

# Pseudowissenschaft

## Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte

Herausgegeben von  
Dirk Rupnow,  
Veronika Lipphardt,  
Jens Thiel und  
Christina Wessely

Die Geschichte der Wissenschaften war und ist immer auch eine des Kampfes gegen das Unwissenschaftliche, der Abwehrhetoriken und Verteidigungsstrategien sowie der Markierung vermeintlich divergierender Praktiken als nicht- oder pseudowissenschaftlich. Ist die Frage des Ein- und Ausschlusses von Wissen und Wissensträgern so alt wie die Wissenschaften selbst, so sind die Vorstellungen davon, wie sich die wesentlichen Unterschiede jeweils konstituieren, bis heute eher diffus. Der Begriff »Pseudowissenschaft« ist in Diskussionen über Wissenschaftlichkeit omnipräsent, auf wissenschaftssoziologischer und erkenntnistheoretischer Ebene bleibt er jedoch merkwürdig unbestimmt. Der vorliegende Band überprüft den Begriff der Pseudowissenschaft: Anhand von Fallstudien werden Theorien und Praktiken, die in den Archiven der Wissenschaftsgeschichte als pseudowissenschaftlich abgelegt wurden, neu gelesen und die wissenschaftspolitischen Konstellationen untersucht, die zu einer solchen Einordnung geführt haben.

Dirk Rupnow ist Visiting Fellow am Institut für die Wissenschaften vom Menschen in Wien und Lektor am Institut für Zeitgeschichte der Universität Wien. Veronika Lipphardt ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Geschichte der Humboldt-Universität zu Berlin. Jens Thiel ist freiberuflicher Historiker in Berlin. Christina Wessely ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Geschichte der Universität Wien und Postdoctoral Research Fellow am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Berlin.

Suhrkamp

# Inhalt

<i>Dirk Rupnow, Veronika Lipphardt, Jens Thiel und Christina Wessely</i>	
Einleitung .....	7
<i>Michael Hagner</i>	
Bye-bye science, welcome pseudoscience? Reflexionen über einen beschädigten Status .....	21
<i>Ute Frietsch</i>	
Häresie und »pseudo-scientia«. Zur Problematisierung von Alchemie, Chymie und Physik in der Frühen Neuzeit ..	51
<i>Helmut Zander</i>	
Esoterische Wissenschaft um 1900. »Pseudowissenschaft« als Produkt ehemals »hochkultureller« Praxis .....	77
<i>Johanna Bohley</i>	
Klopffzeichen, Experiment, Apparat. Geisterbefragungen im deutschen Spiritismus der 1850er Jahre .....	100
<i>Robert Matthias Erdbeer</i>	
Epistemisches Prekariat. Die <i>qualitas occulta</i> Reichenbachs und Fechners Traum vom Od .....	127
<i>Christina Wessely</i>	
Welteis. Die »Astronomie des Unsichtbaren« um 1900 ....	163
<i>Heiko Stoff</i>	
Verjüngungsrummel. Der Kampf um Wissenschaftlichkeit in den 1920er Jahren .....	194
<i>Veronika Lipphardt</i>	
Das »schwarze Schaf« der Biowissenschaften. Marginalisierungen und Rehabilitierungen der Rassenbiologie im 20. Jahrhundert .....	223
<i>Sabine Schleiermacher und Udo Schagen</i>	
Medizinische Forschung als Pseudowissenschaft. Selbstreinigungsrituale der Medizin nach dem Nürnberger Ärztoprozess .....	251
<i>Dirk Rupnow</i>	
»Pseudowissenschaft« als Argument und Ausrede. Antijüdische Wissenschaft im »Dritten Reich« und ihre Nachgeschichte .....	279

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1897

Erste Auflage 2008

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2008

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Satz: TypoForum GmbH, Seelbach

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29497-0

<i>Jens Thiel und Peter Th. Walther</i>	
»Pseudowissenschaft« im Kalten Krieg. Diskreditierungsstrategien in Ost und West . . . . .	308
<i>Ina Heumann</i>	
Wissenschaftliche Phantasmagorien. Die Poetik des Wissens in <i>Man and his Future</i> und ihre Rezeption in der Bundesrepublik . . . . .	343
<i>Christian Forstner</i>	
Ein Außenseiter und Pseudowissenschaftler? David Bohms Quantenmechanik im Kalten Krieg . . . . .	371
<i>Richard Dawid</i>	
Wenn Naturwissenschaftler über Naturwissenschaftlichkeit streiten. Die Veränderlichkeit von Wissenschafts- paradigmen am Beispiel der Stringtheorie . . . . .	395
<i>Philip Kitcher</i>	
Darwins Herausforderer. Über <i>Intelligent Design</i> oder: Woran man Pseudowissenschaftler erkennt . . . . .	417
<i>Peter Galison und Christina Wessely</i>	
Wider die Relativität. Der Fall Friedrich Adler. Ein Gespräch . . . . .	434
<i>Mitchell G. Ash</i>	
Pseudowissenschaft als historische Größe. Ein Abschlusskommentar . . . . .	451
Über die Autorinnen und Autoren . . . . .	461

*Dirk Rupnow, Veronika Lipphardt,  
Jens Thiel und Christina Wessely*  
Einleitung

Die Geschichte der Wissenschaften war und ist gleichzeitig auch immer eine Geschichte des Kampfes gegen das Unwissenschaftliche, der Abwehrretoriken und Verteidigungsstrategien, der Definition und Markierung vermeintlich divergierender Praktiken als nicht- oder pseudowissenschaftlich. Ist die Frage des Ein- und Ausschlusses von Wissen und Wissensträgern so alt wie die Wissenschaften selbst, so sind die Vorstellungen davon, wie sich die wesentlichen Unterschiede jeweils konstituieren, dennoch meist diffus. Der Begriff »Pseudowissenschaft« ist in Diskussionen über Wissenschaftlichkeit omnipräsent, ob mit oder ohne Anführungszeichen, ob mit oder ohne Bindestrich. Auf wissenschaftssoziologischer und erkenntnistheoretischer Ebene bleibt er jedoch merkwürdig unbestimmt.

Dass der Begriff nicht die komplexen Allianzen, Machtkonstellationen und Diskursituationen, die bei der Aushandlung von (Nicht-)Wissen von Relevanz sind, zu beschreiben in der Lage ist, scheint ausgemacht zu sein. Es mag daher erstaunen, dass seine Verwendung bisher kaum problematisiert wurde. Dabei mangelt es nicht an Vorschlägen für alternative Begrifflichkeiten, um Wissensbestände, die historisch als pseudowissenschaftlich verzeichnet wurden, heutzutage differenzierter zu verorten. Die wissenschaftstheoretische Literatur der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelte nicht nur Kriterien für die Grenzziehung, sondern auch komplexe Ordnungssysteme für die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Nichtwissenschaften. Diese zergliederten auch das gesamte Außen der Wissenschaften in ein vielschichtiges Feld, auf dem das Falsche dem Betrügerischen benachbart war, das Unbewiesene Beziehungen zum Gefälschten unterhielt und unmoralisch erworbene Tatsachen und politisch kontaminiertes Wissen ebenso beheimatet waren wie esoterische Lehren. Der Bereich des Anderen der modernen Wissenschaften wurde von einem komplizierten Thesaurus organisiert und schien die Möglichkeit der genauen Benennung – und damit Kontrolle – seiner Elemente zu garantieren.

Die Präfixe »para«, »anti« und »pseudo« kennzeichneten dabei

durch.<sup>92</sup> Die Auffassungen von Wissenschaftlichkeit haben sich dabei allerdings so stark gewandelt, dass sich eine Vergleichbarkeit der historischen Kämpfe und Parteien dennoch nur sehr begrenzt behaupten lässt.

92 Siehe auch die Lemmata im Zedler, Bd. 6, S. 71; Bd. 19, S. 2052f.; Bd. 29, S. 1082-1086. Sie dokumentieren die Anwendung von »pseudo« auf (Wissenschaftler-) Gruppen im 18. Jahrhundert. Ende des 18. Jahrhunderts gab es zudem eine Diskussion über »wahre« und »falsche« Aufklärung sowie »Pseudoaufklärer«. Vgl. Werner Schneiders, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg, München 1974, S. 133 und passim.

