

STÉPHANIE MAJERUS

ACKERBAU

DES LEBENDIGEN

TIERE, WISSENSCHAFT UND ANTHROPOSOPHIE
IN DER BIODYNAMISCHEN LANDWIRTSCHAFT



[transcript]

RERUM RELIGIONUM.
ARBEITEN ZUR RELIGIONSKULTUR | Bd. 14

Stéphanie Majerus
Ackerbau des Lebendigen

Editorial

Religion ist ein Kulturphänomen. Sie zeigt sich in Kunst und Gesellschaft, in Ethos und Recht, in Sprache, Konsumkultur, Musik und Architektur. Eine Deutung spätmoderner Religion wird sich darum immer auch auf weitere Segmente der Gegenwartskultur einlassen müssen. Dies gilt auch und gerade aus der Perspektive der Religionsforschung innerhalb und außerhalb von Theologie. Jenseits der überkommenen polarisierenden Orientierungen am isolierten Subjekt oder am dogmatischen Normenkanon rückt Religion als dynamische Ausdrucksform performativer Praxis ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

Religionswissenschaft, Praktische Theologie und Kulturwissenschaft stellen sich dieser Aufgabe in je spezifischen Theoriezugriffen. Dabei werden Differenzen und Deutungskonflikte, Geltungsansprüche und Übergänge kenntlich gemacht und aufgeklärt. Denn die Frage nach religionskulturellen Formaten korreliert mit der nach religiösen Traditionen, theologischen Normierungen und sozialen Zuschreibungen. Diskurse zu Religion werden so in Bezugnahme auf religionstheoretische Fragehorizonte zum Gegenstand interdisziplinären Austauschs – empirisch, philologisch und historisch vergleichend.

Die Bände dieser neuen Reihe widmen sich in unterschiedlicher Weise kulturellen Phänomenen und deuten sie semiotisch und ästhetisch in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt. Im Horizont fachlich gebundener Herangehensweisen wissen sich die Herausgeberin und die Herausgeber in besonderer Weise der Frage nach der Relevanz ihres Gegenstands verpflichtet.

Die Reihe wird herausgegeben von Klaus Hock, Anne Koch und Thomas Klie.

Stéphanie Majerus arbeitet als Journalistin und hat mehrere Reportagen zu religions- und landwirtschaftsbezogenen Themen verfasst. Sie promovierte an der Universität Freiburg (CH).

Stéphanie Majerus

Ackerbau des Lebendigen

Tiere, Wissenschaft und Anthroposophie
in der biodynamischen Landwirtschaft

[transcript]

Die Open-Access-Ausgabe wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnbl.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Stéphanie Majerus**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: Nikos Welter, Standbild aus dem Dokumentarfilm VU BUEDEM, BAUZEN A BIOBAUEREN, Vereenigung fir Biolandwirtschaft Lëtzebuerg a.s.b.l.

Korrektur: Maike Edelhoff

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839470381>

Print-ISBN: 978-3-8376-7038-7

PDF-ISBN: 978-3-8394-7038-1

Buchreihen-ISSN: 2627-9428

Buchreihen-eISSN: 2703-1446

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

1. Einleitung	9
2. Forschungsstand	15
3. Methode	19
3.1 Eine Ethnologin beim Gurkenentkernen – und Beobachten	19
3.1.1 Ohne vorgefertigte Schablone: Die ethnografische Methode	21
3.1.2 Feld und Nicht-Feld	24
3.2 Die <i>Writing-Culture</i> -Debatte – und die Grenzen der ethnografischen Methode	25
3.3 Persönliche Verortung	29
4. Historische und soziopolitische Einordnung der Demeter Landwirtschaft	33
4.1 Die Demeter-Antwort auf die Industrialisierung der Landwirtschaft	33
4.1.1 Das 20. Jahrhundert: Die Landwirtschaft löst das Bauerntum ab	33
4.1.2 Religion auf dem Acker	37
4.1.3 Kunstdünger-Euphorie und saure Böden	39
4.1.4 Steiners <i>Landwirtschaftlicher Kurs</i> : Aufbruch in die esoterische Landwirtschaft	41
4.2 Institutionalisierungsschub und Internationalisierung nach 1925	49
4.2.1 Die biologisch-dynamische Landwirtschaft während der nationalsozialistischen Zeit	50
4.2.2 Forschungsinstitute und Ausbildungsstandorte	56
4.2.3 Das Goetheanum und die Landwirtschaftliche Tagung	59
4.2.4 Demeter goes global	61
4.2.5 Exkurs: Die Biodynamik in Ägypten und Indien	63
4.3 Zwischen SoLaWi-Initiativen und Allianzen mit Großunternehmen	67
4.3.1 Aussteigerexperimente und Gourmetware im Supermarkt	67
4.3.2 Banken mit anthroposophischem Hintergrund	72
4.3.3 DM, Alnatura und Co.	74
4.4 Die Anthroposophie, die Partei Bündnis90/Die Grünen und die Basisdemokratische Partei Deutschland	77
4.5 Die Agrikulturchemie und die Biodynamik: Die ewigen Kontrahenten	81

4.6	DDT, Demos und Kampagnen: Verflechtungen mit der Umweltbewegung	82
4.7	Eigene Medien: Werbung, Politik und Milieustabilisierung	86
4.8	Profile: die Kund·innen und die Landwirt·innen	87
4.8.1	Die Demeter-Kund·innen	87
4.8.2	Die Demeter-Landwirt·innen	90
4.8.3	Die Demeter-Höfe	93
4.8.4	Sind Biodynamiker·innen Anthroposoph·innen?	94
4.9	Die Biodynamiker·innen und die Mehrheitsgesellschaft	97
4.10	Frauen, Traktoren, spirituelle und säkulare Autorität	104
4.11	Zusammenfassung	107
5.	Rudolf Steiner und seine Lehre	111
5.1	Rudolf Steiner: Ein rastloser Geist	111
5.1.1	Kindheit, Jugend und Studienjahre	111
5.1.2	Weimar und Berlin: Steiner als Herausgeber und Individualist	115
5.1.3	Die theosophische Wende 1902 und die Gründungsjahre der Anthroposophie ab 1911 ..	116
5.2	Steiners Lehre	122
5.2.1	Der anthroposophische Schulungsweg und der angestrebte Erkenntnisprozess	125
5.2.2	Geisteswissenschaftlich-goetheanisch durchdringen	128
5.2.3	Das (denkende) Hellsehen als idealistischer (und empirischer) Höhepunkt	129
5.2.4	Nachweisbarer Sachverhalt oder Metaphorik?	133
5.2.5	Steiners (Natur-)Wissenschaftsverständnis	135
5.3	Ist Steiners Wissensanspruch esoterisch?	140
5.4	Rudolf Steiner: Kind seiner Zeit oder überzeitliches Genie?	145
6.	Die Anthroposophie	147
6.1	Waldorfschulen	150
6.2	Die Eurythmie und die anthroposophische Medizin	152
7.	Der biodynamische Geist der Natur	157
7.1	Die »Natur« im anthroposophischen Korpus	157
7.1.1	En Vogue: Evolutionstheorien am Ende des 19. Jahrhunderts	161
7.1.2	Die Rassismus-Debatte in der Anthroposophie im Lichte der anthroposophischen Evolutionstheorie	163
7.2	Die Biodynamik: ein Vorläufer der Permakultur und Tiefenökologie?	165
7.3	Die Biodynamik als ein im Wandel befindlicher Anthropozentrismus	174
8.	Das große Geheimnis der Biodynamik: Die Präparate	177
8.1	Im Vortex: Die Präparate-Arbeit als Erfahrung	177
8.1.1	Der Mensch verbindet Kosmos und Erde, Geist und Materie	186
8.1.2	Gefühlsevidenzen und spontane Eindrücke als Vertrauensbarometer	190
8.1.3	Die Präparate: Nur ein Puzzlestück im großen Ganzen	195
8.2	Sprache und Sprachlosigkeit: Imaginieren, empfinden, verinnerlichen	197
8.3	Ein soziales Ereignis: Gemeinsam Präparate herstellen und imaginieren	203
8.4	Die Bildekräfteforschung und ihr Erkenntnisanspruch	208

Beispiel: Die Präparate-Bedeutung mit der Bildekräfteforschung verstehen	212
8.5 Die Anthroposophie: Empirischer als die Naturwissenschaften?	218
8.5.1 Die Biodynamik und die Naturwissenschaften.....	218
8.5.2 Im Zweifelsfall fürs Gefühl	226
8.6 Die Präparate und die »Artefaktualisierung« von <i>Specialness</i>	227
8.7 Zusammenfassung	237
9. Tiere im anthroposophischen Kosmos und Hofalltag	241
9.1 Tierische Gottheiten und der sozialhybride Mensch-Tier-Lebensraum	241
9.3 Das Tier als Gegenstand der Kultur- und Sozialwissenschaften	242
9.3 Das Tierverständnis der Biodynamiker:innen.....	245
9.3.1 Tiere: Astralische Wesen	245
9.3.2 Rinder und ihre kosmosempfangenden Antennen	248
9.3.3 Die Demeter-Richtlinien	251
9.3.4 Die biodynamische Kuh im Alltag	253
9.3.5 Herausforderung: Tierverhalten interpretieren	257
9.3.6 Die nicht industrialisierte Kuh	262
9.3.7 Der Mensch: Freund, Erzieher, Chef	263
9.3.8 Handlungsmacht der Tiere	268
9.4 Mit nichtmenschlichen Wesen kommunizieren:	
Strategien der Interspezies-Kommunikation	272
9.4.1 »Körperhaltung ist Sprache«.....	272
9.4.2 Astrale Wesen und ihre Fähigkeit, über Gefühle zu kommunizieren	274
9.4.3 Vermenschlichung und Vertierlichung	277
9.4.4 Übersinnlich wahrnehmen: die Bildekräfteforschung und die »erweiterte Empathie«	279
9.4.5 Das übersinnliche Wahrnehmen: Herdenwesen und Gruppenseele	288
9.4.6 Nähe herstellen durch sinnliche und »übersinnliche« Mimesis	292
9.5 Leben beenden – Tiere schlachten.....	294
9.5.1 Schlachtungsprozess und Tod bei Herdentieren.....	297
9.5.2 Der Tiertod aus Sicht der Biodynamiker	300
9.5.3 Exkurs: Jagen, töten, schlachten und Ekstase	304
9.5.4 Industrialisierungssymbol Schlachtbetrieb.....	306
9.6 Die Demeter-Tierhaltung und die akademische Wissenschaft	312
9.6.1 Punktuell poröse Grenzen zwischen der Tierverhaltensforschung und der biodynamischen Bewegung	312
9.6.2 Der biodynamische Mehrwert: das Recht, ein Subjekt sein zu dürfen?	314
9.6.3 Fleischkonsum: Debatten an der biodynamisch-akademischen Schnittstelle	320
9.7 Zusammenfassung	327

10. Fazit	333
11. Anhang	339
12. Quellenverzeichnis	347
12.1 Abbildungsverzeichnis	347
12.2 Literatur	347
Zitierte Onlinequellen	377
Folgende Bände und Auflagen der Rudolf Steiner Gesamtausgabe (GA) wurden zitiert	385

1. Einleitung

Der Metzger parkt sein Auto vor der Schlachthanlage. Im Vorraum steht ein neun Monate altes Schwein in einer Box, neben ihm ein Hofmitarbeiter, der dem Metzger assistieren wird. Der Betriebsleiter schaut kurz vorbei und ich frage ihn, ob das Schwein sich vor Stress kaum bewegt oder weil es entspannt ist. Er meint, nein, es sei ganz ruhig; wenn es gestresst wäre, würde es quieken.

Das Schwein wird nun an den hinteren Beinen zusammengebunden und aus der Box gezogen. Noch immer ist es erstaunlich ruhig. Der Metzger nimmt das Bolzenschussgerät. Es knallt, etwas Blut spritzt zu Boden, die Zunge des Schweins hängt aus dem Mund. Nicht hastig, aber auch nicht gelassen, ziehen der Metzger und der Hofmitarbeiter das Schwein an einer Schiene hoch. Das Schwein zuckt noch immer mit den Hinterbeinen. Sind es die Nervenbahnen oder wehrt sich das Tier? Es müssen wohl Nervenzuckungen sein. Jetzt sticht der Metzger das Schwein mit einem Messer in die Halsschlagader. Blut fließt literweise aus dem Tier, doch es zuckt noch immer. Wann genau ist das Schwein gestorben? Schwer zu sagen. Ungefährlich ist die Situation für den Metzger nicht: Wegen der unkontrollierten Spasmen könnte ihm eine Klaue ins Gesicht schlagen.

Neben mir stehen mittlerweile eine Praktikantin, eine Auszubildende und die Hofköchin, die alle erst vor Kurzem auf den Hof gezogen und zum ersten Mal bei einer Hofschlachtung zugegen sind. Das Schwein liegt nun in einem Becken mit brühend heißem Wasser, um Haare und Borsten zu entfernen. Während vor kaum zehn Minuten noch ein lebendiges Tier vor uns stand, liegt jetzt ein Klumpen Fleisch in einer Brühe und wird von zwei kräftigen Männern hin und her bewegt. »Ich bin irritiert«, sage ich zu den Praktikantinnen. Die Gärtnerei-Praktikantin antwortet: »Mein Verstand hat die Situation noch nicht verarbeitet.« Die andere ergänzt, sie frage sich, ob »das Tier auch wirklich tot ist« und »wo seine Lebensenergie hin ist«. Ich kann nachvollziehen, dass sie sich fragt, ob das Tier tatsächlich tot ist: Vor uns liegt ein intakter Körper, der aussieht wie ein Schwein, sich aber nicht mehr benimmt wie ein Lebewesen; die Betrachter sehen sich mit einer Art optischem Kategorienfehler konfrontiert. Doch anschließend wird das Tier zerlegt – Augen herausgeschnitten, der Bauch längs aufgeschlitzt. Die Gedärme fallen auf den Boden; die dunkelrote Leber und das Knochengestüt kommen zum Vorschein. Jetzt sind wir einen Schritt näher am Schweinefilet in der Bratpfanne und der Wurst im Supermarkt;

der Zusammenhang zwischen dem Schweinekörper und dem ehemals lebendigen Tier zerfällt allmählich.

Trotz der Irritation bin ich innerlich nicht gänzlich zerrissen. Ich bin zugleich erleichtert, dass die Schlachtung nicht rabiat ablief. Schilderungen aus Großschlachtbetrieben haben mit dem Vorgang auf diesem mittelgroßen Demeter-Hof wenig zu tun. Aber ist das gut? Sollte man angesichts der Tötung eines jungen Schweins nicht entsetzt sein? Schweine sind kluge und emotionale Wesen. Oder ist es wegweisend, Landwirtschaft als Mutualismus, als organische Symbiose von Mensch-Tier-Pflanzen-Beziehungen zu denken? Ein Mutualismus, der zugleich impliziert, dass Tiere zwar geschlachtet werden, aber eben auf eine möglichst schonende Weise.

Diese Arbeit wird in ihrem Hauptteil, in Kapitel 7, unter anderem auf diese Frage zurückkommen, welche Einstellungen und speziesübergreifende Interaktionen Hoftiere als Subjekte eines Lebens erfahrbar machen. Auch wird den Ansprüchen nachgegangen, die derzeit im Demeter-Milieu an Schlachtvorgänge ausgehandelt werden, und weshalb der Tier-Tod aus Sicht der Biodynamiker-innen als gerechtfertigt gilt. Aus religionswissenschaftlich-religionsanthropologischer Sicht werden Mensch-Tier-Beziehungen auf biodynamischen Höfen untersucht und wissenschaftliche Studien und Theorieansätze besprochen, um zum einen auf aktuelle gesellschaftliche und wissenschaftliche Debatten einzugehen und zum anderen nachzuvollziehen, welche kulturellen Konfigurationen der anthroposophische Sinnkosmos zum Ausdruck bringt.

Die Biodynamik institutionalisierte sich als ein Praxisfeld der Anthroposophie im Jahr 1924 im Anschluss an eine Vortragsreihe von Rudolf Steiner im schlesischen Koberwitz (heute polnisch: Koberzyce) auf dem Gut der aristokratischen Familie von Keyserlingk. Weil die Anthroposophie von einer geistigen Welt ausgeht, die auf das materiell Gegebene einwirkt, braucht es laut anthroposophischem Selbstverständnis spirituelle Praktiken, die Flora und Fauna vitalisieren. Deshalb verbringen Biodynamiker-innen im Rhythmus der Jahreszeiten Zeit damit, Präparate aus mineralischen, pflanzlichen und tierischen Stoffen herzustellen und auf ihren Anbaukulturen auszubringen, um den Boden, das Pflanzenwachstum und das gesamte Hofgeschehen zu stimulieren. Die Präparate besitzen dabei eine äußere Seite, – man kann sie anfassen, riechen und sehen –, und die Arbeit damit verläuft ebenso nach einem äußerlich feststellbaren Handlungsablauf. Zugleich besitzt die Präparate-Arbeit eine innere Seite: Sie soll die imaginativen Fähigkeiten der Landwirt-innen verfeinern; die Biodynamiker-innen sollen sich als Teil eines lokal-partikularen Sinnkosmos erleben und ihre Aufmerksamkeit auf die Betriebs- und Wachstumsprozesse lenken. Letztlich aber gelten die innere und äußere Seite als verschränkt, gleichsam zwei Seiten einer Medaille: Der Mensch als kulturschaffendes Wesen könne demnach Materie und Geist vereinen. Aber wirken diese homöopathisch dosiert versprühten Präparate überhaupt? Und wie wirken sie? Diese Fragen kommen immer wieder im biodynamischen Milieu auf und es bestehen unterschiedliche Zugänge, um Antworten darauf zu finden, wie in Kapitel 8 dargelegt wird. In Kapitel 8 wird die Präparate-Arbeit in einem ersten Schritt aus der Perspektive der Anwender-innen beschrieben, also eine Rekonstruktion der biodynamischen Innenperspektive angeboten, um zu verstehen, auf welchen Annahmen die Demeter-Landwirtschaft beruht. In einem weiteren Schritt wird eruiert, wie die Präparate-Herstellung aus religionsanthropolo-

gischer Sicht konzeptualisiert werden kann und warum sie als sinnstiftend erlebt und zelebriert werden.

Bevor sich den zwei Hauptteilen über die Präparate-Arbeit und die Mensch-Tier-Beziehungen gewidmet wird, wird zunächst der derzeitige Forschungsstand dargelegt sowie die ethnografische Vorgehensweise erläutert, durch die die hier vorgestellten Ergebnisse hervorgebracht wurden. In einem daran anschließenden Teil wird dargelegt, wer diese Landwirt-innen sind, die mit selbsthergestellten oder notfalls zugekauften Präparaten ihr Feld düngen, die sich als Opponent-innen des synthetisch-chemischen Dünges und Pestizidgebrauchs einen Namen gemacht haben, die ihre eigenen Zeitschriften herausbringen und auf Steiner vertrauen, die meditieren und singen, die SoLaWis (kurz für Betriebe in Solidarischer Landwirtschaft) gründen und auf Direktvermarktung setzen oder in Lebensmittelgeschäften ihre Erzeugnisse in Verpackungen anbieten, auf denen Geschichten vom bäuerlichen Leben abgedruckt sind. Wer sind diese Menschen, denen die universitär etablierten Naturwissenschaften der Landwirtschaft nicht gerecht werden können, die zuweilen technikfeindlich auftreten, die sich mit Umweltschutzorganisationen solidarisieren und partiell in Süddeutschland der Partei Bündnis 90/Die Grünen nahestehen und die von Waldorfschulen und alternativen Finanzierungssystemen unterstützt werden? Welche soziopolitischen und institutionellen Bedingungen führten dazu, dass einige Mitglieder des Demeter-Verbands in der Vergangenheit ein zwielichtiges Verhältnis zu Nazifunktionären unterhalten haben, sich Demeter heute jedoch als eine globale Bewegung ausgebreitet hat, die in Indien und Ägypten Zweige unterhält, und in Deutschland Menschen mit Migrationshintergrund den Zugang zu bäuerlichen Berufen erleichtert? Kurzum, es geht um die einfache Frage, die zunächst kaum naiver gestellt werden kann und muss: Wer sind die Demeter-Landwirt-innen und was machen sie? Aufbauend auf dieser Eingangseinordnung können im späteren Verlauf dieser Arbeit aus religionsanthropologischer Perspektive die Plausibilisierungsprozesse, die Habitualisierungs-, Interaktions- und Wahrnehmungsmuster, interne Debatten, soziopolitische Konflikte sowie Imaginationen und Vorstellungen der biologisch-dynamischen Bewegung untersucht werden. In dieser Arbeit beziehe ich mich allerdings größtenteils auf den Demeter-Landbau, wie er vor der Corona-Pandemie gelebt wurde, da die für die Arbeit geführten Interviews zuvor stattgefunden haben.

Ein gemeinsamer Nenner der Biodynamik ist weiterhin Rudolf Steiner. Auf den 1861 geborenen Philosophen und Begründer der Anthroposophie geht die Biodynamik zurück, und vor allem anthroposophisch ausgerichtete Biodynamiker-innen des deutschsprachigen Raums lesen sich nicht nur in seinen *Landwirtschaftlichen Kurs* ein, sondern ebenfalls in seine philosophischen und esoterisch-anthroposophischen Schriften. Auf ihn wird zudem rekuriert, wenn intern ein Konsens gefunden werden muss – wenn es gilt, Unstimmigkeiten zu tilgen, kommt die Frage auf: Was hat Steiner 1924 in seiner Vortragsreihe behauptet? Wenngleich die Biodynamik sich in vielerlei Hinsicht, wie beispielsweise bei Tierwohl-Themen, unabhängig von Steiners Anweisungen weiterentwickelt hat, weil es zu vielen Detailfragen keine konkreten Angaben von ihm gibt, so bleibt er im deutschsprachigen Raum doch eine zentrale Leitfigur. Deshalb werden in dieser Arbeit in einem weiteren Teil die biografischen Hintergründe von Steiner dargelegt, seine Lehre sowie der Zeitgeist, der um die letzte Jahrhundertwende herrschte. Da die Biodynamik überdies zuweilen im deutschsprachigen Raum mit weiteren anthro-

posophischen Praxisfeldern wie die Waldorfschulen und die anthroposophische Medizin kooperiert, werden diese Bereiche in ihren Grundzügen kurz dargelegt sowie deren Schnittstellen zur Biodynamik erläutert.

Steiners Schriften werden zweifelsohne unterschiedlich gedeutet und es haben sich in der akademischen Forschung unterschiedliche Positionen dazu herauskristallisiert. Während beispielsweise Christian Clement und Hartmut Traub die Anthroposophie als spirituelle Weiterführung des Deutschen Idealismus interpretieren, legen andere akademische Forschungsarbeiten wie die von Heiner Ullrich und Helmut Zander das Augenmerk auf jene Elemente, die die Anthroposophie als Neuformulierung von theosophischen Weltdeutungen interpretierbar machen und ihren esoterischen Charakter im Sinne höherer Einsicht, die über spirituelle Übungen verbindlich überprüfbar sein soll, analysieren. In den Schlussbemerkungen wird deshalb erörtert, für wie intersubjektiv beobachtbar Biodynamiker:innen »übersinnlich« wahrgenommene ätherische Kräfte und »innere Bilder« erachten. Daneben bieten die Schlussbemerkungen eine Synthese der vorgelegten Arbeit an und heben die Besonderheiten des Demeter-Landbaus hervor.

In weiten Teilen dieser Arbeit geht es um die ausdrücklich spirituellen Aspekte des Demeter-Landbaus. Manche Interviewpassagen mögen dabei, wenn die Leser:innen den breiteren Kontext des Landbaualltags nicht mitbedenken, Demeter-Landwirt:innen wie ätherisch schwebende Gestalten erscheinen lassen. Aber auch ihr landwirtschaftlicher Jahresablauf ist wie der aller Landwirt:innen von handfesten Tätigkeiten geprägt: Die Landwirt:innen in der Milchwirtschaft treiben morgens gegen 6 Uhr die Kühe in den Milchstand; währenddessen bereiten die Lehrlinge oder Praktikant:innen den Futtertisch für die Heu- oder Maissilage-Fütterung zu und kehren und schaufeln Staub und Heureste zusammen. Mehrmals in der Woche kümmert sich jemand zeitgleich um die Beseitigung von Urin und Kot. Im Anschluss wird frisches Heu, Klee gras oder Maissilage in den Trog ausgefahren und gegen 9 Uhr gefrühstückt. In der Gärtnerei des Hofes werden ebenso bereits ab den frühen Morgenstunden Unkraut im Gewächshaus oder unter freiem Himmel – und je nach Jahreszeit auch bei Minusgraden – gejätet, Kopfsalat gepflanzt oder Tomatenkeimlinge umgetopft. Angestellte oder Lehrlinge füttern die Hühner, holen Ersatzteile für Agrarmaschinen ab oder inventarisieren den Hofladen, damit dessen Tür nach dem Frühstück geöffnet werden kann. In der hofeigenen Käseerei wird zur gleichen Zeit Ziegenkäse oder Joghurt hergestellt und in der Küche Kaffee gebrüht. Nach dem Frühstück geht es gleich weiter mit dem Pflügen, Ernten, Säen, dem Reparieren von Maschinen, dem Treiben von Tieren von einer Weide zur nächsten, dem Bewässern und Aufräumen, den Tierarzt-, Händler- oder Kunden-Anrufen und dem Unterweisen von Lehrlingen aus der biologisch-dynamischen Landbaus Schule – in den Sommermonaten häufig bis spät in den Abend hinein. Ein Thema drängt sich allerdings in dieser Berufssparte wie in kaum einer anderen auf: das Wetter. So diskutieren die im Landbau Tätigen mehrmals am Tag über Wettervorhersagen, um die wetterabhängigen Angelegenheiten wie die Heuernte rechtzeitig planen zu können.

Auf Demeter-Höfen fallen weitgehend die gleichen berufstypischen Aufgaben an, wie auch in biologisch-organischen Mittel- und Kleinbetrieben, wenngleich sich Demeter-Betriebe dadurch unterscheiden mögen, dass sie mehr Arbeitsbereiche an einem Standort vereinen und andere Vertriebssysteme wählen. Diese agrartypischen Tätigkeiten werden allerdings in den folgenden Kapiteln nicht ausführlich beschrieben, da

sich die vorliegende Arbeit mit den religionsanthropologisch relevanten Elementen des Demeter-Landbaus beschäftigt. Es muss aber eingangs erwähnt werden, dass Demeter-Landwirt-innen schlussendlich Landwirtschaft betreiben, auch wenn sie diese zuweilen vor einem spirituellen Hintergrund interpretieren.

In den nun folgenden Absätzen werden noch einige Formalia geklärt. Emische und etische, binnenanthroposophische und akademische Literatur folgen im Fließtext häufig aufeinander, damit analytische und theoretische Zugänge weitgehend am Material besprochen werden können. Es wurde sich darum bemüht, die Ebenen durch bestimmte Ausweisungen kenntlich zu machen, indem beispielsweise die Position des Sprechers ausgewiesen wurde. Binnendiskurse offenbaren sich jedoch vermutlich überwiegend durch ihren Sprachduktus als spezifisch biodynamisch oder anthroposophisch. Zur Orientierung kann überdies der Hinweis nützlich sein, dass Zitate aus der Zeitschrift *Lebendige Erde* anders als andere Quellen mit der Ausgabenzahl gekennzeichnet wurden (»2018/X«) und Schriften von Rudolf Steiner mit der Sigle »GA« (=Gesamtausgabe) versehen sind. Es wurde sich darum bemüht, deutsch-, französisch- und englischsprachige Quellen im Original zu lesen, allerdings kam es vor, dass über die Fribourger Universitätsbibliothek nicht jedes Werk in der Originalsprache auszuleihen war. Zitierte Webseiten wurden als PDF archiviert und hier in den Fußnoten erwähnt. Interviewzitate sind mit »I-X« markiert sowie mit dem Datum der Aufnahme versehen. Feldforschungsnotizen, die zu Feldberichten ausgewertet wurden, sind entsprechend in der Quellenangabe im Fließtext ausgegeben.

Fremdsprachige Wörter sind kursiv geschrieben, es sei denn, sie haben sich eingedeutscht, wie beispielsweise »Workshop« und nicht jedes biodynamik- beziehungsweise anthroposophiespezifische Wort wurde in Anführungszeichen gesetzt, da dies den Lesefluss behindern könnte. Dies soll aber nicht bedeuten, dass anthroposophische Termini mit sinnvollen Analysekatégorien gleichzusetzen sind. Im Text wurde darauf geachtet, einem gendersensiblen Sprachgebrauch zu folgen, allerdings wurde nicht durchgehend gegendert, da dies den Text mit Asterisken überladen hätte, und um beispielsweise die Erwähnung von mehreren Artikeln (»der/die«) zu umgehen, deshalb enthält diese Arbeit an unterschiedlichen Stellen generische Maskulina.

Diese Arbeit konnte nur verfasst werden, weil ein Netzwerk an Menschen und nicht-menschlichen Tieren dazu beigetragen haben. Allen voran bin ich den Personen dankbar, die sich in ihrem arbeitsintensiven Alltag Zeit genommen haben, um sich von mir – teilweise mehrmals – interviewen zu lassen. Ein spezieller Dank geht an Lena Hehemann, Stefan Matter, Peter Feist, Luc Labouille, Laurent Schmit und Robert Mosters, die diese Arbeit teilweise durchgesehen haben sowie an Ansgar Martins und Hartmut Traub, die im Dschungel anthroposophischer Debatten, Literatur und Deutungsansätzen mit Hinweisen weiterhalfen. Ganz ausdrücklich möchte ich mich bei Maike Edelhoff und Amaru F. Flores, der Aquamarin Sprachservices GbR, für das Korrektorat der Endfassung bedanken.

Merci meinen Eltern Marie-Gabrielle Goedert und Pierre Majerus, dass sie mich stets auf diesem akademischen Weg unterstützt haben sowie allen Freunden in der Romanie, in Luxemburg, in Deutschland und in Belgien. Und schließlich bin ich Prof. Oliver Krüger dankbar, dass er diese Dissertation von seinen Anfängen bis zum Schluss mit

Gegenlektüren und Vorschlägen begleitet hat sowie Prof. Helmut Zander und Prof. Dorothea Lüddeckens für ihre Anmerkungen.

2. Forschungsstand

Obwohl die Produkte des Demeter-Landbaus im Biosegment große Bekanntheit erlangt haben, öffentlich regelmäßig mediale Kontroversen über die Anthroposophie stattfinden und der Demeter-Verband seit den 1970er Jahren mit Umweltbewegungen ökopolitische Akzente setzt, sind bisher kaum empirisch-sozialwissenschaftliche Studien über die biologisch-dynamische Bewegung verfasst worden. Historiografisch wurde das Feld allerdings aus unterschiedlichen Blickwinkeln aufgearbeitet, und seit der Jahrtausendwende ist eine Reihe an Werken publiziert worden, die Steiners philosophisches und esoterisches Werk einordnen.

Das bedeutendste Standardwerk über die Anthroposophie hat Helmut Zander mit *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945* (2007) vorgelegt. Auf fast 2.000 Seiten analysiert der Religionshistoriker zuvorderst die Periode zwischen Rudolf Steiners Eintritt in die Theosophie um die Jahrhundertwende bis zu seinem Tod 1925. Neben einer umfassenden Aufarbeitung von Steiners Denken, Schaffen und Wirken geht das Werk ebenso auf die Entwicklungen in den Praxisfeldern ein. Das Kapitel über die biodynamische Landwirtschaft erläutert die kosmologisch-anthroposophische Konzeption dieses Landbaus und erwähnt die zentralen Eckdaten der Entwicklung der Bewegung. Weitere Angaben über Steiner sowie die Anthroposophie und deren Praxisfelder lassen sich darüber hinaus in der von Zander verfassten Biografie *Rudolf Steiner. Die Biografie* (2011) und dem als Nachschlagewerk konzipierten *Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik* (2019) finden.

Peter Staudenmaier geht in seiner Publikation *Between Occultism and Nazism* (2014) auf die Geschichte der Anthroposophie während des deutschen und italienischen Faschismus ein. Er erläutert darin eine Bandbreite an Themen, die Anthroposoph-innen mit völkisch geprägten Gruppen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts teilten, wie die Kritik an einer als materialistisch und technikorientiert bewerteten Gesellschaft, ein nationalistischer Messianismus und ein lebensreformerisches Sendungsbewusstsein. Ein eigenständiges Kapitel erläutert die Kooperationen zwischen dem biodynamischen Landbau, den Demeter-Verbandsmitgliedern und der nationalsozialistischen (NS) Führungselite.

Zu den Entwicklungen im Ökolandbau haben Frank Uekötter und Gunter Vogt umfassende Werke vorgelegt. Ihr Fokus liegt weniger dezidiert auf dem anthroposophisch-weltanschaulichen Überbau, sondern auf den politischen, wissenschaftsideologischen und technischen Entwicklungen in der Landwirtschaft im 20. Jahrhundert. Insbesondere der Historiker Uekötter hat die Agrar- und Umweltgeschichte des deutschsprachigen Raumes aufgearbeitet. Mit seinen Werken wie *Die Wahrheit ist auf dem Feld* (2010 (2012)) und *The greenest nation? A new history of German environmentalism* (2014) erlaubt er eine historische Einordnung des Untersuchungsgegenstandes dieser Arbeit. Er veranschaulicht beispielsweise, dass insbesondere Bodenfruchtbarkeits- und Düngungsfragen die ersten Debatten rund um den Ökolandbau dominierten; ein Umstand, der sich auch in der Biodynamik mit ihrer anfänglich starken Ausrichtung auf die Präparate niederschlägt. Vogt unternimmt unterdessen in *Entstehung und Entwicklung des ökologischen Landbaus im deutschsprachigen Raum* (1999) unter anderem detaillierte Vergleiche zwischen der Biodynamik und Landbauidealen der Lebensreformbewegung, während Besson seinerseits in *Les fondateurs de l'agriculture biologique* (2011) die unterschiedlichen Zielsetzungen der Gründungsinitiativen des Ökolandbaus rund um Sir Albert Howard, Rudolf Steiner, Maria und Hans Müller, Hans Peter Rusch und Masanobu Fukuoka darlegt und vergleicht.

Eine Reihe von wertvollen Angaben aus emischer Perspektive über das weltanschauliche Selbstverständnis der Biodynamik und die Wegbereitenden des biodynamischen Landbaus enthält der Sammelband *Die biologisch-dynamische Wirtschaftsweise im 20. Jahrhundert* (2001), der von Herbert Koepf und Bode von Plato herausgebracht wurde. Angaben über rezente Entwicklungen und Positionierungen des Demeter-Landbaus aus der Binnensicht lassen sich ferner in *Agrikultur für die Zukunft. Biodynamische Landwirtschaft heute* (2014) nachlesen, ein von Ueli Hurter herausgegebener Band. Einen inneranthroposophischen Anspruch sowie einen Überblick über die Forschung, die sich an der Schnittstelle von Anthroposophie und Agrarwissenschaft befindet, verschafft der von den anthroposophisch ausgerichteten Agrarwissenschaftler:innen Uwe Geier, Jürgen Fritz, Ramona Greiner und Michael Olbrich-Majer verfasste Artikel *Die Biologisch-Dynamische Wirtschaftsweise* (2016).

In den letzten Jahren wurden kulturwissenschaftliche Arbeiten über die gelebte Praxis der Biodynamik veröffentlicht. Diese qualitativen Forschungen fanden überwiegend im französischsprachigen Raum statt, wie jene des Centre national de la recherche scientifique-Forschers Jean Foyer, der in seinem Artikel *Synchrétisme des savoirs dans la viticulture biodynamique. Incorporation dans l'expérience et le sensible et trajectoire initiatique* (2018) argumentiert, die Aneignung der biodynamischen Praktiken kann, aber muss nicht zu einem Initiationsprozess führen. Überdies zeichnet er darin nach, wie biodynamische Winzer in Frankreich zwischen unterschiedlichen Wissensstandards oszillieren und dabei beide Extreme umfassen – die wissenschaftlich-subjektunabhängigen Standards bis hin zu affektiv-intimen, subjektiven Wahrnehmungen. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt auch Christelle Pineau in *La corne de vache et le microscope. Le vin » nature », entre sciences, croyances et radicalités* (2019). Von ihren ethnografischen Angaben ausgehend rekonstruiert sie, wie vielfältig die biodynamische Methode angewendet wird und dies – in den französischen Rebenhängen – häufig ohne Anthroposophiebezug. Im französischsprachigen Kanada ist eine weitere qualitative Arbeit zum biodynamischen Anbau entstanden: Die publizierte Masterarbeit von Vincent Galarneau liegt unter dem Titel *Les jardiniers de la consci-*

ence: socialiser l'environnement, habiter la ferme et incorporer le vivant en agriculture biodynamique (2011) vor und vertritt die These, dass die drei Achsen Inkorporation, Behausung und Sozialität die Beziehungen der Landwirt·innen zur Umwelt prägen. Im biodynamischen Milieu sind die Landarbeiter·innen Bewohner·innen ihres Ackers und ihrer Felder, sind auf der Suche nach sozio-ökonomischer Unabhängigkeit und befürworten die praktische Erfahrung, so sein Fazit. Zeitgleich zur Fertigstellung der vorliegenden Arbeit analysierte ein Anthropologe in der Westschweiz Praktiken der biodynamischen Winzer·innen; sein Endergebnis lag nicht vor Abschluss der Arbeit vor.

Diese französischsprachigen Publikationen bieten den Vorteil, dass sie die derzeitigen Entwicklungen in der Biodynamik auf der Mikroebene präzise beschreiben und dabei sozialwissenschaftliche Theorieansätze weiterentwickeln, ohne ausgiebige Exkurse auf Steiners Lehre und den historischen Wandel der daraus hervorgegangenen Bewegungen nachzeichnen. Dieser Vorteil kann aber zugleich als Desiderat aufgefasst werden, weil die Bandbreite der Bewegung und interne Kontroversen um das weltanschauliche Fundament der Biodynamik etwas zu kurz kommen. In der vorliegenden Arbeit wird deshalb versucht, beides zu kombinieren: Sowohl aktuelle Tendenzen der Biodynamik sollen beschrieben werden als auch historische Wandelprozesse und Aushandlungen Steiners Werk betreffend.

Darüber hinaus lassen sich Einschätzungen zu rezenten Entwicklungen im biodynamischen Landbau bei Aurélie Choné finden, einer Autorin, die anders als ihre frankophonen Kolleg·innen Steiners Schriften kennt. Die Germanistin argumentiert in *Les fondements de l'écologie spirituelle chez Rudolf Steiner* (2013), Steiners Biodynamik würde die spirituell-ökologischen Deutungsmuster, wie jene der Tiefenökologie, die im 20. Jahrhundert Verbreitung fanden, vorwegnehmen. In *Changer le monde par l'agriculture? L'influence des théories et pratiques de l'anthroposophie sur les modèles de pensée écologiques alternatifs* (2017) geht sie auf die fluiden Grenzen der Biodynamik und anderen öko-alternativen Initiativen ein. Dies tut ebenso die in den USA von McKanan verfasste Monografie *Eco-alchemy: Anthroposophy and the history and future of environmentalism* (2017). Die Studie beruht auf qualitativen Interviews mit Leitungspersonen des anthroposophischen Landbaus sowie historischen Quellen und versucht vor allem, den Impact der Biodynamik auf Initiativen der solidarischen Landwirtschaft nachzuzeichnen. Das Buch eignet sich dafür, einen Überblick über die US-amerikanische Ausbreitung der Biodynamik zu erlangen, und auch der spirituelle Hintergrund dieses Landbaus wird beschrieben, weil jedoch deutschsprachige Quellen nicht beachtet werden, mangelt es unter diesem Gesichtspunkt partiell an Tiefe. Mit der Hybridisierung der Anthroposophie und einer nichteuropäischen Weltanschauung hat sich Marti Brendbekken in *Beyond Vodou and Anthroposophy in the Dominican-Haitian Borderlands* (2002) beschäftigt und dargelegt, wie Vodou und die Anthroposophie gegen staatlich-industrielle Modernisierungsprojekte mobilisiert werden.

Um die Praxis der Biodynamik auf der Mikroebene in unterschiedlichen geografischen Gebieten aus der Binnensicht nachzuvollziehen, ist der von der Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum publizierte Band *Biodynamische Präparatepraxis weltweit. Die Fallbeispiele* (2018) nützlich. Die Beiträge sind in weiten Teilen deskriptiv und lassen deshalb stellenweise Hinweise über die gelebte Praxis, die anthroposophische Ideologie und globale Dynamiken zu.

Zur Einordnung von Steiners Lehre, seinem philosophischen und esoterischen Denken sind neben Zanders Hauptwerk in den letzten Jahren weitere Publikationen erschienen. Hartmut Traub hat in *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners* (2011) eine Analyse der vor 1900 verfassten philosophischen Schriften Steiners vollzogen und vertritt die These, Steiners philosophische Reflexionen drehen sich im Kern um Fichtes Wissenschaftsbegriff. Im Jahr 2013 hat Christian Clement, Lehrkraft an der Brigham Young University in Utah, begonnen, im Stuttgarter frommannholzboog Verlag eine kritische Ausgabe der Schriften Steiners (SKA – Steiner Kritische Ausgabe) herauszugeben. Clements Analysen zeichnen historisch-kritisch nach, welche Textveränderungen in verschiedenen Auflagen von Steiners Werken nachgewiesen werden können und geht auf eine Fülle an Quellen ein, die den Entstehungsprozess der Werke einordnen. Den Fokus legt Clement auf die Verortung Steiners als Philosoph, der in der Tradition des »deutschen Idealismus« steht, und weniger auf Steiners okkultischem Empirismus sowie seiner Übernahme von theosophischem Gedankengut. Daneben hat sich Ansgar Martins, promovierter Religionsphilosoph, mit Steiners esoterischem Darwinismus in *Rassismus und Geschichtsmetaphysik. Esoterischer Darwinismus und Freiheitsphilosophie bei Rudolf Steiner* (2012) beschäftigt sowie auf seinem *Waldorfblog* mit aktuellen Debatten über die Anthroposophie. Weitere Steiner-Deutungen lassen sich überdies in Heiner Ullrichs Werken nachlesen, der sich vor allem mit der Waldorfschule befasst hat, aber auch mit Steiners Biografie. Darüber hinaus befinden sich Angaben zu Steiners Person, seinem Denken und dem historisch-politischen Kontext der Jahrhundertwende in Miriam Gebhardts Publikation *Rudolf Steiner. Ein moderner Prophet* (2011) sowie in Christian Lindenberg's *Rudolf Steiner. Eine Biographie* (1997 (2011)).

In den empirisch orientierten Kapiteln wird auf die unterschiedlichen Werke, die die Biodynamik und Anthroposophie explizit zum Gegenstand haben, rekuriert. Daneben werden kulturanthropologische, philosophische und soziologische Werke einbezogen, die eine Vertiefung der Analyse ermöglichen sollen. Da deren Hauptfragestellung aber nicht die Anthroposophie betrifft, werden sie an dieser Stelle des Textes nicht erwähnt, sondern ihre Bedeutung für diese Arbeit wird an den betreffenden Stellen im Fließtext benannt.

3. Methode

3.1 Eine Ethnologin beim Gurkenentkernen – und Beobachten

Um das Profil, die Herangehensweise, die Weltsicht, die Habitualisierungstechniken, die materiellen Gegebenheiten, die intersubjektiven Aushandlungen und die Lebenseinstellung von Biodynamiker-innen festzuhalten, wurde ein ethnografischer Zugang gewählt, wie ihn die Ethnologie beziehungsweise Kulturanthropologie privilegiert. Die Befunde beruhen demnach in erster Linie auf der teilnehmenden Beobachtung sowie semi-strukturierten, verstehenden Interviews. Insgesamt verbrachte ich 55 Tage mit Biodynamiker-innen, zum Großteil auf deren Höfen. Zusätzlich traf ich auf Demeter-Landwirt-innen während der Landwirtschaftlichen Tagungen, an denen ich in den Jahren 2017, 2019 und 2020 am Goetheanum in Dornach teilnahm oder auf Workshops. Im Frühling 2017 besuchte ich einen Workshop zur Wahrnehmung von Bildekräften und 2019 einen zur Rinderkommunikation. In Süddeutschland und der deutschsprachigen Schweiz verbrachte ich mehrere Tage hintereinander auf elf Höfen; zwei davon besuchte ich zweimal. Die besuchten Höfe bewirtschaften überwiegend kleinbäuerliche Strukturen. In der Bodenseeregion befinden sich allerdings auch Betriebe, zu denen um die 200 Hektar Land gehören und die Teil einer Stiftung oder eines Vereins sind.¹ 30 Interviews, die zwischen einer und drei Stunden dauerten, wurden aufgezeichnet und transkribiert. Daneben speisen diese Arbeit viele informelle Gespräche, die ebenfalls als ethnografische Interviewsituationen gelten und als *Friendly Conversations* (Spradley 1979: 55ff.) bezeichnet werden. Die Feldforschung bot dazu reichlich Gelegenheiten, wie beispielsweise während der Ernte oder des Entkernens von Gurken, aber auch beim gemeinsamen Mittagessen und Frühstück oder in den Kaffeepausen während der Konferenzen oder Workshops.

Ferner versuchte ich, in den Wintermonaten und während des Lockdowns zu Zeiten der Covid19-Pandemie (2020/2021) den Bezug zur lebensweltlichen Seite des Forschungsthema nicht zu verlieren, indem ich beispielsweise die Bildekräftemethoden anhand von Präparate-Pflanzen ausprobierte und ein an die anthroposophische Weltanschauung anknüpfendes Zeichenprojekt umsetzte (siehe Abb. 1 und 2 im Anhang). Ein

1 Die Profile von Demeter-Höfen werden unter 4.8. näher erläutert.

weiterer Schritt, um mich mit der anthroposophischen Sichtweise fortlaufend zu familiarisieren und den Kontakt zum Untersuchungsgegenstand nicht zu verlieren, war neben den unabdingbaren Lektüren, Vorträge von Anthroposoph-innen auf YouTube² anzuhören.

Wer sich einer Gruppierung annähern will, deren Bestrebungen sich seit über 100 Jahren in Europa und mittlerweile weltweit entfalten, bei der eine Gründerfigur einen gemeinsamen Nenner bildet, die hochgradig institutionalisiert ist, ihre eigenen Kommunikations-Kanäle sowie Verlage unterhält und aus einer Vielzahl von Individuen mit je eigenen Biografien getragen und gelebt wird, der unternimmt einen explorativen Ausflug in unterschiedliche Themenfelder und Materialien. Die Ethnologin kann sich bei einer gegenwärtig weltweit agierenden Gruppierung in einer spätmodernen Gesellschaft nicht nur mit Primärinterviews zufriedengeben, sie muss auch verstehen, welche Binnendiskussionen die Biodynamiker-innen über eigene Kanäle unterhalten, sei es in den sozialen Netzwerken, im *Demeter Journal*, im Magazin *Lebendige Erde* oder in den Bücherpublikationen des Verlags *Lebendige Erde*. Vor allem die Zeitschrift *Lebendige Erde*, die zum internen Wissenstransfer innerhalb des Demeter-Milieus dient, verschafft einen weitreichenden Überblick über die Themen, die derzeit in der biodynamischen Landwirtschaft besprochen werden und sensibilisiert das Gespür für die Persönlichkeiten, die die Demeter-Landwirtschaft prägen, sowie für die spezifisch anthroposophische Sprache und Weltanschauung, die die Autor-innen in diesem Kommunikationsorgan pflegen und vermitteln. Der Forschungsring für biodynamischen Landbau in Darmstadt publiziert die Zeitschrift, von der ich während der Forschungszeit Abonnentin war, sechsmal im Jahr. Ältere Ausgaben, zurückreichend bis ins Jahr 2014, habe ich mir per Post schicken lassen und Ausgaben aus dem 20. Jahrhundert online eingesehen. Zitate aus der Zeitschrift sind im Fließtext dadurch markiert, dass die Ausgabennummer ausnahmsweise hinter der Jahreszahl angegeben wird.

Um weiter in die Vergangenheit dieser Bewegung zurückzureisen, musste ich ebenso einschlägige Werke ehemals tonangebender Biodynamiker-innen in die Hand nehmen und natürlich den Spuren von Steiners Denken nachgehen; folglich sind Steiners zentrale Werke und andere binnenanthroposophische Schriften ebenfalls zu den Quellen hinzuzuzählen. Diese Literaturquellen und Dokumente ergänzen die Feldforschungsnotizen und Interviewaufzeichnungen. Des Weiteren wurde ein hermeneutischer Zugang zu Textpassagen aus Steiners Schriften in Anlehnung an akademische Debatten gewählt. In einem ersten Teil enthält die vorliegende Arbeit überdies Grunddaten und numerische Angaben, die die biodynamische Bewegung zunächst historisch und soziologisch einordnen. Da sich diese Arbeit dennoch in ihrem Kern methodologisch an der ethnografischen Feldforschung orientiert, sollen die Hauptmerkmale und Herausforderungen dieses Zugangs in ihren groben Zügen skizziert werden.

2 Auf YouTube sind unterschiedliche Kanäle abrufbar wie *Anthroposophische Gesellschaft Stuttgart*, *Goetheanum Deutsch* oder *Sektion für Landwirtschaft*.

3.1.1 Ohne vorgefertigte Schablone: Die ethnografische Methode

Die Datenerhebung, die dieser Arbeit zugrunde liegt, erfolgte über das Einlesen in schriftliche Quellen, die Sichtung von audiovisuellen Dokumenten, das Führen von Interviews und die teilnehmende Beobachtung. Die teilnehmende Beobachtung (oder partizipierende Beobachtung) besteht darin, Informant:innen über eine längere Zeit zu begleiten, ihren Alltag zu teilen und eine teils persönliche Beziehung zu ihnen aufzubauen. Dieses Wissensproduktionsdispositiv ist insofern bemerkenswert, als dass die Forschenden eine Mischung aus Kompetenzen einbringen, die sie sich zum einen durch das Studium angeeignet haben (wie beispielsweise das Formulieren von Hypothesen) und Fähigkeiten, die sie über ihre eigene Lebenserfahrung ausgebildet haben, wie Geduld oder ein waches Auge (vgl. Berliner 2013: 152, Cefaï 2010: 7f.). Die Forschenden werden zu einem Instrument, sie haben einen Resonanzkörper für Stimmungen, Untertöne und sich aufbauende Spannungsverhältnisse – die Subjektivität des Miterlebenden wird dabei zu einem Aspekt des Forschungsdispositivs (vgl. Hahn 2013: 74). Ausbildung, Alter, Interessen, das zunächst Unerwartete, Sprache, persönliche Sympathien der beteiligten Akteur:innen sind hierbei nicht gänzlich unerheblich. Während der Forschungsjahre habe ich mich auf die Innensicht der Informant:innen eingelassen und meine eigenen Ansichten weitestgehend ausgeklammert, um zu lernen, wie die unterschiedlichsten Biodynamiker:innen denken und die Welt interpretieren und erleben.

Des Weiteren ist der ethnografische Ansatz von einer offenen Herangehensweise geprägt, d.h. die zentralen Fragestellungen kristallisieren sich erst nach einer explorativen Phase heraus und Schwerpunkte können sich während des Forschungsprozesses gegebenenfalls verlegen (vgl. Breidenstein, Hirschauer 2015: 45ff.). In dieser Arbeit nahmen beispielsweise Mensch-Tier-Interaktionen nicht von Anfang an einen ähnlichen Stellenwert ein wie die Präparate-Herstellung, erst allmählich wurde der Fokus ebenfalls auf dieses Themengebiet gelenkt.

Neben den formellen und informellen Gesprächen sowie Feldforschungsnotizen werden zudem unterschiedliche Dokumente analysiert, wie die eher gängigen – d.h. milieuspezifischen – Zeitschriften, Fotos, Broschüren und offiziellen Publikationen. Für das anthroposophische Milieu erweisen sich darüber hinaus ästhetisch-künstlerische Produktionen als relevant. Im 21. Jahrhundert, – in dem sich derzeit eine Schwerpunktverschiebung im Internet vom textuellen hin zum bewegten Bild und Tonquellen vollzieht – gewinnen wiederum (Werbe-)Videos an Bedeutung ebenso wie die Sozialen Medien insgesamt (vgl. Hammersly, Atkinson 2007: 3).

Weil jedes Milieu sich anders zusammensetzt, sich über die Jahrzehnte anders entwickelt hat, eine Art organischen Charakter besitzt und durch zeitgenössische Trends beeinflusst wird, lässt sich eigentlich schwerlich von einer Methode im Sinne einer immer gleich anzuwendenden Verfahrensweise sprechen. Es existiert keine ethnografische Herangehensweise, die vorgefertigt wie eine Schablone anwendbar ist und unveränderlich im Kanon der sozialwissenschaftlichen Methoden feststeht. Der untersuchte Gegenstand empirischer Forschung orientiert sich nämlich am untersuchten Milieu: Welche Herangehensweise ist wann, wo, inwiefern am nützlichsten? Diese Fragen können häufig erst nach den ersten Kontakten zu den Gesprächspartnern beantwortet werden (vgl.

Breidenstein, Hirschauer 2015: 8, 38). Hinzu kommt die soziopolitische und ökologische Realität der Umwelt, in der die Menschen leben – das Weltgeschehen besitzt seine eigene Unvorhersehbarkeit, auf die man sich gelegentlich spontan neu einrichten muss: Als Mitte März 2020 ein Lockdown aufgrund der Covid19-Pandemie entschieden wurde, mussten Einbußen und Neuausrichtungen bezüglich der Feldforschung vorgenommen werden – der Schwerpunkt musste von Hofbesuchen auf Materialdurchsicht verschoben werden. Zusätzlich musste ich feststellen, dass die biodynamische Bewegung, also der Untersuchungsgegenstand, sich durch die Pandemie veränderte und beispielsweise über ihre Impfkritik häufig ein rein individuumsbezogener Freiheitsbegriff verhandelt wurde sowie die Bedeutung von Verschwörungserzählungen zunahm.

Die Feldforschungsnotizen, die Notizen aus den konsultierten Büchern und Zeitschriften, die die Biodynamik aus der Innenperspektive beschreiben, sowie die Überlegungen aus der akademischen Literatur wurden durch die Befunde des »verstehenden Interviews« ergänzt oder herausgefordert (Kaufmann 2015). Für das verstehende Interview arbeiten die Forschenden einen Leitfaden aus, der eine flexible Orientierungshilfe bildet. Unterschiedliche Themen hält dieser Leitfaden fest, anhand dessen vor der Interviewsituation vorab eine Reihe von Fragen präzise ausformuliert wird, die gemeinhin an die Interviewpartner:innen und die Interviewsituation angepasst werden, weshalb die notierten Fragen selten der Reihe nach abgehandelt werden. Die relevantesten und brisantesten Fragen sind deshalb nicht unbedingt planbar, sondern werden durch die jeweiligen Antworten initiiert (vgl. Kaufmann 2015: 49ff.). Um die richtigen Fragen zu stellen, müssen die Interviewleiter:innen konzentriert zuhören. Insofern sind diese Situationen ähnlich reichhaltig an Informationen wie die Feldforschungssituationen, die als Fallbeispiel Niederschlag finden.

Interviewsituationen erwiesen sich für diejenigen Befragten, die sich öffentlich in den anthroposophischen Kommunikationskanälen äußern, als nicht unvertraut – sie waren geübt darin, ihre Ansichten zu artikulieren. Anders war dies für Personen, die mit öffentlichen Publikationen und Wortmeldungen wenig Erfahrung hatten: Die Fragesituationen konnten sie dazu bewegen, über persönliche Aspekte ihres Lebens nachzudenken, und diese erstmals in einer Aufnahme festzuhalten. Dabei nahmen sie durchaus eine selbstreflexive Haltung ein, weshalb viele Antworten kein affirmatives Fazit wiedergeben, sondern gleichsam Uneinigkeit und häufig eine schwankende Meinung gegenüber einem bestimmten Thema ausdrücken. Diese Interviewsituationen sind zwar besonders ergiebig und (für beide Seiten) interessant, dabei gilt es gleichwohl, die Gefahr eines zu starken Psychologisierens zu vermeiden; die Forschenden dürfen sich nicht in die Rolle von Psychoanalytiker:innen verirren. Ziel des verstehenden Interviews ist es stattdessen, eine Gesprächsdynamik auf Augenhöhe herzustellen, ohne jedoch äquivalente Positionen (die Forschenden bleiben Fragende) einzunehmen, in der das »Abklappern eines Fragebogens« vermieden wird (vgl. Kaufmann 2015: 53, 86). Wie in Methodenbüchern empfohlen, wurden nicht alle Interviews im Anschluss exhaustiv transkribiert. Lediglich ausgewählte Passagen, die Aufschluss über die Forschungsgegenstände boten, wurden Wort für Wort verschriftlicht, andere Passagen wurden anhand von Schlagwörtern zusammengefasst (vgl. Breidenstein, Hirschauer 2015: 91).

Noch weiter als Kaufmann geht Martin Gerard Forseys Konzept des teilnehmenden Zuhörens (auch *Engaged Listening*): Für ihn sind Interviewsituationen hochwertige, für

sich stehende Felderlebnisse, die als ethnografische Momente aufzufassen sind. Mit der Zunahme von Studien »vor der eigenen Haustür« verlieren Feldaufenthalte an Bedeutung und Forschende arbeiten zunehmend in diesen Kontexten rein interviewbasiert. Forsey sieht darin eine Chance, das eigene Selbstverständnis der ethnografisch arbeitenden Forschenden zu revidieren und mehr interviewbasierte Forschung zu fördern, da Gespräche und intellektueller Austausch einen zentralen Platz im Sozialgefüge westlicher Gesellschaften innehaben (vgl. Forsey 2010: 558ff.).

Zwar fand die vorliegende Forschung »vor der eigenen Haustür« statt, jedoch innerhalb eines mir zunächst kaum bekannten Submilieus. Insofern kann Forseys Forderung aufgrund der Rahmenbedingungen nicht gänzlich zugestimmt werden. Überdies bleibt es von Belang, sich in den Alltag der untersuchten Gruppe nachvollziehend einzuleben und ein Gespür und Verständnis für die Akteur:innen aus dem Feld zu bekommen – zumal, weil ein Teil der Akteure, die Tiere, nicht interviewt werden kann. Forsey ist allerdings darin zuzustimmen, dass extensive, einjährige Feldforschungsaufenthalte nicht immer vonnöten sind, um aussagekräftiges Material zu sammeln (vgl. Forsey 2010: 560ff.). Da die Biodynamiker:innen reichlich Dokumente über ihre ökologischen und weltanschaulichen Ansichten sowie ihr Selbstverständnis im Internet und über ihren eigenen Verlag publizieren, öffentliche Konferenzen abhalten und in der Regel gesprächsbereit sind, schien eine intensive monatelange Feldforschung aus meiner Sicht nicht prioritär.

Die soziologischen Profile der befragten Personen sind heterogen, da die zu Wort Kommenden aus unterschiedlichen Altersgruppen stammen, unterschiedliche Ausbildungswege hinter sich haben und jeweils andere biografische Zugänge herausgebildet haben. Somit zeigen sie ein jeweils anders gelagertes Engagement oder Interesse am biologisch-dynamischen Landbau. In der Regel willigten jedoch eher liberale als orthodoxe Biodynamiker:innen in ein Interview ein und überwiegend solche Personen, die die weltanschaulichen Prämissen der Biodynamik beschäftigen. Zudem ist jeder Betrieb anders: Jeder Betrieb ackert auf einer mehr oder weniger großen Fläche, ist finanziell anders aufgestellt, ist in eine genossenschaftliche Struktur eingebunden und zählt überdurchschnittlich viele Mitarbeitende und Hoftiere oder ist ein kleiner Familienbetrieb, der sozial eher isoliert am Dorfrand seine Erfahrungen mit den biodynamischen Präparaten macht. Kurzum: jeder Betrieb, der Gegenstand dieser Arbeit ist, ist unterschiedlich, und dennoch bildet der biodynamische Hintergrund einen gemeinsamen Nenner (vgl. 4.8 für detailliertere Profile der Höfe und Landwirt:innen).

Wie wurden die Befunde im Anschluss analysiert? Die Arbeit ist größtenteils nach induktiven Prämissen aufgebaut, wenngleich der reine Induktionismus eine Illusion ist, da sich die Interpretationen und Daten nicht einfach wie Steine aus einem Acker auflesen lassen, sondern nach einem bestimmten Prinzip extrahiert werden, was immer bereits eine Perspektive und spezifische Schwerpunkte mitbestimmt (vgl. Cefaï 2003: 597, 570). Herausgeschält wurden die Lebenswelt und Beziehungsstrukturen, die die biodynamische Weltanschauung potenziell schafft oder zumindest anbietet, auch im Hinblick auf die Präparate-Herstellung, die Imagination sowie das Tier- und Naturbild. Es sollte ferner dazu führen, den esoterischen Charakter der Biodynamik einzuordnen, indem untersucht wird, inwiefern das Demeter-Milieu angibt, naturwissenschaftliches Wissen mit anthroposophischen Anschauungsmethoden in Beziehung zu setzen oder es gar

überbieten zu wollen, oder ob es eher darauf hinaus will, ein materialistisches Weltbild über einen philosophischen Idealismus herauszufordern. Schließlich soll die Analyse ebenfalls eine Annäherung an das soziopolitische Profil der Demeter-Bewegung bieten. Um vollumfänglichere Aussagen über das Demeter-Milieu zu treffen, müssten die hier vorgestellten Überlegungen jedoch durch quantitative Befunde (weil die hier dargelegten qualitative Beobachtungen sind) überprüft und gegebenenfalls ergänzt werden.

Wichtig war in dem Zusammenhang, nicht einfach eine für sich stehende Theorie aus den Befunden zu exzerpieren, sondern das Befundekorpus zu konzeptualisieren und auf aktuelle akademisch-geisteswissenschaftliche Debatten zu beziehen, um diese entweder zu ergänzen oder gegebenenfalls auf Ambivalenzen sowie Mehr- oder Uneindeutigkeiten aufmerksam zu machen (vgl. Cefaï 2010: 10). Wie Clyde Mitchell betont, bestimmt in qualitativen Arbeiten der Repräsentationsaspekt nicht immer die Relevanz eines Falls oder Interviewausschnitts, sondern häufig die intellektuelle Produktivität, die ein Fallbeispiel hervorbringt. Inwiefern ein Fallbeispiel generalisiert werden kann, kann während der Einbettung in die gesamte Studie sowie durch die Verknüpfung mit weiteren Analysen und Theorien überprüft werden (vgl. Mitchell 2006: 26). Letztlich also oszilliert auch diese Arbeit, wie gemeinhin empirische religionswissenschaftliche Arbeiten, in einem offenen Prozess der Operationalisierung von empirischen, methodischen und theoretischen Rahmenbedingungen (vgl. Bischoff 2014: 20).

3.1.2 Feld und Nicht-Feld

David Berliner vergleicht seinerseits die Anthropolog-innen mit der Hauptfigur in Woody Allens *Zelig*: ein Chamäleon-Mensch, der an bestimmten Orten umgeben von bestimmten Personengruppen zunehmend deren Verhaltensweisen annimmt. Temporär wird versucht, die Welt aus der Perspektive des Gegenübers zu betrachten (vgl. Berliner 2013: 152). Deshalb können Feldforschungssituationen Grenzerfahrungen oder liminale Phasen hervorrufen, in denen die teilnehmenden Beobachtenden zuweilen spielerisch mit der eigenen Subjektivität umgehen müssen (vgl. Hahn 2013: 74). Oder wie es Heike Behrend drastischer formuliert: Ethnografische Feldforschungen seien eine Art temporäre Besessenheit (vgl. Behrend 2020: 17).

Wenngleich diese Arbeit sich nicht in die »autoethnographische Tradition« (vgl. Spry 2001) einschreibt, in dem Sinne, dass die eigene Perspektive zentral hervorgehoben und reflektiert wird, ist dennoch jede, so auch die vorliegende Forschungsarbeit ein Stück weit autoethnografisch. Die Grenzen zwischen dem Persönlichem und dem Sozialen, zwischen Selbst und »dem Anderen«, zwischen Feld und Nicht-Feld können sich beständig verschieben und werden immer wieder neu ausgehandelt. Arnaud Halloy verteidigt gar den Ansatz der *Full Participation*, d.h. »an unrestricted affective and relational commitment on the part of the ethnographer doing fieldwork« (Halloy 2016: 7). Ferner argumentiert er, sei dieses Wissensproduktionsdispositiv legitim in Kontexten, in denen Affekte und Sinne stimuliert werden: »To put it unequivocally, full participation is in no way a panacea for all ethnographic inquiries. I understand it as both a relational attitude towards oneself and the others and a useful methodological toolbox for ethnographers interested in topics such as emotions, the senses, experience or, more broadly speaking, cultural subjectivities« (Halloy 2016: 9). In der Tat laden die Bildekräfteforschung,

die hochgradig kulturalisierte und dennoch haptische Präparate-Arbeit oder auch der Kontakt zu Hoftieren zu einer *Participation* ein. Dennoch habe ich darauf geachtet, eine gewisse Distanz zu wahren; letztlich war mir eine begrenzte *Participation* wichtiger als eine *Full Participation*.

»Liminal« konnte es außerdem werden, wenn die Frage aufkam, ob und weshalb mein akademisches Leben mir noch sinnvoll erschien, ob ich mich nicht von der (akademischen) kopflastigen Büroarbeit verabschieden sollte. Es kam vor, dass ich das Leben auf den Höfen, die häufig etwas abgeschieden am Dorfrand lagen, als »gegenwärtiger« empfand. Der Computer war zugeklappt und damit zugleich die weltpolitischen Probleme und die Tiere um einen herum lebten ihre Affekte aus. Wie das Wetter werden würde, fühlte man bereits gegen 6 Uhr morgens, wenn man zum Ausmisten in den Stall ging, wobei die Wetterfrage nie bloß eine Bequemlichkeitsfrage blieb, denn sie war entscheidend für den Ablauf des Arbeitsalltags. Überdies begegnete ich Menschen, die einen poetischen Blick auf die Umwelt pflegten, die im Umgang mit Lebewesen bedacht und sorgsam waren, – demgegenüber erschien mir das Geschäft mit dem analytischen Wissenschaftsblick plötzlich weniger begehrenswert. Aber es gab ebenfalls Momente, in denen mich das frühe – aus meiner Sicht sehr frühe – Aufstehen anstrenge sowie auch die körperliche Arbeit, die mir als praktisch nicht besonders veranlagter Mensch häufig nicht leichtfiel. Nachdem ich meine landwirtschaftliche Unbegabtheit kontempliert hatte und mich nach stundenlangen Lektüren sehnte, vermisste ich wieder den Schreibtisch. Hinzu kommt, dass das Demeter-Milieu und ich uns in der Corona-Pandemie ausinandergeliebt haben: Zu oft wurden Verschwörungsmythen geteilt, zu oft wurde gegen die »Schulmedizin« gewettert, die häufig allumfassend und aus nicht nachvollziehbaren Gründen als schädigend dargestellt wurde.

Gerade das Feld ermöglicht es, Praxis im Sinne von Strukturen (formellen und informellen Regeln, Verhaltenskodex, akzeptierte Prozesse) festzuhalten: Die Feldaufenthalte erlauben es, implizite Konventionen, Sensibilitäten und Unausgesprochenes wahrzunehmen sowie ein Gespür dafür zu entwickeln, was Individuen (dazu sind auch Hoftiere zu zählen, denen ein Standpunkt zugeschrieben wird) zu einer Gruppe zugehörig macht. Dabei soll nicht lediglich die Komplexität des sozialen Lebens auf typologische Repräsentationen reduziert werden, sondern über Angaben zu dem je eigenen Kontext der Informant:innen und in Bezugnahme auf die aktuellen Tendenzen im biodynamischen Landbau soll auch die persönliche Note der Befragten zum Ausdruck kommen dürfen. Letztlich jedoch müssen Forschende wissen und kommunizieren, dass es bei qualitativen Studien stets um ein interpretatives Verstehen geht und »Objektivität« wie in experimentellen Laborsituationen unerreichbar ist (vgl. O'Reilly 2012: 8, 11, 53).

3.2 Die *Writing-Culture*-Debatte – und die Grenzen der ethnografischen Methode

Dass auf den vorherigen Seiten eine Standortbesprechung in die Methodendarlegung hineinfließt, geht auf das disziplingeschichtliche Erbe der *Writing-Culture*-Debatte zurück. Seit der Abkoppelung der empirischen Sozial- und Kulturwissenschaften aus der Philosophie vor über einem Jahrhundert werden die Bedingungen und Möglichkeiten

der qualitativen Sozialforschung diskutiert; fortlaufend werden virulente Diskussionen über den Objektivitätsanspruch der Sozialwissenschaften geführt. In den 1980er Jahren spitzte sich diese Debatte innerhalb der Kulturanthropologie im Zusammenhang mit der *Writing-Culture*-Debatte zu, während zeitgleich in der deutschsprachigen Religionswissenschaft der Abschied von der Religionsphänomenologie vorangetrieben und eine Annäherung an die Kulturwissenschaften befürwortet wurde. Um die Frage der epistemologischen Schwächen (und Stärken) der qualitativen Sozialforschung transparenter zu gestalten, wird seit den 1980er Jahren ein offener Umgang mit dem sprachlichen, kulturellen und disziplinären Hintergrund der Forschenden sowie deren Verunsicherungen bezüglich ihrer Deutungsversuche verlangt. Ein-e Verfasser-in einer Ethnografie muss gewissermaßen die nicht vollumfänglich transzendierbare Perspektive reflektieren, aus der geschrieben wird.

Warum kam es zur *Writing-Culture*-Debatte und wie veränderte sie den methodologischen und analytischen Anspruch der Anthropologie sowie der kulturwissenschaftlich ausgerichteten Religionswissenschaft? Initiiert wurde die reflexive Anthropologie zunächst vor allem Ende der 1980er Jahre von Clifford Geertz, der in seinem Ansatz der »dichten Beschreibung« vorschlägt, perspektivische Deutungsvorgänge stärker zu thematisieren, um nicht den Anschein zu erwecken, die Ethnologie wolle den Positivismus der Naturwissenschaften imitieren. Anders als die Naturwissenschaftler·innen sehen die Ethnolog·innen das Geschehen nicht objektiv, sondern interpretieren und bewerten es gleichzeitig implizit und schreiben dem Beobachteten Bedeutung zu (vgl. Geertz 1987: 9, 43). Noch schärfer fiel Cliffords Kritik an der bis dahin gängigen ethnografischen Vorgehensweise aus: Weshalb sollte den Ethnolog·innen die Autorität zukommen, andere Kulturen zu beschreiben und zu interpretieren, lautete die Frage. Der Autor von *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* kritisiert dabei zuvorderst die monologische Autorität der Ethnolog·innen, die oftmals die Eigeninterpretation der Gesprächspartner gänzlich außen vor ließen (vgl. Clifford 1993: 143). Diese Darstellungsweise in Monografien, die üblicherweise wie direkte Aufzeichnungen real beobachteter Verhältnisse verfasst sind, würde jedoch die Deutungsoffenheit der meisten Erlebnisse außer Acht lassen und den eigenen Standpunkt verabsolutieren.

