

III. Der Begriff der Selbstbewusstseinsseele: Genese, Bedeutung und Korrelationen zu Rudolf Steiner

Der von Belyj geprägte Ausdruck ‚самосознающая душа‘ wird in dieser Arbeit als ‚Selbstbewusstseinsseele‘ ins Deutsche rückübersetzt.¹ Es wird dadurch eine Abgrenzung zur ‚Bewusstseinsseele‘ im Denken Steiners geschaffen und deutlich gemacht, dass Belyj sich damit auf einen eigenen Begriff bezieht, der in einigen Aspekten von der Vorlage seines spirituellen Lehrers abweicht.²

Im Folgenden wird der Begriff der Selbstbewusstseinsseele im Werk Andrej Belyjs untersucht, wobei zunächst sowohl die Entstehung des russischen Ausdrucks самосознающая душа wie auch die mit diesem verbundene Problematik des Selbstbewusstseins in ihrer Genese verfolgt (III.1.1.) und im Anschluss daran eine erste allgemeine Bestimmung des Selbstbewusstseinsseelenbegriffs im Rahmen der *ISSD* gegeben wird (III.1.2.). Sodann werden die Begriffe der ‚Bewusstseinsseele‘ und der ‚selbstbewussten Seele‘ auf der Grundlage von Steiners schriftlichem Werk analysiert (III.2.2., III.2.3., III.2.4.), wobei der kulturphilosophische Aspekt im Vordergrund steht und wichtige Elemente, die im Schriftwerk fehlen, aus Vorträgen ergänzt werden. Zum Schluss sollen die unterschiedlichen Perspektiven verglichen und die Kongruenzen und Differenzen im Gebrauch der Begriffe ‚Selbstbewusstseinsseele‘, ‚Bewusstseinsseele‘ und ‚selbstbewusste Seele‘ bei Belyj und Steiner aufgezeigt werden (III.3.).

III.1. Die Selbstbewusstseinsseele bei Andrej Belyj

III.1.1. Zur Genese des russischen Terminus ‚самосознающая душа‘ und zu seinem anthropologischen Hintergrund im Werk Belyjs

Abweichend von der gängigen Praxis der Übertragung des deutschen Terminus Bewusstseinsseele ins Russische als ‚душа сознательная‘ hat Belyj die Variante ‚самосознающая душа‘ gewählt. Ein Blick auf die ersten Übersetzungen der

1 So auch in: Stahl 2014; Baharova 2014.

2 Bei Rudolf Steiner findet sich der deutsche Ausdruck „Selbstbewusstseinsseele“ nur ein einziges Mal in einem öffentlichen Vortrag vom 28. Oktober 1909 im Berliner Architektenhaus, wo er synonym mit dem der Bewusstseinsseele verwendet wird (vgl. GA 58, S. 121 f.).

steinerschen Schriften zeigt, dass die von Anna Minclova geprägte Übertragung *душа сознательная* zwar die erste, jedoch nicht die einzige war. Ihre Übersetzung von Steiners *Theosophie* erschien 1910.³ Ein Jahr darauf wurde im *Vestnik Teosofii* Steiners Aufsatzreihe *Von der Aura des Menschen* aus dem Jahr 1904 publiziert, in der Übertragung von Elena Pisareva. In dem dreiteiligen Text *O čeloveceskoj aure* wird die Bewusstseinsseele sieben Mal erwähnt, davon zweimal in der von Minclova geprägten Variante „душа сознательная“⁴ und fünfmal in der Übersetzung „душа сознающая“.⁵ Es ist anzunehmen, dass Belyj diesen Text kannte.⁶

In seinen eigenen Schriften benutzt er allerdings den Terminus *самосознающая душа*, und das konsequent und von Anfang an. Allerdings ist dieser Ausdruck vor der *ISSD* äußerst selten anzutreffen, bisher sind im schriftlichen Werk nur zwei Stellen bekannt.⁷ 1915 fällt der Begriff in der philosophischen Streitschrift *Rudolf Štejner i Gete* ganz beiläufig in Zusammenhang mit den anthroposophischen Bewusstseinsstufen.⁸ In diesem Werk benutzt Belyj außerdem den Ausdruck „самосознающее ‚Я““,⁹ den er in der *ISSD* synonym mit dem der Selbstbewusstseinsseele gebraucht. Aus der Schrift wird ersichtlich, dass es sich bei beiden Termini um eine Übertragung aus den 1914 erschienenen *Rätseln der Philosophie* Steiners handelt,¹⁰ wo dieser die Ausdrücke „selbstbewusstes Ich“ und „selbstbewusste Seele“ ebenfalls synonym verwendet.¹¹ Der Bezug zwischen den *Rätseln* und der *ISSD* wie auch das Ver-

-
- 3 Vgl. Steiner 1908: *Duchovedenie. Vvedenie v sverchčuvstvennoe poznanie mira i naznačenie čeloveka*. S.-Peterburg.
 - 4 Steiner 1911, Übersetzung von Pisareva, *Vestnik Teosofii*. Nr. 11, S. 12; Nr. 12, S. 21.
 - 5 Steiner 1911. Nr. 11, S. 12; Nr. 12, S. 20 f. Heutige russische Anthroposophen empfinden den Ausdruck *душа сознательная* als unglückliche Übersetzungsvariante, u. a., weil das Adjektiv ‚сознательный‘ eine Assoziation mit der Sowjetsprache hervorruft (человек сознательный/несознательный). Die Übertragung *сознающая душа* dagegen erscheint weitaus passender und sinngemäßer. Ein russisches anthroposophisches Internetglossar gibt unter dem Schlagwort „Bewusstseinsseele“ auf Russisch „душа сознательная или самосознающая“ an, ohne jedoch im Weiteren auf Belyj zu verweisen (vgl. <http://predela.net/glossword/index.php/term.xhtml> Download: 16.12.2014). Den Hinweis auf den *Vestnik Teosofii* verdanke ich Sergej Kozačkov.
 - 6 In den Notizen *Kasanija k Teosofii* erwähnt Belyj die Lektüre des *Teosofskij Vestnik* für das Jahr 1908 (vgl. Belyj in: Gut 1997, S. 209).
 - 7 Vgl. Stahl 2011a, S. 21, 23. In den Notizen Belyjs zu der zwölfteiligen Vortragsreihe 1921 findet der Terminus *самосознающая душа* bereits häufiger Verwendung (vgl. Belyj 2004, S. 478-487).
 - 8 Vgl. SoSo VII, S. 86. Zu den anthroposophischen Bewusstseinsstufen vgl. IV.3.3.
 - 9 Vgl. z. B. SoSo VII, S. 36.
 - 10 Hierauf verweist auch Stahl 2011a, S. 23. Dies wird deutlich an Übersetzungen aus den *Rätseln der Philosophie* (GA 18), die Belyj vornimmt (vgl. SoSo VII, S. 177, 184).
 - 11 Vgl. etwa GA 18, S. 124, 570-576.

hältnis der Begriffe Bewusstseinsseele und selbstbewusste Seele bei Rudolf Steiner wird daher zu klären sein.¹²

Neben *Rudolf Štejner i Gete* gibt es noch eine Schrift vor 1926, in der Belyj den Ausdruck *самосознающая душа* wie auch eine Variante davon, *себя сознающая душа* benutzt.¹³ In *Krizis kul'tury*, entstanden in den Jahren 1912, 1916 und 1918,¹⁴ wird die Philosophie der Gegenwart als „философия самосознающей души“ bezeichnet, gegen die die griechische Philosophie als eine „философия души рассуждающей“ abgegrenzt wird.¹⁵ Augustinus bezeichnet Belyj in diesem Zusammenhang als den ersten Repräsentanten der Selbstbewusstseinsseele. Die Darstellung lehnt sich stark an die *Rätsel der Philosophie* Steiners an, erweitert aber den Blick bereits von der Geschichte des Denkens auf die Kulturgeschichte insgesamt, wobei sie aphoristisch bleibt.¹⁶

Während der Ausdruck *самосознающая душа*, der in unmittelbarem Bezug zur Anthropologie und Kulturlehre Steiners steht, also erst sehr spät ins Zentrum von Belyjs kulturphilosophischen Überlegungen gerückt ist, stellt die mit ihm verbundene Thematik der Selbsterkenntnis und des Ich-Bewusstseins schon vorher einen wichtigen Bestandteil seiner theoretischen Reflexionen dar. Die Genese von Belyjs Ich-Begriff im Hinblick auf den der Selbstbewusstseinsseele soll im Folgenden in Anlehnung an eine Analyse des Persönlichkeitsbegriffs bei Belyj und Blok von Henrieke Stahl dargestellt werden.¹⁷ Ihre Systematik wird ergänzt durch autobiographische Bezüge und die Verbindung der Selbstbewusstseinsthematik mit der kulturphilosophischen Perspektive, die ab 1920 verstärkt in Belyjs Blickfeld tritt.

Bereits in seinem 16. Lebensjahr hatte Andrej Belyj eine erste tiefe Ich-Erfahrung, die sich an der Lektüre der *Upanishaden* entzündete.¹⁸ Die das Zentrum der Vedantaphilosophie bildende Erfahrung der Einheit von menschlichem Selbst (Atman) und göttlichem Urgrund (Brahman) wird zur Grundlage von Belyjs Konzeption des Selbst, die durch die Rezeption von Solov'evs Idee des Gottmenschentums, Nietzsches Lehre vom Übermenschen und der theosophischen Anthropologie weiter ausgestaltet wird. Außerdem spielt die von Belyj zwischen 1901 und 1903 ausgeübte Gebetspraxis im Geiste des Heiligen Serafim

12 Dies geschieht in III.2.4. und III.3.

13 Der Ausdruck *себя сознающая душа* kommt auch in der *ISSD* gelegentlich vor (vgl. etwa *ISSD II*, „Schema *kompozicii*“, I. 198 ob. [391]; 2004, S. 387).

14 Vgl. Belyj 1920a, S. 89.

15 Vgl. Belyj 1920a, S. 27.

16 Vgl. Belyj 1920a, S. 27-30.

17 Vgl. Stahl 2009, die Belyjs Begriff der Persönlichkeit (*личность*) anhand der theoretischen Schriften herausarbeitet und vier Phasen unterscheidet: 1902-1906, 1907-1912, 1912-1920, 1920-1934.

18 Vgl. Belyj 1994, S. 427 f.

von Sarov eine wichtige Rolle für seine innere Entwicklung.¹⁹ Stundenlange nächtliche Gebete führen ihn zur Erfahrung tiefer Stille und Seligkeit, in der sich ihm Christus als das Zentrum seines eigenen Herzens offenbart:

„[...] я постигаю не иконописный Лик Христа, а Лик, встающий в середине своего собственного сердца; эта новая, неожиданная встреча, встреча со Христом, переполняет все дни мои; [...] найден[а] точк[а] [...] покоя, связанного с сошествием Христа в сердце и с возможностью вне-церковного общения с ним с глазу на глаз.“²⁰

Belyj unterscheidet daher von Anfang an zwischen einem niederen und einem höheren Ich im Menschen.²¹ In *O granicach psichologii* von 1904 differenziert er, ausgehend von der zeitgenössischen Psychologie und der neokantianistischen Philosophie, zwischen einem empirischen und einem ‚ganzheitlichen‘ Ich,²² einem „persönlichen“ (личному) und einem „universalen Bewusstsein“ (всеобщему, вселенскому сознанию).²³ Und in dem programmatischen Aufsatz von 1903 *Simvolizm kak miroponimanie* wird das universale Ich-Prinzip bereits mit Christus identifiziert und die verwandelte Persönlichkeit als ein „Gefäß“ (сосуд) bezeichnet, in das das höhere Prinzip einziehen soll: „[...] путем преобразования воскресш[ая] личност[ь] [...] – храм Божий, в который вселяется Господь“.²⁴

Schon 1907 ist das Thema des Selbstbewusstseins mit dem der Initiation und dem „Stirb-und-werde“ des mystischen Weges verbunden.²⁵ Das Einweihungsmotiv war in der symbolistischen Dichtung der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts allgemein sehr präsent,²⁶ und Belyj war nicht der einzige, den die Suche nach einem modernen Hierophanten, der ihn auf dem Einweihungsweg anleiten würde, zu Rudolf Steiner geführt hat.²⁷ Nietzsche ist

19 Zu Belyjs Verhältnis zu Serafim von Sarov vgl. Belyj 2016, S. 70, 72, 77, 83 f.; außerdem ausführlich Malmstad 1990, der auch Briefe an Metner anführt, aus denen ersichtlich wird, dass die Darstellung im *Material k biografii*, in der die Erlebnisse des 22-jährigen als erste Begegnung mit dem Christus-Impuls beschrieben werden, keine retrospektive Interpretation darstellt. Was Belyj unter dem Einfluss Steiners als ‚Christus-Impuls‘ bezeichnet, nannte er in der Korrespondenz von 1902/03 „Christus-Gefühl“ (чувство Христа) (nach Malmstad 1990, S. 36, 38).

20 Belyj 2016, S. 77.

21 Vgl. Stahl 2009, S. 235, 240, die auf diese wichtige Konstante in Belyjs Persönlichkeitsbegriff verweist.

22 Vgl. SoSo V, S. 45, 47, 51, 53, 55: „[...] ‚я‘ как [...] пребывающ[ая] цельност[ь]“.

23 Vgl. SoSo V, S. 56.

24 Vgl. Belyj 1994, S. 253 f.

25 Vgl. Goethes Gedicht Selige Sehnsucht aus dem West-östlichen Divan.

26 Vgl. Silard 2002, S. 167, 172 f., die feststellt, dass der Held von Dantes *Divina Commedia* der Prototyp symbolistischer Initiationsphantasien schlechthin war.

27 Auch Ællis (Lev Kobylinskij) war zeitweise Steiners esoterischer Schüler, vom Verlag Musaget schlossen sich außerdem Aleksej Petrovskij und Michail Sizov der anthroposophischen Bewegung an (vgl. Maydell 2005, S. 103-112, 164).

um 1907 für Belyj der Prototyp der modernen Einweihung, die den schöpferischen Menschen in einer seelischen imitatio Christi durch Kreuzigung und Tod zur Auferstehung führen soll.²⁸ Der künstlerische Schöpfungsakt soll den als einheitsschaffendes Prinzip den psychischen Prozessen zugrundeliegenden Persönlichkeitskern zum Leben erwecken bzw. innerhalb der irdischen Persönlichkeit aktualisieren.²⁹

Ab 1909 beginnt sich Belyj verstärkt für die steinersche Form der Theosophie zu interessieren, die zum Jahreswechsel 1912/13 zur Anthroposophie wird.³⁰ Ab Juli 1912 kann Belyj sich zu den persönlichen esoterischen Schülern Steiners zählen.³¹ Das Verhältnis vom niederen persönlichen zum höheren universalen Ich und die damit verbundene Initiationsfrage gewinnen jetzt für Belyj an Konkrettheit, allerdings wird die Sprache, in der er seine spirituellen Erlebnisse verarbeitet, so stark verdichtet und metaphorisch überladen, dass sie den Rezipienten vor große Herausforderungen stellt. Entschlüsselt werden können seine Darlegungen, wenn der esoterische Kontext berücksichtigt und seine Meditationszeichnungen hinzugezogen werden. Die anthroposophische Terminologie rezipiert Belyj vor dem Hintergrund seiner eigenen, bereits gefestigten Konzepte, die er mit denen Steiners verschmilzt. Der Begriff der Selbstbewusstseinsseele spielt bis etwa 1924 für das Thema des kleinen und des großen Ich keine explizite Rolle.

Wiederholt kehrt Belyj in seinen autobiographischen Schriften zu den zentralen, ihn tief erschütternden Erlebnissen im Umfeld Steiners zurück, die er insbesondere an das norwegische Bergen knüpft, wo ihm im Oktober 1913 seine zweite Christus-Begegnung widerfuhr, die er nach eigener Aussage nicht in Sprache zu fassen vermag.³² In den *Zapiski čudaka* wagt er dennoch eine Verbalisierung, indem er von seiner Jordantaufe spricht („на Иордани мой“) ³³ und dem Einzug eines „gewaltigen ‚ICH‘“ in Form einer „Tauben“, ³⁴

28 So Belyj in dem dem Dichter und Philosophen gewidmeten Aufsatz *Fridrich Ničš* (Belyj 1994, S. 191, 194 f.).

29 Vgl. Belyj 1994, S. 186 f. Stahl sieht deshalb im Selbstschöpfungsakt des höheren Ich das die zweite Phase der Entwicklung von Belyjs Persönlichkeitsbegriff bestimmende Motiv.

30 Zu Belyjs Berührungen mit der steinerschen Spielart der Theosophie durch die Vermittlung von Minčlova vgl. Stahl-Schwaetzer 2002, S. 183-201; Carlson 1988; hier: IV.3.1.

31 Vgl. SoSo VII/Belyj 1977, S. 362/195.

32 Vgl. zu Bergen SoSo VII/Belyj 1977, S. 531/498; Belyj 2016/2002, S. 140/39. Außerdem den autobiographischen Brief Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 502: „[...] 1913 год курсами и событиями переживаний в Христиании, в Лейпциге, в Бергене, в Копенгагене был мне вторым реалистическим подходом к теме Христос; в моей душе как бы было второе присутствие Христа; [...] и отсюда: христианские переживания 1902 года получили ключ к объяснению.“ (К.и.О.)

33 Vgl. SoSo VI/2012, S. 410/215 f. Die von Belyj im Russischen mit Majuskel geschriebenen Worte werden in Anlehnung an Zink 1998 in Großbuchstaben wiedergegeben.

34 Vgl. SoSo VI/2012, S. 361/147: „[...] при схождения огромного Я в мое ‚я‘“ und S. 443/263: „[...] нисхождение голубя ‚Я‘“.

die sich in seinen zerborstenen Schädel niedergesenkt habe.³⁵ Während in den *Zapiski* vor allem vom „ICH‘ (mit großem Buchstaben)“ („Я“ [с большой буквой]) die Rede ist, das weiterhin mit Christus identifiziert wird,³⁶ bezeichnet er das gleiche Phänomen im *Material k biografii* als das „Thema des großen ‚ICH‘“ (тема большого „Я“),³⁷ das gleich einem Kind in seiner Seele habe geboren werden müssen.³⁸ Träume suchen ihn heim, die von seiner Initiation durch Rudolf Steiner handeln und der Empfängnis des Christus-Impulses.³⁹ Außerdem ist wiederholt die Rede von übernatürlichen Lichterscheinungen, die Belyj mit Christus und dem Taborlicht in Verbindung bringt⁴⁰ und als sein persönliches ‚Damaskus-Erlebnis‘ interpretiert.⁴¹

In den Schriften, in denen Belyj diese Ereignisse poetisch-konzeptuell verarbeitet, greift er auf die Terminologie der christlichen Mystik und des Rosenkruzertums zurück.⁴² Die Symbolik, die er in den Krisen benutzt, findet sich auch in Meditationsaufzeichnungen aus dem Jahr 1918.⁴³ Hier sind

-
- 35 Vgl. SoSo VI/2012, S. 410/215. Insbesondere die Kapitel „U krutych beregov pogibaet korabl“, „Ploščad“ und „Sumasšedšij“ sind dem Thema des „ICH‘ mit großem Buchstaben“ gewidmet. Die deutsche Übersetzung von Hellmundt benutzt durchweg die Übertragungsform „höheres Ich“.
- 36 Vgl. neben den genannten Kapiteln auch SoSo VI/2012, S. 301/56, 311/72, 324/93.
- 37 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 142/41.
- 38 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 144/45: „[...] я себя ощущаю точно беременной женщиной, которой надлежит родить младенца; я ощущаю, что этот, рождаемый мною младенец – Я‘ большое.“
- 39 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 145, 150 f./47 f., 56.
- 40 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 144/46 f.; SoSo VII/Belyj 1977, S. 494 f., 498 f., 429 f., 437 f. Die Schau des Taborlichts bildet eine wichtige Komponente der hesychastischen Frömmigkeit (vgl. Ivánka 1964, S. 396 ff., 418-425). Auch in den von Belyj rezipierten *Beseda prepodobnogo Serafima Sarovskogo s Nikolaem Aleksandrovičem Motovilovym* spielen übersinnliche Lichterscheinungen eine zentrale Rolle (vgl. dazu Malmstad 1990, S. 77).
- 41 Vgl. dazu Mischke 2011, S. 96 f.; Stahl 2005a, S. 266.
- 42 Vgl. *Krizis kul'tury*, wo Christus als die „Sonne der WELTENMITTERNACHT“ (Полночное солнце) und als „Knospe einer nicht entfaltenen ROSE“ (буто́н неразвернутой Розы) bezeichnet wird (Belyj 1920a, S. 84; zur Rose als Sinnbild Christi in der rosenkruzertischen Hermetik vgl. Silard 2002, S. 181). Es heißt in diesem Kontext auch: „[...] огром[ая] ноч[ь]: посередине ее стоит Солнце: но Самое Солнце [...] – есть Лик, восходящий во мне“ (ebd., S. 87). Vgl. außerdem *Krizis mysli*, wo die Schlange bzw. der Drache für das niedere Ich stehen: „живот“, – кишки, – это „змеи“, der Engel aber das höhere Selbst symbolisiert und von der „reinen TAUBE der Geistigkeit“ (чистый Голубь духовности) oder „Manas“ die Rede ist (Belyj 1923b, S. 109, 125, 135 f.; k.i.O.). Weiter heißt es: „[...] сердце – алтарь“, „[...] чаша – рассудок, поставленный в сердце“ (ebd., S. 136 ff.). Die Großschreibung, die in diesem Zusammenhang gehäuft auftritt, deutet darauf hin, dass es sich um wichtige Signalwörter handelt, die als Chiffren fungieren und auf den mystischen Hintergrund verweisen.
- 43 Belyj beschreibt hier ausführlich eine Meditation, die die Arbeit mit den Seelenkräften Denken, Fühlen und Wollen zum Gegenstand hat. Er hatte sie im Sommer 1912

drei Menschen ineinander abgebildet, wobei sich im Kopf des mittleren, aufrecht sitzenden Menschen ein winziger Mensch befindet, der als „persönlicher Mensch“ (личный человек) bezeichnet wird.⁴⁴ Dies ist das Ego oder niedere Ich, die Persönlichkeit, die später von Belyj mit der Verstandesseele identifiziert wird. Der sitzende Mensch trägt die Aufschrift „heutiger Mensch meditierend“ (современный человек медитирующий).⁴⁵ Er hat die Enge des gehirngelassenen Bewusstseins gesprengt und, wie die Aufschrift „Ätherhand“ (эфирная рука) verdeutlicht, den irdischen Menschen als Ganzheit von physisch-mineralischem und vitalem („ätherischem“) Körper ergriffen. Der „meditierende Mensch“ ist derjenige, der die Selbstbewusstseinsseele in sich erweckt hat, der seine Lebenskräfte als Grundlage seiner inneren Bewusstseinsrichtungen nutzen und dadurch ein bewegliches ganzheitliches Denken zu entwickeln vermag. Auf einer weiteren Skizze werden die „Ätherhände“ so dargestellt, dass sie eine Schale formen, die sich im Kopf des Meditierenden spiegelt, dessen Schädeldecke aufgebrochen ist.⁴⁶ In das geöffnete Haupt bzw. den als „Schale des erweiterten Bewusstseins“ (чаша расширенного сознания) bezeichneten Kelch senkt sich in Gestalt einer Taube „Manas“ herab. Dies entspricht dem Geist oder dem höheren Ich. Der Vorgang wird mit den Wörtern „Verbindung mit dem Makrokosmos“ (соединение с макрокосмом) kommentiert. Auf der zuvor beschriebenen Zeichnung ist der „meditierende Mensch“ von einem weiteren Menschen umgeben, von dem nur der den Ersteren umschließende Kopf sichtbar ist. Er ist mit der Aufschrift „Mensch auf dem Jupiter“ (человек на юпитере) versehen.⁴⁷ Das hinter dem „meditierenden Menschen“ stehende Engelwesen hat er in sich integriert, d. h. er hat das höhere Ich mit dem niederen vereint, während sein Haupt zur Himmelskuppel geworden ist. Das letztere bedeutet, dass sein Bewusstsein bis in den astralen Bereich, den Makrokosmos hinein erweitert wurde.⁴⁸ Die Selbstbewusstseinsseele, die hier nicht als solche benannt wird, stellt demnach das Bindeglied zwischen dem irdischen Menschen der Gegenwart und dem kosmischen Menschen der Zukunft dar.

In *Rudolf Štejner i Gete* schematisiert Belyj diesen in *Krizis mysli* als „Vertiefung des Selbstbewusstseins“ (углубление самосознания)⁴⁹ be-

als Paraphrase aus den Mysteriendramen von Steiner erhalten. Dazu genauer V.1.1. Die Zeichnungen sind in Auszügen publiziert in: Stahl 2015.

44 Vgl. Stahl 2015, S. 95, Abb. 5.

45 Vgl. Stahl 2015, S. 95, Abb. 5.

46 Vgl. Stahl 2015, Abb. S. 93.

47 Vgl. Stahl 2015, S. 95, Abb. 5.

48 Nach der Kosmologie Steiners wird der Mensch auf der auf die Erde folgenden planetarischen Stufe des „Jupiter“ „Manas-Bewusstsein“ erlangt haben. Dieses erringt er sich als Anlage bereits während des irdischen Daseins durch die Umarbeitung seines „Astralleibs“. (Vgl. GA 13, S. 71 f.; GA 104, S. 241.)

49 Vgl. Belyj 1923b, S. 125, 136.

zeichneten Vorgang im Rahmen des siebengliedrigen anthroposophischen Menschenbildes, d. h. die Seelenglieder, die in der *ISSD* als gestaltprägende Kräfte der behandelten Kulturepochen im Vordergrund stehen, spielen hier noch keine Rolle. Der voranthroposophische Ich-Begriff Belyjs erhält allerdings durch die mehrstufige anthroposophische Anthropologie und Bewusstseinslehre größere Komplexität. Belyj unterscheidet nun sieben Stufen, deren erste drei er als „gegebenes Bewusstsein“ (сознание, нам данное), „elementarisches Bewusstsein“ (стихийное сознание) und „Sternen-Bewusstsein“ (звездное сознание) bezeichnet.⁵⁰ Diese Bewusstseins-ebenen entsprechen den nach anthroposophischer Lehre somatischen Bestandteilen des Menschen: dem „physischen“, „ätherischen“ und „astralischen“ Leib.⁵¹ Im Zentrum steht das „ICH“ („Я“) als erste Stufe des Selbstbewusstseins, das durch die Umwandlung der leiblichen Wesensanteile in geistige weitere drei Formen eines höheren Selbstbewusstseins schafft: das „Geist-Selbst“-, das „Lebens-Geist“- und das „Geistes-Menschen“-Bewusstsein.⁵² Der Weg der Bewusstseins- und Selbstbewusstseinsentwicklung führt damit zuletzt, wie Belyj anmerkt, zum gleichen Ziel, das auch Solov'evs Gottmenschentum verfolgt:⁵³ zur Transformation und Durchgeistigung des physischen Menschen und zur Überwindung des Todes.⁵⁴

Die 1907 in Anlehnung an Nietzsches Übermenschentum konzipierte selbstschöpferische Natur des künstlerischen Schaffensaktes wird 1915 in *Rudolf Štejner i Gete* zu einem ‚logischen Schöpfungsakt‘. Durch das Leben und Wirken im Bereich des lebendigen Logos, das durch die anthroposophische Meditationspraxis in seiner wesenhaften Natur erschlossen wird⁵⁵ und dessen „Licht“-Qualität Belyj in Zusammenhang mit Goethes Farbenlehre herausarbeitet,⁵⁶ erschafft sich der Autor selbst als „logisches Individuum“ und Abbild

50 Vgl. SoSo VII, S. 34. Indem Belyj diese Bewusstseinszustände mit Philosophie (Bereich des Gegebenen), Kunst (Bereich des Elementarischen) und Religion (Bereich des Astralischen) in Verbindung bringt, versucht er die neuen anthroposophischen Anschauungen mit den in der *Emblematik* entwickelten Konzepten in Einklang zu bringen, wobei eine neue Systematik entsteht. In der *Emblematik* war die „Erkenntnis“ (познание) oder Philosophie auf der linken Seite der Pyramide angesiedelt, während das „Schöpfertum“ (творчество) die rechte Seite und sowohl Kunst als auch Religion betraf (vgl. SoSo V, S. 81).