*Helmut Zander*  
Esoterische Wissenschaft um 1900  
»Pseudowissenschaft« als Produkt ehemals  
»hochkultureller« Praxis

Wer eine »richtige« wissenschaftliche Praxis zum falschen historischen Zeitpunkt betreibt, wird zum wissenschaftlichen Paria. Pseudowissenschaft, so die These dieses Aufsatzes, ist eine Stigmatisierung, die sich durch die Verschiebung von Normalitätsgrenzen auf der Zeitachse ergeben kann. Genau dieses Schicksal ereilte weite Teile der frühneuzeitlichen Wissenschaft im Rahmen der *scientific revolution* und der Abgrenzung der *old science* von der *new science*: Wer um 1900 jahrhundertlang akzeptierte Formen der Wissensgewinnung und Wissensdeutung pflegte, konnte sich zu Recht auf kulturell hoch geschätzte, von wissenschaftlichen Leitfiguren beglaubigte Praktiken berufen und fand sich dennoch, meist unerwartet, unter die Pseudowissenschaftler eingereiht. Ein prominentes Beispiel für diese Verschiebung ist die »wissenschaftliche« Esoterik, die durch diese Verschiebung von Normalitätsgrenzen überhaupt erst entstand.

Ich stelle diesen Ausgrenzungsprozess an einem prominenten und aufgrund seiner gesellschaftspolitischen Folgen relevanten Beispiel dar, an Rudolf Steiners (1861-1925) Anthroposophie, bei der sich der wissenschaftliche Anspruch und die Ausgrenzung durch die *scientific community* in einem dialektischen Prozess des Missverstehens zementiert haben. In historisch-kritischer Analyse lässt sich dieser Konflikt als normative Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Wissenschaftskonzepten deuten, bei der die historisch stabile Seite, die Anthroposophie, durch die Dynamik der anderen Seite, der Naturwissenschaften, in eine Randposition geriet und als »Pseudowissenschaft«<sup>1</sup> oder »angebliche Naturwissenschaft«<sup>2</sup> ausgegrenzt wurde. Die Esoterik transportiert ein Wissenschaftsverständnis, das jahrhundertlang nicht als Pseudowissenschaft galt, aber durch neue

- 1 Die Staatsbibliothek Berlin etwa listet anthroposophische Literatur teilweise unter der Rubrik »All E 68: Pseudowissenschaft« auf.
- 2 Max von Laue, »Steiner und die Naturwissenschaft«, in: *Deutsche Revue* 47 (1922), Bd. 3, S. 41-49, hier S. 45.

Definitionsmerkmale von »wahrer« Wissenschaft zur »Pseudoreligion«<sup>3</sup> wurde.

## 1. Die Anthroposophie und ihr Wissenschaftsanspruch

Die Anthroposophie ist in Deutschland aufgrund ihrer Praxisfelder populär: Man kennt Waldorfschulen, die biodynamische Landwirtschaft (»Demeter«) oder die anthroposophische Medizin mit ihren Kliniken und Heilmitteln (»Weleda«), vielleicht weiß man auch, dass hinter dm-Drogeriemärkten oder »Hess Natur«-Kleidung Anthroposophen stehen. Weniger bekannt ist meist, dass Steiner die Anthroposophie mit einem ambitionierten Wissenschaftskonzept versah und sie als Ergänzung oder auch als Alternative zum herrschenden Wissenschaftsverständnis seiner Zeit verstand.<sup>4</sup>

Steiner, der aus einer kleinbürgerlichen, religionsdistanzierten und technikfaszinierten Eisenbahnerfamilie stammte, erhielt seine weltanschauliche Sozialisation in Wien in den 1880er Jahren. Sein Vater dürfte dafür verantwortlich gewesen sein, dass der Sohn seit 1879 an der Technischen Universität Wien studierte. Über den protestantischen Germanisten Julius Schröer kam er dort mit der idealistischen Goethefrömmigkeit des späten 19. Jahrhunderts in Kontakt und wurde Herausgeber von naturwissenschaftlichen Schriften Goethes, deren »Weltanschauung« er in Opposition zur »bloßen« Goethephilologie zu (re)konstruieren suchte. Zwei zentrale Punkte seines Wissenschaftsverständnisses lassen sich schon in dieser frühen Phase identifizieren: einerseits die Hochschätzung von empirischer Naturwissenschaft und andererseits eine distanzierte Haltung gegenüber der historischen Kritik. Beide Dimensionen standen in einem wechselseitigen Begründungsverhältnis, wie noch deutlicher werden wird. Damit stand Steiner mitten in den wissenschaftstheoretischen Debatten des 19. Jahrhunderts.

<sup>3</sup> Als inneresoterische Stigmatisierung bei René Guenon, *Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion* (1. Aufl. 1919), Paris 1965.

<sup>4</sup> Nicht weiter nachgewiesene Informationen zur Geschichte und Programmatik der Anthroposophie aus Helmut Zander, *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945*, Bd. I und II, Göttingen 2007; zum Wissenschaftsverständnis s. I, S. 859-957. Für Steiners Biographie ist weiterhin wichtig: Christoph Lindenberg, *Rudolf Steiner. Eine Chronik*, Stuttgart 1988.

In den 1890er Jahren findet man den Goetheanisten Steiner als Verehrer Ernst Haeckels und seiner evolutionären Biologie. Zugleich kam er in eine tiefe Lebenskrise. Steiner wurde Nietzscheaner, Atheist und suchte in einer »monistischen« Philosophie nach den Möglichkeiten einer objektiven Erkenntnis ohne Grenzen. 1902 fand er in der Theosophie<sup>5</sup> einen Ausweg aus dieser Krise und wurde Mitglied der Theosophischen Gesellschaft. Diese 1875 von Helena Petrovna Blavatsky, Henry Steel Olcott und anderen Spiritisten in New York gegründete Vereinigung hatte 1882 ihr »Hauptquartier« in Adyar nahe Madras (heute auch: Chennai) aufgeschlagen und war damit zu einem global agierenden religiösen Akteur aufgestiegen. Zu ihren Zielen zählte die Bildung einer Bruderschaft jenseits von Rasse, Religion und Geschlecht, die Erkenntnis einer über allen Religionen stehenden »Wahrheit« und die Erforschung der »noch unerklärten Naturgesetze und der im Menschen schlummernden Kräfte«.<sup>6</sup> Hierin liegt ein Zentrum der theosophischen Ansprüche im Blick auf die Naturwissenschaften: Psychische Naturgesetze sollten den übrigen Naturgesetzen der Naturwissenschaften gleichgestellt sein. Hinter diesen »verborgenen Naturgesetzen« standen die mediumistischen Phänomene des Spiritismus, die vom Kontakt mit den Toten bis zur Telepathie und Präkognition reichten und mit denen Spiritisten eine Metaphysik auf Augenhöhe mit den empirischen Naturwissenschaften betreiben wollten. Spiritistische Phänomene sollten empirisch, das heißt so intersubjektiv, so wiederholbar, so methodisch kontrolliert, so öffentlich, mithin so beweisförmig wie in der universitären Physik »erforscht« und dokumentiert werden. Diesen naturwissenschaftlichen Anspruch und die damit verbundene Konkurrenz zu den Naturwissenschaften übernahm die Theosophie vom Spiritismus. Aber der Spiritismus hatte durch wissenschaftliche Kritik und durch Betrügereien am Ende des 19. Jahrhunderts massiv an Plausibilität verloren. Deshalb suchten die Theosophinnen und Theosophen, sich der »mediumistischen« Phänomene zu entledigen. Der Anspruch auf »objektive Erkenntnis« blieb allerdings ein spiritistisches Erbe.

Steiner machte in der deutschen Landesgesellschaft der Theoso-

<sup>5</sup> Mit Theosophie ist hier immer die Theosophie in der Tradition Blavatskys gemeint, nicht die Theosophie der Frühen Neuzeit.

<sup>6</sup> So die Fassung der Ziele in der deutschen Sektion, vermutlich aus dem Jahr 1903, zit. nach Zander, *Anthroposophie in Deutschland*, I, a. a. O., S. 136.

phischen Gesellschaft Adyar eine steile Karriere und wurde noch 1902, im Jahr seines Eintritts, zum Generalsekretär der deutschen Landesgesellschaft gewählt. Im Rahmen seiner theosophischen Konversion las er die wichtigsten Werke der Adyar-Theosophie, deren Inhalte er im Verfassen eigener Bücher reproduzierte und fort-schrieb. Es entstanden die *Theosophie* (1904), eine Anthropologie mit reinkarnatorischer Jenseitstopographie, der Schulungsweg *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* (1904/05), eine Anleitung zu »höherer« Erkenntnis, die Berichte *Aus der Akasha-Chronik* (1904-1908), die Lektüren aus einem transhistorischen Gedächtnis beinhalten sollen, und die Kosmologie der *Geheimwissenschaft* (1904-1909), in der Steiner eine Materialisierung und schlussendliche Respiritualisierung des Geistes beschrieb. Seit Ende 1906 entwickelte er zudem eine eigene Christologie, zu der er aber keine Monographie vorlegte.