Letztlich aber ist diese Kritik nicht singulär, sie ist vielmehr eine Zuspitzung der immer wieder gehörten Kritik in den Geistes- und Sozialwissenschaften: Was vermögen Forschende letzten Endes abzubilden? Diese Frage begleitet alle empirisch arbeitenden Geistes- und Sozialwissenschaften von Beginn an. Doch auf diese erkenntnistheoretische Unbehaglichkeit folgt die nicht minder unbequeme Frage: Wenn Autor·innen ihre Argumente nicht schriftlich festhalten, nicht in das »Korsett der Sprache« bringen, wie kann ihre Arbeit Bestand haben, wie können sie ihr Argument verbreiten und zur Diskussion stellen? Denn Auseinandersetzungen mit Analysen, Argumenten und Befunden der Fachkolleg·innen sind unabdingbar für das wissenschaftliche Arbeiten, genauso wie Textkritik fester Bestandteil wissenschaftlicher Traditionen ist. Die *Writing-Culture*-Debatte veranlasste somit keineswegs bahnbrechende erkenntnistheoretische Diskussionen über das sinnvoll Sagbare. Trotzdem erinnerte sie die Kulturwissenschaftler·innen daran, dass es unzulässig ist, sich beispielsweise als Religionswissenschaftler·innen als allwissende Expert·innen einer religiösen Strömung zu stilisieren (vgl. Hahn 2013: 200ff., 209). Insofern zeigte diese Diskussion erneut, dass Ambivalenzen und Unein-

deutigkeiten zur Kulturwissenschaft dazugehören und der Konsens zuvorderst in der Debatte gefunden werden kann. James Clifford kommt das Verdienst zu, die Debatte über die Grenzen und Möglichkeiten der Repräsentationsfähigkeit (also Beschreibbarkeit) durch Außenstehende voranzutreiben. Ferner unterstrich er den dialogischen Charakter nach den Feldforschungen angelegt sein sollten, die eher wie ein Gespräch ausfallen sollen, in dem die Informant·innen als Mit-Produzent·innen der Deutungsvorgänge fungieren können (vgl. Clifford, Marcus 1986: 7ff., 22).

Die Reflexion über die eigene Standortgebundenheit vertieft entsprechend die Analysen und soll die Leserschaft über mögliche Perspektiven aufklären sowie die individuellen Überlegungen der Autor·innen nachvollziehbar gestalten. Folglich vertreten die Kulturwissenschaften gegenwärtig nicht mehr Malinowskis Feldforschungsanspruch, der schrieb, das Ziel bestehe darin, »den Standpunkt des Eingeborenen, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich seine Sicht seiner Welt vor Augen zu führen« (Malinowski 1979: 49). Nicht mehr nur ein Bild von kulturellen Lebensformen wird der Leserschaft präsentiert, sondern zugleich eine Reflexion über den individuellen ethnologischen Erkenntnisprozess der Autor·innen sowie dessen Grenzen.

In der deutschsprachigen Religionswissenschaft vollzog sich derweil in den 1970er und 1980er Jahren parallel zur *Writing-Culture*-Debatte eine ähnlich einflussreiche Auseinandersetzung, die die gegenwärtige religionswissenschaftliche Vorgehensweise prägt: Die bis dahin dominierende Religionsphänomenologie wurde von Autoren wie unter anderem Burkhard Gladigow (1988) und Hans G. Kippenberg (1994) infrage gestellt, und zeitgleich übernahm die Religionswissenschaft zunehmend die kulturwissenschaftlichen Methoden. Kritisiert wurde dabei nicht, dass die religionsphänomenologische Forschung religiöse Gefühle zum Gegenstand hatte, sondern dass die religiöse Erfahrung unter Religionsphänomenolog·innen als grundlegendes Erkenntnisprinzip fungierte und sie das religiöse Erlebnis zu einer Voraussetzung für wissenschaftliches Verstehen machte: Dieser Erfahrungs- und Wissenschaftsbegriff der Religionsphänomenologie ist allerdings nicht intersubjektiv verifizierbar. Mit der »kulturwissenschaftlichen Wende« (vgl. Kurth, Lehmann 2011: 10) etablierte sich die Religionswissenschaft als »eine bekenntnisunabhängige Disziplin zum Studium von Religionen« (Bochinger 2004: 181). Seitdem werden, wie Oliver Krüger schreibt, Zugänge gewählt, die milieuspezifische Interaktionen und Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Teilbereichen analysieren. Diesen Zugang subsumiert er unter dem Begriff »*Relational Paradigm*«, der zugleich auch darauf verweist, dass Religion in Relation zu anderen Gesellschaftskategorien definiert werden sollte (vgl. Krüger 2021: 24f.).

Da die Religionsphänomenologie eine einführende Innenperspektive bevorzugte, konnten sich die teilnehmende Beobachtung sowie die qualitativen Methoden aber nur Schritt für Schritt als empirische Methode in der Religionswissenschaft durchsetzen. Die Religionswissenschaft musste zeigen, dass sie sich nicht als Erbe der Religionsphänomenologie verstand, und dass sie keinen Anspruch darauf erhebt, das »Wesen« der Religion ergründen zu können beziehungsweise das alle Religionen verbindende religiöse Erlebnis auszumachen (vgl. Franke, Maske 2011: 108). Als eine Disziplin, die die Methoden der Anthropologie übernommen hat, betrifft die *Writing-Culture*-Debatte demnach ebenso die Religionswissenschaft.

Wie jede kulturwissenschaftliche Arbeit, und wie es die *Writing-Culture*-Debatte einmal mehr offengelegt hat, müssen Forschende sich mit einer gewissen epistemischen Bescheidenheit abfinden und so erhebt auch diese Arbeit keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie ist vielmehr ein weiteres Puzzlestück, das die biologisch-dynamische Landwirtschaft erforscht. Sie ist ein Puzzlestück, das frühere emische und etische Werke ergänzt, ihnen widerspricht, sie nuanciert oder weiterentwickelt und in einer mehr oder weniger nahen Zukunft ebenfalls komplementiert werden wird. Andere Forscher:innen hätten das hier bearbeitete Material teilweise anders gewichtet, hätten andere Kontakte geknüpft und die vorliegenden Daten anders interpretiert. Zumal Feldforschungssituationen, die spirituelle Themen an der Grenze zwischen Weltanschauung, Wahrnehmungen und biografischen Prägungen zum Gegenstand haben, nochmals verstärkt die Eigenschaft haben, dass sie sich der Nachvollziehbarkeit in weiten Teilen entziehen und intersubjektiv nur bedingt zugänglich sind.

Trotz der Einbeziehung der eigenen Standortbestimmung und des dialogischen Umgangs mit dem Feld, kommt den Schreibenden, die Wörter auswählen, um zu beschreiben, – dies ist unabdingbar – eine gewisse Macht zu: Während des Verfassens der folgenden Kapitel beschreibt die Autorin nicht lediglich die sozialen Phänomene und kulturellen Eigenheiten des Feldes, sondern theoretisiert sie auf eine spezifische Art und transferiert das ihr Mitgeteilte in ein Narrativ. Die Forschenden nehmen somit durch ihre Deutungshoheit eine Machtposition ein (vgl. Flick 2002: 57). Dies ist ein unhintergebar asymmetrischer Aspekt empirisch-kulturwissenschaftlicher Arbeiten und in institutionalisierter Wissenschaft allgemein: »Car le ›pouvoir de la science‹, le pouvoir de celui qui est censé ›faire science‹, devient ici un ingrédient inséparable de la pratique scientifique« (Stengers 1997: 13). Doch diese Arbeit ist auf Deutsch geschrieben, die interessierten Biodynamiker:innen können sie einsehen und darauf reagieren – von einer Ungleichheit, die zwischen Ethnograf:innen und schriftlosen Kulturen vorzufinden ist, kann deshalb nicht die Rede sein. Viel entscheidender ist außerdem: Der Demeter-Verband besitzt eine Vielzahl von Kommunikationskanälen, ist institutionell hervorragend aufgestellt und kann somit deutlich konsequenter Einspruch gegen diese Arbeit erheben, als diese Arbeit es vermag, einen Einfluss auf die Biodynamik zu bewirken.

Während der fünfjährigen Beschäftigung mit der Biodynamik wurde zudem deutlich, dass Deutungsoptionen, Interpretationsunsicherheiten sowie Verstehens- beziehungsweise Nachvollziehbarkeitsprobleme nicht einzig das Problem der Kulturanthropologie sind – diese gehörten auch zum Alltag der anthroposophisch engagierten Biodynamiker:innen selbst: Sie zeigten sich in Bezug auf die Wirksamkeit der biodynamischen Präparate oder auf Textpassagen aus Steiners Werk, im Umgang mit Tieren, die unverhofft schwer interpretierbare Verhaltensweisen an den Tag legten oder bezüglich »ungewöhnlicher innerer Bilder«, die die Biodynamiker:innen vernahmten. Anthropologie und Anthroposophie sind sich in dieser Hinsicht also nicht unähnlich, nur rahmt die Anthropologie Uneindeutigkeiten nicht mit anthroposophischen Interpretationsangeboten, wie es anthroposophisch orientierte Biodynamiker:innen gemeinhin tun. Überdies mussten beide Seiten feststellen, dass die gelebte Innensicht für die Praktiker:innen nicht leicht vermittelbar ist. Um es mit einem Gesprächspartner zu sagen:

Ich habe heute Nacht geträumt, dass ich in meiner Wohnung bin und das Licht anschalten möchte. Es funktionierte nicht und ich probierte im Flur und in anderen Räumen, das Licht anzuschalten. Nirgends ging das Licht an. Dann bin ich aufgewacht. Mein erster Gedanke war, dass ich Ihnen die Räume zeigen wollte, in denen ich lebe und arbeite. Dass mir dies aber nicht so richtig gelungen ist und es dunkel blieb. (I-35, 23.4.2021)

Ferner werden die Akteur-innen sowohl im heimischen als auch im nichtheimischen Kontext in den Deutungsprozess integriert und als Expert-innen des Feldes betrachtet sowie um Rat beim Interpretationsvorgang gebeten. Auch in dieser Arbeit liegt ein offener Umgang mit den Daten vor; während der Auswertung wurden Informant-innen, zu denen ein enger Kontakt bestand, nach ihrer Einschätzung der Analysen befragt. Wissen hat einen dialogischen Aspekt, der sich sowohl zwischen der Fachgemeinschaft und den Forschenden als auch zwischen den Forschenden und dem untersuchten Feld herauskristallisiert. Die vorliegende Arbeit folgt überdies dem »Zurück aus den Tropen«-Duktus und versucht, sich »den Eigenartigkeiten« der Moderne anzunähern (vgl. Latour 2004: 1). Latour rät nicht dazu, marginalisierte Bereiche zeitgenössischer europäischer Gesellschaften zu untersuchen, sondern jene Bereiche, die eine Gesellschaft maßgeblich prägen und einen dominanten Wissensanspruch erheben, wie die Rechtswissenschaft, staatliche Institutionen oder der universitäre Betrieb. Die biologisch-dynamische Landwirtschaft ihrerseits kann nicht als hegemoniale Strömung angesehen werden, dennoch ist sie kein gänzlich marginalisierter Randaspekt der europäischen Landwirtschaft und besitzt einen bestimmten kulturellen Einfluss. Durch ihre langjährige Institutionalisierung und teilweise Einbindung in andere anthroposophische Netzwerke besitzt sie eine, wenngleich eine begrenzte, gesellschaftliche Prägungskraft: Ihre weltanschauliche Grundierung und ihre Produkte diffundieren – wenngleich häufig subtil – in angrenzende Gesellschaftsbereiche und obwohl sie eher eine Randströmung der ökologischen Bewegung darstellt, können wir über sie gewisse politische, interpersonale, unternehmerische und spirituell-religiöse Dynamiken zeitgenössischer Lebenswelten dokumentieren sowie zugleich Entwicklungen im Bereich der Umweltbewegung und der Landwirtschaft gezielter einordnen.³

3.3 Persönliche Verortung

Um den Leser-innen, der Forschungsgemeinde und dem biodynamischen Milieu offenzulegen, wie ich auf das Thema des Demeter-Landbaus gestoßen bin, beziehungsweise wie das Thema mich gefunden hat, mit welcher Einstellung ich mich ihm annäherte und welcher Bezug sich während und nach der Forschung herauskristallisiert hat, werde ich in den folgenden Zeilen mein Verhältnis gegenüber der Biodynamik einerseits und der Anthroposophie andererseits erläutern.

3 Dies besonders in den ersten Teilen dieses Buches, die unter anderem die Entwicklung im Verlauf der letzten 100 Jahre in der Landwirtschaft mitberücksichtigt sowie Naturkonzepte der Umweltbewegung (vgl. Kapitel 4 und 7).

Zunächst stand das Demeter-Logo für mich in meiner Teenager- und Studienzeit für rigorose Standards im ökologischen Landbau. Mit diesem Logo verband ich allerdings keine spezifische Weltanschauung und die Geschichte der Anthroposophie war mir weitestgehend unbekannt. Im Jahr 2015 bewarb ich mich für eine Stelle als Projektmanagerin bei der Nichtregierungsorganisation *etika* in Luxemburg-Stadt. Bei der Nichtregierungsorganisation (im Folgenden NGO nach englisch Non-governmental Organization) *etika*, die zusammen mit der Sparkasse ein Sparkonto anbietet, dessen Summe nur in Projekte mit gewissen ökologischen Kriterien fließen darf, war ich zu dem Zeitpunkt bereits seit ungefähr zehn Jahren Kundin, doch war mir die Nähe zwischen *etika* und dem biodynamischen Landbau und der Anthroposophie als ein charakteristisches Merkmal entgangen. Erst als ich anfang, für *etika* zu arbeiten, stellte ich fest, dass sich die Organisation an den Finanzierungsmodellen der anthroposophisch inspirierten Banken Triodos und der Gemeinschaftsbank für Leihen und Schenken (GLS) anlehnt und sich zudem Anthroposoph-innen und Biodynamiker-innen im Vorstand engagierten. Über meine Arbeit besuchte ich eine Reihe von Projekten, die auf biologisch-dynamischen Prinzipien beruhten, wie Höfe oder Lebensmittelverarbeitungsbetriebe. Diese ersten Kontakte ins anthroposophische und biodynamische Milieu hinterließen zunächst ein günstiges Bild: Unternehmen, die auf anthroposophischen Annahmen beruhten, schienen mir Modelle zu erproben, die nicht ausschließlich profitorientiert ausgerichtet sind, sondern soziale und ökologische Kriterien einbeziehen. Über die vermehrten Kontakte in das biodynamische Milieu wurde allerdings zunehmend unübersehbar, dass hier eine ganz eigene Weltanschauung in die Praxis eingewoben sein musste und ich befand, diese Verknüpfung könnte innerhalb einer religionswissenschaftlichen Arbeit untersucht werden, zumal ich mit einer gewissen Überraschung feststellte, dass keine größere sozialwissenschaftliche Studie hierzu vorlag. Während die ersten Annäherungen an die Biodynamik unter dem Stern der Sympathie standen, war mein Bild der Anthroposophie und von Steiner ambivalenter. Ich hatte über Steiner vage im Zusammenhang mit Rassismus und hierarchischer Autorität, aber auch von seiner Rolle als vermeintlicher Schulreformer gehört. Im Verlauf meiner Recherchen wurde das Bild zunehmend umfassender, aber nicht minder ambig.

Mit dem Beginn der Feldforschung wurde ich darüber hinaus – durch die Gespräche mit den Landwirt-innen, das Austesten der Wahrnehmungsmethoden auf den Höfen und der Teilnahme an einem Workshop zu den Bildekräftemethoden – mit der anthroposophischen Erkenntnismethode vertraut, die auf dem von Steiner formulierten Weltbild fußt und die zugleich zur Verinnerlichung dieses Weltbildes hinführen soll. Die anthroposophischen Methoden regen durchaus an, das nähere Hinsehen zu üben und sensibilisieren im weitesten Sinne für »das Lebendige«. Zu dem weltanschaulichen Fazit der Anthroposophie, dass eine geistige Welt objektiv nachweislich existiere, dort alle Fragen bezüglich des Schicksals der Menschheit geklärt und universalisierbare Antworten geboten werden, dahin hat mich der Weg jedoch nicht geführt.

Trotzdem scheint es mir schlüssig, dass man »innere Bilder« und damit andere Blickwinkel auf die Welt kultivieren kann und diese als bewusstseinsphänomenologische Aspekte ihre Wirklichkeit besitzen. Dass »übersinnliche« Wahrnehmungen allerdings eine Pforte für »höhere Erkenntnis« öffnen und zwangsläufig für Dritte überzeitliche Wahrheiten generieren, diese Ansicht teile ich nicht. Was »innere Bilder«

letztlich sind, diese Frage lasse ich offen. Ich bezweifle ferner, dass anthroposophische Methoden sinnvoll in naturwissenschaftliche Kontexte integriert werden können, wie es einige Präparate-Forscher:innen reklamieren (vgl. Kapitel 8). Der im weitesten Sinne anthroposophische Blick, als ein Blick, der die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt transzendieren will, hat meines Erachtens seinen Platz in Bereichen, in denen es um Betrachtungsqualitäten geht wie in der Kunst und im Kontext von Ich-Du- sowie Ich-Welt-Beziehungen, in denen er synästhetisch-poetische Annäherungen an einen Gegenstand, ein Gegenüber oder ein Thema erzeugen kann, sofern dabei ein Generalisierbarkeitsanspruch und damit auch ein Wahrheitsanspruch ausgeklammert wird. Wo es um die Eruierung von Quantitäten und intersubjektiv gültige Naturgesetze geht, bringt das anthroposophische Einfühlen meines Erachtens wenig. Gewiss, diese Einschätzung ist hier nicht zum ersten Mal formuliert: Für viele biologisch-dynamische Quereinsteiger:innen ist sie keineswegs brisant und in den anthroposophischen Binnenkreisen am Goetheanum in Dornach oder in Alfter an der Alanus Hochschule wird mittlerweile rege darüber diskutiert, wie mit dem Erbe und dem esoterischen Wahrheitsanspruch von Steiner umgegangen werden soll. Doch andere wiederum versuchen, über übersinnliche Erkenntnis Autorität und Abgrenzung zu generieren (vgl. Kapitel 5).

Meine Position ist also diejenige einer Außenstehenden, die durch die Vertrautheit mit der Binnenperspektive das biodynamische Seinsverständnis teilweise nachvollziehen kann. Für die in dieser Arbeit Befragten, die morgens um 6 Uhr im Stall oder auf dem Feld stehen und es um 18 Uhr oft immer noch tun, und die Leistungen des Demeter-Verbandes in den letzten Jahrzehnten im Bereich des ökologischen Landbaus (beispielsweise im Bereich des Trinkwasserschutzes, des Bienenschutzes und der Bodenfruchtbarkeit) habe ich Achtung. Letztlich stelle ich das demokratische Grundrecht der Religionsfreiheit, das ebenfalls Weltanschauungen abdeckt, nicht infrage. Das heißt: In dieser Arbeit wird niemandem das Recht auf seine weltanschauliche Orientierung abgesprochen, sofern durch diese keine Grundrechte zur Disposition gestellt werden. Allerdings bedeutet dies nicht, dass Forschende am Ende ihrer Untersuchung, keine (kritische) Einschätzung zu dem untersuchten Feld formulieren dürfen (vgl. Lüddeckens 2007: 3, 8). Kritischere Einschätzungen werden in dieser Arbeit an späterer Stelle insbesondere gegenüber dem Wissenschaftsbegriff der Anthroposophie geäußert.

Mit den Entwicklungen in der Landwirtschaft ihrerseits bin ich aufgrund meines biografischen Hintergrunds vertraut. Aufgewachsen bin ich in einem Dorf mit rund 300 Einwohner:innen im Kanton Redingen von Luxemburg, der am Fuße der Ardennen liegt und mit seinem fruchtbaren Keuperboden den höchsten Anteil an Ackerland des Großherzogtums verbucht. Eine an einen Laufstall angrenzende Wiese umgab das Wohnhaus meiner Eltern, und wenn ich am Schreibtisch vor dem Fenster meine Hausaufgaben bewältigte, konnte ich zugleich den Kühen beim Wiederkäuen zusehen. Diese Stimmung – ein Wort, das Biodynamiker:innen gerne bemühen – im biografischen Gepäck erklärt wahrscheinlich ebenso ein Stück weit die Wahl dieses Forschungsgegenstandes.

4. Historische und soziopolitische Einordnung der Demeter Landwirtschaft

4.1 Die Demeter-Antwort auf die Industrialisierung der Landwirtschaft

4.1.1 Das 20. Jahrhundert: Die Landwirtschaft löst das Bauerntum ab

Um das Profil des Demeter-Landbaus einordnen zu können, muss man sich mit den Entwicklungen der Landwirtschaft in den letzten 100 Jahren beschäftigen. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt sich die landwirtschaftliche Produktion und Tätigkeit grundlegend zu verändern. Wissenschaft, Technik, politische Ideologien, Urbanisierung, Agrarpolitik und Kapitaltransfers führen wie kaum in einem anderen Bereich zu einem radikalen Wandel, der sich vor allem im Laufe des 20. Jahrhunderts durchsetzt (vgl. Münkler 2012: 9ff.). In Deutschland sank die Zahl der in der Landwirtschaft hauptberuflich Tätigen von fast 10 Millionen im Jahr 1907 auf weniger als eine Million im Jahre 2016, während die Bevölkerung um circa 30 Prozent wächst.¹ Unter anderem wegen der technischen Innovationen und dem Einsatz von synthetischem Dünger steigt der Pro-Kopf-Ertrag pro Hektar, was zur Folge hat, dass die Landwirt:innen zunehmend zu einer Randgruppe schrumpfen. Auch auf die Nutztiere haben die Rationalisierungsprozesse Einfluss: Es entwickelt sich die Massentierhaltung, in der Tiere stets höhere Leistungen erbringen müssen. Eine Kuh gab beispielsweise Mitte der 1980er Jahre etwas mehr als 4.600kg Milch im Jahr, während die durchschnittliche Masse 2020 bei 8.200kg lag.²

Zudem wird im Laufe des 20. Jahrhunderts die Nutzung von maschinell-technischen und agrarwissenschaftlichen Kenntnissen zu einer zentralen Ressource, um die Existenz eines Betriebs angesichts des Intensivierungsprozesses zu sichern oder zu erweitern. Der stetige Rückgriff auf Technik und Expertenwissen, gebunden an einen steigenden Landbedarf, führt fortwährend zu Kapitalbedarf, weshalb die Branche zu einer der kapitalintensivsten überhaupt avanciert. In dieser Branche können sich Landwirt:innen demnach, bedingt durch hohe Kredite, nur schwerlich den Trends des Marktes entziehen und sehen ihr Wirtschaften von marktwirtschaftlichen Fluktuationen mitbestimmt

1 Vgl. Bundesanstalt für Landwirtschaft und Ernährung, [1].

2 Vgl. Milchindustrie-Verband, [2].

(vgl. Mooser 2000: 125). Verstärkt wird diese Tendenz hin zu hohen Kapitaleinsätzen und landwirtschaftlicher Homogenisierung überdies durch politische Akzente: 1962 tritt auf europäischer Ebene die Gemeinsame Agrarpolitik (GAP) in Kraft. Zwar garantiert sie Direktbeihilfen, vor allem aber unterstützt sie in den ersten Jahrzehnten durch Vorgaben die Industrialisierung des Agrarsektors sowie die Etablierung von Monokulturen und beschleunigt das Betriebssterben, weil die Subventionen an die Hektarzahl eines Betriebs gekoppelt sind. Artikel 39 des Vertrags zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft hält fest, »die Produktivität der Landwirtschaft« soll durch die Förderung des »technischen Fortschritts, Rationalisierung und den bestmöglichen Einsatz der Produktionsfaktoren, insbesondere der Arbeitskräfte« gesteigert werden (Europäisches Parlament 2021: 2). In diesem Implementierungs-Kontext des Monokulturanbaus wirken Vertreter·innen des aufkommenden ökologischen Landbaus zunächst als marginale, und im Falle der biologisch-dynamischen Landwirtschaft, als exotische Kontrahent·innen.

Neben diesen Veränderungen prägen weitere Umwälzungen die Landwirtschaft. Ab Mitte des 20. Jahrhunderts wurden die Zugtiere aus der landwirtschaftlichen Produktion verdrängt (und erlöst), vorangetrieben durch die Verbreitung des Verbrennungsmotors. Die tierischen Produkte ihrerseits unterliefen einen gezielten Normierungsprozess: Nutztiere wurden im Zuge dieser Agrarrevolution zu quasi monofunktionalen, nahrungsmittelproduzierenden Wesen reduziert. Zum Leben und Sterben zugelassen sind jene Tiere, die mit einer Ohrmarke gekennzeichnet sind, also von der staatlichen Bürokratie erfasst wurden. Die Nummern sichern Kund·innen eine hohe Lebensmittelqualität zu, degradieren allerdings Säugetiere und Geflügel in europäischen Großbetrieben zunehmend zu verwaltbaren Objekten (vgl. Hafner 2016: 16).

Nicht nur die administrative Verwaltung, sondern ebenso der vermehrte Gebrauch von Kunstdüngern beschleunigt während des 20. Jahrhunderts in Europa eine sich zusehends verwischende Unterscheidung zwischen industriellem und landwirtschaftlichem Zweig. Ihre Anfänge nahmen neue Düngepraktiken in den 1840er Jahren, als Justus von Liebig die Forschung an Mineraldüngung begründete und zunächst die Wirkung mineralischer Dünger, wie Chilesalpeter und Guano, erprobte. Ein regelrechtes neues Absatzgebiet der Agrochemie entstand aber erst nach dem Ersten Weltkrieg, als die Herstellung von synthetischen Stickstoffverbindungen industriell gesichert war (vgl. Brock 2020).

Im 20. Jahrhundert vollzog sich zudem ein bedeutender sozialer Wandel, der das dörfliche Gefüge nachhaltig veränderte: Die ländliche Sozialstruktur der Dörfer wurde zunehmend durch eine spezifisch landwirtschaftliche ersetzt. Es entstand ein Landbau-Milieu, das sich durch ein ausdifferenzierteres Kommunikationsnetzwerk (wie beispielsweise berufsgruppenspezifische Zeitschriften, Verbände etc.) von dem ehemals üblichen dörflichen Sozialgefüge zwangsläufig abgrenzte. Überdies erodierete die soziale Diversität auf den Höfen; Hilfsarbeiter·innenverließen die Höfe und die Ehepaarwirtschaft bildete zunehmend das soziale sowie wirtschaftliche Zentrum der Landwirtschaft. Landwirt und Landwirtin fingen ihrerseits an, vermehrt eng mit Expert·innen des Agrarbereichs zusammenzuarbeiten: mit Tierärzt·innen, Mechaniker·innen, Beamten, Forscher·innen, Berater·innen und anderen Dienstleistern. Die landwirtschaftliche Mentalität verdrängte die bäuerliche, die zunehmend durch ein ausdifferenziertes Wissenssystem umgestaltet wurde. Zugleich verinnerlichten die Landwirt·innen dieses veränderte Beziehungsgeflecht und pflegen seitdem veränderte

Berufsprioritäten, weshalb sie innerhalb der Dorfstruktur zu einer Randgruppe geworden sind. Die Dorfbewohner·innen ihrerseits fühlen sich zunehmend gestört von den schweren und lauten Maschinen, dem Güllegestank oder den als hässlich empfundenen Silagehaufen. Im Verlauf des letzten Jahrhunderts löst sich demnach der ländliche Raum als einheitlicher Sozialisationsraum auf und das »Bäuerliche« verliert kulturell an Bedeutung (vgl. Mooser 2000: 124ff.; Moser, Auderset 2018). Diese Statusveränderung wird zugleich von dem politisch-ökonomischen Relevanzverlust des Sektors begleitet; heute macht der Sektor sowohl in Deutschland als auch in der Schweiz lediglich 0,7 Prozent des Bruttoinlandsprodukts aus.³

Daneben muss die Maskulinisierung des Berufsbildes und -standes erwähnt werden: Mit der Mechanisierung der landwirtschaftlichen Arbeitsschritte mutierte das Bäuerinnen-Bild in den 1930er Jahren zu jenem der »Hausfrau« und »Mutter«. Tatsächlich wurden Frauen jedoch im Zuge der Industrialisierung des Landbaus keineswegs von der Arbeit entlastet, sondern mussten zugleich eine erhebliche Mehrbelastung in Kauf nehmen: Dazu gehören die – Verwaltung des Betriebes, die Kindererziehung, die Pflege von Verwandten sowie die Tätigkeiten im Stall und auf dem Feld. Ihre Jahresarbeitszeit soll zum Teil bis zu 4.000 Stunden betragen (vgl. Hafner 2016: 24; Mooser 2000: 126).

Allerdings hat sich nicht nur das Sozialgefüge der Landwirt·innen, sondern auch deren Arbeitsumfeld und ihre Arbeitsbedingungen verändert. Durch die bereits erwähnten politischen Maßnahmen und Zielsetzungen, die in der Nachkriegszeit formuliert wurden, sowie die agrarische Wissens- und Technikrevolution werden die Handlungsmöglichkeiten von Bauern nicht unbedingt erweitert. Uekötter diagnostiziert in diesem Zusammenhang, die Landwirt·innen hätten zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein größeres Spektrum an Handlungsoptionen besessen als seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sie seien in »wesentlichen Teilen der Betriebsführung faktisch und teilweise rechtlich« zu bloßen Ausführenden von Arbeitsvorgaben geworden, die betriebsfremde Expert·innen ihnen auferlegt hätten (Uekötter 2012: 28). Nahezu paradoxerweise erkannten die Landwirt·innen außerhalb des Spektrums des Ökolandbaus nicht unbedingt die zunehmende Abhängigkeit von Kapital, Wissenschaftler·innen, Technik und dem Markt, da sie ihr Selbstbild auf Autonomie, Unternehmertum und Selbstbestimmung stützten (vgl. Thomas 2015). Können Landwirt·innen hohen Krediteinsätzen jedoch entgehen und gehören ihnen die wichtigsten Produktionsmittel – der Boden, die Pflanzen und Tiere –, so besitzen sie bei der Betriebsführung eine gewisse Autonomie (vgl. Moser, Varley 2013). Angesichts des nicht wirklich umfangreichen politischen und vor allem wirtschaftlichen Gewichts des Agrarsektors und der starken Abhängigkeit der Landwirt·innen von nicht betriebsinternen Ressourcen können wir mit Bourdieu von einer *Classe Objet* sprechen. Dies bedeutet, dass die soziale Wahrnehmung der Landwirt·innen an sie herangetragen und von außenstehenden Akteur·innen geformt wird. Die Deutungshoheit der Landwirt·innen über ihre Identität hat sich demnach im Zuge des letzten Jahrhunderts maßgeblich auf politische und unternehmerische Akteur·innen verlagert (vgl. Bourdieu 1977:

3 Vgl. Lexas Länderdaten, [3]. 1990 betrug der Anteil des Landwirtschaftssektors an der Bruttowertschöpfung der Schweizer Wirtschaft 2,1 Prozent, sank auf 1,1 Prozent im Jahr 2000 und liegt seit 2016 bei 0,6 Prozent (vgl. Bundesamt für Statistik, [4] und E-Mail-Austausch mit Franz Murbach, Projektleiter der Gesamtrechnungen des Primärsektors am 10.02.2020).

4). Falsch wäre es dennoch anzunehmen, dass Landwirt-innen früher autonomer waren: Während heute »Expert-innen«, Agrarunternehmen, EU-Beamte und Kreditgeber großen Einfluss auf die Landwirtschaft ausüben, waren es früher die feudalen oder bürgerlichen Grundherrn (vgl. Ruge 2020).

Diese Veränderungen spiegeln sich ebenfalls in einem semantischen Wandel bezüglich der in der Landwirtschaft Tätigen wider. So hat nach Gesinde Gerhard der Begriff »Landwirt« in den Agrarwissenschaften den des »Bauern« abgelöst, da ersterer sich auf einen erlernbaren, rationalisierten und wissenschaftlichen Landbau bezieht. »Bauer« hingegen werde seit der Industrialisierung der Landwirtschaft zunehmend verwendet, um einen bäuerlichen Typus zu umschreiben, der naturverbunden und gottesfürchtig lebt. Dennoch bleibt das Bild des Berufstandes ambivalent: Die Assoziationen oszillieren seit dem 20. Jahrhundert zwischen Tölpel, listiger Bauer, gottgläubiger Untertan, Liebling des Staates und Selbstaubeuter (vgl. Gerhard 2012: 111ff.). Zuweilen wird der Begriff auch antisemitisch aufgeladen, wie im Rahmen der völkischen Ideologie im frühen 20. Jahrhundert von Bruno Tanzmann, der den angeblich entwurzelten, degenerierten Städter-innen die angeblich edlen Bauern und Bäuerinnen entgegensetzt, die nicht »jüdisch verhetzt und städtisch verdorben« sein sollten (in Gerhard 2012: 117).

Der Topos der Entwurzelung der Stadtbewohner-innen durchzieht – wenngleich nicht mehr eingebettet in eine Blut-und-Boden-Ideologie – das gesamte 20. Jahrhundert und lässt sich im 21. Jahrhundert besonders für die *Urban-Gardening*-Bewegung ausmachen. Diese möchte Naturverbundenheit durch Gärtner Tätigkeiten in das städtische Leben einbinden und damit die angeblich ländliche Naturnähe transferieren. Auch wird auf den heute populären Bauernmärkten – beim Direktverkauf und der Markierung lokaler Produkte – das Ländliche positiv besetzt. Es steht für gesunde Lebensmittelzeugnisse sowie Naturverbundenheit, die eine Brücke zwischen Stadt und Land, Konsument-in und Produzent-in schlagen soll. Gerade im 21. Jahrhundert habe sich durch die Mediatisierung und zunehmende Sichtbarkeit dieses Marktsegmentes sowie durch romantisierende Werbebilder ein vorteilhafteres Bauern-Bild durchgesetzt, schlussfolgert Tobias Scheidegger, der Schweizer Bauern-Bilder analysiert hat (vgl. Scheidegger 2009: 193f.). Dennoch ist dieses Bild nicht ohne Brüche: Fleischverarbeitungs- und Massentierhaltungsskandale sorgen immer wieder für Diskussionen über Tierrechte. Umweltorganisationen weisen ihrerseits regelmäßig auf den Methanausstoß in der Landwirtschaft hin und auf die Verantwortung, die Landwirt-innen in Bezug auf den Klimawandel zukomme. Im veganen Milieu kommt dabei am deutlichsten beides zusammen: Es wird auf Tierleid und Klimaschäden hingewiesen, die durch Tierhaltung verursacht werden. Veganer-innen pflegen demnach ein konflikthafte Verhältnis sowohl zu konventionellen Landwirt-innen als auch gegenüber den Biobauern allgemein.⁴ Diese Kritik geht auch nicht spurlos an den Demeter-Landwirt-innen vorbei, denn wie in dieser Arbeit noch dargelegt werden wird, antworten sie unaufgefordert auf die Position der Veganer-innen.

Manche Beobachter-innen sehen also in den Landwirt-innen Vertreter der naturfeindlichen Agrarchemie und einen Berufsstand, der Tierleid und den Klimawandel

4 Konkret geht es um den Ausstoß von Methan, einem das Klima anheizenden Treibhausgas, das Wiederkäuer ausstoßen.

mitverursacht. Eine weitere Gruppe, wie vor allem Fortschritts- und Industrialisierungsenthusiast:innen, betrachtet das landwirtschaftliche Milieu als ein Überbleibsel vorindustrieller Strukturen, und einige Politiker:innen der Grünen sehen im Bauernstand Landschaftspfleger:innen und potenzielle Umweltschützer:innen im Dienst der Konsum- und Freizeitgesellschaft. Besonders in der Schweiz herrscht seit dem 19. Jahrhundert eine dichotome Typologisierung vor: »Entweder wurden die Bauern von Trägern des wie auch immer definierten Fortschritts als beharrende Traditionalisten gesehen und verachtet oder von Romantikern beziehungsweise Demagogen als Repräsentanten einer angeblich gesunden kleinen Welt idealisiert, an der die kranke große Welt genesen soll« (Baumann, Moser 1999: 6). Dabei wurden vornehmlich Bergbauern und -bäuerinnen im 20. Jahrhundert als eine Quelle schweizerischer Kultur betrachtet.

Diese historische Einordnung zeigt letztlich, dass die Agrarpolitik immer zugleich von politischen Prioritäten, technischen Entwicklungen, gesellschaftlichen Zielsetzungen, Identitätsmarkern, ideologischen Debatten und ökologischen Belangen beeinflusst wird, die weit über das grundlegende Interesse der Nahrungsmittelbeschaffung und -produktion hinausgehen. Das soziale Feld der Landwirtschaft ist keines, auf dem Produzent:innen und Konsument:innen sich schlicht begegnen, um lediglich primäre Bedürfnisse zu befriedigen, sondern hier entfalten sich ebenso kulturelle und politische Prozesse sowie Sinnstiftungsaushandlungen. Insofern bietet es sich geradezu an, dieses Feld kultur- und religionswissenschaftlich zu untersuchen.

4.1.2 Religion auf dem Acker

Ebenso wie politische und wirtschaftliche Veränderungen durch die Mechanisierung und Verwissenschaftlichung des Landbaus befördert werden, verändern sich religiöse Praktiken. Wie allgemein das Leben der Menschen auf dem Dorf war auch der landwirtschaftliche Alltag bis ins späte 20. Jahrhundert hinein weitgehend religiös geprägt. In vielen Bauernhäusern und Ställen hingen gesegnete Palmzweige über den Türen; Kreuze und Heiligenbilder hingen an Stall-, Küchen- und Schlafzimmerwand (vgl. Haushofer 1958: 178). Die Landwirtschaft ist seit Anbeginn beeinflusst von religiösen beziehungsweise volkstümlichen Handlungen, die die Fertilität des Saatguts oder das Tierwohl steigern sollen. Über Jahrtausende hinweg wurde eine Vielzahl von Schutzritualen weitergegeben, die einen ertragbringenden Lebensmittelanbau vor Kälteeinbruch, Krankheiten, Stürmen oder Insekten schützen sollten. Daneben gab es eine Vielzahl von Praktiken und Geboten, die Schutz oder Beihilfe beim Verlauf der Arbeitsverrichtungen oder für das Gut gewähren sollten. Im katholisch ausgerichteten Europa war es üblich, Bittgänge am Markustag (25. April) und drei Tage vor Christi Himmelfahrt durchzuführen, um für das Gedeihen der Feldfrüchte oder, wie eher im voralpinen Grasbauggebiet der Schweiz, für den Schutz der Tiere zu beten (vgl. Hersche 2013: 207). In Deutschland war es üblich, das Vieh am 4. Sonntag vor Ostern zum ersten Mal im Jahr auf die Weide zu treiben, weil an diesem Tag – so hält es das Evangelium fest – Christus den Teufel austrieb und deshalb der Teufel dem Vieh keinen Schaden zufügen könne. Überhaupt fallen viele Gebote und magisch-religiöse Schutzmaßnahmen in die Osterzeit, wohl deshalb, weil die »Auferstehung des Herrn« mit der Natur-Erneuerung, ihrem Ergrünen und dem Erblühen der Pflanzen im Frühjahr korreliert (vgl. Hartinger 1992: 50, 52).

In der katholischen Ostschweiz fanden allerdings die meisten Prozessionen in der Zeit von Christi Himmelfahrt, dem Pfingstfest und Fronleichnam statt (vgl. Patzel 2015: 99). Belegt sind zudem Bittgänge für günstigeres Wetter bis in die 1980er Jahre für den Schweizer Raum, diese wurden an von den Pfarrämtern festgelegten Tagen durchgeführt und konnten in Jahren mit besonders un stetigem Wetter bis zu dreimal durchgeführt werden. Weniger aufwändige Maßnahmen, um das Wetter positiv zu beeinflussen, waren Stoßgebete oder das Vaterunser zu bestimmten Tageszeiten sowie das Anzünden von Wetterkerzen – Riten, die zum Teil noch im 21. Jahrhundert ausgeführt werden. Bezeugt sind für die Westschweiz überdies bis in die frühe Moderne das Kirchglockenläuten und das Aufstellen von Kreuzen in Feldern, um vor Stürmen zu schützen. Weitere inoffizielle Prozessionen sind für die Schweiz auszumachen, die sich vor allem an Pfarrkirch-Patrone wenden, die gleichzeitig als Bauernheilige verehrt wurden (beispielsweise im Appenzeller Brülisau St. Sebastian und in Schwende St. Martin). Ein allgemein bekannter Bauernheiliger war in der Innenschweiz St. Wendelin, der von der Bauernseelsorge propagiert wurde (vgl. Hersche 2013: 209f., 223ff.). Auch die Ausbringung der Saat wurde häufig ritualisiert, indem die Saat »in den drei heiligen Namen« übers Feld gebracht wurde. Laut Patzel rückt dabei der Landwirt »an die Rolle des Priesters heran, welcher eine heilige Handlung vollzieht« (Patzel 2015: 94). Von diesen performativen Handlungen sollte man allerdings nicht auf eine stets geteilte und herrschende »Stimmung von Gläubigkeit« und »Respekt gegenüber Kirche und Obrigkeit« schließen. Uta Ruge erinnert sich in ihrer autobiografisch angelegten Studie über ihr Bauerndorf in der frühen zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: »Im Zweifelsfall ist eher ein plattdeutscher Witz fällig als ein Gebet« (Ruge 2020: 62).

In der Erosion dieser christlichen Bräuche sahen einige wie der Schweizer Agrarpolitiker Hans Müller ein unheilvolles gesellschaftliches Omen. Ab den 1920er Jahren setzte er sich für den Erhalt des Kleinbauerntums ein, mit dessen Verfall ihm zufolge eine bäuerlich-christliche Kultur verloren geht. Die Ökonomisierung und Mechanisierung der Landwirtschaft würde das Anbeten falscher Götter begünstigen und das einfache Bauerleben mit seinen Traditionen, seinen Liedern und seiner Gemeinschaftlichkeit verdrängen. Ab den 1940er Jahren arbeitete er gemeinsam mit seiner Frau Maria und dem Bakteriologen Hans-Peter Rusch an den Grundlagen des Öko-Landbaus. Er orientierte sich an den Methoden des US-amerikanischen Pioniers des ökologisch-organischen Landbaus Albert Howard, aber auch an dem Kreislaufmodell der Demeter-Landwirtschaft (vgl. Barton 2018: 127f.).

An Umfrageergebnissen ist abzulesen, dass ein Teil der in der Schweiz landwirtschaftlich Tätigen weiterhin der Meinung ist, der Lauf des Mondes und der Gestirne beeinflusse das Pflanzenwachstum und sei überdies bei der Viehpflege von Bedeutung. Besonders der Karfreitag wird in Appenzell als günstiger Düngetag betrachtet, der gemäß der Festlegung des Ostertermins auf eine Phase des abnehmenden Mondes fällt; eine Phase, die die Wirkung des Düngers potenzieren soll. Dabei lehnen manche die Bezeichnung Aberglaube in diesem Zusammenhang ab, da es sich um ein Wissen handeln soll, das durch praktische Erfahrung bestätigt worden sei (vgl. Hersche 2013: 192f.). In den Kantonen Appenzell-Innerrhoden, St. Gallen und Luzern ist der Alpsegen (auch

»Betruf« genannt) heute noch üblich.⁵ Dieser für katholische Berggebiete der Schweiz vermutlich auf vorchristliche Zeiten zurückgehende Gesang ist eine mittlerweile christianisierte Anrufung Gottes, der Heiligen und der Muttergottes zum Schutz der Tiere auf der Alp, der gemeinhin nicht vor Sonnenuntergang erklingt (vgl. Bachmann-Geiser 2007: 30f., Wyss-Meier 2007: 270f., 320). Allgemein erodieren die aufgezählten christlichen beziehungsweise magisch-religiösen Praktiken, wie Prozessionen und Heiligenanbetungen jedoch seit den 1960er Jahren⁶ (vgl. Hartinger 1992: 42).

Während die christlichen Sinnzuschreibungen an die Landwirtschaft in Mitteleuropa laut den Autor:innen, die das Augenmerk vornehmlich auf die christliche beziehungsweise christlich-volkstümliche Praktiken legen, abnehmen, gewinnen häufig implizitere Sinnstiftungsangebote und Praktiken im Bereich der Tiefenökologie, der Permakultur und der Demeter-Landwirtschaft an Bedeutung, wenngleich sie gesamtgesellschaftlich betrachtet Randphänomene bleiben. Diese öko-spirituellen Alternativen, die im 20. Jahrhundert aufkamen, werden in Kapitel 7 erläutert.

4.1.3 Kunstdünger-Euphorie und saure Böden

Die biologisch-dynamische Landwirtschaft entstand in dem spezifisch historischen Kontext der 1920er Jahre. Wie bereits erläutert, war zu dem Zeitpunkt das kulturelle Selbstverständnis der Landwirt:innen im Wandel begriffen. Zugleich herrschten zu Beginn der 1920er Jahre äußerst konkrete Probleme auf den Äckern: Deutschlandweit wurden die Probleme des Saatgutbaus, der Bodenmüdigkeit und die abnehmende Nahrungsmittelqualität diskutiert (vgl. Vogt 1999: 98). Der Erste Weltkrieg hatte auch in der landwirtschaftlichen Produktion zu tiefgreifenden Veränderungen geführt und markiert dementsprechend eine agrargeschichtliche Zäsur. Es war eine Zeit, in der die Produktion landwirtschaftlicher Erzeugnisse in Mitteleuropa stark einbrach – anders als in Großbritannien und den USA (vgl. Baumann, Moser 1999: 6). Im Kollektivgedächtnis einer ganzen Generation sedimentierte sich eine unmittelbare Hungersnot-Bedrohung. Zwar betrachteten die Stadtbewohner:innen, die ihre Lebensmittel auf dem Schwarzmarkt bezogen, die Landwirt:innen als Gewinner der Ernährungskrise. Das ist bei näherer Betrachtung allerdings nicht so: Die Betriebe mussten seit Beginn des Ersten Weltkrieges auf einen Großteil der arbeitsfähigen Männer und der Zugtiere verzichten, und die Arbeitsabläufe wurden durch eine interventionistische Politik gehemmt, so dass die Produktion beträchtlich erschwert war. Auch die Bodenfruchtbarkeit litt bedingt durch unterschiedliche Faktoren: So verloren die Böden etliche

5 Die Studentin Rahel Gruter führte im Rahmen des Seminars »Von Black Metal bis Deva Premal – Rezene Musik, Ritual und Religion« von Prof. Oliver Krüger im Frühlingsemester 2020 (nicht publizierte) Interviews mit Älpler:innen durch, deren Audiodatei mir weitergeleitet wurde. YouTube-Videos mit Beat Emmenegger bezeugen ebenfalls die Aktualität des Betrufs.

6 Um einen Einblick in den französischen Kontext zu erlangen, lohnt es sich, Joël Morlet zu konsultieren. Laut ihm waren im Jahr 1952 fast die Hälfte der Einwohner des ruralen Frankreichs praktizierende Christ:innen und gingen wöchentlich in die Kirche. Bereits im Jahr 1975 waren es nur noch zwischen 13 und 17 Prozent (vgl. Morlet 1990: 169). In dieser Studie wird vornehmlich das Verhältnis zu den etablierten religiösen Institutionen untersucht, implizite Sinnzuschreibungen bleiben dabei jedoch außen vor.

Tonnen an Stickstoff und Phosphorsäure durch den diminuierten Futteranbau und durch die Expansion des Kartoffelanbaus verschlechterte sich zugleich der Humuszustand. Da zudem während der Kriegsjahre kein Stickstoff verfügbar war – der wurde in der Sprengstoffproduktion gebraucht –, wurde auf Kalkstickstoff zurückgegriffen, der jedoch giftig auf Bodenbakterien wirkt und entsprechend die Boden-Degradierung beschleunigte (vgl. Uekötter 2012: 184ff.). Um diese Bodenproblematik nach 1918 in Zeiten der Hungersnot zu beheben, förderte der damalige Landwirtschaftsminister Otto Braun in Deutschland einen erhöhten Kunstdüngereinsatz. Gekoppelt an diesen Handlungsmodus war zugleich die Forderung, die Kunstdüngerproduktion zu erhöhen – ein Schritt, bei dem privatwirtschaftliche und staatliche Interessen Hand in Hand gingen. Aber auch wissenschaftliche Interessen waren mit privatwirtschaftlichen und politischen verflochten: Der Chemiekonzern BASF produzierte in den Kriegsjahren massiv Stickstoff und wollte dies nach dem Krieg weiterhin tun. Unter anderem die Chemiker Fritz Haber und Carl Bosch bemühten sich deshalb, ihre ehemaligen Kriegsprodukte vor Landwirt:innen anzupreisen. Sie waren wichtige Akteure, die die massenhafte Düngerproduktion beschleunigten: Zwischen 1925 und 1928 stieg die Zahl von 350.000 Tonnen Stickstoff auf 640.000 (vgl. Göldenboog 2018: 146).⁷ Die Agrochemie und der Agrochemiehandel erlebten eine Blütezeit. Man schwor auf den Kunstdünger, nur er könne den kränkelnden Boden aufpäppeln, während Alternativen wie Humusaufbau dazu als unzulänglich abgetan wurden. Der Stickstoffverbrauch stieg in den Folgejahren rasant an, trotzdem blieben die Erträge in den 1920er Jahren noch unter Vorkriegsniveau (vgl. Vogt 1999: 35). Die Rechnung der Kunstdüngerlobby – mehr ist gleich mehr – ging demnach nicht auf. Viele Betriebe gerieten durch den Zukauf von Dünger, Maschinen und Expertenwissen, in Kreditspiralen, da die Lage auf dem Weltagrarmarkt ungünstig war: Der Geldwert schwankte und die Kaufkraft der Bevölkerung war schwach. Nicht selten mussten deshalb Betriebe notverkauft werden (vgl. Uekötter 2012: 204, Vogt 1999: 31).

Ein weiteres Problem war die Versauerung der Böden. Kritik wurde dabei seit Beginn der 1920er Jahre geübt, als es nicht mehr möglich war, die Bodenentkalkung zu übersehen. Die Wissenschaftler:innen ihrerseits mussten sich eingestehen, dass sich die landwirtschaftliche Realität, die auf ein komplexes Zusammenspiel chemischer, biologischer und physikalischer Prozesse zurückgeht, nicht auf einfache Modelle reduzieren lässt. Neben der Bodenversauerung wurden weitere ökologische Schäden sichtbar: die Zunahme von Schädlingsbefall und Pflanzenkrankheiten sowie die Abnahme der Nahrungsmittelqualität und des Saatgutanbaus (vgl. Uekötter 2012: 212, 244; Vogt 1999: 32, 34, 114). Nicht zu unterschätzen sind überdies die Spannungen aufgrund des Verlusts der bäuerlichen Identität, die durch die industrielle Intensivierung umgestaltet wurde, die Auswirkungen einer im Wandel befindlichen Dorf- und Sozialstruktur und des Aufkommens der Agrarwissenschafts-Kultur. Es gab in diesen Bereichen aber auch Gewinner; so kann eine kluge Mechanisierung die körperlich hoch anspruchsvollen Landbau-

7 Mittlerweile ist das Haber-Bosch-Verfahren zu einer globalen Technologie geworden und bestimmt nahezu die gesamte Stickstoffproduktion. Um die Jahrtausendwende stand die jährliche weltweite Ammoniak-Produktion bei 85 Millionen Tonnen, 2021 betrug sie mit 150 Millionen Tonnen fast das Doppelte (vgl. Smil 2001: 245 und Apodaca 2021).

tätigkeiten erleichtern, und der Kunstdünger war in Deutschland in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg neben der Mechanisierung und der Verwissenschaftlichung der Tierzucht immerhin mitverantwortlich für eine 90-prozentige Produktionssteigerung (vgl. Fesser 2000: 14). Dennoch führten diese Veränderungen zu Verlierern, Zweifler:innen an der Industrialisierung, zu neuen Fragen, Kritiker:innen und Gegenreaktionen.

In der vorliegenden Arbeit wird deutlich, dass die biologisch-dynamische Landwirtschaft in gewisser Weise immer wieder punktuell auf die sich im 20. Jahrhundert vollziehenden Veränderungen reagiert hat. Sie reagierte auf die ökonomischen und politischen Entwicklungen, die sich steigende Wissenskonzentration bei Expert:innen, den exponentiellen Gebrauch von Kunstdüngern, die rationalisierten Schlachtprozesse im Großschlachtbetrieb sowie den Wandel des sozialen Selbstverständnisses der im Landbau Tätigen.

Graf Carl von Keyserlingk, ein Mitbegründer der Demeter-Landwirtschaft, bündelt seine Kritikpunkte Ende der 1920er Jahre in einer Denkschrift für das Reichsministerium unter dem Titel *Die Not der Landwirtschaft*. In der vorliegenden Arbeit wird deutlich, dass diese Kritikpunkte sich kaum gewandelt haben, sich jedoch einige Schwerpunkte mit ähnlicher Grundierung hinzugesellt haben. Keyserlingk schreibt seinerseits:

Ackerbau ist zu einem Glücksspiel geworden (...) nichts ist ungewisser als der Wert der Ernte. (...) Die Mineraltheorie und Chemie werden mehr und mehr zum Leitfaktor der wissenschaftlichen und praktischen Landwirtschaft (...). Der Landwirt verliert das ererbte Verwachsensein mit dem Boden und den Sinn für ein feineres Kräftespiel in den Naturreichen (...). Die Folge ist eine rasch fortschreitende Verschuldung (...). Betriebe mit stärkerer Kunstdüngeranwendung machen keineswegs bessere Abschlüsse [...]. (Koepf, Plato 2001: 21f, aus einem unveröffentlichten Dokument, das im Goetheanum archiviert wird.)

Rudolfs Steiner anthroposophische Landwirtschaft knüpfte an diesen Landbau-Kontext und bestehende ökologische Fragen an. Im nächsten Unterpunkt werden Erläuterungen zur Entstehungsgeschichte der anthroposophischen Landwirtschaft und Steiners weltanschaulichem Programm vertieft sowie die heutigen Haupteigenschaften der biologisch-dynamischen Landwirtschaft dargelegt.

4.1.4 Steiners *Landwirtschaftlicher Kurs*: Aufbruch in die esoterische Landwirtschaft

Institutionelle Form nahm die anthroposophische Landwirtschaft in der Pfingstwoche im Juni 1924 an. Sie war nach der Medizin und der Waldorfpädagogik das letzte von Rudolf Steiner begründete Praxisfeld. Das weltanschauliche Gerüst wurde während einer Vortragsreihe im schlesischen Koberwitz (heute: Kobierzyce) geschaffen, das heute unter dem Titel *Geisteswissenschaftliche Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft* als Buch vorliegt; allerdings ist oftmals eher die Rede vom *Landwirtschaftlichen Kurs*, wenn sich auf dieses Werk bezogen wird.

Etwa 100 Interessierte, größtenteils Berufslandwirt:innen, trafen in der Pfingstwoche des Jahres 1924 auf dem Gut des Grafen Carl von Keyserlingk zusammen (vgl. GA

327: 9). Zwar war Steiner zu diesem Zeitpunkt gesundheitlich stark angeschlagen, aber die Erwartungshaltung der anthroposophischen Gemeinde, Steiner möge einen landwirtschaftlichen Kurs ausarbeiten, war groß. Zumal es bereits verstreut Einzelinitiativen im anthroposophischen Landbau gab, die in seiner Person gebündelt und zusammengeführt werden sollten.⁸ Er gab dem Druck der Familie von Keyserlingk nach, denn der Neffe des Grafen hatte gedroht, sich nicht von Steiners Türschwelle zu bewegen, bis er einem Kurszyklus zustimmen würde (vgl. GA 327: 2; Paull 2011: 28). Das Gut der Keyserlingks umfasste 7.500 Hektar, auf denen 1.000 Menschen in landwirtschaftliche Tätigkeiten eingebunden waren, unter anderem auch in einer Zuckerfabrik (vgl. Beckmann 2013: 7).

Zunächst fand die Familie von Keyserlingk über die Gräfin Johanna von Keyserlingk (geborene Skene, 1879–1966) durch die Teilnahme an Vorträgen von Steiner in Berlin zur Anthroposophie. 1918 war der Graf gemeinsam mit ihr bei einem solchen Vortrag zugegen, woraufhin er beschloss, sich für Steiners Werk zu engagieren (Keyserlingk 1974: 32).

Auf Schloss Koberwitz bei Breslau fanden in der Juni-Woche 1924 unterschiedliche Personen zusammen. Die zwei Söhne von Rektor Moritz Bartsch, dem Leiter der Anthroposophischen Gesellschaft in Breslau, waren anwesend; Details sind nur über den älteren der beiden, Erhard Bartsch, übermittelt, der im Jahr 1925 ein Landwirtschaftsstudium mit einer Promotion abschloss und zeitweilig als Angestellter im Hause Keyserlingk arbeitete. Zugegen war auch der Diplomlandwirt Immanuel Voegelé (1897–1995), der sich intensiv mit Landwirtschaft und Anthroposophie beschäftigte und sich als einer der ersten einen *Landwirtschaftlichen Kurs* von Steiner erhoffte. Wie Bartsch arbeitete er unter anderem zeitweilig in der Verwaltung der Güter der Familie. Beteiligt waren ebenfalls der Chemiker und Diplomingenieur Franz Dreidax (1892–1964), der in den Folgejahren Schlüsselpositionen in den biologisch-dynamischen Organisationen einnehmen würde, sowie Guenther Wachsmuth und Ehrenfried Pfeiffer, die seit Anfang der 1920er Jahre am Goetheanum in Dornach arbeiteten und sich vor allem mit ätherischen Bildekräften beschäftigten. Auch einige adelige Namen finden sich auf der Teilnehmerliste: die Brüder Kurt und Almar von Wistinghausen, der Landwirt und Priester der Christengemeinschaft Rudolf von Koschützki, die Gutsbesitzer Otto Graf von Lerchenfeld und Ludwig Graf von Polzer-Hoditz Keyserlingk (vgl. Koepf, Plato 2001: 27ff.).

In der Tagungswoche auf dem Gut des Grafen Keyserlingk wurde das agrarische Wirtschaften der Anthroposoph-innen als Teil geistiger, kosmischer Einflüsse umrissen in Abgrenzung zur »materialistischen«, auf rein biochemische Funktionen zentrierten Agrarwissenschaft (vgl. Zander 2007: 1587). Anthroposophische Landwirt-innen sollten

8 Erste Annäherungen an die Landwirtschaft entstanden wohl im Herbst 1920. Der Chemiker und Anthroposoph Johann Simon Streicher soll Steiner während des ersten Dornacher Hochschulkurses nach Düngeanleitungen gefragt haben. Ab 1922 macht er konkretere Angaben: Während synthetische Stickstoffdünger nicht angewendet werden sollen, seien natürliche Minerale erlaubt, diese sollten jedoch mit einem Pflanzengift vermischt werden. Ernst Stegemann führte seinen gepachteten Hof, das 175 Hektar große Klostergut Marienstein bei Göttingen, seit 1922 »anthroposophisch« und experimentierte dort mit Zuchtversuchen und Substanzmischungen. Wachsmuth und Pfeiffer führten ihrerseits bereits vor der Tagung 1924 Experimente in Dornach durch, unter anderem mit Horndung-Präparaten (vgl. Koepf, Plato: 24, 35).

die Wirkung von Äther- und Astralkräften optimieren, um den Problemen entgegenzuwirken, die in der Zwischenkriegszeit vorherrschten, wie dem Saatgutabbau und der Bodenmüdigkeit. Nach Steiner war die damalige Landwirtschaft vor allem aus zwei Gründen in der Krise: zum einen wegen der modernen chemischen Düngeverfahren und zum anderen, weil die Landwirt:innen sich vom traditionellen, instinktiven sowie vererbten, volksfrommen Bauerntum abgewandt hätten (vgl. Besson 2011: 274). So äußerte Steiner während der Tagung den Satz: »Die Traditionen werden verschwinden. Die Leute werden mit Wissenschaft die Äcker düngen. Die Kartoffeln, das Getreide, alles wird immer schlechter« (GA 327: 15). Wie es sich im Verlauf der nächsten Seiten jedoch herauschälen wird, wollte Steiner nicht am Altbewährten anknüpfen und alte Bauernweisheiten aufleben lassen, sondern stülpte zuvorderst seine esoterischen Anschauungen dem Praxisfeld der Landwirtschaft über.

Was sind nun die zentralen Charakteristika der biologisch-dynamischen Landwirtschaft, die Steiner festlegte und die nach seinem Tod weiterentwickelt wurden? In den folgenden Unterpunkten werden die Hauptmerkmale der anthroposophischen Landwirtschaft dargelegt: die Präparate, die Planetenkonstellationen sowie die Idee des Hoforganismus.

4.1.4.1 Die Präparate

Im Zentrum von Steiners Lösungsansätzen und als identitätsbildendes Merkmal stehen die biodynamischen Präparate. Es handelt sich dabei um weiterverarbeitete mineralische, pflanzliche und tierische Substanzen, die die Vitalität des Bodens, der Pflanzen oder des Komposts stimulieren sollen. Das konkrete Verfahren dieser anthroposophischen Düngungsmethode wurde während der Vortragsreihe 1924 in Koberwitz festgelegt (vgl. GA 327: 149, 160, 181, 227). Dabei muss zwischen zwei Präparaten unterschieden werden: Zum einen werden Spritz-Präparate (auch »Feld-Präparate«) eingesetzt, die die Fruchtbarkeit des Bodens und der Pflanzen anregen sollen. Zum anderen werden Kompost-Präparate erzeugt: Das sind Präparate, die die Konsistenz des Komposts und des Misthaufens optimieren und den daraus erzeugten organischen Dünger »verlebendigen« sollen.

Die Herstellungsmethode von Spritz-Präparaten konzentriert sich auf das Vergraben von mit einer bestimmten Substanz gefüllten Kuhhörnern. Diese Substanz soll nach der Ausgrabung in verdünnter Form auf Feld und Wiese ausgetragen werden, um eine höhere Bodenfruchtbarkeit zu erzielen. Je nach Jahreszeit werden die Kuhhörner mit unterschiedlichen, angeblich kräftespendenden Inhalten – eben nicht nur physikalischer Natur – gefüllt und für jeweils sechs Monate in der Erde vergraben. Über die Sommermonate soll Horndünger aus Quarz (Kiesel) oder Feldspat hergestellt werden und im Winter aus Kuhdung. Die mit Kiesel gefüllten Hörner werden ab ungefähr Ostern vergraben, die mit Kuhdung um Michaeli (29.9.). Dabei müssen die Hörner bis zu eineinhalb Meter tief im Boden vergraben werden und sollen dort ihre – nach anthroposophischem Selbstverständnis – besonderen astralischen (auch »Empfindungskräfte«) und ätherischen Kräfte (beziehungsweise »Lebenskräfte«) entfalten. Während das Hornmistpräparat vor allem den Boden und die Wurzeln kräftigen soll, soll das Hornkieselpräparat vornehmlich oberirdisch wirken, sprich, es soll die Pflanzenorgane vitalisieren. Der Inhalt muss im Frühjahr beziehungsweise Herbst mit Wasser verdünnt, mindestens 60 Mi-

nuten lang umgerührt und anschließend verspritzt werden. Ein halb mit Wasser gefüllter Eimer soll dabei für ein Achtel Hektar reichen. Speziell das Rühren von Hand, und dies bei voller Konzentration, soll einen günstigen Einfluss ausüben, denn das rhythmische Umrühren des Wassers soll einen Vortex entstehen lassen, der die ganze Kraft des Kosmos absorbieren und zugleich den Rührenden in einen spirituellen Umwandlungsprozess führen kann (vgl. Masson 2014: 45ff.; Wistinghausen 1996: 24, s. auch Kapitel 8).

Die Kompost-Präparate hingegen werden aus Heilpflanzen hergestellt: Schafgarbe, Kamille, Brennessel, Eichenrinde, Löwenzahn und Baldrian. Diese werden unterschiedlich aufbewahrt; vier dieser Pflanzen machen während des Winters einen Fermentationsprozess in einer tierischen Hülle durch: So werden die Schafgarbenblüten in einer Hirschblase fermentiert, die Kamillenblüten in einem Rinderdünndarm, die Eichenrinde im Schädel eines Rindes und der Löwenzahn in der Bauchfellfalte einer Kuh. Die Brennesseln hingegen werden ohne Hülle vergraben, und aus dem Baldrian extrahiert man lediglich einen flüssigen Auszug. Weshalb bestimmte Pflanzen mit bestimmten Tierorganen in Zusammenhang gebracht werden, bleibt von Steiner unerwähnt (vgl. Masson 2014: 45f; Plato 2003: 47f.). Laut Richtlinienkatalog muss Hornmist »mindestens einmal im Jahr während der Vegetationszeit auf allen Flächen angewandt werden« und Hornkiesel ist ebenfalls einmal im Jahr »auf Pflanzen aller Flächen anzuwenden«. Die Kompost-Präparate ihrerseits »sind bei allen organischen Wirtschaftsdüngern (Mist, Gülle, Jauche) und Komposten, inklusive zugekauften Wirtschaftsdüngern, Erden, Substraten und Biogas-Gülle, anzuwenden« (Demeter e.V. 2020c: 51).

Zwar versteht die Anthroposophie dieses Verfahren als Zusatz zu den herkömmlichen flächendeckenden organischen Düngemethoden, doch gerade durch die Präparate könnten Demeter-Landwirt:innen ihr Ziel erreichen, »beste Lebensmittel für die Menschen und ein fruchtbarer Boden, mit dem wir der Natur mehr zurückgeben als wir ihr nehmen« zu schaffen.⁹ Vor allem der Horndünger soll dabei den Boden beseelen und einen anregenden Stickstoff schaffen: »Der Stickstoff, der in der Erde ist, der mit dem Dung hineinkommen muss, der unter dem Einfluss des ganzen Himmels sich bilden muss, dieser Stickstoff muss ein lebendiger sein« (GA 327: 14). In diesem Verständnis zeigt sich zugleich eine in biodynamischen und anthroposophischen Kreisen übliche Grenzziehung zwischen Kultur und Natur: Der Mensch beherrscht demnach den Bereich der Kultur und könne durch seine Kenntnisse, also durch kulturelle Überformungen, adäquat in den Naturbereich eingreifen.

Überdies werden die Präparate als »außerordentlich wirkliche Geheimnisse« stilisiert (GA 327: 3). Damit soll darauf verwiesen werden, dass die Wirkungsweise der anthroposophischen Landwirtschaft aus dem »Geistigen heraus« (GA 327: 3) erfahrbar sein soll und nicht lediglich über die herkömmliche Naturwissenschaft ergründbar. Vielmehr soll die Naturwissenschaft ergänzt und übertroffen werden anhand der anthroposophischen Methoden, die zu übersinnlichen Erkenntnissen verleiten sollen. Die Bedeutung des Düngers für den Acker soll demnach zuvorderst geistig ergründet werden. Zugleich wird sich besonders gegen jeglichen Einsatz von Kunstdüngern ausgesprochen, der zu einer Nahrungsmittel-Degenerierung führen würde: »Es weiß zum Beispiel kein Mensch

9 Demeter e.V., [5].

heute, dass alle die mineralischen Dungarten gerade diejenigen sind, die zu dieser Degenerierung [...] der landwirtschaftlichen Produkte das Wesentliche beitragen« (GA 327: 14). Eine Abgrenzung, die zugleich als Kritik an der etablierten Wissenschaft dient: »So kindisch ist man aber, wenn man glaubt, dass dasjenige, was die heutige Wissenschaft in unmittelbarer Nähe der Pflanzen oder in der unmittelbaren Umgebung konstatiert, von dem abhängt, was man da anschaut«¹⁰ (GA 327: 15). Steiners Position gegenüber Kunstdünger ist radikal: »Der mineralische Dünger ist das, was mit der Zeit ganz aufhören muß« (GA 327: 176).

Nach Steiners Tod haben sich unterschiedliche Strömungen bei der Präparate-Zubereitung herauskristallisiert, die Pierre Masson (1945–2018), bekennender elsässischer Biodynamiker und Autor mehrerer Anleitungswerke, wie folgt zusammenfasst: Es gibt die Gruppe von Biodynamiker:innen, die besonders den Aspekt des Hoforganismus betont; für sie müssen die Präparate folglich mit dem Hoforganismus verbunden sein und dementsprechend müssen die Blüten, die tierischen Hüllen und der Mist möglichst vom gleichen Hof stammen, auf dem die Präparate eingesetzt werden. Auf diesem Weg könne sich der Hoforganismus in seiner Individualität stärken und sich der *Genius loci* gezielter entfalten. Andere Biodynamiker:innen wiederum unterstreichen vor allem den sozialen, also gemeinschaftsbildenden Charakter der Präparate. Deshalb betonen sie die Notwendigkeit, Präparate-Gruppen zu organisieren, die das Gemeinschaftliche und Kooperative in den Vordergrund stellen. Ihr Hauptaugenmerk liegt darauf, die Präparate-Herstellung zusammen mit anderen Biodynamiker:innen anzugehen und den sozialen Austausch zu fördern.

Drittens vertreten einige Biodynamiker:innen die Ansicht, dass zuvorderst erfahrene Präparate-Hersteller:innen wirkungsvolle Präparate herstellen können. Das sind Personen, die alchemistische Prozesse sozusagen meisterhaft beherrschen und durchschauen sollen (vgl. Masson 2014: 51). Als wahre Spezialist:innen werden immer wieder Lili Kolisko, Ehrenfried Pfeiffer, Alexander Podolinsky, Christian Wille sowie Pierre Masson selbst ebenso wie sein Sohn Vincent Masson genannt. Über die Forschungsjahre hinweg waren entsprechende Ansichtskategorien auszumachen – wenngleich auch ergänzt werden muss, dass diese Darstellung schematisch ausfällt und Personen natürlich mehrere dieser Ansichten gleichzeitig verteidigen können. Daneben ist noch eine weitere Expertengruppe auszumachen – diejenige der nach naturwissenschaftlichen und zugleich anthroposophischen Prinzipien Forschenden, wie beispielsweise Uli Johannes König¹¹, Leiter der Präparate-Forschung am Forschungsring in Darmstadt. Er verbreitet regelmäßig seine Ansichten zu Präparaten in seiner Kolumne in der *Lebendigen Erde* und bietet Workshops zur Präparate-Herstellung unter seiner Leitung an – dazu später mehr.¹²

Wenngleich die Präparate als Identitätsmarker innerhalb der Demeter-Landwirtschaft häufig hervorgehoben und diskutiert werden, sind sie in der Praxis lediglich ein

10 Wolfgang Schaumann bekräftigt ein halbes Jahrhundert später ein weiteres Mal: »In einer Zeit wie der unseren, in der sich die Landwirtschaft so viel von der Chemie verspricht, ist es besonders wichtig, einzusehen, dass diese nichts vermag, als Stoffe festzustellen. Dies ist gewiss einiges, aber kann niemals dazu führen, einen lebendigen Organismus zu verstehen« (Schaumann 1988: 110).