51 Vgl. GA 9, S. 34-42; GA 13, S. 52-60. Dazu auch Stahl 2009, S. 237.

52 Vgl. SoSo VII, S. 34. Die geistigen Bewusstseinsstufen werden auf Deutsch angeführt.

53 Vgl. Solov'evs *Čtenija o Bogočlovečestve*. Auf zahlreiche Parallelen, die zwischen den Ansichten Solov'evs und Steiners zu finden sind, verweisen die Arbeiten: Mosmann 1984, Waage 1988, Gourvitch o. Jg.; weitere Literatur zum Thema nennt Maydell 2005, S. 149, Anm. 662.

54 Den gleichen Gedanken entwickelt Belyj 1921 in *Kul'tura mysli* (Belyj 2004, S. 522 f.) und 1922 in *Osnovy moego mirovozzrenija* (Belyj 2004, S. 42-48).

55 Vgl. SoSo VII, S. 157, 190-193.

56 Vgl. SoSo VII, S. 156 f., 170-174.

des Logos: „Мир творимый есть логика, то есть та страна, где воистину буду я, когда буду я – логическим индивидом, образом и подобием Логоса.“⁵⁷ Die motivische Verschränkung von Ich („Я“), Licht („Свет“) und Logos verbindet Belyj mit den höheren Erkenntnisstufen Imagination, Inspiration und Intuition, die an dieser Stelle vierstufig, von der Verwandlung des abstrakten Denkens ausgehend, dargestellt werden auf der Grundlage des viergliedrigen anthroposophischen Menschenbildes.⁵⁸

Durch die mehrstufige Struktur der anthroposophischen Anthropologie wird auch die Kulturkonzeption Belyjs differenzierter. Während in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts die Jahrhundertchwelle als Übergang zu einer neuen Epoche und die in der Gegenwart notwendige Verwandlung der Persönlichkeit in eine „neue Seele“ (новую душу)⁵⁹ im Zentrum von Belyjs kulturphilosophischen Überlegungen stand, wird jetzt der Blick ausgeweitet bis in die vorgeschichtliche Zeit, und die kulturelle Evolution erscheint als Abfolge von Epochen, in denen die einzelnen Bewusstseinsstufen durchschritten werden. Im Zentrum dieser Entwicklung steht für den Anthroposophen Belyj die Selbstbewusstwerdung des einzelnen Menschen wie auch der ganzen Menschheit als Individuum.

Bereits in seinem Reisebericht über Sizilien und Tunesien bestimmt Belyj die Kultur als Schöpfung des Selbstbewusstseins, das überall seine „Abdrücke“ (печати) hinterlasse.⁶⁰ Dabei legt er besondere Betonung auf die Partikel „со“ im russischen Wort само-со-знание, in der der Zusammenklang vieler Entitäten mitschwingt, sowie auf das „Само“, das Selbst, das ihm Garant für die Harmonie des Ganzen ist.⁶¹ In *Krizis soznanija*⁶² be-

57 SoSo VII, S. 193, ähnlich auch S. 157. Sperrdruck im Original.

58 Vgl. SoSo VII, S. 172 f.: 1. „Leuchten“ (Свечение) = abstrakter Gedanke = physischer Leib, 2. „Erleuchtung“ (Озарение) = Imagination = Ätherleib, 3. „Durchleuchtung“ (Просвещение) = Inspiration = Astralleib, 4. „Offenbarung“ (Откровение) = Intuition = „reines ICH“ (чистое „Я“).

59 Vgl. Belyj 1994, S. 179, 182. Zur Jahrhundertchwelle als Epochenübergang vgl. Belyj 1994, S. 94 f., 250, 255 f., 258 f.; SoSo V, S. 43 f., 119.

60 Vgl. Belyj 1922b, S. 256.

61 Vgl. *Putevye zametki* (Belyj 1922b, S. 255 f.): „Культура есть сочетание, связь многообразных конкретнейших ведений [...] со-знание, со-зданье [...] со-мыслие [...] со-чувствие [...] со-действие. Это ‚со‘ многих ведений – Selbst: Само, Целое.“ (Sperrdruck im Original.) Die Reise fand 1911 statt. Die angeführte Aussage stammt vermutlich aus der Zeit der Bearbeitung der Reisenotizen, die Belyj 1919 vornahm, da sich hier bereits deutlich sein anthroposophisches Konzept des Individuums als Kreis von Persönlichkeiten abzeichnet. Sul’passo, die sich mit der Entstehung des ersten Teils über Italien auseinandersetzt, stellt hier drei verschiedene Textschichten fest: alte, umgearbeitete und neue Stellen (vgl. Sul’passo 2017, S. 107).

62 Zitiert nach der Publikation des letzten Teils *Evangelie kak drama*: Belyj 1996, fertiggestellt 1920.

zeichnet Belyj die Kultur als „geistige Erfahrung“ (опыт духовный) und „übernatürliche“ Erscheinung: „Культура всегда сверхприродна“;⁶³ ihre „Produkte“ seien „Abdrücke des Bewusstseins“: „[...] продукты культуры – печати сознания“.⁶⁴ In dem Vortrag *Puti kul'tury* von 1920 wird die Kulturentwicklung als Geschichte des „ICH“ („Я“) dargestellt, das sich stufenweise aus einem kosmischen Universalbewusstsein herauslöse und in der „Persönlichkeit“ (личности) vereinzele, um über die aktive Rückkopplung an das universal verstandene Christus-Ich wieder zu einem Gemeinschaftsbewusstsein zunächst innerhalb der menschlichen Gemeinschaft („Я“ Коллектива) und dann mit dem gesamten Kosmos („Я“ Космоса) zurückzufinden.⁶⁵ Die Kulturentwicklung entspricht daher dem „Wachstum des Selbstbewusstseins“: „[...] культура определяется ростом человеческого самознания; она есть рассказ о росте нашего „Я““.⁶⁶ Weil im menschlichen Ich Individualisierung und Universalisierung in Wechselwirkung zueinander stehen, ist die Kulturentwicklung „individuell und universal zugleich“ (индивидуально и универсально одновременно).⁶⁷ Für den Kulturphilosophen bedeutet dies, dass seine Darstellung des kulturgeschichtlichen Werdens notwendig den Stempel seiner Individualität trägt, er sich aber gleichzeitig durch seine individuelle Erkenntnistätigkeit als Individuum erschafft.⁶⁸ Wahre Kulturenerkenntnis ist nach Belyj erst möglich, wenn der Mensch die Geburt seines „zweiten „ICH““ (второе „Я“) erfahren hat⁶⁹ und das höhere Ich in ihm erwacht ist, das individuelle Einzelbewusstsein sich also in einem universellen kosmischen Überbewusstsein verwurzelt hat. Der Kulturphilosoph vollzieht dann in der Weltgeschichte die Biographie seines eigenen Wesens nach, das sich mit der Menschheit als ganzheitlichem Organismus eins weiß.⁷⁰

63 Vgl. Belyj 1996, S. 70 f. So ähnlich äußert sich Belyj in *Filosofija kul'tury* (Vortrag 1920, Belyj 1994, S. 320, 324), wo er betont, dass das kulturelle Leben nicht mit dem biologischen Dasein zu verwechseln sei, außerdem 1922 in *Osnovy...* (Belyj 2004, S. 31).

64 Belyj 1996, S. 70.

65 Vgl. Belyj 1994, S. 309. Belyj folgt in diesem Vortrag der theosophisch-anthroposophischen Kultursystematik, die die Kulturentwicklung in sich abwechselnden Hochkulturen von Osten nach Westen verlaufen sieht, von China ausgehend über Indien, Persien, den Nahen Osten über Griechenland hinein nach Europa.

66 Belyj 1994, S. 308. Vgl. auch *Filosofija kul'tury* (Belyj 1994, S. 324 ff.) und *Osnovy...* (Belyj 2004, S. 28, 35-43).

67 Vgl. Belyj 1994, S. 308.

68 Vgl. Belyj 1994, S. 308 sowie SoSo VII, S. 157, 193.

69 Vgl. die von Čistjakova publizierten letzten Seiten des Vortrags *Filosofija kul'tury* in: Belyj 2004, S. 512, auch 516. (K.i.O.) Sie fehlen in Belyj 1994.

70 Vgl. Belyj 2004, S. 502, 512 f., 516; außerdem *Osnovy...* (Belyj 2004, S. 39 f.) sowie Belyjs autobiographischen Brief von 1926, wo er über dieses Jahr der Aufzeichnung des Entwurfs der *ISSD* schreibt: „В нем [26-м году] открылось нечто из темы „Я“, подслушанной в событиях моей внутр[енней] жизни эпохи 12-15, как нечто до

Dieses Vorhaben, dessen Grundzüge in den kulturphilosophischen Texten der Jahre 1920-22 entworfen wurden, hat Belyj in der *ISSD* realisiert, die die Geburt des „zweiten ‚ICH‘“ und den Übergang von der Persönlichkeit zum Individuum mit dem Konzept der Selbstbewusstseinsseele verbindet.⁷¹

III.1.2. Die Selbstbewusstseinsseele in der *ISSD* – allgemeine Charakteristik in Abgrenzung zur ,Empfindungs‘- und ,Verstandesseele‘

Der *ISSD* liegt, anders als der erkenntnistheoretischen Schrift *Rudolf Štejner i Gete*, das neungliedrige anthroposophische Menschenbild zugrunde, das auch bei Steiner in kulturgeschichtlichen Zusammenhängen Anwendung findet. Die menschliche Mitte, das Ich, wird hier in drei seelische Komponenten aufgefächert, die als „Empfindungsseele“, „Verstandesseele“ und „Bewusstseinsseele“ bezeichnet werden (vgl. dazu III.2.2.). Diese geben nach Steiner den letzten beiden sowie der aktuellen Kulturepoche ihre besondere Prägung, die zusammen die Mitte der „nachatlantischen“ Zeit bilden.⁷² Die gesamte, nach der letzten Eiszeit einsetzende Periode des „nachatlantischen Zeitalters“ umfasst bei Steiner sieben Kulturepochen (vgl. III.2.3.), deren dritte, vierte und fünfte die von Belyj betrachteten sind. Die Epoche der Empfindungsseele siedelt Steiner in Ägypten und den Hochkulturen an Euphrat und Tigris im 3. bis letzten vorchristlichen Jahrtausend an, die Kultur Griechenlands, Roms und des lateinischen Mittelalters vom 8. vorchristlichen bis zum 14. nachchristlichen Jahrhundert wird unter dem Vorzeichen der Verstandesseele, die Gegenwart unter dem der Bewusstseinsseele gesehen.⁷³

Belyj übernimmt für das Russische den Ausdruck ‚душа ощущающая‘ für die Empfindungsseele von Minclova, für die Verstandesseele prägt er wiederum einen eigenen: aus ‚душа рассудочная‘ wird ‚душа рассуждающая‘.⁷⁴ Das von dem Substantiv ‚Verstand‘ abgeleitete Adjektiv ‚рассудочно‘ wird, wie schon bei der Bewusstseinsseele, zu einer Verbalform im prozessualen Aspekt transformiert, wodurch die Seelenbezeich-

конца не личное, а индивидуальное, историческое: ‚Я‘ – ни Котик, ни Борис Бугаев, ни Белый; я – ‚История становления самосознающей души‘.“ (Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 508. K.i.O.)

71 Bereits in *Filosofija kul'tury* und *Osnovy...* deutet Belyj an, dass es sich bei dem Wachstum des ‚zweiten Ich‘ um einen mehrstufigen Prozess handelt, nicht um ein punktuellere Ereignis. Erst in der *ISSD* aber wird dieser Prozess ausdrücklich mit der Selbstbewusstseinsseele in Verbindung gebracht.

72 Vgl. etwa GA 103, S. 172 f.

73 Silard weist auf eine Parallele dieser Dreigliederung bei Solov'ev hin (vgl. Silard 2011a, S. 600, die sich auf Solov'evs Werk *Filosofskie načala cel'nogo znanija* bezieht).

74 Vgl. Stahl 2011a, S. 22.

nung von der Bindung an eine bestimmte Instanz losgelöst und der Aspekt der Tätigkeit und des Werdens betont wird.

Seinen ursprünglichen Plan, die *ISSD* mit einem Kapitel über die Antike und damit der „Geburt der Verstandesseele“ (рождение души рассуждающей) zu beginnen,⁷⁵ scheint Belyj später zugunsten einer Darstellung des Christentums aufgegeben zu haben. Am Ende des ersten Bandes betont er, dass ihn Verstandes- und Empfindungsseele nur insofern interessieren würden, als sie die ‚Eltern‘ bzw. ‚Großeltern‘ der Selbstbewusstseinsseele seien, deren ‚Biographie‘ seine Untersuchung gewidmet sei.⁷⁶ Dennoch finden sich einige Aussagen zu den anderen beiden Seelengliedern, die hier zur Abgrenzung von der Selbstbewusstseinsseele kurz umrissen werden sollen.

In der Empfindungsseelenperiode⁷⁷ war nach Belyj der Mythos das vorherrschende Bewusstseinsselement.⁷⁸ Die Menschen erlebten die sie umgebende Welt in Bildern, es gab noch keine Trennung von Gefühl und Gedanke.⁷⁹ Das Bewusstsein besaß noch kein bleibendes Zentrum,⁸⁰ es bezog seine Identität aus der Tatsache, dass es Teil eines Volksstammes oder einer Sippe war.⁸¹ Zu Beginn der Verstandesseelenperiode zog, so Belyj, das im Blutszusammenhang lebende Ich-Bewusstsein, das er in Bezug auf die Empfindungsseele als „Person“ (особь) bezeichnet, in den einzelnen Menschen ein, wodurch dieser zur „Persönlichkeit“ wurde:

„[...] существеннейшая черта рождения души рассуждающей есть появление мысли под черепную коробку особи; теперь эта особь с *отдельною мыслью* – есть личность“.⁸²

Gleichzeitig wurde das begriffliche Denken geboren, das in gewissem Sinne von Belyj als Voraussetzung des Persönlichkeitsbewusstseins dargestellt wird, da nur im und durch das Denken Ich-Bewusstsein überhaupt entstehen kön-

75 Vgl. die Inhaltsangabe der Urfassung in: Belyj 2016, S. 773.

76 Vgl. *ISSD* I: „Тема issledovanija“, bes. l. 240 ob. (102).

77 Auf der Aquarellskizze von 1927 werden mit der Empfindungsseele die „Semiten“ (семиты) in Zusammenhang gebracht und mit der dritten Kulturperiode die ägäische, babylonische und ägyptische Kultur (vgl. Anhang VIII.1.).

78 Vgl. *ISSD* I.1 „Точка rubeža“, l. 4 (1), „Gnosticizm“ l. 13 (19), 18 ob. (30). Die Empfindungsseele wird von Belyj auch als „душа мифа“ bezeichnet (ebd., l. 13 [19]).

79 Vgl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, l. 247 (1): „[...] явление обще-душевного быта [...] еще не членился на чувство и мысль“.

80 Vgl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, l. 247 (1): „[...] вместо ‚я‘ в том доличном сознании был род изменений, градация актов рождаемых: акта из акта“. (K.i.O.)

81 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, l. 172 ob.-173 (339-340); 2004, S. 347.

82 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, l. 174 (342); 2004, S. 350. K.i.O. Ähnl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, l. 250 (4).

ne.⁸³ Im Persönlichkeitsbewusstsein der Antike sieht Belyj bereits die transzendente Einheit der Apperzeption, das kantische „Ich denke“ als Grundbedingung aller Erkenntnisakte antizipiert.⁸⁴

Während die Verstandesseele mit der ‚Persönlichkeit‘ in Verbindung steht, ist die Selbstbewusstseinsseele nach Belyj Ausdruck des ‚Individuums‘. Durch ein Wortspiel und den Wechsel zwischen Groß- und Kleinschreibung des Personalpronomens ‚ich‘ deutet Belyj auf den Unterschied zwischen beiden hin. Das russische Wort *личность* ist von *личина* – Maske‘ abgeleitet. Im Lateinischen bezeichnete ‚persona‘ die von den antiken Schauspielern benutzte Maske, durch die die Stimme des Schauspielers „hindurchtönte“ (personare). In diesem Sinne ist für Belyj die Persönlichkeit in ihrer Vereinzelung eine Illusion, hinter der sich das wahre Ich, das „Individuum“ verbirgt.⁸⁵ Dieses wird als „Kollektiv“ (коллектив)⁸⁶, „Kreis“ (круг),⁸⁷ „Kollegium“ (коллегия)⁸⁸ und als „Tempel von Persönlichkeiten“ (храм из личностей)⁸⁹ bezeichnet. Die Persönlichkeit wird nach Belyj in der Selbstbewusstseinsseele erweitert zur „со-личность“.⁹⁰

Die „Persönlichkeit“ der Verstandesseele wird im Gegensatz zur „Person“ (особь)⁹¹ der Empfindungsseele als isoliert vom göttlichen Urgrund beschrieben und mit einem kleingeschriebenen „ich“ in Führungszeichen markiert. Das großgeschriebene „ICH“ („Я“) in Führungszeichen dagegen

-
- 83 Vgl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, I. 252 ob. (7): „[...] в центре мысли, как око, проснулось ‚я‘; укрепление и рост ‚я‘ – в развитии мускулов мысли“. (K.i.O.)
- 84 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 174 (342); 2004, S. 350. Bei Kant *KrV*, §§ 16 ff., B 131-140. Vgl. auch die Abbildung der Persönlichkeit als winziger Mensch im Gehirn auf den Meditationszeichnungen (Stahl 2005, S. 95 sowie voriges Kapitel).
- 85 Vgl. *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja“, I. 259 (15): „В миг появления самосознающей души [...] маска – сорвется: persona, личина – разложится; из под нее, сквозь нее, – индивидуум выступит.“ Und *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 175 (344); 2004, S. 351, wo Belyj vom „иллюзионизм лично-личинной, личинковой жизни отдельных особей“ spricht. Grübel 2011, S. 333 findet einen ähnlichen Ansatz bei Florenskij (*Ikonostas*) und Geršenzon (*Trojstvennyj obraz soveršenstva*). Zu C. G. Jungs Auffassung steht die Belyjs im Gegensatz, da dieser die ‚Persona‘ oder Maske als die nach außen gewandte Kollektivpsyche auffasst und davon die ‚Anima‘, das innere Ich unterscheidet, in dem die eigentliche Individualität des Menschen gründet (vgl. Jung 1928: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*).
- 86 Vgl. etwa *ISSD* II, „Priroda individual'nogo“, I. 16 ob. (30); 2004, S. 87.
- 87 Vgl. etwa *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 179 (352); 2004, S. 357.
- 88 Vgl. etwa *ISSD* II, „Gete“, I. 61 ob. (17); 2004, S. 163.
- 89 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 179 ob. (353). (In der Ausgabe Čistjakovas [Belyj 2004] fehlen an dieser Stelle zwei Seiten.)
- 90 Vgl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, I. 254 ob. (10).
- 91 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 174 (342); 2004, S. 350.

verweist auf das göttliche All-Ich, während das großgeschriebene „*ICH*“ („*Я*“) in Anführungszeichen und Kursivschrift das Individuum in der Selbstbewusstseinsseele bezeichnet, das die Persönlichkeit in Richtung des göttlichen „*ICH*“ transzendiert:

„Момент рождения души самосознающей – момент разрыва центральной точки сознания, [...] – ‚я‘ сознавания в прежнем смысле – разбито; [...] ‚я‘ и сознание прежнее, лично-личинковое, – не адекватно: ‚я‘ личное – фикция, потому что ‚Я‘ над-лично; оно – организующая сила не одного сознания, а круга сознаний“.⁹²

Und in *ISSD* III heißt es:

„[...] *лик*‘ души ощущающей – миф; он – не личен; он - вспышка какая то внутри сознания бога; реальность его – в лоне ‚бога‘; а маска, а символ, *лик*‘ личности, – уже не в лоне божественном; он – постороннее нечто в ‚Я‘ бога; он вскроется после, как ‚Я‘ в ‚Я‘ божественном“.⁹³

Das „*ICH*“ („*Я*“) der Selbstbewusstseinsseele entspricht dem universalen höheren Ich der Frühschriften, wobei Belyj, zumindest in der überarbeiteten Variante in Teil III, zwischen dem im Göttlichen gegründeten „*ICH*“ des Menschen und dem göttlichen „*ICH*“ selbst differenziert. Das „überpersönliche *ICH*“ ist im Kontext der *ISSD* die Christus-Wesenheit, weshalb die Natur des „Individuums“ für Belyj im paulinischen „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20) zum Ausdruck kommt, das in der von Steiner übernommenen Variante als „не я, но Христос во мне“ zu Recht als das Leitmotiv der *ISSD* beschrieben wurde.⁹⁴

Aus der paulinischen Theologie greift Belyj auch die Idee der christlichen Gemeinschaft auf, nach der Christus das Haupt und die Gemeindeglieder den Leib der Kirche darstellen (Eph 4,12-16).⁹⁵ Daran anknüpfend entwickelt er eine dreischichtige Theorie des Individuums als „Tempelkomplex“ (храм состав), das in einem Urbild-Abbild-Verhältnis zur göttlichen Trinität steht.⁹⁶ Der geistige Kosmos mit dem Vatergott im Zentrum, umgeben vom harmonischen Zusammenklang der Engeshierarchien, bildet als „Tempel des VATERS“ (храм Отца) das Urbild des Individuums, der „Tempel des SOH-

92 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, l. 178 ob.-179 (351-352); 2004, S. 357. K.i.O. Das ziemlich deutlich großgeschriebene Ich in der Handschrift ist nicht unterstrichen.

93 *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, l. 252 ob. (7). K.i.O.

94 So Mischke 2011, S. 96. Vgl. zum Paulus-Motiv etwa *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, l. 181 ob. (357); 2004, S. 360.

95 Vgl. *ISSD* I.1, „Apostol samosoznanija Pavel“, l. 40 ob. (70). Folgende Zitate ebd.

96 Stahl 2009, S. 239 f. arbeitet ebenfalls drei Aspekte des Individualbegriffs heraus, die sie als „drei Formen von Kollektivität“ bezeichnet. Der gottväterliche Aspekt fehlt in ihrer Darstellung, während sie den des einzelnen Menschen in zwei verschiedene Formen unterteilt, deren eine sie auf die Inkarnationsreihe eines Individuums bezieht, während die andere den Menschen und seine Wesensglieder betreffe.

NES“ (храм Сына) stellt die zu erstrebende Gemeinschaft der Menschen in einem „Organismus der Liebe“ (в организме любви) dar, ein Thema, das sich durch Belyjs Leben und Schaffen hindurchzieht, mit den Begriffen der „Sobornost“, der „Kommune“, der „Bruderschaft“ (братство) und der realisierten „Sophia“ in Verbindung steht und seine Sozialutopie bestimmt,⁹⁷ der „Tempel des GEISTES der WAHRHEIT“ bzw. des Heiligen Geistes (храм Духа Истины) dagegen betrifft den einzelnen Menschen, der seine „Persönlichkeiten“ in Harmonie zueinander zu bringen hat.⁹⁸ Letzterer Aspekt wird von Belyj in der *ISSD* wiederholt aufgegriffen und in unterschiedlicher Weise expliziert. Zum einen können sich die „Persönlichkeiten“ des menschlichen Individualkomplexes auf die anthroposophischen Wesensglieder beziehen, deren niedere es in höhere umzuarbeiten gilt,⁹⁹ zum anderen auf die verschiedenen Inkarnationen des einen menschlichen Individuums¹⁰⁰ und schließlich wird der harmonische Zusammenklang der Persönlichkeitsanteile eines Menschen am Beispiel Goethes konkretisiert, in dessen Vielseitigkeit Belyj die Realisierung seines „selbstbewussten ‚ICH‘“ (самосознающее ‚Я‘) sieht.¹⁰¹

Neben der Theologie des Paulus steht hinter Belyjs Konzeption die Rezeption von Rickerts Begriff des historischen Individuums sowie die Idee des Menschen als monadischem Individualkomplex, die sein Vater Nikolaj Bugaev geprägt hat.¹⁰² In *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* entwickelt Rickert die Idee des menschlichen Individuums als Einheit von Mannigfaltigkeit, die zugleich einzigartig sei, weil sie sich auf einen Wert beziehe, der in der Persönlichkeit als Kern und Zentrum des menschlichen Seins liege.¹⁰³ Bugaev dagegen bestimmt die menschliche Individualität als

97 Vgl. dazu etwa *Počemu ja stal...*: Belyj 1994, S. 440-443, 453 f., 466, 477 f.

98 Vgl. *ISSD* I.1, „Apostol samosoznanija Pavel“, I. 40 (69).

99 Vgl. *ISSD* I.4, „Vil’gel’m iz Šampo i Abeljar v kul’ture mysli dvenadcatogo v.“, I. 199 ob. (21) f.

100 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 225 (444); 2004, S. 432 f.; *ISSD* III, „Tema v variacijach: muzyka“, I. 316 (119).

101 Vgl. *ISSD* II, „Gete“, bes. I. 61 ob.-62 ob. (117-119); 2004, S. 163 ff. Der deutsche Dichter und Naturwissenschaftler hat nach Belyj auch den zweiten Aspekt des Individuums als Tempel zu verwirklichen gewusst, indem er zahlreiche Kulturschaffende seiner Zeit gefördert und inspiriert und damit eine „Kulturkirche“ (церковь культуры) geschaffen habe, die vom „Geist Goethes“ („духом Гете“) durchdrungen gewesen sei (ebd., I. 62 [118]; S. 164. K.i.O.).

102 Belyj selbst weist auf diese drei Komponenten seines Individualbegriffs hin in: *Počemu ja stal...* (Belyj 1994, S. 441 f.). Auf Rickerts Begriff des Individuums als Individualkomplex bezieht er sich bereits in der *Emblematik* (vgl. SoSo V, S. 97) und auch in der *ISSD* (II, „Antroposofija“, I. 238 ob. [471]; 2004, S. 457).

103 Vgl. Rickert 1902, S. 343, der im Wort ‚In-dividuum‘ zwei Bedeutungen ausmacht: „[...] die der Einheit einer Mannigfaltigkeit und die der Einzigartigkeit“, und S. 352 f. feststellt: „Kurz, die Einheit der Persönlichkeit ist keine andere, als die des auf einen Werth [sic] bezogenen In-dividuums überhaupt. [...] Abgesehen von dem Werth

eine Monade erster Ordnung, die eine lebendige Einheit aus Monaden niederer Ordnungen (Atome, Zellen usw.) darstelle, welche aber ihrerseits auch Individuen seien.¹⁰⁴ Das „Individuelle“ ergibt sich in der modernen Erkenntniswissenschaft, so Belyj in Anlehnung an die Monadologie seines Vaters, nicht aus dem Kern der Persönlichkeit und nicht aus der Summe der Teile des menschlichen Individualkomplexes, sondern aus dem besonderen „Stil“ bzw. der „kompositorischen Anordnung“ der einzelnen Teile zueinander:

„[...] понятие ‚индивидуального‘ определимо новейшей гносеологией, как понятие неразложимого комплекса, где места частей личны и где целое, общее, определяемо каждый раз не суммой слагаемых, а стилем, жестом, композицией расположения“.¹⁰⁵

Die unterschiedlichen Ideen, die Belyj aufgreift, um seinen Begriff des Individuums zu verbalisieren, dienen ihm letztlich dazu, seine esoterische Erfahrung der Christusförmigkeit des eigenen Ich zu konzeptualisieren. Das ursprüngliche upanishadische Erlebnis des Tat tvam asi („Das bist Du“), der Identität von menschlichem Selbst und göttlichem Urgrund,¹⁰⁶ wird von Belyj nicht im Sinne des Advaita-Vedanta als Auflösen des Selbst im Göttlichen verstanden, sondern im christlichen Sinne als „Wachstum“ des individuellen Ich in Christus:

„[...] в таком парадоксальном способе жизни [как ‚не Я, а Христос‘] ‚Я‘ – не только не растворяется, но растет во Христе, являя образ и подобие второго как бы Иисуса.“¹⁰⁷

Neben dem Begriff des Individuums bestimmt Belyj auch die besondere Art der Selbstbewusstseinsseele, Erkenntnisse zu gewinnen, die sich seiner Auffassung nach von der der Verstandesseele radikal unterscheidet. In erkenntnistheoretischer Hinsicht zeichnet sich die Selbstbewusstseinsseele nach Belyj dadurch aus, dass ein schöpferischer Wille in ihr Denken einzieht, wodurch dieses eine imperativische Form gewinne:

„Видоизменение мира мысли [...] душою самосознания [...] сказывается, как усиление волевой энергии мысли; здесь [...] наши акты познания сопровождаются неким творческим императивом – ‚да будет‘; [...] мы можем охарактеризовать след, ею оставляемый в мысли, как должествование, а мыш-

können wir uns nicht nur begrifflich einzigartiges Seelenleben denken, das keine individuelle Einheit besitzt, sondern wenn wir z. B. Tiere betrachten, so ist auch faktisch sehr oft kein Band vorhanden, welches die Einzigartigkeit zur Einheit macht.“

104 Vgl. Bugaev o. Jg.: *Osnovnyja načala évoljucionnoj monadologii*, bes. S. 27, 30, 35, 44. Belyj wurde von seinem Vater persönlich in dessen Monadologie eingeführt (vgl. Belyj 2016, S. 52, 79).

