Marschall, Bern und München 1994.
- Krell, Leo / Fiedler, Leonhard (Hg.): „Deutsche Literaturgeschichte“, Bamberg (11) 1965.
- Kunisch, Hermann (Hg.): „Handbuch der deutschen Gegenwartsliteratur“, 3 Bde, München (2) 1969.
- Lehnert, Herbert: „Geschichte der deutschen Literatur“, 5 Bde, Stuttgart 1978.
- Literatur Lexikon: „Autoren und Werke deutscher Autoren“, hg. von Walther Killy, 15 Bde, München 1991.
- Miers, Horst E.: „Lexikon des Geheimwissens“, München 1993.
- Muller, Joseph-Émile: „DuMont's kleines Lexikon des Expressionismus“, Köln 1974.
- Nadler, Josef (Hg.): „Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften“, 4 Bde, Regensburg 1928.
- Nadler, Josef (Hg.): „Literaturgeschichte der deutschen Schweiz“, Leipzig und Zürich 1932.
- Nürnberger, Helmut: „Geschichte der deutschen Literatur“, begründet von Willy Grabert und weitergeführt von Arno Mulot, München (24)1992.
- Pierre, José: „DuMont's kleines Lexikon des Surrealismus“, Köln 1974.
- Propyläen Geschichte der Literatur, 6 Bde, Frankfurt am Main und Berlin 1988.
- Ricken, Friedo (Hg.): „Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik“, München 1984.
- Roberts, Marc (Hg.): „Das neue Lexikon der Esoterik“, München 1995.
- Zeman, Herbert (Hg.): „Die Österreichische Literatur. Ihr Profil von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart (1880-1980)“, 2 Bde, Graz 1989.

Internetquellen (Stand August-November 2004)

- Anthroposophie-Projekt unter: „<http://www.anthromedia.net>“.
- Dante-Projekt im Internet unter: „http://k-ho.de/1_galleries/5_galleries/dante_bio.php“.
- Journal zur Metaphorik in Sprache, Literatur und Medien: „<http://www.metaphorik.de>“.
- NLP-Lexikon unter www.nlp.at (Stand September 2004).
- Ökumenisches Heiligenlexikon unter: „<http://www.heiligenlexikon.de>“.
- Projekt Gutenberg-DE: „<http://gutenberg.spiegel.de>“.
- Projekt zum Thema Opus Magnum unter: „<http://www.opus-magnum.de>“.
- Psychologie unter: „<http://www.stangl-taller.at>“.
- Rudolf Steiner Gesamtausgabe im Internet: „<http://rsv.arpa.ch/cgi-bin/auth.cgi>“.
- Suchmaschine Google unter: „<http://www.google.ch>“.
- Uniprotokolle in Deutschland unter: „<http://www.uni-protokolle.de>“.
- Wikipedia (Enzyklopädie): „<http://de.wikipedia.org>“.
- Wörterbuch (deutsch<->englisch): <http://dict.leo.org>.