11 Vgl. Forschungsring e.V., [6].

12 Vgl. Demeter e.V., [7].

Verfahren unter vielen anderen. Wie im Ökolandbau allgemein wird auch in biologisch-dynamischen Kreisen die Resilienzsteigerung der Böden durch »Vielfalt in der Fruchtfolge, stete Bodenbedeckung durch Zwischenfrüchte und Untersaaten« sowie die Vorteile von Mulch und Humus, von wasserspeicherndem Anbau und einer mikroklimaschaffenden Heckenbepflanzung umgesetzt (Olbrich-Majer 2020/3: 3).

In Bezug auf die Anwendung von organischem Dünger beanspruchen einige Anthroposoph:innen den Pioniergeist für sich (vgl. Hintermeier 2015). Sie haben allerdings nicht als erste dessen Fertilisierungspotenzial für die Bodenfruchtbarkeit erkannt, denn erste bodenbiologische Forschungen fanden bereits Mitte des 19. Jahrhunderts statt. Als die Bodenbakteriologie im Jahr 1886 herausfand, dass Bakterien die Fähigkeit besitzen, Luftstickstoff zu binden, erhielt dieser Forschungszweig Aufwind, obwohl er akademisch stets marginalisiert blieb. Dies ist vermutlich darauf zurückzuführen, dass er, anders als die Agrikulturchemie, keine Allianzen mit der Politik und Industrie einging. Ein bekannter Vertreter war Lorenz Hiltner, der ein Verfahren zur Impfung von Saatgut mit einer Knöllchenbakterienkultur entwickelte, das sich als erfolgreich erwies. Der bodenbiologische Forschungszweig hatte also bereits vor der Zwischenkriegszeit an unterschiedliche Debatten angeschlossen und neue Verfahren entwickelt, wie die Humusversorgung durch Gründüngung. Ein zentraler Forschungsort war das Gut Lupitz im heutigen Sachsen-Anhalt, wo ein Landbausystem entwickelt wurde, das auf einer Leguminosen-Getreide-Fruchtfolge basierte (vgl. Vogt 1999: 37, 40; Uekötter 2012: 223f.; Uekötter 2011: 63).

Neben wissenschaftlichen Erörterungen von Alternativen wurde parallel bereits in der Lebensreformbewegung nach Antworten auf Landbauprobleme gesucht. Ähnlich wie die Anthroposophie sah die Lebensreformbewegung viele Industrialisierungs- und Urbanisierungsprojekte skeptisch und entwickelte »naturbewusste« Siedlungsformate, propagierte gesunde Ernährungsgewohnheiten, wie das Birchermüsli, und setzte sich für Tier- und Naturschutz ein (vgl. Bechmann 2013: 165; Bollmann 2017: 115ff.). Wo möglich kannte Steiner diese Lebensreformprojekte und hatte sich in die Literatur der Bodenbakteriologie eingelezen, er zitiert sie jedoch nicht explizit.

4.1.4.2 Die Planeten und die Tierkreiszeichen

Neben den Präparaten wird im *Landwirtschaftlichen Kurs* immer wieder Bezug auf einzelne Planeten und Planetenkonstellationen genommen. Angeblich gehen kosmische Einflüsse – ätherische und astrale Kräfte – insbesondere vom Mond und den Planeten Merkur und Venus aus. Sie sollen zwar nicht direkt auf die Pflanzen wirken, sondern indirekt über Kalk und Kiesel – letztlich aber soll das ganze umliegende Weltall auf den Samen Einfluss ausüben (vgl. Zander 2007: 1586). In der anthroposophischen Weltanschauung beeinflussen die Planeten, je nachdem ob sie sonnennah oder sonnenfern sind, die Erde und Pflanzen unterschiedlich. So sollen die sonnennahen Kräfte von Venus, Merkur und Mond auf die Reproduktion der Pflanzen einwirken, die keine Nahrungsmittel für Menschen sind. Die sonnenfernen Planeten Mars, Jupiter und Saturn sollen ihre Kräfte bei Pflanzen entfalten, die zu Nahrungsmitteln für Tier und Mensch heranreifen (vgl. GA 327: 32f.). Die Zuschreibungen an Planeten und Pflanzen werden dabei über analoges Assoziieren hergeleitet, das auch in anderen Bereichen der Anthroposophie als typische Denkform praktiziert wird. Über die Farbe Rot wird beispielweise eine Verbindung zwi-

schen dem Planeten Mars und der Rose hergestellt: »dann schaut man sich die Rose an, und in ihrer roten Farbe schaut man die Marskraft«, sagt Steiner (GA 327: 52).

Allerdings beschäftigten sich Biodynamiker-innen im Anschluss an den Kurs in Koberwitz vornehmlich mit dem Einfluss des Mondes auf das Pflanzenwachstum. Bereits in den 1920er Jahren führte Lili Kolisko erste Studien zum Planeteneinfluss durch und im Besonderen zum Einfluss des Mondes. Maria Thun, eine ehemalige Krankenschwester, begann im Jahr 1952, erste eigene Aufzeichnungen zum Einfluss des Mondes zu notieren, der sich in bestimmten astrologischen Tierkreisconstellationen zeige. Sie schlussfolgerte, dass es bei Pflanzen vier verschiedene Wachstumstypen gebe, die mit den entsprechenden Elementen Licht, Luft, Wasser und Erde zusammenhängen würden. Daraufhin empfahl sie die Aussaat von unterschiedlichen Pflanzen zu bestimmten Tagen, die sie nach Planetenconstellationen berechnet hatte in ihrem ab 1963 publiziertem Aussaatkalender. Nicht alle Biodynamiker-innen orientieren sich an diesem Kalender, aber falls er beachtet wird, vermittelt dieses Medium das Denken in Analogien, indem bestimmte Qualitäten von Planeten in Korrespondenz zu Wetterphänomenen betrachtet werden. Aktuell leitet Maria Thuns Sohn, der Imkermeister Matthias Thun, die Kalenderpublikation (vgl. Galarneau 2011: 31).

Hartmut Spieß, der Agraringenieur, der auf dem Dottenfelderhof die Abteilung »Forschung und Züchtung« leitete, steht dem Thun'schen Aussaatkalender eher kritisch gegenüber. Dieser sei in der Landwirtschaft nur bedingt umsetzbar und deshalb begrüße er, dass die Befolgung des Aussaatkalenders nicht im Demeter-Kriterienkatalog festgehalten wurde, wie anfangs von einigen Fraktionen gewünscht war. Der Kalender sei heute vor allem bei Kleingärtnern populär, in deren Arbeitsorganisation er besser integrierbar sei (vgl. Göldenboog 2018: 27f.). Auch die Sektionsleiter der landwirtschaftlichen Sektion in Dornach sind sich bewusst, dass einige Demeter-Produzent-innen den Planetenconstellationen kaum Beachtung schenken; so schreibt Jean-Michel Florin im Glossar der Sektionsseite, die Spannbreite innerhalb der biologisch-dynamischen Bewegung erstreckte sich von Personen, »die meinen, der Himmel wirke heute nicht mehr«¹³, bis hin zu denjenigen, »welche die astronomischen Rhythmen so genau wie möglich berücksichtigen«.

4.1.4.3 Der Hoforganismus

Ein letzter zentraler Aspekt der biologisch-dynamischen Landwirtschaft, der in diesem Kapitel der Erwähnung bedarf, ist das Konzept des Betriebsorganismus; eine Idee, die nicht gänzlich neu und bereits beim Agrarwissenschaftler Richard Krzymowski im Jahr 1913 zu finden ist.

Die anthroposophische Landwirtschaft betrachtet den Stall, die Wälder, die Flora und Fauna, die auf dem Hof vorhandene soziale Organisation sowie technisches Material und die wirtschaftliche Realität als ein Ganzes, in dem die landwirtschaftlichen Führungskräfte wie Orchesterdirigent-innen agieren und dafür sorgen, dass der Hof seine individuelle Note entfaltet (vgl. Besson 2011: 51). Dabei wird der Organismus als eine mehr oder weniger geschlossene, lebendige Einheit mit entsprechenden Organen betrachtet, in der eine spezifische Individualität, eine Einzigartigkeit, prozesshaft

13 Florin, [8].

heranreifen soll. Feldbau, Obstbau, nicht kultivierte Natur, Boden, Pflanzen und Tierhaltung werden von den Biodynamiker·innen als Organe gesehen, die in betriebsinternen Wechselbeziehungen stehen und durch biodynamische Maßnahmen unterstützt werden können. Um diese Intensivierung der Wechselbeziehungen zu erreichen, fungiert der stetige Kreislauf zwischen Boden, Futterwuchs und Tiermist als Schlüsselement. Dadurch sollen die Selbstregulationskräfte der Landwirtschaft – sprich deren Resilienz – gefördert und eine nachhaltige Ertragskraft und Fruchtbarkeit der Landwirtschaft erreicht, aber auch nach anthroposophisch-monistischem Selbstverständnis geistig-seelisch nahrhafte Lebensmittel erzeugt werden. Diese Haltung soll zudem in der Praxis dazu anregen, alle möglichen Maßnahmen umzusetzen, die zu einer hohen Biotop- und Artenvielfalt führen. In diesem Wechselspiel geht es also darum, einen Organismus zu schaffen, dem man so viel entnimmt, wie man fähig ist, ihm wieder zuzuführen. In diesem Denksystem werden Unausgeglichenheiten und Krankheiten (bei Tieren beispielweise) dann auch nicht punktuell angegangen, sondern es wird versucht, sie aufzuheben, indem innerhalb eines Ökosystems Synergien unterstützt werden (vgl. Geier, Fritz 2016: 101f.; Galarneau 2011: 41, 51, 56).

Darüber hinaus gilt es, die je nach Betrieb vorhandenen Standortqualitäten zu nutzen und den individuellen Organismus in die gegebene Ortschaft, Talschaft und Umwelt einzubetten. Da der gesamte Hof als lebendiger und einzigartiger Organismus betrachtet wird, erfolgt eine Umstellung auf Demeter immer gesamtbetrieblich (vgl. Hurter 2014: 33; Geier, Fritz 2016: 103). Wie erwähnt, soll sich die geistig-seelische Qualität des Standortes in die Nahrungsmittel einschreiben; in diesem Sinne behauptete Steiner, dass auch die innere Haltung der Landwirt·innen die Qualität der produzierten Ware beeinflussen würde, und riet deshalb zu bestimmten Meditationen und Konzentrationsübungen, damit der Mensch sich in sein Umfeld hineindenken könne (vgl. GA 327: 75). Durch die Pflege der sozialen Kooperation soll zudem das soziale Leben auf den jeweiligen Höfen und das Miteinander unterstützt werden (vgl. Choné 2017: 284).

Ferner tritt in Bezug auf die Ordnung des landwirtschaftlichen Betriebs ebenso das Korrespondenzdenken und die zentrale Platzierung des Anthropos, also des Menschen, in der Anthroposophie hervor. So funktioniert der Betrieb laut Steiner wie ein auf den Kopf gestellter Mensch: Die Wurzeln der Pflanzen solle man analog zum menschlichen Kopf denken und der Erdboden fungiere dabei als Zwerchfell, das Kopf und Bauch trennt. Zirkulieren Pflanzen nun als Nahrungsmittel, entspreche deren Wirkung analog jener der Verdauung beim Menschen (vgl. GA 327: 41f.). Diese analoge Betrachtungsweise wird aktuell weitergeführt: In der *Lebendigen Erde* schreibt Nikolai Fuchs, ein Vorstandmitglied der GLS Treuhand e.V., »das zentrale Organ eines jeden Organismus ist das Herz«. Welcher Ort bildet in einem Demeter-Betrieb das Zentrum? »Man könnte es im Kuhstall finden«, schreibt Fuchs, von dort aus fließe das sauerstoffhaltige Feldfutter gleich »dem arteriellen Blut« in den »Gesamtorganismus Landwirtschaft« (Fuchs 2018/6: 6; 2016: 136ff.). Biologisch-dynamische Lebensmittel sollen ferner durch ihre angeblich hohe Qualität eine Weiterentwicklung des Menschen begünstigen, da sie kosmische Rhythmen, den Boden als Verdauungsorgan und die seelischen Kräfte der Tiere und vor allem der Rinder in sich beinhalten sollen. Diese Vielfalt an Elementen könnten Landwirt·innen verbinden, indem sie die Präparate anwenden würden.

Die biodynamische Bewegung wirkt allerdings nicht unbedingt deshalb attraktiv auf einige Landwirt:innen, weil sie eine esoterisch-okkulte Weltanschauung und die Anwendung der Präparate implementiert. Landwirt:innen, die nach Alternativen zu den konventionellen Produktionsweisen suchen, bietet sie vielmehr auch verschiedene säkulare Vorteile: ein Netzwerk aus Zwischenhändlern und Supermärkten, die Demeter-Erzeugnisse zu gesicherten Preisen abnehmen, Vermarktungsmöglichkeiten unter einem geschützten Label, günstige Kredite von anthroposophisch grundierten Banken, Vereinsaktivitäten, Tagungen, Aus- und Weiterbildungen sowie unterstützende Kommunikationsorgane. Kurzum, die biologisch-dynamische Landwirtschaft wird von einem Netz aus etablierten und teilweise kapitalkräftigen Institutionen getragen, was sowohl auf der Seite der Konsument:innen wie auch der Produzent:innen Vertrauen in die Marke schaffen kann.

4.2 Institutionalierungsschub und Internationalisierung nach 1925

Kurz nach Steiners Tod im Jahr 1925 wählten Bartsch und Stegemann die Bezeichnung »biologisch-dynamische Wirtschaftsweise«, um sich von der aufkommenden intensiven Landwirtschaft abzugrenzen: Der Begriff »biologisch« soll auf die konkreten biologischen Düngeverfahren verweisen, »dynamisch« hingegen auf die Wirkmacht von Äther- und Astralkräften; er verweist nach dem emischen Verständnis auf die Kraft, die das Leben auszeichnet, sowie die »Bewegung«, die die landwirtschaftlichen Jahreszeiten hervorbringt (vgl. Lebedur 1988: 27). Ab 1926 verfasste die Gruppe ein Mitteilungsblatt, das 1930 unter dem Namen *Demeter* erschien. Herausgeber war Bartsch, ein promovierter Landwirt, der neben seiner Tätigkeit als Universitätsprofessor den Hof Marienhöhe betrieb. Bereits 1932 war das Demeter-Warenzeichen für die nach biologisch-dynamischen Prinzipien produzierten Lebensmittel urheberrechtlich geschützt, und im gleichen Jahr begann der Vertrieb¹⁴ von Demeter-Produkten in Reformhäusern¹⁵, wo sie heute noch einige Regale füllen (vgl. Hurter 2014: 14f., Albrecht 2019: 190).

Derzeit sind die biodynamischen Methoden, wie die Präparate, im Gegensatz zur Markennutzung von Hobbygärtnern sowie nicht zertifizierten Betrieben frei anwendbar, allerdings wird vonseiten des Demeter-Vorstands versucht, eine Verwässerung der biodynamischen Methoden und der Weltanschauung zu unterbinden. Laut dem

14 Angeblich forderte der ehemalige Reichskanzler Georg Michaelis, der die »gute Qualität« der biologisch-dynamischen Lebensmittel pries, bereits 1927 die Mitglieder des Versuchsringes auf, eine Genossenschaft zu bilden, damit die Produkte zum Verkauf angeboten werden könnten (vgl. Wistinghausen 1988: 166).

15 Die Lebensreformbewegung bildete Ende des 19. Jahrhunderts erste Strukturen zur Lebensmitteldistribution zunächst für vegetarische Gaststätten heraus, und in einem zweiten Schritt etablierte sie Verkaufsstätten für die Reformwarenwirtschaft. Im Jahr 1900 eröffnete in Wuppertal eine solche Verkaufsstätte, die als erste das Wort »Reformhaus« im Unternehmensnamen trug, das *Reformhaus Jungbrunnen*. Allerdings werden bis heute über diese Läden nicht nur Waren vertrieben, sondern sie fungieren als Informationstransfer-Schnittstelle für unterschiedliche nonkonforme Milieus und erfüllen somit eine soziale Funktion, die über den Güterverkauf hinausgeht (vgl. Albrecht 2019: 177, 191).

Demeter-Vorstandsmitglied Alexander Gerber soll ein Grundkonsens darüber bestehen, was biodynamisch erzeugte Lebensmittel ausmacht. Um eine willkürliche Auslegung der Biodynamik zu verhindern, seien unter anderem die Demeter-Richtlinien geeignet – eine Koppelung des Biodynamik-Konzeptes an das Demeter-Label wird demnach forciert. Konkret fürchtet der Vorstand: »wenn biodynamisch beliebig oder durch verschiedene Organisationen anders interpretiert wird, verliert der Begriff seine Klarheit und seinen identitätsbildenden Wert« (Gerber 2020/4: 22).

Die Naturwissenschaftliche Sektion am Goetheanum war von Anfang an eine der zentralen Anlaufstellen für Biodynamiker; Sektionsleiter war Günther Wachsmuth (1893–1963), der zusammen mit Ehrenfried Pfeiffer (1899–1961) zu ätherischen Lebenskräften forschte und publizierte. Gemeinsam etablierten sie in Dornach ein Forschungsinstitut, das bereits vor den Landwirtschaftlichen Kurs 1924 Experimente durchführte (vgl. Vogt 2007: 21f.; Zander 2007: 1579). Im Jahre 1933 wurden alle biodynamischen Vereine durch Bartsch und Dreidax unter dem Reichsverband für biologisch-dynamische Wirtschaftsweise zusammengeführt, der sich 1935 der NS-Organisation *Deutsche Gesellschaft für Lebensreform* anschloss.

4.2.1 Die biologisch-dynamische Landwirtschaft während der nationalsozialistischen Zeit

Besondere Beachtung muss der Zeit während der NS-Herrschaft geschenkt werden, da die biologisch-dynamische Landwirtschaft Vorteile aus einer Kooperation mit nationalsozialistischen Leitungspersonen zog. Allgemein bestanden unterschiedliche Annäherungsversuche sowie Kooperationen, aber auch Abgrenzungsstrategien zwischen den Anthroposoph-innen und dem NS-Regime. Als mögliche Annäherungsvorlage können in diesem Kontext das Konzept des Volksgeistes und die Modernitätskritik genannt werden – im Sinne von Entfremdung, Industrialisierung, Rationalisierung und der Erosion von Sozialstrukturen (vgl. Taylor 2002: 91; Staudenmaier 2014). Noch im Mai 1923, also einem Jahr vor den Pfingstvorträgen, die die biologisch-dynamische Landwirtschaft initiieren sollten, postulierte Steiner rassistische Merkmale, die durch eine esoterische Lesart interpretierbar seien. So behauptete er, man könne alles Geistige erst »verstehen, wenn man sich zuerst damit beschäftigt, wie dieses Geistige im Menschen gerade durch die Hautfarbe hindurch wirkt« (GA 349: 52). Steiners Weltansicht beinhaltete überdies die Idee, dass jedes »Volk« zugleich von einem »Volksgeist« geleitet werde, durch den es seine wahre geistige Mission erfüllen könne. Gerade das deutsche Volk nehme eine hervorgehobene Stellung ein, da der Erzengel Michael beim »deutschen Volke« in das »Ich« hineinwirke:

Wenn man einmal die Dinge ganz vernünftig studieren wird, dann wird man ganz wunderbare Aufschlüsse über den Gang der Völkerentwicklung bekommen. Und wenn jemand sich nur darauf einlassen würde, den wirklich großartigen, grandiosen Unterschied zu betrachten, der im deutschen Leben herrscht in den Menschen des 19. und

20. Jahrhunderts und den Menschen, die zweihundert Jahre vorher gelebt haben, dann würde er sehen, wie gewaltig dieser Unterschied ist. (GA 159: 140)¹⁶

Der Historiker Philipp Blom erkennt in diesem »Stadium-Denken« eine Neuformulierung der hegelianischen Geschichtsphilosophie, die sich hinter einer pompösen, esoterischen Terminologie und einer Vielzahl von Verweisen auf das Konzept der Reinkarnation, des mystischen Christentums und der geistigen Welten verstecke. Wie bei Hegel laufe die Geschichte unausweichlich auf eine Kulmination, einen Höhepunkt hinaus. Auch Hegel sehe eine mögliche Vollendung der Historie in einer christlichen, europäischen oder genauer noch deutschen – nach Steiner dann, arischen – Zivilisation. Hierarchisch aufgebaute Rassenlehren waren zu jener Zeit fester Bestandteil des Zeitgeistes und auch Steiner griff sie auf und verortete die »triebhaft« schwarze »Rasse« ganz unten und die »denkende« weiße ganz oben auf der Leiter der spirituellen Evolution (vgl. Blom 2008: 245).

Zwar seien die Rassenauffassungen der frühen Anthroposoph-innen unpolitisch, da Steiner keine politische Rassentheorie vertrat, aber gerade dies ermöglichte es den Anthroposoph-innen, in unterschiedlichen Kontexten daran anzudocken. Neben den anthroposophischen Rassenauffassungen konnte die Anthroposophie zuvorderst mit ihrem Entwurf einer »antimaterialistischen« Gegenmoderne und zugleich ihrer Aufbruchsbeschwörung in Resonanz zu faschistischem Gedankengut treten. Insofern gab es ideologische Annäherungspunkte, wie der Historiker Peter Staudenmaier schreibt, der die Geschichte der Anthroposophie während der NS-Zeit eingehend aufgearbeitet hat (vgl. Staudenmaier 2014: 4f.; 2013).

Allerdings herrschten unterschiedliche Attitüden im Austausch zwischen unterschiedlichen Sparten der Anthroposoph-innen und Nationalsozialisten vor, die zwischen Ablehnung und Kooperation oszillierten (vgl. Werner 1999: 27f.). Auf Seiten des Nationalsozialismus überwogen zumeist die Vorbehalte gegenüber Okkultismus und Individualismus, die die Anthroposophie förderte. Gerade die anthroposophische Pädagogik unterrichtete ein mit dem Nationalsozialismus unvereinbares Menschenbild und die Waldorfschulen wurden 1938 durch Verbot geschlossen. Zuvor waren im November 1935 bereits die Anthroposophische Gesellschaft verboten worden und die Heilpädagog-innen gingen mit der NS-kritischen anthroposophischen Ärztin Ita Wegmann in den Untergrund (vgl. Martins 2023; Selg 2012: 227).

Aber das Verhältnis zwischen den Anthroposoph-innen und den Nationalsozialist-innen war wechselhaft, wie insbesondere an der Biodynamik festzumachen ist. Zunächst stießen die Biodynamiker-innen zwar auf Opposition bei der regionalen nationalsozialistischen Leitung und die Bewegung wurde aufgrund des Lobbyismus durch die Chemieindustrie zunächst in Thüringen für ein Jahr verboten. Doch schon 1934 versicherte

16 Steiner war als Vertreter einer spirituell begründeten Rassenlehre keineswegs ein Einzelfall. Mehrere Autoren österreichischen Ursprungs vertraten diese Sichtweise, während deutsche, englische und französische Rassisten meist naturwissenschaftlich-biologistisch argumentierten und sich stärker auf den Sozialdarwinismus stützten. In theologischen Kreisen und im Habsburgerreich, in dem nationalistische Rivalitäten vorherrschten, versuchte die spirituell-esoterische Bewegung ihre Rassenlehre gemeinhin auf Höheres zu beziehen (vgl. Blom 2008: 412).

Innenminister Willhelm Frick dem Biodynamiker Bartsch, der seit 1927 den Versuchsring Anthroposophischer Landwirte leitete, nach der Besichtigung seines Gutes Marienhöhe in Bad Saarow Unterstützung zu. Bartsch betonte währenddessen die Liebe zur Natur als deutsche Eigentümlichkeit, die gerade durch die Biodynamik verstärkt werden könne (vgl. Staudenmaier 2013: 4). Rudolf Hess (Mitglied des Ministerrates für die Reichsverteidigung), Richard Walther Darré¹⁷ (Reichsminister für Ernährung und Landwirtschaft) und Heinrich Himmler (Reichsführer SS, Reichsinnenminister) waren ebenfalls an der landwirtschaftlichen Tätigkeit der Anthroposoph-innen interessiert und unterstützten entsprechende Testverfahren. Insbesondere Darré setzte sich zunächst für die Biodynamik ein; ab 1939 sah er in ihr eine Methode, die möglicherweise die Nahrungsmittelproduktion am Laufen halten könnte, in einer Zeit in der Öl-Importe immer schwieriger wurden. Dieser Zuspruch führte dazu, dass die Anzahl biodynamischer Landwirt-innen bedeutend anstieg und deren Einfluss auf die Umwelt- und Ernährungspolitik Gewicht erlangte. Darüber hinaus konnte der Anthroposoph Georg Halbe in Darrés Publikation *Odal: Zeitschrift für Blut und Boden* bis 1942 biodynamische Anbauweisen bekannter machen. Seine Beiträge vermischten dabei Agrarromantik, Antisemitismus, Holismus und germanische Mythen (vgl. Staudenmaier 2013: 10). Zwar wurde im Juli 1933 der *Reichsverband für Biologisch-Dynamische Wirtschaftsweise in Landwirtschaft und Gartenbau e.V.* gegründet, dem Bartsch vorstand, und der zum Ziel hatte, die Biodynamik bei NS-Funktionären zu popularisieren, doch Darré präferierte weitere Vereinsgründungen mit allgemeineren Namen, die von »lebensgesetzlichem Landbau« sprachen, zur Verwaltung von biodynamischen Initiativen. Wahrscheinlich tat er dies, um die Biodynamik anschlussfähiger in weiteren NS-Kreisen zu gestalten, denn viele Nationalsozialist-innen und vor allem Sicherheitsdienst-Agenten, also Mitglieder der Sicherheitspolizei, verleumdete Anthroposoph-innen als gefährliche Okkultist-innen (vgl. Staudenmaier 2013: 9; Werner 1999: 86).

Daneben gründete Heinrich Himmler 1939 die *Deutsche Versuchsanstalt für Ernährung und Verpflegung*, deren Haupttätigkeit sich auf Landbauarbeiten in Konzentrationslagern ausrichtete. In Dachau, Ravensbrück und Auschwitz organisierte der *Reichsverband für Biologisch-Dynamische Wirtschaftsweise* den Anbau mit. Ab 1941 beaufsichtigte der anthroposophische Gärtner und beim Verband engagierte Franz Lippert biodynamische Anbaupraktiken in einem Dachauer Heilkräutergarten. Lippert, Angestellter des anthroposophischen Arzneimittelherstellers Weleda, wurde kurz nachdem er den Posten in Dachau übernahm SS-Mitglied und Erhard Bartsch führte Umsiedler in besetzten Ostgebieten in die biologisch-dynamische Wirtschaftsweise ein (vgl. Staudenmaier 2014: 129ff., 142; Vogt 2011: 21f.). Neben Bartsch war der Biodynamiker Albert Friehe überzeugter Nationalsozialist, er war Mitglied der NSDAP und kandidierte 1932 für den Reichstag (vgl. Werner 1999: 32). Auch der NS-affine Landschaftsarchitekt Alwin Seifert (1890–1972) suchte die Kooperation; er war seinerseits seit den frühen 1920er Jahren im bayerischen Naturschutz aktiv, wurde 1937 Mitglied der NSDAP und pries

17 Der Reichslandwirtschaftsminister Darré wettete allgemein gegen das chemische »Retortendenken« und das »diabolische Grinsen des Kapitalismus« in der Landwirtschaft. Damit verbreitete er Parolen, die jenen der später aufkommenden Bewegung für »ökologischen Landbau« ähneln (Radkau 2011: 93, 98).

ebenso wie NS-Größen wie Hess und Himmler Steiners Landwirtschaft als bodenverbundenes Bauerntum, indem er sie als vorzuziehende Landbau-Variante gegenüber einer materialistischen Kunstdüngerindustrie bezeichnete. Letztere sah er als mit den Belangen des Dritten Reichs unvereinbar (vgl. Werner 1999: 271; 269). Ab 1934 leitete Seifert die Umweltgruppierung der »Landschaftsanwälte«, die sich mit dem Einfluss auf die Umwelt von öffentlichen Bauvorhaben, wie dem Autobahnbau, befassten und sich mit zementarmen Bauweisen, Windenergieprojekten und Renaturierungsmaßnahmen auseinandersetzten. Dabei waren fünf von acht Mitarbeitenden in der biodynamischen Bewegung tätig. Sie sahen im Nationalsozialismus ein Vehikel, das die Umweltzerstörung des vorangegangenen rationalistischen Jahrhunderts auskurieren könnte. (vgl. Staudenmaier 2020: 272, 276f.). Heute gilt Seifert als Mitbegründer der Ökologiebewegung (vgl. Uekötter 2006: 78).

Wie verworren das Verhältnis zwischen beiden Lagern war, zeigt das Jahr 1941. Damals ließen die nationalsozialistischen Entscheider während der *Aktion gegen Geheimlehren und sogenannte Geheimwissenschaften* unter anderem die anthroposophischen und biodynamischen Verbände mit Verweis auf ihren angeblichen staatsfeindlichen Okkultismus und Individualismus schließen. Für die meisten NS-Ideolog:innen bedrohten Anthroposoph:innen und Theosoph:innen letztlich ihr Rassenverständnis und ihr kollektivistisches Gesellschaftsideal. Dennoch gaben die NS-Funktionäre im gleichen Monat ihre Zusage für Feldexperimente, die auch die Wirkung von biologisch-dynamischen Präparaten ermitteln sollten. Die Testverfahren mit biologisch-dynamischen Präparaten wurden allerdings nur von ihrer weltanschaulichen Grundierung bereinigt genehmigt¹⁸, denn für die NS-Funktionäre zählte nicht vorrangig das Okkulte, sondern die Produktionsresultate (vgl. Vogt, 2011: 23, Staudenmaier 2014: 135, 143, Martins 2012: 139).

Letztlich bleibt es schwer, das genaue Verhältnis zwischen Kooperation, Überzeugung verängstigt-unüberzeugter Anpassung und Resistenz zu bestimmen, da nicht von allen Biodynamiker:innen die Gesinnung überliefert ist (vgl. Kaiser 2021/2: 50f.). Gleichwohl ist eine anbiedernd-kooperative Tendenz zu vernehmen, denn obwohl das Interesse an Parteipolitik beschränkt war, präsentierte sich die Biodynamik immer wieder als wertvolle Methode, um deutschen Boden und das deutsche Volk vital zu halten. In der Septemбераusgabe von *Demeter* aus dem Jahre 1940 ist zu lesen, die Aufgabe der Demeter-Landwirt:innen sei es, Liebe für den Boden und Liebe für das Vaterland zu erwecken (vgl. Staudenmaier 2014: 131). *Demeter* begrüßte zudem die Annexionen von Österreich und des Sudetenlandes; die Loyalität von Bartsch und Dreidax wurde wiederum von Darré durch Wehrpflichtsenthebung belohnt (Staudenmaier 2013: 5, 11). Umstritten bleibt, inwiefern das politische Engagement von Personen wie Seifert und Bartsch eine Ausnahme darstellt; zumindest unter den Parteimitgliedern gab es nur wenige Anthroposoph:innen (Werner 1999).

Choné verweist ihrerseits auf den Umstand, dass strukturelle Ähnlichkeiten zwischen der nationalsozialistischen Ideologie und der Anthroposophie, wie sie Staudenmaier festmache, nicht zwangsläufig zu inhaltlichen Übereinstimmungen führen

18 Allgemein verfolgten die Nationalsozialist:innen über Ernährung biopolitische, also gesundheitsfördernde Motive. Dabei fand beispielsweise unter anderem das von der Lebensreform gepriesene Vollkornbrot zunehmend Verbreitung (vgl. Albrecht 2019: 187).

müssen. Die Anthroposophie würde in unterschiedlichen politischen Milieus unterschiedlich ausgelegt werden¹⁹ (vgl. Choné 2015: 162f.). Eine ähnliche Bewertung lässt sich bei Paul Ariès finden. Ihm zufolge ist das esoterische Denken der Anthroposophie ein zu einfacher Gegenstand linker Kritiker:innen: Okkultismus sei weder zwangsläufig reaktionär noch rechtsradikal, erklärt er, und verweist auf Strömungen des 18. und 19. Jahrhunderts, die sich um die Personen von Charles Fourier und Charles Pellerin herausgebildet hatten und die unverkennbar progressiv und sozialistisch ausgerichtet gewesen seien. Um sich im 21. Jahrhundert allerdings als progressive Kraft verstehen zu können, müsse die Anthroposophie sich von ihrem Postulat des »weder rechts noch links« verabschieden und sich klar positionieren (vgl. Ariès 2001: 285f.).

Für Martins handelt es sich jedoch nicht um eine rein strukturelle Ähnlichkeit, sondern der Inhalt von Steiners Werk selbst biete einerseits rechtes, andererseits aber auch anti-nationalistisches Gedankengut:

Steiners Schwanken zwischen Universalismus, Individualismus, Kulturchauvinismus und rassistischen Stereotypen sowie seine Bezugnahme auf völkische Denker – all dies erklärt den Enthusiasmus vieler Anthroposophen gegenüber dem Faschismus genauso wie anthroposophische Ablehnungen des Nationalsozialismus. Eine rechte und rassistische Vereinnahmung Steiners ist ebenso selektiv wie seine Stilisierung zum Anti-Nationalisten: In Steiners Werk existieren beide Tendenzen. (Martins 2012: 143)

In der Tat lassen sich bei Steiner ebenso anti-nationalistische und anti-rassistische Aussagen finden. Während eines Vortrags für die Arbeiter des Goetheanumbaus im Jahr 1922 betonte er: »Es ist einmal so beim Menschengeschlecht, daß die Menschen über die Erde hin eigentlich alle aufeinander angewiesen sind. Sie müssen einander helfen« (GA 349: 59). Fünf Jahre zuvor äußerte er sich bereits kritisch gegenüber rassistischem Denken: »Durch nichts wird sich die Menschheit mehr in den Niedergang hineinbringen, als wenn sich die Rassen-, Volks- und Blutsideale fortpflanzen« (GA 177: 205).

19 Eine ähnlich uneindeutige Rechts-links-Positionierung postuliert Uekötter für die gesamte Umweltbewegung des frühen 20. Jahrhunderts: »The Green Germany has provoked a number of divergent interpretations. A friendly reading suggests that Germans have reached a level of environmental awareness that other countries are still lacking. A less friendly reading suggests a link to the dark chapters of German history, with the Nazi era providing the most popular point of reference. Or perhaps the age of Romanticism continues to resonate within the German soul? Monocausal readings of this kind draw on clichés and are easy to disprove, and yet they have proved hard to exorcise. [...] While German environmentalism attracts worldwide attention, its history seems to attract those in search of a cheap provocation. Germany is a large and diverse country, and environmentalism is a large and diverse movement« (Uekötter 2014: 3f.). Er betont aber zugleich, dass in der ersten Naturschützergeneration auch Nationalist:innen und Rassist:innen anzutreffen waren und sich darin allgemeine gesellschaftliche Tendenzen spiegeln: »The first generations of German environmentalists included many people that were elitist, nationalist, racist, or anti-Semitic, and quite a few were all of the above. Every other finding would have been in fact surprising: German environmentalism was never an idealistic sect, far removed from the rest of society, but rather a cross section of the general population with all its imperfections« (Uekötter 2014: 5).

Für Martins, Staudenmaier und Kaiser geht es jedoch um mehr als um einige wenige inkriminierende Textpassagen, denn Steiners Denkansatz ist von einem Entwicklungsgedanken durchzogen, der auch implizite Diskriminierungen enthält (vgl. Kapitel 7). Der ehemalige Waldorflehrer und Philosoph Kaiser schlägt deshalb vor, Steiners Werk einen »provisorischen Charakter« zuzuschreiben und es hermeneutisch-kritisch zu rezipieren. All jene Aussagen, denen keine Geltung durch individuelle Erfahrungen nachgewiesen werden können – und dies sind für ihn die expliziten und impliziten Diskriminierungen in Steiners Werk – müssten zurückgewiesen und die Anliegen, die nicht von Kritik betroffen sind, aktualisiert werden (vgl. Kaiser 2021/2: 47, 54f.).

Unter den Biodynamiker·innen habe ich während der Feldforschung wenige getroffen, die sich eingehend mit der Geschichte der biologisch-dynamischen Landwirtschaft befasst haben. Generell schien daran wenig Interesse zu bestehen und oftmals blieb auch wenig Zeit fürs Eigenstudium. Sie schrieben sich über ihre Erzählung überwiegend in die Umweltbewegung ein, wenngleich einige Informant·innen darauf bedacht waren, markante Unterschiede zu rein naturschützerischen Belangen zu betonen (vgl. Kapitel 7). Zudem waren auf deutschen Demeter-Höfen Personen mit Nachnamen außereuropäischen Ursprungs anzutreffen, die über die biodynamische Landbauschule und Ausbildungsplätze auf Demeter-Höfen als Quereinsteiger·innen Zugang zu landwirtschaftlichen Berufen bekommen hatten. Im *Landwirtschaftlichen Kurs* sind keine rassentheoretischen Elemente enthalten und diese spielten keine unmittelbare Rolle bei Steiners Begründung der Praxisfelder. Mittlerweile positioniert sich der Demeter-Verband zudem in der Satzung des Demeter e.V. ausdrücklich gegen rassistisches Gedankengut:

Der Verein tritt rassistischen, verfassungs- und fremdenfeindlichen Bestrebungen und anderen diskriminierenden oder menschenverachtenden Verhaltensweisen entschieden entgegen. Der Verein tritt Bestrebungen entgegen, die die ökologische Lebensmittelwirtschaft mit extremistischem Gedankengut verbinden.²⁰

Die Koordinationsstelle des Netzwerks Biodynamische Bildung nimmt immer wieder Personen von anderen Kontinenten in ihre Ausbildung auf und engagiert sich dafür, diesen Interessent·innen die Teilnahme zu ermöglichen, indem sie administrative Aufgaben für die Gesuche bei den Ausländerbehörden übernimmt. Zudem entsteht ein Arbeitskreis, der konkrete Aktionen im Antidiskriminierungsbereich durchführen wird (E-Mail Kiebler 22.11.2021).

Die Landwirtschaftliche Sektion des Goetheanums in Dornach ruft ihrerseits die Biodynamiker·innen dazu auf, sozialgesellschaftliche Fragen des Bodenverhältnisses zu bearbeiten, aber dabei aufmerksam zu sein, den Regionalitätstrend nicht mit nationalistischen Tendenzen zu vermengen und den Topos des Heimatbodens zu vermeiden, denn die heutige biodynamische Bewegung schöpfe Kraft aus ihrer kosmopolitischen Ausrichtung und die Biodynamiker·innen weltweit seien »in einem geistigen Sinn verschwistert« (vgl. Hurter, Florin 2020: 73f.).

Angesprochen auf den Umgang mit rassistischen Aussagen in Steiners Werk während des Hühnerfütterns erläuterte eine Praktikantin mit nordafrikanischem Namen,

20 Zitat aus der Fassung vom 19.05.2015 (Demeter e.V. 2015: 4).

sie wolle diese Passagen nicht entschuldigen, »aber ich versuche mir vorzustellen, wie schwer es in der Zeit war, nicht so zu denken, wenn alle so gedacht haben. Heute muss das klar zurückgewiesen werden«. Unter den Demeter-Landwirt-innen habe sie noch keinen getroffen, der rassistische oder rechte Tendenzen gutheißen würde (Feldbericht 10.10.2021).

Während des Untersuchungszeitraumes dieser Arbeit wurden keine expliziten rechtsradikalen und rassistischen Tendenzen im Demeter-Milieu bekannt. Anders war dies jedoch für das Praxisfeld der Waldorfschulen.²¹ Auch den Querdenker-Demos 2020–2021 schlossen sich auffallend viele Anthroposoph-innen an, deren Verhältnis zu rechten Gruppierungen noch nicht geklärt ist. Es ist deshalb nicht auszuschließen, dass auch Personen aus der Demeter-Bewegung sich in diesem Umfeld vermehrt rechten Ideen und Medien wie dem *Compact*-Magazin zuwenden, das Steiner als einen Vorläufer der Querdenkerbewegung zählt oder der »alternativen Berichterstattung« vom Schweizer Konspiritualisten²² Ivo Sasek, der unter anderem das Netzwerk *Klagemauer.TV* betreibt (vgl. Pöhlmann 2021: 153, 191).

4.2.2 Forschungsinstitute und Ausbildungsstandorte

Zwar wurde bereits bei der Koberwitzer Tagung der Versuchsring Anthroposophischer Landwirte (1936 umbenannt in *Versuchsring für biologisch-dynamische Landwirtschaft*) auf Steiners Anraten zur Überprüfung und gegebenenfalls Weiterentwicklung seiner Kurs-Angaben gegründet, doch das Interesse an wissenschaftlich-empirischer Forschung schritt erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts voran (vgl. Wistinghausen 1988: 165). In Darmstadt entstand 1950 das *Forschungsinstitut für Biologisch-Dynamische Forschung*. 23 Jahre später wurde in der Schweiz das Forschungsinstitut für biologischen Landbau (FiBL) gegründet und im gleichen Jahrzehnt in Schweden das Institut des nordischen Forschungsringes. Seit 1977 werden am FiBL im sogenannten DOK-Versuch drei Anbausysteme (dynamisch, organisch, konventionell) untersucht. In den USA entstand 1984 das *Michael Fields Agricultural Research Institute*. Darüber hinaus werden an den Universitäten Gießen und Kassel regelmäßig Dissertationen über die biodynamische Landbauweise verfasst; laut dem Dozenten Jürgen Fritz wurden bis 2018²³ 19 Dissertationsprojekte zu diesem Themengebiet an Universitäten abgeschlossen (vgl. Hurter 2014: 17f., Feldnotizen 8.2.2018).

21 So schreibt der Anthroposoph Markus Schulze, der nach Waldorfprinzipien arbeitende Schweizer Pädagoge Bernhard Schaub sei Holocaustleugner und Steiner werde von Rechten weiterhin rezipiert. Überdies wurde der Waldorflehrerin Caroline Sommerfeld gekündigt, nachdem sie 2017 im rechten Verlag Antaios veröffentlichte, der von Götz Kubitschek geleitet wird; ihr Vorgesetzter warf ihr vor, Steiners Ideen verraten zu haben. Unter anderem vertritt sie in ihren Veröffentlichungen die Vorstellung, Waldorflehrer-innen müssten Kinder in ihrer »Volksseele verwurzeln« (Schulze 2021).

22 Der Begriff »Konspiritualismus« beschreibt die Synthese von spirituell-religiösen Ideen mit verschwörerischem Gedankengut (Ward und Voas 2011: 130).

23 Diese Zahl gab er in einem Vortrag in Dornach im Jahr 2018 an, in einem Vortrag von 2014 verwies er auf 17 Dissertationen (vgl. Fritz 2016: 55f.).

An der Universität Kassel (Standort Witzenhausen) gab es gar von 2005 bis 2011 den weltweit einzigen Lehrstuhl für biologisch-dynamische Landwirtschaft, der mit dem niederländischen Biologen Ton Baars besetzt war. Die Stiftungsprofessur wurde mit rund 1,1 Millionen Euro bezuschusst und auf einen Zeitraum von sechs Jahren befristet, danach sollte das Land Hessen finanziell für die Professur aufkommen (vgl. Hildebrand 2005). Laut einem Beitrag in der Zeitschrift *Lebendige Erde* hätten sich seit 1999 Witzenhäuser Studierende um einen Lehrstuhl mit Schwerpunkt auf der biologisch-dynamischen Landwirtschaft bemüht; eine Landbaumethode, die 20 Prozent der eingeschriebenen Studierenden in einer Ringvorlesung vermittelt wurde (vgl. Baars, Kusche, Werre 2009: 9).²⁴ Doch der staatlich finanzierte Lehrstuhl wurde nie eingerichtet, weil die Kasseler Universitätsleitung die Anwendung unwissenschaftlicher Fragestellungen und Methoden bemängelte (Bredow 2006: 186f.).²⁵ Der Lehrstuhl traf trotzdem auf große Beliebtheit seitens der Studierenden: Nachdem bekannt wurde, dass der Lehrstuhl keine Zukunft haben würde, protestierten 250 Studierende in der Witzenhäuser Innenstadt und 90 marschierten in Kassel zum Büro des Rektors Prof. Dr. Rolf-Dieter Postlep (Rudolph/N.N. 2010). Baars hielt seinen Kritiker·innen seinerseits entgegen, sie würden sich nicht an wissenschaftlichen Kriterien orientieren, denn die biodynamische Landwirtschaft sei eine weltweit erfolgreiche Praxis, die eine jahrzehntelange Forschung aufweise (Olbrich-Majer 2021). Heute bieten der Witzenhäuser Standort der Universität Kassel und die Hochschule Eberswalde als einzige einen vollständigen Studiengang zum Ökolandbau. In Witzenhausen bildet dabei die Biodynamik auch nach Baars Abgang weiterhin einen umfangreichen Schwerpunkt, während in Eberswalde gelegentlich Projekte in Zusammenarbeit mit biodynamischen Strukturen stattfinden und Lehreinheiten die Thematik aufgreifen.²⁶

Darüber hinaus ist die biologisch-dynamische Landwirtschaft seit Jahrzehnten gut aufgestellt, um den eigenen Nachwuchs auszubilden. Dies gilt sowohl für Quereinsteiger·innen als auch für Personen, die einen Familienbetrieb übernehmen wollen. In Rheinau in der Schweiz bietet die Landbauschule eine vierjährige Ausbildung »zum Fachmann/zur Fachfrau für biodynamische Landwirtschaft« an. Einschreiben können sich bis zu 15 Schüler·innen, die eine abgeschlossene Erstausbildung oder die Matura vorweisen können. Die zwei letzten Jahre der angebotenen Ausbildung bereiten auf die Berufsprüfung vor.²⁷ Während die Ausbildung in der Schweiz zum Teil an einer Schule stattfindet, findet in Deutschland sowohl der theoretische als auch der praktische Ausbildungsteil auf Höfen statt und das Lehrpersonal besteht aus aktiven Demeter-Landwirt·innen.

24 Vgl. auch Olbrich-Majer (2021).

25 Nach Angaben der Zeitschrift *Der Spiegel* erklärte eine Mitarbeiterin, sich mit »Lebens- oder Ätherkräften« zu befassen. Viele Forschungen des Lehrstuhls seien allerdings sehr nah an Themen des organischen Ökolandbaus gewesen, wie beispielsweise die Ergründung der Beziehung zwischen Kuh und Kalb.

26 Beispielsweise wurde das Forschungsprojekt »Building Key Competences and Folkhighschool Pedagogy in XXI Europe« vom Schweizer Verein für biologisch-dynamische Landwirtschaft unterstützt (vgl. Hochschule für nachhaltige Entwicklung, [9]).

27 Genossenschaft Biodynamische Ausbildung Schweiz, [10].

In Deutschland stehen den Lehrlingen vier Ausbildungsstandorte zu Verfügung: im Osten, in der Bodenseeregion, im Westen (Nordrhein-Westfalen, Hessen, Rheinland-Pfalz) und in Norddeutschland (Niedersachsen, Schleswig-Holstein, Mecklenburg-Vorpommern). Der Demeter-Verband erläutert, die Ausbildungsprogramme seien so konzipiert, dass die Schüler:innen nicht nur technisches Können erlernen, sondern ebenfalls »Schlüsselfähigkeiten wie Aufmerksamkeit, Empfindungsfähigkeit, Selbständigkeit, verantwortliches Handeln und soziale Kompetenz« erwerben.²⁸ Die deutschen Landbauschulen im Bereich der Biodynamik entstanden Ende der 1970er bzw. Anfang der 1980er Jahre.²⁹

Seit 2014 organisiert die Demeter-Akademie überdies Weiterbildungsseminare. Zu den »Wesenselementen« der Demeter-Akademie gehört nach eigenen Angaben die »Verlebendigung von Wissen«, »vielseitige Perspektiven auf ein Thema« und »das Aufkeimen von Initiativkraft«. Zum Leitbild gehören dabei die Grundsätze, »die Erde gemeinsam natur- und menschengemäß weiterzuentwickeln«, »möglichst vielen Menschen [zu] ermöglichen [...] ihr individuelles Potenzial zu entfalten und ihr Bewusstsein weiter zu entwickeln« und auch Menschen dazu zu befähigen, »mit Kräften und Substanzen in ihren kosmischen und irdischen Qualitäten bewusst umzugehen«.³⁰ Während die Online-Eigendarstellung zuweilen kosmischen Charakter annimmt, sind viele Kursangebote auf die Behebung von konkreten Problemen sowie auf handfeste Fragestellungen ausgerichtet: Beispielsweise richtet sich der Kurs »Existenzgründung und Unternehmensentwicklung«³¹ an Personen, die eine Hofübernahme planen³² oder angegangen sind. Trotzdem spielt der anthroposophische Gedanke eine zentrale Grundlage in der Demeter-Akademie und wird entschieden an Neulinge im Einführungskurs vermittelt über »Achtsamkeitsübungen und Meditationen, eurythmische Übungen, [...] Pflanzenbeschreibungen oder das gemeinsame Lesen des Wochenspruches³³ zu Beginn des Tages« (vgl. Helmle 2021/2: 15). Gelegentlich wurde von den Interviewpartner:innen für die vorliegende Arbeit³⁴ der Verdacht geäußert, einige Kolleg:innen hätten sich Demeter aus finanziellen Gründen angeschlossen. Allerdings begleite die Umstellung nicht nur neue »fachliche Herausforderungen«, sondern ebenso einen »großen inneren Schritt«, bei dem »gewohnte Denkmuster und Werteskalen« verlassen werden würden und sich die Umsteller »auf eine neue soziale Umgebung einlassen« müssten, wie es ein Demeter-Berater erläutert (Gapp 2021/2: 18). Wie dieses Kapitel an mehreren Stellen darlegt, ist dem zuzu-

28 Demeter e.V., [11].

29 Vgl. Bäuerliche Gesellschaft e.V. (Demeter im Norden), [12].

30 Demeter e.V., [13].

31 Demeter e.V., [14].

32 Um außerfamiliäre Hofübergaben unter Junglandwirten innerhalb Deutschlands zu vereinfachen, steht neben der Landbauschule, den Demeter-Existenzgründerkursen und den Finanzierungsinstrumenten wie der Regionalwert AG oder der GLS-Bank die Hofbörse zur Verfügung. Diese bietet ebenfalls Hofübergabeberatungen an und organisiert Informationsveranstaltungen (vgl. Hof sucht Bauer, [15]).

33 Der Wochenspruch stammt aus dem anthroposophischen Seelenkalender, in dem Steiner für jede Woche des Jahres einen Spruch festgelegt hat, der die »jahreszeitliche Stimmung in der Seele erklingen lässt« (vgl. Anthrowiki, [16]).

34 Beispielsweise I-34, 16.4.2021.

stimmen; das Demeter-Milieu wird durch eine eigene Sozialdynamik getragen, in der Umgangsformen anzutreffen sind, die es von anderen Formen des biologisch-organischen Landbaus unterscheiden. Personen, die dieses soziale Umfeld und diese weltanschauliche Färbung keineswegs attraktiv finden, schließen sich womöglich auch nicht aus finanziellen Gründen Demeter an, sondern anderen Ökolandbau-Alternativen.

4.2.3 Das Goetheanum und die Landwirtschaftliche Tagung

Der Sitz der Landwirtschaftlichen Sektion befindet sich am Goetheanum in Dornach, etwa zehn Kilometer von Basel entfernt. Sie ist eine von elf Sektionen der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft am Goetheanum und trägt, laut Eigendarstellung auf ihrer Homepage, »aus anthroposophischer Geisteswissenschaft zur Entwicklung der Landwirtschaft bei«.³⁵ Der Großteil der Arbeitszeit wird für »die Koordination und das Impulieren der biodynamischen Bewegung weltweit« aufgewendet, d.h. für die Organisation von Tagungen, Konferenzen und Workshops sowie die Betreuung von Fachgruppen. Am Goetheanum finden jährlich seit 1999 die Landwirtschaftliche Tagungen statt, inzwischen mit fast 1.000 Teilnehmenden jährlich. Zuvor wurden bereits seit 1926 in unregelmäßigen Abständen Wintertagungen durchgeführt sowie kleinere interne Tagungen in Bad Saarow und in Marienstein (Wistinghausen 1988: 168).

Seit 2011 legt die Sektion vermehrt Wert auf persönlichen Austausch, wählt Formate, die der dialogischen Gesprächskultur Raum bieten, und rückt von einem Modell ab, das rein auf Frontalvorträge setzt, ohne ein Zeitfenster für einen anschließenden Austausch einzuplanen, wenngleich auch diese Vorträge in den frühen Programmpunkten bis 10 Uhr und am späten Nachmittag ab 17 Uhr vorgesehen sind, wie sie im Programm³⁶ aufgelistet sind. Seitdem dieses auf Austausch beruhende Format eingeführt wurde, haben sich die Teilnehmerzahlen fast verdoppelt, zugleich hat sich die Tagung am Goetheanum zusehends internationalisiert: 2011 nahmen 594 Personen aus 35 verschiedenen Ländern an der Tagung teil, 2020 waren es 887 Teilnehmende aus 50 unterschiedlichen Nationen.³⁷

In den Jahren 2017, 2018 und 2020 habe ich selbst an der Landwirtschaftlichen Tagung am Goetheanum teilgenommen. Details zu den dort gehaltenen Vorträgen, den spontanen Gesprächen und dem Verlauf von abgehaltenen Workshops werden in der vorliegenden Arbeit unter unterschiedlichen thematischen Schwerpunkten dargelegt. An dieser Stelle sei erwähnt, dass die Tagungsteilnahme den Eindruck hinterlassen hat, dass die Demeter-Landwirtschaft durch diese Art von Zusammenkunft gruppendynamische Aspekte unterstützt. Zum einen fördert die Tagung den Austausch über die Biodynamik, zum anderen wird ein entspanntes Zusammensein in künstlerischen Ateliers (Malen, Gesang, Musizieren, Eurythmie-Tanz) ermöglicht. Zusätzlich zu den definierten Programmpunkten sind im Foyer Informationsstände sowie Kaffee, Tee und Kuchen in

35 Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum, [17].

36 Vgl. Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum (Hrsg.) (2020).

37 Die Zahlen wurden am 8.6.2020 per E-Mail von André Hach mitgeteilt. Ihm sei an dieser Stelle für seine Auflistung gedankt.

den Kaffeepausen vorhanden, die Gleichgesinnte zusammenbringen. Der Umgang miteinander ist rücksichtvoll und die häufige Betonung von offizieller Seite, wofür sich die Demeter-Landwirtschaft einsetzt, schafft unter den Teilnehmenden Vertrauen in den Verband und die Berufskolleg-innen. Mona Böttinger, die im März 2017 die Ausbildung zur biologisch-dynamischen Landwirtin begann, nachdem sie einen Abschluss zur Sozialassistentin absolviert hatte, erinnert sich an ihre Tagungsteilnahme und betont dabei das Gemeinschaftsgefühl, das die Veranstaltung hervorgerufen habe: »Das Erlebnis, Teil einer solch großen, bunten internationalen Gemeinschaft zu sein, war sehr bereichernd für mich. Durch die Tagung wurde mein Wissensdurst gestillt und gleichzeitig noch größer, auch fühlte ich mich beschwingt und in meiner täglichen Arbeit bestätigt« (Herrnkind 2019/4: 22).

Anzunehmen ist überdies, dass das Setting des Goetheanum-Geländes zur Gemeinschaftsförderung beiträgt, denn dieser von Steiner konzipierte Bau liegt leicht abgetrennt von Dornachs Dorfkern am Rande einer Wohnsiedlung auf einem Hügel. Gebaut wurde das heutige Goetheanum zwischen 1925 und 1928, und durch seine imposante stereometrisch-kristalline Form dürfte es der anthroposophischen Gesellschaft gelungen sein, an Ausstrahlungskraft und öffentlicher Präsenz zu gewinnen. Das Goetheanum bildet das Zentrum für die weltweite anthroposophische Bewegung und wie für jede Organisation ist ein sichtbarer Knotenpunkt nützlich, um Identitätskohäsion zu schaffen und die eigene Botschaft zu konsolidieren, indem Gleichgesinnte regelmäßig an einem Ort zum Austausch vereint werden.

Vor dem Bau des heutigen Goetheanums stand bereits ein Vorläuferbau in Dornach, das ein erstes Zentrum der Anthroposoph-innen bildete; es fiel allerdings in der Silvesternacht 1922/23 einem Brand zum Opfer, dessen Ursachen bis heute nicht endgültig geklärt sind (vgl. Zander 2007: 1151f.). Auf den überlieferten Bildern erkennt man ein ästhetisch anspruchsvolles Bauwerk, dessen Dach einen Doppelkuppelbau bildet und die verschörkelten Fensterbögen erinnern an die typischen Merkmale (Holz-Glas-Stahl-Kombinationen) des Jugendstils. Angeblich soll in diesem ersten Bau ein unumwundenes Zusammenspiel zwischen Malerei, Bildhauerei und Architektur realisiert worden sein (vgl. Klingborg 1978: 24).³⁸ Ursprünglich war das Bauvorhaben in München geplant, allerdings stießen die Anthroposoph-innen dort auf eine nicht besonders kooperative städtische Behörde. Als der Schweizer Zahnarzt Emil Gorsheinz von diesen bürokratischen Schwierigkeiten erfuhr, entschied er, Parzellen seines Grundstücks in Dornach für den Bau freizustellen.³⁹

Das sich auf dem Hügel von Dornach befindende Gebäude dient nun seit fast 100 Jahren als Sitz und Tagungsort für die Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft, die elf

38 Dornach zog vor allem in seiner Frühphase Künstler-innen aus ganz Europa an. Die seit der Guggenheim-Ausstellung *Hilma af Klint. Paintings for the Future* (2018) vielbesprochene schwedische Künstlerin Hilma af Klint, die heute als einer der ersten abstrakt malenden Künstler-innen gehandelt wird, war neunmal auf dem Hügel von Dornach. Sie war in ihrer Jugend zunächst an spiritistische, dann an theosophische Kreise affiliert. Nach der Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft wechselte sie die Seite und schloss sich Steiners Weltanschauung an (vgl. Voss 2020: 33). Af Klint hat laut ihrer Biografin Julia Voss »sämtliche Schriften und Bücher von ihm [Steiner] gelesen, manche mehrmals« (Voss 2020: 36).

39 Vgl. Held, [18].

Sektionen und die Freie Hochschule für Geisteswissenschaft. Die administrativen Aufgaben werden in den Büroräumen des Goetheanums oder in Nebengebäuden bearbeitet. Im Großen Saal, der für 1.000 Zuschauer bestuhlt ist, finden Vorträge sowie Musik- und Theateraufführungen statt oder wie eben jährlich Anfang Februar die Landwirtschaftliche Tagung. In der angeschlossenen Buchhandlung werden mehr als 10.000 Titel verkauft. Laut einem E-Mail-Austausch vom 5.2.2019 mit dem Tagungsbüro belaufen sich die Veranstaltungen pro Jahr auf insgesamt circa 230 Tagungen, Seminare und Kolloquien und circa 300 künstlerische Aufführungen (Theater, Eurythmie und Konzerte). Für 2019 gab das Tagungsbüro an, das Goetheanum beschäftige circa 200 Mitarbeitende, inklusive Stundenkräfte.

Das Gebäude steht seit 1993 unter Denkmalschutz und ist international für seinen Verzicht auf rechte Winkel bekannt. Bevorzugt wurden organisch wirkende Stilmittel gewählt, die sich zum Teil an den Expressionismus anlehnen. Für die in Berlin lehrende Kunsthistorikerin Christa Lichtenstern versuchte Steiner bei der Gestaltung des ersten und zweiten Goetheanums Ideen der goetheanischen Metamorphosenlehre umzusetzen. Ein Leitthema sei dabei unter anderem die Selbstverantwortung des Menschen und seine Freiheit, die in einer bestimmten evolutiven Gerichtetheit zu geistiger Selbstverwirklichung führen soll. Die Metamorphosen-Idee ist allerdings nicht auf das Dekor beschränkt, sondern bestimmt den plastischen Aussagegehalt der Bauformen – das Gebäude soll demnach sichtbar machen, wofür die Anthroposophie steht (vgl. Lichtenstern 2007: 104).

Das Goetheanum ist eines der ersten Betongebäude des 20. Jahrhunderts dieser Größe, das plastische Formen enthält. Auch heute fällt der Bau dem Besucher gemeinhin als imposant und durch seine Formgebung als ungewöhnlich auf. Unabhängig davon, ob man sich in der Anthroposophie zu Hause fühlt, besitzt das Goetheanum Ausstrahlungskraft: ob als touristische Kuriosität oder als esoterischer Bau für Anthroposophie-Anhänger:innen. Der Ingenieur, Ole Falk Ebbell, ein Norweger, der für ein Basler Ingenieurbüro am zweiten Goetheanum arbeitete, gab an, zuweilen an der Realisierung dieses Riesenbaus gezweifelt zu haben (vgl. Hasler 2005: 11). Diesen außergewöhnlichen Bau, der sich als materialisierte, in Beton gegossene Anthroposophie präsentiert, und der überdies ein relativ abgeschiedenes Setting bietet, müssen wir uns vor Augen halten, wenn in den folgenden Kapiteln punktuell auf die Landwirtschaftliche Tagung eingegangen oder erläutert wird, wie an diesem Ort in Vorträgen vom Sektionsleiter Ueli Hurter die Präparate als das Herz der biologisch-dynamischen Landwirtschaft bezeichnet werden (vgl. Feldbericht 7.2.2018).

4.2.4 Demeter goes global

Seit den Anfängen in den 1920er Jahren bis zum Redaktionszeitraum dieser Arbeit expandiert die biologisch-dynamische Landwirtschaft geografisch zusehends. Dabei kann keine bruchlose Verbreitung der vornehmlich anthroposophisch geprägten Biodynamik aus dem deutschsprachigen Hafen in entfernte Weltteile konstatiert werden, vielmehr stellen sich neue Herausforderungen für das Selbstverständnis der Biodynamik. In unterschiedlichen kulturellen Kontexten wird die Biodynamik in veränderte Deutungszusammenhänge eingebettet, die ihrerseits die internationalen Dynamiken um die Biody-

namik und den Demeter-Verband beeinflussen. Sie wird teilweise mit neuen politischen und finanziellen Prioritäten verknüpft und spricht andere soziologische Profile an als in Europa. Aktuell gibt es kaum Studien, die diese transnationalen Verschiebungen eingehend untersucht haben; Dokumente des Demeter-Verbandes, vereinzelte Publikationen und Vorträge ermöglichen es jedoch, sich diesem Transnationalisierungsprozess zu nähern.

Obwohl die Internationalisierung bereits kurz nach Steiners Tod begann, wurde erst im Jahr 1997 Demeter International gegründet, um die Qualität der Marke Demeter zu sichern und die Markenpolitik länderübergreifend zu koordinieren. Demeter International vergibt vor allem Zertifikate an Landwirt:innen aus Ländern, in denen es keinen nationalen Demeter-Verein gibt und vereinheitlicht ebenfalls Richtlinien für den Anbau und die Verarbeitung von Lebensmitteln. Seit Februar 2020 hat eine föderale Struktur diese Arbeit übernommen, die *Biodynamische Föderation – Demeter International*. Der neugegründete Verband vereint alle biodynamischen und Demeter-Organisationen weltweit. In dieser Struktur hat jedes Land eine Stimme und kann sich zu internationalen Rahmenbedingungen im Bereich Bildung, Beratung, Forschung, Zertifizierung, Marktentwicklung, politische Lobbyarbeit und Marketing äußern.⁴⁰ Im Jahr 2001 wurde außerdem ein Büro für politische Arbeit in Brüssel eingerichtet. Das primäre Anliegen dieses Büros war es, die Präparate-Arbeit weiterhin gesetzlich zu gewährleisten, denn diese wurde durch das Aufkommen der Rinderkrankheit Bovine spongiforme Enzephalopathie (BSE) und neue Hygiene-Verordnungen der Europäischen Union (EU) nahezu verboten (vgl. Hurter 2018a: 7). Neben dieser administrativ-institutionellen Professionalisierung und Internationalisierung liegen überdies mittlerweile Übersetzungen des *Landwirtschaftlichen Kurses* unter anderem auf Afrikaans, Griechisch, Lettisch, Russisch, Japanisch, Portugiesisch und Koreanisch vor (vgl. Lüthi 2014: 25f.).

Demeter ist seit 2019 in 61 Ländern vertreten. Die Zahl an zertifizierten Betrieben beläuft sich auf 5.918, die insgesamt eine Fläche von etwa 202.000 Hektar nach Demeter-Richtlinien biologisch-dynamisch bewirtschaften. Davon befinden sich 1.579 Höfe (84.426 ha) in Deutschland und 297 in der Schweiz (5.070 ha).⁴¹ Im europäischen Raum ist Demeter in den Niederlanden mit 148 Betrieben vergleichsweise stark vertreten; in Norwegen und Schweden sind es im Jahre 2019 nur 20 beziehungsweise 17. Für den außereuropäischen Raum stechen die USA mit 118 Betrieben heraus, Ägypten mit 87 sowie Argentinien mit 38 und Indien mit 39. Außerdem gibt es in Nepal 96 Demeter-Höfe, allerdings bewirtschaften diese insgesamt nur knapp mehr als 100 Hektar. In Israel, Honduras und im Iran gibt es jeweils einen Demeter-Betrieb.

Ehrenfried Pfeiffer und Alex Podolinsky trugen maßgeblich zur Internationalisierung der Biodynamik bei. Podolinsky (1925–2019) wurde in Baden-Baden geboren, sein Vater stammte aus einer ukrainischen Adelsfamilie. Im Jahr 1949 wanderte er mit seiner Frau nach Australien aus; dort und in Neuseeland setzte er sich für den Bau von Waldorfschulen sowie für die Biodynamik ein. Zehn Jahre nach seiner Auswanderung gründete er die *Biodynamisch-Landwirtschaftliche Vereinigung* in Australien und ein biodynamisches

40 Auf Englisch *Biodynamic Federation Demeter International* (vgl. Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum, [19]).

41 *Biodynamic Federation Demeter International e.V.*, [20].

Forschungsinstitut.⁴² Pfeiffer (1899–1961) war ein (autodidaktischer) Biochemiker und arbeitete ab seinem 21. Lebensjahr an der Bühnenbeleuchtung in Dornach, besaß dort jedoch auch ein kleines Labor, um zugleich an Präparaten zu forschen und war zeitweilig als Fahrer von Steiner tätig. 1938 wanderte er in die USA aus, entwickelte dort Modelle zur Kompostierung von Großstadtabfällen und machte die biologisch-dynamische Landwirtschaft bekannt.⁴³ Dem Historiker Gregory Barton zufolge übernahm Pfeiffer in seinem 1938 erschienen Bestseller *Bio-Dynamic Farming and Gardening* vor allem Vorschläge des amerikanischen Pioniers des Ökolandbaus Albert Howard, ohne diese auszuweisen, und verband sie in seiner Schrift mit Ideen von Steiner. Das auf Deutsch, Französisch, Italienisch und Niederländisch erschienene Buch hat, so seine Kritiker, demnach lediglich die Vorarbeit von Howard anthroposophisiert (vgl. Barton 2018: 45).

Bereits im Jahr 1939 etablierten sich im nicht deutschsprachigen Ausland zudem biologisch-dynamische Einrichtungen, wie Camphill oder Findhorn, die nicht unbedingt für Demeter produzierten oder zumindest nicht in großem Umfang, sondern einen sozialen Auftrag verfolgten. Der Wiener Pädagoge und Anthroposoph Karl König gründete 1940 in Schottland die Camphill-Einrichtungen, d.h. Lebensgemeinschaften, die behinderten Personen eine angepasste Bildung und ein autonomes Leben ermöglichen sollten, wobei die biologisch-dynamische Landwirtschaft einen Lernbereich bildet. Es bestehen mehr als 90 solcher Gemeinschaften in 19 verschiedenen Ländern (vgl. Choné 2017: 291). Ebenfalls in Schottland wurde 1962 die Findhorn-Stiftung ins Leben gerufen, aus der eine Lebensgemeinschaft hervorgeht, die auf den Kernbereichen Gemeinschaft, Nachhaltigkeit und Spiritualität basiert. Dieser Verein, der aktuell um die 300 permanente Mitglieder zählt, bietet Seminare und Weiterbildungen an, die zum Teil auf der biologisch-dynamischen und anthroposophischen Weltanschauung basieren. Etwa 4.000 Personen besuchten jährlich diese Einrichtung (vgl. Choné 2017: 292).

Eine weitere biologisch-dynamische Initiative bildete sich 1977 in Sekem, Ägypten. Es handelt sich um ein etwa 60 Kilometer nordöstlich von Kairo liegendes anthroposophisches Großprojekt, das Landbau auf circa 70 Hektar betreibt. Gegründet wurde Sekem vom Ägypter Ibrahim Abouleish (1937–2017), der in Österreich Chemie und Medizin studierte und 1969 seinen Doktor an der Universität Graz abgeschlossen hatte. Im Jahr 1977 entschied seine Frau Gudrun und er sich dafür, mit den zwei Kindern nach Ägypten auszuwandern. Mittlerweile leitet sein Sohn Helmy Abouleish das Projekt (vgl. Abouleish-Boes 2016: 295).