105 *ISSD* II, „Priroda individual'nogo“, I. 16 (29); 2004, S. 86 f. K.i.O.

106 Vgl. etwa das berühmte Gleichnis vom Feigenkern in: *Chandogya-Upanishad*, 6.

107 *ISSD* I.1, „Apostol samosoznanija Pavel“, I. 40 (69). K.i.O.

lenie, как оправдание явлений; помыслить что-нибудь – значит создать конструкцию возможной действительности“.¹⁰⁸

Belyj bezeichnet die Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele u. a. als „logischen Voluntarismus“ (логический волюнтаризм),¹⁰⁹ weil sie sich einerseits durch die beschriebene Willensenergie im Denken auszeichnet, andererseits aber durch die Vereinigung mit der lebendigen Kraft des Logos, den Belyj im Sinne des Johannesevangeliums als im Kosmos weltenschöpferisch tätig verstanden wissen will. Die „Logik der Selbstbewusstseinsseele“ zeichnet sich deshalb im Unterschied zu derjenigen der Verstandesseele durch ihre Teilhabe am kosmogonischen Weltenswort aus:¹¹⁰

„[...] логика души самосознающей не есть аналитика чистых понятий рассудка в кантовом смысле; она есть логика Логоса, некоего конкретно действительного и творческого начала жизни“.¹¹¹

Das Erkenntnisorgan der Selbstbewusstseinsseele bezeichnet Belyj in Abgrenzung zum Verstand, der die nach ihm benannte Seele (душу рассуждающую) auszeichnet, als „Intellekt“ und Kreuzungspunkt zwischen kosmischem und menschlichem Denken: „[...] точка пересечения этой силы космической мысли, всегда миротворческой, с мыслию нашей, есть наш интеллект“.¹¹²

Die Verstandesseele besitzt dem gegenüber nach Belyj ein rasonierendes, reflektierendes Denken, das nur blasse, abstrakte Abbilder der Wirklichkeit zu schaffen vermag: „Мыслить в стиле души рассуждающей – порезонировать, пофилософствовать; стиль тот – логизм, разжижаемый в рационализм безответственный“.¹¹³ Das neue Denken der Selbstbewusstseinsseele dagegen verwebt die Bewusstseinsakte in freier schöpferischer Tätigkeit zu einem lebendigen Ganzen. Im Erkenntnisakt der Selbstbewusstseinsseele wird deshalb die Komposition des Gedankenmaterials in den Vordergrund gerückt.

108 *ISSD II*, „Duša samosoznajuščaja“, l. 181 (356); 2004, S. 358. K.i.O. Vgl. auch *ISSD I.4*, „Tema issledovanija“, l. 243 (107).

109 Vgl. *ISSD III*, „Poznanie i čuvstvo v samopoznanii“, l. 270 (28).

110 Diese Logik ist damit dem „christlichen intellektuellen Mystizismus“ Solov’evs verwandt, dessen Kerngedanke der späten *Teoretičeskoj filosofii* ebenfalls die Teilhabe an Christus durch den Erkenntnisakt darstellt (vgl. Stahl 2016, S. 347). Eine in der Idee des göttlichen Logos als kosmischer Realität gegründete Sprachphilosophie haben in Russland verschiedene Denker entwickelt (Florenskij, S. Bulgakov, Ėrn, Losev u. a. m.). Belyj greift hier also auf gängige Denkfiguren zurück.

111 *ISSD II*, „Duša samosoznajuščaja“, l. 181 (356); 2004, S. 359.

112 *ISSD II*, „Duša samosoznajuščaja“, l. 181 (356); 2004, S. 359. K.i.O. Zur Genese des Ausdrucks „интеллект“ in dieser spezifischen Bedeutung vgl. IV.1.2.

113 *ISSD III*, „Poznanie i čuvstvo v samopoznanii“, l. 270 (28). Vgl. auch *ISSD II*, „Duša samosoznajuščaja“, l. 181 (356); 2004, S. 358.

Auch hier macht sich ein nachhaltiger Einfluss Rickerts geltend, dessen ins Praktische gewendete Erkenntnistheorie Belyj intensiv rezipiert hat. 1904 war die Schrift *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* des Freiburger Neukantianers erschienen, die Belyj im Jahr darauf begeistert rezensierte.¹¹⁴ Rickert kritisiert hier die Passivität der Erfahrung und den Abbildcharakter der Vorstellungen bei Kant und integriert in die Erkenntnistheorie ein praktisches Moment, indem er Erkennen als Urteilen und dieses als gefühlbasiertes Sollen bestimmt. Ein Erkenntnisurteil ist nach Rickert „ein Stellungnehmen zu einem Werte“,¹¹⁵ das einen individuell gegebenen Sachverhalt bejaht oder verneint auf der Grundlage innerer Evidenz, die in einem Gefühl und in einem „transzendenten Sollen“ gründet.¹¹⁶ Dennoch ist, wie Zink betont, seine Auffassung der Urteilsbejahung des „ja es ist“ als rein formal zu verstehen, wohingegen Belyj ihr eine schöpferische Bedeutung verleiht.¹¹⁷ Das Existenzurteil „да есть“ wird bei ihm zum Schöpfungsakt umgeformt, zum „да будет“ der Genesis.¹¹⁸ Zink kommt daher zu dem Ergebnis, dass Belyj Rickerts Theorie des Erkennens zu einer „Theorie des Schaffens“ umdeutet, was eine „deutliche Über-Interpretation der Intentionen Rickerts“ darstelle, die gleichwohl zu einer wichtigen „Konstante der Ästhetik Belyjs“ wird.¹¹⁹

Diese setzt sich bis in die Konzeption der *ISSD* und ihren zentralen Begriff der Selbstbewusstseinsseele fort, wo Belyj den imperativischen Modus des Kunstschaffens auf den erkennenden Weltbezug überträgt und die besondere Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele als voluntative Handlung bestimmt, die durch die Formel „да будет“ dem göttlichen Schöpfungsakt gleichgesetzt wird.¹²⁰ Der kantische Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft findet in der *ISSD* Ausdruck in dem von Verstandes- und Selbstbewusstseinsseele, deren erstere sich durch Passivität und Abstraktheit der Begriffe auszeichnet, die das „Leben“ (жизнь) nicht zu erfassen vermögen, während die Selbstbewusstseinsseele aktiv ihre Erkenntnis gestaltet und diese Kompositionstätigkeit als wirklichkeitskonstituierend erfährt.¹²¹ Die im Willen gründende praktische Vernunft Kants, der in den

114 Vgl. Zink 1998, S. 93.

115 Vgl. Rickert 1904, S. 105.

116 Vgl. Rickert 1904, S. 108: „Gefühle sind es also, die unsere Erkenntnis leiten.“ Zum „transzendentalen Sollen“ vgl. ebd., S. 125-132.

117 Vgl. Zink 1998, S. 109. Belyj hat laut Zink seine Reinterpretation Rickerts in dem Artikel *Feniks* von 1906 zum ersten Mal präsentiert (vgl. SoSo VIII, S. 115-124).

118 Vgl. SoSo VIII, S. 119.

119 Vgl. Zink 1998, S. 107. K.i.O.

120 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 181 (356); 2004, S. 358; *ISSD* III, „Poznanie i čuvstvo v samopoznani“, I. 270 ob. (29).

121 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 176 (346), 181 (356); 2004, S. 353, 358 f.; *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja“, I. 259 (15). Zur Erkenntnistheorie der Selbstbewusstseinsseele vgl. ausführlich Teil IV dieser Arbeit.

Augen des Königsberger Philosophen keine konstitutive Bedeutung für das Erkennen zukommen kann,¹²² wird bei Belyj zum Zentrum der erkenntnis-schöpferischen Fähigkeit der Selbstbewusstseinsseele transformiert, womit er über Kant weit hinausgeht.

Die wesentlichen Merkmale der Selbstbewusstseinsseele fasst Belyj in zweifacher Redaktion zusammen, deren Erstfassung im zweiten Teil der *ISSD* die weitaus verständlichere ist. Die neue Seelenfähigkeit zeichnet sich demnach durch drei Komponenten aus: 1. in epistemologischer Hinsicht durch ihren „konkreten“, aber durchaus „kritischen Intellektualismus“ (конкретным и критическим интеллектуализмом), der sich in der Komposition des erkannten Materials betätigt und die „Ideenwelt organisiert“ (организующего мир идей), 2. in Bezug auf die Persönlichkeitsstruktur durch seinen „Individualismus“ (индивидуализмом), der in der „Koexistenz von organisierten Einheiten (Persönlichkeiten)“ (сосуществовании организованных единств личностей) besteht und 3. in ethischer Hinsicht durch seinen „schöpferischen Voluntarismus“ (творческим волюнтаризмом), der die Willensfreiheit, durch die sich die Selbstbewusstseinsseele in besonderem Maße auszeichnet, zu einem „Problem der Geburt von Notwendigkeit aus Freiheit“ (проблеме рождения необходимости из свободы) macht.¹²³ Punkt 1 bezieht sich auf die Selbstbewusstseinsseele als wissenschaftliche Methode und Belyjs eigene anthroposophische Erkenntnistheorie, die er in Teil III der *ISSD* ausführlich diskutiert. Sie wird in Kapitel IV dieser Arbeit detailliert aufgearbeitet. Punkt 2 gewinnt in der *ISSD* Relevanz bei der Interpretation kultureller Phänomene und betrifft Belyjs Verständnis des Christentums und des erweiterten menschlichen Ich-Bewusstseins, was in Kapitel V thematisiert wird. Punkt 3 spielt in der *ISSD* eine untergeordnete Rolle, da die Moralphilosophie kein Gegenstand von Belyjs kulturphilosophischer Abhandlung ist.

Für die Gegenwart konstatiert Belyj bereits den Übergang zu der auf die Selbstbewusstseinsseele folgenden Kulturstufe des ‚Geistselbst‘ (самодух) in anthroposophischer oder ‚Manas‘ in theosophischer Terminologie. Dieser Übergang vollzieht sich in der Darstellung Belyjs sehr dramatisch als ein Sterbevorgang der Seele, die durch einen Todesprozess gehen muss, um als Geist wieder auferstehen zu können:

„[...] формулированное мною в абстрактной форме, есть история трагедий [...] новой души, обнимающих 15-ое, 16-ое, 17-ое, 18-ое и 19-ое столетия, чтобы

122 Vgl. *KrV*, A 644/B 672, A 671-686/B 699-714 sowie Vorrede und Einleitung zur *KpV*.

123 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja v otdeľnych dominionach kul'tury, kak prostranstvennaja kompozicija“, I. 192 (378); 2004, S. 376 und *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 284 (55).

в начале 20-го века могли мы отчетливо сложить лозунг самосознания нашего, как смерть души собственно: как начало ее восстания в дух¹²⁴.

Die Selbstbewusstseinsseele stellt also eigentlich nur ein Übergangsphänomen dar,¹²⁵ das die Schwelle zu einem qualitativ völlig neuen Daseinszustand des Menschen markiert, der in Zukunft als Geistwesen unter Geistern eine Zeit und Raum transzendierende Existenz führen soll.¹²⁶

III.1.3. Fazit: Die Selbstbewusstseinsseele als „Symbol des Geistes in der Seele“

Die in den letzten beiden Kapiteln verfolgte Entwicklung von Belyjs Ich-Begriff hat gezeigt, dass sich seine Reflexionen über das menschliche Selbst und dessen Bewusstwerdung im Verlauf der Weltgeschichte durch die Rezeption unterschiedlicher philosophisch-weltanschaulicher Systeme und seine eigenen biographischen Erlebnisse immer weiter angereichert und verzweigt haben, bis sie schließlich in dem Begriff der Selbstbewusstseinsseele mündeten. Diese wird in der *ISSD* als das die Gegenwart charakterisierende Kulturphänomen bestimmt, das den Übergang von einem die Vergangenheit auszeichnenden seelischen zu einem in die ferne Zukunft weisenden geistigen Dasein markiert, durch den der Mensch aus seiner kosmischen ‚Kindheit‘ zur ‚Reife‘ eines selbstschöpferisch tätigen Mitarbeiters im kosmischen Geschehen fortschreitet. In der *ISSD* wird der Blick von der kosmologischen Perspektive auf die der geschichtlichen Zeit eingeschränkt und innerhalb dieser auf die letzten zweitausend Jahre der abendländischen Kulturgeschichte fokussiert.

Wie Stahl herausgearbeitet hat, bilden die wichtigsten Konstanten von Belyjs Persönlichkeitsbegriff die Unterscheidung zwischen einem niederen empirischen und einem höheren universalen Ich, das in Christus gründet und sich selbsttätig hervorbringt bzw. innerhalb seines irdischen Daseins aktualisiert.¹²⁷ Dies geschieht nach Belyj durch einen Initiationsvorgang, der sich als *imitatio Christi* ereignet. Im Hintergrund von Belyjs Konzeptionalisierungen dieses Geschehens stehen seine spirituellen Erfahrungen, der Vollzug der ‚Geistgeburt‘ in der eigenen Seele.

Durch die Rezeption der Anthroposophie wurde sein Persönlichkeitsbegriff differenzierter, weil die Dualität von niederem und höherem Ich in das

124 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 179 ob. (353). Diese Seite fehlt in Belyj 2004.

125 Vgl. auch Stahl 2015, S. 80.

126 Berdjaev hat in *Opyt eschatologičeskoj metafiziki* mit der Idee der ‚existentiellen Zeit‘, die einen außerhalb des Irdischen liegenden ‚metahistorischen‘ Bereich kennzeichnet, einen ähnlichen Gedanken entwickelt. Das Ziel der Geschichte liegt nach Berdjaev im Übergang in diesen Bereich, der dem ‚Reich Gottes‘ bzw. einem ‚Reich des Geistes‘ entspreche. (Vgl. Losskij 2011, S. 323; Maslin 2001, S. 445.)

127 Vgl. Stahl 2009, S. 240 f. Außerdem Stahl 201b, S. 94-97.

mehrschichtige anthroposophische Menschenbild integriert und durch die hinzutretende evolutionsgeschichtliche Perspektive mit einer komplexen esoterischen Sicht auf die kosmologische Menschheitsentwicklung verbunden wurde. Bis in die frühen zwanziger Jahre hinein bezog Belyj die Bewusstwerdung des höheren Selbst auf die drei geistigen Wesensglieder der anthroposophischen Anthropologie. Der Begriff der Selbstbewusstseinsseele spielte hier keine explizite Rolle und wurde auf die Bestimmung als eine besondere, auf Goethe zurückgehende Form organisch-ganzheitlicher Erkenntnis und ein die zeitgenössische Philosophie auszeichnender Wesenszug beschränkt. Der Blick Belyjs ist in dieser Phase in erster Linie auf die ferne Zukunft und die Verwirklichung der höheren Erkenntnisstufen Imagination, Inspiration und Intuition gerichtet.

Dies ändert sich im Zuge seines sich vertiefenden Interesses an kulturphilosophischen Fragestellungen. In der *ISSD* steht die Kulturperiode im Fokus der Betrachtung, die nach anthroposophischer Auffassung der Ausbildung der (Selbst-)Bewusstseinsseele gewidmet ist und mit der Neuzeit beginnt. Jetzt ist die Selbstbewusstseinsseele der Ort, an dem sich die Selbstbewusstwerdung vollzieht und das ‚Mysterium der Ich-Geburt‘ stattfindet. Indem sich ein höheres Prinzip im Menschen manifestiert, tritt dieser aber aus der Zeitlichkeit heraus bzw. bricht die Transzendenz in sein irdisches Dasein herein. Es leuchtet deshalb für Belyj in der Selbstbewusstseinsseele die zukünftige Menschheitsentwicklung bereits als Ganzes auf: In der besonderen Art der Selbstbewusstseinsseele, zu erkennen und ihre Erkenntnis zu gestalten, sieht er die zukünftigen höheren Erkenntnisstufen ins Seelische herabgespiegelt historisch in Erscheinung treten. Er bestimmt deshalb die Selbstbewusstseinsseele als das „Symbol des Geistes in der Seele“ (символ духа в душе).¹²⁸ Sie bildet die Brücke von der Seele zum Geist und nimmt die zukünftigen Stufen des Menschheitswerdens symbolisch vorweg, was im weiteren Verlauf dieser Arbeit detailliert herausgearbeitet wird. Vorher soll jedoch der Bewusstseinsseelenbegriff Steiners und sein Verhältnis zu dem der Selbstbewusstseinsseele bei Belyj geklärt werden.

III.2. Die Bewusstseinsseele im Werk Rudolf Steiners

Im Denken des österreichischen Philosophen und esoterischen Lehrers Rudolf Steiner (1861-1925) ist der Begriff der Bewusstseinsseele von zentraler Bedeutung, da er mit der kulturellen Signatur der Neuzeit in unmittelbarem

¹²⁸ Vgl. *ISSD* II „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 224 (442), „Simvolizm“, I. 225 ob. (445); 2004, S. 432, 433; *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 349 (184).

Zusammenhang steht. Von Paradoxien gekennzeichnet, hat dieser Begriff in der inneranthroposophischen Debatte die widersprüchlichsten Deutungsversuche hervorgebracht.¹²⁹ Die über eintausend Nennungen des Ausdrucks ‚Bewusstseinsseele‘ in dem rund vierhundertbändigen Gesamtwerk Steiners, das zu einem Großteil aus Vorträgen besteht, erschöpfend zu behandeln, kann nicht Aufgabe dieser Arbeit sein. Hier wird versucht, eine allgemeine Charakteristik des Begriffs auf der Grundlage des schriftlichen Werks zu geben.

Wie schon der Anthroposoph Carl Unger feststellte, tritt die Bewusstseinsseele bei Rudolf Steiner in dreifacher Hinsicht auf: erstens als sechstes Glied innerhalb des neunteiligen Wesensgliedergefüges des Menschen und als höchstes der drei Seelenglieder, zweitens als besondere Bewusstseinsstufe innerhalb der Kulturentwicklung der Menschheit und drittens als bestimmter Abschnitt innerhalb der Biografie des Einzelmenschen.¹³⁰ Die letztere Perspektive besitzt für die *ISSD* kaum Bedeutung, spielt jedoch in Belyjs intensiver Auseinandersetzung mit seiner eigenen Biographie eine wichtige Rolle.¹³¹ Hier werden, nach einer allgemeinen Vorbemerkung zur zeitgenössischen Steinerforschung (III.2.1.), die ersten beiden Aspekte, also die Bewusstseinsseele als Wesensglied (III.2.2.) und als Signatur einer Kulturepoche (III.2.3.) näher in den Blick genommen. Da die Äußerungen zur Bewusstseinsseele als Gestalt des aktuellen Kulturzeitraums im Schriftwerk sehr dürftig, für die *ISSD* jedoch von zentraler Bedeutung sind, wird hier auch der Vortragszyklus *Geschichtliche Symptomatologie* berücksichtigt, in dem Steiner sein Geschichtskonzept entwickelt hat.¹³² Neben der Bewusstseinsseele als Wesensglied und Signatur einer Kulturepoche wird zudem der Begriff der ‚selbstbewussten Seele‘ aus Steiners Philosophiegeschichte *Die Rätsel der Philosophie* untersucht (III.2.4.).

III.2.1. Vorbemerkung zum Stand der Steinerforschung

Die Rudolf-Steiner-Forschung stand lange in der Spannung zwischen einem inneranthroposophischen und einem akademischen Diskurs, deren ersterer

-
- 129 Einen Überblick über „Bestehende Deutungsperspektiven“ gibt Ewertowski 2007, S. 71-78.
 130 Vgl. Unger 1954, S. 11 ff.
 131 Vgl. *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 352 ob. (191), wo Belyj die *Zapiski čudaka* als Tagebuchaufzeichnungen bezeichnet, die den ersten Versuch der Selbstbewusstseinsseele beschreiben würden, an den niederen Wesensgliedern zu arbeiten. In den *Zapiski* ist das anthroposophische Bewusstseinsseelenmotiv von großer Bedeutung, was noch detailliert ausgearbeitet werden müsste (vgl. Schmitt 2012a, S. 13).
 132 Der Zyklus (GA 185) wurde vom 18. Oktober bis 3. November 1918 in Dornach gehalten. Dass Belyj ihn kannte, ist höchst unwahrscheinlich. Er ist jedoch für Steiners historische Anschauungen wie auch für seine Auffassung der Bewusstseinsseele als Epochensignatur zentral.

die Tendenz hatte, eine eher devotionale Glaubenshaltung in Bezug auf die anthroposophischen Inhalte einzunehmen, während in akademischen Kreisen Steiner vor allem als Eklektiker angesehen wurde, der vorhandenes Bildungsgut geschickt für seine Zwecke zu verwerten verstand.¹³³ Hinter der letztgenannten Position steht die Grundeinstellung, die Möglichkeit einer Erfahrung und wissenschaftlichen Untersuchung übersinnlicher Tatsachen, auf die Steiner sich beruft, grundsätzlich abzulehnen. Es werden deshalb die literarischen Quellen gesucht, aus denen er die Inhalte seiner Schriften und Vorträge gewonnen und durch geschickte Kombinatorik erweitert haben könnte. Ein prominentes Beispiel dieser Herangehensweise stellt die fast 2000 Seiten umfassende Habilitationsschrift *Anthroposophie in Deutschland* des katholischen Theologen Helmut Zander dar, der die „detektivische Rekonstruktion“ der „biographischen Kriminalgeschichte“ Steiners unternimmt.¹³⁴ Dessen „bewusste Verschleierung“ seiner „theosophischen Abhängigkeiten“ meint Zander nur dadurch erklären zu können, dass sie „machtpolitisch plausibel“ die Geltungsansprüche des mittellosen Literaten auf eine herausragende Stellung innerhalb der Theosophischen Gesellschaft offen legen würden.¹³⁵ Dieser Charakterisierung Steiners als einen von Machtinteressen getriebenen Opportunisten und Plagiator wurde von anthroposophischer Seite vehement widersprochen. Während Karen Swassjan in *Aufgearbeitete Anthroposophie. Bilanz einer Geisterfahrt* Steiner gegen den Broterwerb suchenden „Privatdozenten“ mit der ihm eigenen Polemik verteidigt,¹³⁶ hat Lorenzo Ravagli mit *Zanders Erzählungen* versucht, eine am wissenschaftlichen Diskurs orientierte Gegendarstellung zu geben, die Steiners Quellen in seiner genuinen esoterischen Erfahrung und im abendländischen Geistesleben verortet.¹³⁷ Eine historisch-kritische Aufarbeitung des genauen Kontexts von Steiners Denken und Schaffen, die unvoreingenommen die komplexe Wechselbeziehung von authentischen mystischen Erlebnissen¹³⁸ in der Verbindung mit der Rezeption esoterischer Traditionen des Ostens wie des Westens beleuchten würde, steht bislang noch aus und kann angesichts des umfangreichen Materials und der umfassenden Bildung seines Verfassers kaum von einem einzigen Menschen geleistet werden. Als Arbeitsgrundlage für eine zukünftige Ausei-

133 Vgl. z. B. Hauer 1922: *Werden und Wesen der Anthroposophie. Eine Wertung und eine Kritik*.

134 Vgl. Zander 2007, Bd. I, S. 545.

135 Vgl. Zander 2007, Bd. I, S. 572.

136 Vgl. Swassjan 2007, der auf S. 114, das Kapitel „Glanz und Elend eines Privatdozenten“ resümierend, feststellt, Zander habe offenkundig mit dem Thema „Anthroposophie“ ein unbeackertes Feld gefunden, auf dem er „seine Denkinsuffizienz durch andere, parawissenschaftliche Mittel“ kompensieren konnte.

137 Vgl. Ravagli 2009.

138 Zur Problematik der Anwendung des Mystikbegriffs auf die spirituelle Praxis der Anthroposophie vgl. die Anmerkung in Kap. II.1.

nersetzung mit Steiner kann die seit 2013 in dem renommierten Verlag Frommann-Holzboog erscheinende kritische Ausgabe des Schriftwerks bis 1910 angesehen werden,¹³⁹ die zwar aufgrund der Alleinherausgeberschaft des amerikanischen Germanistikprofessors Christian Clement nicht ohne Mängel ist, aber dennoch einen wichtigen Schritt in der Steiner-Forschung markiert.

In der vorliegenden Untersuchung wird in Bezug auf die esoterischen Aspekte von Steiners wie auch Belyjs Werk der wissenschaftliche Standpunkt der modernen Mystikforschung eingenommen.¹⁴⁰ Dort wird die Zeugenschaft der mit dem Anspruch auf spirituelle Erfahrung auftretenden Autoren ernst genommen und die in diesem Zusammenhang beschriebenen Phänomene in ihrer inneren Logik und ihrem Bezug zu verwandten Erscheinungen und deren literarischer Konzeptionalisierung beschrieben. Ein Jahrhundert nach dem Leben und Wirken so außergewöhnlicher Gestalten wie Rudolf Steiner und Andrej Belyj scheint die historische Distanz groß genug, auch das Phänomen moderner esoterischer Erfahrung und daraus resultierender Welt- und Geschichtsentwürfe jenseits der bisher gepflegten Skepsis auf der einen und Apologetik auf der anderen Seite in den Blick nehmen zu können.¹⁴¹

III.2.2. Die Bewusstseinsseele im Kontext des anthroposophischen Menschenbildes

In den anthroposophischen Grundschriften, die maßgeblich in den Jahren 1904 bis 1910 entstanden sind, finden sich verschiedene Ansätze, das ‚Wesen des Menschen‘ zu fassen und zu beschreiben, wie es sich Rudolf Steiner in ‚übersinnlicher Anschauung‘ darstellte. Die Parallelen zu diesem Menschenbild in der Geistesgeschichte des Abend- und des Morgenlandes sind zahlreich und hier nicht der

139 Bisher sind erschienen: SKA 5: *Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte* (2013); SKA 7: *Schriften zur Erkenntnisschulung* (2014); SKA 2: *Philosophische Schriften* (2015); SKA 6: *Schriften zur Anthropologie* (2016); SKA 8: *Schriften über Kosmogonie und Anthropogenese* (2018).

140 Vgl. etwa Scholem 1980: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*; Grözingen 2004-2015: *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik* (4 Bde.); Ruh 1990-99: *Geschichte der abendländischen Mystik* (4 Bde.); McGinn 1994-2008: *Die Mystik im Abendland* (4 Bde.).

141 Wobei sich das Problem des Apologetentums bei Belyj eigentlich nicht stellt. Im Gegensatz zu Steiner ist er nie öffentlich als spiritueller Lehrer aufgetreten, sondern als Dichter und Denker, der den gesellschaftlichen Diskurs seiner Zeit aktiv mitgestaltete. Während Steiner im Wissenschaftsbetrieb eine marginale, bisher wenig beachtete Erscheinung darstellt, ist Belyjs Werk ein intensiv beforschtes literaturwissenschaftliches und kulturologisches Untersuchungsobjekt.

Ort, diese aufzuzeigen, umso mehr, als es sich um ein wichtiges Desiderat der Steiner-Forschung handelt, das bisher nur in Ansätzen untersucht wurde.¹⁴²

Das anthroposophische Menschenbild knüpft im Wesentlichen an die abendländische Tradition einer dreifachen Untergliederung des Menschen in Leib, Seele und Geist an, wobei sich für Steiner alle drei Wesensanteile des Menschen nochmals in drei Unterabteilungen gliedern.¹⁴³ Dadurch entsteht ein komplexes neunteiliges Wesensgefüge des Menschen, das je nach Blickrichtung auch in vier oder sieben Glieder eingeteilt werden kann.¹⁴⁴ Die Bewusstseinsseele ist dabei das höchste der drei Seelenglieder, wobei, wie Jörg Ewertowski feststellt, die Rede von den „Gliedern“ der Seele nicht wörtlich im Sinne dreier verschiedener Seelen, sondern nur als Metapher verstanden werden darf.¹⁴⁵ Es handelt sich, so kann festgestellt werden, bei der Empfindungs-, Verstandes- und Bewusstseinsseele vielmehr um Qualitäten oder Funktionen innerhalb der menschlichen Seele, die nach Steiner unterschieden werden müssen.