Sein theosophisches Gedankengut hat Steiner nie infrage gestellt, auch nicht, als er sich 1912 von der Adyar-Theosophie trennte und seine eigene, die Anthroposophische Gesellschaft gründete. In diesem Weltanschauungskosmos dominierte ein identitätsphilosophisch konzipiertes göttliches Geistiges, das sich in einer großen kosmischen Evolution in Planeten, Lebewesen und schließlich in Rassen und darin in individuellen Menschen materialisieren sollte. In der Anthropologie stellte er der Trias von Leib, Seele und Geist die Körperhüllen von »Äther-« und »Astralleib« zur Seite, wobei ein göttliches »Ich« im Zentrum dieser Schalen in Reinkarnationen seine »Selbsterlösung« erarbeiten sollte. Neben die kognitive Anverwandlung der Theosophie stellte Steiner das ästhetische Erlebnis: in freimaurerischen Ritualen seit 1905, in »Mysteriendramen« seit 1907, in der Tanzform der Eurythmie seit 1911. Seit 1913 entstand in Dornach (nahe Basel) der Johannesbau nicht zuletzt für die Feier von maurerischen Riten, der allerdings 1922 abbrannte und durch das heutige Goetheanum ersetzt wurde. Nach den Erschütterungen des Ersten Weltkrieges kreierte Steiner die Praxisfelder der Anthroposophie: die Gesellschaftstheorie der »Dreigliederung« (1919), die erste Waldorfschule (1919), Heilpädagogik und anthroposophische Medizin einschließlich der Arzneimittelproduktion (1920), die »Christengemeinschaft« als anthroposophisch inspirierte Kirche (1922) und schließlich die »biologisch-dynamische« Landwirtschaft (1924).

Das dahinter stehende anthroposophische Wissenschaftsverständnis gründete in dem Anspruch auf epistemologische Objektivität, die eine an die naturwissenschaftliche Erkenntnis angelehnte »höhere« Erkenntnis ermöglichen und in der kulturellen Anwendung die Unsicherheiten historischer Kritik durch Einsicht in das transhistorische Weltgedächtnis überwinden sollte. Dieses Programm objektiver Erkenntnis hatte Steiner zwar nicht in der Theosophie kennengelernt, sondern es in seinem Idealismus der 1880er Jahre entwickelt, aber er hat es mit theosophischer Hilfe in ein esoterisches Programm überführt. Dessen Herzstück war die Annahme einer »geistigen Welt«, die Steiner glaubte, »objektiv« erkennen zu können und durch deren Wirkungen er die Lebenswelt (also auch die Praxisfelder) »befruchten« wollte. Dies war eine explizit gegen den Materialismus des 19. Jahrhunderts gerichtete Position. Die hier interessierende wissenschaftshistorische Pointe war sein Anspruch, diese »Erkenntnis der höheren Welten«<sup>7</sup> prinzipiell mit der gleichen Verlässlichkeit wie die Naturwissenschaften erreichen zu können. Die Naturwissenschaft mochte andere Verfahren und andere Erkenntnisbereiche besitzen, aber in ihrer strukturellen Empirizität sollte die »höhere Erkenntnis« der naturwissenschaftlichen nicht nachstehen.<sup>8</sup> Aus Glaube sollte Wissen, aus Weisheit Wissenschaft werden, Anthroposophie eine quasi naturwissenschaftliche Geistes-»wissenschaft« sein. Steiner gehört damit in den Kontext jener Versuche im 19. Jahrhundert, die angesichts der Dominanz und der Erfolge naturwissenschaftlicher Methoden Geisteswissenschaft unter Rückgriff auf naturwissenschaftliche Begründungs- und Geltungsansprüche konzipierten.<sup>9</sup>

Steiner beanspruchte nun, diesen »objektiven« Mehrwert seiner Geisteswissenschaft für die Bewältigung der vielleicht dramatischeren kulturellen Erschütterung des 19. Jahrhunderts, des Historismus, zu nutzen. Zentral war dabei die Unterminierung des eurozentrischen Absolutheitsanspruchs, der durch die Präsenz fremder, namentlich asiatischer Traditionen sowie durch die leichte Zugäng-

7 Rudolf Steiner, *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*, (1. Aufl. 1904/05), Dornach 1995.

8 Vgl. Zander, *Anthroposophie in Deutschland*, I, a. a. O., S. 676-681.

9 *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*. Bd. 1: *Die Krise der Moderne und der Glaube an die Wissenschaft*, hg. v. Rüdiger vom Bruch u. a., Stuttgart 1989; Bd. 2: *Idealismus und Positivismus*, hg. v. Gangolf Hübinger u. a., Stuttgart 1997.

lichkeit antiker Quellen in Frage gestellt wurde. Das Wissen um andere »Hochkulturen« machte die neuzeitliche europäische Tradition zu einer Option unter anderen, das »Gespenst« des Relativismus ging um. Gerade die theosophischen Gesellschaften waren als transnationale Akteure hier aktiv: Sie verbreiteten und wertschätzten asiatische Kulturen, sie übersetzten antike, etwa gnostische Quellen. Und sie beanspruchten, höhere Erkenntnisse als die historischen Religionen mit ihren quellenkritisch zerlegten Grundlagen bereitzustellen und eine Brücke über diesen »garstigen Graben« (G. E. Lessing) des Historismus zu bauen. Aber die Präsenz fremder Kulturen war nur ein Teil der historistischen Dynamik. Zugleich entwickelte die europäische Textwissenschaft, ausgehend von der theologischen Biblexegese, textkritische Methoden, mit denen sie die Genese von Texten aufklärte, also die Fiktionen von Autorsubjekten zerstörte, und mit denen sie die historischen Kontexte von Texten ermittelte, also auch auf diese Weise deren Absolutheitsansprüche delegitimierte. Diese Methoden verschärften das Historismusproblem, weil sie die vorkritischen Legitimationsstrukturen von Grundlagentexten wie der Bibel auflösten und die Exegese auf den Weg einer kritischen und kontextualisierenden Deutung brachten. Steiner gehörte in dieser Situation zu den vielen, die diesen Prozess vor allem als Bedrohung wahrnahmen und in der »objektiven« Erkenntnis und in den quasi-naturwissenschaftlichen Verfahren in den Geisteswissenschaften den Königsweg sahen, die historistische Verunsicherung zu überwinden und kulturelle und existenzielle Orientierungsangebote wieder auf einen festen, »objektiven« Boden zu stellen.

Wissenschaftsepistemologisch sind im Blick auf die noch zu skizzierenden Transformationsprozesse von der *old science* zur *new science* die anthroposophische Wissensgewinnung und -vermittlung von besonderem Interesse. Für den Erkenntnisgewinn hatte Steiner nach theosophischen Vorbildern seinen schon kurz erwähnten Schulungsweg konzipiert, der zur höheren Erkenntnis führen sollte.<sup>10</sup> In ihm besitzen »Geheimlehrer« oder »Lehrer des Geisteslebens« eine zentrale Vermittlungsfunktion. Auch Steiner hatte sich in dieser Funktion gesehen und Schülern und vor allem Schülerinnen Meditationsanweisungen oder Mantren gegeben. In den Wegen und Mit-

<sup>10</sup> Vgl. Zander, *Anthroposophie in Deutschland*, I, a. a. O., S. 580-615.

teln war Steiner dabei flexibel: Er bot Bildbetrachtungen, Versenkung in naturale Prozesse, Anleitungen zur Kontrolle von Gefühlen und Handlungen, insbesondere aber meditative Textdeutungen. Am Ende sollten Schüler und Schülerinnen »objektive« höhere Dimensionen in der Anthropologie und der Kosmologie erkennen können, etwa die Auren des Menschen oder die evolutionären Stadien des Kosmos oder ihre früheren Inkarnationen. Aber die in diesem Schulungsweg erlangten Fähigkeiten versprachen auch, physikalische Vorgänge erkennbar und praktisch beherrschbar zu machen. So gab es »die Aufgabenstellung Rudolf Steiners [...], durch das Zusammenbiegen des Spektrums mit einem Magneten« aus »Pflirsichblüten Lebensätherkräfte zu gewinnen«.<sup>11</sup> Die Trennung von kulturell-psychologischen und empirisch-physikalischen Faktoren war für Steiner letztlich nicht relevant.