4.2.5 Exkurs: Die Biodynamik in Ägypten und Indien

Die Familie Abouleish und ihr Team betreiben in Zusammenarbeit mit lokalen Landwirt:innen auf einem Wüstengebiet Ökolandbau, haben Schulen errichtet, die nach anthroposophischen Prinzipien unterrichten, und bieten kulturelle Angebote (beispielsweise Theateraufführungen) und ökonomische Aktivitäten an (Baumwollproduktion, phytotherapeutische Produkte). Der Gründer Ibrahim Abouleish gibt in seiner Autobiografie an, besonders auf die Belange der lokalen, ruralen Gemeinschaften zu

42 Vgl. Lee (2019).

43 Vgl. Pfeiffer Center, [21].

achten. Auf Anschuldigungen in der lokalen Presse, unislamisch zu sein, reagierte er, indem er den islamischen Charakter der Sekem-Aktivitäten unterstrich. Sekem wurde in der muslimisch ausgerichteten Presse der Sonnenanbeterei bezichtigt; dabei vermuteten die Abouleishs allerdings, dass die lokale Chemieindustrie und Beamte des Landwirtschaftsministeriums die Presse eventuell zu diesen Berichten angestachelt hätten, da es zuvor politische Spannungen zwischen den Beamten und der Familie Abouleish gab. Die Familie wurden angeblich von den Beamten beschuldigt, in Ägypten eine defizitäre Landwirtschaftsform popularisieren zu wollen. Demnach ist es möglich, dass sich Auseinandersetzungen, die zunächst politischer Natur waren, zu religiösen Anschuldigungen hochschaukelten, falls die Darstellung der Familie Abouleish stimmt (vgl. Abouleish 2005: 65, 144ff.). Abouleish zufolge seien die Anschuldigung nicht zu unterschätzen, denn sie würden im islamischen Kontext bedeuten: »Worshipping the sun for Muslims is like worshipping Satan for Europeans. The people were in turmoil« (Abouleish 2005: 145). Abouleish entschied sich daraufhin, den Bürgermeister, lokale Sheiks und Kritiker von Sekem einzuladen und die Spannungen zu beseitigen (sowie das Überleben von Sekem zu garantieren). Er begab sich auf eine Synkretismus-Gratwanderung und verwies darauf, dass letztlich Allah die Biodynamiker:innen auf die Planetenkonstellationen aufmerksam gemacht habe beziehungsweise ihre Arbeit leite: Allah habe den Menschen auserwählt, um sich um seine Schöpfung zu kümmern. Ferner verwies er darauf, dass der Kunstdünger mit dem Islam unvereinbar sei, da die Naturwissenschaft Pflanzenprozesse auf rein physikalische Substanzen reduziere, was eine unislamische, weil materialistische Sichtweise sei.⁴⁴

Abouleishs Positionierungen sind womöglich eine Mischung aus politischem Kalkül und biografisch begründeter Motivation, Islam und Anthroposophie zusammenzudenken, denn in seiner Autobiografie nimmt er auffallend oft Bezug auf den Islam. Eine Frage, die ihn beschäftigt habe, sei, was eine moderne Auffassung und Praktik des Islams ausmachen, aber auch, wie eine Partnerschaft zwischen Ost und West aussehen könne. An anderer Stelle schreibt er, in sich trage er die Vision einer Natur, die ihre Hingabe zu Gott entfalten würde und wirke, als würde sie die erste Sure des Korans rezitieren (vgl. Abouleish 2005: 11, 13).

Im Jahr 1994 wurde durch die Unterstützung von Sekem die *Egyptian Biodynamic Association* gegründet, die in einem Zeitraum von 20 Jahren bereits 400 Höfe bei der Umstellung sowie der Zertifizierung von Demeter-Produkten unterstützt hat. Sie ist überdies eine der ersten Organisationen, die den biologisch-dynamischen Baumwollanbau anstieß (vgl. Abouleish-Boes 2016: 300). Mit dem Ausbau des Unternehmens werde es allerdings zunehmend schwieriger, die Weltanschauung zu vermitteln, auf der Demeter beruht, wie Maximilian Abouleish-Boes, der Enkel von Ibrahim Abouleish, schreibt:

When SEKEM was smaller, it was easier for Dr. Ibrahim and other members of the core community to connect to each coworker and convey the bigger picture and idea behind

44 Er schreibt: »Then I led the discussion towards the arrogance of science, which states that it is only physical substances which allow the plants to grow, and not Allah. Because of this people use artificial fertilizers and chemical poisons, never minding the effects they have on people's health and ignoring the consequence of insect infestation« (Abouleish 2005: 147).

the organization. Nowadays, with more than fifteen hundred employees, this is much more difficult. (Abouleish-Boes 2016: 302)

Er schreibt ebenfalls, dass Sekem weiterhin besonders im kulturellen Bereich Einflüssen aus Europa unterliegt:

Many friends and partners helped SEKEM to build its infrastructure and capacities. Special emphasis must be placed on the associations of SEKEM's allies in Germany, Austria, the Netherlands, Switzerland, and Scandinavia, which mainly support the cultural work of the initiative. (Abouleish-Boes 2016: 304)

Sekem wiederum beeinflusst globale Akteure im Bereich des Ökolandbaus, wie die International Federation of Organic Agriculture Movements (IFOAM), Global Compact und den World Future Council. Daneben versucht Sekem in Ägypten die Zivilgesellschaft sowie politische und ökonomische Akteur:innen von ihren Projekten zu überzeugen (vgl. Abouleish-Boes 2016: 304). Sekem verleiht der Biodynamik allerdings nicht nur durch seine Anbautechniken in einem Wüstenkontext und seinen politischen Erfahrungswerten auf internationaler Bühne eine veränderte Dynamik, sondern bildet ebenso in Bezug auf weltanschauliche Fragen einen neuen Knotenpunkt des Synkretisierens. Wie sein Großvater sieht Abouleish-Boes die Biodynamik in islamische Prinzipien eingebettet. In seinem Artikel *Religion and Agriculture: How Islam Forms the Moral Core of SEKEM's Holistic Development Approach in Egypt* erwähnt er das Wort *Anthroposophy* lediglich einmal, zieht aber mehrmals Parallelen zum Islam. So schreibt er:

Acting responsibly in the interest of communities implies also that resources should not be wasted. This is also made clear several times in the Qu'ran, such as here: »O children of Adam! Wear your beautiful apparel At every time and place of prayer: eat and drink: But waste not by excess, For God loveth not the wasters« (007:031) [Groß- und Kleinschreibung von Abouleish übernommen]. (Abouleish-Boes 2016: 309)

Wie erwähnt, produzierten im Jahr 2019 in Indien 39 Betriebe mit insgesamt 9.300 Hektar für das Demeter-Label; allerdings wird insbesondere in Indien ein Unterschied zwischen den Eigendynamiken der biodynamischen Bewegung und dem Demeter-Verband feststellbar. Ueli Hurter beispielsweise schätzt in einem Interview, dass mehrere Zehntausend Menschen, deren Familienbetriebe in größere Projekte eingebunden sind, biodynamische Prinzipien anwenden. Für sie aber spielt der Demeter-Verband keine richtungsweisende Rolle. In diesen mikrosozialen Bereichen verbreitet sich die Biodynamik durch Mund-zu-Ohr-Information, und die Entwicklungen, die auf dieser Ebene in entlegeneren Gebieten Indiens stattfinden, werden derzeit kaum erfasst.⁴⁵ Wie in Ägypten sind auf dem indischen Subkontinent synkretistische Aneignungsformen und damit punktuelle hinduistische Zuschreibungen an die Biodynamik unvermeidbar.

Dem Vernehmen nach macht die Attraktivität des biologisch-dynamischen Landbaus im globalen Süden wohl auch eine durch Kunstdüngerverzicht bedingte Kosten-

45 Vgl. Das Goetheanum Redaktion (2018).

senkung aus – oder zumindest wird dies als Vorteil angepriesen. Am 5. Februar 2020 hielt die Inderin Nasari Chavan vor etwas mehr als 800 Besuchern der Landwirtschaftlichen Tagung im Goetheanum einen einstündigen Vortrag über ihre Aktivitäten rund um die biologisch-dynamische Landwirtschaft. Obwohl die Tagung unter dem Motto »Wege zum Geistigen in der Landwirtschaft« stattfand, behandelte die junge Adivasi-Frau aus Maharashtra kaum die spirituellen Aspekte ihrer Zuneigung zur Biodynamik. Stattdessen führte sie nur kurz aus, dass die Adivasis einen starken Bezug zu Pflanzen sowie Tieren pflegen, und sie die Bedeutung überzeugend finde, die der Natur in der Biodynamik zugeschrieben werde. Vor allem aber habe sie die Biodynamik dadurch überzeugt, dass sie einen möglichen Weg bildet, um von Bankkrediten unabhängig zu werden; für sie ist dies der zentrale Vorteil der Biodynamik. Ihre Bekanntschaft mit der biodynamischen Landbauart machte sie 2010, als die indische NGO SUPA Agricultural Research Group (SARG) einen Workshop in ihrem Dorf organisierte. Weil Chavan die Biodynamik als Lösung für viele Probleme der Landwirt:innen in Kleinbetrieben sieht, nahm sie an einem Ausbilder-Training teil, um andere Landwirt:innen in Kleinbetrieben ebenfalls von den Lösungsangeboten der Biodynamik zu überzeugen. Alles in allem sei die Biodynamik »a new reason for my life« und habe sie »spiritually empowered« (Feldbericht 5.2.2020).

Gründerin der SARG ist die im Bezirk Uttarakhand (in Nordwest-Indien gelegen) lebende Landbesitzerin Binita Shah. Da die kleinbäuerlichen Strukturen durch ihren geringen Landanteil (im Durchschnitt etwas unter zwei Hektar) kaum Platz zur Präparate-Herstellung haben, hat Shah diese Arbeit zentralisiert sowie kommerzialisiert und vertreibt mit 20 Mitarbeitenden über ihr Unternehmen Supa Biotech Ltd. Präparate. Damit die Präparate in der Gesamtsumme erschwinglich bleiben, werden sie von den Landwirt:innen in einem sogenannten Fladenpräparat gestreckt. Bisher gibt es in der Region noch keinen Markt für Demeter-zertifizierte Produkte, so dass auch hier eigenwillige Aneignungen der Biodynamik vermutlich den Normalfall bilden. Die Zielsetzung besteht allerdings darin, künftig für das Label produzieren zu können; die indischen Landwirt:innen in Kleinbetrieben erhoffen sich womöglich über diesen Weg auch höhere Verkaufspreise (vgl. Sektion für Landwirtschaft 2018: 338, 341).

Wie findet eine indische Frau aus dem Nanital überhaupt zur biologisch-dynamischen Landwirtschaft? In den frühen 1990er Jahren hielt der neuseeländische Biodynamiker Peter Proctor Konferenzen und Kurse auf dem indischen Subkontinent und Shah nahm an einem solchen Vortrag teil. Sie erläutert in einem Porträt, dass sie von einer Landwirtschaft angezogen worden sei, die philosophische, spirituelle und praktische Elemente enthalte. Wie auch andere anthroposophisch engagierte Biodynamiker:innen bezieht sie sich auf konkrete, sensualistisch-empirische Argumentationsführungen, um den weltanschaulichen Überbau zu plausibilisieren: So besuchte sie Proctor, der in Indien biodynamisch wirtschaftete, und war von seinem Kompost beeindruckt, dessen Qualität sie als Resultat des Präparate-Einsatzes interpretierte (vgl. Sektion für Landwirtschaft 2018: 344).

Das Shah-Porträt liefert überdies einige Hinweise auf mögliche Assimilierungsprobleme der Biodynamik, denn im hinduistischen Kulturraum ist es für Personen höherer Kasten unüblich, tote Tiere und deren Organe anzufassen. Innerhalb des biologisch-dynamischen Milieus wird aber genau dies bei der Präparate-Arbeit verlangt: Es werden Kuhhörner, Hirschblasen, Rinderschädel, Kuh-Dünndärme mit pflanzlichen oder mi-

neralischen Stoffen gefüllt. Shah kostete dieser Aspekt der anthroposophischen Landwirtschaft zunächst Überwindung, doch eine eher spontane Spiritualisierung einer toten Kuh habe ihr zufolge dabei geholfen. Sie habe die tote Kuh betrachtet und »als ich in diesen Bauch blicke, fühlte ich mich so, als ob ich die Welt selber anschau [...]. Ich erkannte, dass [...] die ganze Sache mit den Präparaten mir sehr klar wurde [...]«, erwähnt sie (Sektion für Landwirtschaft 2018: 345). Die spirituellen Aspekte jedoch interessieren ihre Präparate-Kund:innen, also die circa 200 Landwirt:innen in Kleinbetrieben im Umland, kaum bis gar nicht, berichtet die Inderin. Ihr allerdings falle es nun leicht, über die »Heiligkeit der Kuh« eine Verbindung zwischen Anthroposophie und Hinduismus herzustellen (Sektion für Landwirtschaft 2018: 349f.).

Diese Beispiele zeigen, dass die Biodynamik den geografischen und kulturellen Ursprungsort des deutschsprachigen Europas verlassen hat, um sich in südlicheren Ländern neu zu lokalisieren. Tatsächlich hat sich bisher lediglich eine akademische Arbeit mit den Hybridisierungen befasst, die zustande kommen können, wenn die biodynamischen Praktiken in außereuropäische Kontexte integriert werden. Die Anthropologin Marit Brendbekken hat die Einführung der Präparate in der Dominikanischen Republik untersucht, deren Anwendung dort vor mehr als 35 Jahren von europäischen Anthroposoph:innen vermittelt wurde. Sie dokumentiert, dass Voudou-Praktiken und die Anthroposophie in der Dominikanischen Republik als kompatibel gerahmt werden: Die Anthroposophie wendet sich gegen die Agrarindustrie sowie die szientistische Moderne und findet somit bei Voudou-Anhänger:innen Gehör, da diese oftmals die Kolonialisierung als eng verbunden mit Modernisierungsbestrebungen betrachten. Die Hybridisierung von biodynamischen und Voudou-Auffassungen wird demnach mobilisiert, um sich gegen die agrarindustriellen Bestrebungen der dominikanischen Regierung und der globalisierten Landwirtschaft zu richten. Aber auch einige weltanschauliche Elemente sind vereinbar: Beide Konzepte basieren auf der Vorstellung, dass Planeten einen zentralen Einfluss auf Steine, Pflanzen, Tiere und Menschen haben, und beide Konzepte vereint die Ansicht, dass geistige Wesen die materielle Welt durchdringen (vgl. Brendbekken 2002: 31f.). Künftige Forschungen werden eventuell aufschlüsseln, nach welchen Zuschreibungen sich die Biodynamik in anderen südlichen Ländern neu ordnet.

4.3 Zwischen SoLaWi-Initiativen und Allianzen mit Großunternehmen

4.3.1 Aussteigerexperimente und Gourmetware im Supermarkt

In Europa verändert sich die soziale Ausrichtung sowie das soziologische Profil der biologisch-dynamischen Bewegung seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts, in der der Umweltschutz zusehend linkspolitische Züge angenommen hat (vgl. Uekötter 2014: 7). Zum Teil angeregt durch die Ideen der Umweltbewegung zogen in den 1970er und 1980er Jahren vermehrt junge Menschen zurück aufs Land und experimentierten in von ihnen gegründeten Hofgemeinschaften mit sozialen Umgangsformen und Gemeinschaftsbildungen (vgl. Albrecht 2019: 175). Im deutschsprachigen Raum integrieren einige Höfe unterschiedliche im Landbau tätige Familien in einen Betriebsorganismus, der beispielsweise von einem Verein getragen wird; andere Höfe werden

zum integralen Bestandteil von anthroposophischen Heimen oder Einrichtungen. Es haben sich Sozialprojekte mit Fokus auf gemeinsamem Wirtschaften gebildet, die zugleich die Boden-Eigentumsfrage aufwerfen, indem sie sich gegen privatisierten Bodenbesitz aussprechen (vgl. Brügge 1984a: 136). Als Stärke dieser Gemeinschaften wurde in einer qualitativen Studie unterstrichen, dass die biodynamischen Höfe in der Regel wirtschaftlich breit aufgestellt sind und eine hohe Wertschöpfung erzielen sowie ökonomische Resilienz fördern. Weiterhin wird angegeben, Hofgemeinschaften würden einen flexiblen Alltag ermöglichen, da beispielsweise die Kinderbetreuung an unterschiedliche Personen delegiert werden kann. Beide Aspekte – die sozialen und wirtschaftlichen – fördern ein Gefühl von Sicherheit. Als Herausforderung wird aber zugleich die unklare Grenzziehung zwischen Berufs- und Privatleben genannt oder der Unmut gegenüber Personen, die man verdächtigt, diese Strukturen auszunutzen und sich der Arbeit zu entziehen (vgl. Prömper 2018: 45).

Anders also als die allgemeinen Entwicklungen in der konventionellen Landwirtschaft, die zur sozialen Ausdifferenzierung führen, entwickelt der ökologische Landbau auch alternative Gemeinschaftsmodelle und versucht zugleich, den Abbau von Arbeitsplätzen in der Landwirtschaft abzufedern. Viele Höfe sind zwar nicht unbedingt an eine feste Sozialeinrichtung angegliedert, können jedoch offen dafür sein, unterschiedliche Menschengruppen auf dem Hof zu empfangen, wie beispielsweise das Hofgut Breitwiesen: Hier werden Tagesveranstaltungen für Schulklassen und Kindergärten angeboten, die Ausbildung von Lehrlingen findet hier statt, Landbaupraktika sind auf diesem Hof möglich und sogar gerichtlich verordnete Sozialstunden können abgeleistet werden (vgl. Olbrich-Majer 2020/2: 10). Zu den sozialen Leistungen zählt Demeter e.V. ebenfalls Kulturangebote (wie beispielsweise Konzerte, Kurse, Brunches, Imkern usw.) und führt deshalb für die Angebote der entsprechenden Demeter-Höfe einen Veranstaltungskalender.⁴⁶

Eine derzeit ebenfalls stattfindende – nahezu paradoxe – Tendenz ist eine verstärkte Spezialisierung einiger Demeter-Betriebe, vornehmlich im Wein-, Obst- und Gemüseanbau. Unter einigen Gesichtspunkten sind diese Anbaubetriebe das Gegenteil der eher idealistisch motivierten »Aussteigerinitiativen«: So fußen Weinbaubetriebe auf Monokulturen, ihr Kapitaleinsatz ist oftmals hoch und ihre Produkte werden primär an finanziell Wohlsituierte verkauft (vgl. Hurter 2014:15f.; Plato 2003: 49ff.). Vor allem in Frankreich⁴⁷ und der französischsprachigen Schweiz erzielt der biodynamische Weinanbau Höchstpreise, wie das Weingut Romanée-Conti (vgl. Abellan 2017), dessen Flaschen um die 1.700 Euro kosten (vgl. Buss 2015). Ob im Weinbau in erster Linie die Weltanschauung für die Produzent:innen zählt oder eben die im Demeter-Segment erzielten Preise attraktiv sind, wie ebenfalls im Milchsektor⁴⁸, ist nicht immer zu bestimmen. Die kul-

46 Demeter e.V., [22].

47 Der weltweit größte biodynamische Weinbau-Standort wird von Gérard Bertrand betrieben, der 2002 begann, seine 850 Hektar in Narbonne (in der Nähe von Montpellier) auf die Biodynamik umzustellen. 2021 beschäftigte er mehr als 300 Personen und exportierte Wein zu einem Flaschenpreis zwischen 15 und 200 Euro in 171 Länder (vgl. Gérard Bertrand, [23]; Neiman 2021).

48 Die Verbandsmitglieder wissen, dass in der Milchwirtschaft eine Umstellung als »vorläufiger Rettungsanker« betrachtet werden kann (Olbrich-Majer 2018/6: 3).

turanthropologische Arbeit von Christelle Pineau jedenfalls hält für den biodynamischen Weinbau in Frankreich⁴⁹ fest, dass die Kenntnisse über die Anthroposophie unter Winzern nicht in die Tiefe gehen. Dennoch scheint eine schrittweise Annäherung und eine sehr individualisierte Aneignung der Biodynamik stattfinden, sobald »ils arrivent à dégager du temps« (Pineau 2019: 27). Letztlich schließen sich ökonomische Interessen und eine weltanschauliche Zuneigung zur Anthroposophie nicht zwangsläufig gegenseitig aus.

Eine weitere Veränderung für die Demeter-Szene bildet seit den 1980er Jahren der Verkauf von Lebensmitteln an Bioläden wie Alnatura und seit dem 21. Jahrhundert an die großen Lebensmittelketten wie Edeka-Südwest und Globus in Deutschland sowie Migros und Coop in der Schweiz. Einige Anthroposoph-innen begrüßen diese Entwicklung, da diese Öffnung Demeter-Lebensmittel in die Mitte der Gesellschaft holt, den Marktanteil erhöht und auch die Demeter-Qualität durch Professionalisierungsdruck steigere (vgl. Haldemann 2019: 11). Wenngleich betont wird, dass diese Entwicklung den Produktions- und Preisdruck deutlich heben könne und sich der Verband Mittel überlegen müsse, um die Tendenz hin zu Massenbetrieben zu verhindern (vgl. Heisterkamp 2018: 40). Nicht alle Demeter-Unternehmen machen jedoch mit: Die Betriebe Spielberger und Beutelsbacher lassen sich beispielsweise nur im Naturkostfachhandel finden.

Die Wirtschaftswissenschaftlerin Claire-Isabelle Roquebert weist in ihrer Dissertation auf eine weitere Veränderung seit den 1990er Jahren in der Biolandwirtschaft hin. So hätten allgemein Biolandwirtschaftsprojekte von Beginn an Kritik an der intensiven Landwirtschaft geübt und ethische Argumente in die öffentliche Diskussion über landwirtschaftliche Erzeugnisse eingebracht, allerdings habe sich diese ethische Positionierung am Ende des 20. Jahrhunderts abgeschwächt. Die Biolandwirtschaft orientiere sich seitdem stärker an ökonomischer Rentabilität und suche den Schulterchluss mit großen Unternehmen und der Politik. Dies führe dazu, dass die Außengrenzen der Biolandwirtschaft allgemein poröser werden würden, ihr kritisches Anliegen sich abschwächt, Autonomieeinbußen des Sektors zu beobachten sind und ökonomische Strategien an Gewicht gewinnen. Es komme zunehmend zu einer Ausdifferenzierung der Biolandwirtschaft: Vereinsstrukturen, Genossenschaften, Kleinunternehmen und Großunternehmen treffen nunmehr vermehrt auch im Biobereich aufeinander. Die biologisch-dynamische Landwirtschaft allerdings habe ihre Legitimität und Anerkennung seit diesen Entwicklungen daraus bezogen, dass sie weiterhin einem rein auf Produktivität abzielenden Modell entsage: Anders als die marktorientierten Segmente der biologisch-organischen Landwirtschaft habe, opponiere der Demeter-Verband weiterhin der Industrielobby und industrielle Produktionsweisen (vgl. Roquebert 2018: 175ff.). Ob die seit Kurzem etablierten Kooperationen zwischen dem Demeter-Verband und Supermarktketten wie Coop und Edeka auf längere Sicht von der ethisch orientierteren Kernklientel kritiklos angenommen werden, ist ihr zufolge zu bezweifeln. Auch auf der Produzentenebene wird häufig Kritik geäußert; ein süddeutscher Demeter-Produzent ärgerte sich mir

49 Während im Jahr 2015 9 Prozent des Weinbaus in Frankreich im Biosegment zu verorten waren, waren es 2019 bereits 14 Prozent. Der Bioweinbau ist mit einer 2,5-prozentigen Zuwachsrate im Zeitraum zwischen 2014–2019 eine wachsende Branche in Frankreich, aber auch für Spanien und Italien lassen sich ähnliche Dynamiken festhalten (vgl. Agence Bio 2020).

gegenüber im Interview darüber: »Wir alle haben das kapitalistische Wirtschaftssystem verinnerlicht. Dass auch wir jetzt so denken, immer spezialisierter, weniger in Zusammenhängen – wo führt das hin? Es geht doch um mehr als nur um Lebensmittelproduktion« (I-34, 16.4.2021).

Zu beobachten ist derzeit dennoch eine Ausbreitung von nicht großhandelsorientierten Vertriebswegen, also die gewollte Abgrenzung von herkömmlichen Marktstrukturen. Während die gehobenen Schichten⁵⁰ sich Demeter-Produkte, wie Wein, als Gourmetware im Weinfachhandel kaufen, sucht ein Teil der Produzent:innen und Konsument:innen innerhalb der biodynamischen Bewegung weiterhin zeitgleich nach Antworten gegen rein marktwirtschaftliche Vereinnahmungen. Eine verbreitete Vermarktungsstrategie ist beispielsweise die Community-Supported Agriculture (auch CSA), im deutschsprachigen Raum Solidarische Landwirtschaft (SoLaWi) genannt. In diesem Modell trägt die Konsumentengemeinschaft das Jahresbudget eines Landbaubetriebes im Voraus und der geerntete Ertrag wird innerhalb dieser Gemeinschaft aufgeteilt. Erzeugnisse können somit direkt ohne konkreten Preis an die Mitglieder verteilt werden und müssen nicht auf dem Markt oder über den Handel vermarktet werden. Die Marktunabhängigkeit soll den Erzeuger:innen ermöglichen, frei von den Zwängen des freien Marktes unter vermindertem Preisdruck zu wirtschaften (Kraiß, van Elsen 2009: 183f.). Laut Manfred Klett wirken kurze Verarbeitungs- und Vermarktungswege zugleich der Tendenz des Konservierungsmittel-Gebrauchs sowie der Anreicherung von Zusatzstoffen (Emulgatoren, Stabilisatoren, Geschmacksverstärker) entgegen, die bei industriell verarbeiteten Lebensmitteln nicht wegzudenken sind (vgl. Klett 1998: 10). Die Demeter-Landwirtschaft stelle sich insgesamt einer »reduktionistischen Ökonomie« entgegen, wie Olbrich-Majer schreibt, die dem Landbau folgende Logik aufdrücke: »Hörner ab, weil Stallplatz zu teuer, männliche Küken töten, weil das Mästen nicht rasch genug geht, Gentechnik, weil Patente und Paketlösungen bessere Rendite versprechen, preisverzerrende Agrarsubventionen, um Exportmärkte zu erobern« (Olbrich-Majer 2017: 17).

In einigen Regionen sind Demeter-Betriebe⁵¹ überdies an Genossenschaften angegliedert. In Lübeck besteht beispielsweise seit 1988 die Erzeuger-Verbraucher-Genossenschaft Landwege-EVG, die 700 Mitglieder sowie 120 Mitarbeitende zählt und einen Umsatz von etwa 13 Millionen Euro (Stand 2017) erwirtschaftet. Die Genossenschaft betreibt fünf Bioläden, hat einen Lieferdienst und einen Onlineshop aufgebaut sowie einen Schulbauernhofverein gegründet. Die genossenschaftliche Struktur soll Querfinanzierungen zwischen Landwirt:innen, Lebensmittelverarbeiter:innen, Handel und Konsument:innen sicherstellen und folglich finanzielle Schräglagen ausbalancieren (vgl. Olbrich-Majer 2018/6: 8).

50 Um finanziell weniger gut aufgestellten Interessent:innen den Kauf von lokalen Bioprodukten zu erleichtern, hat beispielsweise die Hawthorne-Farm von Rachel Schneider nördlich von New York ein Preissystem eingeführt, das sich am Einkommen der Käufer:innen orientiert. Da wenig Bioläden in Vierteln der finanziell schwächer Gestellten vorhanden sind, hat der Hof zusätzlich einen Lastwagen als mobiles Geschäft eingeführt, um den Zugang zu Biogemüse in diesen Gebieten zu erleichtern (vgl. Florin, [24]).

51 Vgl. Landwege, [25].

Ferner setzen einige Demeter-Höfe und -Unternehmen die Prinzipien der Gemeinwohlökonomie um. Dieses von Christian Felber entwickelte Konzept misst ein Unternehmen an ökologischen, sozialen und ökonomischen Kriterien, die jährlich in einer Gemeinwohl-Bilanz, erstellt von einem dem Gemeinwohlkonzept verschriebenen Unternehmen, festgehalten werden. In seinen Büchern entwirft Felber zudem Modelle, die Kooperation statt Konkurrenz zwischen Unternehmen begünstigen sollten (vgl. Felber 2010). Der Dinkelhof⁵² im süddeutschen Schopfheim und die anthroposophisch geführte Dachgesellschaft der biologischen Lebensmittelerzeuger- und Vermarktungsbetriebe Oikopolis⁵³ in Luxemburg wenden beispielsweise die Berechnungen der Gemeinwohlökonomie an. Oikopolis verfährt überdies als erstes anthroposophisches Unternehmen nach dem Prinzip des »assoziativen Wirtschaftens«⁵⁴. Das bedeutet, alle Akteure der Wertschöpfungskette (Landwirt-innen, Verarbeiter-innen, Händler-innen, Konsument-innen) diskutieren ihre wirtschaftliche Tätigkeit und ihre Bedürfnisse an »Markt- bzw. Runde-Tisch-Gesprächen«, denen eine vereinbarte Charta zugrunde liegt, und alle Produkte, die gemäß der Charta dem Prinzip des »assoziativen Wirtschaftens« gerecht werden, werden durch das *fair-&associative*-Logo markiert (vgl. Vach 2018/6: 16). Während demnach der globalisierte Lebensmittelmarkt auf die industrielle Verarbeitung setzt, die Produkte über transregionale Werbespots angepriesen werden müssen und sich über standardisierte Handelsstrukturen verbreiten, gibt Demeter an, sich für persönliche Handlungsbeziehungen einzusetzen.

Christian Hiss, der in Süddeutschland auf einem Demeter-Hof aufwuchs, gelernter Gärtner ist, auf dem zweiten Bildungsweg sein Abitur nachgeholt hat und anschließend am Institut für *Social Banking and Social Finance* an der Universität Plymouth einen Masterstudiengang abschloss, hat ebenfalls ein Bilanzierungskonzept vorgelegt, das den Ressourcenverbrauch und soziale Aspekte erfasst. *Richtig rechnen!* (Hiß 2015) heißt sein Modell, das er 2015 in einem gleichnamigen Buch vorlegte, nach dessen Grundsätzen zwischen Mai 2018 und November 2019 ein Pilotprojekt mit vier landwirtschaftlichen Betrieben durchgeführt wurde. Der Demeter-Landwirt Urs Sperling führte eine solche Bilanzierung durch, um zu dokumentieren, wie sich die getätigten und unterlassenen Investitionen auf der Ebene der Nachhaltigkeit erfassen lassen. Arbeitsaufwand und Kosten werden in sieben Kategorien verbucht, die beispielsweise Bodenfruchtbarkeit, Tierwohl, aber auch gesellschaftliches Engagement umfassen (vgl. Olbrich-Majer

52 Vgl. Hof Dinkelberg, [26].

53 Vgl. Oikopolis Groupe, [27].

54 Der Begriff ist an Steiner angelehnt und wurde von ihm im *Nationalökonomischen Kurs* von 1922 über Assoziationen und assoziatives Leben geäußert. Hurter interpretiert Steiners Konzept folgendermaßen: »Es ist alles andere als einfach, das Wirtschaftsleben zu durchschauen. Die Interaktionen sind so vielschichtig, dass es der gemeinsamen Urteilsbildung vieler bedarf, um die Wirtschaft einigermaßen zu steuern. Steiner hat solche Plattformen gefordert und sie Assoziationen genannt. Dabei geht es um ein ständiges Beobachten und Justieren des Wirtschaftsgeschehens. Assoziation ist dabei keine fixe soziale Form, sondern eher ein Prinzip, das unterschiedlich realisiert werden kann: klein oder groß, für ein Produkt oder ganze Branchen, für Konsumgüter oder für Investitionsgüter etc. Wichtig ist, den Blick des Einzelunternehmens in den Gesamtblick einzubringen, und neben der Produktion und dem Handel auch den Konsum als Regulativ zu integrieren« (Hurter 2018/6b: 18).

2020/2: 10f.). Der Demeter-Gärtner Christian Hiss hat 2006 auch die Regionalwert-Aktiengesellschaft gegründet, eine Bürger-Aktiengesellschaft, die Bürger:innen ein Instrument zur Verfügung stellen soll, um sozial-ökologische Wertschöpfungen in der Region zu stärken, und die Hofneugründungen oder außerfamiliäre Übernahmen finanzieren kann (vgl. Bader 2018/6: 14).

Eine weitere prominente Figur der anthroposophischen Wirtschaft ist der Wirtschaftswissenschaftler Claus Otto Schramer, der auf einem Demeter-Bauernhof aufwuchs und Waldorfschüler war. Er studierte und promovierte an der Universität Witten-Herdecke im Fachgebiet Wirtschaft und arbeitete später am *Massachusetts Institute of Technology*. Schramer avancierte nicht nur innerhalb der Anthroposophie, sondern auch innerhalb der alternativen Wirtschaftsbewegung zu einem bekannten Akteur. Der weltweit Vernetzte setzt sich für ein Wirtschaftsmodell ein, in dem »Ökonomie und Ökologie, Wirtschaft und Gemeinwohl, Effizienz und Achtsamkeit keine Widersprüche mehr sind« (Heisterkamp 2012: 15). Am Goetheanum organisierte die Sektion für Landwirtschaft eine »Intensivwoche« mit Schramer, in der Landwirt:innen über mögliche Neuausrichtungen ihres Betriebes diskutieren konnten. Schramer ist ebenfalls als Sachbuchautor bekannt und Gründer des *Presencing Institute*, das seit 2006 als Plattform fungiert, die sich an der Schnittstelle zu sozialem Wandel und Bewusstseinsveränderungen sieht und sich für eine Neuausrichtung der Wirtschaft einsetzt, indem sie staatliche und zivilgesellschaftliche Organe zusammenbringt.⁵⁵

4.3.2 Banken mit anthroposophischem Hintergrund

Eine Reihe von Projekten des biologisch-dynamischen Landbaus wird von der Triodos Bank N.V. und der GLS Bank unterstützt. Diese Banken mit – mittlerweile stark verwässertem – anthroposophischem Hintergrund vergeben die Einlagen ihrer Kund:innen ausschließlich an die Realwirtschaft, und mit ihren – im Vergleich zu anderen Banken, günstigen – Krediten werden vornehmlich Projekte mit ökologischen oder sozialen Zielsetzungen finanziert.⁵⁶ Die finanzierten Projekte in der Sozial- und Ökobranche sind nicht ausschließlich im anthroposophischen Spektrum anzusiedeln. Über diesen ökonomischen Weg diffundieren allerdings im weitesten Sinne anthroposophische Ideale verstärkt in ökosoziale Teilbereiche hinein. Die 1974 gegründete GLS Bank hat mittlerweile Kundenkredite von über drei Milliarden Euro vergeben und ist damit im deutschen Bankenwesen keine Randerscheinung mehr.⁵⁷ Überdies verwaltet sie die »Zukunftsstiftung Landwirtschaft«⁵⁸, die Initiativen im Bereich des Ökolandbaus fördert, wie in der Saatgutforschung und im Tierschutz. Durch die an die GLS Bank angegliederten Treuhand und Stiftungen vergibt sie auch Geld-Schenkungen. Die Scheren im Gehaltsbereich fallen zudem weniger markant aus als bei anderen Banken: »Die von der Bundesregierung anlässlich der Finanzkrise geforderte Obergrenze für Managervergütungen in Höhe von 500.000 Euro für Banken, die das staatliche Rettungspaket in Anspruch nehmen, reicht

55 Vgl. Presencing Institute, [28].

56 Vgl. Triodos Bank, [29].

57 Vgl. GLS Bank, [30].

58 Vgl. Zukunftsstiftung Landwirtschaft, [31].

bei der GLS Bank beispielsweise, um den gesamten dreiköpfigen Vorstand zu bezahlen« (Heisterkamp 2009: 121). Überdies hat die GLS Bank mittlerweile eine Crowd-Finanzierungsplattform eingeführt, die Unternehmen die Möglichkeit bietet, Beträge von bis zu 2,5 Millionen Euro einzuwerben. Bisher ist unter den Crowd-finanzierten Projekten⁵⁹ noch kein landwirtschaftlicher Betrieb aufgelistet; auffällig viele Projekte sind im Bereich der erneuerbaren Energien angesiedelt, für die diese Finanzierungsform sich eher zu lohnen scheint (Stand 2020).

Ein weiteres Schwergewicht im Bereich der Alternativbanken ist die 1980 in den Niederlanden gegründete Triodos Bank N.V., die anders als die genossenschaftlich organisierte GLS Bank eine Aktienbank ist. Mittlerweile ist sie nach Belgien, Spanien, Großbritannien, Frankreich und Deutschland expandiert. Der erwirtschaftete Nettobetrag lag 2018 bei 40 Millionen Euro und die Anlagen der 700.000 Kund:innen (Stand 2018) zirkulierten zu 80 Prozent in der Realwirtschaft.⁶⁰ Zwar finanziert sie allgemein Projekte, die ökologische und soziale Zielsetzungen aufweisen, allerdings auch anthroposophische Institutionen. Der Name »Triodos« (griechisch für »drei Wege«) verweist zudem auf Steiners Begriff der Dreigliederung (vgl. Zander 2019: 44). In Frankreich hat sich durch die Unterstützung der GLS Bank die Bank La Nef (Nouvelle Économie Fraternelle) etabliert.⁶¹ Eines ihrer ersten finanzierten Projekte war ein biologisch-dynamischer Hof. Sie ist seit 1988 als genossenschaftliche Finanzgesellschaft eingetragen⁶² und besaß 2018 lediglich 43 Millionen Euro Eigenkapital (La Nef 2019).

Auch die Beratungsfirma »Trigon« verweist mit ihrem Namen auf die Nähe zur Anthroposophie. Mit 40 Berater:innen⁶³ unterstützt die Firma, die Zweigstellen in Österreich, der Schweiz und Deutschland eröffnet hat, unter anderem Unternehmen, die anthroposophische Ideale über die Betriebsleitung implementieren wollen⁶⁴ (vgl. Thomas 2020: 11). Mit einer Mischung aus Marketing-Neusprech und anthroposophischem Vokabular tritt sie dabei an die Öffentlichkeit: »Im Zentrum der Beratung stehen für uns die Menschen mit ihren Ideen und ihrem Gestaltungspotenzial. Unternehmen und Organisationen sind von Menschen gemacht und veränderbar, sie sind lebendig und entwickeln und verändern sich nach spezifischen Mustern.«⁶⁵

Eine weitere Initiative, die Höfe finanziell unterstützt, ist der »Bodenfruchtbarkeitsfonds« der aktuell von der Bio-Stiftung Schweiz (mit Sitz in Arlesheim) getragen wird.

59 Vgl. GLS Crowd, [32].

60 Vgl. Detailliertere Zahlen sind auf der Homepage der Bank abrufbar: Triodos Bank, [33].

61 Gerade in Frankreich bringt die Bank La Nef unterschiedliche NGOs und Umweltverbände zusammen. So schreibt Paul Ariès, Vertreter von ATTAC, Greenpeace, der grünen Partei, der Confédération Paysanne und France-Nature-Environnement hätten sich ihm angenähert, um mehr über den anthroposophischen Hintergrund ihrer Bank La Nef zu erfahren. Das aus dieser Anfrage entstandene Buch trägt den reißerischen Titel *Anthroposophie: enquête sur un pouvoir occulte*, stellt aber keine Abrechnung mit der Anthroposophie dar.

62 Vgl. La Nef, [34].

63 Vgl. Trigon Entwicklungsberatung, [35].

64 In einem Beitrag von dem Journalisten Bernard Thomas erläutert der Geschäftsführer von Oikopolis, Änder Schanck, wie Trigon ihn bei der Suche nach einem Nachfolger berät.

65 Trigon Entwicklungsberatung, [35].

In einer Pilotphase wird die Initiative im Großraum Bodensee (D/A/CH/FL) mit 32 landwirtschaftlichen Betrieben umgesetzt, die insgesamt rund 1.000 Hektar bewirtschaften. Die Betriebe erhalten etwa 250 Euro pro Hektar und Jahr, die sie dabei unterstützen, Maßnahmen zum Erhalt der Bodenfruchtbarkeit umzusetzen. Diese Maßnahmen sind vertraglich vereinbart und ihre Einhaltung wird jährlich überprüft. Finanziert wird der Fonds von Privatpersonen die 100 Euro / 112 CHF im Jahr spenden oder durch Partnerschaften mit Unternehmen, die sich eine CO₂-Ausgleichsmaßnahme anrechnen lassen wollen.⁶⁶

Ferner finanziert das Unternehmen Software AG, eines der größten IT-Unternehmen Europas, anthroposophische Projekte. Seinem Internetauftritt zufolge besitzt das Unternehmen ein Vermögen von über 1,2 Milliarden Euro und unterstützt das biologisch-dynamische Dorfprojekt Juchowo in Polen. Etwa 145 Menschen (davon 40 mit Hilfebedarf) arbeiten hier auf 1.900 Hektar (also knapp 2.000 Fußballfelder).⁶⁷ Träger und Eigentümer der Juchowo-Farm ist die Stanislaw-Karlowski-Stiftung, benannt nach dem polnischen Senator, der in den 1930er Jahren begann, biodynamisch zu wirtschaften (vgl. Wistinghausen 1988: 168). Die Software-AG-Stiftung gibt an, das Juchowo-Dorfprojekt mitinitiiert zu haben sowie es seit seinem Bestehen fördernd und beratend zu begleiten.⁶⁸ Weitere explizite anthroposophische Stiftungen, die die biologisch-dynamische Landwirtschaft finanziell oder infrastrukturell unterstützen, sind beispielsweise die Trigon- und Rüttihubelbad-Stiftung im Kanton Bern.⁶⁹ In Deutschland sind ebenfalls viele Einrichtungen und Betriebe in Stiftungen integriert, wie unter anderem in die Stiftung Berneburg Gemeinnützige GmbH⁷⁰, die Mahle-Stiftung GmbH⁷¹ oder die Stiftung Gut Adolphshof⁷².

4.3.3 DM, Alnatura und Co.

Neben den gemeinschaftlich getragenen Initiativen (über Genossenschaften oder Vereine) bringen zudem Supermarktketten wie DM und Alnatura die biodynamischen Produkte zu den Kund:innen. Alnatura präsentiert sich auf seiner Internetseite als »Arbeitsgemeinschaft von über 3.000 Mitarbeitern in Deutschland, Österreich und der Schweiz«. Zwar wird nicht explizit auf die Anthroposophie Bezug genommen, doch der Duktus ist in Alnaturas Selbstbeschreibung vorhanden: »Unsere Unternehmensleistungen entwickeln wir als Arbeitsgemeinschaft auf der Grundlage einer ganzheitlichen Menschen- und Weltauffassung«.⁷³ Der Waldorfschüler Götz Rehn gründete das Unternehmen im Jahr 1985. Im Katalog der Deutschen Nationalbibliothek lassen sich Buchtitel von Rehn zu anthroposophischen Betrachtungsweisen der Wirtschaft und der Betriebsorganisation abrufen und mit auflagenstarken Zeitungen wie der *Süddeutschen Zeitung* (vgl. Liebrich

66 Vgl. Bodenfruchtbarkeitsfonds, [36].

67 Juchowo Projekt Wiejski, [37].

68 Vgl. Software AG Stiftung, [38].

69 Vgl. Rüttihubelbad, [39].

70 Vgl. Stiftung Berneburg, [40].

71 Vgl. Mahle Stiftung, [41].

72 Vgl. Stiftung Gut Adolphshof, [42].

73 Vgl. Alnatura [CH], [43].

2011), *GEO* (vgl. Carstens 2017) und der *Frankfurter Rundschau* führte er diesbezüglich Interviews. Der Umsatz des Unternehmens mit über 133 Filialen verteilt auf 15 Länder lag 2017/2018 bei 822 Millionen Euro, zwei Jahre später lag der Umsatz bei knapp über einer Milliarde.⁷⁴ Anfang 2021 berichtete Rehn in einem *FAS*-Interview er wolle durch die Schaffung von Stiftungen verhindern, dass das Alnatura-Kapital innerhalb seiner Familie vererbt würde; die Geschäftsleitung müsse mit kompetenten Personen besetzt werden, denn der Zweck eines Unternehmens sei es, den Kund:innen hochwertige Produkte anzubieten und keine familiäre Kapitalanhäufung zu begünstigen (vgl. Balzter 2021: 19).

Das erste Geschäft der Drogeriekette dm eröffnete Götz Werner 1973 in Karlsruhe. Im Jahr 2019 beschäftigte das Unternehmen 62.000 Mitarbeitende in 13 europäischen Ländern und besaß 3.670 Filialen, deren Umsatz 2019/20 bei über 8,54 Milliarden Euro lag.⁷⁵ Der Online-Auftritt von dm verrät den anthroposophischen Anstrich des Unternehmens, so wird die Unternehmensphilosophie folgendermaßen beschrieben: »Wir wollen allen Mitarbeitern die Möglichkeit geben, gemeinsam voneinander zu lernen, einander als Menschen zu begegnen, die Individualität des anderen anzuerkennen, um die Voraussetzungen zu schaffen, sich selbst zu erkennen und entwickeln zu wollen und sich mit den gestellten Aufgaben verbinden zu können.«⁷⁶ Derweil ist Götz Werner im deutschsprachigen Raum vor allem für seinen Einsatz für das bedingungslose Grundeinkommen bekannt. 2005 äußerte er sich erstmals befürwortend gegenüber dem Wirtschaftsmagazin *brandeins*⁷⁷, eine Position, die für einen Großunternehmer eher ungewöhnlich ist, und ihn wohl deshalb zu einem gefragten Interviewpartner zum Thema Grundeinkommen machte. Götz Rehn und Götz Werner waren verschwägert und arbeiteten jahrelang als Partner, bis dm 2015 rund die Hälfte der Alnatura-Produkte aufgelistet hatte. Damit brach einer der bisher größten Rechtskonflikte in der Biobranche aus. Im Februar 2016 ließen Rehn und Werner jedoch mitteilen, dass eine Versöhnung auf Initiative und Vermittlung von Sekem-Gründer Dr. Ibrahim Abouleish zustande gekommen sei (vgl. Hielscher 2016).

Ein weiterer Pionier der Demeter-Lebensmittelvermarktung ist Thomas Greim, der 1974 begann, Milch und Käse von Demeter-Landwirt:innen in den Bioläden der Stadt München zu verkaufen und im gleichen Jahr das Unternehmen dennree gründete.⁷⁸ Greim lizenzierte überdies ein Jahr später die Biomarke dennree unter der er Lebensmittel aus unter anderem der Anbauverbände Demeter und Bioland vertreibt. Mittlerweile hat sich das Unternehmen zu einer Unternehmensgruppe ausgeweitet, zu der auch die Supermarktkette Denn's GmbH gehört, die 311 Filialen unterhält. 2019 schloss die Gruppe das Jahr mit einem Nettoumsatz von 1,1 Milliarden Euro ab.⁷⁹ Journalistischen Recherchen zufolge zahlt Greim allerdings keine fairen Löhne; diese lägen teils unter den von den Gewerkschaften und Unternehmen vereinbarten Untergrenzen (vgl. Groh-Kontio 2013). Vor fünf Jahren erfand sich Greim als Landwirt neu und kaufte in Ost-

74 Alnatura, [44].

75 dm-drogerie markt, [45].

76 dm-drogerie markt, [45].

77 Vgl. Fischer (2005); Grundeinkommen, [46].

78 Vgl. dennree, [47].

79 Vgl. dennree, [48].

Deutschland einen Großbetrieb auf, auf dem er im Jahr 2020 etwa 1.500 Milchkühe hielt (vgl. Balzter 2020), womit er vermutlich unter den Demeter-Landwirt·innen für Diskussion sorgte, die den 1.000-Kühe-Stall ablehnen (vgl. Kapitel 9).

Als Unternehmen, das Rohstoffe verarbeitet, die überwiegend aus der biologisch-dynamischen Landwirtschaft stammen, ist *Voelkel – die Naturkostsafterei* zu nennen. Das Unternehmen wurde 1936 vom Ehepaar Margret und Karl Voelkel gegründet und hat seinen Sitz in Peverstorf (Elbe). Die Mitarbeiterzahl beläuft sich auf circa 200, und der Jahresumsatz betrug 2018 mehr als 63 Millionen Euro.⁸⁰ Laut Statista ist Voelkel Marktführer und weist einen Umsatz auf, der sich in den letzten 10 Jahren fast verdoppelt hat.⁸¹ Der Naturkosthersteller Bauck, der Mehle, Müslis und Backmischungen herstellt, ist ebenfalls ein bekannter Abnehmer für Demeter-Betriebe. Im Jahr 2011 zählte er lediglich 56 Mitarbeitende, die Belegschaft wuchs 2016 jedoch auf rund 140 Mitarbeitende an. Auch das Umsatzwachstum ist erheblich: 2008 lag der Umsatz bei 13 Millionen Euro, im Jahr 2016 bereits bei rund 32 Millionen Euro, was zugleich eine Wachstumsrate von 23 Prozent zum Vorjahr ausmacht.⁸²

Diese wirtschaftlichen Strukturen – die Genossenschaften, Stiftungen, Supermarktketten, die Direktvermarktung, die Charta des assoziativen Wirtschaftens – verdeutlichen, dass die Demeter-Landwirtschaft eine Vielzahl von Institutionen geschaffen hat oder an viele angebunden ist, was ihr erlaubt, sich in der Gesellschaft zu verankern. Wenngleich Ökolandwirt·innen von der EU und von Bundesministerien Subventionen erhalten, investiert das Milieu in ein Netzwerk an Unternehmen, das sich an der Marktwirtschaft orientiert und zugleich neue Wirtschaftsmodelle erprobt und zwischen einer privatkapitalbetriebenen und einer vergesellschafteten Form des Wirtschaftens oszilliert. Dabei tendieren einige Unternehmen (dm, Alnatura) zunehmend dazu, sich hierarchisch und global auszurichten; andere Wirtschaftsstrukturen wiederum (SoLaWi-Initiativen, Genossenschaften) sind nahezu vollständig vergesellschaftet.

In dem Anspruch, einen dritten Weg zwischen dem »kapitalistischen« und dem »kommunistischen« einschlagen zu wollen, lebt womöglich das Erbe von Rudolf Steiners »Sozialer Dreigliederung« weiter. In diesem Konzept schlägt der Begründer der Anthroposophie vor, den Staat in drei unterschiedliche Bereiche auszudifferenzieren: dem des Geistes-, des Rechts- und des Wirtschaftslebens. Das Wirtschaftsleben solle dabei nach dem Prinzip der Brüderlichkeit ausgerichtet werden. Konkret bedeutet dies, Zusammenschlüsse von Endkonsument·innen, Produzent·innen und den Akteur·innen des Handels- und Dienstleistungssektors sollen in einem freien Markt Preise aushandeln, die für alle Beteiligten gerecht sind. Der Rechtsstaat soll seinerseits einen dafür passenden gesetzlichen Rahmen ermitteln und umsetzen, der dafür sorgt, dass das Privateigentum an Produktionsmitteln und Kapital zu Treuhandeigentum wird. Damit soll zweierlei verhindert werden: Eigentum wird nicht verstaatlicht, kann aber ebenso nicht zu einer privat-kapitalistischen Gewinnmaximierung eingesetzt werden – das Kapital ist somit nicht mehr verkäuflich und vererbbar, ist zugleich für die Börsenspekulation gesperrt und lediglich durch Schenkungen übertragbar. Steiner resümiert

80 Vgl. Biohandel, [49].

81 Vgl. Statista, [50].

82 Vgl. Bauck, [51].

die angenommenen Vorzüge seines Modells folgendermaßen: »Die Gegenstände des Eigentums werden in den Fluss des sozialen Lebens gebracht. Der einzelne kann sie nicht aus seinem Privatinteresse heraus zum Schaden der Allgemeinheit verwalten; aber auch die Allgemeinheit wird sie nicht zum Schaden der einzelnen bürokratisch verwalten können« (GA 23: 81f.).

4.4 Die Anthroposophie, die Partei Bündnis90/Die Grünen und die Basisdemokratische Partei Deutschland

In den letzten zwei Dekaden waren bekennende Anthroposoph-innen im politischen Spektrum sehr marginal präsent. In den 1970er Jahren öffnete sich allerdings eine kleine Klammer der anthroposophischen Beteiligung an der Parteipolitik: Anthroposoph-innen waren nämlich in Südwest-Deutschland an der Gründung der Partei Bündnis90/Die Grünen beteiligt. In Baden-Württemberg vermengten sich die Grünen mit der Aktionsgemeinschaft Unabhängiger Deutscher und dem sogenannten Achberger Kreis. In Achberg befindet sich ein internationales Kulturzentrum, das laut Eigenbeschreibung ein Ort ist, »der dem Ziel gewidmet ist, für die Alternative eines ›dritten Weges‹, jenseits von Kapitalismus und Kommunismus, zu wirken«⁸³ und somit an die »Dreigliederung des sozialen Organismus« von Steiner anknüpft. Der Achberger Kreis transferierte seine Vorstellungen vom »dritten Weg« (also der postkapitalistischen und postkommunistischen Systemalternative) in die grüne Parteipolitik^{84,85}, weshalb plebiszitäre Elemente der »grünen« Programmatik auf das Einwirken anthroposophischer Gruppierungen zurückgeführt werden (vgl. Brüll 2016: 181; Zander 2007: 1711). Ferner rechnet der Achberger Kreis sich die Leistung an, über den *Achberger Appell zur Wiederherstellung der Einheit der ökologischen Bewegung* die Zersplitterung der politischen Grünen in mannigfaltige Parteien in den 1970er Jahren verhindert zu haben, die sich andernfalls gegenseitig die Stimmen abgeworben hätten (vgl. Schliffka 2016: 156). Zu den »langlebigeren Kindern des Achberger Kreises« wird die Zeitschrift *Info3* gezählt, die sich in der Zwischenzeit zu einem verbreiteten anthroposophischen Magazin entwickelt hat; sie ist liberal und grenzt sich konsequent von öko-faschistischen Tendenzen ab (vgl. Martins 2023: 66). Weitestgehend mitbeteiligt an der Gründung der Grünen als parlamentarisches Organ war ebenfalls die von dem Künstler Joseph Beuys, der dem Achberger Kreis nahestand, begründete Free International University.

Mitglieder des Achberger Kreises, die politisch Karriere machten, waren beispielsweise Michael Bader (Gründungsvorstand der Grünen in Baden-Württemberg), Gerald Hafner (Leitungsposten der Grünen in Bayern) und Jürgen Binder (Landesschatzmeister der Grünen in Nordrhein-Westfalen). Herbert Schliffka, der mit Beuys und Otto Schily 1980 den Bundestagswahlkampf organisierte, schätzt, dass 60 Personen des Achberger

83 Anthrowiki, [52].

84 Vgl. Stiftung Geisteswissenschaft und Dreigliederungsforschung, [53].

85 Daneben zählt Brüll weitere Orte, an denen die Dreigliederung als Leitgedanke Gemeinschaften trug; dies waren u.a. die Witthüs-Teestuben in Hamburg und Sylt, Forum 3 in Stuttgart, das Kornkammerli in Basel und De Bast in Amsterdam.

Kreises bei den ersten Bundesversammlungen der Grünen anwesend waren (vgl. Schliffka 2016: 156, 158).

Im Jahr 1975 trat der dem Achberger Kreis nahestehende Manfred Schmidt-Brabant in den Vorstand der Anthroposophischen Gesellschaft ein, um dort die sozialpolitischen Themen von Steiner zu reanimieren. Sein politisches Engagement verlor sich allerdings mit der Zeit, so dass die politische Note des Achberger Kreises letztlich keinen Einzug in Dornach hielt (vgl. Brüll 2016: 184f.). Das Kulturzentrum Achberg seinerseits organisiert derzeit noch regelmäßig Veranstaltungen zu politischen und aktualitätsbezogenen Themen sowie Steiners Idee des »sozialen Organismus«. ⁸⁶ Der Elan des Kreises aus der Vorjahrtausendwende ist mittlerweile überwiegend aufgebraucht.

Seit 2020 stellt sich jedoch die Basisdemokratische Partei Deutschland (Die Basis) für politische Ämter auf; sie ist im Umfeld der Proteste gegen die Corona-Schutzmaßnahmen entstanden und gibt an, auf der anthroposophischen Idee der Dreigliederung zu beruhen. ⁸⁷ Auf ihrer Webseite wirbt sie mit dem Konzept der Kreislaufwirtschaft, Alternativen zur Schulmedizin und dem Stichwort Nachhaltigkeit, die sie mit Achtsamkeitsaspekten verschränkt und will damit womöglich enttäuschte Grünen-Wählerinnen ansprechen, denen die Grünen mittlerweile zu etabliert sind. ⁸⁸ Letztlich aber wird diese neue Kleinstpartei bisher lediglich hinsichtlich der Corona-Politik konkret und lehnt in dem Zusammenhang die Impfkampagne als Menschenexperiment ab. Die Partei, die sich basisdemokratisch organisiert, schwärmt außerdem davon, langfristig die Parteienstruktur über Konsens-Verfahren abzuschaffen, an denen alle Bürgerinnen beteiligt sein sollen, weshalb Die Basis angibt, das Prinzip der Schwarmintelligenz umsetzen zu wollen (vgl. Braune 2021). In der medialen Öffentlichkeit wird ihr vorgehalten, Verschwörungserzählungen zu verbreiten und sich nicht glaubwürdig vom rechten politischen Spektrum abzugrenzen (vgl. Sternberg und Huesmann 2021). Ob sich die Partei dauerhaft als neue anthroposophisch-politische Kraft entwickeln wird, ist fraglich, denn bisher hat sie lediglich ein Prozent der Stimmen bei der Landtagswahl in Baden-Württemberg eingeholt (vgl. Schrader 2021). Und inwieweit das Demeter-Milieu Die Basis unterstützt, ist derzeit noch nicht abzuschätzen, zumindest aber der von Demeter zertifizierte Sofienhof in Baden-Württemberg bot den Besuchern des Hoffestes im Sommer 2021 die Gelegenheit, ins Gespräch mit den Bundeskandidaten des Wahlkreises zu kommen. ⁸⁹

Eine anthroposophisch vielschichtige Figur aus der Politik ist Otto Schily, der Mitbegründer der grünen Partei war, 1983 für sie in den Bundestag gewählt wurde, 1989 zur SPD wechselte und von 1998 bis 2005 Bundesinnenminister war. In einem Interview mit dem Dokumentarfilmemacher Rüdiger Sünner erklärt er, die Politik gelegentlich anthroposophisch zu lesen. Schily gibt im Interview an, die Geistwesen »Luzifer« und »Ahriman« (mit denen Steiner das Wesen des Bösen zu ergründen versuchte) würden für ihn eine politische Realität darstellen: In der Tagespolitik könne man zuweilen den zur Hybris neigenden Feuerkopf Luzifer wiedererkennen, der beispielsweise im Fanatismus

86 Vgl. Internationales Kulturzentrum Achberg, [54]

87 Vgl. Meier, [55].

88 Vgl. dieBasis, [56].

89 Vgl. dieBasis, Landesverband BW, [57].

religiöser oder nationalistischer Fundamentalisten erscheine. Allerdings warnt er davor, dies lediglich bildlich zu verstehen, er spreche konkret von Kräften. Schily stammt aus einer Anthroposophen-Familie und sagt über sich, von Steiner zu »interessanten Denkübnungen« geleitet worden zu sein; er schlussfolgert im Dokumentarfilm gegenüber Sünner jedoch, er habe sich nie als Teil der anthroposophischen Gemeinschaft gefühlt (vgl. Sünner 2008: 60ff.; Block, Schulz 2010: 17ff.).

Ein weiteres bekanntes Gründungsmitglied der Grünen, seinerseits Anthroposoph und Mitglied des Achberger Kreises, war der Künstler und Aktivist Joseph Beuys. Er bezeichnete seine künstlerische Arbeit gegenüber dem Wochenmagazin *Spiegel* als anthroposophischen Schulungsweg. In einem Interview mit dem Journalisten und Anthroposophie-Kenner Peter Brügge erwähnt Beuys die ihn nachhaltig prägende Begegnung einer Gestalt. Ihm habe im Alter von vier Jahren plötzlich »ein Wesen gegenübergestanden« und ihm mitgeteilt, er werde später »den Erweiterten Kunstbegriff entwickeln«. Allerdings sei dies keine rein sprachliche Kommunikation gewesen: »Natürlich geschah es in einer Sprache, die nur der vernimmt, der auf dieser Linie hören kann«, ergänzt Beuys. Beuys nennt die unbekannte Gestalt »Engel«; ein Engel, der später »öfter wiedergekommen« sei. Gefragt, ob er an Wiedergeburt glaube, antwortet Beuys: »Das ist für mich keine Glaubensfrage. Es war mir eigentlich immer klar, daß da nicht irgendetwas plötzlich lebt, ein biologisches Etwas, und dann stirbt, und es geht nicht weiter. Wenn der Geist eine Funktion in der Welt hat, dann gibt es ein Vor- und Nachher. Wenn dieses Grundverhältnis zum Leben bei mir nicht dagewesen wäre, hätte ich wahrscheinlich nicht zur Anthroposophie gefunden« (Brügge 1984b: 186f.). Beuys sah allerdings nicht nur seine Kunst als spirituellen Appell, sondern auch in der Politik spirituelle Kräfte am Werk. Kunst und Politik fallen bei Beuys insbesondere in seinem 1982er-documenta-Projekt »7.000 Eichen: Stadtverwaltung statt Stadtverwaltung« zusammen. In Kassel ließ er 7.000 Eichen aufstellen, um »die kosmischen Kräfte in den Erdboden zu holen und an die Wurzeln der Bäume weiterzugeben« (Ursprung 2021: 286). Beuys' Nähe zur Anthroposophie wurde zudem in einer Ausstellung am Goetheanum in Dornach deutlich, auf der von Mai bis August 2007 Zeichnungen sowohl von Steiner als auch von Beuys gezeigt wurden (vgl. Baur, Kugler 2007: 8). Martin von Mackensen, Leiter der biologisch-dynamischen Landbauschule auf dem Dottenfelderhof, lernte Beuys in den 1980er Jahren in seiner Lehrzeit als Maschinenschlosser kennen. Beuys riet dem jungen Mann damals, sich in die Landwirtschaft umzuorientieren, dort könne er etwas bewegen (vgl. Goldenboog 2018).

Der Grünen-Bundesministerin für Ernährung, Landwirtschaft und Verbraucherschutz Renate Künast, die von 2001 bis 2005 im Amt war, wurde ihrerseits die Sympathie für die Biodynamik vorgehalten. Sie würde biologisch-dynamisches Gedankengut in ihre Landwirtschaftspolitik einfließen lassen, lautete ein Vorwurf in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* (vgl. Treue 2002: 12). In der Zeitschrift *Stern* hingegen wurde im Oktober 2020 ein wohlwollendes Porträt der Demeter-Landwirtin Gisela Sengl veröffentlicht, die im bayerischen Landtag für die Grünen sitzt und Referentin für Landwirtschaft und Ernährung ist (vgl. Napp 2020). Daneben ist ebenfalls die Unternehmerin, Gastronomin und Europa-Abgeordnete der Grünen Sarah Wiener zertifizierte Demeter-Bäckerin und

engagiert sich für die biodynamische Getreidezucht am Dottenfelderhof.⁹⁰ In Überlingen erhielt Walter Sorms, biologisch-dynamischer Landwirt und Mitglied der Grünen, viel Zuspruch, weshalb der Südkurier ihn den »Stimmenkönig« nannte. Seit 2009 ist Sorms Gemeinderatsmitglied. Er legt seine Schwerpunkte auf Umwelt- und Klimapolitik sowie verkehrsberuhigte Ortschaften (vgl. Manzini 2019). Ein weiterer Grünen-Politiker, der mit der Anthroposophie vertraut ist, ist der Tübinger Bürgermeister Boris Palmer, der von sich sagt: »Ich bin Waldorfschüler geblieben«. Er halte »die Konzentration auf Persönlichkeitsbildung« in der Waldorfschule für richtig, und als Waldorfschüler habe er gelernt, »dass intellektuelle Begabung nicht alles ist, nicht einmal das halbe Leben« (vgl. Fokken 2019). Auch die Vorsitzende der Bundestagsfraktion der Grünen Katrin Göring-Eckardt war von der Waldorfschule überzeugt, als ihre Kinder diese besuchten: Nachdem der Kleine ihrer beiden Kinder die staatliche Schule »schrecklich« fand, bot sich für sie die Waldorfschule an, die für beide »genau die richtige Wahl« gewesen sei (König, Lang, Unfried 2004: 13). Außerdem wurde 2021 die Tierärztin Ophelia Nick, Vorstandsmitglied des Demeter-Betriebs Talenhof in Heidenheim, Parlamentarische Staatssekretärin des Bundesministeriums für Ernährung und Landwirtschaft.⁹¹

Die liberalen anthroposophischen Ökoaktivist:innen stießen und stoßen dabei im politischen Milieu auf Ökoaktivist:innen ganz unterschiedlicher Couleur: auf Ökosozialist:innen und Kommunist:innen, bürgerliche Umweltschützer:innen, Öko-Feminist:innen, Tierschützer:innen sowie urbane Globalisierungsgegner:innen (vgl. Uekötter 2014: 116). Dabei geht es in diesem politischen Potpourri nicht immer harmonisch zu. Öffentlichkeitswirksam kritisierte die Grünen-Mitbegründerin, Soziologin und Autorin Jutta Ditfurth die Anthroposoph:innen, die im Gründungsprozess der Partei beteiligt waren und mit denen sie aneinandergeriet. In ihren Werken bezieht sie Stellung gegenüber Steiners Weltanschauung: Diese sei menschenfeindlich und rassistisch (vgl. Ditfurth 1996: 330). Derweil sei der Einfluss der Anthroposoph:innen bei den Grünen immer noch groß, auch wenn das »komischerweise kaum wahrgenommen« wird, moniert Ditfurth in einem Beitrag der *Republik*, in dem sie zitiert wird. Insbesondere schwele ein Konflikt um Homöopathie in der Partei; ein »großer Teil der grünen Basis vor allem in den südlichen Bundesländern« seien Anthroposoph:innen und um die Gunst dieser Basis nicht zu verlieren, schaffe es die Parteispitze nicht, sich deutlich gegenüber der Homöopathie-Lobby zu positionieren (Ryser, Würigler 2021).

Steiner selbst war allerdings keine Person mit einem ausgeprägten Interesse an parteipolitischen Angelegenheiten. In seiner Wiener Zeit empfand er das in multiethnische Stränge zergliederte Parlament als schwerfälliges und handlungsunfähiges Gebilde, das bei ihm – damals nicht unüblich – demokratiekritische Züge hinterließ. Überhaupt hegte er Zeit seines Lebens wenig Sympathie für das »Parteigezänke« (GA 31: 133). Dennoch war er kein gänzlich unpolitischer Mensch, wie seine Überlegungen und Vorschläge über die »Soziale Dreigliederung« zeigen. Im Winter 1918 brachte er sich überdies in politische Debatten ein, vorrangig zur verfassungspolitischen Rolle der Räte in der damaligen Weimarer Republik. Letztlich bewertete Steiner Parteien und die damit einhergehende mögliche Vereinheitlichung und Interessensaggregation aufgrund von Parteiprinzi-

90 Vgl. Demeter e.V., [58].

91 Talhof erleben e.V., [59].

pen jedoch kritisch. Eine Positionierung, der Zander eine gewisse Stringenz attestiert: »In der Binnensystematik seines Ansatzes blieb Steiner damit konsequent, insoweit es im Geistesleben nicht um konsensfähige Mehrheiten, sondern um den Nachvollzug von Einsicht« geht (Zander 2007: 1318).

Falls sich jedoch die Partei Die Basis etablieren wird, hätte die neue politische Präsenz einiger Anthroposoph-innen mit dieser konsenskritischen Tradition gebrochen, sofern deren Konsensorientiertheit nicht doch darauf hinausläuft, den prominenten Funktionsträgern der Partei – wie beispielsweise den Ärzten Sucharit Bhakdi und Wolfgang Wodrag – das letzte Wort zu überlassen. Steiners schwierigem Verhältnis zur in Demokratien üblichen repräsentativen Form der Ausübung und Kontrolle von Macht aber bleiben sie mit ihrem Wunsch der Auflösung der Parteienkultur zugunsten einer Schwarmintelligenz treu, so wie es auch Beuys in Anlehnung an Steiner-Lektüren tat, als er in den 1960er Jahren forderte: »Überwindet die Parteiendiktatur« (Ursprung 2021: 157).

4.5 Die Agrikulturchemie und die Biodynamik: Die ewigen Kontrahenten

Während sich zwischen der Anthroposophie und ihrer Tochterorganisation, der Biodynamik, eine teilweise Überlappung mit der grünen Bewegung herauschälte, blieb die Biodynamik im 20. Jahrhundert durchgehend vor allem in den Kreisen der Agrochemie besonders unbeliebt. Ihr Sonderstatus wirkte zunächst in der ersten Hälfte des Jahrhunderts irritierend, da die Biodynamik das gängige Modernitätsnarrativ, das an Wissenschaftsoptimismus gekoppelt war, infrage stellte. Die industrielle Agrochemie ihrerseits prophezeite Ertragsabnahmen und postulierte, es sei nur eine Frage der Zeit, bis sich die biologisch-dynamische Wirtschaftsweise selbst abgeschafft habe; die Agrochemie sprach von »99 Prozent Humbug« und bezichtigte die Biodynamik der »Häresie«, die ihrem Untergang geweiht sei (vgl. Uekötter 2014: 51). Wahrscheinlich fühlten sich die konventionelle Agrarindustrie und die Agrarwissenschaftler-innen auch dadurch provoziert, dass die Anthroposoph-innen ihre Ernteerzeugnisse als nährreicher einstufen und immer wieder den Topos der Gesundheitsgefahr bemühten, um vor der konventionellen Landwirtschaft zu warnen. Tatsächlich band die biologisch-dynamische Landwirtschaft die Konsument-innen in eine bis dahin noch unbekannte Weise ein. Der älteste Konsumentenverband der Schweiz beispielsweise wurde 1955 gegründet und hatte ausdrücklich zum Ziel, die biologisch-dynamische Landwirtschaft zu fördern, wie er es durch seinen Namen ausweist: »Schweizerischer Verband der Konsumentenvereine zur Förderung der biologisch-dynamischen Landwirtschaft und assoziativer Wirtschaftsordnung«. ⁹² Dies ist vermutlich ein weiterer Grund, weshalb sich die Fronten zwischen den unterschiedlichen Landbauideologien verhärteten.

Der Druck auf die Politik seitens der konventionellen Landwirtschaft war häufig mit konkreten Anschuldigungen gegenüber der Biodynamik verbunden. Der »Verband Deutscher Landwirtschaftlicher Untersuchungs- und Forschungsanstalten« adressierte im Jahr 1950 ein Schreiben an den Landwirtschaftsminister mit dem Hinweis, dass die Biodynamik für die Landwirtschaft »gefährlich« werden könne – Attacken

92 Konsumenten Verband, [60].

gegenüber Demeter-Landwirt-innen blieben also nicht aus. Dies ist womöglich kaum verwunderlich in einem Kontext mit hohem betrieblichem Konkurrenzdruck, in dem die Folgen der Industrialisierungs- und Globalisierungstendenzen noch nicht wirklich einzuschätzen waren und bei dieser öffentlich ausgetragenen Fundamentalopposition ging es wohl auch darum, das eigene ideologische Lager zu festigen. Erst ab 1980, als die Umweltschäden durch unter anderem Pestizidmissbrauch und Überdüngung der intensiven Landwirtschaft deutlich wurden, milderte sich der Tonfall der Politik, und die Landbauschulen interessierten sich vermehrt für die Praktiken des ökologischen Landbaus (vgl. Uekötter 2012: 236f., Uekötter 2011: 173).