Sehr deutlich und von Steiner mehrfach bezeugt ist das Verwandtschaftsverhältnis der anthroposophischen Anthropologie mit der des Aristoteles.¹⁴⁶ So entsprechen die übersinnlichen leiblichen Glieder, wie sie in der *Theosophie* dargestellt sind, bis in die Nennung charakteristischer Merkmale hinein der vegetativen und sensitiven Seele in *De Anima*.¹⁴⁷ Auch die Unterscheidung der drei Seelenglieder will Steiner in der aristotelischen Philosophie ausmachen, was teils kritisch hinterfragt, teils zustimmend anerkannt wird.¹⁴⁸ Die höheren geistigen Glieder des Menschen knüpfen deutlich an die

142 Vgl. etwa Teichmann 1999, S. 96-125 zu Parallelen im ägyptischen Mysterienwesen; Zander 2007, S. 567, Anm. 74 zu theosophischen und Paracelsus-Bezügen; Ravagli 2009, S. 117-119 zu Paracelsus-Bezügen; Hantscher 2011, S. 318-321 sehr allgemein zu Parallelen im Vedanta, Tantra, in der Kabbalah und der Theosophie; Schmitt 2015 mit einem Vergleich zur Sankhya- und Vedantaphilosophie. Einen einführenden Überblick gibt Clement in: SKA 6, S. XXI-XLIV, LXV-LXXVI.

143 Es sind: 1. der physische Leib, 2. der Ätherleib, 3. der Astralleib, 4. die Empfindungsseele, 5. die Verstandesseele, 6. die Bewusstseinsseele, 7. das Geistselbst, 8. der Lebensgeist, 9. der Geistesmensch (vgl. GA 9, S. 57; GA 13, S. 77).

144 Es besteht dann der Mensch aus physischem Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich bzw. als siebengliedriges Wesen aus den drei leiblichen Gliedern, dem Ich und den drei geistigen Gliedern (vgl. GA 9, S. 60; GA 13, S. 77 f.).

145 Vgl. Ewertowski 2007, S. 53.

146 Vgl. GA 52, S. 33-38; GA 114, S. 133; GA 176, S. 101.

147 Diese entsprechen bei Steiner dem Äther- oder Lebensleib und dem Empfindungs- oder Astralleib. Vgl. dazu GA 9, S. 34-41; GA 13, S. 53-60. Auf die genannten Parallelen kann hier nicht näher eingegangen werden.

148 Steiner setzt die Empfindungsseele mit dem „oretikon“, die Verstandesseele mit dem „kinetikon“ und die Bewusstseinsseele mit dem „dianoetikon“ gleich (GA 114, S. 133; GA 176, S. 101 – in der GA heißt es fälschlich „Orektion“). Stahl 2011a, S. 26 sieht die Identifikation von dianoetikon und Bewusstseinsseele als problematisch an, während Ewertowski 2007, S. 17 f. ihr zustimmt.

theosophische Tradition an, die ihre Ausdrücke der indischen Philosophie entlehnt, ihnen jedoch neue Inhalte verleiht.¹⁴⁹

Die erste schriftliche Verwendung des Ausdrucks Bewusstseinsseele findet sich 1903 in einer Anmerkung zu dem Aufsatz *Wie Karma wirkt*, den Steiner in der Dezemberrnummer der von ihm begründeten und herausgegebenen theosophischen Zeitschrift *Luzifer-Gnosis* veröffentlicht hat. Die Anmerkung dient der Erläuterung des im Text verwendeten Ausdrucks Seele, wobei Steiner die bis zu seinem Lebensende beibehaltene Systematik des anthroposophischen Menschenbildes entwickelt, nach dem der Mensch aus 3 x 3 Gliedern besteht, deren 3. und 4. sowie 6. und 7. Glied beim „verkörperten Menschen“ jedoch zusammenfallen, wodurch sich, so Steiner, die siebengliedrige theosophische Anthropologie ergibt.¹⁵⁰ Zudem weist er darauf hin, dass er seine Ausdrucksweise einer „okkulten Sprache“ entlehne, „die in den Bezeichnungen von der [...] theosophischen [...] etwas abweicht, in der Sache aber [...] mit ihnen völlig übereinstimmt.“¹⁵¹ Diese Bemerkung erscheint sehr aufschlussreich, denn die „okkulte Sprache“, um die es sich hier handelt, kann nur mit der mutmaßlichen Einweihung Steiners in rosenkreuzerische Kreise zusammenhängen, denen er sich zeitlebens in seinem Auftreten als zeitgenössischer esoterischer Lehrer verpflichtet fühlte.¹⁵² Eine gewisse Verwandtschaft besteht zu Ausdrücken, die bei Paracelsus anzutreffen sind.¹⁵³

149 In der theosophischen Tradition heißt das Geistselbst „Manas“, der Lebensgeist „Buddhi“ und der Geistesmensch „Atman“ (vgl. GA 13, S. 71-76). Eine Begriffsanalyse zeigt, dass die mit Buddhi und Manas bezeichneten Seelenfähigkeiten in der klassischen indischen Philosophie (Sankhya und Vedanta) gar nicht mit dem übereinstimmen, was Steiner unter Lebensgeist und Geistselbst versteht, sondern vielmehr mit dem, was er als Bewusstseinsseele und Verstandesseele bezeichnet (vgl. Schmitt 2015). Wie genau es zu diesen inhaltlichen Verschiebungen kam, ist bislang unklar. Weder Steiner noch Belyj noch die zahlreichen forschenden Theosophen und Anthroposophen haben sich diesen Fragen bisher angenommen, obgleich Diskrepanzen bereits von Steiners Zeitgenossen bemerkt wurden (vgl. etwa die Rezension von Sinnetts *Geheimbuddhismus* des Wiener Okkultisten Friedrich Eckstein 1888). Im Gegenteil wurde bisher davon ausgegangen, dass die indischen Begriffe „Manas“ und „Buddhi“ tatsächlich dem entsprächen, was sie in der theosophischen und anthroposophischen Literatur bedeuten. Dies ist auch Belyjs Einstellung.

150 Vgl. GA 34, S. 107, Anm. 2.

151 GA 34, S. 107, Anm. 2. Zander übersieht diese erste Quelle von Steiners Anthropologie. Zudem behauptet er, Steiner habe die theosophischen Sanskrit-Begriffe „später übersetzt“ (Zander 2007, S. 562). Steiner gibt jedoch von Anfang an sein Menschenbild in einer deutschen Terminologie, deren Quelle er in eben der zitierten „okkulten Sprache“ verortet.

152 Zu Steiners Verhältnis zum Schulungsweg der Rosenkreuzer vgl. GA 95, S. 111-149; GA 96, S. 138-155; GA 97, S. 179-245; GA 99; zu seinem „Meister“ GA 262, S. 15 f., 86 f.

153 Vgl. Ravagli 2009, S. 117-119.

Dies ist in der Forschung zwar bemerkt, die genauen Quellen sind jedoch noch nicht eruiert worden.¹⁵⁴

Wie der angeführte Artikel, so stellt auch der Aufsatz *Von der Aura des Menschen*, der von Januar bis April 1904 in *Luzifer-Gnosis* erschien, eine Art Vorstudie zu dem im selben Jahr publizierten Buch *Theosophie* dar. Die nur dem entwickelten Seherauge sichtbare Aura des Menschen, ein eiförmiges Gebilde von flutenden Farberscheinungen, das den menschlichen Körper umgibt,¹⁵⁵ wird hier als dreigliedrig beschrieben. Diese Dreigliederung sei der „übersinnlich sichtbare Ausdruck“¹⁵⁶ für den sich aus Leib, Seele und Geist zusammensetzenden Menschen. Nachdem die Seele als das „Bindeglied“ zwischen Leib und Geist bestimmt wurde,¹⁵⁷ wird sie ihrerseits nach diesen drei Richtungen hin gegliedert. So gebe es einen Seelenteil, der ganz mit dem erfüllt sei, was der Seele über den Leib „zuströmt“.¹⁵⁸ Dieser wird später zur „Empfindungsseele“, d. h. zu der Seelenregion, in der das menschliche Bewusstsein mit Empfindungen auf die Eindrücke der äußeren Sinne reagiert.¹⁵⁹ Davon will Steiner den Teil des Innenlebens unterscheiden, in dem durch Nachdenken Bewusstseinsinhalte produziert werden unabhängig „von jedem äußeren Reiz“.¹⁶⁰ Diese Fähigkeit bezeichnet er als „Verstandes- oder Gemütsseele“; sie antworte mit der Bildung von Begriffen auf die Empfindungen, stelle aber ihre Denk- und Erkenntnistätigkeit noch ganz in den Dienst der materiellen Kultur.¹⁶¹ Daneben hebt Steiner einen weiteren seelischen Bereich hervor, der sich den Einflüssen des Geistigen öffne und das menschliche Leben „in den Dienst des Ewigen stellt“.¹⁶²

„Durch das beschreibende Denken wird aber der Mensch auch über das bloße Eigenleben hinausgeführt. Er erwirbt sich etwas, das über seine Seele hinausreicht. [...] In der Verbindung mit der Wahrheit ergreift die Seele etwas, das seinen Wert in sich trägt. [...] Indem die Wahrheit in die Verstandessele hineinleuchtet, wird diese zur *Bewusstseinsseele*.“¹⁶³

154 Vgl. Zander 2007, S. 567, Anm. 74. Clement bleibt die entsprechenden Nachweise in seinem Kommentar zu Steiners *Mystik* schuldig, wo das paracelsische Menschenbild von Steiner dargestellt wird (vgl. SKA 5, S. 275, Anm. 89).

155 Vgl. GA 34, S. 115.

156 Vgl. GA 34, S. 120, 123.

157 Vgl. GA 34, S. 121.

158 Vgl. GA 34, S. 122.

159 Vgl. GA 34, S. 129; GA 9, S. 40.

160 Vgl. GA 34, S. 123.

161 Vgl. GA 9, S. 42 f.

162 Vgl. GA 34, S. 122 f.

163 GA 34, S. 130 f. Vgl. auch GA 9, S. 44: „Was durch das Denken als Wahrheit erkannt wird, hat eine *selbständige Bedeutung*, die sich auf die Dinge der Welt bezieht, nicht bloß auf die eigene Seele.“ (K.i.O.)

In der *Theosophie* führt Steiner weiter aus, die Bewusstseinsseele äußere sich im Streben der menschlichen Seele nach dem Wahren und Guten, und er wolle mit diesem Namen das bezeichnen, „was in der Seele als Ewiges aufleuchtet“.¹⁶⁴ Mit „Bewusstseinsseele“ meine er den „Kern des menschlichen Bewusstseins“, während der Begriff „Bewusstsein“ ein viel weiterer sei, der auch in Bezug auf alltägliche Empfindungen und das innere Erleben von Tieren zutreffe. Der Abschnitt über die Bewusstseinsseele in der *Theosophie* enthält Affinitäten zu Kants Ausführungen über die praktische Vernunft,¹⁶⁵ und es wird deutlich, dass die Unterscheidung zwischen Verstandes- und Bewusstseinsseele sich letztlich auf die klassische Differenzierung von Verstandes- und Vernunftkräften im Menschen bezieht, also auf die seit der Antike gängige Unterscheidung von $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ und $\nu\omicron\delta$ oder ratio und intellectus im lateinischen Mittelalter.¹⁶⁶ Später wird die Bewusstseinsseele als die psychische Instanz beschrieben, in der ein „Intutionsorgan“ gebildet werde, das dem unmittelbaren Auffassen von Gedankeninhalten diene.¹⁶⁷ Der Begriff umfasst aber bei Steiner über die Vernunftfähigkeit des Menschen hinaus auch den Aspekt des Selbstbewusstseins.

In dem Aufsatz *Von der Aura des Menschen* ebenso wie in der *Theosophie* folgt auf die Ausführungen zur Bewusstseinsseele ein Abschnitt über das Ich, das hier dezidiert von der Bewusstseinsseele als seiner „Hülle“ unterschieden wird.¹⁶⁸ In dem noch ganz aus der Perspektive des übersinnlichen Forschers geschriebenen Aufsatz heißt es, dass das Ich auch dem Seherauge unsichtbar bleibe und nur als „dunkles Oval“ sichtbar sei, aus dem beim fortgeschrittenen Menschen eine „besondere Strahlung“ entspringe.¹⁶⁹ In beiden Texten bezeichnet Steiner das Ich in Anlehnung an Jean Paul als das „verhangene Allerheiligste im Menschen“, zu dem kein anderer, und sei

164 Vgl. GA 9, S. 46. Folgezitat ebd.

165 Vgl. GA 9, S. 44 zum „Entzücken über den Sternenhimmel“; S. 46 zur Pflicht, die „über Gefallen und Missfallen“ stehe. Steiner führt allerdings die Kant-Allusionen in einer Weise aus, die von den Inhalten der *Kritik der praktischen Vernunft* weit entfernt ist.

166 Vgl. Leber 1993, S. 150: „[...] genau die verbindende Kraft der Vernunft ist es, die als Bewusstseinsseele zu gelten hat. Sie ist jetzt noch eingebunden in die Verstandesseele, von der sie sich erst noch emanzipieren muss.“

167 Vgl. GA 9, S. 56.

168 Vgl. GA 34, S. 133 f.; GA 9, S. 49: [...] mit seinem ‚Ich‘ ist der Mensch ganz allein. – Und dieses ‚Ich‘ ist der Mensch selbst. [...] Er darf deshalb seinen Leib und seine Seele als ‚Hüllen‘ bezeichnen, innerhalb derer er lebt.“ Ebd. S. 51: „[...] das Ich [lebt] in Leib und Seele als in seinen ‚Hüllen‘.“

169 Vgl. GA 34, S. 133: „[...] kein Hellseher kann an derjenigen Stelle der Aura etwas sehen, die dem ‚Ich‘ entspricht. Das Ich-Bewusstsein wird in derselben durch ein dunkles Oval, durch ein völlig Finsteres bezeichnet. [...] – Innerhalb dieses blauen Ovals entspringt nun eine besondere Strahlung.“ Vgl. auch GA 9, S. 50: „Die Wirkung des Ich auf die Aura kann der ‚Sehende‘ schauen. Das ‚Ich‘ selbst ist auch ihm unsichtbar.“

es ein noch so hoher Eingeweihter, Zugang finden könne.¹⁷⁰ In der *Theosophie* führt er weiter aus: „Das Ich lebt in der Seele. [...] die höchste Äußerung des ‚Ich‘ [gehört] der Bewusstseinsseele“ an, in das „Ich“ aber „strahlt der Geist [...] und lebt in ihm als in seiner ‚Hülle‘.“¹⁷¹ Und in *Von der Aura des Menschen* heißt es: „[...] innerhalb der Bewusstseinsseele erwacht das ‚Ich‘. Im ‚Ich‘ erwacht wieder der ewige Geist des Menschen.“¹⁷² Die Bewusstseinsseele also ist so etwas wie der seelische Ort, an dem sich die Selbstbewusstseinsseele der Menschen als Geist ereignet, das „Ich“ (mit Führungszeichen) dagegen ist die Instanz, in der der ewige Geist wie in einem individuellen Gefäß lebt. In der Metaphorik der Hüllenvorstellung ist die Bewusstseinsseele die Hülle des Ich, das Ich wiederum bildet die Hülle für den Geist.¹⁷³ Dass der Hüllbegriff rein metaphorisch zu verstehen ist, verdeutlichen die Führungszeichen.

Daran anschließend entwickelt Steiner eine Dreigliederung des Geistes im Menschen, dessen niederstes Glied das auf die Bewusstseinsseele folgende „Geistselft“ ist. Dieses wird von ersterer dadurch abgegrenzt, dass die Bewusstseinsseele die ewige Wahrheit nur „berührt“, während das Geistselft dieselbe Wahrheit in sich aufgenommen und, „umschlossen durch das ‚Ich‘“, individualisiert habe.¹⁷⁴ Die dezidierte Unterscheidung zwischen Bewusstseinsseele und Geistselft wird wenige Seiten später wieder relativiert, indem Steiner beide als „Einheit“ bezeichnet.¹⁷⁵ Im Rahmen einer siebengliedrigen Struktur des Menschen stehen sie nun zusammen an fünfter Stelle als „geist-erfüllte Bewusstseinsseele“.¹⁷⁶

In der *Theosophie* wird die Bewusstseinsseele also als der Bereich innerhalb der menschlichen Psyche gefasst, in dem ein „Aufleuchten“ von oder „Berühren“ durch eine geistige Daseinsebene stattfindet, aber noch keine vollständige Identifikation damit gegeben ist, denn als „Seele“ ist die Bewusstseinsseele ja noch nicht Geist. Ewigkeit erlangt das „Ich“ nach Steiner erst durch die Geistselftwerdung.¹⁷⁷

170 Vgl. GA 34, S. 132 f.; GA 9, S. 48 ff.

171 GA 9, S. 51.

172 GA 34, S. 134.

173 Vgl. GA 9, S. 51: „Es strahlt der Geist in das Ich und lebt in ihm als in seiner ‚Hülle‘, wie das Ich in Leib und Seele als seinen ‚Hüllen‘ lebt.“

174 Vgl. GA 9, S. 51.

175 Vgl. GA 9, S. 56 f.: „Bewusstseinsseele und Geistselft bilden eine Einheit.“

176 Vgl. GA 9, S. 57.

177 Vgl. GA 9, S. 51: „Die Bewusstseinsseele *berührt* die von jeder Antipathie und Sympathie unabhängige, durch sich selbst bestehende Wahrheit; das Geistselft trägt in sich *dieselbe* Wahrheit, aber aufgenommen und umschlossen durch das ‚Ich‘; durch das letztere individualisiert und in die selbständige Wesenheit des Menschen übernommen. Dadurch, dass die ewige Wahrheit so verselbständigt und mit dem ‚Ich‘ zu einer Wesenheit verbunden wird, erlangt das ‚Ich‘ selbst Ewigkeit.“ (K.i.O.)

In den folgenden Schriften Steiners tritt die Neungliederung zugunsten einer Viergliederung des Menschen zurück mit dem Ich als viertem und höchstem Glied. Innerhalb derselben erscheinen nun die je drei seelischen und geistigen Glieder als durch das Ich umgearbeitete leibliche Glieder. In der Schrift *Aus der Akasha-Chronik*, die zunächst zwischen 1904 und 1908 als fortlaufende Aufsatzreihe in *Luzifer-Gnosis* erschienen war, ist von einer „unbewussten Umwandlung“ der leiblichen Wesensglieder des Menschen durch das Ich die Rede, die die Seelenglieder hervorbringe, während die Umgestaltung der Leibglieder in die höheren geistigen Glieder durch eine bewusste Arbeit des Ich geschehe.¹⁷⁸ In dem 1907 entstandenen Aufsatz *Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft* werden Seelen- wie auch Geistglieder als „Umwandlungsprodukte“ bezeichnet, die das Ich durch seine Arbeit an den leiblichen Gliedern hervorbringe, wobei die Umwandlungsarbeit, die die seelischen Glieder hervorbringt, als eine Tätigkeit charakterisiert wird, die „mehr im Sinne der ganzen menschlichen Gattung“ geschehe und zwar „an allen drei Leibern vom Aufblitzen des Ich an gleichzeitig.“¹⁷⁹ Dass es sich dabei um eine unbewusste Tätigkeit handelt, wird durch die Bemerkung deutlich, dass dem Menschen die Arbeit seines Ich erst wahrnehmbar werde, wenn ein Teil der Bewusstseinsseele bereits ausgestaltet sei.¹⁸⁰

Beide Texte, die ungefähr im gleichen Zeitraum entstanden sind, spielen außerdem auf einen Zusammenhang an, den Ewertowski anhand von Vortragsmitschriften aus den Jahren 1905 bis 1907 herausgearbeitet hat: Die Seelenglieder „entstehen“ bereits während der „atlantischen Zeit“ und zwar durch den Eintritt des Ich in den leiblichen Komplex des Menschen.¹⁸¹ Am Ende der „atlantischen Zeit“ ist die Bewusstseinsseele bereits Teil der menschlichen Organisation, was nach Steiner mit der Fähigkeit ‚ich bin‘ zu sagen zusammenfällt.¹⁸² Die „nachatlantische“ oder historische Zeit, die nach anthroposophi-

178 Vgl. GA 11, S. 213.

179 Vgl. GA 34, S. 320.

180 Der Aufsatz entwickelt außerdem die Verbindung zwischen der stufenweisen Entfaltung der Wesensglieder und den Jahrsiebten der menschlichen Biographie, die für die Waldorfpädagogik von zentraler Bedeutung ist.

181 Vgl. Ewertowski 2007, S. 83: „Die Bewusstseinsseele [...] entsteht in atlantisch-vorgeschichtlicher Zeit [...] dadurch, dass das Ich, das dem Menschen von den Exusiai, den Elohim der Genesis, verliehen wurde, nacheinander von oben nach unten in alle Wesensglieder eintritt und schließlich den physischen Leib erreicht.“ In *Aus der Akasha-Chronik* wird die „Eingliederung“ der Seele als Innenwesen des Menschen mit dem Austritt des Mondes aus der Erde in Zusammenhang gebracht, der nach der anthroposophischen Kosmologie während der sogenannten „lemurischen Zeit“ erfolgte (vgl. GA 11, S. 221 ff.; GA 13, S. 411). In GA 109, S. 233 wird ausgeführt: „[...] dadurch, dass man den Mond hinausführte [...] vollzog sich der Einschlag des Ich, des Christus-Prinzips.“

182 Vgl. Ewertowski 2007, S. 82. Bei Steiner GA 92, S. 124; GA 100, S. 126; GA 13, S. 271 f.

scher Lehre mit dem Ende der letzten Eiszeit einsetzt, wird in diesem Kontext dadurch charakterisiert, dass in ihr das „Geistselbst“ zur Entfaltung komme.¹⁸³

Während in *Theosophie* und *Akasha-Chronik* der Autor vom Standpunkt des hellseherischen Sehers schreibt, der die übersinnlichen Tatsachen analog zur sinnlichen Welterfahrung darstellt, wird in der 1910 erstmals veröffentlichten *Geheimwissenschaft im Umriss* in dem Kapitel über das „Wesen der Menschheit“ eher die Perspektive des Durchschnittsmenschen eingenommen, der sich anhand von Phänomenen aus seiner Lebenswelt von der Notwendigkeit überzeugen kann, neben seinem physischen Körper weitere Wirklichkeitsbereiche anzunehmen. Schon von dem Aufsatz *Von der Aura des Menschen* zur *Theosophie* hatte Steiner einen deutlichen Schritt weg von den dem hellseherischen Forscher offenliegenden Tatsachen hin zu dem Bedürfnis des gewöhnlichen Bewusstseins gemacht, indem er die Darstellung der Aura ans Ende des Buches platzierte und die übersinnlichen Wesensglieder des Menschen aus dem Gedankengut der abendländischen Philosophie heraus entwickelte. In der *Geheimwissenschaft* wird dieser pädagogisch motivierte Ansatz weiter ausgebaut.¹⁸⁴

Der Mensch wird zunächst als viergliedrige Wesenheit eingeführt, und seine Grundbestandteile physischer Leib, Lebens- oder Ätherleib, Empfindungs- oder Astralleib und Ich werden anhand der gegensätzlichen Phänomene von Tod und Leben, Schlafen und Wachen sowie Vergessen und Erinnern nachvollziehbar gemacht.¹⁸⁵ Nachdem das Gedächtnis mit dem menschlichen „Ich“ verbunden wurde, werden verschiedene Stufen der Erinnerungsfähigkeit unterschieden.¹⁸⁶ Auf der ersten Stufe findet in der Seele ein Vorstellen auch ohne Anwesenheit des Gegenstandes statt; dies wird als Fähigkeit der „Empfindungsseele“ identifiziert.¹⁸⁷ Auf der zweiten Stufe kann mit den gewonnenen Vorstellungen selbständig weitergearbeitet werden; diese Tätigkeit zeichnet die „Verstandes- oder Gemütsseele“ aus.¹⁸⁸ Darüber hinaus sei innerhalb

183 Vgl. Ewertowski 2007, S. 84. Dasselbe ist auch *Aus der Akasha-Chronik* zu entnehmen, wo davon die Rede ist, dass die „Umwandlung des Astralleibes [...] in der gegenwärtigen Periode der Erdenentwicklung in vollem Gange“ sei (GA 11, S. 213). Es ist diese Umwandlung, die das „Geistselbst“ hervorbringen soll (vgl. z. B. GA 9, S. 58 f.).

184 In späteren Schriften hat Steiner die Rede von übersinnlichen Zusammenhängen ganz fallen gelassen und nur noch an Schwellenerlebnisse heranzuführen versucht. Vgl. z. B. das 1917 erschienene Buch *Von Seelenrätseln* (GA 21).

185 Vgl. GA 13, S. 52-64.

186 Vgl. GA 13, S. 64-67.

187 Vgl. GA 13, S. 65.

188 Vgl. GA 13, S. 65: „Das Ich steigt zu einer höheren Stufe seiner Wesenheit, wenn es seine Tätigkeit auf das richtet, was es aus dem Wissen der Gegenstände zu seinem Besitztum gemacht hat. [...] Der Teil der Seele, dem dieses zukommt, kann man als *Verstandes- oder Gemütsseele* bezeichnen.“ (K.i.O.)

des seelischen Erlebens „ein inneres Wissen von sich selbst“ möglich; diese dritte Stufe entspricht dem Erfahrungsbereich der „Bewusstseinsseele“.¹⁸⁹

In der *Geheimwissenschaft* steht die Bewusstseinsseele in enger Verbindung mit dem Ich und dem Selbstbewusstsein. Indem sich Steiner diesem Zusammenhang annähert, entwickelt er eine geradezu sakrale Sprache. Das „Ich“ wird mit Bezug auf das jüdische Gottesverständnis und die mosaische Gottesbegegnung im brennenden Dornbusch als der „unaussprechliche Name Gottes“ bezeichnet,¹⁹⁰ als das „verborgene Heiligtum“ der Seele.¹⁹¹ „Der Gott, der im Menschen wohnt, spricht, wenn die Seele sich als Ich erkennt“, paraphrasiert Steiner, ohne eine Quelle zu nennen,¹⁹² und führt weiter aus: „[...] ein drittes Glied der Seele [taucht] in das Göttliche ein, wenn diese zur Wahrnehmung ihrer eigenen Wesenheit gelangt.“¹⁹³ Dennoch sei das Ich nicht mit Gott zu verwechseln, beide seien nur „von einerlei Art und Wesenheit“ und verhielten sich zueinander wie der Wassertropfen zum Meer.¹⁹⁴ Die Bezeichnung „Bewusstseinsseele“ wird hier indirekt damit erklärt, dass sich in diesem Bereich der Psyche das Bewusstwerden von sich selbst als Geist ereignet.¹⁹⁵

In Übereinstimmung mit den Reflexionen Steiners in der *Philosophie der Freiheit*¹⁹⁶ wird die Bewusstseinsseele weiter als der Ort gekennzeichnet, an dem die „Wahrnehmung des Ich“ durch eine „gewisse innere Tätigkeit“ geschehe.¹⁹⁷ Die Eigenaktivität des Menschen, die in der Denktätigkeit wurzelt und zur ‚intellektuellen Anschauung‘, zur Begegnung mit sich selbst als Denkendem führen kann, wird dabei betont.¹⁹⁸ Die gleiche Kraft, die allen Er-

189 Vgl. GA 13, S. 67.

190 Vgl. GA 13, S. 66.

191 Vgl. GA 13, S. 67.

192 Vgl. GA 13, S. 67. Vermutlich bezieht sich diese Paraphrase auf Aussprüche eines deutschen Mystikers. Auch Zander weiß keine Quelle zu geben (vgl. Zander 2007, S. 654).