Dieser Schulungsweg war ein wichtiger Bestandteil der Esoterischen Schule, in die er die Mitglieder des inneren Kerns der Theosophischen, später Anthroposophischen Gesellschaft initiierte. Die Grundlage dieser Schule – eine übrigens für die Etablierung meditativer Techniken noch kaum angemessen gewürdigte Institution der Spiritualitätsgeschichte um 1900 – bildeten Steiners Einsichten, inhaltlich wie methodisch. Auf deren höchste Stufe platzierte er die maurerischen Riten, in denen existenzielle Dimensionen, namentlich Tod und Auferstehung, dramaturgisch inszeniert und nachvollzogen wurden. Begründet war dieser Prozess wiederum personal in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis. Der Geheimlehrer, in der Theosophischen respektive Anthroposophischen Gesellschaft also Rudolf Steiner, sollte als »Initiiertes« den Schüler zur Erkenntnis führen. Die Publikation des Schulungsweges zog zwar dessen Verselbstständigung und Individualisierung nach sich, insbesondere nach Steiners Tod, aber an der Konzeption einer lehrerbezogenen Unterweisung hat sich nichts geändert, und zudem blieben nach Steiners Lebenszeit die Inhalte höherer Erkenntnis an die von ihm geschauten Gehalte gebunden. Die persönliche Autorität Steiners und die beanspruchte Objektivität seiner Erkenntnisse wurden durch eine selbstständigere Erkenntnissuche nicht prinzipiell in Frage gestellt. Steiner hat zwar an manchen Stellen Unsicherheiten und mögliche Irrtümer eingestanden, aber im Großen und Ganzen hielt er seine

<sup>11</sup> Anonym, »Zu diesem Heft« (Der Zwölfarbenkreis), in: *Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe*, Nr. 95/96, Dornach 1987, S. 1.

Ergebnisse für höhere und deshalb objektive und somit für nicht zeitbedingte Einsichten. Eine temporale Wissenskonstruktion, ein Wissen auf Zeit – also eine der Antworten der durch den Historismus gegangenen Kulturwissenschaften – war nicht sein Ziel.

Aus dieser Absicht erklären sich auch Steiners massive Vorbehalte gegen die historische Kritik, vor der er die religiösen Urkunden, namentlich die Bibel, abzuschotten suchte. Steiner akzeptierte auch kein textkritisches und kontextualisierendes Wissen, etwa die Einbindung der Bibel in die antike Religionsgeschichte. Neben dem Materialismus war und blieb der Historismus Steiners zweiter großer Gegner, und die Deutung, dass sein Wissen in kultureller Perspektive subjektiv sein und dem Anspruch auf objektive Erkenntnis nicht genügen könnte, hat er engagiert bekämpft. In der These, dass sein Wissen aus dem Wissensfundus der Jahre um 1900 stammen oder zumindest davon grundlegend geprägt sein könnte, sah er den Kern seines Anspruchs auf »höhere« Erkenntnis gar nicht erst erfasst. Textphilologie galt ihm als geistvergeßenes Unternehmen, das er polemisch kritisierte. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf sein eigenes Textkorpus hat er von daher nicht ins Auge gefasst – und die Deutung seiner Schriften durch seine Anhänger folgt bis heute weitgehend dieser Vorgabe.

Wissenschaftshistorisch charakteristisch für die Debatte um 1900 ist dabei Steiners Anspruch, sich mit seinen Erkenntnisverfahren auf der Höhe der wissenschaftlichen Methodik zu befinden. Akzeptierte er doch in seiner Selbstwahrnehmung das Programm »der Naturwissenschaft« (bei Steiner meist im Singular) angesichts ihrer unabwiesbaren Erfolge auch für seine »Geisteswissenschaft«. <sup>12</sup> Dass über diese Verhältnisbestimmung von Natur- und Geisteswissenschaften damals intensiv debattiert wurde (etwa mit den Beiträgen von Dilthey, Windelband, Rickert und insbesondere von Max Weber), hat Stei-

<sup>12</sup> In diesem Programm gab es diachron Veränderungen. Steiner hat im Laufe seines Lebens immer weniger geglaubt, alle »höheren« Einsichten mit naturwissenschaftlichen Verfahren produzieren oder bestätigen zu können, vgl. Zander, *Anthroposophie in Deutschland*, I, a. a. O., S. 676–681. So lässt sich die Konzeption der anthroposophischen Medizin als »Komplementärmedizin, als »Erweiterung der Heilkunst« (Rudolf Steiner, *Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst* [1. Aufl. 1924/25, GA 27], Dornach 1991) und somit als Revision des totalen Anspruchs »höherer« Erkenntnis lesen. Allerdings hat Steiner den Mehrwert seiner »übersinnlich« erkannten Dimensionen der anthroposophischen Medizin nie infrage gestellt.

ner nur am Rande wahrgenommen, eine intensive Auseinandersetzung mit diesen Philosophen und mit der »Wertfrage« in den Geistes- und Naturwissenschaften fehlt. Noch weniger realisierte Steiner, dass er mit seinem antikritischen Ansatz eine fundamentale Verschiebung des Wissenschaftsverständnisses seit der Frühen Neuzeit, die unter dem Stichwort der *scientific revolution* diskutiert wird, nicht mitvollzogen hatte. Dies war allerdings um 1900 auch nicht leicht zu erkennen, da es eine wissenschaftshistorische Forschung zu diesen Veränderungen noch kaum gab und eine dogmatische Abgrenzung »der« Naturwissenschaft von den »vormodernen« Formen der Wissenschaftspraxis vorherrschte.

## 2. *Old science* und *new science*

In den letzten Jahren ist die Genese des spezifisch europäischen Typs wissenschaftlicher Rationalität zu einem florierenden Feld der Forschung geworden. Dabei wurde die Theorie einer »wissenschaftlichen Revolution« zu einem dominierenden Angebot, um die Eigenarten der naturwissenschaftlich-technischen Entwicklung seit dem 17. Jahrhundert zu deuten.<sup>13</sup> In einer binär konstruierten Opposition von »alter« und »neuer« Wissenschaft wurden dabei antagonistische Positionen unterstellt, die es in ihrer typisierenden Konstruktion erleichtern, den historischen Ort anthroposophischer und damit esoterischer Wissenschaftskonzepte zu bestimmen:

a. Wissen werde weniger durch Tradierung und deduktive Ableitung als durch thetische, induktive Verfahren generiert. Das Experiment erhalte dabei eine neue Funktion, indem es ergebnisoffen angelegt werde. Die Ergebnisse dieser Wissensfindung sollten nur temporalisiert gelten.

b. Wissen werde öffentlich verhandelt, der geschlossene Raum des Lehrer-Schüler-Verhältnisses durch das offene Diskursfeld der *scientific community* in Akademien und Universitäten ersetzt.

c. Die Mechanisierung und Mathematisierung der Wissenschaft

<sup>13</sup> S. A. Jayawardene, *The Scientific Revolution. An Annotated Bibliography*, West Cornwall 1996; einen exzellenten Überblick über die Deutungsgeschichte bietet Hendrik Floris Cohen, *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*, Chicago 1994; siehe auch David C. Lindberg/Robert S. Westman (Hg.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge 1990.



ten relativiere oder eliminiere andere Darstellungs- und Deutungsverfahren (etwa ästhetische Evidenzen).

Vielleicht war es das stärkste Argument für die Konstruktion »der« *scientific revolution*, dass sich die Naturwissenschaften durch ihre Erfolge bei neuen Entdeckungen, neuen Erklärungen und in ihrer technischen Anwendung den älteren Verfahren als überlegen erwiesen.

Allerdings wissen wir heute, dass die Theorie der *scientific revolution* nicht nur hohe Erklärungsleistungen beinhaltet, um die Genese einer empirischen Naturwissenschaft neuzeitlicher Prägung, ihrer technischen Anwendung bei der Verwissenschaftlichung von Lebenswelten zu verstehen, sondern auch eine Reduktion höchst komplexer und antagonistischer Prozesse war, die oft zu einer großen Erzählung mit teilweise mythischen Zügen geronnen: Kopernikus habe das geozentrische Weltbild gestürzt, Galilei es mit Fernrohr und empirischer Forschung im Kampf gegen die Kirche durchgesetzt, parallel habe das Experiment die Tradition als Basis der Wissensbegründung ersetzt, Francis Bacon habe zu all dem die Theorie der neuen Wissenschaft geliefert, Newton mit seiner *Principia Mathematica* die Erklärungsreichweite des neuen Paradigmas unter Beweis gestellt, und im 19. Jahrhundert habe sich mit der Expansion der Wissenschaften und der technischen Umsetzung die »wahre« und neue Wissenschaft gegen die »falsche« und alte durchgesetzt.<sup>14</sup> Hinter solchen, hier überzeichneten Modellen standen Fortschrittskonzepte der Wissenschaftsentwicklung, die die normativen Prämissen von Fortschrittslogiken ausblendeten, etwa indem man den Fortbestand »traditioneller« Elemente von Wissenschaftskulturen in der *new science* verdrängte. Auch hat es keine Revolution im Sinne eines radikalen und vielleicht sogar plötzlichen Umbruchs gegeben, die Mathematisierung der Wissenschaften reicht bis in das antike Griechenland zurück, mit Experimenten neuzeitlichen Zuschnitts konnte man Robert Grosseteste im 13. Jahrhundert beschäftigt se-