Während die Debatten über weltanschauliche Divergenzen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf institutionellen Ebenen echauffiert geführt wurden, empfanden einige Landwirt-innen die Umstellung in den Anfangsjahren als wenig kategorisch beziehungsweise das biologisch-dynamische Umfeld als nicht besonders dogmatisch, auch weil Richtlinien und Inspektionen zu Beginn kaum durchgeführt wurden. Zu unterschätzen ist der Übertritt beziehungsweise die Umstellung dennoch nicht, denn Lästereien gegenüber dem jeweils anderen Lager bleiben bis heute nicht aus (vgl. Uekötter 2012: 238, Uekötter 2014: 50, Uekötter 2011: 175ff.). Wenig förderlich für den Austausch war seit den Anfangsjahren ebenfalls eine gewisse Geheimniskrämerei vonseiten der Anthroposoph-innen: *Der Landwirtschaftliche Kurs* von Rudolph Steiner war bis in die 1930er Jahre nur leihweise und mit einer Geheimhaltungsverpflichtung einsehbar. Die Kommunikation zwischen den unterschiedlichen Lagern blieb beziehungsweise bleibt also schwierig.

4.6 DDT, Demos und Kampagnen: Verflechtungen mit der Umweltbewegung

Während das Verhältnis zum konventionellen Landbau von Animositäten und Konkurrenzdenken durchdrungen ist, entwickelte die biologisch-dynamische Landwirtschaft zu Nichtregierungsorganisationen ein kooperatives Verhältnis.⁹³ Aufgrund der recht frühen Institutionalisierung des biologisch-dynamischen Landbaus haben der Demeter-Verband und die Biodynamik womöglich einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die ökologische Bewegung, auch wenn der konkrete Einfluss schwerlich messbar ist. Umgekehrt beeinflussen die neuen Allianzen mit der Umweltbewegung bestimmte Stellungnahmen des Demeter-Verbandes. Das Wissen über biologisch-dynamische Praktiken zirkuliert heute national und international über unterschiedliche Kanäle, die auch von unterschiedlichen Gruppierungen der Gegenkultur, Umwelt-NGOs und anderen zivilgesellschaftlichen und politischen Akteuren genutzt werden. Insofern kommt es immer wieder zu Überlappungen der unterschiedlichen ökologischen Milieus (Choné 2017: 274).

93 Ein Beispiel wäre die Position des Schweizer Demeter-Verbandes bezüglich der eidgenössischen Volksinitiative »Für eine Schweiz ohne synthetische Pestizide« im Jahr 2021, die der Verband neben NGOs wie Bird-Life, der Klimaallianz, Slow-Food und dem Dachverband Berner Naturschutzorganisationen unterstützte, während die konventionelle Landwirtschaft die Initiative nicht mittrug (vgl. *Leben statt Gift*, [61]).

Ein Beispiel für die Mitsetzung von politischen und ökologischen Themen durch Biodynamiker:innen ist die Kontroverse um den Gebrauch von Dichlordiphenyltrichlorethan (DDT). 1957 verklagten die beiden biologisch-dynamisch verfahrenen Landwirtinnen Marjorie Spock und Mary T. Richards, die auf Long Island in New York wirtschafteten, die US-Regierung für das Ausbringen von DDT. Beide hatten zu Steiners Lebzeiten am Goetheanum an Unterrichtseinheiten teilgenommen, und seit 1958 publizierte die Zeitschrift *Biodynamics* kritische Artikel über das Insektizid. Letztendlich verloren Spock und Richards den Prozess, übergaben allerdings die gesammelten Dokumente der Biologin und Zoologin Rachel Carson, die 1962 ihr Buch *Silent Spring* herausbrachte, das auf die schädlichen Auswirkungen von DDT hinweist und zum Teil als Ausgangspunkt für die weltweite Umweltbewegung gehandelt wird. Bekannt ist ebenfalls, dass die Autorin im Austausch mit dem Anthroposophen Ehrenfried Pfeiffer stand, der bei den DDT-Prozessen zugegen war. Carson jedoch erwähnt in *Silent Spring* nicht, dass sie sich auf Einschätzungen von Vertreter:innen der biologischen Landwirtschaft bezieht. Der Agrarhistoriker John Paull, der die Hintergründe der Entstehung von *Silent Spring* dokumentiert hat, schätzt dies als strategischen Zug von Carson ein, denn Mitte des 20. Jahrhunderts wurden Aussagen aus dem ökologischen und biologisch-dynamischen Milieu als aktivistisch und unseriös abgestempelt (vgl. Paull 2013: 1, 8ff.). Letztlich jedoch zeugt die Rezeption von *Silent Spring* von einer besonders impliziten Diffusion biologisch-dynamischer Ideale.

Ein weiteres Beispiel, das die Allianzbildung zwischen Demeter und anderen Organisationen verdeutlicht sowie zugleich die Bemühungen der biologisch-dynamischen Bewegungen veranschaulicht, sich gegen moderne techno-industrielle Projekte zu wenden, sind die Initiativen rund um biotechnologische Entwicklungen. Neben den in die Mitte der Gesellschaft rückenden Debatten über Pestizide werden seit etwa 30 Jahren vermehrt auch die Herausforderungen in Bezug auf die Biotechnologien in den Blick genommen. Diese technologisch-wissenschaftlichen Entwicklungen verändern unser Verständnis von Organismen, Lebendigkeit, menschlicher Machbarkeit sowie Verantwortung (vgl. Foyer 2010: 1). An den Entwicklungen von Biotechnologien lassen sich neue Praktiken und gesellschaftliche Ideale ablesen, die durch wirtschaftliche, wissenschaftliche, juristische und politische Interessen geformt werden und sie stellen einen weiteren Bereich dar, in dem die Grenze zwischen Natur und Gesellschaft nicht mehr eindeutig gezogen werden kann, da die Gesellschaft in diesem technisch-wissenschaftlichen Feld in die biologische DNA eingreift. Diese Entwicklungen führen zu neuen gesellschaftspolitischen Debatten an dem sich unterschiedliche Akteure beteiligen. Zum Zweck der organisierten, öffentlichen Gentechnikkritik schloss der Demeter-Verband neue Allianzen mit unterschiedlichen Organisationen. So lancierte der Demeter-Verband beispielsweise gemeinsame Kampagnen mit unter anderem dem Gen-ethischen Netzwerk e.V., dem Hilfswerk Misereor, der Interessengemeinschaft für gentechnikfreie Saatgutarbeit und dem NABU Naturschutzbund Deutschland, Träger des Informationsdienstes Gentechnik.⁹⁴ Dabei spiegeln sich die Akteure, die transnationalen Firmen und die Umweltorganisationen jedoch oftmals auf struktureller Ebene: Greenpeace sowie Demeter International sind beispielsweise gleichermaßen international wie Monsanto aufgestellt,

94 Vgl. Informationsdienst Gentechnik, [62].

um ihre Kritik zu äußern und Kampagnen zu lancieren. Laut Uekötter ist dies auch kein Zufall: Da sich die Umweltprobleme globalisieren, ist es nicht überraschend, dass NGOs sich seit den 1970er Jahren zu globalen Playern entwickeln (vgl. Uekötter 2014: 164).

An diesen Entwicklungen und ihrer Infragestellung lässt sich zugleich auch eine moderne Ambivalenz erkennen: Zum einen reaffirmiert sich die Moderne in der Gentechnik-Forschung als wissenschaftliches Projekt und verstärkt den Glauben an den Markt. Zum anderen zeigt die Kritik an diesen Techniken das alte Misstrauen in die Moderne als Selbstermächtigungsprojekt. Unterschiedliche Gesellschaftsideale artikulieren sich zudem in beiden Feldern: Während die Befürworter wirtschaftliche Konkurrenz und globale Märkte gutheißen, verteidigen die Kritiker, wie der Demeter-Verband und die Umwelt-NGOs, ihrerseits die Integration von Anbautechniken in die standortbedingte Ökologie (vgl. Foyer 2010: 3, 211). In den durch das biologisch-dynamische Magazin *Lebendige Erde* geäußerten Bedenken wird auch die Vermischung von Wissenschaft, globalem Handel und Politik hinterfragt: »(...) [S]eit zwanzig Jahren wird – auch mit sehr viel Staatsgeld – geforscht: doch fast nur an Pflanzen, die Welthandelsware sind. Und im Einsatz ist bisher nur die Verträglichkeit gegen eines der giftigsten Herbizide, das bei Soja und Baumwolle alles andere Leben kleinhält«. Zugleich wird der anthroposophisch-holistische Ansatz betont und sich von der partikularen, selektiven, industriellen und nicht kontextbezogenen Produktion abgegrenzt: »Landwirtschaft aber ist ein sektorübergreifendes Wirtschaften mit der Natur. Industrielle Stückproduktion nach Blaupause, wie es die Gentechnik nahelegt, ist sie jedenfalls nicht« (Olbrich-Majer 2009). Der Demeter-Landwirt Manfred Klett geht noch einen Schritt weiter und sieht eine dystopische Entwicklung in der Gentechnik, die gleich »Metastasen eines Krebsgeschwürs« in die Biosphäre eindringe. Mit ihrem Durchbruch sei gar »eine fortschreitende konstitutionelle Schwächung und somit ein allgemeines, schwer diagnostizierbares Siechtum zu erwarten« (Klett 1998: 9f.). Dieser dystopische Anklang erstickt wohl weiterhin jede ernst zu führende wissenschaftliche Diskussion jenseits von Konzerninteressen über Genom-Editierung zum Schutz vor Virenbefall bei Pflanzen.

Eine neuere Initiative, die auf Umweltproblematiken des 21. Jahrhunderts reagiert, ist die Farmers-for-Future-Bewegung, die der Demeter-Landwirt Jakob Schererz mit dem Demeter-Verband gegründet hat. Die Initiatoren rufen Gärtner-, Winzer- und Landwirtskolleg-innen dazu auf, sich für mehr Klimaschutz einzusetzen und an den Klimastreiks von Fridays for Future teilzunehmen (Demeter e.V. 2019). Konkrete Forderungen werden auf der Kampagnen-Webseite ausformuliert; sie beinhalten unter anderem die Forderung, die CO₂-Bindung durch Humusaufbau zu unterstützen, sowie eine vehementere Besteuerung der mineralischen Stickstoffdüngung. Aussagen gegen die Verwendung des Kunstdüngers, die seit Beginn der Biodynamik im Zentrum der Bewegung stehen, sind im 21. Jahrhundert in Zeiten des Klimawandels nicht minder präsent, erhalten jedoch eine weitere semiotische und biologisch-organische Bedeutung: Stickstoffhaltige Böden gefährden nicht nur das Grundwasser, sondern heizen das Klima weiter an.⁹⁵ Die *Lebendige Erde* greift das Thema ebenfalls auf: »Wir erleben es gerade erneut: das Frühjahrshoch und damit das Ausbleiben von Niederschlag dauert mal wieder doppelt so lange, wie es für Vegetation, Landwirte, Gärtner und Imker gut ist.

95 Farmers for Future, [63].

Zu trocken! Die nächste Dürre droht. Und wir werden auch wieder Starkregen erleben [...]« (Olbrich-Majer 2020/3: 3). Als Lösung werden einige Zeilen später in biologisch-dynamischer Tradition die Abwendung von einer einseitigen und hohe Investitionen fordernden Landwirtschaft betont und demgegenüber die Vorteile eines auf Diversität beruhenden Landbaus hervorgehoben, dies sowohl im Bereich der Tierhaltung als auch beim Lebensmittelanbau und der Weiterverarbeitung (vgl. Olbrich-Majer 2020/3: 3). Darüber hinaus sieht Hurter ein weltanschauliches Angesprochen-Werden im Ruf der Klimakrise verwirklicht. Die Krise zeige: »Die Erde ist ein Ganzes, die Erde ist ein Lebewesen und als solches will sie von uns Menschen behandelt werden« (Bautze, Hurter 2020/3: 43). Die Biodynamik ihrerseits vermittele diese Sichtweise über ihre Betriebe, die als Organismus gedacht und gestaltet werden.

Um allgemein die Themenfelder der ökologischen Landwirtschaft politisch voranzubringen, beteiligt sich Demeter e.V. darüber hinaus an verschiedenen Netzwerken und Zusammenschlüssen, die nicht vorrangig Interessen der Biodynamik vertreten, wie beispielsweise dem Bund Ökologische Lebensmittelwirtschaft, IFOAM Organics International sowie IFOAM Europe, dem Informationsdienst Gentechnik, dem deutschen Naturschutzring sowie dem Agrarbündnis.⁹⁶ Die Gründung von BioSuisse 1981 führte zusätzlich dazu, dass das Verhältnis zwischen der organisch-biologischen und der biologisch-dynamischen Landwirtschaft kooperativer wurde und zeitgleich zu den Allianzen mit den NGOs eine Zusammenarbeit mit dem Ökolandbau allgemein entstand (vgl. Hurter 2014: 17f.). In Berlin finden seit 2011 zudem die Wir-haben-es-satt-Demonstrationen statt, die von insgesamt 69 Organisationen und Förderern mitgetragen werden, darunter Demeter e.V., Voelkel und Alnatura. Sie kämpfen gemeinsam mit Natur-, Umwelt- und Tierschutzorganisation sowie NGOs⁹⁷ für »[f]ür eine bäuerlich-ökologischere Landwirtschaft und artgerechte Tierhaltung, für insektenfreundliche Landschaften und globale Solidarität«⁹⁸. Seit einem Jahrzehnt machen überdies Fotos von mit Plastik vermüllten Ozeanen die Runde sowie Berichte von Mikroplastik in der Luft und im Wasser. Plastik ist somit zu einem Thema des globalen Umweltschutzes und der Öko-Politik avanciert. Aus diesem Grund hat der Demeter-Verband entschieden, in der Verpackungspolitik andere Wege zu gehen: Seit Januar 2022 darf nach Demeter-Richtlinien Gemüse und Obst nicht mehr in Plastikverpackungen angeboten werden.⁹⁹

Überhaupt übernehmen Steuerzahler:innen für Demeter weniger versteckte und externalisierte Zusatzkosten, die beispielsweise durch eine stickstoffbedingte Umwelt- und Wasserverschmutzung entstehen, als bei der hierbei indirekt subventionierten konventionellen Landwirtschaft. Vielleicht versteht sich der Demeter-Verband auch deshalb der Zivilgesellschaft zugehörig, während dies andere Landbauverbände weniger tun. Sind die Nitrat-Rückstände durch zu viel Gülle und allgemein überdüngte Böden zu hoch – beschleunigt durch hohe Futterimporte, die einen Nitrat- und Phosphat-Überschuss in die europäische Landwirtschaft transferieren –, müssen Wasserwerke ihre Brunnen vertiefen oder in Wasserreinigung investieren. In der Schweiz liegen die Messwerte

96 Vgl. Demeter e.V., [64].

97 Vgl. Wir haben Agrarindustrie satt/Kampagne Meine Landwirtschaft, [65].

98 Vgl. Wir haben Agrarindustrie satt/Kampagne Meine Landwirtschaft, [66].

99 Vgl. Demeter e.V., [67].

für die Nitratrate in von Ackerbau geprägten Gebieten an 40 Prozent der Messstellen über der numerischen Anforderung (BAFU 2019: 8f.). Demeter versucht, durch seine Bodenschutzmaßnahmen und den Verweis auf anfallende externalisierte Kosten seitens gülleüberschussproduzierender Viehhalter:innen und Anwender:innen von chemisch-synthetischen Dünger bei seinen Kund:innen Sympathiepunkte zu sammeln, indem der Verband im *Demeter-Journal* die vom Deutschen Bundesumweltamt berechneten Mehrkosten wegen Nitratbereinigung vorlegt: Diese Kosten würden sich auf 134 Euro im Jahr für einen Haushalt von vier Personen belaufen (vgl. Kiebler 2021: 15).

Die Biodynamik kooperiert mit unterschiedlichen politischen Akteur:innen, Umweltingruppierungen und Unternehmen, beeinflusst und lässt sich beeinflussen. Sie agiert im Kontext der Gemeinschaftskommunen, der Genmanipulationsgegner:innen und der Globalisierungskritiker:innen. Dennoch hat sie ihr Selbstverständnis als alternativ-moderne, esoterische Landwirtschaft innerhalb dieser diversen Kontexte nicht gänzlich aufgegeben, wie beispielsweise die Betonung des »Anthropos«, also der zentralen Stellung des Menschen, und »der geistigen Welt«, urteilt der Dozent Dan McKanan (vgl. McKanan 2018: 118; auch Kapitel 7).

4.7 Eigene Medien: Werbung, Politik und Milieustabilisierung

Um ihre ökologischen und politischen Anliegen zu verbreiten, Identitätsdynamiken und soziale Binnenkohäsion zu fördern sowie um Produkte zu vermarkten, stehen dem Demeter-Verband und der biologisch-dynamischen Bewegung unterschiedliche mediale Kanäle zur Verfügung.

Seit 1950 erscheint die Zeitschrift *Lebendige Erde* mit dem Anspruch, »den Austausch, den Wissenstransfer und die Identifikation innerhalb der Biologisch-Dynamischen Bewegung«¹⁰⁰ zu unterstützen. Sie bietet als Fachzeitschrift ein Forum, um »Ideen und Praxis, Erfahrungen und Ergebnisse« aus der Biodynamik zwischen Landwirt:innen, Gärtner:innen und Forscher:innen zu vermitteln und versteht sich als »Organ des Forschungsrings für Biologisch-Dynamische Wirtschaftsweise«. Derzeit erscheinen sechs Ausgaben pro Jahr und die Auflage belief sich 2019 auf durchschnittlich 4.500 Exemplare pro Ausgabe (Verlag Lebendige Erde 2019). Vor der Publikation der *Lebendigen Erde* hatte bereits in den späten 1920er Jahren ein von Erhardt Bartsch verfasster Rundbrief die Funktion, die Binnenkohäsion zu festigen und den Austausch zwischen den Mitgliedern des Versuchsringes auszubauen. Bartschs Mitteilungen wurden 1930 von der öffentlichen Monatszeitschrift *Demeter* abgelöst, die während der NS-Herrschaft ab 1942 eingestellt werden musste (vgl. Wistinghausen 1988: 166, 169).

Daneben bringt Demeter viermal im Jahr ein eigenes Kundenjournal heraus, das *Demeter-Journal*, das in circa 1.800 Verkaufsstellen ausliegt und eine Druckauflage von circa 300.000 Stück aufweist. Mit dem *Demeter-Journal* sollen »bio-affine Menschen« erreicht werden, »die auf höchste Qualität Wert legen« sowie »sich für die Entstehungsgeschichte des Produktes, für die Menschen, die daran arbeiten und natürlich für all die Angebote

100 Verlag Lebendige Erde, [68].

interessieren, die ihren nachhaltigen, bewussten Lebensstil bereichern«. Die Zielgruppe ist »ein offenes, durchaus kritisches, gebildetes Publikum, dem Gesundheit, hohe Lebensqualität und Verantwortung wichtig ist« (Kiebler 2020: 3).

In den sozialen Medien lässt sich das Facebook-Profil *Demeter.de*¹⁰¹ finden, das vor allem Gewinnspiele, Rezepte und Hofporträts verlinkt. Daneben werden ökologische Aktionen lanciert, wie beispielsweise der Hashtag #Bienenversprechen, unter dem Interessierte zeigen können, wie sie Balkon und Garten bienenfreundlich bepflanzen. Auf Instagram befinden sich ähnliche Beiträge. Durch ihre Fotozentriertheit ermöglicht es diese Plattform, eine gewisse Lebensmittelästhetik und Landleben-Romantik in den Vordergrund zu stellen, die bei den Nutzer:innen Anklang zu finden scheint, wie im nächsten Unterpunkt erläutert wird. Während das *Demeter-Journal* sich vor allem an die Kund:innen richtet, scheinen sich Facebook und Instagram sowohl an die Kund:innen als auch an die eigenen Produzent:innen zu richten, um die Binnenkohäsion eines geografisch stark dispersierten Milieus zu unterstützen, indem beispielsweise über Mitproduzent:innen informiert wird. Über seinen Twitter-Kanal, der seit 2011 besteht und 10.500 Abonnenten¹⁰² zählt, postet der Demeter-Verband Zitate aus Podiumsdiskussionen¹⁰³ oder versucht, im Netzwerk mit Partnerorganisationen Initiativen¹⁰⁴ und Kampagnen¹⁰⁵ anzukündigen und deren Anliegen zu retweeten¹⁰⁶. Twitter scheint damit eher weniger auf die Binnenkohäsion ausgerichtet zu sein als auf das Netzwerken mit Partnerorganisationen und die Verbreitung politischer Inhalte.

Schließlich ist das anthroposophische Publikationswesen allgemein zu nennen. Seit der Begründung der Anthroposophie im Jahr 1912 wurde eine Vielzahl von Büchern und Zeitschriften von Anthroposoph:innen herausgegeben. Zander schätzt, dass es derzeit im deutschsprachigen Raum mehr als ein Dutzend anthroposophischer Verlage gibt. Eine bemerkenswerte Archivierungs- und Editierungsarbeit leistet der Rudolf Steiner Verlag, der mittlerweile eine Gesamtausgabe von über 400 Bänden von Steiners Werken herausgebracht hat, die online als PDF abzurufen und herunterzuladen sind. Für die Schweiz wäre der Futurum-Verlag zu nennen, ein Tochterverlag des Rudolf Steiner Verlags (vgl. Zander 2019: 193ff.).

4.8 Profile: die Kund:innen und die Landwirt:innen

4.8.1 Die Demeter-Kund:innen

Während der Demeter-Verband noch nicht systematisch die soziologischen Profile der Landwirt:innen untersucht hat, liegt eine Studie zu den Konsument:innen vor.¹⁰⁷ Der

101 Vgl. Demeter e.V., [69].

102 Vgl. Demeter e.V., [70].

103 Beispielsweise #DemeterMilchPodium (14.1.2021).

104 Beispielsweise Participatory Plant Breeding, vgl. Demeter e.V., [71].

105 Beispielsweise die Aktion Agrar, [72].

106 Beispielsweise Tweets von Wir haben Agrarindustrie satt/Kampagne Meine Landwirtschaft, [73].

107 Von der Redaktion der Zeitschrift *Lebendige Erde* wurde mir bestätigt, dass die letzte größere Studie zu den Demeter-Kund:innen 2007 veröffentlicht wurde (Stand 2020).

promovierte Agrarökonom und Leiter des Demeter-Marktforums Peter Schaumberger erläutert sie in einem Gespräch mit Olbrich-Majer (Olbrich-Majer 2008; Schaumberger 2007). Zunächst konstatiert er, dass der Anteil des Biomarktes allgemein wächst und die etablierten Demeter-Verkaufsstellen zweistellige Zuwachsraten verzeichnen. Zudem deuten diese Zahlen darauf hin, dass die Bioprodukte der Discounter nicht wirklich zu einer Konkurrenz für Demeter geworden sind, denn Demeter habe seine bisherigen Kund:innen an sich binden können. Dies erklären sich die Marktforscher:innen damit, dass ethische Fragen wie Tierhaltung und Umweltschutz für die Kernklientel bei der Kaufentscheidung im Vordergrund stehen. Dabei würde Demeter eine Kundschaft anziehen, die nicht vorrangig an Luxus und Exklusivität interessiert ist, obwohl es sich um Produkte des Hochpreissegments handelt, sondern eine Kundschaft, die Ausschau nach Qualität und ethischen Standards halte. Soziologisch lässt sich die Konsumentengruppe mit dem Begriff der »Postmaterialisten« erfassen – üblicherweise 30- bis 50-Jährige, die intellektuelle Interessen pflegen und sich nach den Idealen der Nachhaltigkeit und der Gesundheitsförderung ausrichten. Dieses Milieu richtet sich anscheinend nicht primär nach materiellen, sondern nach »postmateriellen« Werten, d.h. sein steht vor haben. Die Käufer:innen suchen die Beziehung und das Vertrauen zu den Produzenten, weshalb Demeter derzeit stärker als andere Marken Informationen zu den Hersteller:innen für die Etikettierungen einplant. Studien zeigen zudem, dass 70 Prozent der Biokäufer:innen Frauen sind. Außerdem muss man zwischen Intensiv- und Gelegenheitskäufern unterscheiden: Zwar machen die »treuen« Intensivkäufer:innen lediglich maximal 10 Prozent der Kundschaft aus, aber sie tragen bis zu 75 Prozent des Umsatzes. Allgemein wird das Thema Nachhaltigkeit verstärkt an Konsum geknüpft; das ökologisch Korrekte wird zunehmend zum Standard, weshalb die Nicht-Biokonsument:innen derzeit vermehrt ihr Konsumverhalten begründen müssen. Vor zwanzig Jahren war dies noch anders – ein Trend, der den Demeter-Verkaufszahlen entgegenkommt und den Aufschwung des Biohandels sichert. Überdies sieht Schaumberger mögliche zukünftige Kund:innen im Milieu der »Bürgerlichen Mitte«, einer Gruppe, die gemeinhin zwischen traditionell und progressiv anzusiedeln ist. Da ihr Aspekte wie Sicherheit und Gesundheit wichtig sind, bevorzugt sie keine mit Kunstdünger behandelten Produkte; eine Priorität, die sich künftig verfestigen und potenzielle Kund:innen für Demeter hervorbringen könnte (vgl. Olbrich-Majer 2008: 65ff.; Schaumberger 2007: 24ff.).

Seit Anfang 2020 setzt eine neue Kommunikationslinie auf eine verstärkte Personalisierung der Produktvermarktung, die »die inneren Werte und das qualitative Wachstum von Demeter« sowie »die spirituelle Dimension und den Wertekosmos« der produzierenden Landwirt:innen »mit klarer und emotionaler Bildsprache« vermitteln soll (Demeter e.V. 2019: 14). Laut Katja Assmann, Verantwortliche für das Marketing von Demeter e.V., soll zudem ab 2020 der neue Slogan von Demeter International »You will grow« Konsum als Handlung in zweifacher Weise hervorheben: Denn der Spruch möchte vermitteln, dass man persönlich wachse, zugleich aber auch etwas wachsen lasse.¹⁰⁸ In dieser Marketingstrategie sollen die Kund:innen als ethisch Handelnde angesprochen und zur Demeter-Markenentscheidung motiviert werden. Überhaupt bietet Demeter eine Lebensmittelbelletristik an, die gewöhnliche Supermarkt-Produkte in den Schatten

108 Demeter e.V., [74].

stellen sollen. So liest der Konsument auf einem Biokörnerbaguette den Aufdruck »Aus Liebe zum Backen«, auf einer Smoothie-Flasche »Gutes trinken, Gutes tun« und über getrocknete Mangos aus Übersee, deren Anbau und Verarbeitungsprozess undurchsichtiger und deren Kauf-Versprechen deshalb größer ausfallen muss: »Obst Snack aus Apfel- und Mangopüree aus biologisch-dynamischem Anbau: Schonend getrocknet und von Hand verarbeitet – ein Genuss, der natürlich besser schmeckt. Versprochen!«¹⁰⁹ Demeter bietet den Käufer-innen, die mit ihrem Einkaufswagen durch Läden schlängeln, nicht nur Produkte an, sondern ebenso Versprechen, Slogans und Storys.

Ebenfalls wird seit 2020 diskutiert, inwiefern die Demeter-Konsument-innen sich künftig an Attributen wie »unverpackt« und »regional« orientieren werden. Zwar wird vermutet, dass diese ethischen Überzeugungskonsument-innen eine Nische im Biomarkt bleiben werden, jedoch eine Nische mit Wachstumspotenzial, in der sich Demeter-Hofläden und kleine Bioläden behaupten könnten (vgl. Döring 2020/4: 17). Auf einer Landwirtschaftlichen Tagung erzählte mir ein Demeter-Landwirt aus Luxemburg außerdem, dass die meisten seiner Kund-innen eine @education.lu-Mail-Adresse (und also aus dem Bildungssektor stammen) besäßen: »womöglich haben Lehrer mehr Zeit sich mit Ernährungsthemen zu beschäftigen und können sich, bedingt durch ihre Arbeitszeiten, besser auf unsere Hofladen-Öffnungszeiten einlassen«, meinte er. Einige Jahre habe er einen Selbstbedienungsautomat auf dem Hof aufgestellt; dieser Automat wurde allerdings kaum von Kund-innen genutzt. »Meine Erfahrung ist, die Kunden wollen den Bauer sehen«, so das Fazit dieses Demeter-Produzenten (Feldbericht 8.2.2020).

Sichtbarkeit für die Marke und die Hersteller schaffen auch die sozialen Medien – eine Entwicklung, von der Demeter e.V. zu profitieren scheint. Allen voran bringt Instagram den (potenziellen) Konsument-innen die Produzent-innen und die politischen Anliegen von Demeter näher, denn dort werden Produzent-innen vorgestellt, Initiativen von Demeter-Landwirt-innen, wie die Farmers-for-Future-Bewegung, beworben und Gewinnspiele angeboten. Überdies sind Rezepte und Fotos von zubereiteten Speisen bei den (jungen) Nutzer-innen besonders beliebt. Auf Instagram zählte Demeter Deutschland Mitte 2020¹¹⁰ circa 45.000 Nutzer, laut dem Jahresbericht 2018/2019 verbuchte das Instagram-Profil eine einjährige Zuwachsrate von 215 Prozent (Demeter e.V. 2019: 4). Auch Höfe benutzen diese Internetplattformen immer häufiger, um die Direktvermarktung zu organisieren und beispielsweise Verkaufstermine von Fleischpaketen nach einer Schlachtung anzukündigen (vgl. Bader 2021/2: 11).

Neben den »Postmaterialisten«, die sich für ethischen Konsum einsetzen und dem Einfluss der Sozialen Medien meldete sich 2019 die Europäische Kommission als möglicher Beförderungsfaktor neuer Konsumgewohnheiten. Im angekündigten *Green New Deal* ist eine *Farm-to-Fork*-Strategie enthalten, die bis 2030 eine 50-prozentige Reduktion des Pestizideinsatzes erreichen sowie sicherstellen will, dass 25 Prozent der landwirtschaftlichen Flächen nach ökologischen Verfahren bestellt werden.¹¹¹ Inwiefern die Demeter-Landwirtschaft von dieser politischen Initiative profitieren wird, ist noch unbe-

109 Puravita, [75].

110 Demeter e.V., [76].

111 Vgl. Europäische Kommission, [77].

kannt, der Marktanteil von Biolebensmitteln allgemein wird aber zwangsläufig steigen. Dieser liegt derzeit in Deutschland bei knapp unter 6 Prozent.¹¹²

4.8.2 Die Demeter-Landwirt·innen

Zu dem soziologischen Profil der Landwirt·innen liegen keine Erhebungen vor, deshalb wird in den folgenden Zeilen versucht, ein solches Profil über die gewonnenen Eindrücke auf Tagungen und die Einschätzungen des Demeter-Leitungspersonals zusammenzufassen, ohne auf weitere Studien und Statistiken verweisen zu können.

Die von mir interviewten Personen sind aus sehr unterschiedlichen Gründen zur Biodynamik gekommen. Einige hatten erste Kontakte mit dieser Landbauform über die Waldorfschule, andere wollten eine Ausbildung im Bereich Biolandbau absolvieren und fanden, dass die Unterrichtsangebote im Bereich Biodynamik ihnen am konsequentesten erschienen. Einige Familienbetriebe wurden bereits seit mehreren Generationen nach Demeter-Richtlinien geführt, demnach waren ebenfalls eine Reihe zum Interviewzeitpunkt aktiver Landwirt·innen sozusagen in die Biodynamik von klein auf hineingewachsen. Manche Interviewpartner·innen gaben wiederum an, auf der Suche nach spirituellen Angeboten gewesen zu sein oder sich nach einer Sinnkrise umorientiert zu haben. Gelegentlich wurde auch von außergewöhnlichen Erfahrungen berichtet, wie Wahrträumen, Vorausahnungen oder »übersinnlichen Wahrnehmungen«, die die Personen durchaus irritierten und sie veranlassten, nach einem weltanschaulichen Kompass zu suchen, den sie für sich in der Anthroposophie und Biodynamik gefunden hatten. So erzählte beispielsweise eine Person: »Seit fast vierzig Jahren lese ich immer wieder mal Schriften und Vorträge von Steiner. Das ist für mich eine sehr große Hilfe im Umgang mit meinen Erlebnissen. Das ist hilfreich – wie ein Reiseführer in einem fremden Land« (I-7, 25.5.2017). Während einer Hofbesichtigung wurden aber auch säkulare Gründe für die Umstellung genannt: an erster Stelle die Preisstabilität, die die Demeter-Vermarktung von Milch bietet, und der Austausch mit anderen Demeter-Landwirt·innen, zu denen eine Freundschaft aufgebaut wurde (Feldbericht 05.05.2020).

Andere wiederum waren enttäuscht, wie an den Universitäten ökologiebezogene Themen vermittelt werden: »Im Studium hatte ich immer das Gefühl, diese reduktionistische Sicht auf Lebewesen ist nicht richtig« (I-13 16.5.2019), sagte eine Befragte und eine weitere gab an: »Also ich weiß noch, ich bin aus den Ökologievorlesungen immer rausgelaufen, das war mir zu blöd, weil das war so mechanistisch an der Uni« (I-26, 26.4.2017). Christian Wille, der im Osten Deutschlands auf einem Betrieb für die Präparate zuständig war, erwähnte in einem Interview, dass ihn sein Studium der Landschaftsplanung, das er aus ökologischem Interesse angefangen habe, nicht befriedigt habe, »es müsse noch etwas hinzukommen« (vgl. Sektion für Landwirtschaft 2018: 49). Der Agrarwissenschaftler Jürgen Fritz erwähnt seinerseits, dass er als Zivildienstleistender zum Demeter-Landbau gekommen sei und dort das fand, was er »aus dem linken Ökomilieu kommend, suchte«, nämlich einen Landbau der Betriebe als lokal-partikularen Organismus auffasse, in der Kühe geschätzt werden und der Mensch als werdender aufgefasst werde (vgl. Olbrich-Majer 2021/5: 10). Nicht selten sind Biodynamiker·innen

112 Vgl. Statista, [78].

mit akademischem Abschluss enttäuscht über die naturwissenschaftlich ausgerichteten Curricula der Agrarwissenschaften an den Universitäten und haben im Anschluss den »ganzheitlichen« Blick der Biodynamik bevorzugt.

Gelegentlich hielt auch der Zufall die Fäden in der Hand: Einige in der Biodynamik Tätige hatten beispielweise über Internetseiten nach Praktikumsstellen gesucht und sich für Stellen in Demeter-Betrieben beworben, ohne sich näher darüber informiert zu haben. Dabei berichtete eine Person, ihre Haltung sei zu Beginn eher skeptisch gewesen, diese Skepsis habe sich jedoch mit der Zeit aufgelöst, um Raum für eine persönliche Aneignung der biologisch-dynamischen Begrifflichkeiten zu schaffen (Feldbericht 18.03.2017, vgl. auch I-4, 14.4.2019). Während einige Befragte durch Zufall, eine gezielte Umorientierung oder durch die Landbauschule zur biologisch-dynamischen Landwirtschaft gekommen waren, vollzog sich bei anderen das Ankommen in diesem Milieu zumeist Schritt für Schritt. Diese Annäherung kann sich über Jahre hinziehen: Ein Landwirt meinte, dass zu seiner Lehrzeit kaum nicht konventionelle Strukturen bestanden haben und er deshalb ebenso konventionell gewirtschaftet habe. Durch Kontakte zu Demeter-Landwirt-innen, Vorträge und Bücher habe er sich im Verlauf von 10 Jahren schrittweise der biologisch-dynamischen Methode zugewandt (Feldbericht 11.10.2017). Eine Landwirtin erzählte gar, dass ihr die Anthroposoph-innen zu Beginn nicht sympathisch waren, sie hätten ein Image von »schwebenden Gestalten« gehabt. Doch sie verstand sich in ihren jungen Jahren als 68erin und wollte nach dem Prinzip »zurück zur Natur«¹¹³ leben. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts boten die Biodynamiker-innen am Goetheanum als einzige in der Bioszene Weiterbildungskurse an, über die sie in Kontakt mit der Biodynamik gekommen sei. Später dann lernte sie ihren Mann kennen, der Walddorfschüler gewesen war und dessen Eltern Anthroposoph-innen waren, und bekam einen weiteren Zugang zur Anthroposophie (Feldbericht 26.4.2017; I-26, 26.4.2017).

Eine Mitarbeiterin der Schweizer Demeter-Geschäftsstelle in Liestal meinte, ihres Erachtens seien soziologische Profile vertreten die »vom Lacoste tragenden Winzer bis zum alten 68er« reichen. Für sie sei es schwer, eine zentrale Gemeinsamkeit auszumachen, vielleicht aber verbinde all diese Personen eine große Frage: »Was ist eigentlich Leben?« (Feldbericht 14.2.2017). In der deutschen Geschäftsstelle wurde dieser Aussage zugestimmt, »vom Porschefahrer bis zum Lastenradfahrer ist alles dabei, von altem Adel bis jungen Städtern (die einen Hof gründen), von Biodynamiker-innen, die auf Orthodoxie beharren, bis hin zu pragmatischen Landwirten, vom Esoteriker bis hin zum zahlenbeachtenden Betriebswirtschaftler, vom Hoferben bis hin zum Quereinsteiger, vom Kleinstgärtner bis hin zum Tausend-Hektar-Betrieb«. Von jenen, die auf »das Handgemachte, bis hin zu jenen, die auf Technik schwören«, sei so ziemlich alles vertreten (I-18, 31.01.2020). Auch die Bildungsabschlüsse der Biodynamiker-innen sehen unterschiedlich aus: diplomierte Agrarwissenschaftler-innen treffen auf nicht diplomierte Erb-innen von Familienbetrieben. In der biologisch-dynamischen Land-

113 Eine ähnliche Haltung der »retour à la nature« ist bei zeitgenössischen biodynamischen Winzer-innen in der Westschweiz anzutreffen, die teilweise nicht mit einem orthodox-anthroposophischen Naturverständnis vereinbar ist, wie an späterer Stelle dargelegt wird (vgl. Grandjean 2020: 240).

bauschule treffen Schüler·innen mit einem Master in Germanistik oder Soziologie auf Lehrlinge mit Realschulabschluss.

Professionelle Bildekräfteforscher·innen¹¹⁴ (vgl. Kapitel 8 und 9), die zumindest indirekt an die biodynamische Landwirtschaft angegliedert sind, haben ihrerseits zumeist einen ähnlichen Bildungsweg. Sie haben ein naturwissenschaftliches Studium absolviert und währenddessen oder anschließend nach einem Zugang zu ihrem Gegenstand gesucht, der nicht auf einem positivistischen Weltbild beruht.^{115,116} Die Bildekräfteforscherin Jennifer Wohlers, die bei der Kwalis GmbH (präsentiert sich als Prüflabor für Lebensmittel) tätig ist, familiarisierte sich mit der Bildekräfteforschung während ihres Studiums der ökologischen Agrarwissenschaften in Witzenhausen, wo der Bildekräfteforscher Dorian Schmidt Kurse anbot. Wohlers betrachtete die Bildekräfteforschung als »ein Lebensmotiv«; es sei eine Technik, die ihr Antworten auf das gebe, was sie »schon immer gefühlt« habe. Wie auch Wohlers hat Jürgen Strube, ein Pionier der Bildekräfteforschung, zunächst ein naturwissenschaftliches Studium absolviert und sich eine Karriere als Ingenieur aufgebaut. Seit seiner Jugend war er allerdings immer wieder auf der Suche nach einer Alternative zu einem materialistischen Weltbild und begann, sich für die Anthroposophie, Waldorfschulen und die biologisch-dynamische Landwirtschaft zu engagieren. Mit Dorian Schmidt und Markus Buchmann entwickelte er die Grundlagen der Bildekräfteforschung. Sein Buch *Die Beobachtung des Denkens: Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit als Weg zur Bildekräfte-Erkenntnis* wurde circa 3.500-mal gedruckt. Ein ähnlicher Werdegang lässt sich bei Uwe Geier erkennen: Er promovierte in Agrarwissenschaften, war seit seiner Jugend im Umweltschutz aktiv, hat während des Studiums begonnen, sich für Meditation und Anthroposophie zu interessieren und wurde von einer Einladung zu einem Seminar von Schmidt im Jahr 2000 »sofort angesprochen«. Das Seminar führte ihn zu einem Schlüsselerlebnis: Er entdeckte eine intensivere Naturwahrnehmung. Seitdem beschäftigten ihn die anthroposophischen Erkenntnismethoden, die seit 2016 seine Berufsgrundlage bilden, als er die WirkSensorik GmbH gründete, die eine reduzierte Version der Bildekräfteforschung vermarktet, mit der sich Nicht-Anthro-

114 Auslöser für das Interesse an der Bildekräfteforschung können ebenso außergewöhnliche Erfahrungen sein, wie im Falle von Christine Sutter: »Seit meinem 28. Lebensjahr hatte ich einzelne, plötzlich auftretende, eindruckliche, offenbar übersinnliche Wahrnehmungen, die ich nicht wirklich verstehen konnte. Ich suchte nach einer Erklärung dafür.« Eine Erklärung auf das, was in ihrer »Seele als ungeklärte Frage lebte«, fand sie schließlich am Goetheanum in Dornach. Mittlerweile kann sie nach eigener Aussage die Angaben von Steiner »verstehen und voll bestätigen« (vgl. Wendt, Sutter 2019: 2).

115 Peter Brügge schreibt, gerade die Vertreter der exakten Wissenschaften seien von Steiner fasziniert. Er habe im Max-Planck-Institut für Strömungsforschung hochqualifizierte Anthroposophie-Anhänger kennengelernt. Der in Bielefeld dozierende Mathematikprofessor Ernst Schubert habe gar überfüllten Sälen die Seelenwanderung über Mathematik begreifbar machen wollen (vgl. Brügge 1984a: 20f.).

116 In einem Gespräch erläutert Schmidt, dass viele Akademiker·innen in der Gesellschaft für Bildekräfteforschung Mitglied seien und das Geschlechterverhältnis ausgewogen sei. Zuvorderst spreche die Gesellschaft Menschen an, »die jenseits des materialistischen Weltbildes weitere Erfahrungen suchen und über die rein intellektuelle Verarbeitung anthroposophischer Inhalte hinaus wollen. Und die dafür einen gangbaren und nachvollziehbaren Weg suchen« (vgl. Wendt, Schmidt 2014: 2).

posoph-innen an anthroposophische Erkenntnismethoden herantasten sollten (Gesellschaft für Bildekräfteforschung e.V. 2020: 4, 6, 9f.).

Aus einer Anmerkung von Wohlers geht überdies hervor, dass ein robuster Gemeinschaftssinn die Bildekräfteforscher-innen für ihre Arbeit und ihre Zielsetzungen motiviert, denn sie beschreibt den Verein für Bildekräfteforschung als besonders kooperativ: »Es ist ein gemeinsamer Strom, der uns alle trägt. Man kennt sich und kann sich aufeinander verlassen.« Anders als in anderen Gemeinschaften hätten sich die Mitglieder des Vereins besonders mit der Kraft ihrer Worte befasst, und besäßen daher ebenfalls ausgeprägte Sozialfähigkeiten (Gesellschaft für Bildekräfteforschung e.V. 2020: 5).

4.8.3 Die Demeter-Höfe

Wie bereits anfangs des Kapitels dargelegt, wendet sich die Demeter-Landwirtschaft gegen die Intensivierung der Landwirtschaft. Dieses Selbstbild vermittelt auch zu Beginn der 2020er-Jahre das Editorial der *Lebendigen Erde*: »Agrarsubventionen unabhängig von Leistungen für die Gesellschaft verfestigen die Vernachlässigung der Naturgrundlage und der sozialen Zusammenhänge: Sie fördern industrielles, kapitalorientiertes Denken statt bäuerlicher, regionaler Verantwortung und die Umverteilung auf dem Land, mit sozialen Folgen« (Olbrich-Majer 2020/3: 3). Während sich durchaus Demeter-Betriebe mit über 200 Hektar Land etabliert haben, wie es die Zahlen in diesem Unterpunkt verdeutlichen, wird dies jedoch nicht als Ideal intern kommuniziert.

Laut der Demeter-Geschäftsstelle in Liestal (CH) liegen derzeit keine Erhebungen zur Größe der einzelnen Betriebe und beispielsweise der Anzahl der Arbeitsplätze in der Schweizer Demeter-Landwirtschaft vor. Es gebe zwar Höfe, die nur ein Standbein hätten, zumeist würden die Höfe jedoch eine Palette an Aktivitäten betreiben, die von der Tierhaltung über Ackerbau, Gemüse- und Fruchteanbau bis hin zu sozialen Betreuungsaktivitäten reiche. Des Weiteren konnte die Schweizer Geschäftsstelle mitteilen, dass sie Demeter-Betriebe vertrete, die zwischen einem und 100 Hektar groß seien (vgl. E-Mail Huber 5.2.2020).¹¹⁷ Über die Schweizer Demeter-Internetseite kann man darüber hinaus eine Hofliste nach Kategorien generieren, die einen Einblick in die Betriebsprofile gewährt: Von den 297 Höfen waren im Jahr 2020 66 in der Fleischproduktion tätig sowie 65 im Gemüseanbau. 46 Betriebe verkauften Käse und 45 Milchprodukte; 24 verkauften unter der Marke Demeter Eier, 23 bauten Obst für die Saffherstellung an und 27 vermarkteten Getreideprodukte. 56 Höfe betrieben einen Hofladen und 35 Produktionsstandorte bildeten Praktikant-innen aus. Die Anzahl der Winzer lag 2020 bei 62.¹¹⁸

Die Zahlen (Stand 31.12.2019) für Baden-Württemberg verdeutlichen ebenfalls, dass die Demeter-Höfe zu diesem Zeitpunkt auf Direktvermarktung und Hofverarbeitungsprozesse setzten.¹¹⁹ In diesem Bundesland befanden sich im Jahr 2019 548

117 Auf Nachfrage konnte auch das Schweizer Bundesamt für Landwirtschaft keine Angaben weiterleiten, da es die biologisch wirtschaftenden Betriebe nicht nach Richtlinien und Labels unterteilt erfasst (vgl. E-Mail Tschumi 4.5.2020).

118 Vgl. Schweizerischer Demeter-Verband, [79]. Dabei kann ein Standort natürlich mehreren Aktivitäten gleichzeitig nachgehen.

119 Auf dem deutschen Demeter-Internetportal sind diese Zahlen nicht direkt abrufbar; der Referent für regionale Vermarktung in Baden-Württemberg Tim Fetzer hat allerdings einige Dokumente

landwirtschaftliche Mitgliedsbetriebe, die eine Fläche von insgesamt 26.773 Hektar biodynamisch bewirtschafteten. 120 davon verkauften ihre Erzeugnisse über einen Hofladen und 70 waren an einem oder mehreren Wochenmärkten mit einem Stand präsent. 30 Betriebe unterhielten einen Online-Shop, aber nur 20 Betriebe boten eine Abokiste an. 38 Betriebe besaßen Räumlichkeiten für die Hofverarbeitung in einem oder mehreren Bereichen (Hof-Molkerei, Hof-Bäckerei, Imkerei) und 35 Betriebe waren zusätzlich in der Gastronomie tätig. Als weitere Einkunft betrieben 45 Betriebe Ferienwohnungen, 14 der Betriebe listeten außerdem ein sozialtherapeutisches Angebot auf beziehungsweise waren an sozialtherapeutische Einrichtungen angebunden. Einzelne Betriebe waren in dieser Aufzählung mehrmals vertreten und schafften mehr Arbeitsplätze als andere. Wie genau in diesem Bereich die Statistik ausfällt, konnte nicht näher ermittelt werden.

Eindeutige Zahlen liegen allerdings zu der Verteilung von Demeter-Höfen in den jeweiligen Bundesländern vor. In den Bundesländern der ehemaligen DDR ist eine verminderte Hofdichte zu sehen: In Sachsen-Anhalt und Sachsen gab es im Jahr 2019 jeweils 20 beziehungsweise 25 Demeter-Erzeuger. Der Hektaranteil dieser ehemaligen DDR-Betriebe fiel jedoch häufig bedeutend größer aus, so zählte Brandenburg beispielsweise nur 49 Höfe, die insgesamt aber fast 8.000 Hektar bewirtschafteten (Stand 31.12.2019).¹²⁰ Am Rand des Spreewalds in Brandenburg wurde beispielsweise ab 1999 das Landgut Pretschen mit 800 Hektar nach Demeter-Richtlinien bewirtschaftet.¹²¹ Für das Saarland hingegen wurde eine durchschnittliche Betriebsgröße von circa 20 Hektar berechnet, in Bayern lag die Größe bei 38 Hektar sowie auch in Nordrhein-Westfalen bei lediglich 36 Hektar (vgl. E-Mail Rönnebeck 8.4.2021; vgl. Abb. 3 im Anhang).

4.8.4 Sind Biodynamiker·innen Anthroposoph·innen?

Sind alle Biodynamiker·innen im deutschsprachigen Raum mit der Anthroposophie vertraut? Die Antwort lautet: ja und nein. Nicht selten habe ich auf in der Biodynamik Tätige getroffen, die in anthroposophische Familien hineingeboren wurden und eine Waldorfschule besuchten oder die ihre Kinder in Waldorfschulen eingeschrieben hatten (vgl. Feldbericht 18.3.2021). Dies impliziert aber nicht, dass sie formal Mitglieder der anthroposophischen Gesellschaft waren, sondern zunächst nur eine Vertrautheit mit anthroposophischen Herangehensweisen, Anschauungen und Schriften besaßen. Eine Reihe der während der Feldforschung befragten Personen stieß von außen zum biodynamischen Milieu hinzu, gab jedoch an, nicht willkürlich eine ökologische Alternative zum konventionellen Landbau gesucht zu haben. Viel eher sei das Bedürfnis aufgetreten, sich mit der Anthroposophie auseinanderzusetzen (vgl. I-8). Andere erwähnten wiederum eine eher vage, nicht definierte »spirituelle Suche«. So erzählte mir ein Endzwanziger während der Arbeit im Gewächshaus, die biologisch-dynamische Landwirtschaft sei das, was

durchgesehen, um mir Zahlen zukommen zu lassen. Ihm sei an dieser Stelle für seine Hilfe gedankt.

120 Vgl. Verein für biologisch-dynamische Landwirtschaft (2020a: 26).

121 Landgut Pretschen, [80].

er »eigentlich gesucht hat«, ihn habe »das Spirituelle und Alternative schon immer angezogen«. Zunächst sei er Mitarbeiter einer anthroposophischen Behindertenanstalt gewesen. Dort »habe ich immer ein gutes Gefühl bei der Arbeit gehabt«, weil er sie als sinnvoll empfand, weshalb er sich entschieden habe, in Hessen den Demeter-Landbaukurs zu absolvieren (Feldbericht 20.3.2017). Personen, die sich mit der Anthroposophie beschäftigen, bezeichnen sich allerdings nicht zwangsläufig als Anthroposoph-innen und es wird gemutmaßt, die Demeter-Landwirt-innen würden Steiners Werk weniger dogmatisch angehen als dies der Fall in anderen anthroposophischen Praxisfeldern sei:

Ich habe mich mit der Anthroposophie beschäftigt. Und einiges von dem womit, man sich beschäftigt, ist ein Teil von mir, würde mich aber trotzdem nicht als Anthroposophin bezeichnen. Mit einigen Gedanken kann ich mehr, mit anderen weniger anfangen. Und nicht alles, was unter dem Begriff »Anthroposophie« läuft, ist das, was ich unter Anthroposophie verstehe. Für mich heißt Anthroposophie, Dinge selber zu reflektieren und auf unterschiedlichen Ebenen Erfahrungen zu machen, aber viele zitieren einfach nur Steiner, ohne das von Steiner selber durchdacht zu haben. Das ist zu schablonenhaft wenn Leute sagen, das müssen wir jetzt so und so machen, weil Steiner das gesagt hat. [...] Es ist aber auch eine Frage der Generationen und ich würde sagen innerhalb der Landwirtschaft ist es weniger versteinert. [...] Es ist aber auch eine individuelle Frage, wie lebendig man damit umgeht. (I-28, 29.7.2020)

Tatsächlich gehen viele aus dem breiteren Demeter-Milieu flexibel mit dem anthroposophischen Korpus um, denn wie jedes Milieu spätmoderner Gesellschaften ist es von Singularisierungs- und Pluralisierungsdynamiken geprägt (vgl. Reckwitz 2017) sowie von »einer Teilnahme ohne Zugehörigkeit« (Lüddeckens, Walthert 2010: 9)¹²², die es ermöglicht, dass Praktiken und Lehren weit über das Kernmilieu hinaus diffundieren. Mit dem eklektisch-fluiden Umgang weltanschaulicher Traditionen und deren individueller Aneignung wird affirmativ umgegangen:

Ich bin mit der Anthroposophie verbunden. Aber sagen wir mal so, QiGong ist für mich auch nichts anderes. Ich mach Schmuck aus Knochen, ich mach Messergriffe aus Horn. Das Horn hat für mich eine große Bedeutung. Der Dung der Kuh ist wichtig. Ich sehe das in meinem Garten, hier wächst alles im Übermaß. Deshalb bin ich überzeugt, dass Demeter der richtige Weg ist. [...] Aber ich habe auch meine eigene Welt. (I-29, 12.9.2020)

Blickt man auf die biodynamischen Winzer-innen in der frankophonen Westschweiz und in Frankreich, gilt die eklektische Ausrichtung wohl noch verstärkt. Gegenüber dem Ethnologen Alexandre Grandjean teilten die Winzer-innen mit, sie seien keine »ayathollahs de la biodynamie« oder auch noch, »pour moi la biodynamie c'est pas *the vérité*«, Steiner sei nicht »le seul mec qui a raison«. Grandjean schreibt, nahezu überraschenderweise sei er auch nie Gesprächspartnern begegnet, die einen exklusiven Wahrheitsanspruch beanspruchten (Grandjean 2020a: 242f.). Gleichwohl wird in der vorliegenden

122 Weitere religionswissenschaftliche Konzepte, die eine ähnliche Tendenz aufgreifen, wären »Believing without belonging« (Davie 1994) oder »Fuzzy Fidelity« (Storm 2009).

Arbeit deutlich, dass Pluralisierungstendenzen im anthroposophisch-biodynamischen Milieu durch ihren hohen Institutionalisierungsgrad und ihren epistemischen Anspruch konsequenter abgedeckt werden als in anderen zeitgenössischen spirituellen Strömungen, die lediglich auf temporäre Zusammenkünfte im Workshop-Format setzen.

Das Gros der in dieser Studie zu Wort kommenden Landwirt-innen verstand die eigene Tätigkeit dennoch als spirituell. Ob darüber hinaus Zeiträume zum Einlesen in anthroposophische Schriften und zur Durchführung spezifischer Meditationen geschaffen wurden, stand wiederum auf einem anderen Blatt, denn die Arbeitstage sind lang, zumeist von morgens 6 Uhr bis abends 18 Uhr. Zudem handelt es sich um körperlich anspruchsvolle Aufgaben – wem bleibt unter diesen Bedingungen noch die Muße für anthroposophische Studien? Trotzdem waren viele Landwirt-innen, mit denen ich Gespräche geführt habe, Teil einer Arbeitsgruppe oder einer Lesegruppe und praktizierten Meditationen.

Ein Betrieb in Graubünden hingegen hatte keinen anthroposophischen Hintergrund, fühlte sich dem Demeter-Landbau trotzdem näher als dem biologisch-organischen, weil sich dem Bioland-Verbund zusehends Personen aus ökonomischen Gründen anschließen würden, »die der Bio-Idee gar nicht so verpflichtet sind«. Mit der Umstellung 2017 hätten sich die Besitzer-innen »für eine gewisse Community« entschieden. Es gebe aus ihrer Sicht zwei Arten von Demeter-Landwirt-innen, »die dogmatischen und die säkularen, wir gehören zu Letzteren« (I-31, 19.1.2021). Das Demeter-Bild ist demnach differenziert: Nicht alle sind mit Steiners Werken vertraut. Des Weiteren hatten einige den *Landwirtschaftlichen Kurs* »noch nicht ganz« gelesen, und aus den Landbauschulen wurde berichtet, dass Schüler-innen »ihre Schwierigkeiten« mit dem Text hätten und keinen »Zugang dazu finden« würden (Feldbericht 18.3.2017). Andere Personen kritisieren, dass dem Kurs ein zu zentraler Stellenwert zukomme: »Ich finde es schwierig, wenn man an diesen Schriften, die doch schon ein gewisses Alter haben, so daran festhält«. Sie würden Steiner trotzdem bewundern: »Die Grunderkenntnis, diese Skepsis gegenüber Mechanisierung und extremer Bodenbearbeitung, dass da jemand das so früh als Risiko erkannt hat, da bin ich schon überrascht« (I-31, 19.1.2021).

Auf größeren Höfen kam es gleichwohl vor, dass Mitarbeitende mir gegenüber erwähnten, sie wüssten nicht, wie ihre Vorgesetzten zur Anthroposophie stünden, und sie fragten mich, ob ich dies nicht in Erfahrung bringen könne, damit sie diesbezüglich endlich informiert seien. In diesem Kontext wurde von einer jungen Frau der Verdacht geäußert, ihre männlichen Mitarbeiter hätten »nicht so Zugang zu einer spirituellen Ebene«. Oder vielleicht würden Männer Spiritualität nicht thematisieren, damit sie seriös wirken, meinte sie (Feldbericht 20.3.2017).

Trotzdem bleibt der Gesamteindruck einer des persistierenden Interesses, zumindest im deutschsprachigen Raum; die Grundtendenz deutet auf ein regelmäßiges Blättern im *Landwirtschaftlichen Kurs*. Dabei verdeutlichen einige Aussagen, dass Annäherungen an Steiners Kurs nicht unbedingt mit einer abstrakt-intellektuellen Aneignung einhergehen müssen, sondern eher auf einem diffusen, nicht näher bestimmten Gefühl der Stimmigkeit beruhen. In der Vorstellungsrunde zu Beginn eines Workshops mit dem Titel »Den Landwirtschaftlichen Kurs meditieren« sagten 2 von 30 Personen, dass sie den Kurs bei der ersten Lektüre nicht verstanden hätten, aber dachten: »Das ist es« (Feldbe-

richt 6.2.2020). Andere Steiner-Werke, die öfter genannt wurden, waren *Die Theosophie*, *Die Philosophie der Freiheit* und *Die Geheimwissenschaft im Umriss*.

Überdies mutmaßte die Koordinationsstelle des »Netzwerks Biodynamische Bildung«, dass unter den Auszubildenden im Jahr 2021 in den biodynamischen Landbauschulen des deutschsprachigen Raumes 90 Prozent einen landwirtschaftsfernen Hintergrund hatten und viele hätten wenig Bezug zur Anthroposophie, sprich, der Anteil der Quereinsteiger-innen sei relativ hoch (vgl. E-Mail Ganten 23.11.2021). Diese Gruppe bringt – kaum verwunderlich – Dynamik in das Milieu (vgl. Majerus 2022). Bemerkenswert ist zudem, dass eine Person der Demeter-Geschäftsstelle Schweiz meinte, die Biodynamiker-innen seien bis vor einem guten Jahrzehnt von Nahestehenden des Goetheanums und dort Arbeitenden »nicht immer als Anthroposophen betrachtet worden«, weil sie »keinen so intellektuellen Zugang zur Anthroposophie« hätten (Feldbericht 9.6.2017). Affirmativ wurde wiederum mit dieser Praxisorientiertheit zuweilen unter jungen Quereinsteiger-innen umgegangen; eine Schülerin gab im Interview an: »Mein Zugangspunkt ist jener der Praxis und von all den jungen Leuten in der biodynamischen Ausbildung sehen das wohl sehr viele so« (I-27, 9.4.2019).

Wie also auch die Anthroposophie insgesamt als post-charismatische (ihr charismatischer Lehrer ist vor bald 100 Jahren gestorben) »older new religion« (Swartz, Hammer 2020: 92), die mittlerweile international in unterschiedliche Subgruppen gegliedert ist, zieht die Biodynamik Personen an, die ganz unterschiedliche Grade an Engagement aufweisen.

4.9 Die Biodynamiker-innen und die Mehrheitsgesellschaft

Den Fragen, wie die Biodynamiker-innen im deutschsprachigen Raum gesehen werden, ob sie Zuspruch genießen oder in kleinen Dorfgemeinschaften isoliert leben und dort eher toleriert als akzeptiert werden, und wie die Mediendarstellung ausfällt, kann nur überblicksartig, aber nicht vollumfänglich nachgegangen werden – Grundlagenforschung zur Positionierung gegenüber dieser nichthegeemonialen Landbauart ist zum Zeitpunkt der Fertigstellung der vorliegenden Arbeit nicht aufzufinden. Über Medienberichte und die Interviews, die dieser Arbeit zugrunde liegen, sowie wenige Statistiken in Demeter-Publikationen ist es dennoch möglich, sich an das Thema heranzutasten. Erschwert wird diese Annäherung allerdings dadurch, dass die meisten Gespräche mit den Demeter-Landwirt-innen vor der Covid19-Pandemie stattgefunden haben.

Wie erwähnt, genießt die Marke Demeter in bürgerlichen Milieus ein hohes Ansehen. Fragt man bei den Geschäftsleitern des Demeter-Verbands nach, mutmaßen sie jedoch, dass der Großteil der Kund-innen die weltanschaulichen Hintergründe der Marke nicht kennen würde (Feldbericht 9.6.2017). Auch in meinem Freundeskreis habe ich öfter die Vermutung gehört, Demeter stehe »für die strengsten Bio-Kriterien«, nicht aber für eine bestimmte Weltanschauung. Das allgemein hohe Vertrauen in die Produkte ermöglicht demnach keinen Rückschluss auf die Zustimmung zur weltanschaulichen Grundierung.

Drei mittlerweile kurz vor der Pensionierung stehende Schweizer Landwirtinnen erzählten, dass sie in ihrer Kindheit die Erfahrung der Ausgrenzungserfahrungen und

Spott gemacht hätten, die Anerkennung der Biodynamik allerdings in den letzten Jahrzehnten stark zugenommen habe. Eine Schweizerin aus der Nähe von Schaffhausen schilderte ihre Erfahrungen folgendermaßen: »Ich habe als Kind schon erlebt, dass gewisse Menschen einen Bogen um mich machten und habe das damals nicht verstanden. [...] Ich habe da so meine Erfahrungen gemacht ... So Hokuspokus-Vorwürfe ... und das finde ich so schade, denn so ist es nicht« (I-21, 20.7.2017).

Eine weitere Schweizer Landwirtin erinnerte sich, dass sie für die anderen Dorfbewohner:innen die »komischen Körnerfresser« waren. Als sie mit ihrem Biologie-Diplom auf Arbeitssuche ging, habe eine Beratungsstelle ihr empfohlen, nicht anzugeben, dass sie eine Steiner-Schule besucht habe, das komme besser an. Die Akzeptanz gegenüber Demeter sei allerdings gewachsen, was ihres Erachtens damit zusammenhängen könnte, dass die Anthroposophie nicht mehr so dogmatisch sei, was eine begrüßenswerte Entwicklung darstelle (Feldbericht 29.5.2019). Manfred Klett hat ähnliche Beobachtungen in Bezug auf die konventionelle Landwirtschaft gemacht: Er sagt zu einem Journalisten der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, vorbei seien die Zeiten, als man die Bio-Dynamiker »mit Hohn und Spott übergossen« habe; heute »koexistiere man mit der konventionellen Landwirtschaft, es herrscht gepflegtes Desinteresse auf beiden Seiten« (Hintermeier 2015).

Einige Mittdreißiger:innen, die in der Nähe von Berlin SoLaWi-geführte Parzellen bewirtschafteten, meinten allerdings sie würden nicht die Erfahrung einer sich allseits breitmachenden Zustimmung machen. Von Freund:innen aus dem Dorf werde man manchmal »komisch« angeschaut, wenn man vom Präparate-Einsatz erzähle. Den einen oder anderen Spruch, wie »Tanzt ihr dann um Mitternacht nackt über'n Acker?«, höre man gelegentlich und eine christliche Person aus dem Bekanntenkreis esse kein Gemüse von ihrem Acker, da sie »mit okkulten Praktiken nichts zu tun haben will«. Während die Akzeptanz der biologisch-dynamischen Weltanschauung nicht gestiegen sei, sei es aber die der Produkte, deren Wahrnehmung »von den Werbekampagnen der Marke Demeter geprägt« werde. Die Schablone, die sich Außenstehende merken und die von der Marketingabteilung fabriziert werde, sei jene des »idyllischen Bauernhofs, in der die Welt noch in Ordnung ist« und der »strengen Kontrollen und Kriterien« bei Demeter, so ein Befragter (I-4, 9.6.2020). Ein Landwirt aus Graubünden aus der gleichen Generation meinte hingegen, er habe noch keine »negativen Rückmeldungen« (I-31, 19.1.2021) in seiner Umgebung erfahren, während ein älterer Bauer aus der Binnenschweiz erzählte, vor allem in seinen Anfangsjahren seien die konventionellen Berufskolleg:innen und Dorfbewohner:innen nicht begeistert gewesen von seinem Bekenntnis zu Demeter (Feldbericht 3.5.2017).

Vor der Covid19-Pandemie konstatierten die Pressestellen ihrerseits ein reges Interesse an Demeter-Betrieben, häufig bezüglich ökopolitischer Themen wie Tierschutz und Umweltschutz oder Vermarktungsstrategien. Im Jahresbericht 2019 von Demeter-Schweiz steht, dass die Kontakte zur Presse (Zeitungen, Radio, Fernsehen) um mehr als 50 Prozent zum Vorjahr angestiegen seien (vgl. Verein für biologisch-dynamische Landwirtschaft 2020b). Susanne Kiebler von der deutschen Pressestelle bestätigte für Deutschland einen ähnlichen Anstieg. Auch sie stellte vermehrte Anfragen in den 2010er Jahren fest, allerdings drehe sich eine Mehrzahl der Fragen nicht explizit um die Demeter-Landwirtschaft, sondern um Biolebensmittel allgemein oder um Stellung-

nahmen zu aktuellen Entwicklungen, beispielsweise, warum Demeter-Produkte nicht mehr ausschließlich in Hofläden und Bio-Fachmärkten verkauft werden würden (E-Mail Kiebler 3.6.2020). Einige Fernsehreportagen wurden ausgestrahlt, die teilweise auf Demeter-Höfen gedreht wurden, ohne dies auszuweisen.¹²³ Dies ist vornehmlich bei politischen Themen (Klimawandel, Preisentwicklungen, Tierwohl, internationaler Lebensmittelhandel) der Fall und der Grundtenor fällt in diesen Formaten wohlwollend aus. Vermutlich haben die Journalisten entschieden, dass sie die begrenzte Sendezeit nicht für weltanschauliche Nebenschauplätze hergeben wollen – das wäre ein weiteres Indiz dafür, dass Konsument:innen und Sympathisant:innen eher die Umweltstandards dieser Landbauart schätzen und sich oftmals wenig für den weltanschaulichen Überbau interessieren.

Während der Covid19-Pandemie im Jahr 2020 gab es jedoch eine Reihe kritischer Presseberichte über Demeter und außerhalb des biodynamischen Milieus begann sich die breitere Gesellschaft vermehrt für den weltanschaulichen Hintergrund zu interessieren. Zunächst richtete sich die öffentliche Aufmerksamkeit auf den Rapunzel-Geschäftsführer Joseph Wilhelm¹²⁴, der in seiner Wochenbotschaft von Zwangsimpfungen sprach, und dass er einen »Hinweis darauf, dass eine gesunde Lebens- und Ernährungsweise den besten Schutz gegen Infektionskrankheiten darstellt« vermisse, woraufhin während der Pandemie eine erste Debatte über Impfgegner:innen innerhalb der Anthroposophie entbrannte (vgl. Berghöfer 2020).

Die Zeitung *taz* griff den Fall auf, wie auch die Tatsache, dass an einem Ökoladen-Schaufenster Corona-Verschwörungsmymen verbreitet wurden. Der Artikel beginnt mit dem Vorwurf: »Der Bioanbauverband Demeter hat wochenlang toleriert, dass neben seinem Logo im Schaufenster eines Bamberger Ökoladens Corona-Verschwörungsmymen verbreitet werden.« Weiterhin schreibt der Journalist Jost Maurin, die Skepsis gegenüber Impfungen »scheint bei Demeter und Anthroposophen allgemein, etwa an Waldorfschulen, weit verbreitet zu sein. Der Verband kämpfte gegen die Pflicht, Rinder gegen die Blauzungenkrankheit zu impfen« (Jost 2020).¹²⁵

Im Demeter-Milieu habe ich vor Beginn der Pandemie sowohl Impfgegner als auch Impfbefürworter im Rahmen von den Menschen betreffenden Krankheiten getroffen (bei Tieren regeln EU-Gesetze die Tierimpfpflicht). Und tatsächlich wurde die Haltung gegenüber dem Impfen mit dem Fortschreiten der Pandemie zu einem Zankapfel. Während der Demeter-Verband in einer Stellungnahme die Impfung als wesentliche Maßnahme zur Unterbrechung der Infektionsketten betrachtete¹²⁶, distanzierte sich als erstes öffentlich der Demeter-Hof Stümpfl aus Unggenried von der Impfbefürwortung

123 Wie beispielsweise die NDR-Reportage »Inge und Klaus: Zwei Küken wachsen heran« vom 11.04.2020 (vgl. Coenen und Juraneck 2020).

124 Seine Firma Rapunzel ist nicht direkt an Demeter angegliedert, er ist allerdings mit der Biodynamik vertraut (vgl. Legau 2017).

125 Die Impfung wurde verpflichtend, weshalb die Blauzungenkrankheit nach 2009 in Deutschland nicht mehr auftrat, bis auf ein paar Fälle im Jahr 2018. Demeter-Landwirt:innen haben sich wie andere Landwirt:innen auch an das Tierseuchenrecht zu halten, das bis 2021 vom Bundesamt für Lebensmittelsicherheit und Veterinärwesen verordnet wurde, seitdem vor allem aber auf EU-Ebene bestimmt wird (vgl. Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft, [81]).

126 Vgl. Demeter e.V., [82].

(vgl. Stoll 2021). Kurze Zeit später äußerte ein weiterer Landwirt bezüglich der Verbandsstellungnahme: »Wenn man sowas liest, das zeigt, das sind Funktionäre. Wenn man auf dem Boden der Anthroposophie steht, dann würde man so nicht reden, [...] dann würde man einen anderen Gesundheitsbegriff haben« (I-34, 16.4.2021). Er bezieht sich in seiner Aussage auf einen Gesundheitsbegriff, der einbezieht, welche Botschaft eine Krankheit transportieren könnte.