193 GA 13, S. 67.

194 Vgl. GA 13, S. 67.

195 Vgl. GA 13, S. 67, Zit. ob. und S. 69: „In der Bewusstseinsseele enthüllt sich erst die wahre Natur des ‚Ich‘. Denn während sich die Seele in Empfindung und Verstand an anderes verliert, ergreift sie als Bewusstseinsseele ihre eigene Wesenheit.“

196 Vgl. GA 4, etwa S. 47: „Mein Suchen kommt erst auf einen festen Grund, wenn ich ein Objekt finde, bei dem ich den Sinn seines Daseins aus ihm selbst schöpfen kann. Das bin ich aber selbst als Denkender, denn ich gebe meinem Dasein den bestimmten, in sich beruhenden Inhalt der denkenden Tätigkeit.“ Und ebd., S. 54: „Zusatz zur Neuauflage (1918). In den vorangehenden Ausführungen wird auf den bedeutungsvollen Unterschied zwischen dem Denken und allen anderen Seelentätigkeiten hingewiesen. [...], dass nur in der Betätigung des Denkens das ‚Ich‘ bis in alle Verzweigungen der Tätigkeit sich mit dem Tätigen als *ein* Wesen weiß.“ (K.i.O.)

197 Vgl. GA 13, S. 69.

198 Vgl. GA 13, S. 69: „Soll aber das ‚Ich‘ sich selbst wahrnehmen, so kann es sich nicht bloß *hingeben*; es muss durch innere Tätigkeit seine Wesenheit aus den eigenen Tiefen erst herausholen, um ein Bewusstseins davon zu haben.“ (K.i.O.) Zur intellektuel-

scheinungen zugrunde liegt, sei es, die auch in der Bewusstseinsseele zur Offenbarwerdung des Ich führe.¹⁹⁹ Diese Position hatte Steiner schon in der *Philosophie der Freiheit* vertreten, wo das Denken als universale Kraft definiert wird, die im Sinne des aristotelisch-thomistischen Ideenrealismus als gestaltgebende Instanz in den Dingen unmittelbar wirksam ist:

„[...] indem wir denken, sind wir das all-eine Wesen, das alles durchdringt. [...] Wir sehen in uns eine schlechthin absolute Kraft zum Dasein kommen, die universell ist, aber wir lernen sie [...] kennen [...] in einem Punkte der Peripherie.“²⁰⁰

Die drei Leibes- und die zwei unterhalb der Bewusstseinsseele angesiedelten Seelenglieder werden in der *Geheimwissenschaft* weiter als „Hüllen“ oder „Schleier“ bezeichnet, die das Ich verbergen und fallen würden, je höher der Mensch auf der Stufenleiter seiner Entwicklung aufsteige. Das hinter diesen Schleiern Verborgene sei der „Geist“, der „in dem, was die Bewusstseinsseele erfüllt, [...] hüllenlos in den innersten Seelentempel“ trete.²⁰¹ Die Bewusstseinsseele also ist, so Steiner weiter, das Seelenglied, durch das der Mensch mit dem Geist verbunden ist. Der Geist wiederum wird als das „Verborgene in allem Offenbaren“ bezeichnet.²⁰² In der Bewusstseinsseele müsse der Mensch den Geist zuallererst ergreifen, dann könne er ihn auch in allem Offenbaren erfassen.

Neben der Fähigkeit zur ‚intellektuellen Anschauung‘ kommt der Bewusstseinsseele somit auch die des ‚intuitiven Verstandes‘ zu, der den in den Dingen wirksamen Geist zu erfassen vermag.²⁰³ Während in der *Philosophie der Frei-*

len Anschauung in dieser Bedeutung und zur Geschichte des Begriffs im deutschen Idealismus vgl. Förster 2012.

199 Vgl. GA 13, S. 69 f: „Die Kraft, welche in der Bewusstseinsseele das Ich offenbar macht, ist ja dieselbe wie diejenige, welche sich in aller übrigen Welt kundgibt.“

200 GA 4, S. 91.

201 Vgl. GA 13, S. 70.

202 Vgl. GA 13, S. 70. K.i.O.

203 Zur Problematik des intuitiven Verstandes vgl. Förster 2012: *Die 25 Jahre der Philosophie*. Förster arbeitet die bisher in der Forschung verkannte Differenzierung heraus, die Kant in den §§ 76 und 77 der *KdU* zwischen intellektueller Anschauung und intuitivem Verstand grundgelegt hat, nach der die intellektuelle Anschauung eine Form der Selbsterkenntnis ist, während der intuitive Verstand die Erkenntnis von Naturphänomenen betrifft. Fichte und Schelling haben an den Begriff der intellektuellen Anschauung angeknüpft, der bei Fichte als „Tathandlung“ zur Selbstsetzung des Ich wird (vgl. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, I, 91; Förster 2012, S. 172), bei Schelling aber – unrechtmäßig, wie Förster feststellt – auf die Erkenntnis der Natur ausgeweitet wird (vgl. ebd., S. 241, 250 f.). Goethe dagegen ist nach Förster in seinen naturwissenschaftlichen Forschungen von Kants Definition des intuitiven Verstandes ausgegangen (vgl. dazu IV.1.2.), während Hegel meinte, den „intellectus archetypus“ (*KdU*, B 350 f./A 346 f.) realisieren zu müssen, also den göttlichen Verstand. Förster kommt daher zu dem Ergebnis, dass Hegel im Gegensatz zu Goethe einen „Weg von oben“ gegangen sei, indem er von der „absoluten Idee zum realphilosophischen System der Wirklichkeit“ vorstoßen wollte, Goethe dagegen habe den

heit der Urgrund des Seins im ‚Denken‘ gefunden wurde, ist es nun der ‚Geist‘, der auch als die allem zugrundeliegende ‚Kraft‘ bezeichnet wird, in der alles Sein wurzelt. Diesem ‚Geist‘ kommt in Steiners Augen eine reale Existenz zu, die dem Menschen kraft seiner Bewusstseinsseele zugänglich ist. Steiner stellt sich damit in die Tradition des scholastischen Ideenrealismus.²⁰⁴ Durch intellektuelle Anschauung kann der Mensch in der Bewusstseinsseele sich selbst als Geist und von diesem Punkt aus fortschreitend durch die Ausbildung eines intuitiven Erkenntnisvermögens die den Erscheinungen zugrundeliegenden Ideen als reale formschaffende Prinzipien erkunden.

Ähnlich wie bei Belyj liegen auch dem Begriff der Bewusstseinsseele bei Steiner wichtige autobiographische Bezüge zugrunde. Von Kindheit an beschäftigte ihn das Verhältnis der inneren geistigen Wirklichkeit zur äußeren Welt der Sinne und das beunruhigende Gefühl, eine „Rechtfertigung“ dafür finden zu müssen, dass es in seinem Erleben eine „geistige Welt“ gab, die ihm wirklicher und bedeutsamer erschien, als die sinnlich sichtbare.²⁰⁵ Mit sechzehn Jahren erwarb der junge Steiner vom mühsam ersparten Taschengeld Kants *Kritik der reinen Vernunft*, ohne den geringsten Begriff von Kants Bedeutung in der Geschichte der Philosophie zu haben. Er erhoffte sich, durch die Lektüre des zufällig in der Auslage einer Buchhandlung entdeckten Buches „zu verstehen, was menschliche Vernunft für einen wirklichen Einblick in das Wesen der Dinge zu leisten vermag“.²⁰⁶ Seine Wissbegier wurde allerdings durch Kant nicht befriedigt, und er wandte sich dem Studium Fichtes zu. Besonders faszinierte ihn Fichtes Anliegen, Kants „transzendente Einheit der Apperzeption“ zu wirklicher Ich-Erkenntnis weiterzuführen, indem das Ich sich seiner selbst in seinem denkenden Tätigsein gewahr wird.²⁰⁷ Von Fichte ging er zur Lektüre Schellings und Hegels über und 1881, kurz vor seinem 20. Geburtstag, hatte er ein einschneidendes Erlebnis:

„Es war die Nacht vom 10. auf den 11. Januar, in der ich keinen Augenblick schlief. Ich hatte mich bis ½ 1 Uhr mitternachts mit einzelnen philosophischen Problemen beschäftigt, und da warf ich mich endlich auf mein Lager; mein Bestreben war voriges Jahr, zu erforschen, ob es denn wahr wäre, was Schelling sagt: ‚Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der

„Weg von unten“ beschritten, „von den konkreten Phänomenen zu den ihnen entsprechenden Ideen“ (Förster 2012, S. 362; k.i.O.). Im russischen religionsphilosophischen Denken (Losskij, Berdjaev, Frank, Florenskij u. a. m.) spielte der Begriff der Intuition als Möglichkeit der metalogischen Erkenntnis des Absoluten bzw. des noumenalen Seins eine wichtige Rolle, wobei teilweise sehr differenzierte Theorien entwickelt wurden. Am komplexesten ist wohl die des Intuitivismus von Nikolaj Losskij.

204 Vgl. GA 26, S. 247 f.

205 Vgl. GA 28, S. 22 f., 59; Lindenberg 1997, S. 30 f.

206 Vgl. GA 28, S. 38.

207 Vgl. GA 28, S. 51.

Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen.²⁰⁸ Ich glaubte und glaube nun noch, jenes innerste Vermögen ganz klar an mir entdeckt zu haben – gehnt habe ich es ja schon längst –; die ganze idealistische Philosophie steht nun in einer wesentlich modifizierten Gestalt vor mir; was ist eine schlaflose Nacht gegen solch einen Fund!²⁰⁹

Am Studium der Werke Fichtes und Schellings also entzündet sich ein philosophisches Erweckungserlebnis ähnlich dem Belyjs bei der Lektüre der Upanishaden, durch das Steiner die Gewissheit erlangt, seinen eigenen unwandelbaren Wesenskern klar erfasst zu haben. Weiterhin aber beunruhigt ihn die Frage, wie von der Selbsterkenntnis zu der der Natur weiterzuschreiten sei.²¹⁰ An Hegel fasziniert ihn das unmittelbare Leben im Gedanken, obgleich er ihm vorwirft, nicht bis zu einer konkreten Anschauung des Geistigen vorgestoßen zu sein.²¹¹ Eine besondere Art der Naturauffassung lernt der junge Student bei dem Kräutersammler Felix Koguzki kennen, mit dem er im Sommer 1881 in regem Austausch steht. Auf den gemeinsamen Wanderungen durch die Natur vermittelt dieser ihm „tiefe Einblicke in die Geheimnisse der Natur“.²¹² Auf diese Begegnung folgt im Winter 1881/82 das Zusammentreffen mit dem „Meister“, über das viel spekuliert worden ist.²¹³ Steiner hat sich dazu nur sehr verhalten geäußert. In einem autobiographischen Vortrag erwähnt er, dass der Unbekannte ihn in einer systematischen okkulten Schulung unterwiesen habe, aus der später die *Geheimwissenschaft* hervorgegangen sei.²¹⁴ Da Steiner sich in diesem Grundlagenwerk wie auch in zahlreichen Vorträgen auf die rosenkreuzerische Traditionslinie beruft, erscheint es naheliegend, in dem geheimnisvollen „Meister“ einen Okkultisten aus rosenkreuzerischen Kreisen zu sehen, der offensichtlich seine Anonymität gewahrt wissen wollte.

Auf diese „reguläre, systematische“ Schulung²¹⁵ folgen intensive naturwissenschaftliche Studien, in deren Verlauf Steiner nach eigener Aussage selbständig zu einer „sinnlich-übersinnlichen Form“ der Erkenntnis findet, die für ihn die gesuchte Brücke zwischen Selbst- und Naturerkenntnis bildet.²¹⁶ Der

208 Steiner bezieht sich auf die *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (HKA 3, S. 87).

209 GA 38, S. 13.

210 Vgl. GA 28, S. 52.

211 Vgl. GA 28, S. 63.

212 Vgl. GA 28, S. 60 f.

213 Steiner hatte dem französischen Okkultisten Edouard Schuré davon erzählt, woraus dieser im Vorwort zur französischen Ausgabe des *Christentums als mystische Tatsache* einen überschwänglichen Bericht verfertigte, wo er von Steiners „Meister“ und „Führer“ spricht (vgl. Steiner-Beiträge 42, S. 9 f.). Vgl. dazu auch Lindenberg 1997, S. 89 f.

214 Vgl. Steiner-Beiträge 83/84, S. 18.

215 Vgl. Steiner-Beiträge 83/84, S. 18.

216 Vgl. GA 28, S. 99; Lindenberg 1997, S. 97 ff.

gleichen Idee begegnet er kurz darauf in den naturwissenschaftlichen Schriften Goethes, in deren Studium er sich vertieft und beginnt, erste Abhandlungen darüber zu verfassen. Über seinen Universitätslehrer Karl Julius Schröer, dem er diese Versuche vorlegt, wird ihm daraufhin die Herausgabe der naturwissenschaftlichen Werke Goethes im Rahmen von Kürschners *Deutscher National-Litteratur* anvertraut, für die ihm, anders als für seine eigenen philosophischen und später anthroposophischen Schriften, volle Anerkennung zuteilwird.²¹⁷ Wie sein Biograph Christoph Lindenberg bemerkt, weist Steiner allerdings bereits in seiner ersten Goethe-Interpretation über diesen hinaus, indem er „von einer Erkenntnisart [spricht], welche nicht bloß Sinnenfälliges erfassen kann, sondern auch rein Ideelles für sich, abgesondert von der sinnlichen Welt.“²¹⁸ Hier ist bereits der Übergang von der goetheschen Naturerkenntnis durch den intuitiven Verstand zum Erfassen der „höheren Welten“ auf der Grundlage von Imagination, Inspiration und Intuition angelegt, die der Theosoph und Anthroposoph Rudolf Steiner in späterer Zeit lehrte.²¹⁹

Der biographische Abriss von Steiners innerem Werdegang zeigt, dass das konkrete Erleben und Realisieren der als ‚intellektuelle Anschauung‘ und ‚intuitiver Verstand‘ bestimmten Erkenntnisvermögen, um deren Verständnis und Umsetzung die Philosophen des deutschen Idealismus und Goethe rangen, Steiner zunächst zu seinen philosophischen und später zu seinen esoterischen Auffassungen geführt hat. Der Begriff der „Bewusstseinsseele“, den er dem zunächst von den Theosophen übernommenen Menschenbild hinzufügte,²²⁰ hat diese Seelenfähigkeiten zu seinem Inhalt. Sie stellen darüber hinaus das Entwicklungsziel dar, das im Verlauf der aktuellen Kulturepoche realisiert werden soll. Wie bei Belyj wird das spontane selbständige Forschen und Erleben durch eine systematische esoterische Schulung ergänzt, die im Falle Steiners durch einen aus der Verborgenheit wirkenden Eingeweihten der Rosenkreuzer-Tradition erfolgt. Im Zentrum dessen, was beide auf ihre je eigene Weise als die kulturhistorische Aufgabe der Gegenwart bestimmen und in den Begriff der (Selbst-)Bewusstseinsseele legen, stehen somit konkrete biographische Begebenheiten esoterischer Natur.

217 Vgl. Lindenberg 1997, S. 102-112.

218 Vgl. Lindenberg 1997, S. 111; GA 1, S. 83.

219 Die starke Verflechtung des Bewusstseinsseelebegriﬀs mit biographischen Tatsachen wird auch ersichtlich aus dem oben angedeuteten Bezug zu Steiners Erkenntnistheorie, in deren Zentrum eben das sich in seiner Denktätigkeit ergreifende Ich und die Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnis des den Sinnesgegenständen zugrundeliegenden Wesenhaften steht (vgl. Steiners *Philosophie der Freiheit*, dazu genauer in IV.1.3.).

220 Vgl. Stahl 2011a, S. 25.

III.2.3. Die Bewusstseinsseele als Signatur einer Kulturepoche

In den 1918 in Dornach gehaltenen Vorträgen über *Geschichtliche Symptomtologie* bringt Steiner wichtige methodische und konzeptuelle Elemente seiner Geschichtsauffassung zur Sprache. Die äußeren historischen Ereignisse versteht er als „Symptome“, die auf den eigentlichen, „im übersinnlichen Felde liegenden Gang der Entwicklung“ verweisen.²²¹ Hinter den Geschehnissen stehen, so Steiner, „geistig-seelische Ereignisse“,²²² die sich insbesondere in den Übergängen von einem Kulturzeitalter zum nächsten bemerkbar machen würden als tiefgreifende Veränderungen im „Seelenleben der Menschen“.²²³ Der Sinn der Evolution des Kosmos besteht für Steiner nicht im materiellen Progress, sondern in der Ausbildung höherer Bewusstseinsfähigkeiten, die den Menschen und neben ihm alle anderen Wesen des Universums auf immer höhere Daseinsstufen emporführen.

Wie Steiner betont, bedingt seine Methode der Charakterisierung von Symptomen, dass für die Erkenntnis immer ein „unaufgelöster Rest“ zurückbleibt.²²⁴ Die Symptome lassen sich nicht in ein rational stringentes System bringen, weshalb die Erkenntnistätigkeit bei Steiner in ständiger Bewegung bleiben und sich immer wieder auf neue Schematisierungen einlassen muss, die letztlich in Paradoxa einmünden.²²⁵

Die Vorstellung eines kausalen Ablaufs historischer Ereignisse lehnt Steiner entschieden ab.²²⁶ Die Entwicklung der neuen Bewusstseinsfähigkeit, die eine bestimmte Kulturepoche auszeichnet, geschehe durch ein Auf- und Abströmen, in dem der Impuls selbst und seine Gegenkräfte, die ihn zurückhalten wollen, einander abwechseln wie „Ebbe und Flut“.²²⁷ In einem anderen Zyklus zu Goethes *Faust* entwickelt Steiner im abschließenden Vortrag einen ähnlichen Gedanken:

„[...] niemand kann das Leben wirklich erfassen, der dieses Leben nicht rhythmisch [...] vorstellt. Die geradlinige Entwicklung [...] ist eine Idee, die nichtsnutzig ist [...]. Und so ist es auch mit dem Begreifen des geschichtlichen Lebens [...].“

221 Vgl. GA 185, S. 153 f.

222 Vgl. GA 185, S. 80.

223 Vgl. GA 185, S. 11.

224 Vgl. GA 185, S. 38 f.

225 Zu dieser Besonderheit von Steiners Stil vgl. die Studie von Martina-Maria Sam 2004: *Im Ringen um eine neue Sprache. Rudolf Steiners Sprachstil als Herausforderung*.

226 Vgl. GA 185, S. 342-350, 209: „Es ist so, dass im weltgeschichtlichen Leben immer die Dinge sich ineinanderschieben. Niemals kann man eine Entwicklung verstehen, wenn man nur sich vorstellt, dass das Folgende aus dem Vorhergehenden auf geradlinigem Wege entsteht.“

227 Vgl. GA 185, S. 48.

Alles Leben geht nicht geradlinig vorwärts, sondern schreitet von Wellenberg zu Wellental. [...] verknüpft mit einer auch äußeren Veränderung.“²²⁸

Dieses Geschichtsprinzip, das Steiner in Zusammenhang mit der Pflanzenmetamorphose Goethes erläutert, entspricht der ebenfalls durch den Dichter entwickelten Lehre von Systole und Diastole, die Steiner auf geistesgeschichtliche Zusammenhänge überträgt. In einem Vortrag vom 2.10.1921 wendet er das Prinzip von Kontraktion und Ausdehnung auf die Entwicklung des Denkens vom 4. Jahrhundert n. Chr. bis heute an: Die Zeit von Augustinus bis Luther, also vom ersten Beginn der Bewusstseinsseelenentwicklung im 4. Jahrhundert bis zu ihrem richtigen Einsetzen im 15. Jahrhundert,²²⁹ wird als eine Phase der mystischen Verinnerlichung des Denkens charakterisiert, die von der Mitte des 15. Jahrhunderts an in eine Veräußerlichung übergegangen sei, die bis heute andauert.²³⁰ Der in den kulturhistorischen Begebenheiten wirkende Rhythmus stellt sich so zum einen dar als der Wechsel zwischen einem Vorstoß neuer Kräfte und einem sie zurückdrängenden Gegenimpuls, was sich nach dem Prinzip von Ebbe und Flut solange ereignet, bis der neue Impuls sich durchgesetzt hat. Zum anderen wird dieser Pendelschlag in dem Gegensatz von Involution und Evolution, von einer zu Innerlichkeit tendierenden und einer sich der Außenwelt zuwendenden Grundhaltung des Menschen gesehen.

Historischer Fortschritt vollzieht sich also Steiners Ansicht nach rhythmisch im Wechsel von Kontraktion und Ausdehnung. Dabei spielen unterschiedliche Rhythmen oder Strömungen ineinander, die nach Steiner mit dem Lauf der Gestirne korrespondieren, denen wiederum geistige Wesenheiten als Wirkursachen zugeordnet sind. Die kulturgeschichtliche Abfolge der nachezeitlichen Epochen folgt nach Steiner dem astronomischen Rhythmus des platonischen Weltenjahres, das sich am Vorrücken des Frühlingspunktes der Sonne orientiert, der sich ca. alle 2160 Jahre in ein neues Sternzeichen begibt.²³¹ Daneben spielt die Aufeinanderfolge von sogenannten „Erzengelepochen“, die sich im Rhythmus von ca. 350 Jahren abwechseln, eine wichtige Rolle²³² sowie die indischen Yugas, die in der abendländischen Kultur als golde-

228 GA 273, S. 240 (Vortrag vom 19.1.1919).

229 Vgl. GA 13, S. 294 f.

230 Vgl. GA 343, S. 254 f.

231 Die anthroposophische Datierung der Zeitalter weicht von der herkömmlichen Astrologie ab, nach der das Wassermannzeitalter gerade begonnen hat, während nach Steiner das Bewusstseinsseelenzeitalter im Zeichen der Fische steht und erst im Jahr 3573 vom Wassermann-Zeitalter bzw. der slavischen Kulturepoche abgelöst wird. Nach Gorrissen 2001, S. 25 f. ist dies in der Auffassung begründet, dass ein kosmischer Impuls erst nach etwa 1400 Jahren seine Wirksamkeit auf der Erde entfaltet. Die anthroposophische Astrologin unterscheidet deshalb einen „Impuls gebenden Tierkreis“ und einen „Kultur schaffenden Tierkreis“.

232 Vgl. z. B. die Anmerkung in: GA 266a, S. 572 f.

nes, silbernes, bronzenes und eisernes Zeitalter bekannt sind und bei Steiner einem Rhythmus von 20 000, 15 000, 10 000 und 5000 Jahren folgen.²³³

Ab 1907 wendet Steiner die in *Luzifer-Gnosis* und *Theosophie* entwickelte Anthropologie nicht nur auf die Biographie des Menschen,²³⁴ sondern auch auf die Entwicklung der Menschheit in aufeinanderfolgenden Kulturepochen an. Kulturzeitalter waren bereits in den Werken theosophischer Kollegen Steiners bekannt, wo sie als ‚Wurzel-‘ und ‚Unterrassen‘ bezeichnet wurden.²³⁵ Neu ist die Terminologie der ‚Kulturepochen‘ oder ‚zeitalter‘, die Steiner der Philosophie des deutschen Idealismus entlehnt,²³⁶ und ihr Entwicklungsverlauf in Entsprechung zum neungliedrigen Aufbau des Menschen.²³⁷ Der sogenannten ‚nachatlantische Zeitraum‘, d. h. die Zeitspanne, die nach der letzten Eiszeit mit dem Mesolithikum einsetzte und über Neolithikum, Städtekultur und Antike in das Mittelalter und die Neuzeit führt, wird in Kulturepochen unterteilt, in denen verschiedene Bewusstseinsverfassungen zum Tragen kommen, die den einzelnen Wesensgliedern vom Ätherleib bis zur Bewusstseinsseele zugeordnet sind.²³⁸

In der *Geheimwissenschaft* wird der Übergang von einer Kulturepoche in die folgende als ein allmähliches Geschehen beschrieben. Hier heißt es, das Bewusstseinsseelezeitalter habe sich seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. vorbereitet, sei im 12. Jahrhundert in eine Übergangsphase eingetreten, um sich im

233 Vgl. GA 118, S. 34. Wie die anthroposophische Astronomin Elisabeth Vreede bemerkt, hängt der Rhythmus der Yugas mit dem siderischen Apsidenumlauf zusammen (vgl. Vreede 1980, S. 392 f.). Zu den verschiedenen Geschichtsrhythmen bei Steiner vgl. auch Heyer 1986, S. 36-56.

234 Vgl. GA 34: Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft. S. 309-346.

235 Vgl. z. B. Sinnett 1884: *Die esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus*, S. 52-76. Der Ausdruck ‚Wurzelrasse‘ wird bei Steiner zu dem der ‚Erdzeitalter‘, deren er sieben kennt: das polarische, hyperboreische, lemurische, atlantische und drei nachatlantische Zeitalter. Mit ‚Unterrassen‘ wurden die Perioden innerhalb eines Erdzeitalters bezeichnet. Diese werden bei Steiner zu den ‚Kulturepochen‘. Wir befinden uns nach anthroposophischer Auffassung aktuell im 5. Erdzeitalter, meist ‚nachatlantische Zeit‘ genannt, und dort in der 5. Kulturepoche.

236 Vgl. Schellings Weltalterphilosophie und Hegels Geschichts- und Religionsphilosophie mit der Lehre von den vier weltgeschichtlichen ‚Reichen‘. Dazu genauer Anmerkung in V.1.4.

237 Das theosophische Schrifttum kennt nur den siebenfältigen Menschen. Vgl. z. B. Blavatsky 1889: *The Key to Theosophy*, S. 91 f.; Sinnett 1884, S. 20-33.

238 Die Kultur jedes Abschnitts wird so unter dem Vorzeichen eines der Wesensglieder gesehen, wobei sich folgende Entsprechungen ergeben: Mesolithikum oder ‚urindische Epoche‘ und Ätherleib, Neolithikum oder ‚urpersische Epoche‘ und Astralleib, Städtekultur oder ‚ägyptisch-chaldäische Epoche‘ und Empfindungsseele, Antike und Mittelalter oder ‚griechisch-lateinische Epoche‘ und Verstandesseele sowie Neuzeit und Bewusstseinsseele. Weitere Kulturepochen, die folgen sollen, sind die ‚slavische‘ (Geistselbst) und die ‚amerikanische‘ (Lebensgeist).

15. und 16. Jahrhundert richtig zu entfalten.²³⁹ Im schriftlichen Werk Steiners findet sich keine konkrete Angabe weder zum Beginn noch zum Ende der fünften nachatlantischen Kulturepoche, in der die Bewusstseinsseele im Zentrum der Entwicklung steht, und auch keine Aussagen darüber, dass sich die Abfolge der Kulturepochen am platonischen Weltenjahr orientiere. In zahlreichen Vorträgen dagegen nennt er das Jahr 1413 als den Zeitpunkt des Eintritts in den neuen Kulturzeitraum.²⁴⁰ Die Mitte der fünften Kulturepoche soll demnach im Jahr 2493, das Ende im Jahr 3573 erreicht sein.²⁴¹

Jörg Ewertowski hat für die Funktion der Wesensglieder als Impuls gebende Kraft einer Kulturperiode die Bezeichnung „Epochengestalt“ geprägt.²⁴² Er betont die große Diskrepanz zwischen der kulturgeschichtlichen Charakteristik der Bewusstseinsseele und ihrer Beschreibung als Glied der menschlichen Wesenheit im Werk Steiners.²⁴³ In der anthroposophischen Sekundärliteratur wird dieses Problem meist umgangen, indem man von einer Weiterführung der Verstandesseelenkultur spricht, die sich unter den Vorzeichen der Bewusstseinsseele fortsetze. So schlägt Ewertowski vor, von einer „neuzeitlich modifizierten“ oder „modernen Verstandesseele“ zu sprechen, die, weil sie unter den Vorzeichen der Bewusstseinsseelenepoche steht, grundlegend verschieden von ihrer Ausprägung während der vorangegangenen Kulturepoche sei.²⁴⁴ Carl Unger spricht von einer „Wiederholung der vierten nachatlantischen Kultur vor dem Eintritt der Bewusstseinsseele in ihre Aufgabe in der Gegenwart“ und sieht in der Neuzeit bis zur Geburt der Anthroposophie nur das Wirken „alter dekadenter Reste“ der Verstandesseele am Werk.²⁴⁵ Bei Steiner findet sich jedoch nirgends die Rede von einer ‚Wiederholung der vierten Epoche‘ oder einer ‚modernen Verstandesseele‘. Im Gegenteil wird bis in die im letzten Lebensjahr verfassten *Anthroposophischen Leitsätze* hinein das intellektuelle Denken und das Ersterben eines irgendetwas gearteten unmittelbaren Erlebens von geistig Wesenhaftem in der

239 Vgl. GA 13, S. 294 f., 402, 406.

240 Vgl. etwa GA 185, S. 11, 40, 84, 92.

241 Vgl. GA 182, S. 173, 175; GA 167, S. 97; GA 185, S. 40.

242 Vgl. Ewertowski 2007.

243 Vgl. Ewertowski 2007, S. 64: „Ja genau genommen entsteht in den kulturgeschichtlichen Darstellungen eigentlich ein ganz anderes Bild, als es sich aus der Wesensgliedercharakteristik ergeben müsste, ein in mancher Hinsicht sogar geradezu entgegengesetztes.“ Stahl löst diesen Widerspruch auf, indem sie von einer „двойственность“ der Bewusstseinsseele bei Steiner spricht: „Она может, с одной стороны, направить свою деятельность на чувственный мир. В этом случае она развивает обособляющую силу, которая характерна для культурной эпохи [...]. Однако, с другой стороны, эта душа способна к такому очищению мысли, что становится возможным познание самой истины и добра.“ (Vgl. Stahl 201a, S. 25.)