<sup>14</sup> Kritisch gegenüber diesem Konzept: Steven Shapin, *Die wissenschaftliche Revolution*, Frankfurt/M. 1998. Exemplarisch für die kulturwissenschaftliche Relativierung klassischer wissenschaftshistorischer Zugänge Mario Biagioli, *Galilei, der Höfling. Entdeckungen und Etikette. Vom Aufstieg der neuen Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1999. Zu den Erklärungsleistungen des Konzeptes der *new science* vgl.: Wolfgang Detel/Claus Zittel (Hg.), *Wissensideale und Wissenskulturen in der frühen Neuzeit. Ideals and Cultures of Knowledge in Early Modern Europe*, Berlin 2002.

hen, und schon das Spätmittelalter hat mit seinen Theorien zu Impuls und Trägheit die aristotelische Naturphilosophie infrage gestellt. Zugleich entziehen sich weite Wissensbereiche wie die Kulturwissenschaften den Postulaten der *new science* partiell oder ganz, und dass wir es selbst innerhalb der *new science* mit lokalen Logiken zu tun haben, wird bei einem Blick auf regionale oder konfessions-spezifische Entwicklungen schnell deutlich. Das Konzept einer *scientific revolution* bleibt ein stark heuristisches Programm, das gleichwohl mit seiner idealtypischen Unterscheidung von alter und neuer Wissenschaft Differenzen prägnant sichtbar macht.

Für die Bestimmung der Stellung esoterischer Wissenschaftskonzepte wie desjenigen Steiners sind nun Debatten aufschlussreich, in denen man in den letzten Jahrzehnten um mögliche religiöse Dimensionen der Genese der *scientific revolution* gestritten hat. Nach stark säkularisierungstheoretischen Erklärungsversuchen seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert, die die *new science* durch einen Akt der Befreiung aus kirchlicher Bevormundung entstanden sahen, präsentierte Alfred North Whitehead 1926 die These, gerade religiöse Faktoren seien entscheidend für die westliche Wissenschaftsgeschichte gewesen, und Robert Merton sah 1938 die Wurzel der *new science* in religiösen Dissenterbewegungen im englischen Raum. Dabei spielte etwa die große Zahl bekennender Puritaner unter den Naturwissenschaftlern des 17. Jahrhunderts zum Beispiel in der 1660 gegründeten Royal Society (darunter Newton) eine zentrale Rolle. Die *scientific revolution* sei in den rechtlichen und intellektuellen Freiräumen entstanden, die dissentierende Christen gegen die anglikanische Staatskirche eröffnet hätten.<sup>15</sup> Reijen Hooykaas hat 1972 diese die Natur entgöttlichende Perspektive auf die theologischen Grundlagen und die jüdisch-christliche Tradition als notwendige Bedingung der *scientific revolution* gedeutet.<sup>16</sup>

Und Frances Amelia Yates hat 1964 diese religionsaffinen Deutungsangebote um eine Variante bereichert, indem sie in ihrer Ar-

<sup>15</sup> Alfred North Whitehead, *Wissenschaft und moderne Welt* (1. Aufl. 1926), Frankfurt/M. 1988; Robert King Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England* (1. Aufl. 1938), New York 1970; I. Bernard Cohen (Hg.), *Puritanism and the Rise of Modern Science. The Merton-Thesis*, New Brunswick 1990.

<sup>16</sup> Reijen Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*, Edinburgh 1973. Als Begründung für die Entwicklung einer *new science* erst im 17. Jahrhundert führt Hooykaas die Entklerikalisierung im Rahmen der Reformation an.

beit über Giordano Bruno die Wurzeln der modernen Naturwissenschaften in der Hermetik, also der stark neuplatonisch und deshalb identitätsphilosophisch geprägten Naturphilosophie der Frühen Neuzeit, lokalisierte:<sup>17</sup> Die Annahme verborgener, okkultur Dimensionen habe die Erforschung unbekannter Naturgesetze in Gang gesetzt. Aber während Mertons Thesen als eine Erklärungsdimension der *scientific revolution* bis heute Geltung besitzen, brachen Yates' Thesen in den letzten Jahren unter einer vernichtenden Kritik zusammen: Der okkulte Bereich der Hermetik sei gerade nicht durch Forschung, sondern nur durch initiatische Einsicht zugänglich. Und auch bei den anderen Verfahren der Hermetik gebe es, so Brian Vickers, keine Gemeinsamkeiten, sondern im Gegenteil kategoriale Differenzen. Die metaphorische Redeweise, die Verdinglichung von Begriffen und Bildern oder die statischen Korrespondenzraster eröffneten gerade keinen Weg zur Transformation einer vorneuzzeitlichen Wissenschaftskonzeption in die *new science*.<sup>18</sup> Die im Blick auf die antike griechische Wissenschaft diskutierte Frage, ob pantheistische Systeme überhaupt einen experimentellen Umgang mit dem Göttlichen zulassen, steht damit wieder im Raum.

Die Forschung der letzten Jahre hat diesen hermetikkritischen Befund erhärtet.<sup>19</sup> Man kann etwa in einer kulturtheoretischen Perspektive die Hermetik als Wissenssystem mit universalem Anspruch deuten, das sich mit seinen enzyklopädischen Konzepten gegen die

<sup>17</sup> Frances Amelia Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1. Aufl. 1964), London, New York 2002. Vgl. zu dieser breit geführten Debatte die Zusammenfassung der Argumente bei Robert S. Westman, »Magical Reform and Astronomical Reform. The Yates Thesis Reconsidered«, in: ders./J. E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution*, Los Angeles 1977, S. 1-91, der den hermetischen Kontext bei Bruno als nicht verallgemeinerbaren Ausnahmefall für die Genese des heliozentrischen Weltbildes darstellt. Zur Kritik aus der Esoterikforschung vgl. Wouter J. Hanegraaff, »Beyond the Yates Paradigm. The Study of Western Esotericisms between Counterculture and new Complexity«, in: *Aries N. F.* 1 (2001), S. 5-37.

<sup>18</sup> Vickers hat seine Überlegungen mehrfach vorgetragen: Brian Vickers, »Analogy versus Identity: The Rejection of Occult Symbolism, 1580-1680«, in: *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, hg. v. dems., Cambridge 1984, S. 95-163; ders., »On the Function of Analogy in the Occult«, in: I. Merkel/A. G. Debus (Hg.), *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, London 1988, S. 265-292.

<sup>19</sup> Vgl. das 61. Wolfenbütteler Symposium der Herzog August-Bibliothek: »Allwissenheitsmythen und universalwissenschaftliche Modelle in der Esoterik der Neuzeit«, 26.-30. September 2006, Leitung Andreas Kilcher; Publikation in Vorbereitung.

beginnende fachspezifische Differenzierung von Wissenschaftsfeldern in Stellung brachte. In diesem Rahmen war das Konzept der *Philosophia perennis*<sup>20</sup> mit seinem Rekurs auf eine »höhere« und uranfängliche (»primordiale«) Welt vollständigen Wissens nachgerade ein Dementi einer neuen Wissenskonstruktion, in der der Zusammenhang der Teile nur noch in Relationen der Einzelfächer, aber nicht mehr von einem archimedischen Zentrum aus bestimmbar war. Konzeptionell war die hermetische Enzyklopädie also – um in der dichotomischen Semantik zu bleiben – ein Kind der *old science*. In ihrer Durchführung jedoch beanspruchte sie, mit den empirischen Methoden ihrer Zeit zu arbeiten, versuchte also, Elemente der *new science* zu integrieren. Ein prominentes Beispiel für dieses Vorgehen war der Jesuit Athanasius Kircher (1602-1680), der den Zeitgenossen mit voluminösen und meist reich bebilderten Bänden neue wissenschaftliche Erkenntnisse vermittelte, etwa über das Innere der Erde durch seinen Abstieg in den Krater des Vesuv oder von neuesten archäologischen Funden aus Griechenland oder von seiner – der ersten – Grammatik des Koptischen. Aber zugleich propagierte er ein neuplatonisch eingefärbtes Weltbild, das menschliches und göttliches Wissen in der Welterkenntnis fast identisch werden ließ. Dieses göttliche Wissen war letztlich nicht mehr Gegenstand eines wissenschaftlichen Diskurses, sondern gründete in spiritueller Einsicht. In diesem Umfeld ersetzten hermetische Allwissenheitsmythen, etwa die Beanspruchung einer ungebrochenen Tradition der Wissensweitergabe durch Figuren wie Moses oder Hermes Trismegistos, die zeitgenössische Generierung von Wissen. Deduktive universalwissenschaftliche Verfahren der Hermetik (wie die *ars lulliana* oder die *ars cabalistica*) waren konzeptionell antagonistische (aber funktional analoge) Methoden gegenüber der induktiven Erkenntnisgewinnung.