Rudolf Steiner war seinerseits grundsätzlich skeptisch gegenüber Impfungen, lehnte diese aber nicht gänzlich ab: Wer anthroposophisch erzogen werden würde, dem würden Impfungen nicht schaden, wer allerdings materialistischen Vorstellungen anhängt, bei dem würden sie ahrimanisch wirken, urteilte er im Jahr 1924 (GA 314: 287). Zudem behauptete er, die Furcht vor ansteckenden Krankheiten, könne eine tatsächliche Ansteckung begünstigen: »Man kann sagen, daß die Ansteckungsgefahr doch eine außerordentlich starke ist bei der Pockenerkrankung. Nur sollte man nicht so leichtsinnig sein, just immer gleich an physische Vermittlung zu denken bei der Übertragung, sondern es sind sogar bei der Pockenerkrankung besonders stark vorliegend die psychischen Anlagen« (GA 314: 286). Im Verlauf der Covid19-Pandemie schien bei einigen Personen die Angst vor einer »ahrimanischen Wirkung« der Impfung zu überwiegen sowie das Vertrauen auf die eigene Immunabwehr, denn die Berichte über anthroposophische Impfgegner·innen häuften sich und in Gesprächen äußerten Demeter-Landwirt·innen das Bedenken, die Impfung könnte seelische Entwicklungen behindern (Feldbericht 9.10.2021). Überdies kam es zu einem Gespräch mit einer Person mit anthroposophischem Hintergrund, die wie der Rapunzel-Geschäftsführer Wilhelm ökologisch-produzierte Lebensmittel als ausreichenden Schutz gegenüber dem Sars-Cov2-Virus hochstufte:

Wir leben in einer Welt, in der uns ständig Angst gemacht wird. [...] Impfen ist ja auch so ein Thema. [...] Ein harmloser Erreger wie Masern wird als gefährlich dargestellt. Der Staat hat eher dafür zu sorgen, dass wir eine gute Erde haben, gutes Essen und vor psychischem Druck wegen Arbeitsbelastung geschützt sind, dann wäre der Mensch gesund. Dann bräuchten wir jetzt vor Corona keine Angst zu haben. Jede große Epidemie ist in Hungersnöten, in Kriegen oder sonst was mitverstrickt gewesen. Aber wenn Menschen gut versorgt sind, mit Nahrung und auch geistig, werden sie auch nicht krank. (I-30, 12.9.2020)

Der Religionswissenschaftler Aaron French schreibt seinerseits, die Angst vor technologischen Kommunikationsmitteln sei in der Anthroposophie weit verbreitet, weil Steiner technischen Fortschritt als ahrimanisch bezeichnet habe. Dabei habe sich Steiner jedoch vornehmlich auf unethischen Fortschritt bezogen, was Anthroposoph·innen häufig ausblenden würden, und Steiners Position würde sich derzeit vor allem in einer ablehnenden Haltung gegenüber 5G-Funkmasten wiederfinden. Daneben warnte Steiner vor einer sich global ausbreitenden selbstverwaltenden Technologie, die einen Krieg aller gegen alle auslösen könne; eine Technologie, die in anthroposophischen Kreisen mit dem Internet gleichgesetzt wird und die telekommunikative Technologien wie 5G, die Internetuser noch stärker vernetzt, aus anthroposophischer Perspektive folglich verdächtig macht (vgl. French 2020: 37, 41). Die Befürchtung, nicht vitale Lebensmittel,

Impfungen, Strahlungen unterschiedlicher Art¹²⁷ und neue Technologien könnten den Körper schädigen, kann sich demnach als Einstiegsporte in ein Lager erweisen, das mit Verschwörungsmythen auftrumpft und Anthroposoph-innen dazu verleiten, aktiv Verschwörungen zu verbreiten. Hinzu kommt, dass ein Milieu, das hinter dem dokumentierbaren Weltgeschehen ein geistiges Wirken vermutet, wohl eher nach offiziellen Erklärungen sucht.¹²⁸ Außerdem verdichten sich die Hinweise darauf, dass Esoteriker und Verschwörungsgläubige häufig die drei Grundannahmen »Nichts passiert durch Zufall«, »Nichts ist, wie es scheint« und »Alles hängt mit allem zusammen« teilen (Pöhlmann 2021: 25). Dabei besteht eine Kongruenz in der Grundhaltung, den eigenen Gefühlen mehr zu vertrauen als ausgewiesenen Expert-innen (vgl. Lamberty, Rees 2021: 289f.; auch Kapitel 5). In einer qualitativen Studie zu den Protesten gegen die Corona-Schutzmaßnahmen in Baden-Württemberg kommen Nachtwey und Frei zu einem ähnlichen Schluss, die Befragten hätten sich als Personen betrachtet, die »über ein höheres Wissen, über die Wahrheit der wirklichen Beweggründe der staatlichen Maßnahmen« verfügten (Frei, Nachtwey 2021: 3).

Auch auf sogenannten Hygiene-Demonstrationen äußerten sich anthroposophische Ärzt-innen und in der Presse wurden immer wieder Beiträge publiziert, die meldeten, an Waldorfschulen fänden durch Eltern organisierte Protestaktionen gegen das Tragen des Nasen-Mund-Schutzes statt (vgl. Loliva 2021). Allerdings distanzierte sich der Bund der Freien Waldorfschulen seinerseits mit Nachdruck von den gängigen Corona-Verschwörungen: »Zwangsimpfungen, die Legende von Bill Gates [...] sind Verschwörungserzählungen, die mit Waldorfpädagogik oder Anthroposophie nichts zu tun haben« (Bosch 2020: 2). Und anthroposophische Ärzt-innen ihrerseits waren nicht überwiegend mit der Weltverschwörung beschäftigt, sondern vornehmlich, wie andere Ärzte auch, mit der Corona-Notfallversorgung. In Berlin etwa behandelte das anthroposophische Gemeinschaftskrankenhaus Havelhöhe Covid-19-Patienten und »die Mediziner an der anthroposophischen Universität Witten-Herdecke sind nicht nur staatlich approbiert, sondern waren auch an internationalen Forschungen zu den Auswirkungen von Covid-19 auf die Blutgefäße von Erkrankten beteiligt« (Martins 2020), wie Martins recherchiert hat.

127 Die anthroposophische Ärztin Michaela Glöckler spricht beispielsweise auch vom Krankheitsbild der Elektrohypersensitivität, die bei den Betroffenen Müdigkeit, Schwindel, Kopfschmerzen und Konzentrationsstörungen auslösen würden. Diese Symptome sollen laut der Ärztin auch schon bei Feldstärken auftreten, die weit unterhalb der behördlichen Grenzwerte liegen. Die WHO hat diese Diagnostik allerdings nicht bestätigt, da Studien zu nicht ionisierender Strahlung, also Strahlungswerten, mit denen Alltagstechnologien verfahren, diesen Befund derzeit nicht zulassen (vgl. Glöckler 2019).

128 Verfestigt wird diese Suche zudem durch Prophezeiungen von Steiner, in denen häufig Mitteleuropa als von angelsächsischen Mächten bedroht dargestellt wird. 1916 behauptete Steiner: »Es wird nicht lange dauern, wenn man das Jahr 2000 geschrieben haben wird, da wird nicht ein direktes, aber eine Art von Verbot für alles Denken von Amerika ausgehen, ein Gesetz, welches den Zweck haben wird, alles individuelle Denken zu unterdrücken« (GA 167: 98). Dieser Topos kann aufgegriffen werden, um die Corona-Maßnahmen und die Impfung als Freiheitsentzug zu deuten, wie ihn Axel Burkhardt in einem Vortrag am 6.6.2021 unter dem Titel »Abschaffung der Seele und des Geistes durch Impfung« anbietet. Zudem geht der anthroposophische Schriften rezitierende YouTuber Burkhardt davon aus, dass angloamerikanische Kreise über ihre wirtschaftliche Dominanz Europa »versklaven« würden (vgl. Impfen? Nein, danke, [83]).

Dennoch lassen immer wieder maßnahmenablehnende und konspirationistische Aussagen im anthroposophischen Milieu vorfinden. So verpasst es beispielsweise Matthias Maurer, Chefredakteur der Zeitschrift *Erziehungskunst*, auf den wirksamen Schutz von Masken hinzuweisen und bezeichnet die Maske als verstörenden Anonymisierungsakt: »Zum Wesen der Maske gehört, dass man als Individuum nicht erkannt werden kann, ja soll. Hinter der Maske verschwindet die Person, wird anonym« (Maurer 2020). Und auf dem Blog *anthroposophie.blog* ist eine E-Mail eines Görlitzer Waldorflehrers archiviert, der Corona als »Inszenierung« der »Pharmaindustrie« bezeichnet.¹²⁹

In der Zeitschrift *Erziehungskunst* erschienen jedoch zugleich Beiträge, die sich explizit von Querdenker-Demos und rechtem Gedankengut distanzieren.¹³⁰ Der Deutsche Demeter-Verband verkündete zu Weihnachten 2020 »Corona: Achtet auf euch und andere«¹³¹ und rief dazu auf, sich in einer virtuellen Videokonferenz zu verabreden oder möglichst in der frischen Luft zu treffen. Weiterhin betonte der Verband auf seiner digitalen Infoseite zu Corona: »Wir sehen die Corona-Pandemie als eine ernstzunehmende Herausforderung für die Gesellschaft und Covid-19 als eine Krankheit mit hohen Risiken«.¹³² Die Landwirtschaftliche Sektion am Goetheanum ihrerseits interpretierte Corona zuvorderst als Resultat des menschlichen Umgangs mit der Natur: Die globale Erderwärmung, die Globalisierung des Handels mit Agrarprodukten, der Rückgang der Artenvielfalt, die Monokulturen und die Massentierhaltung würden die Ausbreitung von viralen und bakteriellen Krankheiten begünstigen (vgl. Hurter, Florin 2020: 69). Die Pandemie sei Ausdruck einer »geistigen Krise« des modernen Menschen, dessen Beziehung zur Natur aus dem Gleichgewicht geraten sei, eines modernen Menschen, der seinen Lebensraum zerstöre (Florin 2020: 77). Das Virus sei eine Art Spiegelbild und Produkt der »nackten, kalten Intelligenz« der Moderne und der Tierhaltungsindustrie: Nicht nur die moderne Industrie produziere massenhaft, sondern ihre »Spin-offs«, ihre Kollateralschäden, sprich Viren, würden sich nach dem gleichen Prinzip verbreiten (Hurter 2020: 90).

Allerdings äußerten Kund:innen Zweifel an Demeters konspirationskritischer Haltung, nachdem Ende 2020 in der Demeter-Kundenzeitschrift in der Rubrik »Stell dir vor« eine Utopie beschrieben wurde, in der das »Zeitalter zerstörerischer Geisteseliten« überwunden wäre und Menschen »ohne Maße und ohne Gewichte, ohne Definitionen und Patente, ohne Forschung und ohne Meilensteine« leben würden. Verbraucher riefen daraufhin in den sozialen Netzwerken zu einem Boykott von Demeter-Produkten auf, weil sie in der beschriebenen Forschungsskepsis und der Eliten-Anspielung eine Nähe zum Querdenker-Gedankengut sahen. Der Verband seinerseits löschte den Beitrag aus dem Internet und distanzierte sich von den Querdenker-Demos; es sei kein Schulterchluss mit den politischen Statements der Corona-Kritiker intendiert gewesen, es sei in dem Beitrag lediglich eine Vertrauensutopie beschrieben worden (Diemand 2021). Das Beispiel zeigt – diesen Schluss kann man ziehen – dass Demeter gesellschaftlich derart

129 Rautenberg, [84].

130 Beispielsweise Kullak-Ublick (2020).

131 Demeter e.V., [85].

132 Demeter e.V., [86].

integriert ist, dass der Anbauverband sich keine schlechte Presse erlauben will, unabhängig von der Intention des Beitrags.

Der Religionswissenschaftler Michael Blume meinte seinerseits Anfang Dezember 2020, die Nähe zwischen Anthroposophen und Querdenker·innen sei nicht überraschend, da beide Gruppierungen stark ausgeprägte obrigkeitskritische und schulmedizinische Tendenzen aufweisen würden.¹³³ Wegen interner Auseinandersetzungen¹³⁴ sei er von der Anthroposophischen Gesellschaft zu einer Diskussion eingeladen worden, nach der Blume konstatierte, »Corona wird die Anthroposophie in Struktur und Lehre verändern« und mögliche Abspaltungen seien nicht auszuschließen (Wrusch 2020). Eine ähnliche Analyse bezüglich anti-staatlicher Ressentiments seitens der Anthroposoph·innen lieferte der Soziologe Oliver Nachtwey, der das Profil der Querdenker-Demo-Teilnehmer in zwei Studien skizziert hat. Weil die Grünen mittlerweile in der Regierung saßen, würde sich ein Teil der grünen anthroposophisch-esoterischen Basis von der Partei abwenden, da die Partei keine wissenschaftskritische Haltung mehr aufweise sowie den modernen Industriestaat und technologische Entwicklungen nicht infrage stelle (vgl. Nachtwey, Schäfer, Frei 2020: 33, 53, 62). Zudem sei zu den Beweggründen der Personen, die gegen die staatlichen Maßnahmen waren »ein libertäres Freiheitsverständnis, in dem Individualität, Eigenverantwortung und Selbstbestimmung nahezu absolut gesetzt werden«, zu zählen (Nachtwey, Frei 2021: 3).

Da sich die Öffentlichkeit durch die Ereignisse rund um die Querdenker-Demos vermehrt für den weltanschaulichen Überbau interessierte, der in Waldorfschulen sowie Demeter- und Weleda-Produkten steckt, wurde der Blogger Oliver Rautenberg 2021 für den Grimme-Online-Award vorgeschlagen, der sich als »Qualitätspreis für Online-Publizistik« versteht.¹³⁵ Rautenberg betreibt den anthroposophie.blog und war zu

133 Der anthroposophiekritische Journalist Peter Bierl ist ebenso wenig überrascht über die Nähe zu Querdenkern, denn die Anthroposophie-Szene sei seit ihren Anfängen anfällig für Verschwörungsmymen. Die Anthroposophie lehre, dass höhere Kräfte wie Erzengel und Volksgeister das Schicksal der Menschen lenken sollen und von dort sei der Schritt zu Erzählungen über andere verschwörerische Mächte nicht weit, argumentiert Bierl. Die Niederlage Deutschlands im Ersten Weltkrieg wurde von Steiner und seinen Gefährten bereits finsternen Mächten »aus Freimaurern, jüdischen Bankiers und Jesuiten zugeschrieben« (vgl. Gunkel 2021).

134 Für die Mikroebene der alltäglichen sozialen Kontakte konnten ähnliche Spannungen festgestellt werden. So erzählte ein junger Demeter-Landwirt, dass sich ein intergenerationeller Dissens ergeben habe zwischen Eltern, die tendenziell eher an Verschwörungserzählungen anknüpfen würden als ihre Kinder. Eines seiner Elternteile würde in einer anthroposophischen Arbeitsgruppe in seiner Verschwörungserzählung bestärkt werden. Des Weiteren gab es dem Vernehmen nach wohl innerhalb der anthroposophischen Bewegung durchgehend Spannungen wegen des Tragens von Masken, da viele die Schutzwirkung bezweifelten. Mir sind zudem Personen begegnet, die ein Attest zur Befreiung von der Maskenpflicht besaßen. Zudem kam es wohl zu Anfeindungen zwischen geimpften und nichtgeimpften anthroposophienahen Personen, aber zumeist wurde das Thema Corona ignoriert, weil es für Aufregung sorgte (Feldbericht 9.10.2021). Auch der Kontakt zwischen SoLaWi-Produzent·innen und -Unterstützer·innn ebte wohl bei einigen Initiativen ab. So schrieb eine Gemüseanbauerin in einem Newsletter: »Es ist nicht so leicht, über das letzte halbe Jahr zu schreiben, und deshalb habe ich mich bisher ein bisschen darum gedrückt. Das liegt vor allem daran, dass wir es mit zwei extrem frustrierenden Viren zu tun hatten«. Das eine sei das Corona-Virus, das andere habe die Tomatenpflanzen befallen (1-4, 27.1.2021).

135 Vgl. Grimme Online Award, [87].

diesem Zeitpunkt mit über 15.000 Followern (Stand Sommer 2021) auf Twitter einer der bekanntesten Anthroposophie-Kritiker. Zum Thema der wissenschaftskritischen Haltung der Anthroposoph-innen, die bezüglich ihrer Impfablehnung zum Vorschein kam, äußerte er sich gehäuft in den Medien, was auch zu einer breiteren Bekanntheit seines Blogs führte¹³⁶, so erläutert er in einem Interview, der Abruf seines Blogs sei in den Jahren 2020/21 im Zuge der Covid19-Pandemie auf eine halbe Million hochgeschossen. Sein Ziel sei es, über die Hintergründe und Ansichten der Anthroposophie aufzuklären, die vor 2020 von der breiteren Öffentlichkeit kaum wahrgenommen wurden. Ihm zufolge sind die verschwörungsmithischen Aspekte des Milieus eine Gefahr für die Demokratie und aktuell falle der demokratischen Öffentlichkeit ihre Toleranz für alternative Weltansichten auf die Füße.¹³⁷ Rautenberg befasst sich zumeist mit der Plausibilität der Weltansicht der Anthroposoph-innen aus naturwissenschaftlicher Sicht; daseinshermeneutische oder soziologische Zugänge zur Anthroposophie als soziopolitisches und religionshistorisches Phänomen wählt Rautenberg als Blogger und Aktivist kaum. Deshalb liefern Beiträge von Rautenbergs Blog zuvorderst nützliche Hinweise zu aktuellen Entwicklungen in der Anthroposophie, aber keine weitergehenden Analysen. Er macht beispielsweise auf die Radikalisierung von anthroposophienahen Personen (häufig Eltern von Waldorfschüler-innen) und Anthroposoph-innen aufmerksam, die vor allem in Telegram-Gruppen und auf Querdenker-Demos stattfindet und in denen inakzeptable Verharmlosungen des Holocaust und des Nationalsozialismus zu vernehmen sind.¹³⁸ Rautenberg vernachlässigt es jedoch, auf interne Aushandlungsprozesse sowie die liberalen Stimmen der anthroposophischen Bewegung, wie sie vor allem im Demeter-Umfeld anzutreffen sind, hinzuweisen.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Berichterstattung zumeist bipolar ausfällt: Entweder wird zustimmend über die politischen Errungenschaften von Demeter in Bereichen wie Tierwohl berichtet oder mahnend über esoterische und verschwörungsmithische Aspekte. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit ist es zu früh zu sehen, welchen Einfluss die kritische Berichterstattung über Anthroposophie und Demeter während der Covid19-Pandemie auf die Akzeptanz von Demeter in der Mehrheitsgesellschaft hat sowie wie sich die Meinungsverschiedenheiten innerhalb der biodynamischen Bewegung verfestigt haben oder auch nicht. Zudem ist bisher unbekannt, welche neuen Abspaltungen sich im Zuge der Pandemie innerhalb der Anthroposophie etabliert haben, aber künftige Studien werden dieses Feld vielleicht eingehender ausloten und einen Überblick verschaffen können.

4.10 Frauen, Traktoren, spirituelle und säkulare Autorität

Wie eingangs in diesem Kapitel dargelegt, ging die Modernisierung und Kommerzialisierung der Landwirtschaft in Europa teilweise mit einer verstärkten Maskulinisierung

136 Wie beispielsweise bei Deutschlandfunk Nova (vgl. Stigler 2021).

137 Vgl. Grimme Online Award, [88].

138 Vgl. Rautenberg, [89].

der landwirtschaftlichen Aktivitäten einher, all das in einem Kontext, in dem der juristische Erbschaftsrahmen die Männer bevorzugte (vgl. Asztalos-Morell, Brandth, 2007: 372, 375). Zwar wurde dieser juristisch-geschlechtsbezogene Vorteil in Europa weitestgehend aufgehoben, allerdings bleibt das Bild der Landwirt-innen auch im Demeter-Milieu überwiegend männlich dominiert. Als der *SPIEGEL*-Reporter Peter Brügge 1984 den Dottenfelderhof besuchte, fand er eine Arbeitsteilung nach Geschlechterzugehörigkeit sowie ein Männerelbstverständnis, das auf einem bestimmten Rollenbild beruht, vor. Er schreibt:

Sechs dieser sieben Männer verfügen über ein akademisches Diplom als Agrar-Ingenieure. Samt und sonders sind sie patriarchalische Naturen. Es lasse sich, spotten ihre gleichfalls Steiner lesenden und akademisch geschulten Frauen, zwischen Anthroposophie und dem Islam in dieser Hinsicht wenig Unterschied entdecken. »Rollentausch«, so erklärt es sich Klett, »wäre nicht sachgemäß hier.« Also bestimmen die Männer in allen grundsätzlichen Fragen ihrer Wirtschaft.

Aber genau wie sie halten die Frauen untereinander wöchentlich eine eigene Arbeitskonferenz. Ihre Domäne umfasst nicht nur Kinder, Küche, Vorräte oder den für jede Familie separaten Garten, sondern auch die gemeinsame Geflügelhaltung (400 freilaufende Hennen, dazu Gänse und Enten), die Holzofenbäckerei, die Bienenzucht und den Laden auf dem Hof, in dem sich ängstlich gewordene Esser aus Frankfurt auf keineswegs billige Art mit Bauernbrot, Milch und Käse, Gemüse, Körnern, Eiern und Obst versorgen. (Brügge 1984c)

Auf den von mir besuchten Höfen befassten sich zumeist die Frauen mit Küchenarbeiten, Kleintierversorgung und Kindererziehung, während die Männer bei Stallarbeiten oder auf den Äckern mit dem Traktor unterwegs waren. Eine mittlerweile pensionierte Landwirtin meinte gar während eines Interviews: »Landwirtschaft ist ein Machismo pur. Und die Demeter-Landwirt-innen sind da keine Ausnahme. Sie sagen dann: »Du wirst dich noch wundern. Du bist eine Quereinsteigerin« [...] da wird man als Frau unterschätzt« (I-3, 11.3.2019).

Aber nicht alle Betriebe sind nach einem geschlechtergebundenen Muster organisiert, und auf mehreren Ebenen sind Frauen Entscheidungsträgerinnen. Ein von mir besuchter Hof wurde beispielsweise von einer Mittdreißiger-Quereinsteigerin geleitet, die alle anfallenden Aufgaben organisierte und zum Teil selbst ausführte, morgens im Milchkuhstall war und mittags mit dem Traktor auf die Felder fuhr, um beispielsweise Zäune zu reparieren oder Rinder zu verladen. In Süddeutschland notierte ich zudem zu zwei zwanzigjährigen Praktikantinnen: »Die beiden Praktikantinnen arbeiten sehr autonom und selbstbewusst. Sie fahren mit dem Frontlader rum, holen Gegenstände vom Landwirtschaftsmechaniker ab, ergreifen Eigeninitiative und erledigen die Stallarbeiten weitestgehend ohne Anweisung« (Feldbericht 10.9.2019).

Eine weitere Frauenpersönlichkeit der biodynamischen Szene ist Mechthild Knösel. Sie hat sich als Befürworterin der ammengebundenen Kälberaufzucht einen Namen gemacht und wurde bereits in zahlreichen landwirtschaftlichen Zeitschriften por-

trätirt.¹³⁹ Auffallend viele Frauen besetzen zudem Schlüsselpositionen im Demeter-Verband: In der Schweizer Geschäftsstelle von Demeter gibt es acht Posten, die im Jahr 2020 allesamt von Frauen besetzt waren und am Goetheanum arbeiteten für die Landwirtschaftliche Sektion im Jahre 2020 jeweils vier Frauen und vier Männer. Laut der Schweizer Geschäftsstelle »gibt es mehr Landwirte als Landwirtinnen« (Stand 2020), Letztere seien aber auf dem »Vormarsch«. Die Geschäftsstelle vertritt überdies die Ansicht, man solle die »psychische Belastung der Verantwortung nicht unterschätzen«, die »von den Männern besser getragen werden als von den Frauen« (E-Mail Huber 5.2.2020).

Auf dem Gebiet des »Geistigen« ist die Mittdreißigerin Anna-Cecilia Grün eine gern gehörte Rednerin in Demeter-Kreisen, und mit Verweis auf Lili Kolisko, Ita Wegmann und Marie von Sivers steht Grün in einer seit den Anfängen vorhandenen anthroposophischen Linie von Frauen, denen spirituelle Autorität zugesprochen wird. Auf der Landwirtschaftlichen Tagung 2020 am Goetheanum hielt sie in dem für 1000 Menschen bestuhlten Raum den Vortrag »Die Bedeutung der Sonne für die Wesenheit der Erde«. Sie organisierte überdies zuletzt Workshops und Seminare, in denen sie Wahrnehmungsübungen für Interessierte anbot, und über Buch- und Artikelpublikationen versucht sie, ihre Ansichten einem breiteren Publikum darzulegen (vgl. Kapitel 8 und 9).

Des Weiteren sind Vortragende und Teilnehmende auf den Landwirtschaftlichen Tagungen aus dem Globalen Süden oftmals Frauen, wie beispielsweise Nasari Chavan und Binita Shah aus Indien. Shah gründete 2002 die NGO SARG, die in den Bundesstaaten Uttarakhand, Uttar Pradesh, Maharashtra, Madhya Pradesh, Punjab und Andhra Pradesh Trainings im biologisch-dynamischen Landbau anbietet (vgl. Kapitel 4.2.5).¹⁴⁰ Im Jahr 2019 hielt Marianne Knuth aus Zimbabwe vor dem gefüllten Festsaal am Goetheanum einen Vortrag über das »Kufunda Learning Village«. In diesem Dorf werden Permakultur und biologisch-dynamischer Landbau praktiziert sowie Schulunterricht nach Prinzipien der Waldorfpädagogik angeboten. Knuth ist Gründerin des Dorfprojekts und setzt sich besonders für junge Frauen aus Zimbabwe und gegen Rassismus ein:

Das koloniale Erbe bildet, trotz formaler Unabhängigkeit, eine Kluft zwischen Schwarzen und Weißen. Die schwarzen Menschen fühlen sich minderwertig. Ich denke, diese Leute haben eigentlich die Weisheit, aber sie ist überdeckt – ich möchte ihre Würde wieder hervorholen, ihren gesunden Stolz entwickeln. Dazu habe ich *Kufunda Village* gegründet – ein Lern-Dorf. Ein Dorf, um zu lernen, Mensch zu sein. Wir sind 40 bis 50 Menschen. (Knuth 2019: 4)

Dass Knuth Antirassismus-Initiativen angeht mit Werkzeugen, die von einer Person entwickelt wurden, die zuweilen rassistische Annahmen äußerte, zeigt vielleicht eines: Man sollte von Steiners Schriften ausgehend keinen kulturellen Determinismus und keine historisch vorgezeichnete unumgängliche Pfadabhängigkeit annehmen. Das Beispiel reiht sich in eine Reihe an Initiativen ein, die veranschaulichen, dass sich die

139 Vgl. Olbrich-Majer (2015) oder Bundesverband Milchdirektvermarkter Vorzugsmilcherzeuger, [90].

140 SARG Vikas Samiti, [91].

Anthroposophie sowie die Biodynamik transnationalisiert beziehungsweise globalisiert haben und die Deutungshoheit im Feld vor Ort häufig projektgebunden ausgehandelt wird. Was dort aber genau passiert, ist noch nicht dokumentiert.

Laut Rücksprache mit dem Vorstand von Demeter e.V. sind zum Zeitpunkt der Fertigstellung der vorliegenden Arbeit jedoch keine besonderen Projekte zu Frauen in der Landwirtschaft geplant (E-Mail 5.2.2020). Dies sind nur ein paar Anmerkungen zum Thema Demeter-Landwirtschaft und Frauen, eine allumfassende, repräsentative Analyse liegt bisher nicht vor.

4.11 Zusammenfassung

Seit dem Aufkommen der industriellen Landwirtschaft und Agrarwissenschaft werden die Mechanisierung und der Kunstdünger kontrovers diskutiert – immer wieder geht es dabei um die Frage, inwiefern die Lösungen von heute die Probleme von morgen darstellen. Die Debatten schwanken zwischen Positionen, die diesen Industrialisierungs- und Mechanisierungsprozess als alternativlosen und überregional anwendbaren Fortschritt betrachten, und jenen Positionen, die lokal tradierte Landbaukenntnisse sowie Regionalität betonen (vgl. Radkau 1989: 40ff.). Die Biodynamik versteht es, sich als spirituell-esoterische Alternative anzubieten, die sich zugleich als zeitgemäß, zukunftsorientiert, wissenschaftlich und kosmisch eingebunden präsentiert. Sie will nicht zurück in eine vorwissenschaftliche Vormoderne, sondern hellsichtig Lösungen für die anstehenden Probleme sowie für künftige Dekaden anbieten. Ihr Angebot lautet, ganz auf chemisch-synthetische Dünger zu verzichten, auf die biologisch-dynamischen Präparate zu setzen sowie auf das Wirken von Planeten, das Wirtschaften in Kreisläufen und ein Denken in Zusammenhängen; eine Betrachtungsweise also, in der alles mit allem zusammenhängt – Mikrokosmos und Makrokosmos – und Mensch und Universum sich spiegeln. Um die Wirkweise der biologisch-dynamischen Werkzeuge und die Plausibilität des weltanschaulichen Rückgrats zu ergründen, wird gemeinhin gefordert, die Naturwissenschaft sei anhand des anthroposophischen Erkenntnisweges zu komplettieren und zu übertreffen. Insofern liefert die Biodynamik eine Vorgehensweise, die es Landwirt:innen ermöglicht, sich einer rein materialistisch-physikalischen Sichtweise der Agrarexpert:innen zu entziehen und eigene Landbau-Standards zu stabilisieren.

In der nationalsozialistischen Dekade nahm die Biodynamik im Schatten der Führungselite Freiräume ein, – zum Teil ganz unverblümt aufgrund ideologischer Anbiederung (wie im Falle von Bartsch und Lippert) –, was der Biodynamik zu einem Ausbreitungselan verhalf, der in der Nachkriegszeit wieder versandete. Die Biodynamik nahm vorerst wieder gänzlich den Außenseiterposten ein: Maßnahmen zur Wachstumsbegrenzung, Kreislaufdenken und esoterisches Planetenwirken standen im agrarpolitischen Abseits der GAP. Sie standen im Widerspruch zu den im damaligen Kontext nachvollziehbaren Zielvorstellungen und politisch-wirtschaftlichen Prioritäten der Politikergeneration der Nachkriegsgesellschaft, die vor allem auf wachstumsorientierte Industrialisierungsbestrebungen setzte: Effizienz auf den Feldern sollte die Nahrungsmittelsicherheit garantieren, Bauern vom Acker in die Fabriken bringen und

Bäuerinnen vom Kuhstall in den Dienstleistungssektor (vgl. Baumann, Moser 1999: 6, 429).

An politischem und gesellschaftlichem Gewicht gewann der Ökolandbau in Mitteleuropa erst in der Mitte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Mit dem Aufkommen der Anti-Atomkraft- und Umweltbewegung, der grünen Parteien in Europa und den Anti-Gentechnik-NGOs rückte auch der Ökolandbau politisch in den Fokus der Debatten und ging gewichtige Allianzen mit zivilgesellschaftlichen Akteuren ein. Zugleich nahm der biodynamische Landbau stärker linkspolitische Züge an. Dabei begannen sich die Strukturen des Umwelt-Aktivismus jenen der kritisierten Global Players in ihrem Internationalisierungsgrad anzugleichen, wenngleich das ökonomische Machtgefälle bestehen blieb. Überhaupt weist der Demeter-Verband von Beginn an eine überaus zügige Internationalisierung und breitgefächerte Institutionalisierung auf, wie unter anderem die Patentierung der Marke Demeter im Jahr 1930 und eine zentralisierte Anlaufstelle am Goetheanum.

Seit den 1970er Jahren treten weitere Schwergewichte im anthroposophischen Netzwerk in Erscheinung: anthroposophisch grundierte Banken begannen ab 1974 (GLS Bank) beziehungsweise 1980 (Triodos Bank) günstige Kredite und Geldschenkungen für soziale und ökologische Projekte zur Verfügung zu stellen. Gezielte Annäherungen an die akademische Forschung fanden an Forschungsinstituten wie dem FiBL in der Schweiz statt, und an deutschen Universitäten wurden die ersten Studien zur Biodynamik verfasst, die ihren Außenseiterstatus an Agrarinstitutionen zum Zentrum hin verrücken sollten – dies allerdings nur mit mäßigem bis kaum erwähnenswertem Erfolg. Die Gesellschaftskritik der 68er-Generation und schließlich die in den Mainstream rückende Umweltbewegung brachten in Mittel- und Westeuropa darüber hinaus akademisch ausgebildete Quereinsteiger:innen von den Universitäten auf die Höfe, die teilweise im Kleinräumigen mit vergemeinschafteten Eigentumsmodellen experimentierten.

Obwohl der Landwirtschaftliche Kurs auf dem Gut des Grafen Karl von Keyserlingk abgehalten wurde, das 7.500 Hektar umfasste, setzt sich der Demeter-Verband politisch eigentlich zuvorderst für den Erhalt von Kleinbetrieben ein und für möglichst diversifizierte Betriebe, die eine breite Palette an Lebensmitteln produzieren und bestenfalls ein kooperatives Verhältnis zu nachgelagerten Gewerbebetrieben pflegen. Dennoch haben sich gerade in Frankreich, bedingt durch die zunehmende Beliebtheit des biologisch-dynamischen Weins, Monokulturbetriebe in den Reihen des Demeter-Verbands herausgebildet, eben jenem Ökolandbau-Verband, der sich das standortgebundene Wirtschaften in Kreisläufen und die Tierhaltung auf die Fahne geschrieben hat.

Seit einigen Jahren findet der Verkauf von Demeter-Produkten nicht mehr nur in Reformhäusern und Hofläden statt, sondern zudem in etablierten Supermarktketten (Edeka, Migros, Coop). Der Verband drängte zu diesem Schritt mit den Argumenten, so als fester Bestandteil der Lebensmittelproduktion noch sichtbarer zu werden und genügend Absatzstrukturen zu sichern. Wie dargelegt wurde, kann dies aufseiten der Konsument:innen, die sich hohe Einkünfte für Produzenten wünschen, einen Vertrauensverlust hervorrufen. Denn die Konsument:innen, gehören laut Demeter-internen Studien dem Milieu der Postmaterialist:innen an, sind gut ausgebildet und suchen den Bezug zu den Hersteller:innen ihrer Lebensmittel.

Das Fazit, Demeter würde sich der stetigen Vereinnahmung der bestehenden marktwirtschaftlichen Strukturen hingeben, wäre allerdings voreilig. Eine Vielzahl von Demeter-Betrieben wird von Vereins-, Genossenschafts- und Stiftungsstrukturen getragen, die die herkömmlichen Privateigentumsrechte auf Böden infrage stellen. Die Vergesellschaftungstendenzen werden teilweise auf Steiner selbst zurückgeführt, der ein Dreigliederungsmodell befürwortet hat, in dem er für eine gelingende Wirtschaft vorschlägt, der Rechtsstaat solle Gesetze erlassen, die es ermöglichen, Produktionsmittel in Treuhandeigentum zu überführen, das wiederum von den Bürgern selbst verwaltet werde. Zudem setzen viele Höfe im deutschsprachigen Raum auf die regionale Direktvermarktung, und es etablieren sich stets neue Kleinbetriebe, die nach dem SoLaWi-Prinzip wirtschaften. Zwischen der Direktvermarktung und den gängigen Supermärkten sind des Weiteren die anthroposophisch geprägten Ketten wie dm und Alnatura zu situieren; diese Läden verhelfen der Marke Demeter zu mehr Sichtbarkeit, stehen jedoch vermehrt in der Kritik, da sie XXL-Tendenzen im Biomilieu fördern sollen. Dieses Spannungsfeld zwischen einer beschleunigten Vermarktung der Demeter-Produkte im großen Stil einerseits und der Befürwortung von lokalen gemeinschaftsfinanzierten Projekten andererseits verdeutlicht eine zunehmende wirtschaftliche Ausdifferenzierung beziehungsweise Pluralisierung des anthroposophischen Unternehmerrmilieus sowie zugleich ein Ankommen von Demeter-Produkten in der gesellschaftlichen Mitte.

Durch Bilanzierungen wiederum, wie die »Gemeinwohlökonomie« von Christian Felber und »Richtig Rechnen!« von Christian Hiss, wird versucht, eine alternative Berechnung von Ressourcen zu bieten. Demnach dokumentieren einige Höfe ihre Investitionen und den anfallenden Arbeitsaufwand nicht nur nach ökonomischen Kriterien, sondern ebenso nach ökologischen und sozialen. Diese Initiativen zeigen ebenfalls, welche Dynamik in den Praxisfeldern herrscht, während beispielsweise am Goetheanum in Dornach wenig zu wirtschaftspolitischen Themen gearbeitet wird, wird in der Biodynamik auf diesem Gebiet »herumexperimentiert«.

Zu diesem Vorrücken in die Mitte der Gesellschaft tragen daneben die Sozialen Medien bei: Facebook bringt beispielsweise die einzelnen Bauern, den Demeter-Dienstleistungssektor und die Konsument:innen in Kontakt. Über Instagram scheint der Verband zunehmend eine jüngere Generation über die Ästhetik der Landbauromantik, politisch-ökologische Kampagnen und Rezeptangebote zu erreichen. Darüber hinaus wurde in diesem Kapitel dargelegt, dass die Betriebswelt der biodynamischen Höfe wirtschaftlich und produktionstechnisch auf diverse Standbeine setzt. Wie ebenso ausgeführt wurde, sind die soziologischen Profile der Landwirt:innen unterschiedlich: Junge Quereinsteiger:innen und alteingesessene Landwirt:innen begegnen sich im biologisch-dynamischen Landbau und diplomierte Germanist:innen und Sozialwissenschaftler:innen treffen auf handwerklich geübte Landwirt:innen. Aus Sicht der idealistischen Quereinsteiger:innen verspricht die Biodynamik sinnhaftes Handeln in Zeiten des Klimawandels und der Umweltverschmutzung – wenngleich sie auf einer Weltanschauung beruht, die teilweise noch tief im 19. Jahrhundert wurzelt.

Auch im globalen Süden sind die Spritz- und Kompost-Präparate des Demeter-Landbaus nicht mehr unbekannt. In unter anderem Indien, Brasilien und Ägypten existieren Demeter-Standorte und obwohl diese Verbände nur einen marginalen Einfluss haben, so sind sie dort trotzdem Bestandteil der Landwirtschaft. In Sekem (Ägypten)

hybridisiert sich die Anthroposophie über die Unternehmensführer mit islamischem Gedankengut und in Indien ist die Biodynamik mit lokalen soziopolitischen Entwicklungen und hinduistischen Zuschreibungen verwoben. Lokale Bauern orientieren sich dem Vernehmen nach nicht unbedingt am weltanschaulichen Überbau der Biodynamik, sondern sind zunächst an fairen Preisen und Arbeitsbedingungen interessiert. Wie sich die Biodynamik in diesen Gebieten fern des deutschsprachigen Ursprungsortes im kommenden Jahrzehnt entwickeln wird, ist offen, die genannten Anhaltspunkte deuten auch hier auf eine zunehmende Pluralisierung hin. Diese Entwicklungen, wie auch die vielfältigen Hintergründe der Quereinsteiger:innen und die sich wandelnden Initiativen und Projekte des Demeter-Landbaus veranschaulichen, dass die Bewegung keinem kulturellen Determinismus unterliegt.

Immer wieder wurde in diesem Kapitel die Person Steiners erwähnt, die einen zentralen Referenzpunkt der Biodynamik bildet. In dem nächsten Kapitel wird sich dem Begründer der Anthroposophie zugewandt – seiner Biografie, seiner Lehre und den von ihm initiierten Praxisfeldern.

5. Rudolf Steiner und seine Lehre

5.1 Rudolf Steiner: Ein rastloser Geist

5.1.1 Kindheit, Jugend und Studienjahre

Rudolf Steiner wurde 1861 in Donji Kraljevec (heute in Kroatien, damals in Ungarn gelegen) als erstes von drei Kindern¹ eines österreichischen Bahntelegrafisten geboren und nach römisch-katholischem Ritus getauft. Kurioserweise gibt Steiner in seiner Autobiografie ein anderes Geburtsdatum an als in einer älteren Lebensskizze; in seiner Rückblende schrieb er den 27. Februar 1861 nieder, während er zuvor den 25. Februar notiert hat. In diesem Sich-Uneins-Sein bezüglich seines »wahren« Geburtsdatums lässt sich Steiners Grundspannung erkennen: Zählt die biologische Geburt, die am 25.02. war, oder die spirituelle, also der Tag seiner Taufe am 27.02., die den Menschen zu einem geistigen Wesen macht? Zeit seines Lebens schwankte Rudolf Steiner zwischen den Polen des Idealismus und der Empirie (vgl. Zander 2011: 13).

Laut seiner Eigenbeschreibung wuchs er in bescheidenen, bildungsfernen Verhältnissen auf; seine Eltern stammten aus dem niederösterreichischen Bauernstand. In seiner Autobiografie *Mein Lebensgang* (1925) stilisiert sich der Anthroposophie-Begründer als ein Aufsteiger, der es aus bescheidenen Verhältnissen zum Erfolg geschafft hat; sein inneres Leben charakterisiert er – gekoppelt an dieses Fortschrittsnarrativ der äußeren

¹ Als ältester von drei Geschwistern war er in deren Erziehung eingebunden; seine Schwester Leopoldine wurde 1864 geboren und sein gehörloser Bruder Gustav zwei Jahre danach. Später schrieb er wenig über seine Geschwister, wie auch über seine Mutter. Laut Peter Selg erachtete er die mit ihnen verbundene Sphäre als privat und schützenswert (vgl. Selg 2012: 57). Martins wirft hingegen die Frage auf, ob bei Steiner nicht transpersonale Beziehungsschwierigkeiten im Umgang mit Familienmitgliedern und Gleichaltrigen im Kindesalter bestanden, da in seiner Autobiografie mehr über die Technik im Pottschacher Bahnhof und seine Begeisterung für Geometrie geschrieben steht als über die Menschen seines Umfelds (vgl. Martins, [140]).

Umstände – als von fortschreitender Erkenntnis getragen (vgl. GA 28: 9).² Er sah sich als Österreicher, der in der Fremde geboren wurde, und für dessen intellektuell-philosophische und spirituelle Neugierde sein Elternhaus kein besonderes Interesse zeigte. Diese geografische, soziale und intellektuelle Heimatlosigkeit wurde zu einer Größe, unter der sich sein Leben entfaltete: Er würde nie einen festen Wohnsitz erwerben, ein eigenes Haus besitzen oder einen konventionellen, bürgerlichen Beruf ausüben. Sechs Vorträge in drei Städten an drei Tagen, das war das übliche Programm in seiner Lebensmitte. Bei einem solch umfangreichen Arbeitspensum – auch im Hinblick auf ein als spiritueller Lehrer gelebtes Selbstverständnis – überrascht es nicht, dass Steiner kinderlos war. Der überaus mobile Steiner schloss jedoch zwei Ehen: Zunächst war er mit Anna Eunike von 1899 bis zu ihrem Tod im Jahr 1911 verheiratet, sie lebten allerdings ab 1904 getrennt (vgl. Ullrich 2011: 13f.). Mit Marie von Sivers, die er in den theosophischen Kreisen um die Jahrhundertwende in Berlin kennengelernt hatte, war er von 1914 bis 1925 verheiratet. Eine persönliche Nähe zwischen beiden ist durch einen 1902 beginnenden Briefaustausch bezeugt, in dem Steiner sich zugleich als zumindest platonischer Liebhaber und Seelenführer zu erkennen gibt (vgl. Zander 2011: 171ff.).

Eine weitere Spannung, die sich in Steiners Leben immer wieder zeigt, machte sich laut seiner Autobiografie bereits in seiner Kindheit bemerkbar: die zwischen Materialismus und spiritueller Naturverbundenheit. Steiner schildert den Kontrast zwischen der bergigen Landschaft, die »freundlich lächelt«, und der eher hektischen, mechanisierten Bahnhofswelt, die seine Kindheit prägte. Zugleich interpretiert er rückblickend seine damalige Faszination für das Technische als ein Interesse, das eine kindliche Seele verdunkeln könne (Steiner 1982: 9). Über seine Zeit in Neudörfel (damals Ungarn), wo die Familie ab 1869 lebte, ist bekannt, dass das Dorfleben weitgehend landwirtschaftlich organisiert war und die Familie selbst einen Obstgarten und ein Kartoffelfeld besaß – der Rhythmus des Dorflebens war durch die bäuerlichen Tätigkeiten und religiöse Feste vorgegeben (vgl. Sam 2018: 50f.). Rückblickend bewertet Steiner vor allem die Erlebnisqualität des katholischen Kultus, der das Dorfleben mit all seinen Höhen und Tiefen durchzog, als Vermittlungsknoten, der die sinnliche und übersinnliche Welt miteinander verband; der eher verkopfte Bibelunterricht hingegen vermochte diese Verbindung nicht, urteilt Steiner (vgl. Steiner 1982: 22). Daneben war Steiner als Schuljunge in den Ministranten- und Chordienst bei Messen, Totenfeiern und Leichenbegängnissen involviert (GA 28: 27) – die Grundlagen des katholischen Glaubens und der Ablauf von sakramentalen Handlungen waren ihm demnach bekannt. Eine ausdrücklich christliche Erziehung und Bildung erhielt der Junge, der in einem freigeistigen familiären Umfeld aufgewachsen war, von zu Hause allerdings nicht (vgl. Lindenberg 2011: 448).

In die Zeit seiner Kindheit fällt ebenfalls ein spirituelles Kardinalerlebnis, das von seinen »spirituellen Hochbegabungen« (Selg 2012: 14) zeugen soll. Im Wartesaal des Bahnhofs Pottschach, wo sein Vater als Bahntelegrafist arbeitete, erlebte der zu diesem Zeitpunkt Siebenjährige den Suizid einer Tante mütterlicherseits, der er zuvor nicht

2 Außenstehende Biografen jedoch sehen in seinem Werdegang viele Unstimmigkeiten und bezweifeln dieses Kohärenz-Narrativ. Vor allem die Prägung durch Haeckel und den Individualisten Nietzsche ist nicht ohne Weiteres mit seinem späteren Christentumsverständnis und seinem Engagement für die Theosophie ab 1902 vereinbar (vgl. Ullrich 2011: 11; Lindenberg 2011: 20).

begegnet war, als inneren Mitvollzug. In Berlin erzählte Steiner später rückblickend von dem Ereignis, und wie für alle »übersinnlichen« Erkenntnisse Steiners bleibt aus der Außenperspektive nicht bestimmbar³, was sich tatsächlich zugetragen hat:

Da saß er eines Tages in jenem Wartesaale ganz allein auf einer Bank. In der einen Ecke war der Ofen, an einer vom Ofen abgelegenen Wand war eine Tür; in der Ecke, von welcher aus man zur Tür und zum Ofen schauen konnte, saß der Knabe. Der war dazumal noch sehr, sehr jung. Und als er so dasaß, tat sich die Tür auf; er musste es natürlich finden, dass eine Persönlichkeit, eine Frauenpersönlichkeit, zur Türe hereintrat, die er früher nie gesehen hatte, die aber einem Familienmitgliede außerordentlich ähnlichsah. Die Frauenpersönlichkeit trat zur Türe herein, ging bis in die Mitte der Stube, machte Gebärden und sprach auch Worte, die etwa in der folgenden Weise wiedergegeben werden können: »Versuche jetzt und später, so viel du kannst«, so etwa sprach sie zu dem Knaben, »für mich zu tun!« Dann war sie noch eine Weile anwesend unter Gebärden, die nicht mehr aus der Seele verschwinden können, wenn man sie gesehen hat, ging zum Ofen hin und verschwand in den Ofen hinein. Der Eindruck war ein sehr großer, der auf den Knaben durch dieses Ereignis gemacht worden war. (Zitiert aus Selg 2012: 62)

Selg zufolge habe Steiner seit diesem Zeitpunkt gewusst, »welche spirituelle Wirklichkeit inneren Bildern zukommen kann«, die zweifelsohne »in der Lage waren, eine ebenso konkrete Realität wie die äußere, sinnlich erfahrbare Natur zum Vorschein bringen zu können« (Selg 2012: 64). Steiner deutete dieses spirituelle Ereignis, die »übersinnliche« Begegnung mit der Verstorbenen, als Wendepunkt in seiner Beziehung zur Naturumgebung: »Und der Knabe lebte etwa von diesem Zeitpunkt ab mit den Geistern der Natur, die ja in einer solchen Gegend ganz besonders zu beobachten sind, mit den schaffenden Wesenheiten hinter den Dingen in derselben Weise, wie er die äußere Welt auf sich wirken ließ« (zitiert aus Selg 2012: 65).

Zunächst aber ging Steiner in seiner Jugend nicht seinen »spirituellen Begabungen« nach, sondern beschäftigte sich mit naturwissenschaftlichen Fächern: Ab dem Jahr 1879 studierte er an der Technischen Hochschule in Wien Mathematik, Naturgeschichte sowie Chemie, und weil er sein Abitur mit Bravour abgeschlossen hatte, erhielt er ein Stipendium, das ihn finanziell entlastete. Jedoch wurden seine Interessen an der Hochschule nicht abgedeckt, weshalb er an der Universität Wien begann, Vorlesungen der geisteswissenschaftlichen Fächer zu besuchen, und sich insbesondere mit I. Kant, J.G. Fichte, G.W.F. Hegel, F.W.J. Schelling und dem Neukantianismus beschäftigte. Wegen dieser intellektuellen Nebenbeschäftigungen gab er schließlich sein naturwissenschaftliches Studium im Jahr 1883 auf (vgl. Ullrich 2011: 14).

3 An Jeffrey Kripal anlehndend kann festgehalten werden, dass Steiners Eingebung inhaltlich ein typisches Muster von *Psychical Phenomena* aufweist, da es sich um ein hochemotional aufgeladenes Ereignis handelt und diese »Gedankenübertragungen« laut der Berichts auswurteilung des Religionswissenschaftlers Kripal überwiegend in Kontexten berichtet werden, in denen jemand stirbt, in Gefahr ist oder eine traumatisierende Erfahrung macht. Experimentell überprüfbar und bestätigt sind diese Erfahrungen natürlich nicht (vgl. Kripal 2019: 36).

In seinen Studienjahren gewann ferner eine gewisse Figur die Bewunderung des jungen Steiner, nämlich der damals 46-jährige Kräutersammler Felix Koguzki. Steiner beschreibt ihn als einen nicht schulisch gebildeten Mann, der jedoch das Wesen jeder einzelnen Pflanze verstehen könne. Dem Studenten Steiner eröffnete der Kräutersammler angeblich tiefe Einblicke in die Geheimnisse der Natur (vgl. Sam 2018: 217). An dieser Figur lässt sich Helmut Zander zufolge nachzeichnen, wie Steiner Begegnungen je nach Lebenssituation schicksalhaft uminterpretiert hat. So erhält der Kräutersammler Felix Koguzki je nach biografischer Station eine andere Bedeutung: In Steiners Theosophen-Zeit spricht er von dem Pflanzenkenner als einem »Meister« – wie in diesen Kreisen üblich. Diese Attribuierung des »Meister«-Status und eine damit verbundene Hierarchisierung von spirituellen Kenntnissen sowie Einweisungsschritten war in theosophischen Kreisen nicht ungewöhnlich. Nach der Gründung der Anthroposophie schrumpfte Felix Koguzki zu einem Dürrkräutler mit okkulten Interessen und einem außerordentlich instinktiven Wissen zusammen, der Steiner zwar beeindruckt hatte, aber nicht mehr der »Meister« war (vgl. Zander 2011: 39–41). Ein ähnliches Muster lässt sich in Bezug auf angebliche Lehren der Freimaurer feststellen, an die Steiner in seinem hellsichtigen Schauen in den Jahren 1904–06 anzuknüpfen angibt und über deren Traditionseinbettung er versucht, seine Ansichten zu legitimieren. Diese perennialen Erzählmotive sowie Meisteranleitungen wurden in theosophischen Kreisen hochgeschätzt, verloren aber in Steiners anthroposophischen Schaffensphase an Bedeutung (vgl. Brandt, Hammer 2013: 119).

Im Jahr 1884 erlangte Steiner einen Dispens (er hatte kein Gymnasium besucht) von den üblichen Anforderungen zur Abgabe einer Dissertation. Die Arbeit trug den Titel »Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichte's Wissenschaftslehre: Prolegomena zur Verständigung des philosophierenden Bewußtseins mit sich selbst«. Er schloss die Arbeit allerdings mit der schwächstmöglichen Note ab. Womöglich deshalb musste sich Steiner von seinem Wunsch einer akademischen Karriere vollends verabschieden (vgl. Ullrich 2011: 33f.).

Wegen eines finanziellen Engpasses wurde er ferner von 1884 bis 1890 als Hauslehrer und Erzieher in der großbürgerlichen Familie des jüdischen Baumwollimporteurs Ladislaus Specht⁴ tätig. Im Zuge seiner Erziehungsaufgaben bei der Familie Specht, zeitgleich begann er, erste pädagogische Überlegungen anzustellen. In seiner Freizeit nahm er am politisch-journalistischen Leben als Redakteur der *Deutschen Wochenschrift* teil und verkehrte in den unterschiedlichsten Wiener Kreisen. Richard Specht beschreibt in seinen Memoiren seinen ehemaligen Hauslehrer Steiner als einen willensstarken, geistig wachen, aber körperlich schwachen *Workaholic*, der rechthaberisch sein konnte (vgl. Lindenberg 2011: 19, 114, 123).

4 Steiner feindete die jüdische Familie insbesondere im Jahr 1888 an, als er die antisemitische Satire *Homunculus* des Schriftstellers Robert Hamerling verteidigte, der von »Schacherjuden, Wucherjuden, Börsejuden« sprach und gegen den Zionismus anscrieb. Für Steiner hat sich »das Judentum als solches« ausgelebt und »hat keine Berechtigung innerhalb des modernen Völkerlebens«. Dass es sich nicht durch andere abendländische Kulturprozesse aufgelöst habe, sei »ein Fehler der Weltgeschichte« (GA 32: 152). Eine umfassendere Arbeit zum Thema Antisemitismus in anthroposophischen Schriften und der Bewegung wird in den kommenden Jahren von Ansgar Martins vorgelegt werden.

5.1.2 Weimar und Berlin: Steiner als Herausgeber und Individualist

Im Jahr 1890 fand Steiner als freier Mitarbeiter am Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar den Weg ins publizistische Schaffen. In der ostdeutschen Stadt lebte er von 1890 bis 1896 und war als Herausgeber der naturwissenschaftlichen Werke von Goethe tätig. Diesen Posten verdankte er dem Literaturwissenschaftler und Volkskundler Karl Julius Schröer, dessen Vorlesungen Steiner in Wien besucht hatte und den er als »väterlichen Freund« bezeichnete (GA 36: 111). Nach eigener Bekundung stimmte er mit ihm in seiner Bewunderung für den Deutschen Idealismus überein, eine Denkrichtung, die zu jener Zeit jedoch in intellektuellen Kreisen an Relevanz verlor. Er schätzte den Dialektforscher Schröer überdies für dessen Vorstellung, es bestehe eine Verbindung zwischen einzelnen Seelen und völkischen Eigenheiten (vgl. Ullrich 2011: 18, 26; Gebhardt 2011: 53; GA 36: 108, 111). Diese Übereinstimmung mit Schröer reihte sich in Steiners Kritik des positivistischen Wissenschaftsideals ein. Anti-materialistische Positionen prägten, wie erwähnt, größtenteils sein Leben und im Oktober 1890 äußerte er in einem Brief an die Frauenrechtlerin Rosa Mayreder: »Ich hasse den Materialismus im Leben, in der Kunst und in der Wissenschaft« (GA 39: 22).

Steiner beendete seine Herausgebertätigkeit in Weimar im Jahre 1887, um kurze Zeit später in seine Berliner Zeit aufzubrechen, wo der damals 35-Jährige als Redakteur eines literarischen Magazins arbeitete und begann sich als Nietzscheaner und »individualistischer Anarchist« auszugeben (vgl. Ullrich 2011: 36). Zudem unterrichtete er in Berlin als Lehrer in einer sozialistischen Arbeiterbildungsschule, wo er, laut seiner Zeitgenossen als geduldiger Lehrer beliebt war.⁵ Während sich Steiner später von seiner anarchistischen Wende distanzierte, blieb er einigen sozialen Ideen treu, besonders in Bezug auf das Wirtschaftswesen. So vertrat er beispielsweise die Idee, genossenschaftliche Zusammenarbeit könne zu mehr sozialer Gerechtigkeit führen (vgl. Kapitel 4.3 und 4.4). Eine demokratische Ader bildete Steiner trotzdem nicht aus: Zeit seines Lebens bevorzugte er Führungseliten und stand demokratischen Verfahren skeptisch gegenüber (vgl. Gebhardt 2011: 13).

Obwohl Steiner zunächst also als Student und später in seiner Weimarer Zeit idealistische Positionen vertrat, wendete er sich von diesen in seinen frühen Berliner Jahren ab. Er vollzog eine anti-idealistische, nietzscheanische Kehrtwende und zog mit Nietzsche sogar in eine Art Kampf gegen den Idealismus. Im Jahr 1895 schreibt er, nicht die Ideale würden den Menschen regieren, sondern das biologische Triebwerk: »Nun stammen ursprünglich alle Ideale aus natürlichen Instinkten. Auch was der Christ als Tugend ansieht, die ihm Gott geoffenbart hat, ist ursprünglich von Menschen erfunden, um irgendwelche Instinkte zu befriedigen«, postuliert Steiner auf seinem materialistischen Höhepunkt (vgl. GA 5: 21). So wie viele Großstadt-Intellektuelle seiner Zeit geriet auch Steiner in den Bann des Provokateurs Nietzsche, der das Zeitalter des Übermenschen und des souveränen Individuums ausrief. Ein weiterer Denker, der Steiner zu seiner Hinwendung zum Anti-Idealismus inspirierte, war Stirner, der eine radikal individualistische und atheistische Philosophie vertrat (vgl. Zander 2011: 92, 97; Martins 2019: x).

5 Überhaupt sei Steiner, seinem Biografen Lindenberg zufolge, lobend und anerkennend aufgetreten (vgl. Lindenberg 2011: 144).

Später wird er seine Zeit vor der Jahrhundertwende als schicksalhaften Identitätswechsel bezeichnen, der es ihm erlaubt hatte »den Drachen«, den er besiegen wollte, kennenzulernen (GA 262: 32).

Zu jener Zeit beeinflusste zusätzlich der Biologe und Vertreter der Evolutionslehre Ernst Haeckel Steiners Evolutionsdenken. Haeckel vertrat eine monistische Weltsicht und postulierte die Einheit von Materie und Geist: Gott und das allgemeine Naturgesetz sind in diesem pantheistischen Modell identisch und es sei nur eine Frage der Zeit, bis die Wissenschaft die letzten großen Fragen beantwortet habe (vgl. Haeckel 1908: 7f., 10f.). Zudem bettete Haeckel seine Wissenschaft in politische Aussagen ein und schrieb dabei unterschiedlichen Rassen evolutionsgeschichtlich bedingte Qualitäten zu – Haeckel wollte so einen wissenschaftlich begründeten Rassismus vertreten, dennoch war er kein Hetzer, sondern ein engagierter Pazifist (vgl. Hamann 1987: 71). Steiner selbst präsentiert im *Landwirtschaftlichen Kurs* ebenfalls ein monistisches Modell, in dem der Kosmos allerdings zugleich durchwoben ist von einer geistigen Realität. Mit Haeckel teilt er überdies einen erkenntnistheoretischen Optimismus: Beide waren überzeugt, dass eines Tages das »Ding an sich« erkennbar werden würde (vgl. Zander 2011: 95).

5.1.3 Die theosophische Wende 1902 und die Gründungsjahre der Anthroposophie ab 1911

Eine erneute Rekalibrierung seiner Schwerpunkte ließ allerdings nicht lange auf sich warten: 1900 »konvertierte« Steiner zur Theosophie und verabschiedete sich von seiner einige Jahre zuvor angeeigneten biologistischen Weltsicht. Auf Einladung der Deutschen Theosophischen Gesellschaft hielt er zunächst in deren Räumlichkeiten einen Vortrag über Nietzsche. Die Zuhörerschaft äußerte im Anschluss den Wunsch nach einem weiteren Vortrag, woraus schließlich eine ganze Vortragsreihe wurde. In diesem ersten Vortrag deutete sich bereits das Thema an, dass ihn im späteren Verlauf seines Lebens beschäftigen würde: die Vereinbarkeit von spirituellen Erfahrungen mit einem empirischen Erkenntnisanspruch. Zwei Jahre nach Steiners Erstvortrag wurde er zum Generalsekretär der Deutschen Theosophischen Gesellschaft ernannt (vgl. Ullrich 2011: 40f.). Zunächst aber zeigte er sich nicht sonderlich an einem Beitritt in die Theosophische Gesellschaft interessiert. Möglicherweise war es Marie von Sivers, mit der er in diesem Zeitraum in engem Austausch stand, die ihn dazu ermutigte, gemeinsam in der Arena der Theosophischen Gesellschaft neue intellektuelle und künstlerische Wege zu beschreiten (vgl. Brandt, Hammer 2013: 117).

Um Steiners Anthroposophie zu verstehen, muss eine weitere Wiege, aus der sie erwachsen ist, näher erläutern werden: So hat die institutionalisierte Theosophie Steiners Denken neben dem Deutschen Idealismus in einigen zentralen Punkten nachhaltig beeinflusst. Diese im 19. Jahrhundert gegründete esoterische Bewegung war in ihrer Entstehungsphase maßgeblich durch die Deutsch-Russin Helena Blavatsky (1831–1891) und den US-Amerikaner Henri Steel Olcott (1832–1907) geprägt. Als neo-religiöse Gesellschaft vereinte sie eine Vielzahl von esoterischem Gedankengut: Neoplatonismus, Kabbalismus, Gnostizismus und Hermetismus flossen aus den europäischen Traditionen mit ein, daneben unter anderem Zoroastrismus, Hinduismus, Buddhismus und koptisches Christentum aus den nichteuropäischen Gebieten. Überdies griffen die

theosophischen Kreise den damals populären Okkultismus und Spiritismus auf; sie wendeten sich gegen Charles Darwins Evolutionslehre, nahmen an, dass sich Göttlichkeit im Menschen manifestieren würde, und erwarteten eine erneute Herrschaft des Geistes über die Materie. Eine Fundamentalkritik des damaligen Materialismus liefert Helena Blavatsky in ihrem rasch zum internationalen Bestseller gewordenen *Isis entschleierte*; ein Buch, das im Gründungsjahr der Theosophischen Gesellschaft 1875 publiziert wurde. Obwohl die Theosophen sich gegen den Materialismus wendeten, versuchten sie ebenfalls, durch naturwissenschaftlich orientierte Methoden Erkenntnisse in ihre Lehre einfließen zu lassen sowie Evidenz für ihre Weltanschauung festzuhalten. In *Isis entschleierte* bietet Blavatsky angeblich mit der Suche nach »höherem esoterischem Wissen« eine Versöhnung von Religion und Wissenschaft an, die sie zugleich in ihrer Vereinigung als die Wissenschaft und Religion übertreffend darstellt (Asprem 2013: 406). Ein Versuch, auf dem das anthroposophische Selbstverständnis später aufbauen wird, und auch die Reinkarnations- und Karmalehren übernahm die Anthroposophie in ihren Grundzügen von der Theosophie. Während Blavatskys esoterisches Wissen von »Meistern«, also erleuchteten Weltenlehrer:innen, stammen sollte, die sie während zwei Jahrzehnten in ihren Lehr- und Wanderjahren kennengelernt haben will, sollten Erkenntnisse bei den Anthroposoph:innen aus der »geistigen Welt« für alle sich spirituell Betätigende ohne Vermittlung zugänglich sein. Die wissenschaftliche Literatur bezweifelt jedoch weitestgehend die Echtheit von Blavatskys Meister-Schilderungen, es liegen keine wirklich überzeugenden Quellen vor. Blavatskys Schriften gelten als ein Sammelsurium an Halbwahrheiten sowie Verklärungen bis hin zu Erfindungen und sind bis heute umstritten (vgl. Keller, Sharandak 2013: 8ff.; Brandt, Hammer 2013: 113).

Steiner orientierte sich an den theosophischen Werken von unter anderem Helena Blavatsky, Charles Leadbeater und Annie Besant. Darüber hinaus beeinflusste ihn auch der elsässische Schriftsteller und Theosoph Edouard Schuré (1841–1929), der mit *Les Grand Initiés* (1889) die Vorstellung einer perennialistischen Weisheitsüberlieferung an Eingeweihte fortschreibt. Die tradierten Geheimlehren hätten ihren Ursprung mit Rama und Krishna genommen und sich über Hermes, Moses, Orpheus, Pythagoras, Platon und Jesus fortgesetzt (vgl. Stuckrad 2004: 199f.). Steiner nannte das Buch, dessen Übersetzung ab 1904 aus Marie von Sivers' Feder vorlag, ein »Schlüsselbuch« (GA 34: 64) der damaligen Zeit und möglicherweise inspirierte es ihn, in seinem *Das Christentum als mystische Thatsache* (GA 8) »die Geistesgeschichte als Entwicklung zu lesen, an deren Knotenpunkten große Eingeweihte stehen«, die im Christus-Ereignis kulminiert (vgl. Zander 2007: 555).

Allerdings müsste Steiners Beitritt zur Theosophie nicht als Bruch mit dem Deutschen Idealismus aufgefasst werden, sondern kann, wie Hartmut Traub vorschlägt, als Weiterführung seiner Auseinandersetzung mit – in erster Linie – Immanuel Hermann Fichte, dem Sohn von Johann Gottlieb Fichte, gelesen werden. Traub hat herausgearbeitet, dass I.H. Fichtes Anthropologie Theoreme enthält, die Steiner unübersehbar aufgegriffen hat, wie zuvorderst die anthropologische Grundkonstitution des Menschen, die im Wesentlichen die drei Dimensionen Ganzheitlichkeit, Sinnlichkeit und Übersinnliches vereint. Daneben fassen beide den Menschen als freies Individuum auf, das eingebettet ist in einen größeren Sinnzusammenhang (bei Fichte ist dies Gott, bei Steiner das All-Eine), beide vertreten eine immanente und monistische Entwicklungstheo-

rie des Geistes und sowohl Fichte als auch Steiner verteidigen »die erkenntnistheoretische Grundidee einer beiden Welten er- und umfassenden Ein-Sicht und Erkenntnis«, die über eine stufenweise Geistesschulung einen subjektiven Charakter haben soll, aber zugleich einen objektiven, da deren Inhalte als geistige Offenbarung transpersonale Gültigkeit besitzen sollen (Traub 2011: 986f.). Ferner ist der Begriff »Anthroposophie« bereits bei I.H. Fichte vorzufinden, womit er die stufenweise Vertiefung einer prozessualen und subjektbezogenen Erkenntnistransformation beschreibt (vgl. Traub 2011: 984).

Trotz umstrittener Persönlichkeiten wie Helena Blavatsky wirkte die Theosophie für viele prominente Menschen des ausgehenden 19. Jahrhundert magnetisch. Helmut Zander leitet die Attraktivität dieser esoterischen Gesellschaft aus ihrem Eifer ab, in Zeiten des Historisierens und der rapiden sich verschränkenden Kulturkontakte Antworten auf existenzielle Fragen zu geben sowie geheime, universale Weisheit jenseits kultureller Färbung anzustreben. In einer Zeit, in der sich die europäische Zivilisation als relativ partikular erleben musste, habe die Theosophie »das Wahre« angeboten. Auch dieses Diktum lässt sich in der Anthroposophie finden: der Versuch, jenseits kultureller und historischer Brillen, die den menschlichen Blick verstellen, objektive Erkenntnis anzubieten (vgl. Zander 2011: 124f.). Allerdings ließe sich einwenden: Ist dies nicht, transhistorisch betrachtet, ein typisches Merkmal spiritueller Lehrer:innen und Prophet:innen, dass sie immer wieder in unterschiedlichen Epochen angeben, unmittelbar Erkenntnis »von oben« erhalten zu haben? Es mag trotzdem ein Faktor sein, der die Anthroposophie zu einem Attraktivitätspol machte. Ein anderer ist womöglich ihr Gegenangebot zum Positivismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts, der Wahrheit vor allem an der Performanz von Messgeräten festmachte. Die Popularität der Theosophie⁶ und der Anthroposophie lässt sich demnach vielleicht als Reaktion auf den im Aufschwung befindlichen Materialismus lesen, auf den diese Strömungen als eine Spielart esoterischer Sinnstiftung neben anderen reagierten (vgl. Keller, Sharandak 2013: 7).

Weshalb genau sich Steiner der Theosophie derart leidenschaftlich zugewandt hat, liegt bis heute im Dunkeln. Ansgar Martins zufolge müsste die Hypothese überprüft werden, ob Steiner gar um die Jahrhundertwende ein mystisches Erweckungserlebnis hatte, um sein Werk nicht nur intellektuell, sondern auch biografisch besser einordnen zu können⁷ (vgl. Martins 2012: 49), denn Steiner spricht von einem »Abgrund«, aus dem er sich

6 Hierbei gilt für die Theosophie wie auch für die Anthroposophie, dass sie sich nicht einfach gegen die Erkenntnisse der Wissenschaft wendet, sondern in spirituellen Einsichten, die in Mythen enthalten seien, höherwertige wissenschaftliche Erkenntnis zu erkennen glaubt. So nimmt Blavatsky an, »that ancient cultures knew more of science than contemporary scientists, but veiled their knowledge in myth and symbols or reserved it for an initiated few« (Hammer 2001: 220).

7 Christian Clement verweist ebenfalls darauf, dass eine plausible Erklärung von Steiners Kehrtwende bisher noch nicht vorliegt: »Weder den Anthroposophen noch der akademischen Forschung ist es bisher gelungen, völlig plausibel zu machen, warum dieser kritische Denker, der sich bis zur Jahrhundertwende vor allem in der geistigen Nachbarschaft Fichtes, Goethes und dann Nietzsches gesehen hatte, sich plötzlich einer in weiten Teilen der Gesellschaft als unwissenschaftlich und quasireligiös geltenden Geistesströmung wie der anglo-indischen Theosophie zuwandte und von dieser bewusst in Kauf genommenen Außenseiterposition aus sein weiteres Lebenswerk konzipierte und verwirklichte.« (Clement 2017: xxiv).

um die Jahrhundertwende gelöst und zur Theosophie gefunden habe. Was genau sich ereignete, ist unklar.⁸ Der Schriftsteller John Schikowski erinnert sich seinerseits in einem Nachruf an einen Wandel um die Jahrhundertwende, der mit dem Studium der Signaturrenlehre des Paracelsus und der neu begründeten *Christian Science* zusammenhing, und der durch die diesen Wandel sozial aufstieg. Etwas tendenziös schreibt er: »Der frühere Haeckelianer wurde eine Art Gesundheitsbeter und als solcher fand der Anarchist Eingang in höchste und allerhöchste Kreise« (Vögele 2011: 108).