244 Vgl. Ewertowski 2007, S. 73, 119-129.

245 Vgl. Unger 1954, S. 287.

Natur als Eigenschaft der Bewusstseinsseele und Entwicklungsnotwendigkeit des ihrer Entfaltung dienenden Zeitalters dargestellt. Die Verstandesfähigkeit vor dem 15. Jahrhundert dagegen wird als grundlegend verschieden von dem neuzeitlichen Intellekt charakterisiert: Während der Verstand in Antike und Mittelalter noch instinktiv erkennend, „aus dem Göttlichen heraus“ inspiriert gewesen sei, zeichne er sich heute durch selbständiges Nachdenken aus, eben weil er „in sich [...] die Bewusstseinsseele geboren“ habe.²⁴⁶

Der kulturhistorische Bewusstseinsseelenimpuls liegt nach den Vorträgen der *Geschichtlichen Symptomatologie* in der Emanzipation der Persönlichkeit, die sich auf sich selbst stellt und sich im religiösen und politischen Leben behaupten möchte. Dies wird an den mit der Neuzeit einsetzenden Glaubensstreitigkeiten demonstriert,²⁴⁷ der Gründung freier Städte in Mitteleuropa zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert,²⁴⁸ der Entstehung des englischen Parlamentarismus,²⁴⁹ der Französischen Revolution²⁵⁰ und dem Liberalismus der Deutschen Revolution im 19. Jahrhundert, der als Ideal das „aktive Geltenlassen des einen Menschen neben dem anderen“ verfolgt habe.²⁵¹ Steiner spricht von einem „Aufbäumen der Persönlichkeit“ „bis in die Tiefen des religiösen Bekenntnisses hinein“²⁵² und fasst diesen das Bewusstseinsseelenzeitalter auszeichnenden Zug im letzten Vortrag unter dem Stichwort des Individualismus zusammen.²⁵³ Außerdem ist in Steiners Augen der Goetheanismus von zentraler Bedeutung, den er als Überbegriff für die deutsche Klassik, die Romantik und die Philosophie des deutschen Idealismus gebraucht.²⁵⁴ Der Goetheanismus wird als eine „ganz gewaltige geistige Welle, [...] eine der allerwichtigsten im 5. nachatlantischen Zeitraum“ bezeichnet²⁵⁵ und Goethe als „der modernste Geist des 5. nachatlantischen Zeitraums.“²⁵⁶

Ein weiteres Merkmal des Bewusstseinsseelenzeitalters ist für Steiner das naturwissenschaftliche Denken mit allem, was sich daraus für die Moderne ergibt:²⁵⁷ Technik und Maschinen, Industriegesellschaft und moderne Finanzwirtschaft, das Proletariat als neue Gesellschaftsschicht, die Kolonial-

246 Vgl. GA 185, S. 13.

247 Vgl. GA 185, S. 14, 24 f. Auch Lindenberg 1984, S. 91.

248 Vgl. GA 185, S. 20. Auch Lindenberg 1984, S. 92.

249 Vgl. GA 185, S. 21. Ebenso Lindenberg 1984, S. 92.

250 Vgl. GA 185, S. 30, 48.

251 Vgl. GA 185, S. 92-96.

252 Vgl. GA 185, S. 25.

253 Vgl. GA 185, S. 222.

254 Vgl. GA 185, S. 163.

255 Vgl. GA 185, S. 166.

256 Vgl. GA 185, S. 168. Auch für Belyj ist Goethe die zentrale Gestalt für die Herausbildung der neuen Seelenfähigkeit (vgl. III.1.2., IV.1.2.).

257 Vgl. GA 185, S. 62-65.

sierung und daraus folgend die Globalisierung, das moderne Verkehrs- und Kommunikationswesen. All diese Entwicklungen haben, so Steiner, eine „tote, mechanische Kultur“ hervorgebracht, deren einziger Zweck es sei, dass der Mensch im Gegensatz zu ihr die Bewusstseinsseele entwickeln könne.²⁵⁸ Durch die Konfrontation mit dem Tod²⁵⁹ und dem Bösen, das jeder während der Bewusstseinsseelezeit in sich trage,²⁶⁰ könne der Mensch in sich die Gegenkräfte entwickeln, die ihn zur vollen Entfaltung der neuen Bewusstseinsfähigkeit führen.²⁶¹ Das naturwissenschaftliche Denken also, das die heutige von technischen Errungenschaften geprägte Kultur hervorgebracht hat, die den Menschen in die Auseinandersetzung mit den Kräften des Todes und des Bösen führt, wird als zentrale Voraussetzung und Entwicklungsmilieu beschrieben, durch die und in dem die Bewusstseinsseele zu sich selbst kommen kann.

In den *Anthroposophischen Leitsätzen* wird die Epoche der Bewusstseinsseele zunächst als „Bewusstseinszeitalter“ eingeführt²⁶² und dahingehend charakterisiert, dass der Mensch der Gegenwart von den Göttern in die Freiheit entlassen worden sei und nun voll bewusst, sozusagen als ihr Partner, wieder zu ihnen zurückfinden solle. Der Ausschluss aus dem unmittelbaren Miterleben eines Geistig-Wesenhaften sei notwendig gewesen, damit der Mensch sich Freiheit erringen konnte.²⁶³ Indem der Mensch in einem schattenhaften, illusionären Denken gefangen wurde, habe das Ich in ihm zum Erlebnis werden können.²⁶⁴ In den *Leitsätzen* wird deutlich, warum die Neuzeit nach Steiner von der Verstandesseelenkultur des Mittelalters grundsätzlich zu unterscheiden ist: Ohne moderne Intellektualität, die sich von einem göttlichen Ursprung, der Natur, den Mitmenschen, sich selbst entfremdet

258 Vgl. GA 185, S. 68.

259 Vgl. GA 185, S. 108: Der Tod ist nach Steiner die kosmische Kraft, die „dazu bestimmt [ist] dem Menschen einzupflanzen, einzupflanzen gerade die Fähigkeit der Bewusstseinsseele.“

260 Vgl. GA 185, S. 103 f., 109 f. Auf S. 110 heißt es: „Es gibt kein Verbrechen in der Welt, zu dem nicht jeder Mensch in seinem Unterbewusstsein, insofern er Angehöriger der 5. nachatlantischen Periode ist, die Neigung hat.“

261 Vgl. GA 185, S. 111, wo es heißt, dass der Mensch gerade durch die Aufnahme der Kräfte des Bösen den Keim in sich lege dafür, das spirituelle Leben zu empfangen, „aus seiner Bewusstseinsseele heraus den Impuls zu haben, den Geist, der von jetzt ab befruchtet muss alles übrige Kulturelle [...], aus dem Weltall entgegen zu nehmen.“

262 Vgl. Leitsätze Nr. 114, 124, 127. In: GA 26, S. 99 f., 132, 140.

263 Vgl. Leitsatz Nr. 104. In: GA 26, S. 81: „In demselben Maße, in dem das Geistig-Seeleisch-Lebendige im Menschendenken zurücktritt, lebt des Menschen Eigenwille auf; die Freiheit wird möglich.“ Der Aspekt der Freiheit wird auch in der *Symptomatologie* diskutiert, besonders im 6. Vortrag mit Bezug auf Steiners Schrift *Die Philosophie der Freiheit*. Vgl. GA 185, S. 130, wo der „Impuls der Freiheit“ als der zentrale „Impuls des 5. nachatlantischen Zeitraums“ bezeichnet wird, und S. 147: „Die Philosophie der Freiheit wollte herausgeschrieben sein [...] aus dem, was das Wesentliche, das Bedeutungsvolle, das eigentlich Wirksame in dieser fünften nachatlantischen Kulturperiode ist.“

264 Vgl. Leitsätze Nr. 156-158. In: GA 26, S. 206.

und in der totalen Isolation sich selbst erst findet, kann es kein freies Selbstbewusstsein geben. Die Selbstbewusstwerdung aber findet in der Bewusstseinsseele statt, die, wie im vorigen Kapitel dargestellt, den seelischen ‚Raum‘ kennzeichnet, in dem sich die Ich-Begegnung ereignet.

Das Hinterfragen der religiösen Dogmen zu Beginn der Neuzeit wird von Steiner mit der „Abdämpfung des Zusammengehörigkeitsgefühls des Menschen mit dem außerirdischen Kosmos“ begründet.²⁶⁵ Das „Zusammengehörigkeitsgefühl mit dem Irdischen“ sei dagegen verstärkt worden, indem die Sinneserlebnisse so dominant wurden, dass sie eine „Betäubung“ gegenüber dem Erleben des Ideenhaft-Geistigen bewirkt hätten. Die Aufgabe, die jetzt anstehe, sei es, die moderne Naturanschauung in eine „höhere, geistgemäße“ zu überführen.²⁶⁶

Die Kulturträger des Bewusstseinsseelenzeitalters sind nach Steiner die mitteleuropäischen Völker. Sie haben, wie er in den *Leitsätzen* ausführt, die Verstandesseele der vorangegangenen Epoche nur gefühlsmäßig ausgebildet und darin eingebettet die Bewusstseinsseele.²⁶⁷ Seit Beginn der Neuzeit sei ihr Blick, so Steiner in der *Geheimwissenschaft*, immer mehr auf die äußere Welt und deren Beherrschung hingelenkt worden, wodurch sich die moderne Wissenschaft und Technik entwickelten.²⁶⁸ Der alte Hang zum Geistigen aber sei geblieben, was sich in dem Gegensatz zwischen deutscher Mystik und Naturwissenschaften äußere.²⁶⁹ Der Konflikt zwischen Herz und Kopf, der bereits in Belyjs frühem Denken eine zentrale Stellung einnimmt,²⁷⁰ stellt bei Steiner einen wichtigen Grundzug des Bewusstseinsseelenzeitalters dar, das sich durch eine innere Spaltung der Seelenkräfte auszeichne:

„Die Seele behielt von den alten Zeiten her den Zug zum Geistigen [...] nur als Gefühls- und Empfindungszug, nicht als unmittelbares Schauen der übersinnlichen Welt. Dagegen wurde der Blick des Menschen auf die sinnliche Welt und ihre Beherrschung immer mehr hingelenkt. [...] Zwei Welten entwickelten sich gewissermaßen in der Menschenbrust.“²⁷¹

265 Vgl., auch im Folgenden, Leitsatz Nr. 168. In: GA 26, S. 230.

266 Vgl. Leitsatz Nr. 114. In: GA 26, S. 99.

267 Vgl. Leitsatz Nr. 182. In: GA 26, S. 254. Diese Auffassung Steiners spiegelt sich in Belyjs Ausführungen zum Untergang Roms und zum Aufstieg der fränkischen Kultur (vgl. V.2.1. u. 2.).

268 Vgl. GA 13, S. 296 f.

269 Vgl. GA 13, S. 296 f.

270 Vgl. Belyjs programmatischen Aufsatz von 1903 *Simvolizm kak miroponimanie* (Belyj 1994) sowie Stahl-Schwaetzer 2002, die Belyjs Romane *Serebrjanyj golub'* und *Peterburg* als literarische Versuche liest, das „wahnsinnige Herz“ und das „herzlose Haupt“ des neuzeitlichen Menschen auf einem modernen Initiationsweg zu versöhnen.

271 GA 13, S. 296 f.

Die Versöhnung zwischen diesem Gegensatz soll nach Steiner die folgende Kulturepoche bringen, deren „Morgenröte“ sich bereits abzeichne.²⁷²

In dem die *Geheimwissenschaft* abschließenden Kapitel über die „Gegenwart und Zukunft der Welt- und Menschheits-Entwicklung“ wird neben die das Bewusstseinsseelenzeitalter auszeichnende Verstandestätigkeit eine neue Art der Einweihung gestellt.²⁷³ Diese habe sich parallel zur Entfaltung des naturwissenschaftlichen Denkens entwickelt und verfolge das Ziel, zu den bereits erarbeiteten Verstandes- und Gefühlskräften höhere hinzu zu entwickeln, die dem Menschen das Eintauchen in die Transzendenz wiederum ermöglichen würden.²⁷⁴ Es handelt sich dabei um einen Einweihungsweg, der in rosenkreuzerischen Kreisen entwickelt und von Steiner erklärtermaßen an die Öffentlichkeit getragen wurde.²⁷⁵ Im Verlauf des fünften Kulturzeitraums soll, so Steiner weiter, die Erkenntnis übersinnlicher Tatsachen immer mehr in das menschliche Bewusstsein einfließen, so dass zu Beginn des sechsten Zeitraums die Menschheit das auf einer Stufe voller Bewusstheit wieder erlangt haben würde, was früher in den Mythen und Märchen lebte.²⁷⁶

Der Konflikt des neuzeitlichen Menschen wird also von Steiner als der zwischen der modernen naturwissenschaftlichen Weltanschauung auf der einen und einer aus der Vergangenheit ererbten Sehnsucht nach mythischer Erkenntnis auf der anderen Seite charakterisiert. Die Auflösung dieses Konflikts soll durch die Weiterentwicklung der sinnesgebundenen Verstandeserkenntnis zu einer höheren Erkenntnisfähigkeit geschehen, die der Integration des vorrationalen mythischen Bewusstseins in das seit der Antike sich entfaltende intellektuelle Denken entspricht.²⁷⁷ Diese Versöhnung des Gegensatzes von ‚Kopf und Herz‘ oder ‚Verstand und Gefühl‘ soll nach Steiner im Verlauf der Bewusstseinsseelenepoche realisiert werden. Den Weg dahin sieht er in einer modernen Art geistiger Schulung gegeben, die in dem Kapitel „Die Erkenntnis

272 Vgl. GA 13, S. 298: „Doch kündigt sich gegenwärtig bereits die Morgenröte der sechsten nachatlantischen Kulturperiode an. [...] Was gegenwärtig sich schon in den Anfängen entwickeln kann, das ist das Auffinden des Fadens, welcher die zwei Seiten in der Menschenbrust verbindet, die materielle Kultur und das Leben in der geistigen Welt. [...] Die sechste Kulturepoche wird die Harmonie zwischen beiden zur vollen Entwicklung bringen.“

273 Vgl. GA 13, S. 403.

274 Vgl. GA 13, S. 403-407.

275 Zum rosenkreuzerischen Einweihungsweg nach Steiner vgl. GA 95, S. 111-149; GA 96, S. 138-155; GA 97, S. 179-245; GA 99.

276 Vgl. GA 13, S. 408. Auch GA 185, S. 75: „Der Sinn des Bewusstseinszeitalters“ ist „die übersinnliche Erkenntnis“.

277 Ähnliche Gedankenfiguren finden sich unabhängig von Steiner auch bei Jean Gebser (*Ursprung und Gegenwart*) und Kurt Hübner (*Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Die Wahrheit des Mythos*).

der höheren Welten (Von der Einweihung oder Initiation)²⁷⁸ der *Geheimwissenschaft* und in anderen Schriften detailliert beschrieben wird.²⁷⁹ In diesem Zusammenhang wird in der *Geheimwissenschaft* auch die Selbsterkenntnis thematisiert, der in der Beschreibung der Bewusstseinsseele als Wesensglied eine zentrale Bedeutung zukommt. Auf dem Wege der meditativen Schulung werde, so Steiner in dem Einweihungskapitel, in der Seele ein „neues Wesen“ geboren, das als „zweites Ich“ neben dem bisherigen stehe und sich als Bürger einer geistigen Welt empfinde, die es schrittweise zu erschließen gelte.²⁸⁰

Der Bezug der Bewusstseinsseele zum Vermögen des intuitiven Verstandes und der intellektuellen Anschauung ist in diesem Kontext anzusiedeln. Nach Kant beziehen sich diese auf Erkenntnismöglichkeiten, die dem Menschen verschlossen sind.²⁸¹ In den Augen Steiners sind das Beschreiten des besagten ‚modernen Einweihungsweges‘ und die Geburt eines ‚zweiten Ich‘ notwendig, damit diese der Bewusstseinsseele zukommenden Fähigkeiten verwirklicht werden können.

Nach Steiner soll dadurch eine die Erde umspannende Weltgemeinschaft entstehen können, in der die Ideale Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf gesunde Weise in der sozialen Ordnung verankert sein werden:²⁸² „[...] in diesem 5. nachatlantischen Zeitraum [...] wirkt [...] die Tendenz, bis ins 4. Jahrtausend hinein die richtige sozialistische [gemeint ist wohl: soziale – A.S.] Gestaltung der ganzen Erdenwelt zu finden.“²⁸³ In dieser Gestalt findet die Utopie eines zukünftigen globalen Friedensreichs bei Steiner seine Manifestation, die er wie das russische Slavophilentum mit einer Mission des russischen Volkes verknüpft.²⁸⁴

Innerhalb der Bewusstseinsseelenepoche nimmt Steiner eine Unterteilung in fünf Unterabschnitte vor: „Aus Gründen, [...] die in der Entwicklung der ganzen Menschheit liegen“, aber nicht weiter erläutert werden.²⁸⁵ Rechnerisch wäre das erste Fünftel 1845 abgelaufen und Steiner weist auch auf die Mitte des 19. Jahrhunderts als entscheidende Zeit hin, in der mit den Revolutionen

278 GA 13, S. 299-396.

279 Vgl. etwa GA 9, S. 134-151; GA 10 (SKA 7, S. 3-163).

280 Vgl. GA 13, S. 324 f. Auch Ewertowski 2007, S. 86-92, der die Bewusstseinsseele als das „Prinzip zur Geburt des höheren Menschen“ bezeichnet nach einer Charakteristik, die Steiner ihr im Vortrag vom 20.11.1907 gibt (GA 100, S. 222-230).

281 Vgl. Kant: *KdU*, §§ 76, 77, A 335-350, B 339-354.

282 Die Französische Revolution habe sie auf chaotische Weise versucht umzusetzen, sie sind jedoch nach Steiner bestimmten Lebensfeldern zuzuordnen. Die Zuordnung ist 1918 noch im Entstehen begriffen und nimmt erst 1919 in der *Dreigliederung des sozialen Organismus* ihre endgültige Form an. (Vgl. GA 185, S. 39 ff.; GA 23.)

283 GA 185, S. 218 f.

284 Vgl. GA 185, S. 219 f. Zu Steiner und Russland vgl. Engelen 1975; Maydell 2005, S. 141-145.

285 GA 185, S. 179.

von 1848 ein wichtiger Impuls zur Verankerung einer Bewusstseinsseelenkultur in Mitteleuropa aufgekommen, jedoch nicht umgesetzt worden sei.²⁸⁶ Das zweite Fünftel, in dem wir uns aktuell befinden, zeichnet sich nach Steiner durch soziales Chaos aus und besitzt einen Übergangscharakter.²⁸⁷

Nach den *Leitsätzen* hat mit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein „naturwissenschaftliches Zeitalter“ begonnen, dessen Signatur eben darin bestehe, die Erkenntnisfähigkeit des Menschen auf die Sinnenwelt zu beschränken und die Möglichkeit geistiger Erkenntnis vollständig zu negieren.²⁸⁸ Kennzeichnend für das „naturwissenschaftliche Zeitalter“ sei außerdem, dass die „Kulturbetätigung der Menschen allmählich [...] unter die Natur hinunter“ gleite und durch die Welt der Technik eine „Unter-Natur“ geschaffen werde, die die Gefahr der Entstehung einer untermenschlichen, dem Menschen unwürdigen Welt nach sich zieht.²⁸⁹ Der Mensch wird daher nach Steiner durch die äußeren Verhältnisse, die er selbst schafft, dazu gezwungen, im Innern zu höheren Formen der Erkenntnis fortzuschreiten: Er muss „erlebend eine Geist-Erkenntnis finde[n], in der er sich ebenso hoch in die Über-Natur erhebt.“²⁹⁰

Anthroposophische Autoren haben sich mit Steiners Geschichtsauffassung und seinen Äußerungen zur Epoche der Bewusstseinsseele vielfältig auseinandergesetzt. Innerhalb dieser Literatur finden sich weitere Periodisierungsvorschläge für den Verlauf der aktuellen Kulturepoche, die mit dem Modell der *ISSD* gewisse Korrespondenzen aufweisen. Die *ISSD* unterscheidet sich von diesen Entwürfen durch ihre Selbständigkeit und Originalität sowohl in der konzeptionellen wie literarischen Gestaltung.

Karl Heyer entwickelt ein Vier-Phasen-Modell, dessen erste Phase mit Ablauf des 19. Jahrhunderts endet.²⁹¹ Ansonsten hält er sich an die Angaben Steiners. Erste und zweite Phase unterscheiden sich für Heyer darin, dass zunächst das „*Erwachen* der Bewusstseinsseele“ stattfindet, das sich durch ein Bewusstwerden im sinnlich-physischen Daseinsbereich auszeichne, während die zweite Phase in einer „*Spiritualisierung* der Bewusstseinsseele“ bestehe,²⁹²

286 Vgl. GA 185, S. 92-96. Dazu auch Lindenberg 2008, S. 70 f.

287 Vgl. GA 185, S. 189, 153. Es ist nicht ganz klar, ob mit der „Zeit des Chaos“ und „Überganges“ das zweite Fünftel oder die gesamte Bewusstseinsseelenzeit gemeint ist.

288 Vgl. Leitsatz Nr. 177. In: GA 26, S. 248: „Wer den Seelenblick auf die Entwicklung der Menschheit im naturwissenschaftlichen Zeitalter wirft, dem bietet sich zunächst eine traurige Perspektive. Glänzend wird die Erkenntnis des Menschen in Bezug auf alles, was Außenwelt ist. Dagegen tritt eine Art Bewusstsein ein, als ob eine Erkenntnis der Geist-Welt überhaupt nicht mehr möglich sei.“

289 Vgl. Leitsatz Nr. 183. In: GA 26, S. 259.

290 Vgl. Leitsatz Nr. 184. In: GA 26, S. 259.

291 Vgl. Heyer 1986, S. 9: „Wir stehen [...] gegenwärtig erst am Anfang des zweiten Viertels des fünften Zeitalters.“

292 Vgl. Heyer 1986, S. 11. K.i.O.

die aber nur im Durchgang durch die „große Weltenkrise der Gegenwart“ realisiert werden könne.²⁹³ Der Umschwung von der ersten zur zweiten Phase steht für Heyer in Zusammenhang mit geistigen Ereignissen, die von Steiner oft thematisiert wurden: 1879 beginnt nach anthroposophischer Auffassung das Zeitalter des Erzengels Michael mit einer Dauer von ca. 350 Jahren; in das Jahr 1899 legt Steiner das Ende des „Kali Yuga“, des finsternen Zeitalters, das 5000 Jahre gewährt habe.²⁹⁴ Hier treffen verschiedene Periodisierungen zusammen, die Heyer im Sinne der Bewusstseinsseelenepoche ausdeutet.

In eine ähnliche Richtung geht Hans Erhard Lauer's Interpretation, dessen dreibändige Darstellung der *Geschichte als Stufengang der Menschwerdung* die unterschiedlichen Bewusstseinsstufen verfolgt, die die Menschheit im Laufe der urgeschichtlichen, vorgeschichtlichen und der eigentlichen historischen Entwicklung durchschreitet.²⁹⁵ Innerhalb der geschichtlichen Zeit, die bei Lauer den nacheiszeitlichen Zeitraum umfasst, hebt er die „drei mittleren Epochen“ besonders hervor,²⁹⁶ die auch Gegenstand der *ISSD* sind. Innerhalb der Epoche der Bewusstseinsseele stellt Lauer um 1900 einen tiefgreifenden Umbruch im geschichtlichen Leben fest, dessen Bedeutung in seinen Augen über die der Übergänge im 15. Jahrhundert und um 700 v. Chr. weit hinausgeht.²⁹⁷ Dieser Umschwung habe „nicht bloß das ‚Ende der Neuzeit‘, sondern das Ende einer viel umfassenderen Epoche mit sich gebracht.“²⁹⁸ Das moderne Menschentum, das es seither zu entwickeln gelte, bedeute, „einen Bewusstseinsdurchbruch [zu] vollziehen vom alten isoliert gefühlten Persönlichkeitsbewusstsein zu einem neuen [...] ‚Wir-verbundenen‘ Persönlichkeitsbewusstsein.“²⁹⁹ Dieser bedeutende Umbruch bezieht sich für Lauer auf das von Steiner propagierte Ende des Kali Yuga, des finsternen Zeitalters, und den Beginn einer neuen spirituellen Ära. Die bisherigen Etappen der Bewusstseinsseelenepoche unterteilt Lauer wie folgt: Nach dem Einsetzen der Kulturperiode während der Renaissance beginnt ab dem 16. Jahrhundert mit dem Siegeszug der Naturwissenschaften eine neue Phase, im 18. Jahrhundert folgt

293 Vgl. Heyer 1986, S. 29 f.

294 Vgl. Heyer 1986, S. 11, 36-56.

295 Vgl. Lauer 1956 (Bd. 1), Erster Teil, S. 17-104. Diese Einteilung entspricht dem, was Steiner nach den theosophischen Vorlagen als Lemurien, Atlantis und nachatlantischen Kulturzeitraum bezeichnet. Vgl. GA 11; GA 13. Geschichte charakterisiert Lauer als „Bewusstseinsentwicklung“, und die „Aufgabe der Geschichtswissenschaft“ ist dementsprechend, „die Geschichte *primär* als *Ausdruck der Wandlungen* zu begreifen, welche die *Manifestation des menschlichen Geistes* im Lauf der Zeiten erfährt. Denn alles andere: [...] ist nur *Symptom* dieses Bewusstseinswandels.“ (Lauer 1956, S. 133. K.i.O.)

296 Vgl. Lauer 1956, S. 215-253.

297 Vgl. Lauer 1958 (Bd. 2), S. 22; Lauer 1961 (Bd. 3), S. 179 f.

298 Lauer 1958, S. 22. Auch Lauer konstatiert im Übergang zum 20. Jahrhundert eine Krise (ebd., S. 29).

299 Lauer 1958, S. 31.

mit der Entfaltung der modernen Erkenntnistheorie und wissenschaftlichen Methodologie eine weitere Phase und im 20. Jahrhundert setzt mit der Begründung der Anthroposophie eine weitere wichtige Etappe ein.³⁰⁰

Erich Gabert beschäftigt sich in *Die Weltgeschichte und das Menschen-Ich* mit der Entwicklung der Geschichtsbetrachtung seit der Antike, die er bis zu der von Steiner entwickelten historischen Symptomatologie führt.³⁰¹ Das Problem der geschichtlichen Periodisierung stellt sich ihm ähnlich wie Belyj als eines, bei dem es darum gehe, „ob aus dem Gesamtgang der Geschichte etwas wie ein geheimer Rhythmus herausgehört werden kann, der durch sie hindurchklingt.“³⁰² In Bezug auf die Epoche der Bewusstseinsseele findet sich bei ihm ein Periodisierungsvorschlag, der die steinersche Metaphorik von Ebbe und Flut als rhythmische Grundgeste historischer Entwicklung aufgreift. Es werden drei Impulse unterschieden, in denen sich die neue Bewusstseinskraft ausgelebt habe: Renaissance und Reformation (15. Jahrhundert),³⁰³ deutsche Klassik (um 1800)³⁰⁴ und Anthroposophie (um 1900).³⁰⁵ Als Gegenkraft wird jeweils das rationale Verstandesdenken aufgezeigt, das immer wieder in einer „gewaltig aufbrandenden Welle der alten Gedankenformen“ die Keime der Bewusstseinsseele zu ersticken drohe.³⁰⁶

Während also Steiner die 2160 Jahre umfassende Bewusstseinsseelenepoche in Fünftel von je 432 Jahren unterteilt, nehmen anthroposophische Autoren zum Teil feinere Gliederungen vor, die in einigen Fällen auf ähnliche Phänomene verweisen und eine Zeitspanne umfassen wie die einzelnen Phasen der Selbstbewusstseinsseelenepoche bei Belyj. Außerdem heben alle das Ende des 19. Jahrhunderts als besonders bedeutsame Epochenschwelle hervor, was Belyjs Anschauungen entspricht, die er bereits als junger Mann vertrat (vgl. V.4.). Er verbindet sie allerdings nicht mit dem Ende des Kali Yuga, sondern in der *ISSD* mit der Mitte der Selbstbewusstseinsseelenepoche.