In der Erkenntnis, dass die Hermetik in ihrer Konzeption zur *old science* gehört, liegt ein wichtiges Ergebnis für den im nächsten Kapitel näher zu bestimmenden historischen Ort des anthroposophischen Wissenschaftsverständnisses: Wer auf die Hermetik zurückgreift, integriert einen Konflikt mit der *new science*. Das wissen wir in dieser Deutlichkeit aber erst durch die Forschungsdebatten der letzten vierzig Jahre. Zu Steiners Lebzeiten war das Wissen um die

<sup>20</sup> Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt/M. 1998.

Hermetik hingegen ausgesprochen dürftig. Wer sich damals auf die Hermetik berief, durfte durchaus die Hoffnung pflegen, in diesen Wissensfiguren eine Ergänzung oder Erweiterung oder Vertiefung der empirischen Wissenschaftsverfahren zu finden.

### 3. Esoterische Wissenschaft um 1900

Das Substantiv »Esoterik« ist, nach allem, was wir bislang begriffsgeschichtlich wissen, eine Erfindung des frühen 19. Jahrhunderts. Seine Kreation beinhaltet – so wie es die Erkenntnisse der begriffsgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte erwarten lassen – auch einen neuen Gegenstand. Der Begriff tauchte 1828 in Jacques Matters *Histoire critique du gnosticisme* als »ésotérisme« auf, womit Matter eine Tradition geheimer Schulen mit verborgenem Wissen und einer Einweihung der Adepten bezeichnete.<sup>21</sup> Aber schon Matter verband damit ein zweites Kennzeichen: »Esotérisme« ermöglichte eine Wissensgewinnung jenseits der Quellenprobleme philologischer Wissenschaft, sei also antihistorisch ausgerichtet. Matter ist ein sensibler Indikator für den in seiner gesellschaftlichen Wirkung erst noch auf seinem Höhepunkt kommenden Historismus. Die Geschichte der Theosophie im Geiste Blavatskys bestätigt nur, dass dies eines der neuen Probleme war, auf das die Esoterik im Gegensatz zur Hermetik reagierte.

Die Esoterik des 19. und frühen 20. Jahrhunderts besaß ein drittes Kennzeichen, das ebenfalls eine neue Problemlage indizierte und das, etwa über den Spiritismus, auch in die Theosophie kam: den schon bei Steiner identifizierten Anspruch auf die empirische Dignität von Erkenntnissen.<sup>22</sup> Die Séances in spiritistischen Zirkeln waren den Versuchsanordnungen in Laboratorien der Universitäten nachgebildet gewesen, und die theosophischen Verfahren zur Wahrnehmung menschlicher Auren griffen auf den jüngsten Stand der Forschung, nämlich auf photographische Verfahren der Sichtbar-

machung des Unsichtbaren, zurück. In diesem Anspruch auf Empirisierung liegt ein entscheidender Unterschied zwischen der frühneuzeitlichen Hermetik und der Esoterik des 19. Jahrhunderts, der es fraglich macht, ob der Begriff »Esoterik« für ähnliche Phänomene in der Neuzeit überhaupt passt. Die Esoteriker des 19. Jahrhunderts und allemal Steiner beanspruchten allerdings, in einer tiefen Kontinuität zur frühneuzeitlichen Hermetik zu stehen. Hier liegen wichtige Wurzeln für die Kontroverse über die Einordnung der Esoterik in die Wissenschaft respektive Pseudowissenschaft.

An einem mikroskopischen Beispiel aus Steiners Theosophie, der Wahrnehmung menschlicher Auren, lässt sich diese Verschränkung von alten und neuen methodischen Verfahren und die damit zusammenhängende Debatte um die Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie illustrieren. Rudolf Steiner beschrieb im Frühjahr 1904, anderthalb Jahre nach seinem Eintritt in die Theosophische Gesellschaft, die

Aura der ruhigen, abwägenden, nachdenklichen Menschen. Die bräunlichen und rötlichen Töne treten zurück; und verschiedene Nuancen des Grün treten hervor. Bei Denknaturen zeigt die Aura einen wohlthuenden grünen Grundton. So sehen vorzüglich jene Naturen aus, von denen man sagen kann: sie wissen sich in jede Lage des Lebens zu finden.<sup>23</sup>

Diese Auren-Wahrnehmungen, die er seinem Anspruch nach selbst geschaut hatte, stammen aus dem Werk *Man visible and invisible*, das der Theosoph Charles Webster Leadbeater 1902 veröffentlicht hatte.<sup>24</sup> Die Kenntnis dieses Werks verschwieg Steiner in seiner frühen theosophischen Phase nicht, weil er die Wahrnehmung der Auren und ihre immer genauere Erkenntnis für einen Prozess hielt, der von unterschiedlichen »Hellsehern« vorangetrieben werde<sup>25</sup> und somit den Anforderungen an eine empirisch forschende Geisteswissenschaft und dem Kriterium epistemologischer Intersubjektivität genügen würde. Erst in späteren Jahren, als die gemeinschaftliche okkulte »Forschung« immer mehr von Konkurrenzmotiven überlagert wurde und er als »Hellseher« zu einer charismatischen Figur wurde, hüllte sich Steiner hinsichtlich seiner Quellen in Schweigen.

<sup>21</sup> Jacques Matter, *Histoire critique du gnosticisme et son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*, 2 Bde., Paris 1828, II, 83. Dieser Erstbeleg wurde entdeckt von Jean-Pierre Laurant, *LEsotérisme chrétien en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Lausanne 1992, S. 19.

<sup>22</sup> Vgl. Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, Leiden u. a. 1996.

<sup>23</sup> Rudolf Steiner, *Lucifer-Gnosis* (1. Aufl. 1903-1908, GA 34), Dornach 1987, S. 117.

<sup>24</sup> Belege bei Zander, *Anthroposophie in Deutschland*, I, a. a. O., S. 564, 578.

<sup>25</sup> Er wolle sich »gerne korrigieren lassen von andern Forschern«; Steiner, *Lucifer-Gnosis* (GA 34), a. a. O., S. 117.

Diese Blicke in die unsichtbare Welt der Auren waren nun um 1900 weniger »esoterisch«, als es aus heutiger Perspektive scheint. 1895 hatte Wilhelm Conrad Röntgen die in Deutschland nach ihm benannten elektromagnetischen Wellen entdeckt, mit denen Blicke ins Innere der Materie möglich wurden.<sup>26</sup> Für viele Zeitgenossen schien die Grenze zwischen der sinnlichen und nicht sinnlich wahrnehmbaren Welt nach der Erfindung von Mikroskop und Fernrohr – initialen Erfindungen für die *scientific revolution* kurz vor 1610 – nun an einer neuen Stelle durchlässig. Für Spiritisten und Theosophen wurde daraus eine Option, von der diesseitigen in die jenseitige Welt, von der sinnlichen in die »übersinnliche« vorzustoßen. Wir wissen heute, dass sie damit auf die Entdeckung einer neuen, unsichtbaren Welt seit der Frühen Neuzeit reagierten, weil Fernrohr und Mikroskop die menschlichen Sinnesorgane kategorial erweitert hatten und neue, dem natürlichen Auge unsichtbare Dimensionen eröffneten.<sup>27</sup> Für diese Welt erfand man im frühen 19. Jahrhundert einen Begriff, an dem sich Spiritisten wie Theosophen abarbeiteten, ohne zu wissen, dass der vermeintlich alte Begriff ein junger war: das Jenseits.<sup>28</sup> Diesem durch die technische Entfremdung des naturalen Blicks entstandenen Jenseits galt das Interesse von Spiritisten und Theosophen und ihrer objektivistischen Erkenntnis im Gefolge der Entdeckung der Röntgenstrahlen. Man täusche sich nicht über die Verunsicherung, die zumindest einige Jahre lang bis in die naturwissenschaftliche Avantgarde in diesem Feld herrschte: Marie Curie erforschte nicht nur »les rayons X«, sondern nahm auch an spiritistischen Séancen teil, der Astronom Camille Flammarion war zugleich Mitglied der Theosophischen Gesellschaft, und die Society for Psychical Research in London, die sich diesen Phänomenen widmete, war mit anerkannten britischen Naturwissenschaftlern besetzt.<sup>29</sup>

In diesem Kontext versuchte der Franzose Louis Darget, mensch-

<sup>26</sup> Im gleichen Jahr hatte auch Leadbeater ein erstes schmales Buch über Auren veröffentlicht: *The Aura. An Enquiry into the Nature and Functions of the Luminous Mist Seen about Human and Other Bodies*, Madras 1895.