Tatsächlich aber sind bei Steiners philosophischen Vorbildern der früheren Jahre Motive zu finden, die der theosophischen Esoterik ähneln und seinen Übergang zumindest erleichtert haben müssen, wie beispielsweise seine langjährige Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Idealismus – dazu später mehr (vgl. Traub 2011). Des Weiteren bezeugt Steiner selbst, bereits in seinen Wiener Jahren Kontakt zur Theosophie gepflegt zu haben. Im Jahr 1891 schreibt er in einem Brief an Pauline Specht:

Es wird Sie vielleicht interessieren, wenn ich Ihnen mitteile, dass bei der Erbgroßherzogin recht flott über Yogi, Fakire und indische Philosophie gesprochen wurde. Sie können sich denken, dass ich da wieder recht gründlich untergetaucht bin in das mystische Element, in dem ich eine Zeitlang in Wien fast besorgniserregend geschwommen habe. (GA 39: 86)

Steiner, der seit 1902 Generalsekretär der deutschen Fraktion der theosophischen Gesellschaft war, überwarf sich jedoch letztlich 1912/13 mit der Leitung der damaligen theosophischen Gesellschaft, allen voran mit Annie Besant. Die Gründe mögen gleichermaßen politischer wie spiritueller Natur gewesen sein, bekannt ist unter anderem, dass sich Steiner immerhin ebenfalls auf den Leitungsposten von Besant beworben hatte. Vonseiten der Theosophen wurden Steiner Unstimmigkeiten in Bezug auf die Buchführung der deutschsprachigen Sektion vorgeworfen, Gelder seien in einem Nebenfonds gehortet worden, die angeblich für den späteren Johannisbau dort aufbewahrt wurden. Zudem traf in Steiner vermutlich ein eher patriarchal denkender Mann auf eine starke, tonangebende Annie Besant, der er sich vielleicht auf lange Sicht nicht unterordnen wollte. Der Konfliktball zirkulierte zusätzlich in einem theosophischen Rahmen, wo nationalistische Ausrichtungen und Universalitätsansprüche zwangsläufig für Konfliktpotenzial sorgten. Öffentlichkeitswirksam wurden jedoch zuvorderst kosmologische Unstimmigkeiten genannt: So verwarf Steiner Besants Auslegung, in Krishnamurti die weltliche Inkarnation von Maitreya und Christus zugleich zu sehen. Die theosophische Gesellschaft

8 Von Gary Lachman wird überdies die Frage aufgeworfen, ob bei Steiner psychopathologische Gründe für das Isolationempfinden in seiner Kindheit, seine Kreativität und die Erschaffung einer ausdifferenzierten Kosmologie (mit)verantwortlich sein könnten (vgl. Lachman 2010: 31f.). Der Pfarrer Immanuel Schairer erinnerte sich seinerseits an eine Person, die ihm zufolge ein starkes Bedürfnis nach Distanz und autistische Züge aufwies (vgl. Vögele 2011: 253). Mit diesen spekulativen Fragen befasst sich die vorliegende Arbeit allerdings nicht weiter, da, in Anlehnung an William James, die neurologische Konstituierung einer Person kein Kriterium für die Bewertung seines Schaffens sein sollte. In erster Linie werden die Spuren untersucht, die Steiner selber hinterlassen hat, das, was er vorgetragen, geschrieben, getan und bewegt hat – die Früchte seiner Arbeit also und nicht deren Wurzeln (vgl. James 2001: 60f.).

strebte über die Person von Krishnamurti – einen in Südindien geborenen Jungen brahmanischer Herkunft – eine Verbindung zwischen Asien und Europa an. Steiner teilte die Orientfaszination der theosophischen Gesellschaft⁹ unter Besant zusehends weniger und orientierte sich stattdessen am esoterischen Christentum und Rosenkreuzertum (vgl. Zander 2011: 202ff.).

Als zentrales »Bekehrungsereignis«, das undatiert bleibt, gibt Steiner in seiner Autobiografie das »Mysterium von Golgatha«¹⁰ an. Er behauptet darin, das Mysterium des Christus geistig durchdrungen und erkannt zu haben, dass sich durch den zu Christus gewordenen Jesus ein kosmisches Prinzip, der Sonnengeist auf Erden, manifestiert habe. Christus wird über die Jahre hinweg von Steiner zu einem Selbsterlösungsprinzip stilisiert, in dessen Zentrum die Idee steht, die Menschheit solle »dem Christusereignis« entgegenstreben und so »zu ihrer Kulmination« kommen (vgl. Steiner 1982: 295f.). Auch in dieser Christus-Interpretation lässt sich das geistige Evolutionsprinzip erkennen, das Steiner in unterschiedlichen Bereichen bemüht. Zugleich immunisierte er sich mit dieser kosmischen Deutung gegenüber den historisch-kritischen Jesusdeutungen, die im 19. Jahrhundert aufkamen, indem er angibt, das tatsächliche und universalgültige Wesen des Christus erkannt zu haben. Mehr noch, in seine Golgatha-Analyse bringt er eine Abgrenzung zur Orientsympathie der Theosophen ein, indem er »das Mysterium von Golgatha« als »gewaltigen Fortschritt« gegenüber dem »Buddhaereignis« deutet (Steiner 1982: 296). Die Kreuzigung auf dem Berg Golgatha habe überdies zu einer neuen Verbindung von Geist und Materie geführt. Das Christusprinzip habe sich nach Jesu Tod wieder vergeistigt, sein Blut aber, das in die Erde floss, sei von den Menschen aufgenommen worden und helfe der Menschheit auf dem physisch-substanziellen Weg ihrer Entwicklung. Christus sei zunächst die »geistige Sonne« gewesen, die die Menschen die Welt erkennen lassen habe, aber als sein Blut in die Erde hinabsickerte, habe sich dieses geistige Prinzip materialisiert, um die Erde kosmisch voranzubringen (vgl. Lindenberg 2011: 457f.). Im Jahr 1922 wurden Steiners Christusvorstellungen gemeinsam mit vor allem protestantischen Theologen systematisiert und es etablierte sich eine eigenständige anthroposophische Kirche, »die Christengemeinschaft«, die eigene Kulte entwickelt hat. Sie ist heute in 32 Ländern vertreten und zählt dem Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst e.V. zufolge 20.000 Mitglieder und 50.000 Sympathisant:innen.¹¹ Die Mitglieder müssen ihre vorherige Affiliation nicht aufgeben und jeder Priester besitzt eine gewisse Lehrfreiheit, allerdings stammen die liturgischen Texte im Wortlaut von Steiner (vgl. Gebhardt 2011: 236).

9 Während sich die theosophische Leitung dem Buddhismus und Hinduismus zuwandte, blieb die Basis in der Regel ihrer Geburtskirche zugehörig. Bernadett Bigalke schreibt, dass beispielsweise die sächsischen Theosoph:innen lutherischen Bekenntnisses blieben und neben buddhistischem und hinduistischem Gedankengut weiterhin Christliches aufgriffen (vgl. Bigalke 2016: 455).

10 Diese Formulierung verwendet er erstmals im Dezember 1906 (vgl. Lindenberg 2011: 456). Allerdings erschien 1902 bereits *Das Christentum als Mystische Tatsache*, eine Sammlung von Vorträgen aus den Jahren 1901/1902, die Steiner in seiner Berliner Zeit gehalten hatte. Einige Elemente des christologischen Anteils seiner anthroposophischen Weltanschauung sind also teilweise vor seiner ausdrücklich theosophischen und anthroposophischen Zeit formuliert worden.

11 Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V., [92].

Bei der Verortung von Rudolf Steiners Werdegang darf, wie dargelegt, die Theosophie nicht außen vor gelassen werden. Dabei gilt es zu beachten, dass die erste Generation der Theosoph-innen – vornehmlich geprägt durch Helena Blavatsky – sich zunächst gegen den Reduktionismus und Materialismus des 19. Jahrhundert wendete. In einer zweiten Phase öffnete sich innerhalb dieser esoterischen Gesellschaft das Interesse an hinduistischen und buddhistischen Strömungen unter Annie Besant, eine Entwicklung, die zu internen Spannungen führte. Steiner war kein Befürworter dieser intellektuell-spirituellen Annäherung an den Orient und wendete sich verstärkt dem christlichen Weltbild zu, das er, wie erwähnt, neu interpretierte, und fortan las er die Geschichte als Offenbarungsprozess von »Christus-Impulsen« (GA 116). Er orientierte sich jedoch im weiteren Verlauf seines Schaffens weiterhin an Karma- und Reinkarnationslehren sowie an kosmisch begründeten Rassenvorstellungen der Theosophie und teilte schlussendlich mit ihr den Anspruch, spirituelle Lehren erkenntnistheoretisch-positivistisch zu begründen – übersinnliche Erkenntnisse sollten mit gesicherten Erkenntnissen der Naturwissenschaft konkurrieren und gegebenenfalls kongruieren können (vgl. Stuckrad 2014: 110, 112). In seiner theosophischen Phase formulierte Steiner ebenfalls seine Vorstellungen bezüglich der Akasha-Chronik aus; diese sei eine Art unsichtbares, übersinnliches Buch des Lebens oder eine Art Weltgedächtnis, in dem Eingeweihte »lesen« und die Entwicklung der Menschheit entziffern könnten. Ein Vorläufer dieser Vorstellung ist bereits in Blavatskys *Isis entschleiert* enthalten, die besagt, jedes Ereignis und jeder gedachte Gedanke sei astral gespeichert und künftige Ereignisse seien für Sehende quasi fotografisch getreu zu vernehmen. Im Oktober 1913, nach der offiziellen Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft, distanzierte sich Steiner über den Umweg seiner neuesten »Forschungen« in der Akasha-Chronik vom östlichen Weg der Theosophie. In der Akasha-Chronik sei ihm »übersinnlich« »das Fünfte Evangelium« offenbart worden, und im Anschluss daran stilisierte sich Steiner als Verkünder eines »Evangeliums der Erkenntnis« und behauptete, ein »Geistgespräch« zwischen Buddha und Jesus belauscht zu haben, in dem Buddha die Überlegenheit Jesu erkannt habe (vgl. Zander 2007: 822ff.; Brandt, Hammer 2013: 123f.).

Laut Walter Kugler, Leiter des Rudolf-Steiner-Archivs in Dornach zwischen 2003 und 2011, fanden gegen Ende von Steiners Leben wieder Annäherungen an den Orient statt. Steiner betonte 1922 auf dem Wiener Kongress der anthroposophischen Bewegung, die Anthroposophie könne gleichermaßen als Versuch gelesen werden, eine Einheit von Kunst, Wissenschaft und Religion anzustreben. An seinem Lebensende wendete er sich, nachdem die Auseinandersetzungen rund um die Person Krishnamurti innerhalb der Theosophischen Gesellschaft hinter ihm lagen, wieder dem Orient zu und verlautbarte, eine Verständigung zwischen Ost und West sei dann wieder möglich, wenn eine Harmonisierung, d.h. die innere Einheit von Religion, Kunst und Wissenschaft im Westen wieder hergestellt sei – und gerade die Anthroposophie könne eine Ost-West-Annäherung voranbringen. Vor allem durch Steiners Praxisfelder habe sich dieser Versuch bis in die heutige Zeit implementieren können, verteidigt Kugler den anthroposophischen Anspruch¹² (vgl. Kugler 1979: 17).

12 Martins konstatiert für das anthroposophische Milieu weiterhin unzulässige Stereotypisierungen östlicher Kulturen, wie in dem Beitrag von Andreas Hantscher mit dem Titel »Rudolf Steiners An-

Ende September 1924 zog sich Steiner zusehends aus der Öffentlichkeit zurück und stellte krankheitsbedingt teilweise seine Arbeit ein. Seine letzten Monate verbrachte er in der Schreinerei auf dem Gelände des Goetheanums. Zu dem Zeitpunkt war Steiner mit Marie von Sivers verheiratet, pflegte allerdings eine intensive Beziehung zu der Ärztin Ita Wegman, die ein Nebenzimmer im Schreinereiatelier bezogen hatte und die seinen Erschöpfungszustand medizinisch begleitete (vgl. Zander 2007: 1161; 2011: 462). Am 30. März 1925 ließen Steiners Lebenskräfte nach; er starb um 10 Uhr vormittags im Alter von 64 Jahren. Seine Urne wurde zunächst im Goetheanum neben dem »Menschheitsrepräsentanten« aufbewahrt, einer altargleich inszenierten Skulptur, an der er gemeinsam mit Edith Maryon gearbeitet hatte. Im November 1992 wurde sie in den Gedenkhain des Goetheanums überführt (vgl. Gebhardt 2011: 333). Wahrscheinlich wollte man mit der Überführung an einen diskreteren, unmarkierteren Ort der Verehrung von kremierten Resten entgegenwirken, denn in dem weltanschaulichen Rahmen der Anthroposophie, in dem sich Personen reinkarnieren, sollen Körperhüllen letztlich austauschbar bleiben (vgl. Zander 1999: 595).

Während ab Steiners 45. Lebensjahr immer mehr Anhänger die Anthroposophie enthusiastisch feierten, häuften und spitzten sich in seinen letzten Lebensjahren öffentliche Anfeindungen ebenso zu. Der Philosoph Arthur Drews beispielsweise belächelte die Anthroposophie als ein unübersichtliches, arbiträres Potpourri aus Fantastik und Aberglauben (vgl. Lindenberg 2011: 985).

Welche Hauptwerke, vor allem aus Sicht der Anthroposoph-innen, hat der Vielschreiber und bis heute polarisierende Steiner nach 1925 hinterlassen? Seine ersten esoterischen Werke, die sowohl seine philosophischen Überlegungen über den Idealismus seiner »Vorwendezeit« aufgreifen und theosophisches Gedankengut fortschreiben, verfasste er in seiner theosophischen Phase. 1904 veröffentlichte er *Theosophie: Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*, in der er eine Anthropologie darlegt, die eingebettet wird in reinkarnations- und karmabezogene Koordinaten. Seinen Pfad der Erkenntnis, der zu höheren Welten führen soll, legte er kurze Zeit später in *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* dar, und in *Geheimwissenschaft* (1904–1909) erläutert er seine Kosmologie, in der er eine künftige Respiritualisierung des Geistes ankündigt, um nur drei zentrale Werke zu erwähnen. Diese Schriften werden weiterhin unter Anthroposoph-innen und anthroposophisch ausgerichteten Biodynamiker-innen mehr oder minder rege besprochen, allerdings unterscheiden sich die Ausgaben zum Teil erheblich, da Steiner redaktionelle Eingriffe vor jeder Neuauflage nicht unterließ.

5.2 Steiners Lehre

Die anthroposophische Geistesforschung, die Steiner begründet hat, ist bestrebt, eine umfassende Welterkenntnis auszuformulieren und die großen Daseinsfragen zu beantworten. Für Steiner lag die methodologische und ideologische Voraussetzung darin,

throposophie und ihr Verhältnis zur Theosophie«, in dem sich die gängige anthroposophische Völkerpsychologie vom angeblich »ich-losen«, zurückgebliebenen Osten und dem »ich-bewussten«, avantgardistischen Westen begegnet (vgl. Martins, [93]).

nicht den angeblichen Fehler der akademischen Naturwissenschaft zu begehen, vor den Toren des Übersinnlichen haltzumachen und dieses Feld lediglich den spirituellen Expert-innen zu überlassen. Stattdessen wollte er eine Brücke zwischen beiden Bereichen schlagen – dem des spirituell-esoterischen und dem des naturwissenschaftlichen (vgl. Kugler 1979: 12). Unter Steiner-Forscher-innen besteht allerdings keine Einigkeit darüber, ob in Steiners Überlegungen vorrangig Brüche oder Kontinuitäten dominieren, vornehmlich bezüglich seiner Hinwendung zur Theosophie. Während Zander, Hammer, Martins und Ullrich zunächst die Disruption in Steiners intellektueller und spiritueller Entwicklung betonen, unterstreichen hingegen Traub, Kaiser und Clement die innere Stimmigkeit vor allem der philosophischen Grundlagen in Steiners Werk und Schaffensprozess.

Liest man Steiner zuvorderst durch die philosophische Brille, wie dies Traub und Clement tun, ist zunächst die besondere Hervorhebung des Ichs, der eigenen Individuation, des Ich-Bewusstseins und demnach zugleich des Denkens hervorzuheben.¹³ Besonders das Denken nimmt in Steiners Werk eine zentrale Stellung ein: Durch das Denken ereigne sich im Menschen eine Art Selbstreflexion und zugleich Offenbarung des All-Einen, da das Denken dem Menschen unmittelbar gegeben sei und es ihn deshalb mit dem (geistigen) Urgrund des Seins vereine. Das Ich (und mit ihm die Apperzeption) wird bei Steiner zu einer quasi-objektiven Instanz, da es als unhintergehbare, gegebene Tatsache, als der »einzig mögliche Ausgangspunkt« für »wahre Erkenntnis« fungiere. In ihm werde das Geistige unmittelbar, es sei Bewusstsein, dass sich selbst als Bewusstsein erkenne: Es sei das »tätige Ich«, das »diese Tätigkeit anschaut« (GA 28: 51).

Am 26. Mai 1910 hielt Steiner einen Vortrag mit dem Titel »Wider die esoterische Schwärmerei«, in dem man nach Traub zu dem Schluss kommen kann, dass es der Anthroposophie und Steiner nie bloß um die »*Beobachtung* der (übersinnlichen) Phänomene« gehe, sondern »vor allem um eine Schulung des richtigen Denkens« (Traub 2014: 149). So beruht eine der zentralen Thesen des Vortrags auf der Annahme, die Anthroposophie und ein geschultes Denken gingen Hand in Hand:

[...] wenn schon ein nicht geschultes Denken in der äußeren Wissenschaft recht viel Unheil anrichtet, so wird gerade in der anthroposophischen Bewegung mehr noch als durch unrichtige Beobachtung dadurch Unheil angerichtet, daß bei vielen das Interesse für die übersinnlichen Dinge nicht Hand in Hand geht mit einem gleich starken Interesse für das logische Denken. (GA 125: 27)

Um das Denken zu bestimmen, lehnt sich Steiner bei diesen Überlegungen unter anderem an Hegel, Schelling und Fichte an. Die deutschen Idealisten stimmen dabei in der Vorstellung überein, dass die durch das Denken durchdrungenen Begriffe und Ideen dem Menschen das Wesen der Dinge und der Wirklichkeit vermitteln. In Anlehnung an den Idealismus werde das »Ich denke« bei Steiner zur »*existenzbezogene[n]* Realisierung

13 Clement schreibt Steiners Schaffensprozess eine ideogenetische Grundsignatur zu und bekräftigt, sowohl in seinem früheren als auch seinem späteren Werk gehe es Steiner jeweils um die »Urtatsache des Innenlebens«, die mystische Selbsterfahrung des Geistes, in der sowohl philosophische als auch religiöse und naturwissenschaftliche Vorstellungen ihren Ursprung hätten (Clement 2021: 40).

der synthetischen Einheit von Wirklichkeit und Begriff« (Traub 2014: 151). Steiner bekennt sich in diesem Zusammenhang vornehmlich zu Fichtes anschauungsbezogener Evidenztheorie, »in der das ›Ich-denke‹ als synthetische Subjekt-Objekt-Einheit – als Ur-Erfahrung von Wirklichkeit und Begriff« fungiert: Die Wirklichkeit werde während des Aktes der denkenden Beobachtung erschlossen, die sinnliche Wahrnehmung der Welt durch das Denken mit ihrem ideellen Wesen synthetisch zugänglich (Traub 2014: 151). In dieser Synthese wird »die objektive Wirklichkeit des Denkaktes einerseits und das subjektive Begreifen desselben andererseits als synthetische Einheit des aktualen Selbstbewusstseins erfahren und erkannt« (Traub 2014: 152).

Die philosophierende Selbstvergegenständlichung sollte jedoch über »das Bewusstsein meiner selbst als reines Subjekt-Objekt-Bewusstsein« (Traub 2014: 153) hinausgehen, um sich den Grundbegriffen der Wirklichkeitserkenntnis überhaupt zuzuwenden und sich so in transzendentallogische Akte zu verwandeln. Über diesen Weg könne das Begreifen zum Gegenstand reinen Wissens werden (vgl. Traub 2014: 153).

Wie bereits dargelegt, steht bei Steiner das Ich als Ausgangspunkt für das Erkennen; er geht von einem Ich aus, an dem nicht »gerüttelt werden kann« (GA 28: 85), und er geht überdies davon aus, über das von ihm angenommene innere, wahre Ich könne der Einzelne zu mehr Freiheit¹⁴ gelangen, indem das Ich sich seiner Einbettung in das große Ganze bewusst werde. So führte Steiner in der Etablierungsphase der Anthroposophie in den Jahren 1913/1914 in einer Vortragsreihe aus:

Wenn die innere Kraft des Denkens so entwickelt wird, ohne dass die Denkkraft den äußeren Körper benutzt, dann werden wir eine Kenntnis des inneren Lebens erlangen, werden unser wahres Selbst erkennen, unser höheres Ich. Den Weg zu der wahren Kenntnis des menschlichen Selbst findet man in der Art von Meditation, [...] die zu der Befreiung der inneren Denkkraft führt. Nur durch solche Erkenntnis gelangt man dahin, zu sehen, dass dieses menschliche Selbst nicht innerhalb der Grenzen des physischen Körpers gebunden ist. Man lernt im Gegenteil einsehen, dass dieses Selbst mit den Erscheinungen der Welt um uns verbunden ist. Während wir im gewöhnlichen Leben die Sonne hier sehen und dort den Mond, dort die Berge, Hügel, Pflanzen und Tiere, fühlen wir uns jetzt mit allem, was wir sehen und hören, verbunden, wir sind ein Teil davon [...]. (GA 152: 26)

Indem er im Ich (bei Steiner zuweilen auch »Seele«) Individuum und Kosmos als zu einer Wirklichkeit zusammengehörig zusammenfügt, kann er das Verhältnis zwischen der »geistigen Welt« und der Freiheit des Einzelnen als komplementäre Beziehung betrachten. Nach Steiner soll der Mensch sich der geistigen Welt, dem großen Ganzen, annähern, um mehr Freiheit zu erlangen: Wer sich als Einzelner in das »All-Ich«, sein höheres Ich, hineinbegebe, werde zusehends ein freierer Mensch. Bei Steiner steht das Ich folglich nicht in einem Spannungsverhältnis zum Weltenlauf, sondern als harmonisch sich darin einschreibender Teilaspekt, der idealerweise »pendelartig sich zwischen dem

14 Steiners Freiheitsbegriff ist allerdings keineswegs statisch und widerspruchsfrei, sondern unterliegt gewissen Transformationen: Während der frühe Steiner ein hochindividualistisches Individuumsverständnis in *Philosophie der Freiheit* postuliert, vertritt der späte Steiner ein monistisch-pantheistisches Subjektverständnis (Clement 2015: cvii-cxxv).

Eins-Sein mit dem geistig Wesenhaften und der Besinnung auf sich selbst hin- und herbewegt« (GA 28: 246). Steiner konzeptualisiert den Erkenntnisprozess als fortschreitende Verwirklichung der eigenen Freiheit; Selbsterkenntnis wird bei ihm zu einem spirituellen Projekt, dass das individuelle Ich wieder mit dem »All-Einen« vereinen soll. Insofern ist wahre Selbsterkenntnis bei Steiner zugleich auch Welterkenntnis.

Kugler bestimmt deshalb auch aus der anthroposophischen Innenperspektive den anthroposophischen Schulungsweg und Erkenntnisanspruch als zweifach: Er richte sich einerseits auf das bewusste Erleben der Welt und andererseits auf das eigene Innere. Diese Zweiteilung ermögliche zum einen Selbsterkenntnis und richte zudem den Blick darauf, wie die Welt in ihrem Werden und Sein beschaffen sei – der anthroposophisch gedachte Mensch befinde sich demnach als Einheit in einem größeren Ganzen (vgl. Kugler 1979: 15). Kugler fasst den Erkenntnisanspruch der Anthroposophie dementsprechend zusammen:

So bedeutsam naturwissenschaftliche Forschungsmethoden für das Erfassen des Wesens des Menschen und seine Eingebundenheit in seine natürliche wie auch soziale Umgebung sind, so bedeutsam ist die Erforschung nicht sinnlich wahrnehmbarer Tatsachen, nicht quantifizierbarer Phänomene, die letztlich die den Menschen und den Kosmos konstituierenden Kräfte darstellen. Anthroposophie untersucht einmal die Bewußtseinszustände des Menschen, wie sie gegeben sind im Wachen, Schlafen und Träumen. Ferner untersucht sie die Lebenszustände, wie sie sich im Seelischen offenbaren durch die polaren Kräfte der Sympathie und Antipathie. Und drittens widmet sie sich den Formzuständen, wie sie im Physischen sichtbar werden. (Kugler 1979: 10–11)

Wie Traub und Clement darlegen, bezieht sich Steiner zur Grundierung seines Denkbegriffs auf die zu Beginn des 19. Jahrhunderts diskutierte Erkenntnistheorie der Idealisten. Allerdings dehnt Steiner diesen Erkenntnisanspruch ab der Jahrhundertwende zusehends aus und versucht, über die Voraussetzung einer geistig-anthroposophischen Wirklichkeit auch spirituelle Topoi als universell-verbindlich erklärbar einzuordnen. Sein Denk-Begriff avanciert in seiner esoterischen Schaffensphase zu einem Instrument, mit dem jede Sinnfrage beantwortbar werden soll.

5.2.1 Der anthroposophische Schulungsweg und der angestrebte Erkenntnisprozess

Obwohl das Denken als ein Kardinalweg der Erkenntnis bewertet wird, bezieht sich Steiner nach seiner Abkehr von der akademischen Philosophie häufiger nicht mehr auf das tagtägliche, wachbewusste Wahrnehmen. Nach Steiner vermag das gewöhnliche Denken den Menschen nicht dazu befähigen, sich mit dem Urgrund, dem »eigentlichen Denken«, der Ideenwelt und also der geistigen Welt zu verbinden. Um sie unmittelbar erkennen, erleben und ergründen zu können, müsse der Mensch in einen intuitiven Bewusstseinszustand eintreten – in die »hellseherische Anschauung«. Beachten praktizierende Anthroposoph-innen die von Steiner gegebenen Anweisungen und meditativen Übungen, sollen sie durch ein nicht alltägliches Denken – dem übersinnlichen Wahrnehmen

– zum Wesen allen Seins, der geistigen Welt vordringen können. Damit postuliert Steiner (vor allem in *Theosophie*) »an Fichte anknüpfend und damit über Kant hinausgehend, dass es andere, ›höhere‹ Formen des Bewusstseins bzw. des Erkennens gebe als das an sinnliche Wahrnehmungen gebundene ›gewöhnliche‹ Vorstellen« (Clement 2017: xxxvii).

Zunächst nennt er dieses anschauende Denken in seinen philosophischen Texten ein »intuitives« oder »reines« Denken; in der Neuauflage der *Philosophie der Freiheit* im Jahr 1918, dem philosophischen Grundlagenwerk der anthroposophischen Geisteswissenschaft, spricht er vor allem vom »leibfreien« oder »sinnlichkeitsfreien« Denken, von ihm auch gelegentlich schlicht »intellektuelle Anschauung« genannt. Die dahinterstehende Idee ist, dass das Bewusstsein und das Erkenntnisvermögen sich weiterentwickeln können; Grundlagen für diese kognitive Evolution seien eine Entfaltung und Entwicklung, die auf einer bewussten Schulung beruhen. Eine rein theoretische Überlegung über das »Bewusstsein« oder die »Freiheit« führe hierbei also nicht weiter, sondern es bedürfe einer Verwandlung der Denkfähigkeit durch Übung und Mitvollzug (vgl. Clement 2015: xx).

Ab seiner esoterischen Schaffensphase systematisiert der Esoteriker Steiner sein Erkenntnisprogramm vornehmlich in drei Stufen: Er spricht von der Intuition, der Imagination und der Inspiration. Die höchste Erkenntnisform bildet bei Steiner die Intuition, die auf den Erkenntnisformen der Inspiration und Imagination aufbaut. Die Intuition ist bei Steiner kein spontanes Bauchgefühl oder ein spontaner Einfall, sondern ein spirituelles, erweitertes Bewusstsein, welches das Tagesbewusstsein übersteigt. Die Intuition oder intuitive Erkenntnis ermögliche es, ein »Sinneswesen« von innen zu erkennen und nicht nur dessen äußere Hülle; sie ermögliche es, »sich mit seinem Inneren« (GA 13: 357), mit der geistigen Seite eines Wesens zu vereinigen. So heißt es bei Steiner: »Ein Geisteswesen durch Intuition erkennen, heißt völlig eins mit ihm geworden sein, sich mit seinem Innern vereinigt haben«¹⁵ (GA 13: 357). Darüber hinaus soll die Intuition bei Steiner als »eine Erkenntnis von höchster, lichtvollster Klarheit« zu höherem Wissen führen (GA 13: 357). In diesem Bewusstseinszustand erkenne der Mensch (der eine Arte Mikrokosmos bilde) sich als wesensverwandt mit dem Makrokosmos und soll gar Zugang zu einem transhistorischen Weltgedächtnis erhalten, dass zuverlässiger sei als die gewöhnlichen Dokumente der Natur- und Kulturgeschichte (vgl. Ullrich 2015: 98).

Vor dieser höchsten Erkenntnisstufe gibt es Steiner zufolge zwei weitere Stufen. Zunächst auf unterster Ebene die Imagination, die dazu führen soll, »die Wahrnehmungen nicht mehr als äußere Eigenschaften von Wesen zu empfinden« (GA 13: 357), sondern stattdessen ihre seelisch-geistige Natur nachzuvollziehen. Das Denken solle sich in einem ersten Schritt in ein »seelisches Tastorgan« transformieren, um Entitäten nicht mehr als passive Repräsentationen wahrzunehmen, sondern sie aktiv zu erleben (GA 227:

15 Ein zentrales Vehikel, das diese Vereinigung herstellen soll, ist die »Liebesfähigkeit«, die man zunächst an der Natur entwickeln könne, indem man »liebervoll [...] jedes Wachsen der Pflanze [verfolgt] – im gewöhnlichen Leben sieht man ja das Wachsen der Pflanze nur, wie es sich im Raume gestaltet; man macht es nicht mit –, wenn man mitmacht jedes einzelne, was im Pflanzenwachstum sich zeigt, wenn man untertaucht in die Pflanze, mit seiner Seele selber diese Pflanze wird, wenn man selber wächst, blüht, selber die Früchte der Pflanze trägt, wenn man also untertaucht, wenn einem die Pflanze so Wert wird, wie man selber sich ist [...]« (GA 227: 39).

19). Umgekehrt sollen Imaginationen auch dazu verhelfen, immaterielle Phänomene in sinnliche Bilder zu kleiden und somit seelische Inhalte greif- und erlebbarer zu gestalten (vgl. Clement 2014: lvi).

Durch die Inspiration, eine Erkenntnisstufe, die auf die Imagination folgt, soll man Steiner zufolge die Interdependenz, die Verbundenheit aller Wesenheiten verstehen, die allem unterliege, indem man erkennt, dass sinnliche Erkenntnisse ins Übersinnliche überführt werden, während das Bewusstsein leer ist und sich die geistige Welt »vor unsere Seele hinstellt« (vgl. GA 227: 26f.). Steiners Ansatz ist dabei nicht sensualismusablehnend¹⁶, sondern sensualismuskritisch, denn er will darauf hinweisen, dass unmittelbare Sinneseindrücke nicht zu einer Erkenntnis führen, sondern dass Erkenntnisse nichtsinnliche, also sinnesunabhängige Verstandeskonfigurationen enthalten.

Auf diese zwei Erkenntnisformen, Imagination und Inspiration, sollte also die höchste Anschauungsform folgen, die Intuition, die »reine Erfahrung«, die intellektuell-intuitive Erfassung des Weltengrundes jenseits individueller Subjektivität. Um das Wesentliche einer Sache intuitiv zu erfassen, unterrichtete Steiner eine Reihe an Meditationsübungen¹⁷, welche die innere Konzentration stärken sowie zu Bewusstseinsweiterungen führen sollten. Dabei sollte es auch darum gehen, willkürliche Forschungsergebnisse zu vermeiden und exakte Aussagen – ganz wie die Naturwissenschaften es ebenfalls vermögen – über nicht unmittelbar über die Sinne zu erkennende, geistige Erscheinungen zu treffen. Ziel dieser psychoinvasiven Meditationen sei laut

16 So schreibt er über eine seiner Grundannahmen: »Ich suchte in meinem Buche darzulegen, daß *nicht hinter* der Sinneswelt ein Unbekanntes liegt, sondern *in* ihr die geistige Welt. Und von der menschlichen Ideenwelt suchte ich zu zeigen, daß sie in dieser geistigen Welt ihren Bestand hat. Es ist also dem menschlichen Bewußtsein das Wesenhafte der Sinneswelt nur *so lange* verborgen, als die Seele nur durch die Sinne wahrnimmt. Wenn zu den Sinneswahrnehmungen die Ideen hinzuerlebt werden, dann wird die Sinneswelt in ihrer objektiven Wesenhaftigkeit von dem Bewußtsein erlebt. Erkennen ist nicht ein Abbilden eines Wesenhaften, sondern ein Sich-hinein-Leben der Seele in dieses Wesenhafte. Innerhalb des Bewußtseins vollzieht sich das Fortschreiten von der noch unwesenhaften Sinnenwelt zu dem Wesenhaften derselben« (GA 28: 244).

17 Christian Clement hat recherchiert, dass konkrete Übungsanweisungen und Meditationsinhalte an Blavatskys *Voice of the Silence* und Mabel Collins' *Light on the Past* angelehnt sind – Steiner hat demnach sein Meditationsverständnis zuvorderst von der Theosophie übernommen. Briefwechsel und Übungsanweisungen für Schüler·innen zeigen, dass Steiner die in diesen Schriften dargelegten Übungen übernahm und später durch eigene ersetzte, »wobei jedoch grundsätzliche Motive und Strukturen erhalten blieben« (Clement 2014: xxxv). Zu Beginn der Formierung der Anthroposophie lehnte er sich überdies an das theosophische Lehrer-Schüler Initiationsverständnis an, relativierte mit den Jahren jedoch zusehends die Autorität einer Meister-Figur zugunsten eines individuellen Zugangs zu »höheren Einsichten«. Karl Baier zieht in seiner Habilitationsschrift zudem eine Linie von den theosophischen Meditationen zurück zu Mesmers Magnetismus und dessen Versuch, auf organische Lebenskräfte einzuwirken. Die Popularität von Mesmer habe zu einer Revitalisierung und Demokratisierung von Meditationstechniken im 19. Jahrhundert geführt, die auch die Offenheit gegenüber östlichen Meditationstechniken erkläre (vgl. Baier 2009). Die Theosophische Gesellschaft habe allerdings die somnambulistischen Trancezustände überwinden wollen, um die »unsichtbaren Welten« in einem Zustand völliger Bewusstseinsklarheit zu sehen. Zweifellos habe Steiner hier angeknüpft, schreibt Hanegraaff: Statt nebulöser Trance versprach er hellichtiges, klares Bewusstsein, bei der die Einbildungskraft als kognitive Fähigkeit betrachtet wird (Hanegraaff 2018: xvi).

Clement aber nicht, in einer *Unio Mystica* zu schwelgen, sondern Steiner wollte »die in der meditativen Arbeit erworbene höhere Wachheit und das erarbeitete lebendigere Denken in den Dienst [...] der konkreten Alltagswirklichkeit stellen« (Clement 2014: xxiv). Statt Dauerekstase wollte der Anthroposophie-Begründer vielmehr handfeste soziale Projekte umgesetzt sehen: Die Synthese von Meditation und Denken sollte dem Zweck der gemeinsamen Gestaltung der empirisch-historischen Wirklichkeit dienen.

5.2.2 Geisteswissenschaftlich-goetheanisch durchdringen

Ein weiterer Grundzug des Steiner'schen Denkens ist der »goetheanische Mitvollzug« den einige Anthroposoph-innen besonders im Landbau anstreben. Dieser Forschungsanspruch beruht, wie der Name es bereits verrät, auf Ideen von J.W. Goethe. Was wird nach anthroposophischem Selbstverständnis unter dieser Erkenntnisform verstanden? Um wahrhaftig geisteswissenschaftlich erkennen zu können, wie beispielsweise die konstitutive spirituelle Morphologie einer Pflanze aussehen soll, könne der Forschende die »goetheanische Methode« anwenden: Vorurteilslosigkeit, Offenheit und Neugierde während sinnlich-phänomenologischen Betrachtungen, gekoppelt an eine prozesshafte Wahrnehmung von Pflanzen, soll zum Erkennen der Urpflanze führen. In Steiners »goetheanischer Kosmologie« bildet die Urpflanze das unsichtbare Prinzip, das Wachstum und Leben leitet, sie repräsentiert einen Idealtypus, der sich in der Welt unterschiedlich manifestiert, den man jedoch über die Beobachtung der jeweiligen ästhetischen Ausbildungen trotz standortgebundener Partikularitäten herauslesen könne (vgl. Choné 2013: 21; 2017: 278f.). Nach Goethes Auffassung umfasst der Typus der Urpflanze die Bildungs- und Entwicklungsgesetze des pflanzlichen Lebens. Für Goethe stellt dieser Typus keine theoretisch-abstrakte Synthese dar, sondern einen Erfahrungsinhalt, der durch die Imagination erfahrbar wird und sich zwar nicht dem physischen Auge zeige, jedoch dem inneren Auge. Anders als es die modernen Wissenschaften tun, die lediglich sinnlich wahrnehmbare Gegenstände untersuchen, nahmen Goethe und auch Steiner an, der Typus als Ergebnis der Einbildungskraft könne einen naturwissenschaftlichen Gegenstand darstellen (vgl. Clement 2022: 33). Denn für Goethe ermöglichte sein Erkenntnisvorgang »die Balance zwischen einem ideenlosen Empirismus und einem erfahrungsabstinenten Idealismus« (Schieren 2022: 12) zu halten, weil sich Subjekt und Objekt über die Erfahrungswelt in einem Erkenntnisakt verbänden.

Goethe spricht im Rahmen seiner Arbeit zur Farbenlehre zudem vom *Aperçu*, d.h. einer raschen Erstwahrnehmung, auf die es bei wissenschaftlichen Erkenntnissen ankomme. Das *Aperçu* als Erkenntnisereignis vereine drei Aspekte: das erkannte Objekt gewähre einen Einblick ins Unendliche, auf das, was das Ganze zusammenhält. Obwohl es sich um ein einzelnes Objekt handle, biete es einen sozusagen symbolisch-individuellen Zugang des Endlichen zu einer ewigen und universalen Harmonie. Zweitens trete das erkennende Subjekt aus der Vereinzelung heraus und erfahre sich als Teil eines Ganzen. Und drittens sei das *Aperçu plötzlich*, besitze aber die Qualität eines Lebenseinschnittes; es leite eine existenzielle Wende ein (vgl. Safranski 2017: 89f.). Nicht die objektivierende Messung und Abstraktion führe zur Erkenntnis über die Kräfte, die sich in den Naturphänomenen zeigen, sondern das tiefe verlebendigte Verstehen durch den inneren Mitvollzug. Auf diesem Wege sollen sich dem Menschen die Urphänomene, de-

ren Kontinuität, Wandlung und Wesen offenbaren. Sinnesempfindung, Fantasie, exakte Beobachtung und anschauendes Denken führen Goethe zufolge zu der Erkenntnis, dass der Mensch Teil der großen All-Natur ist, also zu dem, was die Anthroposoph-innen auch unter »inspirativer Erkenntnis« subsumieren (vgl. Ullrich 2011: 28).

Steiner greift diese Konzeption in seiner philosophischen Phase auf und reichert sie später mit anthroposophischen Begrifflichkeiten und Zielsetzungen an. Wahre Erkenntnis über den Ursprung des Lebendigen könne der Mensch in der geistigen Welt erlangen; hierfür müsse der Forschende allerdings ein Organ ausbilden, das übersinnliche Erkenntnis ermögliche. Unterschiedliche Übungen, die auf der anthroposophisch-goetheanischen Methode fußen, sollen dabei zu höheren Erkenntniszielen führen:

Man lasse die Dinge und Ereignisse mehr zu sich sprechen, als dass man über sie spreche. Und man dehne das auch auf seine Gedankenwelt aus. Man unterdrücke in sich dasjenige, was diesen oder jenen Gedanken bildet, und lasse lediglich das, was draußen ist, die Gedanken bewirken. Nur wenn mit heiligstem Ernst und Beharrlichkeit solche Übungen angestellt werden, führen sie zum höheren Erkenntnisziele. (GA 9: 130f.)

Durch diese postulierte investigativ-phänomenologisch Herangehensweise, die zwar spiritualistisch ist, aber dennoch versucht, jedes undefinierte mystische Lebensgefühl auszuklammern, unterscheidet sich laut Choné die anthroposophische Herangehensweise von der anderer reformistischer Milieus des frühen 20. Jahrhunderts (vgl. Choné 2017: 280). Steiner unterscheidet sich aber auch von Goethe, der das letztlich Unerforschliche von sinnlich und nicht sensualistisch sich zeigenden Phänomenen sowie die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis betonte. Der Anthroposophie-Begründer will hingegen in der Ideenwelt Erkenntnisgrenzen überschritten und Sinnfragen beantwortet wissen, indem er nach 1900 unmittelbare Geistesgewissheiten über die goetheanische Methode als anschauende Beobachtung von Bewusstseinsvorgängen erschließen wollte (vgl. Schieren 2022: 12).

5.2.3 Das (denkende) Hellsehen als idealistischer (und empirischer) Höhepunkt

Wie bereits mehrfach angedeutet, beschäftigte sich der Philosoph und Esoteriker Steiner mit Objektivitätskriterien. Clement schreibt, Steiner habe die Bedingungen der Möglichkeit des objektiven Erkennens der Wirklichkeit bereits vor seiner theosophischen Wende 1902 als Philosoph eruiert – es sei gleichsam ein rekurrierendes Thema in Steiners Leben. In Anlehnung an Fichte setzte der junge Steiner das sich selbst beobachtende Denken als Bedingung für die Objektivierung der Wirklichkeit:

Steiner verstand die kantsche Position als eine solche, die behauptet, der Mensch könne aus der Vorstellungswelt des sinnengebundenen Bewusstseins, die nur durch und für ihn selbst besteht, prinzipiell nicht ausbrechen. Das Erkennen einer nicht in Wahrnehmung und Begriff zerfallenden »objektiven« Wirklichkeit sei somit nach Kant prinzipiell unmöglich. Dagegen postuliert er (Steiner) selbst, dass eine solche Art von Erkennen sehr wohl möglich sei und formuliert die Bedingungen der Möglichkeit desselben in Anlehnung an Theoreme, die er in der Philosophie Fichtes kennengelernt hatte. Was Fichte als »intellektuelle Anschauung« bezeichnet, wird bei Steiner zur »Beobach-

tung des Denkens«. In der Beobachtung der eigenen vorstellungsbildenden Tätigkeit, so die Argumentation in Steiners Frühschriften, erlebe der Mensch nicht nur seine subjektiven Vorstellungen, sondern das Wesen derjenigen Tätigkeit, von der die Vorstellungen nur Produkte sind: des Denkens. Dieses sei aber als solches zugleich subjektiv und objektiv: subjektiv, insofern es auf der Tätigkeit des individuellen vorstellungsbildenden Menschen beruht; objektiv, weil die gesetzlichen Zusammenhänge, welche den Prozess der Vorstellungsbildung leiten, die begrifflichen Verbindungen, die dabei hergestellt werden, ihrem Inhalt nach nicht aus dem Individuum stammen, sondern von diesem gewissermaßen nur aufgefunden bzw. festgestellt werden und daher mit dessen leiblicher und seelischer Verfassung nichts zu tun haben. Im Beobachten der vorstellungsbildenden Tätigkeit, im »Erleben des Denkens« liegt somit für den Philosophen Steiner der Weg zu einer Erfahrung, in welcher Wirklichkeit nicht in die Dichotomie von Gedanke und Wahrnehmung, von Subjekt und Objekt, von »innen« und »außen« zerfällt, sondern in der beide als ein und dasselbe erlebt werden können. (Clement 2018: xxxv)

Vor allem in seiner ersten Schaffensphase, vor der Jahrhundertwende, orientierte sich Steiner vornehmlich am Deutschen Idealismus und beschäftigte sich mit der Frage, ob sich die von Kant proklamierten Erkenntnisgrenzen nicht doch überwinden lassen würden; diese Frage prägte ebenfalls sein späteres Werk. Ab seiner theosophischen Zeit, also ab 1902, werden seine Schriften allerdings deutlich durch esoterische Prämissen angereichert; laut Traub und Clement haben sich seine philosophischen Annahmen dennoch nicht gänzlich in den Hintergrund verschoben. Ullrich, Zander, Zinser und Hammer verweisen ihrerseits darauf, dass Steiner einen nicht unproblematischen positivistischen Evidenzbegriff entwickelt hat, den er durch idealistisch-esoterische Voraussetzungen abzusichern versuchte.

Erkenntnistheoretisch wollte Steiner in einer ersten Phase nach Vorgehensweise einer Art Proto-Phänomenologie voraussetzungslose Erkenntnisse und Beobachtungen anstreben. So publizierte er 1892 seine zwei Jahre zuvor eingereichte Dissertation unter dem Titel *Wahrheit und Wissenschaft* und 1893 die erste Auflage von *Philosophie der Freiheit* und verkündete in diesen Werken in seiner vortheosophisch-anthroposophischen Zeit bereits sein Interesse an einer Art empirisch-induktivem Monismus. Allerdings konzeptualisierte er später nach idealistischer und esoterisch-mythologischer Manier in seinen Werken eine nicht auf intersubjektiv-nachvollziehbarer Empirie basierende Kosmologie und Anthropologie. Der Seher Steiner präsentierte demnach deduktiv verkündete »höhere Welten«, gab jedoch an, seine Schüler:innen könnten seine Resultate induktiv-empirisch verifizieren, aber eben nicht über die gemeinhin anerkannten wissenschaftlichen Verfahren. Er sah seinen forscherschen Anspruch womöglich auch deshalb gerettet, weil er seine Zuhörer:innen ermahnte, das Gesagte zu überprüfen.¹⁸

Steiner verteidigte seine idealistische Setzung mit dem Verweis darauf, dass das mechanische Bewusstseinsmodell des Materialismus das Denken als rein kausal materiellen Prozess betrachte und überdies die bewusstseinsphänomenologische Perspektive

18 In einem Vortrag 1909 beispielsweise rief er aus: »Wir sollen gar nicht immerfort die Phrase wiederholen: Das muß man auf Treu und Glauben hinnehmen! – Nein, nehmt so wenig als möglich auf Treu und Glauben an, aber prüft, prüft, nur nicht befangen, sondern unbefangen!« (GA 117: 75).

des Menschen auf die Welt ausblende – dies wolle er vermeiden. Man müsse sich deshalb »Gedanken über die Welterscheinungen« machen, die eben nicht dadurch zu begreifen seien, dass man sie auf »materielle Vorgänge« reduziere (GA 4: 30f.). Die materialistisch grundierte Erfahrungswissenschaft sei zwar eine nützliche Forschungsmethode, doch nur empirische Forschungen, die an einen idealistischen Rahmen gekoppelt seien, könnten Erkenntnisse generieren: Allein über Erfahrungswissen die Welt zu ergründen, bildet Steiner zufolge einen Zirkelschluss – das, was ist, würde dann lediglich auf das empirisch Entdeckte reduziert werden. Diese Position vertrat Steiner bereits in den 1880er Jahren, er schrieb in seiner Einleitung zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften:

Die heutige Erfahrungswissenschaft befolgt die ganz richtige Methode: am Gegebenen festzuhalten; aber sie fügt die unstatthafte Behauptung hinzu, daß diese Methode nur Sinnenfällig-Tatsächliches liefern kann. Statt bei dem, wie wir zu unseren Ansichten kommen, stehenzubleiben, bestimmt sie von vorneherein das Was derselben. Die einzig befriedigende Wirklichkeitsauffassung ist die empirische Methode mit idealistischem Forschungsergebnis. Das ist Idealismus, aber kein solcher, der einer nebelhaften, geträumten Einheit der Dinge nachgeht, sondern ein solcher, der den konkreten Ideengehalt der Wirklichkeit ebenso erfahrungsgemäß sucht, wie die heutige hyperexakte Forschung den Tatsachengehalt. (GA 1: 125)

Mit der Begründung, die Sinne könnten zwar eine Seite der Wirklichkeit zeigen, aber auch täuschen, und deshalb müsse es einen verlässlicheren Weg zum klaren Erkennen geben, führte er, wie bereits dargelegt, das Denken als Erkenntnis-Ausgangspunkt ein. Bereits in seinen Zwanzigern bestimmt er in seiner Schrift *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller* das »Wesen der Welt« (GA 2: 79) zunächst über das Denken als Schlüssel zur Wirklichkeit:

Es muß in der Wirklichkeit außer den Sinnesqualitäten noch einen Faktor geben, der vom Denken erfaßt wird. Das Denken ist ein Organ des Menschen, das bestimmt ist, Höheres zu beobachten als die Sinne bieten. Dem Denken ist jene Seite der Wirklichkeit zugänglich, von der ein bloßes Sinnenwesen nie etwas erfahren würde. Nicht die Sinnlichkeit wiederzukäuen ist es da, sondern das zu durchdringen, was dieser verborgen ist. Die Wahrnehmung der Sinne liefert nur eine Seite der Wirklichkeit. Die andere Seite ist die denkende Erfassung der Welt. (GA 2: 68)

Über das Denken sei grenzenlose Erkenntnis möglich, denn das Denken sei zugleich der Kern, der die Wirklichkeit im Innersten zusammenhalte und eine genuin menschliche Fähigkeit. »Das individuelle menschliche Denken« sei allerdings nur eine »Erscheinung dieses Wesens« (GA 2: 79), des Weltengrunds, der Ideenwelt. Darüber hinaus gebe es jenseits dieser individuellen Erscheinungen die Welt des Geistes und diese Welt sei über das reine Denken, das Schauen, bis hin zum Hellsehen – also nicht dem alltäglichen wachbewussten Denken, sondern dem anthroposophisch trainierten Denken – jenseits von subjektiven Spekulationen erklärbar: Der Geist könne demnach die Ideenwelt eindeutig anschauen und die Subjekt-Objekt-Trennung vollends überwinden (vgl. Zander 2007: 866ff.).

Steiners Denken entfaltete sich in seinen Grundzügen in einem Spannungsverhältnis zwischen idealistischen Voraussetzungen und dem Wunsch, nicht sinnliches Wissen auf ein empirisch abgesichertes Terrain zu überführen. Letztlich aber werden das »Wesen der Welt«, die »geistige Welt« und die Grundessenz des Kosmos und seine Bestimmung bei Steiner nicht über empirische Eruiierungsmodelle begründet, sondern er operierte in letzter Instanz mit idealistisch-esoterischen Postulaten, die er helllichtig erkannt haben will und die er als empirische Fakten ausgab. Da Steiner die geistige Welt (oder präziser: *seine* geistige Welt) als verbindlich voraussetzte, konnte er dem Vorwurf seiner Kritikerinnen nicht gänzlich aus dem Weg gehen, seine Schriften besäßen seit seiner theosophischen Wende einen dogmatischen Charakter (vgl. Hammer 2001: 226, 419f.). Der Esoteriker Steiner überdehnte zudem seinen Idealismusbegriff derart, dass er ihm erlaubte, Elementarwesen, Engel und Ahriman (vgl. GA 98, GA 102, GA 136) als Realität zu postulieren, die nicht mehr bloß Phänomene ästhetischer Erfahrung sind, sondern eigenständige, weltkonstituierende Wesen, und entzog sich damit dem intersubjektiv-philosophisch und empirisch Aushandelbarem.

Seinerseits verteidigte der Anthroposoph Steiner seine Schriften und Beschreibungen der »geistigen Welt« als Handlungsanweisung und Orientierungshilfe¹⁹, in die man sich seelisch einlesen-einleben könne, während man aus der Außenperspektive kritisieren könnte, Steiners normative anthroposophische Darlegung der geistigen Welt würde seine Anhänger soziokognitiv darauf einstimmen, Erfahrungen zu generieren, die mit Steiners anthroposophischem Grundverständnis übereinstimmen. In diesem Sinne stellte Steiner zugleich die gängigen wissenschaftlichen Verfahren auf den Kopf: Er beschrieb zunächst das Resultat seiner Untersuchung und ging dann erst auf die Methoden ein, die zu dem Resultat führen sollen (vgl. Hammer 2001: 423, 426). Seine Kritiker halten ihm deshalb bezüglich seiner epistemischen Bestrebung vor, er wolle »das Ding an sich« erkennen, aber schließlich nicht über den Umweg der Welt »da draußen« und im Diskurs mit anderen Gelehrten, sondern indem er tief in sich eintauche und dort die »geistige Welt« hellseherisch überblicke. In einem Selbst, in der übersinnlichen Wahrnehmung, werden bei Steiner die Engel, Dämonen, Elementargeister zu transhistorischen Tatsa-

19 In Steiners Worten: »Der Leser muss zunächst eine größere Summe von übersinnlichen Erfahrungen, die er noch nicht selbst erlebt, mitteilungsgemäß aufnehmen. Das kann nicht anders sein und wird auch mit diesem Buche so sein. Es wird geschildert werden, was der Verfasser zu wissen vermeint über das Wesen des Menschen, über dessen Verhalten in Geburt und Tod und im leibfreien Zustande in der geistigen Welt; es wird ferner dargestellt werden die Entwicklung der Erde und der Menschheit. So könnte es scheinen, als ob doch die Voraussetzung gemacht würde, dass eine Anzahl vermeintlicher Erkenntnisse wie Dogmen vorgetragen würde, für die Glauben auf Autorität hin verlangt würde. Es ist dies aber doch nicht der Fall. Was nämlich von übersinnlichen Weltinhalten gewusst werden kann, das lebt in dem Darsteller als lebendiger Seeleninhalt; und lebt man sich in diesen Seeleninhalt ein, so entzündet dieses Einleben in der eigenen Seele die Impulse, welche nach den entsprechenden übersinnlichen Tatsachen hinführen. Man lebt im Lesen von geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen auf andere Art als in demjenigen der Mitteilungen sinnenfälliger Tatsachen. Liest man Mitteilungen aus der sinnenfälligen Welt, so liest man eben über sie. Liest man aber Mitteilungen über übersinnliche Tatsachen im rechten Sinne, so lebt man sich ein in den Strom geistigen Daseins« (GA 13: 14).

chen, denen er eine positivistische Gültigkeit zuschrieb.²⁰ Wem diese innere, geistige Welt, diese anthroposophische Ideenwelt, durch Erfahrung gänzlich verschlossen bleibe, der könne sich jedoch nicht über sie äußern, urteilt Zander, – so habe sich Steiner gegen seine Kritiker immunisiert; Steiner habe nur mit Personen diskutieren müssen, die sein Weltbild teilten (vgl. Zander 2007: 857). Obwohl die Resultate des Geistesforschers nicht wie die akademischen Naturwissenschaften auf einer allgemein nachvollziehbaren empirischen Grundlage fußen und sich jeglicher diskursiveren Begriffsbildung und einer ohne Weiteres zugänglichen intersubjektiven Überprüfung entziehen, postulierte Steiner die Anschauungen als allgemeingültig. Steiner rettete mit diesem Erfahrungsbezug seine spirituelle Autorität in einen Bereich, der nicht mit den konsensual ausgehandelten Methoden der Wissenschaften überprüft werden kann, obwohl er versprach, sich an wissenschaftliche Rigorosität halten zu wollen (vgl. Ullrich 2015: 96). In der Tat beschäftigte sich Steiner mit erkenntnistheoretischen Fragen in Bezug auf die Naturwissenschaften seiner Zeit, ein Konglomerat an Wissenschaften und Erfolgen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Faszinosum waren, wie im folgenden Unterpunkt dargelegt werden wird, wobei der Empirieanspruch der Anthroposophie eingehender erläutert wird.

5.2.4 Nachweisbarer Sachverhalt oder Metaphorik?

In der Tat fungiert für Steiner die geistige Welt nicht als ein induktiv zu eruierender, möglicherweise existierender Gegenstand, sondern er setzt sie voraus. Sie steht für ihn nicht zur Disposition, sie existiert, könne aber lediglich von anthroposophisch Geschulten erkannt werden. Er schreibt in *Geheimwissenschaft im Umriss* »hinter der sichtbaren Welt [gibt es] eine unsichtbare, eine *zunächst* für die Sinne und das an diese Sinne gefesselte Denken *verborgene* Welt«. Weiter sagt er, »dass es dem Menschen durch Entwicklung von Fähigkeiten, die in ihm schlummern, möglich ist, in diese verborgene Welt einzudringen« (GA 13: 41).²¹ »Für den Geheimwissenschaftler«, wie ihn sich Steiner vorstellt, muss dieser Gedanke einer verborgenen Welt eine »Tatsache« sein, die erlebbar wird »wenn man sich der rechten Mittel dazu bedient« (GA 13: 41).

Einen Zugang zu »wahrer Erkenntnis der geistigen Welt« sollte die Freie Hochschule für Geisteswissenschaft in Dornach garantieren, wo Steiner eine in drei Klassen unterteilte esoterische Erkenntnisschule vorgesehen hatte. Allerdings hatte Steiner bis zu seinem Tod lediglich das Curriculum für die erste Klasse ausgearbeitet und keinen Nachfolger ernannt, weshalb dieses Vorhaben nach 1925 unvollendet blieb (vgl. Martins 2023: 43f.). Die Anthroposoph-innen orientieren sich deshalb vor allem an den Schriften *Die*

20 In einem Vortrag im Jahr 1910 bekräftigte er beispielsweise, dass er nicht metaphorisch von diesen Wesenheiten spricht: »Dabei müssen wir uns immer klar sein, daß das, was der Hellseher sieht, nicht etwa eine allegorisch-symbolische Bezeichnung ist, sondern daß das Wesenheiten sind« (GA 121: 161).

21 Zunächst ist die Aussage, dass ein nicht an die Dinge gefesselt Denken verborgene Strukturen offenlegen kann, mit Verweis auf die Grammatik und die Logik nicht von der Hand zu weisen, aber wie bereits dargelegt, verortete Steiner in der geistigen Welt auch argumentativ-analytisch schwer bis nicht zu überprüfende Gegenstände und Prozesse, wie beispielsweise ätherische und astralische Kräfte sowie nachtodliches Geschehen.

Geheimwissenschaft im Umriss, Die Stufen der höheren Erkenntnis und *Wie erlangt man Erkenntnisse von höheren Welten*, wenn sie sich mit Steiners Erkenntnisformen beschäftigen oder sie treffen sich in Arbeitsgruppen oder Workshops, wie sie beispielsweise der Verein für Bildekräfteforschung e.V. anbietet.

Laut Traub gilt es jedoch, den Anspruch der »wahren Erkenntnis«, den die Anthroposophie für sich reklamiert, in ihren Kontext zu stellen und zu relativieren. Es gehe in den Schriften, wie etwa *Wie erlangt man Erkenntnisse von höheren Welten?* oder der letzten Ausgabe von *Geheimwissenschaft im Umriss* nicht lediglich darum, einen Sachverhalt zu erläutern, sondern diese Texte seien mit der therapeutischen, anleitungsbezogenen Rede vergleichbar. Zwar beschreiben diese Schriften inhaltlich und prozesshaft zugleich spirituelle Erfahrungen auf unterschiedlichen »Einweihungsstufen«, im Vordergrund stehe aber nicht der Erwerb von Wissen, viel eher seien sie eine Einladung zum Nachvollzug, zur Übung. Steiner spricht dort von einem »intime[n] Hineinleben in die Darstellung«, deshalb seien die dargelegten Argumente nicht primär auf die empirische oder logisch zu überprüfende Sachhaltigkeit zu untersuchen, da Steiner hier vornehmlich an den »affektiven Modus der Evidenz« und an prozesshafte Erfahrungserkenntnis appelliere, die nicht ohne Weiteres aus der Außenperspektive empirisch überprüfbar seien, aber dennoch ihren unbezweifelbaren Wirklichkeitsgehalt besäßen (Traub 2023: 231f.). Traub zufolge kann Steiners Dogmatismus und seine Darlegung der geistigen Welt dadurch relativiert werden, dass in Betracht gezogen werden sollte, dass die Aussagen speziell in Steiners esoterischen Arbeiten vor allem zum durchaus prüfenden Nachvollzug von affektiven und erlebnishaften Eruerierungen einladen sollen. Es bleibt jedoch unklar, ob diese Analyse mit Steiners Selbstverständnis übereinstimmt, denn wie in diesem Kapitel noch gezeigt werden wird, verteidigte er an seinem Lebensende die Anthroposophie als evidenzbasiertes, nahezu positivistisch-spirituelles Programm.

Neben Hartmut Traub vertritt der Philosoph und Waldorflehrer Ulrich Kaiser eine ähnliche Herangehensweise in Bezug auf Steiners Werk. Trotz Steiners Bekundungen, Nachvollziehbarkeit zu beanspruchen, sei es ihm nicht um ein registrierendes, summarisches Wissen, sondern um »Bildung, Selbst-Bildung, Verwandlung, Überschreitung, ja, Neuschöpfung« (Kaiser 2020: 20) gegangen. Kaiser stimmt mit dem Anthroposophen und Filmemacher Sünner überein, die Anthroposophie als eine, in Sünners Worten, »mythologisch-künstlerische Weltsicht« zu verstehen, die »imaginative Experimente anbietet[t]«, die sich keiner Kritik verschließen dürfe sowie ihrem Wesen nach zugleich Vieldeutigkeit zulassen müsse, also keine naturgesetzlichen Wahrheiten proklamiert (Kaiser 2020: 21). Für Kaiser ist Steiner »ein Erzähler«, der innerlich bereichernde Erfahrungen zu vermitteln versucht, ein Erzähler, der »berührt, verändert« und der doch zugleich einen sachlichen, neutralen Ton anschlagen könne sowie für eine »andere Sichtweise sensibilisiert« (Kaiser 2020: 31, 91). Auch an Steiners Übungen, wie der Samenkornmeditation, die im Präparate-Kapitel in dieser Arbeit eingeführt wird, erkenne man, dass es ihm nicht um bloße Betrachtungen gehe, sondern »um ein mimetisches Nachvollziehen der Wachstums- und Bildeprozesse« beispielsweise einer Pflanze. Denken sei in diesem Sinne »ein plastischer Prozess mit Gemüts- und Willensanteilen, der entfaltet werden kann«, indem die Lebenskräfte einer Pflanze innerlich-imaginativ rekapituliert werden (Kaiser 2020: 120f.).

5.2.5 Steiners (Natur-)Wissenschaftsverständnis

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts machten die Naturwissenschaften unter anderem in den Bereichen Physik, Biologie und Chemie rasante Fortschritte, die auch einschlägige Konsequenzen für die Bevölkerung Europas hatten. Besonders in der Medizin waren die Veränderungen unmittelbar sicht- und erlebbar: Krankheiten wie Milzbrand, Diphtherie, Lepra und Syphilis waren durch Entdeckungen in der Bakteriologie und Mikrobiologie plötzlich behandelbar (vgl. Osterhammel 2010: 270ff.). Überdies kam es zu einem allgemeinen Informationszuwachs sowie der Entwicklung immer präziserer Forschungs- und Messinstrumente: Dem Erkenntnisgewinn schienen keine Grenzen gesetzt. Die Wissenschaften, die Naturgesetzmäßigkeiten erforschten, waren gar »zu einer Weltdeutungsmacht und zu einer kulturellen Instanz von außerordentlichem Prestige geworden« (Osterhammel 2010: 1107). Wer sich in seinen Argumenten nicht auf die evidenzbasierte Wissenschaft berief, fand sich möglicherweise im gesellschaftlichen Abseits wieder.

Kurzum, viele Menschen waren zu Steiners Lebzeiten von den Naturwissenschaften fasziniert und Steiner war mit den naturwissenschaftlichen Errungenschaften und ihrem Anspruch vertraut.²² Die Naturwissenschaften waren zudem derart erfolgreich, dass sich die sogenannten akademischen Geisteswissenschaften in einem nie dagewesenen und fortdauernden Aushandlungsprozess sahen, um ihre Grenzen abzustecken, wie die Schriften von Wilhelm Dilthey, Emil du Bois-Reymond²³, Max Weber aber auch William James zeigen. Dabei vertrat du Bois-Reymond öffentlichkeitswirksam²⁴ die Position, dass den Naturwissenschaften Erkenntnisgrenzen gesetzt seien, während Ernst Haeckel ihm entgegenhielt, für alle offenen Fragen gebe es künftig Lösungen. Wie bereits dargelegt, schlug sich Steiner auf die Seite von Haeckel. Während Steiner dabei

22 So verweist Steiner auf seinen Bildungshintergrund in einem Vortrag im Jahr 1921: »Meine Hochschulbildung war eben eine durchaus technische, nicht irgendwie eine philosophische, sondern eine technisch-naturwissenschaftliche« (GA 73a: 354).

23 Steiner geht im Vorwort der Akasha-Chronik auf die »Ignorabimus-Rede« ein und stimmt mit du Bois-Reymond darin überein, dass der naturwissenschaftliche Materialismus sich nicht mit bewusstenphänomenologischen Aspekten befassen könne, er bedauert jedoch, dass die Wissenschaften nicht den Schritt gehe, mit ihren Mitteln zu übersinnlichen Erkenntnissen gelangen zu wollen: »Du Bois-Reymond hat damals seine »Ignorabimus-Rede« gehalten. Er versuchte zu zeigen, daß dieser naturwissenschaftliche Materialismus in der Tat nichts vermag, als die Bewegungen kleinsten Stoffteilchen festzustellen, und er forderte, daß er sich damit begnügen müsse, solches zu tun. Aber er betonte zugleich, daß damit auch nicht das Geringste geleistet ist zur Erklärung der geistigen und seelischen Vorgänge. Man mag sich zu diesen Ausführungen Du Bois-Reymonds stellen, wie man wolle: soviel ist klar, sie bedeutete eine Absage an die materialistische Welterklärung. Sie zeigte, wie man als Naturforscher an dieser irre werden könne. Die materialistische Welterklärung war damit in das Stadium eingetreten, auf dem sie sich bescheiden erklärte gegenüber dem Leben der Seele. Sie stellte ihr »Nichtwissen« (Agnostizismus) fest. Zwar erklärte sie, daß sie ‚wissenschaftlich‘ bleiben und nicht ihre Zuflucht zu anderen Wissensquellen nehmen wolle; aber sie wollte auch nicht mit ihren Mitteln aufsteigen zu einer höheren Weltanschauung.« (GA 11: 14)

24 Beispielsweise in seinem Werk *Über die Grenzen des Naturerkennens*, das erstmals 1872 erschien, oder in seinen Reden, die seit 1912 ebenfalls gebündelt publiziert wurden.

vor der Jahrhundertwende eher philosophische Betrachtungen zu dieser Frage publizierte, schlussfolgerte er in seiner theosophisch-anthroposophischen Schaffensphase, unbegrenzte Erkenntnis sei nur über die (anthroposophische) Geisteswissenschaft gesichert. Besonders Heiner Ullrich, Olav Hammer sowie Helmut Zander nehmen Bezug auf diesen Anspruch, während Hartmut Traub, Ulrich Kaiser und Christian Clement Steiner dahingehend interpretieren, viele Textpassagen würden einen nicht strikt am naturwissenschaftlich-mathematischen Erkenntnisideal ausgerichteten Charakter aufweisen, sondern zuweilen eine therapeutische, instruktive Zielsetzung verfolgen, die nicht den Anspruch vertrete, aperspektivisch-empirisch überprüfbar zu sein. Die Einordnung wird zusätzlich dadurch erschwert, dass Steiner keine systematische Wissenschaftstheorie ausgearbeitet hat und sich in unterschiedlichen Phasen anders gelagerte Bewertungen auffinden lassen – dennoch gibt es einige unschwer erkennbare Schwerpunkte in seinen Wissenschaftsbezügen.²⁵

Immer wieder wendete sich Steiner gegen den Materialismus. Bereits 1881 schwor er dem materialistisch-sensualistischen Empirismus ab, der alles auf Materie reduziere und setzte dem die goethenische Organik entgegen. Wie bereits erwähnt, war Steiner zudem von den Naturphilosophen und Idealisten Schelling und Fichte beeinflusst. Diese leugneten nicht die objektiv-sinnliche Realität der Materie, fragten aber nach dem wesentlich-ideellen Sein der Wirklichkeit: Die Wirklichkeit zeige sich nicht in rein naturwissenschaftlichen Betrachtungen, sondern dort, wo man Materie und Idee zusammen denke. Dabei sei bei Steiner der Erkenntnisakt objektiv, also »aus dem *Weltinhalt des Unmittelbar-Gegebenen* möglich«, weil sich die subjektive Erfassung des Gegebenen nur über einen Rückbezug auf eben dieses Gegebene ermitteln lasse (vgl. Traub 2011: 79). Anspruch seiner Vorbilder und von Steiner selbst war es, Empirie und Idealismus miteinander zu verbinden, eine Herangehensweise, die er auch bei den Theosoph-innen vorfand.

Zander und Ullrich verweisen in ihren Analysen vor allem auf einen Steiner, der über den Universalitätsanspruch und die empirische Nachvollziehbarkeit, wie sie die Naturwissenschaften beanspruchen, seine »höheren Welten« zu bestätigen versuchte, und der sich demnach an den Verfahren und Methoden der empirischen Wissenschaften orientierte, aber eben lediglich vorläufig und zuweilen nur scheinbar. Darüber hinaus sei die Bestrebung, naturwissenschaftliche Erkenntnisse für weltanschauliche Belange zu verwenden, allgemein in theosophischen und anderen nicht akademischen Milieus weit verbreitet gewesen. Im theosophischen Milieu – wie später ebenfalls in der Anthroposophie – sollte dieses Legitimierungsverfahren überdies die Religion ablösen, da diese auf keinem festen Boden stehe, anders als die esoterischen Geisteswissenschaften. Die Welt jenseits der Materie sollte als eigenständige Welt des Geistes entdeckt werden, die jenseits subjektiver Annahmen des Menschen existiere. Mit der Ausrichtung auf universalisierbares Wissen und Wiederholbarkeit – ganz wie die Naturwissenschaft angibt, es zu vermögen, – habe Steiner zudem der Historisierung seiner Ergebnisse entgegenwirken wollen, so die Kritik (vgl. Zander 2007: 866ff.).

Steiner blieb allerdings nicht bei der Methodologie der Naturwissenschaft stehen, wie oben erläutert, sondern überbot sie »geistig«, um seine Vorstellungen der geistigen

25 Steiners Überlegungen in seiner atheistischen Phase werden im Folgenden nicht beachtet, da sie für die Debatten innerhalb der Biodynamik kaum eine Rolle spielen.

Welt bestätigt zu sehen. Die Instrumente der Naturwissenschaften wurden denn auch als minderwertig eingestuft, da sie die innere Dimension des Menschen nicht fassen können sollen²⁶ (GA 63: 127). Letztlich aber waren für Steiner seine Geisteswissenschaft und die Naturwissenschaft komplementär – aber nur insofern, als man die Beschränktheit Letzterer erkennen und durch die anthroposophischen Erkenntnismethoden ergänzen könne. Steiner betonte noch an seinem Lebensende, dass die Geisteswissenschaft auf den Ergebnissen der Naturwissenschaft fußen solle – setzte dabei aber immer noch die »geistige Dimension« anthroposophischer Couleur voraus: Wo demnach eine Hypothese stehen müsste, setzte er eine ontologische Prämisse. Seine Kritiker bemängeln deshalb, dass die Frage, ob es Elementargeister, Völkerengel und andere geistige Wesen gibt, die den gleichen ontologischen Status wie beispielsweise Bakterien besäßen, nicht disputiert werde – Steiner setzte deren Realität voraus. Der Einwand lautet, Steiner wollte seine subjektive Gewissheit in objektive Empirie überführen (vgl. Hammer 2001: 221; Zander 2007: 872ff.).