300 Vgl. Lauer 1956, S. 231 ff.

301 Der Untertitel seines Buches lautet: *Eine Einführung in die Geschichtsauffassung Rudolf Steiners*.

302 Gabert 1967, S. 134. Vgl. auch ebd., S. 47: „Schemata sind [...] niemals mehr [...] als Gedankenhilfen gegenüber dem unendlich mannigfaltigen, verwickelten Gegen- und Miteinander verschiedenster Tendenzen, gegenüber der ruhelosen Bewegung eines grandiosen, musikalisch schwingenden Rhythmus.“

303 Vgl. ausführlich Gabert 1967, S. 53- 60, Kapitel „Die Aufklärung“.

304 Vgl. Gabert 1967, S. 61-81.

305 Vgl. Gabert 1967, S. 171.

306 Vgl. Gabert 1967, S. 171.

III.2.4. Die selbstbewusste Seele in Steiners Philosophiegeschichte

Wie oben festgestellt wurde, stellt der Terminus ‚самосознающая душа‘, den Belyj in der *ISSD* benutzt, um die Bewusstseinsseele im Kontext seiner Kulturphilosophie zu bezeichnen, keine direkte Übertragung des Ausdrucks ‚Bewusstseinsseele‘ ins Russische dar, sondern ist den *Rätselfragen der Philosophie* Steiners entlehnt, in denen von einer ‚selbstbewussten Seele‘ die Rede ist.³⁰⁷ Die zweibändige Philosophiegeschichte erschien 1914 in stark erweiterter Neuauflage³⁰⁸ und wurde von Belyj nachweislich zur Kenntnis genommen.³⁰⁹ Die esoterischen Bezeichnungen für die menschlichen Wesensglieder, die Steiner in seinen anthroposophischen Werken und Vortragszyklen benutzt, finden sich in diesem Werk ebenso wenig wie die Lehre von den Kulturepochen. Trotzdem bilden diese Konstanten des steinerschen Denkens den Hintergrund seiner Philosophiegeschichte und so mag es nicht erstaunen, dass wichtige Eckpunkte von Belyjs Kulturphilosophie mit Steiners philosophiegeschichtlicher Darstellung korrespondieren. Zumal auch zwei Vorträge existieren, die den esoterischen Hintergrund der *Rätselfragen* erläutern und von Belyj unmittelbar rezipiert wurden.³¹⁰

Steiners Philosophiegeschichte zeichnet sich dadurch aus, dass ihr ausdrückliches Ziel nicht in einer Vollständigkeit anstrebenden Darstellung der Gedankengebäude der einzelnen Philosophen besteht,³¹¹ sondern in dem Versuch, nachzuweisen, dass im Wesentlichen zwei ‚Rätselfragen‘ den treibenden Motor der Gedankenentwicklung der abendländischen Philosophiegeschichte darstellen: zum einen die Frage nach dem Denken, das in der griechischen Antike als Gedankenwahrnehmung erwacht sei und im Laufe der Philosophiegeschichte immer mehr zum selbst hervorgebrachten Erzeugnis des Erkennenden werde, zum anderen die Frage nach dem selbstbewussten Ich des Menschen, das nach Steiner im Christentum als historischer Tatsache wurzelt und

307 Vgl. auch die russische Übersetzung *Zagadki filosofii* von Aleksandr Dimidov, in zwei Bänden 2007 und 2010 als Internetpublikation erschienen, die durchweg den Ausdruck ‚самосознающая душа‘ verwendet (http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Ga_Rus Download: 12.8.2015).

308 Zur Jahrhundertwende hatte Steiner das Buch *Welt- und Lebensanschauungen des 19. Jahrhunderts* veröffentlicht, das in den *Rätselfragen* zu einer umfassenden Philosophiegeschichte ausgebaut wurde, die mit dem griechischen Denken einsetzt und mit einem Ausblick auf die Anthroposophie endet.

309 In *Rudolf Steiner i Gete* zitiert Belyj einige Passagen aus den *Rätselfragen*, allerdings nur aus den letzten Seiten des zweiten Bandes (vgl. SoSo VII, S. 176 f., 182, 184, 190), und im *Material k biografii* gibt er an, sich im Herbst 1914 in Steiners Philosophiegeschichte eingearbeitet zu haben (vgl. Belyj 2016/2002, S. 189/131).

310 Vgl. Steiner 1998, S. 59-78; GA 161, S. 27-34. Dazu s. unten.

311 Vgl. GA 18, S. 18 f.

sich allmählich aus dem Eingebettet sein in das religiöse Erleben heraussondert, um in der Philosophie der Gegenwart als völlig isoliertes Selbstbewusstsein da zu stehen, das angesichts der Übermacht der sinnlich-naturwissenschaftlichen Denkweisen um seine Existenzberechtigung ringen muss.³¹²

Diese ‚Rätselfragen‘ treten in den Augen Steiners als „Triebkräfte“³¹³ oder „geistige Impulse“³¹⁴ auf, die die Entfaltung des philosophischen Denkens in den Köpfen der Philosophen aus geistigen „Untergründen“ heraus lenken,³¹⁵ die in dem Buch nicht näher spezifiziert werden. Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, dass es sich um die Tatsachen handelt, die Steiner in anthroposophischem Zusammenhang als die die kulturelle Entwicklung der Menschheit bestimmenden Faktoren bestimmt, nämlich die sukzessive Entfaltung der menschlichen Wesensglieder. Da Steiner mit den *Rätseln der Philosophie* jedoch kein anthroposophisches Werk, sondern eine Geschichte des philosophischen Denkens verfassen wollte, die auch von Seiten eines rein philosophisch interessierten Publikums Anerkennung hätte finden können, verzichtete er auf die esoterischen Termini Empfindungsseele, Verstandesseele und Bewusstseinsseele sowie auf die Lehre der Kulturepochen und brachte diese Zusammenhänge durch die Benennung der sie auszeichnenden Merkmale zum Ausdruck: Vorstellen in Bildern wie in der Vorzeit, Erwachen des Denkens, zunächst als Gedankenwahrnehmung, die sich allmählich emanzipiert, und Erwachen eines Ich-Bewusstseins, das mit dem Christentum in einer Beziehung steht, die nicht näher spezifiziert wird.³¹⁶ Des Öfteren werden grie-

312 Vgl. GA 18, S. 26-32. Die beiden Rätselfragen bilden das Leitmotiv des zweibändigen Werks.

313 Vgl. GA 18, S. 15. f.: „Der Aberglaube [...], dass es im geschichtlichen Werden der Menschheit Kräfte *nicht* geben könne, die sich zu begrenzenden Zeitaltern auf eine eigentümliche Art offenbaren und die in sinn- und gesetzmäßiger Weise das Werden der menschlichen Gedanken lebensvoll beherrschen, er wird meiner Darstellung entgegenstehen. [...] Wer nicht vermag, einen den Triebkräften seines eigenen Zeitalters wahrhaft angemessenen Weltanschauungsgesichtspunkt zu gewinnen, dem muss auch der Sinn des vergangenen Geisteslebens verborgen bleiben.“ (K.i.O.) Steiner gibt in diesem Zusammenhang an, in Bezug auf diese Triebkräfte wie der Naturforscher vorgegangen zu sein, also seine Ideen „nicht vorher ausgedacht und dann der Betrachtung des philosophischen Werdegangs aufgedrängt“ zu haben (ebd.). Vgl. dazu auch Hueck 2015, S. 53, die auf die Parallele von Steiners Vorgehen in den *Rätseln* mit der naturwissenschaftlichen Phänomenologie Goethes hinweist.

314 Vgl. GA 18, S. 25.

315 Vgl. GA 18, S. 28: „Aus den Untergründen der geistigen Entwicklung flutet das Gedankenleben in die Menschenseelen herein und erzeugt in diesen Seelen Philosophien, welche die Seelen zum Erfühlen ihrer Selbständigkeit gegenüber der äußeren Welt erziehen.“ Steiner übernimmt hier das Motiv der „Erziehung des Menschengeschlechts“ von Lessing aus dessen gleichnamiger Schrift.

316 Vgl. etwa die Charakteristik, die Steiner von Fichtes Philosophie gibt: „Mit Fichte ist eine Weltanschauung heraufgezogen, die ganz darinnen aufgeht, ein inneres Seelen-

chisches Gedankenwahrnehmen und modernes selbstbewusstes Ich-Erleben kontrastiert, wobei unschwer zu erkennen ist, dass sich diese Unterscheidung auf den Gegensatz von Verstandes- und Bewusstseinsseele bezieht.³¹⁷

Dass sich Steiner mit den synonym benutzten Ausdrücken ‚selbstbewusste Seele‘ und ‚selbstbewusstes Ich‘, die beide von Belyj in die *ISSD* übernommen wurden, tatsächlich auf das in esoterischen Zusammenhängen als Bewusstseinsseele bezeichnete Wesensglied bezieht, zeigt auch ein Blick auf die Repräsentanten, in denen sich der neue Impuls nach Steiner bemerkbar macht. Der Kirchenvater Augustinus (354-430), der mit seinen *Confessiones* die erste Autobiographie des Abendlands verfasst hat, wird als Philosoph angeführt, in dem das neuzeitliche Ich-Bewusstsein erstmals aufgeblitzt sei, um danach wieder im religiösen Bewusstsein des Mittelalters zu versinken.³¹⁸ Das „Rätsel des Ich“ lebt nach Steiner im Universalienstreit des Mittelalters wieder auf sowie in der deutschen Mystik.³¹⁹ Zwischen dem 8. und dem 15. Jahrhundert konstatiert Steiner eine Verwandlung des Denkens hin zu dem Erleben, dass der Gedanke von der selbstbewussten Seele selbst erzeugt wird, was in der Scholastik ebenso wie in der Renaissance, den religiösen Protestbewegungen und dem Aufkommen der Naturwissenschaften hervortrete.³²⁰ Mit Descartes zeige sich zum ersten Mal ein neues Element im philosophischen Denken, das ab dem 16. Jahrhundert mit einem ganz auf sich selbst gestellten Selbstbewusstsein konfrontiert sei, das der äußeren sinnlichen Welt unverbunden gegenüber stehe.³²¹ Die philosophische Entwicklung der folgenden vierhundert Jahre bis zur Gegenwart wird von Steiner als die Suche nach der Versöhnung dieses Gegensatzes von selbstbewusster Seele und natürlicher Welt dargestellt. Im Zentrum der philosophischen Bemühungen sieht Steiner überall die Rätselfrage nach dem selbstbewussten Ich und nach gesicherter Erkenntnis über seine geistige Natur zur Geltung kommen.

An der Auswahl der Repräsentanten, die Steiner trifft, um zu demonstrieren, wem es gelungen sei, dieses Rätsel zumindest in Ansätzen zu lösen, zeigt sich wieder, dass es hier um die Bewusstseinsseele geht. Ist es allen voran Goethe, in dem der „geistige Impuls“ des Zeitalters am reinsten zum Aus-

leben zu finden, das sich zum Gedankenleben der Griechen verhält wie dieses Gedankenleben zum Bildervorstellen der Vorzeit. In Fichtes Weltanschauung wird der Gedanke zum Ich-Erlebnis, wie in den griechischen Den kern das Bild zum Gedanken wurde.“ (GA 18, S. 188.)

317 So etwa bei der Beschreibung von Hegels Denken GA 18, S. 240 oder in Steiners Urteil über den Pragmatismus ebd., S. 554.

318 Vgl. GA 18, S. 91 und GA 13, S. 294 f., wo es heißt, die Bewusstseinsseelenepoche ziehe seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. allmählich herauf.

319 Vgl. GA 18, S. 94- 97.

320 Vgl. GA 18, S. 109 f. Auch Dante und Shakespeare werden als Repräsentanten dieses Erlebens genannt.

321 Vgl. GA 18, S. 110 f.

druck komme, so haben ihn laut Steiner auch Schiller, Fichte, Schelling und Hegel zu ergreifen gewusst.³²² Jeder der Dichter und Denker findet auf seine Art zu einem Weltbild, in dem Steiner der selbstbewussten Seele mit ihrer gedankenschöpferischen Tätigkeit einen ihr angemessenen Platz in Autonomie und Freiheit zugeteilt sieht. Kant dagegen, als dessen Antipode Goethe auftritt, ist sich in Steiners Augen zwar der ‚Rätselfrage‘ des Zeitalters bewusst, resigniert jedoch vor der Aufgabe, sie zu lösen und beschränkt die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten, indem er dem selbstbewussten Ich die Gewissheit seiner Fortdauer nach dem Tod und den moralischen Sinn seines Daseins durch drei zwar notwendige, aber der Erkenntnis unzugängliche Postulate verleiht.³²³ Indirekt wird mit dieser Bewertung auf die in den vorigen Kapiteln hervorgehobene Bedeutung der Erkenntnisfähigkeiten des intuitiven Verstandes und der intellektuellen Anschauung für das selbstbewusste Ich respektive die Bewusstseinsseele verwiesen. Kant hatte diese zwar klar bestimmt, jedoch als außerhalb der menschlichen Möglichkeiten liegend angesehen, die auf ihn folgende Generation dagegen hat gerade ihre Realisierung tatkräftig in Angriff genommen. Für Steiner charakterisieren, wie gezeigt wurde, genau diese beiden Vermögen die Bewusstseinsseele.

Das eigentliche Thema der *Rätsel* ist allerdings nicht die allgemeine Kulturentwicklung, sondern die Geschichte der Philosophie. Steiner teilt diese, anders als die Kulturperioden, in vier Epochen von jeweils etwa 800 Jahren ein, beginnend ca. 800 v. Chr. Dadurch ergibt sich, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Mitte der vierten Epoche erreicht ist, die bis etwa 2400 n. Chr. andauern soll.³²⁴ Der Gedanke, dass es eine Epoche gibt, deren Mitte am Anfang des 20. Jahrhunderts erreicht ist und die gegen 2400 n. Chr. enden wird, findet sich bei Belyj in Bezug auf die Epoche der Selbstbewusstseinsseele wieder (vgl. V.1.4.).

Als Nachwort ist den *Rätseln* ein „skizzenhaft dargestellter Ausblick auf eine Anthroposophie“ beigegeben, in dem Steiner darlegt, durch die esoterische Praxis der Anthroposophie einen gangbaren Weg zu einer rein geistigen Ich-Erfahrung geebnet zu haben. In diesem Zusammenhang ist die Rede von einem „höheren Menschen im Menschen“,³²⁵ den der esoterische Schüler auf

322 Vgl. GA 18, S. 259 f.

323 Vgl. GA 18, S. 137-161; *KpV*, A 219-266.

324 Vgl. das erste Kapitel der *Rätsel*, „Zur Orientierung über die Leitlinien der Darstellung“ (GA 18, S. 23-34), wo von folgenden vier Epochen die Rede ist: von 800 v. Chr. bis zu Christi Geburt – Erwachen des Denkens in Griechenland; vom Jahre 0 bis Scotus Eriugena um 800 n. Chr. – Erwachen des Selbstbewusstseins; von 800 bis 1600 n. Chr. – Wiedererwachen des Denkens, das nun als eigenes Erzeugnis erlebt wird; und von 1600 bis 2400 n. Chr. – das erstarkte Selbstbewusstsein sucht nach seinem Platz innerhalb des ihm entgegnetretenden naturwissenschaftlichen Weltbildes. Auf Bezüge dieser Periodisierung zu der Kulturkonzeption der *ISSD* wird in V.2.1. verwiesen.

325 Vgl. GA 18, S. 624.

dem anthroposophischen Schulungsweg in sich zu erwecken vermöge. Die Anthroposophie erscheint somit in Steiners Darstellung als die letzte Konsequenz der Entwicklung des philosophischen Denkens im Abendland.

Im Hintergrund der als exoterisches Buch über die Geschichte der Philosophie konzipierten *Rätsel* stehen esoterische Anschauungen Steiners, die er in zwei Vorträgen entwickelt, die Belyj gehört hat.³²⁶ Es handelt sich um den bedeutsamen Vortrag vom 3. Februar 1913, den Steiner anlässlich der ersten Generalversammlung der neu begründeten Anthroposophischen Gesellschaft in Berlin hielt über „Das Wesen der Anthroposophie“,³²⁷ und einen Vortrag vom 10. Januar 1915, der das Wirken des hinter der Geschichte des menschlichen Denkens stehenden Wesens der Philosophie erläutert.³²⁸

Im ersten Vortrag ist die Rede von einem geistigen Wesen Namens Sophia, das während der griechischen Antike noch unmittelbar als elementare Kraft und lebendiges Wesen erlebt worden sei. Dantes der „Philosophia“ huldigende Verse aus dem Gastmahl (*Il convivio*, 3. Traktat, 2. Kanzone, 1. Abschnitt) werden als Beispiel für die ab dem 5. Jahrhundert einsetzende Darstellung der Philosophie als göttliches Wesen und Geliebte angeführt, die in der Dichtung und Malerei weite Verbreitung findet. In Steiners Interpretation hatte die Verstandesseele der Griechen keine Veranlassung dazu, der Sophia gegenüber in ein persönliches Verhältnis zu treten, da sie unmittelbar durch sie hindurch wirkte. Dies habe sich nach dem 5. Jahrhundert geändert, als die Bewusstseinsseele allmählich heraufzuziehen begann. Im 19. Jahrhundert sei dann die Philosophie mit Hegel an ihr Ende gelangt, das innige Verhältnis der mittelalterlichen Denker zur Philosophia sei erkaltet, in dem nüchternen Gedankengebäude Hegelscher Logik für das Gefühl kein Platz mehr. Durch eine Verwandlung des kalten wissenschaftlichen Denkens der Gegenwart müsse, so Steiner, die ‚Philo-Sophia‘ nun in die ‚Anthropo-Sophia‘ verwandelt werden, indem der Mensch sein eigentliches Wesen erkennt und ergreift. Dieser Schritt wird von Steiner mit der sich vorbereitenden zukünftigen Kulturepoche des Geistselbst in Verbindung gebracht.

Zu Beginn des Jahres 1915, also unmittelbar nach dem Erscheinen der *Rätsel der Philosophie*, gibt Steiner in einem internen Vortrag in Dornach weitreichende Erläuterungen zu den hinter diesem Buch stehenden okkulten Tatsachen und damit auch einen tieferen Einblick in die Inhalte des Vortrags zum Wesen der Anthroposophie.³²⁹ Steiner entwickelt die Idee, dass das hin-

326 Belyjs Anwesenheit bezeugt Gut 1997, S. 21, 239 f.

327 Vgl. Steiner 1998, S. 59-78 (zukünftig in GA 252).

328 Vgl. GA 161, S. 27-47.

329 Vgl. GA 161, S. 33, wo er die *Rätsel* als Buch bezeichnet, das „für die noch ganz von der Geisteswissenschaft unberührte Welt“ bestimmt sei, und S. 39, wo es heißt, „das hier [...] ist [...] der Teil, den ich nicht in meinem Buche darstellen konnte für die Außenwelt“.

ter dem philosophischen Denken der abendländischen Menschheit stehende geistige Wesen Namens Sophia eine Entwicklung ähnlich dem Menschen durchlaufe, die sich aber nicht in Sieben-Jahres-Schritten, sondern im Rhythmus von 700 bis 800 Jahren vollziehe. Die in den *Rätseln* charakterisierten Etappen der Philosophiegeschichte entsprechen also nach Steiner der Biographie eines geistigen Wesens, das sich für seine Entwicklung des menschlichen Bewusstseins bedient. Dabei wird die erste Phase von etwa 700 v. Chr. bis zur Zeitenwende, die in den *Rätseln* als die Epoche der Gedankenwahrnehmung charakterisiert wurde, mit der Entfaltung des Astralleibs in Verbindung gebracht, in der zweiten Phase bis zum 9. Jahrhundert entwickle das Wesen Sophia seine Empfindungsseele, die dritte Phase diene der Herausbildung der Verstandesseele und in der im Jahr 1600 einsetzenden vierten Phase soll Sophia die Bewusstseinsseele entfalten, unter deren Vorzeichen auch die gesamt-menschheitliche Kulturentwicklung seit der Neuzeit steht. Die vierte Phase, deren Mitte im 20. Jahrhundert erreicht ist, charakterisiert Steiner hier als die des „freien Gedankenschaffens“³³⁰ und spricht davon, dass die Philosophie in der Gegenwart an einem entscheidenden Wendepunkt stehe: Sie müsse, um nicht in Dekadenz zu verfallen, die Geisteswissenschaft aufnehmen, müsse innerhalb des „freien, emanzipierten Gedankenlebens“ der Bewusstseinsseele bereits das erfassen, „was vom Geistselbst kommt“, und zwar „zunächst philosophisch“.³³¹

Für Belyj waren die beiden Vorträge von großer Bedeutung, wie etwa seine Meditationsaufzeichnungen im Dornacher Steiner-Archiv³³² sowie der Essay *O Sofii-Premudrosti* zeigen.³³³ Unter den ersteren gibt es mehrere, auf denen die göttliche Weisheit mit ‚Manas‘ bzw. dem Geistselbst identifiziert wird, das in Folge der spirituellen Schulung als höheres Prinzip in den Meditierenden einzieht.³³⁴ In dem erwähnten Text, dessen Entstehungsdatum unbekannt ist, wird die Gedankenentwicklung des Abendlandes im Sinne der esoterischen Ansichten Steiners als Sophienereignis geschildert. Die Personifikation der Weisheit stirbt nach Belyj im abstrakten Denken der neueren Zeit und soll in der Gegenwart und Zukunft als neues lebendiges Denken wieder auferste-

330 Vgl. GA 161, S. 37 ff.

331 Vgl. GA 161, S. 38 f.

332 Der Bestand an rund 120 Meditationszeichnungen Belyjs, der in der Steiner-Nachlassverwaltung in Dornach aufbewahrt wird, ist bislang nicht vollständig publiziert worden. Eine Veröffentlichung durch den ehemaligen Archivleiter Walter Kugler ist in Vorbereitung. Er war so freundlich, mir einen Einblick in das gesamte Konvolut zu geben.

333 Belyj 1993. Vgl. auch die Liebesgedichte, die er im Jahr 1918 der „Schwester Anthroposophie“ gewidmet hat (SoSo I, S. 304: *Antroposofii*, S. 307: *Sestre Antroposofii*, S. 315 f.: *Antroposofii*).

334 Veröffentlicht wurde bisher als einzige der Sophienzeichnungen: „Sophia, in Sonne gekleidet“ von 1914 in: Spivak 2006b, S. 32.

hen.³³⁵ In der *ISSD* werden diese Zusammenhänge zwar nicht explizit thematisiert, sie stehen jedoch im Hintergrund von Belyjs Konzeption, die hier vom ursprünglichen philosophiehistorischen Standpunkt der Krisenschriften zu einer umfassenden kulturhistorischen Sicht erweitert wurde.

III.2.5. Fazit: Die kulturphilosophischen Implikationen der Begriffe Bewusstseinsseele und selbstbewusste Seele bei Rudolf Steiner

In anthropologischer Hinsicht bestimmt Steiner die Bewusstseinsseele als eine Seelenfähigkeit, die nicht auf die durch sinnliche Anschauung gewonnenen Vorstellungen und Begriffe angewiesen ist, sondern ihren Inhalt aus einer höheren Sphäre schöpft. Sie kann deshalb unter die philosophische Kategorie der Vernunftfähigkeit oder des ‚intuitiven Verstandes‘ gefasst werden. Außerdem wird sie als die Fähigkeit der menschlichen Psyche beschrieben, ein „Wissen von sich selbst“ als Geist zu erlangen.³³⁶ Diese Wahrnehmung des eigenen Ich wurde in der Philosophiegeschichte ‚intellektuelle Anschauung‘ genannt.³³⁷ Der Ausdruck ‚Bewusstseinsseele‘ wird von Steiner indirekt damit begründet, dass in ihr die Bewusstwerdung von sich selbst als Geist stattfindet. Steiner unterscheidet allerdings dezidiert zwischen dem Ich oder Selbst und der Bewusstseinsseele. Die Bewusstseinsseele stellt den psychischen ‚Ort‘ oder ‚Raum‘ dar, an oder in dem die ‚Wahrnehmung des Ich‘ stattfindet, das selbst geistiger Natur ist. Sie kann also als das Instrument oder Organ bezeichnet werden, durch das die Erkenntnis seiner selbst als Geist ermöglicht wird.³³⁸

Schwierig erscheint die Abgrenzung zum Geistselbst, der nächsthöheren Bewusstseinsstufe, da beide, Bewusstseinsseele und Geistselbst, einmal als zu unterscheidende Wesensbestandteile, dann aber wieder als Einheit beschrieben werden. Die sakrale Sprache, die die Ich-Begegnung als einen intimen, religiösen Akt umschreibt und auf biblische Zusammenhänge anspielt,

335 Vgl. Belyj 1993, etwa S. 425: „[...] организм новой мысли, где понятия, образы и системы суть бьющие органы: ритмы единого Существа, Незнакомки, глядящей на нас из-под тысячей масок-форм.“ Die ‚Sophiologie‘ Belyjs im Detail auszuarbeiten, wäre ein gesondertes Forschungsthema. Vgl. dazu auch VI.3.4.

336 Vgl. GA 13, S. 67.

337 Vgl. zu den Begriffen der intellektuellen Anschauung und des intuitiven Verstandes die Anmerkung in Kap. III.2.2.

338 Vgl. GA 13, S. 69: Das „Ich“ wird „durch die Bewusstseinsseele“ wahrgenommen; diese Wahrnehmung findet „in der Bewusstseinsseele“ statt; „in der Bewusstseinsseele“ wird das Ich offenbar gemacht. Vgl. auch Stahl 201a, S. 23, die die Selbstbewusstseinsseele bei Belyj das „Organ“ zur Selbsterkenntnis des ‚Ich“ („орган“ самопознания „я“) nennt.

scheint auf einen Erfahrungsbereich zu verweisen, der sich letztlich dem rationalen Zugriff und einer wissenschaftlichen Beschreibung entzieht.

In kulturhistorischer Beziehung zeichnet sich die Bewusstseinsseele durch eine Doppelnatur aus, in der ihr Übergangscharakter zum Ausdruck kommt.³³⁹ Wird sie zum einen von Steiner durch ihr Emanzipationsstreben und ihre Isolierungstendenz charakterisiert sowie durch eine Konzentration der Erkenntniskräfte auf den Sinnesbereich, in deren Folge die lebensfeindliche Welt der Technik hervorgebracht wird, so stellt Steiner diesen die Konfrontation mit dem Tod und dem Bösen herausfordernden Aspekten mit der deutschen Klassik, der Romantik und der idealistischen Philosophie Bewegungen entgegen, in der sich die intuitive Geist- und Selbsterkenntnis realisiert hätten, die den Kern der Bewusstseinsseele darstellen. Aufgabe der Kulturepoche der Bewusstseinsseele ist es nach Steiner, durch die Integration des vorrationalen mythischen Bewusstseins in die seit der Antike entwickelte Denkfähigkeit, die sich seit dem Beginn der Neuzeit zu einem rein naturwissenschaftlichen Weltverhältnis zugespitzt hat, eine höhere Form von Erkenntnis und Bewusstheit zu generieren. Ähnlich wie bei Belyj ist dieser Schritt zu einem höheren geistgemäßen Erkennen auch für Steiner nur möglich, wenn der Mensch eine bestimmte Schulung durchläuft, die in einer Einweihung und der Geburt eines „zweiten Ich“³⁴⁰ oder „höheren Menschen im Menschen“³⁴¹ münden soll.

Während sich die aktuelle Kulturepoche nach Steiner seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. vorbereitet hat und im Jahr 1413 eingetreten ist, kündigt sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts bereits die folgende Epoche an.³⁴² Der Übergang in die ‚slavische Kulturepoche‘ ist aber nach Steiner erst gegen die Mitte des vierten Jahrtausends n. Chr. zu erwarten.