<sup>27</sup> Martina Heßler, »Der Imperativ der Sichtbarmachung. Zur Bildgeschichte des Sichtbaren«, in: *Bildwelten des Wissens*, Bd. 4.2, Berlin 2006, S. 69–79.

<sup>28</sup> Lucian Hölscher (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007.

<sup>29</sup> Zur Kulturgeschichte der Röntgenstrahlen siehe Christoph Asendorf, *Ströme und Strahlen. Das langsame Verschwinden der Materie um 1900*, Gießen 1990; Petra Scheutzel, *Wilhelm Conrad Röntgen. Unsichtbares wird sichtbar*, Berlin u. a. 1995.

liche Gedanken auf eine photographische Platte zu bannen und begründete damit die um 1900 populäre Gedankenphotographie.<sup>30</sup> Er habe etwa bei einem Wutausbruch wirbelartige Strukturen auf eine Photoplatte, die er an die Stirn gehalten habe, geprägt. Dargets Motive finden sich nun auf einem Aura-Bild Leadbeaters mit einem »heftigen Zornesausbruch« wieder und sind von dort in Steiners Auren-Beschreibungen eingewandert.<sup>31</sup> Möglicherweise sind auch psychopathologische Faktoren einzubeziehen, denn solche Motive können (heute) auch bei Krankheiten, etwa bei Migräneanfällen, auftauchen.<sup>32</sup> Entscheidend ist, dass Theosophen um 1900 mit guten Gründen der Meinung sein konnten, sich auf empirisch solidem Grund zu bewegen.

Gleichwohl glaubte man trotz der unterstellten Empirizität nicht, dass solche Phänomene ohne die Hilfe eines epistemischen Systems außerhalb der Naturwissenschaften erfahrbar seien. Vielmehr sollten Menschen in der Esoterischen Schule lernen, übersinnliche Erkenntnisse zu erlangen. Schon Leadbeater meinte, Auren seien dem »Schüler der theosophischen Forschung« zugänglich,<sup>33</sup> und Steiner beanspruchte, in seiner Esoterischen Schule zu lehren, wie man das »geistige Auge« öffne, um die Auren wahrnehmen zu können.<sup>34</sup> Und auch diese »empirische« Begründung wurde nochmals mit klassisch kulturwissenschaftlichen, nämlich religionshistorischen Begründungen abgesichert: Für Leadbeater beruhte die Wahrnehmung von Auren »auf dem gemeinsamen Zeugnis der Tradition der früheren Religionen«. Steiner meinte, der Name des zoroastrischen Hochgottes,

Zur Society for Psychical Research: Janet Oppenheim, *The other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914*, London u. a. 1985.

<sup>30</sup> Dazu Rolf H. Krauss, *Jenseits von Licht und Schatten. Die Rolle der Photographie bei bestimmten paranormalen Phänomenen – ein historischer Abriss*, Marburg 1992; Clément Cheroux, »Ein Alphabet unsichtbarer Strahlen. Fluidalphotographie am Ausgang des 19. Jahrhunderts«, in: *Im Reich der Phantome. Fotografie des Unsichtbaren*, Ostfildern 1997, S. 11–22.

<sup>31</sup> Nachweis bei Zander, *Anthroposophie in Deutschland*, I, a. a. O., S. 938–942.

<sup>32</sup> K. Podoll/D. Robinson/U. Nicola, »The Theosophists' Aura Vision and the Visual Migraine Aura. A Phenomenological Comparison«, in: *Neurology, Psychiatry and Brain Research* 11 (2004), S. 171–178.

<sup>33</sup> Charles Webster Leadbeater, *Der sichtbare und der unsichtbare Mensch. Darstellung verschiedener Menschentypen, wie der geschulte Hellseher sie wahrnimmt*, Leipzig 1908, S. 11.

<sup>34</sup> Steiner, *Wie erlangt man Erkenntnisse* (GA 10), a. a. O., S. 24, und ders., *Lucifer-Gnosis* (GA 34), a. a. O., S. 115.

Ahura Mazdao, sei mit »große Aura« zu übersetzen.<sup>35</sup> Was beide nicht sagten: Dieser Anspruch auf pädagogisch systematisierte und religionshistorisch konfirmierte Aurenwahrnehmung war eine Erfindung der Theosophie, vermutlich Leadbeaters.

#### 4. Theosophische Erkenntnis zwischen *old science* und *new science*

Mit dieser exemplarischen Skizze des theosophischen als eines esoterischen Wissenschaftsverständnisses lässt sich dessen wissenschaftshistorische Stellung bestimmen. Von ihrem Selbstverständnis her beruhte die Theosophie auf empirischen, nämlich intersubjektiven, wiederholbaren und deshalb »objektiven« Erkenntnissen. Diese Kriterien sollten auch für Erkenntnisse im Bereich der »Geisteswissenschaft« gelten – dies war die theosophische Antwort auf die relativistische Bedrohung des Historismus und der Versuch, die wahrgenommene Dominanz der Naturwissenschaften zu entschärfen, indem man ihre Verfahren in die Kulturwissenschaften integrierte. Dass man dabei die Kulturwissenschaften mit naturwissenschaftlichen Methoden fremdbestimmte, war Theosophen kaum bewusst. Die einschlägigen Debatten von Droysen bis Weber waren ihnen, wie angedeutet, fast nicht präsent.

Geht man die in Abschnitt 2 genannten drei Kennzeichen der *new science* von diesem Ansatz aus nochmals durch, wird klar, wie sehr kulturwissenschaftlichen Dimensionen in den naturwissenschaftlich-empirischen Anspruch der Theosophie integriert waren und welche dies waren.

##### (a) Induktiv-experimentelle Verfahren mit temporal geltenden Ergebnissen

Auren sollten durch theosophische »Forscher« erkundet, Wahrnehmungsdifferenzen dabei diskutiert und Erkenntnisfortschritte erreicht werden. Intersubjektivität galt dadurch als gesichert, die An-

<sup>35</sup> Leadbeater, *Der sichtbare und der unsichtbare Mensch*, a. a. O., S. 10f.; Rudolf Steiner, *Mythen und Sagen. Okkulte Zeichen und Symbole* (GA 101 [1. Aufl. 1907]), 2. Aufl. Dornach 1992, S. 9; korrekt übersetzt heißt Ahura Mazda »weiser Herr«.

leitungen in den Schulungen sollten die Wiederholbarkeit ermöglichen. Aurenforschung und überhaupt die Arbeit in der Esoterischen Schule ließ sich als Äquivalent zur naturwissenschaftlichen Forschung im Labor und in der *scientific community* lesen. Aber aus der Perspektive der Wissenschaftskonzeption der *new science* fehlten entscheidende wissenschaftliche Kennzeichen, denn die Verfahren waren nicht induktiv, weil die Hypothesenbildung deduktiv vom historischen Material oder von der höheren Einsicht her erfolgte. Diesen Ansatz hätte man durch eine ergebnisoffene Forschung durchaus in induktive Verfahren integrieren können, aber hier liegt das alles entscheidende Problem der theosophischen »Forschung«: Die Ergebnisse lagen an ihrem Anfang fest, die Verfahren bestätigten nur mit neuen Methoden Ergebnisse, die religionshistorisch oder *clairvoyant* längst belegt waren. Und die hellseherischen Verfahren zementierten dieses Problem, denn es lässt sich nachweisen, dass die »geschauten« Forschungsergebnisse das kulturelle Material des 19. Jahrhunderts nur neu begründeten, aber kein neues Wissen generierten. Theosophische Forschung verfuhr deduktiv und war, ganz in der Tradition der *old science* und insbesondere der *philosophia perennis*, reproduktiv. »Experimente« galten nicht der Gewinnung neuen, sondern der Bestätigung alten Wissens. In der strukturell damit neu aufgeworfenen »querelle des anciens et modernes« des 17. und 18. Jahrhunderts stellte sich die Theosophie auf die Seite der Tradition. Die hier integrierte »hellseherische« Begründung markiert die vielleicht tiefste Differenz zur *new science*: Die theosophische »Forschung« beanspruchte, Erkenntnisse zu bieten, die gerade nicht mehr der Relativierung durch wissenschaftliche Diskurse unterliegen sollten. Ergebnisoffenheit im Sinne der *new science* gab es nicht, das nur temporal geltende Wissen sollte überwunden sein.

##### (b) Öffentlichkeit und scientific community

Die Theosophie suchte die Öffentlichkeit: in Schriften, in Vorträgen, mit der Offenlegung ihrer Verfahren und Schulungswege. Aber zugleich verstand sie sich als Geheimgesellschaft und besaß mit ihrer Esoterischen Schule einen von der Öffentlichkeit abgeschotteten Arkanbereich. Zwischen der Rhetorik, letztlich alle Geheimnisse abschaffen zu wollen, und der gegenläufigen Praxis wurde die Theosophie zu einem Zwitter, in der Elemente der *old* und der *new science*

gleichzeitig gelten sollten. Eine *scientific community*, wie sie Leadbeater und Steiner mit ihrer Rede von theosophischen »Forschern« unterstellten, ist deshalb nie entstanden. In den Verfahren der Wissensgewinnung dominierte die Autorität eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses und nicht die Gemeinschaft egalitärer Forscher. Angesichts der »hell-scherischen« Wissensbegründung war dies nur konsequent.

### (c) Nicht-ästhetische Evidenzen

Verfahren der Messung, Mechanisierung und Mathematisierung der Wissenschaften hat die Theosophie nur am Rande, etwa in manchen Praxisfeldern, integriert. Stattdessen dominiert eine hohe Wertschätzung ästhetischer Evidenzen. So gründeten die Auren in Bildern, wie sie etwa Leadbeater, Darget aufgreifend, geschaffen hatte und in »intuitiven« Wahrnehmungen, nicht aber in Verfahren einer (damals allerdings gerade erst entstehenden) empirischen Psychologie. Auch in der anthroposophischen Praxis, etwa bei der Übernahme der Signaturrenne in der Medizin anstelle funktionaler, biochemischer Wirkungsbegründungen, zeigt sich diese Ästhetisierung der theosophischen Erkenntnisverfahren. Das Beharren auf ästhetischen statt auf funktionalen Logiken war für die Vermittlung der theosophischen »Forschung« an ein bildungsbürgerliches, wissenschaftlich nicht gebildetes Publikum zwar hilfreich, verhinderte aber die Akzeptanz in der *scientific community*.

Mit dieser Integration von Elementen der *old science* stellte sich die Theosophie außerhalb der Normen der *new science*. Allerdings kam es kaum zu Debatten zwischen Vertretern einer esoterischen Epistemologie und Vertretern der empirischen Naturwissenschaften um 1900. Die Probleme begannen aber weit vor den hier skizzierten wissenschaftstheoretischen Fragen, nämlich beim Faktenwissen. So attestierte Einstein, nachdem er Steiner 1912 in Prag in einem Vortrag erlebt hatte, diesem ein fehlendes wissenschaftliches Verständnis neuerer Entwicklungen. »Der Mann hat offenbar keine Ahnung von der Existenz einer nichteuklidischen Geometrie.«<sup>36</sup> Präziser artikuliert Max von Laue, der sich mit seinen Forschungen zu Röntgen-

36 Franz Halla, »Anlässlich des Todes von Albert Einstein«, hier nach Hartmut Binder, »Der Prager Fanta-Kreis. Kafkas Interesse an Rudolf Steiner«, in: *Sudetenland* 38 (1996), S. 106-150, hier S. 132.

strahlen mit einem Thema beschäftigte, das auch Theosophen bewegte, die wissenschaftstheoretische Problematik.<sup>37</sup> Er sah nicht nur die Widersprüche von Steiners Thesen zu den Ergebnissen der empirischen Wissenschaft, sondern auch das epistemologische Zentralproblem zwischen *old* und *new science*. Wissenschaftliche Empirie und Steiners Schau seien nicht nur graduell, sondern kategorial verschieden. Damit fiel die theosophische »Forschung« für von Laue aus dem Normbereich der *new science* heraus oder wurde, weniger zurückhaltend gesagt, zur Pseudowissenschaft.

Dabei half es Theosophen nicht, dass sie sich auf etablierte Forschungsverfahren der Frühen Neuzeit berufen konnten, weil sie zwei Dimensionen nicht realisierten. Zum einen war ihnen nicht klar, in welchem Ausmaß und mit welchen Konsequenzen sich die wissenschaftstheoretischen Grundlagen von der *old science* zur *new science* verschoben hatten. Zum anderen machten sie sich nicht bewusst, dass um 1900 die Antwort auf den Historismus und überhaupt die »Rettung« der Geisteswissenschaften durch naturwissenschaftliche Methoden längst nicht mehr Stand der wissenschaftlichen Debatte war. Die binäre Kodierung von Natur- und Geisteswissenschaften verlor zunehmend an Akzeptanz. Weil Theosophen sich aber weder in ihrer Gründungsphase noch in den anschließenden Jahrzehnten auf die wissenschaftstheoretischen Debatten der universitären Wissenschaft einließen, wurde der Graben zur universitären Wissenschaft immer breiter. Vielfach sahen und sehen Theosophen und Anthroposophen nicht, dass die im Selbstbild als empirisch wahrgenommenen anthroposophischen Verfahren genau dies außerhalb ihres weltanschaulichen Feldes nicht sind. Weil sie aber diese Bedingungen des wissenschaftstheoretischen Diskurses nicht realisierten, hatten sie auch große Probleme (und vielfach keine Chance), Kritik an den dogmatischen Seiten der *new science* zu Gehör zu bringen.

Heute ist dieser Graben zwischen universitärer Wissenschaft und den anthroposophischen Ansprüchen vielfach nicht mehr so deutlich sichtbar wie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, und dies aus zwei Gründen. Zum einen ist die interne Erkenntnistheorie der Anthroposophie, die Erlangung »höherer« Erkenntnis, zu einer privaten Disziplin geworden, über die man außerhalb der Anthroposophie als naturwissenschaftsäquivalentes Verfahren nicht einmal mehr dis-

37 Laue, »Steiner und die Naturwissenschaft«, a. a. O.

kuert. Zum anderen herrscht in den anthroposophischen »Praxisfeldern« ein pragmatischer Friede, der die tiefen Gräben überdeckt. So akzeptiert man in der universitären Medizin anthroposophische Verfahren (etwa die Misteltherapie), wenn und soweit sich mit empirischen und nicht nur mit »hellseherischen« Verfahren deren Wirkungen nachweisen lassen. Auch die Patientenorientierung in anthroposophischen Kliniken, deren Offenheit gegenüber alternativmedizinischen Verfahren oder der Anspruch auf flache Hierarchien finden Akzeptanz. Hier bestätigt sich, dass Verfahren aus der Tradition der *old science* auch positive und heilsame Verfahren generieren können. Auf dieser praktischen Ebene jedenfalls lernt man die anthroposophische Medizin zu schätzen, trotz oder vielleicht sogar wegen ihrer Widerständigkeit gegenüber der *new science*, die in der Gestalt von hochtechnologisierter Medizin neben ihren großartigen Heilungsmöglichkeiten auch die dunklen Seiten ihrer Fixierung auf »maschinelle« Heilverfahren zeigt. Hingegen wird der zentrale Anspruch der anthroposophischen Medizin, eine eigenständige und komplementäre Heilkunst (die etwa eine eigenständige Anthropologie mit Aurenanalyse beinhalten könnte) zur Schulmedizin zu bilden, außerhalb der Anthroposophie häufig bestritten. Die Polemiken zwischen universitärer und anthroposophischer Medizin fußen gerade im Blick auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen weiterhin auf dem semantischen Erregungsniveau des Begriffes »Pseudowissenschaft«: Dann gelten anthroposophische Ärzte als »Druiden« und deren Therapie als »Schamanenmedizin«. <sup>38</sup> Auch hier ließe sich die wissenschaftstheoretische Differenz freundlicher benennen: In der universitären Medizin akzeptiert man die Entdeckungslogik, etwa die der Mistelpräparate im okkultistischen Milieu der Phyto-medicin um 1900, nicht aber deren esoterische Begründungslogik. Allerdings müsste man auf der Seite der Universitätsmedizin fairerweise sagen, dass der implizite Vorwurf der Pseudowissenschaftlichkeit nur für die Begründungslogik Sinn macht.

Doch letztlich ist die anthroposophische Medizin in ihrem alternativmedizinischen Anteil noch stärker an den Rand der *scientific community* gerückt als in den zwanziger Jahren. Dabei macht sie nichts anderes als das, was sie schon in ihrer Gründungsphase for-

38 Joachim Müller-Jung, »Ärzte gegen Druiden«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17. 3. 2003, S. 34; Erland Erdmann, »Schamanenmedizin in der Positivliste«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20. 12. 2002, S. 12.

derde und in eine lange, frühneuzeitliche Tradition stellen konnte. Diese Stabilität führte sie in eine exzentrische Position, weil sich das Gesamtsystem der *new science*-Wissenschaft bewegte. Aber Wissenschaft im Verständnis der *new science* ist Deutungshoheit auf Zeit. Deshalb kann sich auch die Position der anthroposophischen Medizin im Verhältnis zur Universitätsmedizin wieder ändern. Ob sie dann noch weiter an den Rand rückt oder sich stärker dem Mainstream annähert, hängt von beiden Parteien ab: von universitären und anthroposophischen Medizinern.