Neben dieser Periodisierung der nacheiszeitlichen Kulturepochen kennt Steiner eine Vielzahl weiterer Rhythmen, die sich kulturgestaltend auswirken. Für Belyjs Kulturkonzeption ist insbesondere der in den *Rätseln der Philosophie* entwickelte 800-Jahres-Rhythmus der philosophischen Gedankenentwicklung von Bedeutung. Die von Steiner gegebene Charakteristik der im Hintergrund der Philosophieepochen wirkenden kulturgeschichtlichen Zusammenhänge weist darauf hin, dass der Ausdruck ‚selbstbewusste Seele‘ in den *Rätseln* dem in esoterischen Zusammenhängen verwendeten der ‚Bewusstseinsseele‘ entspricht. Durch die Überlagerung der kulturgeschichtlichen mit der philosophiegeschichtlichen Perspektive wird der Terminus aber in unterschiedlicher Beziehung verwendet, wobei für Steiner beide Rhyth-

339 Vgl. Stahl 2011a, S. 25, die von der „двойственность“ der Bewusstseinsseele bei Steiner spricht.

340 Vgl. *Geheimwissenschaft*, GA 13, S. 324.

341 Vgl. *Rätsel der Philosophie*, GA 18, S. 624.

342 Vgl. hier und im Folg. Kap. III.2.3.

men ineinanderwirken. Das Denken wie auch das Selbst, um deren beider ‚Rätsel‘ es in Steiners Philosophiegeschichte geht, sind einerseits mit Verstandesseele und Bewusstseinsseele eng verknüpft, andererseits wird ihre schrittweise Emanzipation dargestellt, die dem 800-Jahres-Rhythmus der Philosophiegeschichte folgt und sich im Wechsel ereignet. Erst erwacht das Denken bei den Griechen (um 700 v. Chr.), dann wird die Anlage zum Selbstbewusstsein verankert (Christus-Ereignis), es folgt das Wiedererwachen der Gedankenkräfte, jetzt verwandelt als eigentätiges Denken (um 800 n. Chr.), das in der naturwissenschaftlichen Gesinnung der Bewusstseinsseele mündet (um 1200 mit dem Nominalismus aufdämmend, um 1500 aufblühend), gefolgt von der Aufgabe, das Selbst bewusst zu ergreifen (um 1600). Die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Anthroposophie situierte Geburt des ‚höheren Menschen im Menschen‘ und die damit verbundene anfängliche ‚Geist selbst‘-Werdung kann sowohl im Rahmen des philosophiegeschichtlichen Rhythmus als auch bezogen auf die Kulturepochenentwicklung aufgefasst werden.³⁴³ Der Begriff der selbstbewussten Seele in den *Rätseln der Philosophie* ist damit als ambivalent zu charakterisieren, da er zugleich auf die Kulturepochensystematik als auch auf die philosophiegeschichtliche Periodisierung verweist.

III.3. Konvergenzen und Differenzen bei Belyj und Steiner

Ein Vergleich der Begriffe Selbstbewusstseinsseele und Bewusstseinsseele bei Andrej Belyj und Rudolf Steiner zeigt, dass sie im Kern zwar identisch sind, sich in ihrer Anwendung auf konkrete kulturhistorische Phänomene aber starke Abweichungen ergeben. Außerdem liegt bei Belyj eine Tendenz zur Antizipation vor, indem er den einzelnen Wesensgliedern Eigenschaften zuschreibt, die in Steiners Darstellung erst auf späteren Stufen der Entwicklung auftreten. Die größten Differenzen ergeben sich bei der Beschreibung des konkreten chronologischen Verlaufs der Kulturepochen im Allgemeinen wie auch der Epoche der (Selbst-)Bewusstseinsseele im Besonderen.

Bei Belyj wie Steiner stellt die (Selbst-)Bewusstseinsseele den psychischen ‚Ort‘ bzw. das seelische ‚Organ‘ dar, an dem und durch das im Menschen ein „höherer Mensch“, ein „zweites Ich“ geboren bzw. erschaffen

343 Vgl. GA 13, S. 298. Auch in den sogenannten ‚Michael-Briefen‘, auf die Belyj sich in der *ISSD* bezieht (vgl. *ISSD* III, „Samopoznanie i duch svobody“, I. 284 (55); hier: IV.1.2.), greift Steiner parallel sowohl den philosophiegeschichtlichen als auch den Kulturepochenrhythmus auf und äußert sich zur Gegenwart als Zeitpunkt, in dem bereits ein neues Zeitalter beginne (vgl. GA 26, S. 91, 121, 118).

wird.³⁴⁴ Diese Ich-Geburt besitzt bei beiden einen autobiographischen Bezug, indem sie zunächst konkret als Einweihungs- oder Erweckungserlebnis vollzogen wurde und dann in dem sich allmählich ausgestaltenden Welt- und Menschenbild einen zentralen Platz erhielt als entscheidender Wendepunkt der gesamt menschheitlichen Entwicklung in der Gegenwart. Kulturhistorisch verbinden beide das ‚Ich-Mysterium‘ mit der Menschwerdung des Logos, die die Ermöglichung der Ich-Geburt darstellt. Das höhere Selbst gründet für Belyj wie Steiner in Christus und kommt in dem paulinischen ‚Nicht ich, sondern Christus in mir‘ zum Ausdruck. Zu seiner Verwirklichung bedarf es einer ‚Initiation‘, die als Lebenseinweihung erfolgen oder aber gezielt durch eine esoterische Praxis herbeigeführt werden kann. Bei beiden stellt die (Selbst-)Bewusstseinsseele ein Übergangsphänomen dar, das historisch mit chaotischen sozialen Zuständen und einer Krisensituation verbunden ist.

Darüber hinaus besitzt der Begriff der (Selbst-)Bewusstseinsseele eine erkenntnistheoretische Komponente, indem er sich auf eine neue Seelenfähigkeit bezieht, die eine neue Form von Erkenntnis ermöglicht. Diese zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie die noumenale Welt, das geistig-wesenhafte Ideelle, das in der Erscheinungswelt gestaltbildend wirkt, zu erfassen vermag. Wie diese Fähigkeit im Einzelnen ausgestaltet und konzeptualisiert wird, unterscheidet sich bei Belyj und Steiner und wird noch im Detail auszuarbeiten sein (vgl. v. a. Teil IV). Grundsätzlich ist bei Belyj die Tendenz festzustellen, stärker im Urbildhaften der Ideenwelt zu leben und von dort beginnend die Erscheinungswelt in bereits vorgeprägten mathematisch-geometrischen Erkenntnisformen zu erfassen, während bei Steiner, der von Goethes naturwissenschaftlichen Anschauungen ausgeht, ein phänomenologischer Ansatz vorherrscht, der die Welterscheinungen selbst sprechen lassen will.

Eine Synopse der Äußerungen Belyjs über die anthroposophischen Seelenglieder mit denen Steiners zeigt, dass Ersterer meist schon einen Schritt weiter in deren Entwicklung ist als Letzterer. So kommen bei Steiner das abstrakte Denken und die sich isolierende Persönlichkeit erst in der Neuzeit zum Tragen und werden daher in kulturhistorischer Perspektive der Bewusstseinsseele zugeschrieben, während Belyj diese bereits in Griechenland und Rom als treibende Kräfte hinter der kulturellen Entwicklung wirken sieht. Die Verstandesseele und nicht die Selbstbewusstseinsseele ist bei ihm Träger des Persönlichkeitsbewusstseins, was er an den demokratischen Staatsordnungen Griechenlands und der römischen Gesetzgebung festmachen will, die er als Symptome für das Erwachen der Persönlichkeit interpre-

344 Vgl. GA 13, S. 324; GA 18, S. 624.

tiert.³⁴⁵ Ähnliches trifft auf die „Spaltung der Seele“ zu, die in der *Geheimwissenschaft* dem Menschen der 5. Kulturepoche, also der Bewusstseinsseele zugeschrieben wird,³⁴⁶ während Belyj sie in der Verstandesseele ansiedelt: „[...] свободная личность и жизненная ее эманация, свободная мысль, стали – бьющимися друг о друга двойниками в саморасщепе рассуждающей души“, konstatiert er unter Bezugnahme auf die Kultur des ersten Jahrhunderts n. Chr.³⁴⁷ Während bei Steiner das mittlere Seelenglied „Verstandes- und Gemütsseele“ heißt, weil seiner Ansicht nach das Verstandesdenken in der dazugehörigen Kulturperiode noch in die instinkthaft wirkenden Gemütskräfte eingebettet war und eine Verselbständigung beider erst in der Neuzeit stattfand,³⁴⁸ interpretiert Belyj die Doppelbezeichnung dahingehend, dass bereits das persönliche Ich der Verstandesseele zwischen Gemüt und Verstand gespalten gewesen sei.³⁴⁹

Eine Antizipation liegt auch beim Begriff der Selbstbewusstseinsseele vor. Durch das Präfix ‚само – Selbst‘ beinhaltet der russische Begriff ‚самосознающая душа‘ in gewisser Weise bereits das, was Steiner erst der Folgestufe zuschreibt, die deshalb bei ihm ‚Geist-selbst‘ heißt. Zwar vollzieht sich der Übergang zu einem erweiterten kosmischen Bewusstseinszustand auch bei Steiner innerhalb der Bewusstseinsseele, diese ist aber selbst noch Seele und damit vom universellen geistigen Sein zu unterscheiden. Während Steiner dezidiert zwischen Seele und Ich unterscheidet,³⁵⁰ verschwimmt bei Belyj die Grenze zwischen Seele und Selbst. Zum einen durch die Wortprägung *само-сознающая душа*, zum anderen, weil er die Ausdrücke Selbstbewusstseinsseele und selbstbewusstes Ich (*самосознающее Я*) als Synonyme verwendet. Dennoch war sich Belyj eines Unterschieds zwischen Seele und geistigem Selbst bewusst.³⁵¹ Dadurch, dass Belyj den Terminus der selbstbewussten Seele aus

345 Die einzelne Persönlichkeit stellt sich hier seiner Meinung nach mit ihren eigenen Ansichten anderen Persönlichkeiten gegenüber und benötigt deshalb vertraglich geregelte Verhältnisse (vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 173 ob. (341); 2004, S. 349).

346 Vgl. GA 13, S. 296 f.

347 *ISSD* I.1, „Тоčka rubeža“, I. 5 ob. (4).

348 Vgl. GA 13, S. 296 f.

349 Vgl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, I. 254 (9): „[...] чувственный мир – наступает; а личное ‚я‘ – раздирается; так наступает раздвоенность посередине души, иль – двуликость ея, как рассудка, и как настроенье (Gemüt), обуслованного для рассудка наследственным ритмом животной природы; и наступает борьба половины души с половиной души“. (Kleinschreibung von „я“ nicht eindeutig.)

350 Zumindest in den Darstellungen der Bewusstseinsseele als Wesensglied. In den *Rätselfeln der Philosophie* sieht dies anders aus, da er hier auch die Bezeichnung ‚selbstbewusste Seele‘ für die Bewusstseinsseele verwendet und ebenfalls synonym mit dem ‚selbstbewussten Ich‘.

351 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 179 ob. (353): „[...] в свете нового самопознания [...] ‚Я‘ собственно есть индивидуум, иль организация [...]; имульс

den *Rätseln der Philosophie* und nicht den der Bewusstseinsseele aus den theosophisch-anthroposophischen Schriften Steiners aufgreift und dazu sehr bewusst mit den Bedeutungsnuancen umgeht, die in der besonderen Etymologie und der Zusammensetzung der einzelnen Partikel der russischen Wörter liegen, gibt er dem Begriff im Russischen eine besondere Prägung, in der sich auch die semantische Verschiebung im Vergleich mit Steiner spiegelt:

Erstens macht er nach der Vorlage von Pisareva aus dem passiven Partizip ein aktives: ‚Bewusstseinsseele‘ oder ‚душа сознательная‘ wird zu ‚душа сознающая‘. Zweitens verwandelt er die im Deutschen gegebene vollendete Verbform in ihren prozessualen Aspekt des Werdens: ‚Bewusst-seinsseele‘ wird zu ‚сознающая душа‘. Drittens setzt er das Präfix ‚selbst – само‘ davor, wodurch die Bewusstseinsseele zur ‚sich ihres Selbst bewusst werdenden Seele‘ wird.³⁵² Viertens spielt er mit der Semantik des Präfix ‚co – mit‘. Die Selbstbewusstseinsseele im Verständnis Belyjs ist deshalb keine das Selbst nur ‚be-rührende‘ Geste, wie es in der Definition Steiners heißt: „Die Bewusstseinsseele *berührt* die [...] durch sich selbst bestehende Wahrheit“,³⁵³ und beruht auch nicht auf einem bereits abgeschlossenen Wissensakt (Bewusstsein). Der Ausdruck *самосознающая душа* weist für Belyj vielmehr auf einen Prozess oder Zustand hin (*сознающая*), der sich durch eine umfassende Geste auszeichnet (*co*), die das höhere Selbst in seiner universalen Qualität der ‚соборность‘ mit umschließt und sich seiner Teilhabe an dem kosmischen Ich-Prinzip in zunehmendem Maße bewusst wird. In der Interpretation Belyjs wird die Bewusstseinsseele, so könnte man sagen, zu der ‚sich ein teilhabendes Wissen um ihr allmenschliches Selbst erringenden Seele‘.³⁵⁴

Besonders deutlich werden die Differenzen zu Steiner, wenn es um die Anwendung der anthroposophischen Anthropologie auf konkrete Kulturphänomene und Kulturschaffende sowie um die Einschätzung von deren Kulturbeitrag geht. Während die Bewusstseinsseele in der Auffassung Steiners bereits vor Christi Geburt in einzelnen fortschrittlichen Persönlichkeiten entwickelt war, er nennt hier Buddha, Sokrates, Platon und Aristoteles,³⁵⁵ ist für Belyj der Apostel Paulus der erste Selbstbewusstseinsseelenträger überhaupt, da seiner Auffassung nach durch das Christus-Ereignis erst die Bedingungen geschaffen wurden, unter denen sich in einem Menschen die Selbstbewusst-

же к этой организации [...] и есть ‚Я‘ собственно, как ‚дух‘, а не как душа жизни. Корень и тайна себя сознающей самосознающей души есть раскрытие этой души, как ‚Само‘ духа.“ (К.и.О.; Seite fehlt in Belyj 2004.)

352 So ähnlich übersetzt auch Stahl 2014, S. 205: „die ‚sich als Selbst bewusst werdende Seele“.

353 GA 9, S. 51. К.и.О.

354 Vgl. auch Schmitt 2014, S. 27.

355 Vgl. zu Buddha GA 116, S. 23 ff., zu den griechischen Denkern GA 62, S. 484; außerdem Stahl 2011a, S. 30 f., Anm. 5.

seinsseele entfalten kann.³⁵⁶ Die Beurteilung des Kirchenvaters Augustinus als erstem Repräsentanten der Bewusstseinsseele in nachchristlicher Zeit übernimmt Belyj von Steiner,³⁵⁷ sehr unterschiedlich fällt dagegen die Einschätzung der Scholastik und der sie inspirierenden arabischen Kultur aus. Während letztere in der Darstellung Steiners auf einer verfrühten Entfaltung der Bewusstseinsseelenkräfte des kritisch-wissenschaftlichen Denkens beruht,³⁵⁸ kann Belyj in der arabischen Kultur keinerlei Anzeichen für eine Anlage der Selbstbewusstseinsseelenfähigkeit entdecken und spricht ihr jegliche Entwicklungsmöglichkeit in dieser Richtung ab.³⁵⁹ Weiter sieht Steiner in den Vertretern der Hochscholastik Albertus Magnus und Thomas von Aquin wichtige Wegbereiter der Bewusstseinsseelenkultur,³⁶⁰ während Belyj diese als Verwalter eines verfeinerten, aber inhaltslosen Begriffsapparats charakterisiert³⁶¹ und

- 356 Vgl. *ISSD* I.2, „Duša oščuščajuščaja v rassuždajuščej“, I. 98 ob. (47): „Павел есть уже переработанная видением на пути в Дамаск душа ощущающая в самосознающую“. Und *ISSD* I.1, „Апостол самосознания Павел“, I. 49 (87): „[...] лейтмотив учения Павла, основанного на гнозисе самопознания, предполагающего новый душевный орган, неведомый людям до христианства; и этот орган в Павле – самосознающая душа.“ Auch bei Steiner finden sich Andeutungen eines Bezugs von Paulus zur Bewusstseinsseelenentwicklung, die insbesondere der anthroposophische Theologe Emil Bock aufgegriffen hat. So bezeichnet Steiner seine philosophischen Grundlagenwerke als vom „paulinischen Geist“ inspiriert (GA 176, S. 315; GA 116, S. 164) und verbindet das „Nicht ich, sondern Christus in mir“ mit der Bewusstseinsseele (GA 124, S. 161). Bock zieht daraus die Schlussfolgerung, dass die Bewusstseinsseele eine Aktualisierung des paulinischen Damaskuserlebnisses in der Gegenwart darstelle (vgl. Bock 1956, S. 5 f., 314; Bock 1975, S. 12).
- 357 Vgl. GA 18, S. 91; Belyj 1920a, S. 27; *ISSD* I.2, „Duša oščuščajuščaja v rassuždajuščej“, I. 98 ob. (47), wo der „Stil der Selbstbewusstseinsseele“ (стиль этой души) in den *Confessiones* des Augustinus hervorgehoben wird.
- 358 Vgl. GA 26, S. 243-247 sowie die Vorträge vom 11. und 12.10.1918 in GA 184.
- 359 Vgl. *ISSD* I.3, „Araby“, I. 144 ob. (17).
- 360 Vgl. GA 237, S. 19 f. Steiner sah insbesondere in der Bekämpfung des Averroismus durch Thomas von Aquin einen wesentlichen Kulturbeitrag für die Entfaltung der Bewusstseinsseele in Europa und situierte seine neu begründete Geisteswissenschaft der Anthroposophie in unmittelbarer Nachfolge des Thomas von Aquin: „[...] wenn man darauf kommt, [...] was der Thomismus für die Gegenwart sein kann, [...] dann sieht man ihn aufsprießen in seiner Gestalt für das zwanzigste Jahrhundert in der Geisteswissenschaft“ (GA 74, S. 102 f.).
- 361 Vgl. *ISSD* I.4, „Al'bert i Foma“, I. 228 ob. (78): „Альберт – [...] фигура 13[-го] века, сочетающая энциклопедизм и пустоту утончений мысли [...] / [...] / Первые работы Альберта – [...] лабиринт субтильных до смешноты расщеплений мысли“. Und über Thomas von Aquin: „[...] Аристотель без естествознания, Платон без идеализма, Кант без критицизма, Юм без крови, – он становится вечным юрисконсультom церкви, остановившим в ней жизнь и подменившим в ней мысль разбором запутаннейших юридических казусов; [...] он – сама ложь западной церкви; вставшая великаном над веками ее фиктивной жизни; я бы назвал его не ‚doctor angelicus‘, а ‚doctor diabolicus‘.“ (Ebd., I. 230 ob. [82].)

die Scholastik insgesamt als „Restauration des griechischen Denkens“ und Ausdruck der „degenerierten Verstandesseelenkräfte“ beurteilt.³⁶² Zwei Ausnahmestellen unter den scholastischen Denkern bilden für Belyj Abaelard (1079-1142) und Roger Bacon (um 1220-1292), die als Repräsentanten einer frühen Selbstbewusstseinsseelenkultur anerkannt werden.³⁶³

In der Renaissance sehen beide die ‚Geburtsstunde‘ der (Selbst-)Bewusstseinsseele,³⁶⁴ allerdings werden sehr unterschiedliche Phänomene herangezogen, um dies zu veranschaulichen. Der Verlauf der Kulturrepoche, die unter der Signatur der (Selbst-)Bewusstseinsseele steht, differiert wiederum sehr stark,³⁶⁵ wodurch auch die einzelnen Kulturphänomene eine ganz andere Gewichtung erhalten. Den deutschen Idealismus etwa, in dem Steiner die Bewusstseinsseele erstmals zum Durchbruch kommen sieht, bewertet Belyj vollkommen anders und sieht im Denken Fichtes, Schellings und insbesondere Hegels eine Wiederbelebung des alten Verstandesdenkens.³⁶⁶ Zeitgemäß ist für ihn allein die ‚Musikalität‘, mit der die genannten Philosophen ihre spekulativen Probleme lösen würden.³⁶⁷

Hier macht sich die autobiographische Komponente bemerkbar, hatte doch der junge Steiner gerade am Studium der idealistischen Philosophen zentrale Erlebnisse und Einsichten über die Natur des menschlichen Ich und des Denkens erworben, während Belyj diese aus der Lektüre der Upanishaden, Solov'evs, Nietzsches und Schopenhauers schöpfte sowie aus der christlichen Tradition der Ostkirche. Für Belyj steht die Erfahrung der Christusförmigkeit des menschlichen Ich im Zentrum des Selbstbewusstseinsseelenbegriffs. Steiners Ansichten dagegen waren bis zu seiner Lebensmitte von einer

362 Vgl. *ISSD* I.4, „Kul'tura mysli v 13[-]om veke“, I. 226 (73): „[В] схоластической мысли [...] реставрировала себя мысль Греции“. Und *ISSD* I.1, „Apostol samosoznanija Pavel“, I. 50 (89): „[...] вырожденческий характер души рассуждающей [...] – сама схоластическая философия“.

363 Über Abaelard hat sich Steiner nie geäußert, Belyj dagegen widmet ihm in der *ISSD* viele Seiten. In seinem ‚Konzeptualismus‘ sieht Belyj die Philosophie der Selbstbewusstseinsseele vorweggenommen (vgl. *ISSD* I.4, „Vil'gel'm iz Šampo i Abeljar v kul'ture mysli dvenadcatogo v.“, I. 199 (20): „[...] образ этого концепта [...] есть образ самой самосознающей души, впервые в Абельяре получившей дар речи“) und in Abaelard selbst das zukünftige „Individuum“ bereits verwirklicht (vgl. ebd., I. 201 (24): „Человек Абельяр впервые – Человек [с большой буквы]“). Roger Bacon versteht Belyj als wichtigen Vorreiter der modernen Wissenschaft aufgrund seines Beharrens auf der Empirie (vgl. *ISSD* I.4, „Rožer Bëkon“).

364 Vgl. GA 185, S. 36; GA 63, S. 321; GA 168, S. 104. Zu Belyj V.3.1.

365 Vgl. dazu ausführlich Teil V dieser Arbeit.

366 Vgl. etwa *ISSD* II, „Gegel“, I. 56 ob. (107); 2004, S. 155, wo Hegel als „größter Restaurator“ (величайший реставратор) des alten Begriffsdenkens bezeichnet wird, und *ISSD* III, „Variacionnost': kakaja že antroposofija èto?“, I. 306-306 ob. (99-100), wo die Hegelsche Dialektik als Wiedererweckung des antiken Denkens charakterisiert wird.

367 Vgl. *ISSD* II, „K istorii razvitii muzyki“, I. 43 ob. (81); 2004, S. 132.

freigeistigen Haltung und einer Ablehnung des kirchlichen Christentums bestimmt, weshalb der Geistbegriff seiner philosophischen Schriften eher pantheistischer Natur ist. Erst durch ein einschneidendes biographisches Erlebnis um die Jahrhundertwende, das er in kryptischen Worten als „geistiges Gestanden-Haben vor dem Mysterium von Golgatha in innerster ernstester Erkenntnis-Feier“ umschrieben hat,³⁶⁸ findet Steiner zu einem Verhältnis zu Christus, das er später in seiner anthroposophischen Christologie ausgestaltet, in deren Zentrum die weltgeschichtliche Bedeutung des Christus für die menschliche Ich-Entwicklung steht.³⁶⁹

Darüber hinaus kommt bei der Beurteilung des Kulturbeitrags einzelner Kulturschaffender als deutliche Differenz zwischen Steiner und Belyj die Doppelnatur der Bewusstseinsseele in kulturhistorischer Hinsicht zum Tragen: Steiner sieht die Signatur der Bewusstseinsseele in der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart im naturwissenschaftlich-materialistischen Denken zum Ausdruck kommen, während für Belyj die Selbstbewusstseinsseele ausschließlich mit dem bereits verwandelten organischen Denken in Verbindung steht, dessen Vorboten er in den Gedankengebäuden der Philosophen und anderen Kulturphänomenen sucht. Hinter Belyjs einseitiger und negativer Bewertung der Verstandesseele steht der Begriff des „sokratischen Menschen“, den Friedrich Nietzsche geprägt hat.³⁷⁰ In der Konzeptionalisierung der Verstandesseele (души рассуждающей) bei Belyj dominiert also seine frühe Rezeption Nietzsches über die spätere Steiners.

Die größten Differenzen zwischen Belyj und Steiner ergeben sich allerdings bei der Chronologie und Periodisierung der Kulturepochen. Zwar ist das Prinzip, das sie der Kulturentwicklung zugrunde legen, durchaus verwandt, denn beide lehnen eine geradlinig-progressive Evolution ab. Steiners Bild von Ebbe und Flut oder Wellenberg und Wellental für den Wechsel der den kulturellen Fortschritt fördernden und hemmenden Kräfte kann man bei Belyj in der Form der Spirale wiederfinden, die seiner Auffassung nach seit der Zeitenwende die geschichtliche Entwicklung bestimmt. Auch hier ist ein Wechsel von Pro- und Regression gegeben, der im Auf- und Abstieg der Geschichtskurve liegt.³⁷¹ Der konkrete Verlauf dieser Kurve in Korrespondenz zu den menschlichen Wesensgliedern beruht allerdings auf Belyjs eigener Konzeption ebenso wie ihre Untergliederung in sieben Phasen. Wie Belyj dazu kam, der fünften Kulturepoche eine Dauer von ca. 1000 Jahren zu geben und ihre Mitte zu Beginn des 20. Jahrhunderts erreicht zu sehen, er-

368 Vgl. GA 28, S. 366.

369 Besonders zwischen 1909 und 1913 hielt Steiner zahlreiche Vorträge zu christologischen Themen. Belyj stieß zu Steiner, kurz bevor dessen Ausführungen über die weltgeschichtliche Bedeutung des Christentums ihren Höhepunkt erreichten.

370 Vgl. etwa § 15 der *Geburt der Tragödie*, bes. KSA 1, S. 100.

371 Vgl. dazu bes. die Kap. V.1.4. und VI.1.4.

klärt sich u. a. durch die Rezeptionsgeschichte der *Rätsel der Philosophie* und ihrer esoterischen Kontexte. Dass er die Chronologie der platonischen Weltenjahre kannte, zeigt ein Brief vom 8. Januar 1927, wo er die Kulturepochenabfolge ganz im Sinne Steiners beschreibt.³⁷² Gründe, die ihn dazu bewogen haben konnten, in der *ISSD* eine andere Periodisierung zu wählen, werden in V.1.4. und V.4. diskutiert.

Übereinstimmungen mit Belyjs Konzeption ergeben sich bei einem Vergleich mit den Versuchen anderer anthroposophischer Autoren, den Begriff der Bewusstseinsseele in seiner kulturhistorischen Relevanz zu erfassen. Auch hier findet sich der Gedanke, in der Schwelle zum 20. Jahrhundert einen sehr bedeutenden Epochenübergang und eine wichtige, mit welter-schütternden Krisen einhergehende Entscheidungssituation zu sehen, auch wenn dies esoterisch mit dem Rhythmus der ‚Yugas‘ in Zusammenhang gebracht wird.³⁷³ Außerdem zeichnen sich hier Ansätze ab, die kulturelle Entwicklung seit der Neuzeit in kleinere Etappen zu untergliedern, deren Länge und Charakteristik einige Parallelen mit den sieben Phasen der Kulturepoche der Selbstbewusstseinsseele bei Belyj besitzt, denen er eine Dauer von 200 bis 150 Jahren zuweist.³⁷⁴

372 Vgl. Belyj 1927: *Pravda ritmov vremeni. Pis'mo ot 8-go janvarja 1927-go goda.*

373 Vgl. die Darstellungen zu Heyer und Lauer in III.2.3. Lauer beruft sich dabei auch auf Alfred Weber (vgl. Lauer 1958 [Bd. 2], S. 22 ff.; Lauer 1961 [Bd. 3], S. 268).

374 Vgl. die Darstellungen zu Lauer und Gabert in III.2.3. sowie die Kapitel in V.3.