Mit dieser Setzung ist seinen Kritikern zufolge kaum wegzudiskutieren, dass die anthroposophische Geisteswissenschaft in erster Linie Weltanschauung ist. Die Anthroposophie sei nicht nur eine Methode, sondern trete als eine mit Wahrheitsanspruch ausgestattete Gesamtinterpretation auf, argumentiert Ullrich: Sie erkläre nicht nur die natürlichen, sondern auch kulturelle Ereignisse. Emotionale, ästhetische und moralische Vorstellungen sowie praktische Stellungnahmen seien dabei bis zur Unkenntlichkeit miteinander verflochten (vgl. Ullrich 2015: 128). Wegen dieses Wissensanspruchs polarisiere die Anthroposophie bis heute:

Es scheint fast unmöglich zu sein, sich mit der Anthroposophie in einer fairen und distanzierenden Weise wissenschaftlich auseinanderzusetzen. Steiners Gedanken polarisieren; sie provozieren zur engagierten und enthusiastischen Identifikation ebenso wie zur heftigen Abwehr und Entwertung – vielleicht weil es dabei nicht nur um eine spezifische Theorie über den Menschen oder eine konkrete Erziehungspraxis geht, sondern um eine Sonderform des Wissens und um dogmatische Antworten auf die »letzten Fragen« nach dem Grund und Sinn des Lebens. (Ullrich 2015: 126)

Aufgrund dieser Theorieannahmen, die an das anthroposophische »Schauen« gebunden seien, könnten die Ergebnisse des anthroposophischen Milieus nicht in ein akademisches Wissenschaftsmodell überführt werden. Im Verlauf dieser Arbeit wird ge-

26 In einem Vortrag von 1923 führte er durchaus berechtigt aus, dass die naturwissenschaftlichen Methoden zu Fortschritten führen, allerdings nicht geeignet seien, um das Wesen des Menschen zu verstehen: »Und so folgt der Mensch für das gewöhnliche Vorstellen nicht nur im gewöhnlichen Leben, sondern auch in der Wissenschaft nur passiv den Vorgängen, die sich in der äußeren Welt abspielen. Unsere Wissenschaft ist ja so weit gekommen, geradezu es als ein Ideal anzusehen, darauf zu kommen, wie die Dinge sich in der äußeren Welt abspielen, ohne daß das Denken den geringsten Einfluß darauf nimmt. Unsere Wissenschaft sieht es als ihr Ideal an, bei ihren Forschungsmethoden das Denken so passiv wie möglich zu gestalten. Damit tut sie auf ihrem Gebiete ganz recht. Sie kommt auf ihrem Gebiete zu den allergrößten Fortschritten, wenn sie gerade diese Methode beobachtet. Aber sie kommt immer mehr und mehr von dem wahren Wesen des Menschen ab«. Dagegen präsentierte er die Anthroposophie als Lösungsweg vom »rein passiven Denken zum inneren Aktiven des Denkens« (GA 227: 16).

zeigt, dass dennoch einige akademisch Arbeitende und der Anthroposophie Nahestehende Versuche unternehmen, um anthroposophische Methoden oder Annahmen in das akademische Wissenschaftsmilieu einzubringen – mal scheint dies nahezu aussichtslos (in der Präparate-Forschung), mal scheinen sie einen konstruktiven Gedanken zu vermitteln (in der Nutztierverhaltensforschung).

Traub versucht, wie dargelegt, seinerseits darauf hinzuweisen, dass Steiners Leser nicht mit ausschließlich empirisch-evidenzbezogenen Analyserastern an dessen Werk herantreten sollten, denn vor allem in seiner letzten Schaffensphase habe Steiner sich zunächst bildsprachlicher und symbolischer Elemente bedient, die nicht direkt auf empirisch überprüfbare Gegebenheiten verweisen würden. So merkt Steiner etwa in der sechzehnten Auflage (1925) der *Geheimwissenschaft im Umriss* (Originalausgabe von 1910) an, dass es sich bei seinen »höheren Erkenntnissen« zunächst um Anschauungen handele, die er zwecks Mitteilung mit »Wortbezeichnungen« versehe (GA 13: 30). Er bediene sich zur Veranschaulichung seiner Einsichten der Symbolsprache der geistesgeschichtlichen Tradition von Esoterik und Theologie, die einen allegorischen Charakter besitze (vgl. GA 13: 30f.). Das Dargestellte solle demnach nach seinem symbolischen Gehalt, seiner allegorischen und nicht seiner wortwörtlichen Bedeutung beurteilt werden²⁷ (vgl. Traub 2023: 233f.).

Auch Clement sieht in einer Reihe von Steiners späteren Äußerungen den Nachweis, dass es Steiner häufig nicht um fachphilosophische Abhandlungen ging, in denen das Wesen von »Wahrheit und Wissenschaft« eruiert werden sollte, sondern um Erzählungen von Erlebnissen, um innere biografische Abhandlungen, letztlich also um eine in philosophische Terminologie überführte Mystik²⁸ (Clement 2015: xxv). Wenngleich Steiner in seiner theosophischen Zeit die geistige Welt als objektiv nachgewiesene Seinsphäre darstellte, revidierte er später diese Position und führte laut Clement eine psychologisch-philosophische Position ins Feld: Steiners Ontologie sei die Nachzeichnung einer subjektiven Erlebnissphäre. In seinen letzten Jahren habe er keine dogmatisch aufzufassende Lehre vermitteln wollen, sondern Gebrauchsanweisungen, die prozessual angeeignet werden können (vgl. Clement 2015: xci, xcvi).

Während Traubs und Clements Analyse sicherlich auf unterschiedliche Passagen von Steiners Werk zutreffen, bekräftigte Steiner jedoch an seinem Lebensende in seiner Au-

27 Darüber hinaus spricht Traub Steiner ein Erlösungsdenken zu, dem von Anfang an eine dominante Rolle in seinem Werk zukomme; dies sowohl, was seine Lesart des an Nietzsche und Stirner angelehnten individualistischen Anarchismus betrifft, der ihn dazu veranlasste, den Freiheitsdrang des Individuums zu zelebrieren, als auch in seinem Wissenschaftsverständnis. So schreibt Steiner in der ersten Auflage der *Philosophie der Freiheit* im Jahr 1884 und in der Neuauflage 1918, die Wissenschaft ver helfe dem Menschen zu der »Erhöhung des Daseinswertes der menschlichen Persönlichkeit« (GA 4a, 250; vgl. Traub2023).

28 Zander argumentiert allerdings in einer Rezension zu Clements Steiner-Analyse, wer Steiner in erster Linie als Philosophen lese, wie Clement es tue, übersehe den Esoteriker Steiner, der sehr wohl in seiner theosophischen Phase von seinen übersinnlichen Erkenntnissen als Fakten einer geistigen Welt, die objektiv gegeben sei, spreche, und der auch in seinen späteren Jahren (beispielsweise im *Landwirtschaftlichen Kurs*) mit dem Duktus eines Eingeweihten spreche, Angaben eher autoritär verkünde und keine philosophisch-diskursive Eruiierungen angestoßen habe (vgl. Zander 2017: 464, 466).

tobiografie ein weiteres Mal, dass er für die Anthroposophie eine Grundlage zu schaffen versuchte, »die so objektiv war wie das wissenschaftliche Denken, wenn dieses nicht beim Verzeichnen sinnenfälliger Tatsachen stehen bleibt, sondern zum zusammenfassenden Begreifen vorrückt« (GA 28: 409). Sein Schaffen »strebte aber den Charakter des Objektiv-Wissenschaftlichen in vollstem Sinne an. Und aus diesem von Gefühlsmäßig-Mystischem freien Erkennen heraus holte ich dann das Erleben der Geistwelt« (GA 28: 410). Diese Passagen verweisen in seinem letzten Lebensjahr auf ein Festhalten an einem starken Evidenzbegriff, mit dem er seine anthroposophische Weltanschauung absichern wollte. In seiner Lebensrückschau setzte er seine geistige Welt vor die Empirie; in seiner *Theosophie* heißt es:

Es wird nichts gesagt, das nicht aus diesem geistigen Schauen stammt. Aber indem die Schritte getan werden, sind es zunächst im Anfange des Buches naturwissenschaftliche Ideen, in die das Schauen sich hüllt, bis es sich in dem Aufsteigen in die höheren Welten immer mehr im freien Erbilden der geistigen Welt betätigen muss. Aber dieses Erbilden wächst aus dem Naturwissenschaftlichen wie die Blüte einer Pflanze aus dem Stengel und den Blättern. (GA 28: 410)

Diese geistige Schau, bekräftigt er ein weiteres Mal, sei nicht »etwas Subjektives«:

So strebte ich danach, in der Anthroposophie die objektive Fortsetzung der Wissenschaft zur Darstellung zu bringen, nicht etwas Subjektives neben diese Wissenschaft hinzustellen. Dass gerade dieses Streben zunächst nicht verstanden wurde, ist ganz selbstverständlich. Man hielt eben Wissenschaft mit dem abgeschlossen, was vor der Anthroposophie liegt, und hatte gar keine Neigung dazu, die Ideen der Wissenschaft so zu beleben, dass das zur Erfassung des Geistigen führt. Man stand im Banne der in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts ausgebildeten Denkgewohnheiten. (GA 28: 410f.)

Um zu verstehen, in welchem »Banne« sich die Naturwissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts befand, kann man sich den Untersuchungen der Wissenschaftshistorikerin Lorraine Daston zuwenden. Für sie hat die Objektivität eine Geschichte – eine Geschichte, die sich ganz entscheidend im 19. Jahrhundert gewandelt habe. Sie schreibt, dass vor dieser Zäsur die Einbildungskraft nicht unbedingt als systematischer Gegenpol zur Wissenschaft betrachtet worden sei. In der Mitte des 19. Jahrhunderts sei es allerdings zu einer ideologischen Umbruchzeit gekommen, in der neue Ideale und Verfahren wissenschaftlicher Objektivität die Quellen wissenschaftlicher Autorität transformiert hätten. Der Wunsch nach einem dauerhaften Bestand von Forschungsergebnissen habe verursacht, dass die Missgunst und Furcht vor der eigenen Einbildungskraft gestiegen sei. Kein zeitloser Glaube an Fakten und die Einbildungskraft begleite demnach die Wissenschaftsgeschichte, sondern die Begriffe und Konzepte seien einem stetigen Bedeutungswandel unterlegen, der bis heute auch die Moral der Wissenschaft präge. Im frühen 19. Jahrhundert ist Daston zufolge die Bedeutung der zwei Pole neu ausgehandelt worden und es habe sich das Ideal einer unverbrüchlichen, aperspektivischen Objektivität in der Wissenschaft etabliert, während subjektiv informierte Erkenntnisse zunehmend in den Bereich der Kunst abgeschoben worden seien. Hingegen sei die Einbildungskraft in der

Kunst und Wissenschaft der frühen Aufklärung noch janusköpfiger bewertet worden: Sie konnte ein schöpferisches Werkzeug sein, das dem Erkenntnisgewinn unterstützend zur Seite stand. Während der frühen Aufklärung sei die der Vernunft unterworfenere produktive Einbildungskraft demnach noch eine Quelle der Schaffenskraft gewesen und habe als gut kalibriertes Instrument innerhalb der Wissenschaft genutzt werden können. Die kontrollierte Einbildungskraft habe dabei der zügellosen Imagination entgegengestanden, die man schwangeren Frauen oder stark religiösen Menschen zugeschrieben habe. Mit den Fortschritten im Bereich der naturwissenschaftlichen Methodik und dem Abschluss der Epoche der Romantik sei die Einbildungskraft zunehmend als rein subjektive Angelegenheit verstanden worden; sie sei als von der Vernunft losgelöst betrachtet worden, als rein kreative Kraft, die zunehmend als Bedrohung für die Objektivität der Wissenschaft aufgefasst wurde (vgl. Daston 2014: 100f., 108, 112, 117).²⁹

Wie besprochen, wollte Steiner ebenfalls eine objektive Grundlage für die Anthroposophie schaffen, die mit dem Universalismus- und Objektivitätsanspruch der evidenzbasierten Naturwissenschaft konkurrieren sollte. Womöglich lässt sich dies zumindest teilweise aus dem wissenschaftsgeschichtlichen Kontext heraus erläutern, der hier in Rekurs auf Daston skizziert wurde. Allerdings kritisierte Steiner zugleich immer wieder, wie oben dargelegt, die Vorgehensweise der sich zu dieser Zeit etablierenden Wissenschaftsdisziplinen, die die Ansicht vertraten, gesicherte Erkenntnisse seien durch Messinstrumente zu erlangen, die eine Subjekt-Objekt-Trennung hervorbringen würden. Steiner hielt dem entgegen, Ausgangspunkt und Endpunkt jeder Erkenntnis solle stattdessen der hellseherisch-erkennende, denkende Mensch sein.

5.3 Ist Steiners Wissensanspruch esoterisch?

Als Steiner im frühen 20. Jahrhundert auf die Tradition der esoterischen Erkenntnismethoden zurückgriff, waren diese laut Rupnow und Stuckrad bereits als legitimer Erkenntnisweg diskreditiert. Sie schreiben, dass die sogenannte okkulte Philosophie im 18. Jahrhundert ihren Status als legitimes Wissen eingebüßt und sich mit dem Beginn der Aufklärung die Unterscheidung zwischen legitimem und illegitimem Wissen sowie zu bewährten und nicht bewährten Methoden zugespitzt habe.³⁰ Dabei habe die

29 Ferner schreibt sie, der Anspruch an Objektivität sollte laut dem sich etablierenden Forschungsideal durch das Ideal der »mechanisierten Objektivität« gesichert werden, d.h. die Beobachter:innen sollten zunehmend durch Messgeräte ersetzt werden, um den menschlichen Interpretationsraum zu reduzieren. Im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts hätten Theorien begonnen, sich zugleich wie auf einem Jahrmarkt zu tummeln. Sie hätten die Wissenschaft aufgewirbelt und seien zuweilen gekommen und gegangen wie Eintagsfliegen. Dies habe abermals den Wunsch vorangetrieben, transtemporäre Fakten zu schaffen, die zu definitiven Errungenschaften in den Wissenschaften führen sollten (vgl. Daston 2014: 118ff.). Kurzum, der Begriff »Objektivität« vereine ein komplexes Geflecht an mehr oder weniger expliziten Zuschreibungen und obwohl die perspektivlose Objektivität unser heutiges Verständnis von Objektivität dominieren würde, sei es, so Daston, eine rezente Neujustierung des Objektivitätsbegriffs. Diese beziehe sich auf das Ideal des austauschbaren Beobachters, die universell einsetzbar seien (vgl. Daston 2014: 129, 143).

30 Beim näheren Hinsehen lässt sich jedoch feststellen, dass um die Jahrhundertwende beispielsweise Tibetolog:innen, die die akademische Religionswissenschaft beeinflussten, enge Kontakte zur

oft polemisch geführte Debatte vor allem um die Begriffe und Bipolaritäten »Wissenschaft« und »Pseudowissenschaft« sowie »Rationalität« und »Aberglauben« gekreist. Stuckrad schreibt: »These terms, which became instruments of analysis in subsequent academic disciplines, reflect the socio-professional identities and conceptual perspectives of ›modern‹ people who view themselves as progressive, rational, and enlightened, against which the ›Other‹ was constructed as a necessary counterpart« (Stuckrad 2014: 56). Wissenskonfigurationen, die zuvor Teil der alltäglichen Wissensaushandlung waren, hätten sich zu diesem Zeitpunkt im diskreditierten Abseits wiedergefunden und ihr Wissen(schafts)verständnis sei neu ausgehandelt worden (vgl. Rupnow 2008: 77). Gleichwohl sei diese Trennung eine idealtypische geblieben, denn trotz aller Spannungen zwischen den Feldern und der Ausbreitung der empirischen Wissenschaften, seien die Diskurse zu Beginn des 20. Jahrhunderts verflochten gewesen und auch der Naturalismus habe von einem strikten »ontologischen Naturalismus« zu Spielarten gereicht, die weniger positivistisch angelegt waren (vgl. Aspren 2014: 422).

Unter Verweis auf Rupnow, Stuckrad und Daston kann festgehalten werden, dass die Moderne in Europa auf einer offiziellen Wissensaushandlung beruht, die unter anderem die Ablehnung religiöser beziehungsweise esoterischer Vorstellungen beinhaltet. Empirisch begründete und reproduzierbare Ergebnisse, die durch Wissenschaftler:innen und wissenschaftlich akzeptierte Institutionen Verbreitung finden, gehören zu den grundlegenden Elementen des Eigenverständnisses der Moderne. Subjektive Standpunkte wurden in empirischen Untersuchungen der Naturgesetze als mögliche Gefährdung der Moderne betrachtet, da moderne Gesellschaften durch die Universalisierbarkeit ihres Wissens in vielen Bereichen an Handlungsmacht gewannen und viele bewährte Verfahren hervorbringen konnten.

Steiner orientierte sich partiell an diesen Aspekten des modernen Zeitgeistes und des vorherrschenden soziopolitischen Wissensanspruchs: Auch er ging von objektiven Tatsachen, universalgültigem Wissen und von allgemeinverlässlichen Methoden aus, die er allerdings in der anthroposophischen Weltanschauung gesichert sah und nicht in der Methodik der neueren Wissenschaften. Gleichwohl musste die Anthroposophie zuweilen als Provokation wirken, damals wie heute, weil Steiner nicht in den Instrumenten den Garanten für Objektivität sah, sondern im Menschen selbst, in seinem Denken. Im Denken lag für Steiner letztlich die unbegrenzte Erkenntnismöglichkeit begründet: Das Denken soll den Menschen Zugang zu den übergeschichtlichen Wahrheiten und ewigen Ideen bieten. Vor allem das anthroposophisch grundierte »geistige Schauen« soll losgelöst von den sinnlichen Grenzen des Erkennens sowie historischen und kulturellen Verortungsnotwendigkeiten des »schauenden« Subjekts sein (vgl. Ullrich 2015: 129).

Was aber aus der Außenperspektive wie eine Unvereinbarkeit anmutet, ist laut Wouter Hanegraaff ein typisches Merkmal für Esoteriker: Zum einen seien sie tief beeindruckt von den Belangen und Fortschritten der Naturwissenschaft, aber zugleich auch

Theosophie pflegten, weshalb die akademischen Wissensbestände maßgeblich von esoterischen Traditionen beeinflusst sind und nicht lediglich als gänzlich marginale, »ausgegrenzte« Strömungen gelten können (vgl. Strube 2021: 132f.; Schlieter 2021: 161f.). Stuckrad hat selbst eine nichtakademische, astrologische Interpretation über Lilith publiziert (Stuckrad 1997).

von jenen der Gegenströmungen, die einen Anti-Materialismus zelebrieren (vgl. Hanegraaff 1996: 443). Dabei bezweifelt er nicht, dass jene, die den Okkultismus mit wissenschaftlichen Mitteln voranbringen wollen, zugleich das Ziel haben, die etablierten Wissenschaften herauszufordern. Die Fronten bleiben jedoch klar: Der zeitgenössische (Natur-)Wissenschaftsbegriff bleibe an empirische und allgemein nachvollziehbare Beweisführungen geknüpft und lasse keinen Platz für Geheimwissen sowie Erkenntnisse, die auf »Hellsichtigkeit« beruhen (vgl. Hanegraaff 2005: 887).

Für Hanegraaff ist das Versprechen des höheren Wissens eine der zentralen Eigenschaften des esoterischen Diskurses: In esoterischen Milieus werde versprochen, höheres Wissen sei direkt zugänglich, also ein von den Sinnen und den kognitiven Fähigkeiten unabhängiges Wissen, zu dem die Praktizierenden über bestimmte Techniken gelangen können. Wie der Zugang zu diesem höheren Wissen aussehen soll und was dieses höhere Wissen ausmacht, steht auf einem anderen Blatt, aber das Versprechen auf den Zugang zu diesen geistigen Sphären bleibe ein zentraler Aspekt der esoterischen Milieus. Auch sei für diese Strömungen typisch, dass sie sich mit zeitgenössischen philosophischen, theologischen und wissenschaftlichen Debatten beschäftigen beziehungsweise sich gegenüber diesen positionieren, allerdings laufe diese Beschäftigung gemeinhin darauf hinaus, den Wissensanspruch als unvollständig darzustellen – erst das Wissen über geistige Welten könne das Wissen vervollständigen (vgl. Hanegraaff 2013: 86ff.; Asprem 2014: 433). Als spezifisches Merkmal für die esoterischen Milieus seit dem 19. Jahrhundert erachtet Hanegraaff überdies die große Bedeutung, die persönlichen Erfahrungen zukommt: Über diese Erfahrungen sollen empirische Fakten ohne Umweg generiert werden, weshalb die angebotenen Methoden und Schulungen – Meditationen, Anschauungen – zu wissenschaftlichen Methoden stilisiert werden würden (vgl. Hanegraaff 2013: 100). Gerade dieses Versprechen von individuellen Zugängen, unabhängig von einem Klerus etwa, seien ein zentraler Attraktivitätsfaktor esoterischer Strömungen seit der Aufklärung (vgl. Neugebauer-Wölk 2008: 27).

Für Kocku von Stuckrad zeichnen sich Esoterikdiskurse darüber hinaus durch einen bestimmten Erkenntnisanspruch aus, der oft an individuelle Erfahrungen und außergewöhnliche Bewusstseinszustände gebunden ist und der sich um die Dialektik des Verborgenen und Offenbaren herum herausbildet. Stuckrad schreibt:

Dreh- und Angelpunkt aller esoterischen Traditionen sind Erkenntnisansprüche, die auf das »eigentliche« oder das absolute Wissen abheben, und die Modi, dieses Wissen verfügbar zu machen – sei es durch einen individuellen Aufstieg des Suchenden, wie in gnostischen oder neuplatonischen Entwürfen, sei es durch ein Initiationsgeschehen, wie in den Geheimgesellschaften der Neuzeit, sei es durch Kommunikation mit geistigen Wesen, wie im »Channeling« des zwanzigsten Jahrhunderts. (Stuckrad 2004: 21)

Nach Stefan Rademacher ist, auch in Rekurs auf unter anderem Faivre und Hammer, ein weiteres bis heute gängiges Merkmal, dass esoterische, nichthegegoniale Gruppierungen in einem Spannungsverhältnis zu den traditionellen Religionen und akademischen Wissenschaften stehen. Zugleich wollen sie beanspruchen, beide Bereiche übertroffen zu haben oder von beiden lediglich die besten Seiten zu vertreten. Esoterische Gruppierungen lehnen ihm zufolge Wissenschaft zwar nicht gänzlich ab, sondern ihre als ma-

terialistisch betrachteten Reduzierungen würden von diesen Gruppierungen häufig im Hinblick auf ihre Ergebnisse diskutiert und nicht auf ihren methodologischen Anspruch (vgl. Rademacher 2010: 367). In dieser Denkform kristallisierte sich darüber hinaus eine eigene Auffassung von Wissenschaft und Spiritualität heraus, die auf Wissen und nicht auf Glauben verweise. Dabei sei Theorie und Handlung in diesen Milieus nicht wirklich getrennt zu analysieren, denn, so Rademacher, Ideen und Handlungen, Denk- und Praxisform, sollen sich in diesem Bereich der alternativen, esoterischen Spiritualität gegenseitig bedingen (vgl. Rademacher 2007: 257, 259f.). Für die Präparate-Arbeit trifft dies zu, wie an späterer Stelle veranschaulicht wird (Kapitel 8), dennoch sollte diese Einordnung nicht überschätzt werden, denn Steiner hat in einer Reihe von Vorträgen und Schriften versucht, anthroposophische Theorie und Praxis zu trennen. Allerdings kann man auf den performativen Charakter, die innere Dimension der Mimesis-Anregung, von besonders esoterisch konnotierten Vorträgen und Schriften von Steiner mit Referenz auf die oben erwähnte Analyse von Traub und Kaiser verweisen, dass in anthroposophischen Werken Theorie und Praxis zusammenfällt. Auch die Literaturwissenschaftlerin Gruber merkt an, dass esoterische Textkorpora diesen Doppelcharakter aufweisen: Das Einlesen in esoterische Schriften sei sowohl in der Gegenwart als auch im 19. Jahrhundert Teil eines Initiationsprozesses, der auf die Veränderung des Individuums abziele, und keine rein passive Aneignung von Sachverhalten – diese Lektüren vereinen demnach gleichermaßen Theorie und Praxis (vgl. Gruber 1997: 33f.).

Zinser bewertet die von Steiner angebotene Wissenschaft seinerseits ebenfalls als Esoterik, weil sie nicht lediglich Befunde generieren soll, sondern vorgebe, zugleich die großen Fragen der Menschheit zu beantworten (in Bezug auf den Tod, das Schicksal des einzelnen Individuums und der ganzen Menschheit sowie den Sinn des Lebens). Sinnstiftungsangebote, die sich in Rekurs auf vermeintlich (natur-)wissenschaftliche Methoden objektiv geben und zugleich mit höherer Erkenntnis argumentieren sowie mit empirisch nicht überprüfbaren Prämissen arbeiten, sind für Zinser in den Bereich der modernen Esoterik einzuordnen. Steiner habe versucht, sich gegen die wissenschaftliche Kritik zu immunisieren, indem er ein eigenes Wissenschaftsverständnis schuf und eigene Kriterien für das entwickelte, was als wissenschaftlich gelten sollte. So postuliert er in der *Geheimwissenschaft*, die innere seelische Verfassung der Forschenden müsse Teil der Naturwissenschaft sein, damit diese erst zu einer tatsächlichen Wissenschaft werden könne. Diese innere Verfassung, über die man in Kontakt mit der geistigen Welt treten könne, vermöge es dann, höhere Erkenntnisse hervorzubringen, dabei werde aber nicht zwischen Wahrnehmung und Deutung unterschieden. Da die geistige Welt jedoch weder belegbar noch zu widerlegen sei, muss laut Zinser im Rahmen der Anthroposophie und Steiners esoterischem Werk von Glaubensaussagen und nicht von wissenschaftlichen Erkenntnissen die Rede sein. Steiner stehe mit dieser erkenntnistheoretischen Setzung exemplarisch für moderne Esoterik (vgl. Zinser 2006: 2, 6f.).

Ebenso sieht Gruber Esoterik als einen Versuch, die Wissenschaften zu überbieten, indem Glauben und Wissen versöhnt werden soll. Sie erachtet Esoterik und Okkultismus als ein Produkt der modernen Gesellschaft, »die Wissenschaft und Religion streng trennt und die Anerkennung intersubjektiver Wahrheit nicht mehr an den Glauben, sondern ausschließlich an die Wissenschaft bindet« (Gruber 1997: 30). Vor allem der Okkultismus präsentiere sich als eine die Naturgesetze berücksichtigende Methode, um an

zeitlose Wahrheiten zu gelangen. Hanegraaff ergänzt seinerseits, der Begriff »Glaube« sei in der modernen Esoterik abschätzig bewertet, nichtsdestoweniger würde in esoterischen Kreisen zugleich paradoxerweise eine Art Glaube an die übersinnlichen Erkenntnisse und die einschlägigen Schriften vermittelt (vgl. Hanegraaff 2013: 93).

Mit diesem Sachverhalt müssen ebenfalls die Leiter:innen der Anthroposophischen Gesellschaft umgehen, und in diesem Zusammenhang verlangen liberale Anthroposoph:innen, Steiners Unfehlbarkeitsstatus infrage zu stellen. Bodo von Plato betonte in seiner Ansprache *Anthroposophische Bewegung, Anthroposophische Gesellschaft und Freie Hochschule für Geisteswissenschaft – Lage und Perspektiven* vom März 2002, er wolle Steiner »davon befreien, immer in allem die reine Wahrheit und nichts als die Wahrheit gesagt haben zu müssen« (Plato 2002–2003: 5ff., 11). Die Anthroposoph:innen müssten sich abwenden von einer Ewigkeitsauffassung der anthroposophischen Lehre und einer jüngerhaften Haltung. Überdies solle sich die Anthroposophie an die jeweils zentralen Themen der einzelnen Epochen, in denen sie sich entfaltet, annähern und Stellung beziehen. Plato spricht darin zwar nicht direkt den Objektivitätsbegriff und den Wissenschaftsanspruch von Steiner an, allerdings liest Mayer in diesen Äußerungen die Forderung nach einer Öffnung oder Diskutierbarkeit des anthroposophischen Wissenschaftsanspruches. In einer Replik auf die Rede von Plato warnt er vor dessen Ansichten, die »einer Verabschiedung von der Anthroposophie als einer wissenschaftlichen Erforschung der geistigen Welt gleichkommen« (2002–2003: 4).

Dies zeigt, dass der Anspruch auf höheres, absolutes Wissen und Steiner-Deutungen nicht nur in der akademischen Diskussion, sondern auch innerhalb der Anthroposophie umstritten sind. Im Verlauf dieser Arbeit wird mehrmals auf diese Kontroversen im biodynamischen Milieu rekurriert. Es wird herausgeschält, dass einige Biodynamiker:innen sehr wohl versuchen, die Allgemeingültigkeit von Steiners Darlegungen zu affirmieren und zu festigen, allerdings verfolgen nicht alle Biodynamiker:innen, gar die wenigsten der für diese Arbeit befragten, die Suche nach für Dritte verbindlichen anthroposophischen Wahrheiten und nicht alle setzen übersinnliche Bilder mit irrtumsfreier, intersubjektiv gültiger Erkenntnis gleich. Einige Praktiker:innen versuchen sich zuvorderst in Lebensprozesse hineinzudenken und die Beziehungen zu anderen, nicht-menschlichen Lebewesen zu stärken.

Eine weitere Charakteristik esoterischen Denkens sind holistisch-monistische Kosmos-Konzepte – also die Vorstellung, dass eine unsichtbare Welt die materielle umgibt und bedingt; eine Vorstellung, die auch dem anthroposophischen Naturkonzept eigen ist, wie im folgenden Kapitel dargelegt wird (vgl. Stuckrad 2004: 162). In der Debatte um Esoterik werden gemeinhin weitere Aspekte besprochen, wie das Korrespondenzdenken (vgl. Kapitel 8), Geheimlehren, Meister-Schüler-Transmissionspfade oder die Beziehung von nicht hegemonialen Bewegungen zu etablierten Kirchen (vgl. Zander 2021: 35). Dabei muss der Begriff »Esoterik« jedoch für jede esoterische Bewegung eher als »Rahmenbegriff mit offenen Grenzen« (Zander 2007: 20) aufgefasst werden, denn als starre, inhaltliche Gegenstandsbestimmung. Letztlich nämlich schließt jeder substanzielle Definitionsversuch Traditionen aus, die ebenfalls unter dem Begriff »Esoterik« gefasst werden können: Esoterikdefinitionen, die pantheistische, monistische Strömungen im Blick haben, lassen gnostische und dualistische Denkgebäude tendenziell außen vor (vgl. Martins 2012: 38). Insofern wurde auf den vorherigen Seiten keine Esoterik-Definition an-

geboten, sondern eine Schablone, die Tendenzen der anthroposophischen Biodynamik sichtbarer und diskutierbar gestaltet. Neben einer eher inhaltlichen Bestimmung von Esoterik wären ebenfalls Analysen der die Esoterik formierenden Diskurse sinnvoll (vgl. Bergunder 2010); die vorliegende Arbeit beschränkt sich allerdings auf den Anspruch der Anthroposophie auf höheres Wissen, da sich an dieser intern wie extern geführten Kontroverse die Dynamik der Biodynamik sowie ihr Konflikt mit akademischen Vorgehensweisen erläutern lässt und ihre gesamtgesellschaftlich betrachtete relative Isoliertheit auf diese Weise dargelegt werden kann.

5.4 Rudolf Steiner: Kind seiner Zeit oder überzeitliches Genie?

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Steiners Weltdeutungen Zeit seines Lebens zwischen Positionen eines evidenzbasierten Empirismus und des Idealismus oszillierten. Das war nicht untypisch für das 19. Jahrhundert, denn beide Positionen rangen in akademischen und künstlerischen Kreisen um die Deutungshoheit (vgl. Blom 2009: 245). Steiner wollte spirituelle Erfahrungen mit wissenschaftlicher Beobachtungsgenauigkeit erfassen; bei ihm bestand der Anspruch, eine objektive, universalgültige Ontologie geistiger Natur mit wissenschaftlichen Verfahren zu begründen. In Form dieser erkenntnistheoretischen Baustelle tritt der Zeitgeist des 19. Jahrhunderts vor uns, dessen wissenschaftliche Kultur, wie es scheint, auf der Absicht beruhte, sich in Zeiten der historischen Einordnungen und Relativierens wieder verstärkt dem Universalgültigen zuwenden zu wollen. Schließlich spiegelt Steiners erkenntnistheoretisches Projekt letztlich auch seinen biografischen Bildungsweg, der im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Philosophie oszillierte. Ein Bildungsweg, wie ihn womöglich viele Zeitgenossen von Steiner kannten, der die Faszination für technische Entwicklungen, naturwissenschaftliche Entdeckungen und philosophische Erörterung vereinte.

Die Frage, ob nun Steiner ein Eingeweihter war oder ein Kind seiner Zeit, wird von Historiker:innen aus der Außenperspektive anders bewertet als im anthroposophischen Milieu. Für den Historiker Philipp Blom ist unbestreitbar, dass sich in Steiners Denken vor allem Spuren eines wissenschaftlichen Positivismus finden lassen, der in einer zweiten Phase seines Lebens im Gewand des »geistigen Erkennens« auftrat. Aber auch indische Mystik, katholisches Ritual sowie expressionistische Ästhetik, individualistischer-Nietzsche'scher Lebenskult und hegelsche Geschichtsphilosophie sollen sich aufspüren lassen. Dieser Mix wurde Blom zufolge in eine feuerwerkartige Rhetorik verpackt und mit Naturverehrung frei nach Goethe gemischt (vgl. Blom 2009: 245). Für die Biografin Miriam Gebhardt war Steiner ein moderner Prophet, der sich wie viele Menschen seiner Zeit nicht zwischen Moderne und Tradiertem habe entscheiden können. Er habe das Kollektive betont, zuweilen das Nationale, sei aber selbst durch und durch Individualist gewesen und habe sich als moderne Person das Recht herausgenommen, sich selbst neu zu erfinden (vgl. Gebhardt 2011: 13f.). Ullrich, Zander, Blom und Gebhardt urteilen: Steiner stand mit beiden Füßen im Zeitgeist seiner Epoche.

Tore Ahlbäck zufolge sahen die Anthroposoph:innen der ersten Generation ihrerseits sechs Hauptmerkmale in Steiner realisiert. Er sei für seine ersten Anhänger:innen ein *Spiritual Leader* gewesen, der die gesamte Menschheit voranbringen konnte, und ein *Tea-*

cher für die ihm Nahestehenden. Von den Anthroposoph-innen der ersten Generation werde er als Unfehlbarer anerkannt, dessen Werk keinen Widerspruch enthalte; als legitimer »Gründer einer Weltanschauung«, die an die spirituellen Bedürfnisse der Zeit angepasst sei. Für sie sei er der *Beholder of the Hidden*: Er offenbare die tiefen Geheimnisse höherer Welten. Seine Anhänger-innen würden ihn jedoch als »verkannten Denker« betrachten, der von der Mehrheitsgesellschaft abgelehnt und missverstanden werde – und das, obwohl er doch mit größter Genauigkeit den Sachverhalt der geistigen Welt auf den Grund gehe und er deshalb als Wissenschaftler anzuerkennen sei (vgl. Ahlbäck 2008: 9ff.).

Dieses Kapitel hat die Grundzüge von Steiners Leben, seiner Weltanschauung, seinem Wissenschaftsverständnis und die anthroposophischen Praxisfelder grob erläutert. Wenngleich die biologisch-dynamische Bewegung kein homogenes Milieu ausgebildet hat und sich durch die Globalisierung und durch die junge Generation vielfältigen Neukalibrierungen ausgesetzt sieht, bildet bis heute der Begründer der Anthroposophie einen gemeinsamen Nenner und bildet besonders für den inneren Kreis die identitätsstiftende Figur der Bewegung, auf die immer wieder während Gesprächen und Tagungen Bezug genommen wird. Steiners Weltanschauung orientiert sich dabei – wie dargestellt – am Monismus und Idealismus des 19. Jahrhunderts, aber auch ein spezifischer Erkenntnisoptimismus ist bei Steiner unverkennbar, verbunden mit dem Vertrauen darauf, dass jenseits von Interpretationen und gegebenen Rahmenbedingungen objektive Erkenntnisse auf Grundlage seiner anthroposophischen Geisteswissenschaft möglich sind.

Wie auch immer man diese Frage für sich bewertet, Steiners Ideen sorgen für lebhaftere Diskussionen in den Praxisfeldern und kontroverse Debatten im öffentlichen Leben. Im nächsten Kapitel werden zusammenfassend die anthroposophische Weltanschauung sowie die institutionalisierte anthroposophische Gesellschaft und die neben der Landwirtschaft existierenden anthroposophischen Praxisfelder behandelt, welche die anthroposophische Herangehensweise in die breitere Gesellschaft hineinbringen und zugleich das Praxisfeld der Demeter-Landwirtschaft unterstützen beziehungsweise von diesem unterstützt werden.

6. Die Anthroposophie

Aus der Außenperspektive ist die Anthroposophie Helmut Zanders Analyse zufolge eine esoterische Weltanschauung, für die er zunächst drei zentrale Charakteristika ausmacht. Sie beruht auf der Annahme einer »geistigen Welt« (1). Diese sei allerdings dem Menschen nicht gänzlich verschlossen, sondern im Gegenteil durch eine spezifische Wahrnehmungsschulung (durch Meditation und Beobachtung) objektiv erkennbar (2). Die Erkenntnisse aus der geistigen Welt sollen Anthroposoph-innen in die Praxis (3) überführen, beispielsweise in die Pädagogik oder Landwirtschaft – auf diesem Selbstverständnis beruhen die Institutionen der Anthroposophie (vgl. Zander 2019: 8). Wie bereits in den oben erläuterten biografischen Stationen von Steiner angemerkt, sind die anthroposophischen Schriften unter anderem von Aspekten des deutschen Idealismus geprägt (im Besonderen durch Fichte, Hegel und Schelling), des Weiteren durch Goethes naturwissenschaftlichen Erkenntnisanspruch, durch Elemente der Theosophie (spiritueller Evolutionismus, Reinkarnationslehren und der Anspruch, objektive Erkenntnisse über das Geistige zu generieren) und, seit dem Bruch mit der Theosophie, durch eine weiterentwickelte christliche Esoterik. Überdies bilden weitere Einflüsse das Rückgrat von Steiners Gedankengerüst, wie beispielsweise Haeckel (durch den er sein monistisches Weltbild bestätigt sah) und, weniger konstitutiv, Nietzsche und Stirner (über die er seinen Individualitätsbegriff entwickelte).¹

Aus der Binnenperspektive bewertet Selg die Anthroposophie als Erkenntnisweg, der den Menschen als Zentrum² habe:

-
- 1 Oft rezipierte Steiner Werke dabei sehr selektiv und kleidete sie mit seinen Annahmen neu ein, weshalb eine besondere Schwierigkeit darin besteht, Steiners Ansichten eindeutig einzuordnen, da sein Werk nicht homogen ist und sich einige Schriften darüber hinaus widersprechen. Dies ist zum Teil auch dadurch bedingt, dass Steiner bei Neuauflagen stark in die Texte eingriff.
 - 2 Steiner selbst verwies in mehreren Vorträgen auf die Anthroposophie als Menschenkunde, wie auch 1915: »Denn sie [die Anthroposophie] allein hat es in Bezug auf die gegenwärtige Menschheit mit dem Menschen als solchem zu tun, wirklich mit dem Menschen als solchem. Alles geht ja in der gegenwärtigen Menschheit dem Ziele zu, diesen Menschen als solchen zu verleugnen und anderes als den Menschen hinzustellen als dasjenige, für das man kämpfen, für das man arbeiten, an das man denken soll« (GA 162: 44f.).

Mit der Anthroposophie entwickelte und lehrte Rudolf Steiner in einer entscheidenden Übergangs- und Krisenzeit der Moderne eine neue, umfassende Menschenerkenntnis, in leiblicher, seelischer und geistiger Hinsicht. Er entfaltete eine hochdifferenzierte Lehre der Inkarnation in Raum und Zeit, die das Bewusstsein von der geistigen Natur des Menschen mit einem konkreten Wissen um die Strukturen und Prozesse seiner irdischen Lebensform verband und zu neuen und weitreichenden Verständnisperspektiven des humanen Daseins führte. (Selg 2012: 10)

Für Lebedur, Pionier des Demeter-Obstbaus und ehemaliges Vorstandsmitglied der weltweiten Dachorganisation der Ökobewegungen IFOAM sowie Auszeichnungsträger der Niklas-Medaille in Silber des Bundeslandwirtschaftsministeriums, ist die Anthroposophie beziehungsweise die Biodynamik ein Synästhesierungsprozess von Kulturbereichen: »Ihr geht es um eine Befruchtung aller heute in der Welt vorhandenen Wissenschaften, der Naturwissenschaft, der Wissenschaft für Medizin, Pädagogik, Architektur, Kunst und Religion, kurz um eine Befruchtung oder Erneuerung der großen Kulturbereiche Wissenschaft, Kunst und Religion« (Lebedur 1988: 29).

Laut Gebhardt bot der Zusammenbruch der bis dahin geltenden staatstragenden und die Gesellschaft verbindenden Sinnsetzungssysteme der Kirchen und des politischen Patriotismus nach dem Ersten Weltkrieg ein fruchtbares Umfeld für die Begeisterung unter jungen Menschen für die anthroposophische Sache. Immer mehr junge Menschen, die aus dem Umfeld der Jugendbewegung oder Lebensreformbewegung kamen, verschrieben sich der Anthroposophie: Sie kannten bereits Angebote der Reformpädagogik, des Vegetarismus sowie der Alternativmedizin und insbesondere Frauen wurden von Ausdruckstätigkeiten und Heilberufen angezogen. Die Anthroposophie bot nun, anders als die Lebensreformbewegung, zusätzlich einen enzyklopädisch ausbuchstabierten spirituellen Überbau an. In diesem anthroposophischen Kaleidoskop orientierten sich die Suchenden entweder mehr in Richtung des religiösen, ökologischen, wissenschaftlichen oder künstlerischen Bereichs (vgl. Gebhardt 2011: 235). Dieser »Kairos der Zeit« und die sehr praxisnahen Sinnangebote der Anthroposophie verhalfen ihr, im Laufe des 20. Jahrhunderts zur bedeutendsten esoterischen Bewegung vor allem in den deutschsprachigen Ländern, den Niederlanden sowie in Skandinavien aufzusteigen, und derzeit bildet sie auch im außereuropäischen Raum Zweige aus (Clement 2017: xxii).

Wer eine Botschaft, Weltanschauung, höhere Erkenntnis und spirituelle Praktiken gesellschaftlich etablieren will, muß ein Mindestmaß an institutionellen Strukturen aufbauen. Diese Aufgabe sollte ab Anfang Februar 1913 mit der formellen Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft in Berlin erfüllt werden. Über 2.200 Mitglieder der Deutschen Theosophischen Gesellschaft, insgesamt 92 Prozent, folgten Steiner damals in die neugegründete Gesellschaft, dessen Ehrenpräsidium er übernahm (vgl. Zander 2007: 164, 168).

Aufgrund von internen machtpolitischen Spannungen bis hin zu sektiererischen Tendenzen und um die Statuten zu ändern, wurde 1923 die Nachfolgeorganisation, die Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft (AAG) aus der Taufe gehoben. Die zuvor etablierte Anthroposophische Gesellschaft war mit 12.000 Mitgliedern Mitte der 1920er Jahre allerdings die besser aufgestellte Organisation. Zum Vergleich: die AAG zählte

Ende 1925 lediglich 1.150 Mitglieder (vgl. Zander 2007: 244f.). Sechs Jahre nach Steiners Tod löste sich die Anthroposophische Gesellschaft im Jahr 1931 jedoch in der Folge von internen Querelen vor allem zwischen Marie von Sivers und Ita Wegman auf. Die Sympathisant-innen rund um Wegman gründeten gemeinsam mit ihr die Anthroposophischen Arbeitsgemeinschaften (vgl. Martins 2023: 51). Im Jahr 1935 wurde die AAG im Nationalsozialismus verboten, jedoch vereint sie seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs wieder Beitrag zahlende Mitglieder weltweit.

Die AAG ist derzeit Träger der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft am Goetheanum (Dornach, CH), deren zentrales Ziel es ist, die geistige Welt zu erforschen, sich Fragen aus den Praxisfeldern anzunehmen sowie Weiterbildungsangebote für die Arbeitsfelder auszuarbeiten. Neben der allgemein anthroposophischen Fachsektion ist sie in weitere zehn Fachsektionen³ ausdifferenziert.

Die AAG zählte 2019 rund 43.500 Mitglieder weltweit.⁴ Gemessen an der derzeitigen Reichweite und dem Bevölkerungswachstum ist kein proportionaler Mitgliederanstieg zu konstatieren, im Gegenteil.⁵ Wie im Bereich der religiös-spirituellen Angebote im 21. Jahrhundert üblich, verlieren auch in der Anthroposophie feste Mitgliedschaften zugunsten von temporären, episodenhaften Bindungen sukzessiv an Bedeutung (vgl. Hero 2008: 215ff.). Gegenüber der Zeitung *Le Monde* erläuterte das Vorstandsmitglied Justus Wittich zudem, dass die Einnahmen im letzten Jahrzehnt dahingeschmolzen seien; im Jahr 2021 seien lediglich 16 Millionen Euro in der Kasse gewesen, während es 14 Jahre zuvor noch 25 Millionen gewesen seien (vgl. Tonet 2021). Mittlerweile verweist das Goetheanum in seinen Weihnachtsbriefen an die Mitglieder zunehmend auf einen drohenden Krisenzustand, auf den die Leitung aufgrund der hohen Kosten in Dornach zusteure. In vielerlei Hinsicht agiert die AAG zwar wie ein herkömmliches Unternehmen, aber wäre es dies, könnte eine kostensenkende Standortänderung diskutiert werden, doch unter anderem aufgrund der spirituellen Bedeutung von Dornach kann die Geschäftstätigkeit nicht in eine günstigere Gegend verlegt werden (vgl. Swartz, Hammer 2020).

Im Jahr 2021 stellte sich die AAG auf ihrer Internetseite als Organisation dar, in der jeder als Mitglied willkommen sei, »unabhängig von Weltanschauung, nationaler oder kultureller Herkunft und Religion«. Ferner schreibt sie:

Nicht Bekenntnis ist gefragt, sondern Interesse. Jedes Mitglied kann sich mit anderen zu Gruppen zusammenschließen und die Fragen verfolgen, die für sein Erkennen und Leben wichtig sind. So entsteht ein Netzwerk des lebensvollen spirituellen Austausches über Anthroposophie in der Gegenwart – ob in Townships Südafrikas oder Stockholm, einem der vielen Rudolf Steiner-Häuser in Deutschland oder auf einer Farm in

3 Konkret sind dies die Mathematisch-Astronomische Sektion, die Medizinische Sektion, die Naturwissenschaftliche Sektion, die Sektion für Landwirtschaft, die Pädagogische Sektion, die Sektion für Bildende Künste, die Sektion für Redende und Musizierende Künste, die Sektion für Schöne Wissenschaften, die Sektion für Sozialwissenschaften und die Jugendsektion (vgl. Goetheanum, [94]).

4 E-Mail vom Mitgliedersekretariat am Goetheanum, 3.1.2020.

5 Laut *Le-Monde*-Recherchen kämpft die Anthroposophische Gesellschaft darüber hinaus mit Nachwuchsproblemen, mittlerweile sind drei Viertel der Mitglieder in Frankreich über 60 Jahre alt (vgl. Larousse 2021).

Neuseeland. Gruppenarbeit vor Ort, Feste, Kurse, Vorträge und künstlerische Veranstaltungen prägen das Leben der Anthroposophischen Gesellschaft ebenso wie internationale Kongresse.⁶

Auf der AnthroWiki-Seite präsentiert sich die Gesellschaft als »eine Gemeinschaft von Menschen, die überzeugt sind, dass die Aufgaben, die Gegenwart und Zukunft stellen, nur durch eine spirituelle Vertiefung des Lebens gelöst werden können.«⁷ Des Weiteren wird dort erwähnt, dass das Fundament die von Rudolf Steiner begründete Anthroposophie bildet.

Die Anthroposophie hat, wie erwähnt, »Karriere gemacht« und unterschiedliche Praxisfelder etabliert, die von teilweise kapitalkräftigen und über Jahrzehnte gewachsenen Institutionen getragen werden und es der Anthroposophie ermöglichen, sich in der Gesellschaft zu verankern – mehr oder weniger sichtbar. Die Anthroposophie besitzt eine stabile institutionelle Dimension und unterhält über diese Stützen als esoterische Bewegung eine kulturprägende Kraft, wenngleich diese gesamtgesellschaftlich betrachtet eher marginal ausfällt. Im 21. Jahrhundert stößt man auf die Anthroposophie in Form von Waldorfschulen, heilpädagogischen Institutionen, Banken, Krankenhäusern und Pflegeeinrichtungen, Kosmetik- und Homöopathieunternehmen, einem Verlagswesen, Spielzeugläden und natürlich der Demeter-Landwirtschaft und den von ihr vermarkteten Nahrungsmitteln (vgl. Gebhardt 2011: 17).

6.1 Waldorfschulen

Die Waldorfschule ist womöglich die bekannteste Hinterlassenschaft Steiners, der die Waldorfpädagogik im Jahr 1919 begründete. Als Schule wurde sie zunächst für die Arbeiterkinder der Stuttgarter Waldorf-Astoria-Zigarettenfabrik konzipiert. Steiner initiierte sie zusammen mit dem Fabrikanten Emil Molt; für die Inbetriebnahme brauchten sie nur sechs Monate Vorbereitungszeit. Die Waldorfschule war 1919 die erste Gesamtschule Deutschlands, die Schüler mit unterschiedlichen Hintergründen und unterschiedlichen Begabungen gemeinsam unterrichtete (vgl. Schmelzer 1991: 156).

Im Jahr 2018 zählte Deutschland 245 staatlich genehmigte Waldorfschulen, weltweit waren es im gleichen Jahr über 1.000. Insbesondere in Osteuropa haben sich die Waldorfschulen vermehrt etabliert, Ungarn beispielsweise zählte 40 Waldorfschulen. Darüber hinaus sind sie auch in Brasilien und China im Aufwind (vgl. Schieren 2016: 9). In der Schweiz gibt es 32 »Steiner-Schulen« (Stand 2019),⁸ wie sie dort genannt werden.

In anthroposophischen Schuleinrichtungen richtet sich der Lehr- und Stundenplan gemeinhin an den von Steiner angenommenen Bedürfnissen der Schüler aus Kopf, Herz und Hand. Die drei Bereiche sollen gleichermaßen gefördert werden und deshalb ist die Lehrperson dazu angehalten, die kognitiven, musisch-künstlerischen, handwerklich-praktischen und sozialen Lernbereiche gezielt zu gewichten und Fremdsprachen sowie

6 Goetheanum, [95].

7 Anthrowiki, [96].

8 Vgl. Bund der freien Waldorfschulen e.V., [97].

das Erlernen eines Musikinstruments möglichst früh zu fördern – nach anthroposophischem Selbstverständnis wird über diese vielfältige Fähigkeitenförderung ein ausgeglichener Unterricht gewährleistet. Daneben verzichten Waldorfschulen auf Notenzeugnisse, Klassenlehrer:innen begleiten die Schüler:innen über mehrere Jahre und das Lernen findet in leistungsheterogenen Gruppen statt; sitzen bleibt niemand und der sogenannte Epochenunterricht führt dazu, dass ähnliche Themen in unterschiedlichen Fächern gleichzeitig behandelt werden (vgl. Schieren 2016: 9ff.). Die Waldorfschulen geben an, kein religiös-weltanschauliches Dogma zu lehren, da die Anthroposophie nur indirekt durch organisch strukturierte Lehrpläne und Erziehungsimpulse vermittelt werden könne. Organisation, Methodik und Didaktik leiten sich demnach lediglich implizit vom anthroposophischen Lehrgebäude ab, wenngleich dies nach außen nicht ausdrücklich so kommuniziert wird, was für Kritik sorgen kann (vgl. Majerus 2020a/2020b: 11f.).

Die Waldorfschulen unterscheiden sich von staatlichen Schulen überdies durch im Curriculum festgehaltene Aufmerksamkeits-, Wahrnehmungs- und Konzentrationsübungen. Demgemäß soll gerade der naturwissenschaftliche Unterricht in jungen Jahren das Staunen der Schüler:innen anregen, denn auf das subjektive Interesse und nicht auf Expertenwissen komme es in der Ausbildung an. Im Naturkunde-Unterricht geht es in den Unterstufen demzufolge konkret nicht primär um die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern nach dem goetheanischen Prinzip um das Hineinfühlen in Schaffensprozesse (vgl. Ullrich 2015: 71). Wer eine Waldorfschule besucht hat und sich später für die biologisch-dynamische Landwirtschaft entscheidet, ist somit mit dem weltanschaulichen Programm, in das die Präparate eingebettet sind, sowie mit den Zielen von Methoden wie der Bildekräfteforschung zumindest vertraut.

Für die Demeter-Landwirtschaft sind Waldorfschulen insofern von Bedeutung, weil die meisten Schüler:innen der Waldorfschule angehalten werden, ein Praktikum⁹ auf einem Demeter-zertifizierten Hof zu absolvieren. Einige Schüler:innen der biologisch-dynamischen Landbauschule konnten durch diese Aufenthalte erste Einblicke in den Demeter-Landbau gewinnen, die ihre spätere Berufsentscheidung beeinflusst haben. Werden die Schüler:innen nicht nachhaltig für Landwirtschaft begeistert, so sind sie doch zumeist die Demeter-Kund:innen von morgen (vgl. Feldbericht 18.3.2017). Häufig ist zudem in der Nähe einer Waldorfschule ein biologisch-dynamisch bewirtschafteter Garten angelegt, um dessen Gedeihen sich die Schüler unter Anleitung ebenfalls kümmern. An einigen Waldorfschulen finden Wochenmärkte statt, an denen Demeter-Höfe ihre Erzeugnisse verkaufen¹⁰ und auf einigen biodynamisch bewirtschafteten Höfen befinden sich umgekehrt auch Waldorfkindergärten¹¹.

9 Der Demeter-Verband preist dieses Praktikum als einzigartige Erfahrung: »Drei Wochen Praktikum auf einem Demeter-Hof ist für Schülerinnen und Schüler an Waldorfschulen eine besondere Erfahrung. Land zu bewirtschaften, sich selbst im Schaffen mit der Erde zu erleben und altersgemäß landwirtschaftliche Zusammenhänge zu erfassen, ist fester Bestandteil des Lehrplans der Freien Waldorfschulen.« Allerdings kann die Praktikantenbetreuung aus Sicht der Landwirt:innen einen erheblichen Mehraufwand bedeuten, wie an anderer Stelle dieses Textes dargelegt wird (Demeter e.V., [98]).

10 Vgl. Hof Klostersee e.V., [99].

11 Wie beispielsweise auf dem Goldenhof (familienPLUS Waldshut, [100]) oder auf dem Hof Medewege (Hof Medewege, [101]).

6.2 Die Eurythmie und die anthroposophische Medizin

An den meisten Waldorfschulen ist die Eurythmie bis heute Pflichtfach. Sie bildete sich zwischen 1910 und 1913 als erstes Betätigungsfeld der Anthroposophie heraus, das maßgeblich in Zusammenarbeit mit Lory Smits, Mieta Waller und Marie von Sivers konzipiert wurde. Es handelt sich dabei um eine Tanzart, in der der Körper zum Medium kosmischer Harmonie transformiert werden soll und in der Grundgesten von Lauten in eurythmischer Form dargestellt werden sollen. Dabei wird nahezu eine Entkörperlichung bewirkt, indem die Tänzer:innen in eine Art Ganzkörperschleier gehüllt werden, der dem Tanz einen ätherisch-schwebenden Anstrich verleiht (vgl. Lindenberg 2011: 560). Laut Zander ist die Eurythmie eine idealistische Kopfgeburt Steiners, die nicht aus einer Praxis hervorging (vgl. Zander 2007: 1181f.). Später entstand die Heileurythmie im Rahmen der anthroposophischen Medizin, die sich als eine Strömung der alternativen Heilverfahren innerhalb der Anthroposophie herausgebildet hat. Neben der Heileurythmie zählen die Anwendung von Heilpflanzen (wie beispielsweise die Misteltherapie bei Krebs), die Anwendung homöopathischer Präparate, Farbtherapien, rhythmische Massagen (von Ita Wegman ausgearbeitet) sowie künstlerische Therapien (Mal- und Musiktherapie) zu den anthroposophischen Therapien.

Im Jahr 1920 trugen der Chemiker Oskar Schmiedel (der spätere Direktor der Weleda-Werke) und weitere anthroposophisch gesinnte Mediziner:innen die Bitte an Steiner heran, einen Fachkurs für sie zu ersinnen. Die Ärztin Ita Wegman¹² trat neben Steiner als Dozentin auf; sie war seine engste Mitarbeiterin und maßgeblich an der praktischen Umsetzung der anthroposophischen Konzepte sowie an der Institutionalisierung der anthroposophischen Medizin überhaupt beteiligt. Die im Anschluss veröffentlichten Vorträge dieser Tagung vom März/April 1921 in Dornach bilden quasi bis heute das Fundament dieser Heilpraxis. Ein anderes Standardwerk beruht auf den Erfahrungswerten, die Rudolf Steiner und die Ärztin Ita Wegman in dem von ihnen gegründeten Klinisch-Therapeutischen Institut in Arlesheim sammelten (vgl. Jütte 1996: 241f.). Es liegt unter dem Titel *Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen* vor. Hierin bekunden beide ihr kooperatives Verhältnis zur Biomedizin: »Nicht um eine Opposition gegen die mit den anerkannten wissenschaftlichen Methoden der Gegenwart arbeitende Medizin handelt es sich. Diese wird von uns in ihren Prinzipien voll anerkannt« (GA 27: 1). Zudem heißt es dort, nur fachlich ausgebildete Ärzt:innen sollen sich die anthroposophischen Prinzipien nach ihrem Studium aneignen können. Trotzdem: Steiners Therapievorschriften beruhten auf für Dritte nicht nachvollziehbaren »höheren Erkenntnissen«, weshalb es bereits zu seinen Lebzeiten zuweilen in der *Münchener Medizinischen Wochenschrift* Kritik hagelte (vgl. Jütte 1996: 249).

Nach anthroposophischem Selbstverständnis bettete Steiner seine Medizin in ein holistisches Weltbild ein. Die ganzheitliche Wahrnehmung einer Krankheit hat seitdem

12 Wegman wurde 1876 auf Java geboren und studierte von 1906 bis 1911 in Zürich und München Medizin. Bis zu ihrem Tod 1943 war sie maßgeblich in die anthroposophische Heilpädagogik und Medizin involviert und begründete 1921 die Ita-Wegman-Klinik in Arlesheim. Weitere Details lassen sich in ihrer dreibändigen Biografie nachlesen, die von dem Priester der Christengemeinschaft Emanuel Zeylmans van Emmichoven verfasst und zwischen 1990–1992 publiziert wurde.

für anthroposophisch Praktizierende Vorrang und soll den biologistischen Reduktionismus der Biomedizin konterkarieren. Der Krankheitsbegriff artikuliert sich demnach in einem geisteswissenschaftlich-anthroposophischen Verständnis, in dem Mikrokosmos und Makrokosmos miteinander verbunden sind. So wird Substanzen ein kosmischer Ursprung zugesprochen. Dabei spielten anfänglich die sieben Metalle Blei, Zinn, Eisen, Gold, Kupfer, Quecksilber und Silber eine zentrale Vermittlerrolle, denen über Analogiebildungen vermittelnde Kräfte zugeschrieben wurden und die die Entitäten Erde, Universum und Mensch miteinander verschränken sollten (vgl. Karschuck 2018: 109f.). Auch Steiners Menschenbild, das er als aus vier Wesensgliedern konstituiert begriff, kommt in der anthroposophischen Medizin zum Ausdruck: Konkret bestehe der Mensch aus einem physischen Leib, einem Ätherleib, einem Astralleib und der Ich-Organisation, deren Disharmonie Krankheiten auslösen soll. Im Astralkörper, den Menschen wie Tiere besitzen, entstünden Instinkte, Leidenschaften und Verlangen, anders als Tiere sollen Menschen diese Triebe jedoch über das Denken und die Ich-Individualität bändigen können (vgl. Jork 1993: 152; Brandt, Hammer 2013: 125).

In Bezug auf die Mistel und über das holistische Seinsverständnis der Anthroposophie wurde die Verbindung zwischen Pathologie und Therapie eruiert. So brachte das geisteswissenschaftliche Schauen Steiner zu der Feststellung, die Mistel eigne sich als Parasit die ätherischen Lebenskräfte des Baumes an und könne umgekehrt beim Menschen vermittels dieses Kräfte-Überschusses therapeutisch wirken.¹³ Nach ähnlichem Verfahren werden auch andere anthroposophische Heilmittel aus dem Zusammenhang zwischen Mensch und Natur sowie der Wesensverwandtschaft zwischen Mensch und Umwelt erfasst (vgl. Jütte 1996: 245ff.). Diese ganzheitliche Sicht ist vermutlich der Aspekt, der die nachhaltige Implementierung der anthroposophischen Medizin bewirkt hat: der Wunsch der Patient:innen, als Ganzes erfasst zu werden, als Menschen mit einer Biografie, denen zugleich vermittelt wird, das Universum, der Kosmos, das Elementare habe etwas mit ihnen zu tun. In den anthroposophischen Kliniken sind die Patient:innen keine statistischen Größen, sondern Menschen mit einer individuellen Lebensgeschichte und speziellen Herausforderungen (Zeugin, Lüddeckens, Schrimpf 2018: 204, 206). Das anthroposophische Sterbebegleitungsangebot, scheint zudem Ohnmachtserfahrungen, also dem Gefühl des »Ausgeliefertsein und Nichts-mehr-Tun-Können« entgegenzuwirken (Zeugin 2020: 205).

Wie es für andere Praxisfelder der Fall ist, diffundiert die Anthroposophie über ihre porösen Außengrenzen durch ihre medizinischen Angebote in die Mehrheitsgesellschaft: Nutzer:innen dieser anthroposophischen Heilangebote sind in der Mehrzahl Nicht-Anthroposoph:innen. Es sind größtenteils Personen, die nach Angeboten suchen, die sowohl auf der universitären Medizin (anthroposophische Ärzt:innen absolvieren zunächst eine universitäre medizinische Ausbildung) sowie ebenso auf einem »ganzheitlichen« Komplementärangebot beruhen (Zeugin, Lüddeckens, Schrimpf 2018; Zeugin 2020). Dieser Komplementaritätstrend ist nicht neu, sondern begann vor über 100 Jahren. Gebhardt schreibt, dass bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts die ersten

13 Unter dem Namen »Iscador« werden die Mistelpräparate bis heute vertrieben, sie bleiben in der wissenschaftlichen Literatur jedoch umstritten. Anthroposoph:innen hingegen wollen ihre Wirksamkeit mit Fallstudien belegen, wie in Kapitel 8erläutert werden wird.

Schwächen der Schulmedizin erkennbar wurden. Zwar hatte sich damals schon ein beachtliches Krankenhaus- und Krankenkassenwesen ausgebreitet, die Patient:innen hätten sich in diesen Institutionen jedoch nicht selten auf einen Körper, eine Nummer reduziert gefühlt. In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg sei deshalb der Zulauf zu alternativen und spirituellen Heilverfahren rapide angestiegen (vgl. Gebhardt 2011: 241f.).

Zum Zeitpunkt der Fertigstellung der vorliegenden Arbeit ist die anthroposophische Medizin in Deutschland und der Schweiz staatlich anerkannt, fällt jedoch unter Sonderregelungen. Einige anthroposophische Einrichtungen haben sich derweil zu modernen Einrichtungen weiterentwickelt, an die Forschungs- und Ausbildungszentren angegliedert sind (vgl. Jütte 1996: 260). Die Klinik in Arlesheim zählte 2019 82 stationäre Betten und wird von den Schweizer Zusatzkrankenkassen anerkannt.¹⁴ Darüber hinaus befinden sich in der Schweiz ebenfalls das Paracelsus-Spital Richterswil sowie ein Spital im Engadin. Auf der Website der Anthro-Kliniken sind fünf Akut-Krankenhäuser aufgelistet, wie die Gemeinschaftskrankenhäuser Havelhöhe und Herdecke in Deutschland, drei Fachkliniken für Psychiatrie, Psychotherapie, Psychosomatik und Psychotherapeutische Medizin und drei Reha- und Kurkliniken. Außerhalb des deutschsprachigen Raums befindet sich jeweils eine weitere Einrichtung in Italien und in Schweden.¹⁵ Neben den unterschiedlichen Kliniken ist derzeit die Firma Weleda mit Sitz in Arlesheim (CH) das anthroposophische Medizinerbe mit dem wohl bedeutendsten Einfluss. Weleda vertreibt jedoch primär Naturkosmetik und nur sekundär Arzneimittel.¹⁶

Aktuell versucht sich die anthroposophische Medizin vermehrt an die evidenzbasierte Wissensproduktion anzunähern sowie ihre Methoden und Weltanschauung an das akademische Milieu heranzutragen. 2008 wurde gar ein *Masterplan zur Akademisierung der Anthroposophischen Medizin* von Harald Mattes zusammengestellt, der zuvorderst eine Habilitationsförderung vorsieht (vgl. Uhlenhoff 2011: 583). Laut Philipp Karschuck sind die aktuellen Debatten innerhalb der anthroposophischen Medizin von der Offenlegung ihrer theoretischen Modelle sowie einer Verschiebung hin zu einer Verwissenschaftlichung der Vorgehensweisen gekennzeichnet (vgl. Karschuck 2018: 187).

Wo allerdings die Grenze zwischen esoterischen Vorannahmen und empirischem Wissen für Anthroposoph:innen verläuft, scheint bis auf Weiteres in den Kreisen der anthroposophischen Medizin unklar zu bleiben, denn im Tätigkeitsbericht der Sektion aus dem Jahr 2012 heißt es, dass es in den kommenden Jahrzehnten darum gehen solle, »das ›Geistparadigma‹ akademisch zu legitimieren«. In diesem Zusammenhang bedauert Michaela Glöckler, dass die »gegenwärtige Medizin [...] durch das naturwissenschaftliche Paradigma des materialistischen Reduktionismus bestimmt« werde. Die spirituelle Sei-

14 Von den 82 Betten sind 20 Betten der Psychosomatik zugeordnet, 22 der Psychiatrie, 15 Betten der Onkologie und 25 der Inneren Medizin (Stand 2019, vgl. Klinik Arlesheim, [102]).

15 Verband anthroposophischer Kliniken, [103].

16 Vor allem hohe Margen im Bereich der Naturkosmetik begründeten eine Umorientierung in Richtung des Kosmetikmarkts, während gleichzeitig unrentable Medikamente aus dem Sortiment ausgegliedert wurden. Auch aus der Herstellung des Krebsgegenmittels Iscador hat sich Weleda zurückgezogen (vgl. Karschuck 2018: 189).

te der Welt, die sich im Inneren des Menschen abspiele, bleibe jedoch Privatsache, beklagt sie, hier gelte es, »an einem Paradigmenwechsel zu arbeiten«.¹⁷

Die etablierte Biomedizin reagiert ihrerseits auf solche Vorhaben. Auf MedWatch, einem Blog von Wissenschaftsjournalist:innen, der Teil der »Initiative Transparente Zivilgesellschaft« ist, untersucht Christian Honey, Wissenschaftsjournalist und promovierter Hirnforscher, die Studien und Debatten rund um die Misteltherapie. Die Initiative will einer breiten Öffentlichkeit vermitteln, dass eine Metastudie der Cochrane Collaboration, die eine Untersuchung von 21 ausgewählten Studien enthält, keine stichhaltigen Beweise für die Wirkung von Mistelextrakten bei Krebstherapien ergeben habe.¹⁸ Ärzte, die zu diesem Zeitpunkt im anthroposophischen Krankenhaus Witten/Herdecke tätig waren, veröffentlichten daraufhin ebenfalls ein Review, für dessen Meta-Analyse, wie deren Autoren schreiben, auch Studien von mangelhafter Qualität ausgewertet wurden. In ihrem Fazit gewichten sie die Datenlage anders und schreiben, die Studien würden darauf hin weisen, dass Misteltherapien die Sterblichkeitsraten senken würden. Honey kommentiert diese Replik folgendermaßen: »Dies ist ein Muster, dass sich im Literatur-Grabenkampf zwischen anthroposophischen und nicht-anthroposophischen Mediziner:innen immer wieder findet: Auf der einen Seite stehen naturwissenschaftlich orientierte Ärzte, die qualitativ ungenügende Evidenz bemängeln. Auf der anderen Seite stehen die Anhänger der Anthroposophie, die dieselben Daten als Wirksamkeitsnachweis verteidigen«.¹⁹ Wie in Kapitel 8.4. dargelegt werden wird, lässt sich dieses Muster ebenfalls bei den Debatten um den wissenschaftlichen Nachweis der Präparate-Wirkung in der Landwirtschaft wiederfinden.

Gleichwohl sollte dieses anthroposophische Praxisfeld nicht als homogener, statischer Monolith aufgefasst werden. Die anthroposophisch ausgerichtete Medizin ist von einer hohen Pluralität gekennzeichnet. Verschiedene interne Strömungen interpretieren Steiner unterschiedlich und das Praxisfeld selbst unterliegt wie seine »Geschwister« einem historischen Wandel: Alte Schwerpunkte entfallen, neue kommen hinzu. So werden in der Schweiz seit Mitte der 1990er Jahre Konzepte zur anthroposophischen Sterbegleitung ausgearbeitet. Seitdem wird neben der konventionellen Palliativmedizin die anthroposophische Palliativ Care angeboten. Dabei wird ein Prozess offenkundig, der sich auch in anderen Tochterbewegungen der Anthroposophie feststellen lässt: »Da sich die teils hochkomplexe und abstrakte [anthroposophische] Theorie nur teilweise für den klinischen Alltag eignet, wurden die Konzepte durch anwendungsorientierte Selektion, Reduktion und Reinterpretation angepasst« (Karschuck 2018: 185).

Zwischen anthroposophischer Medizin und Biodynamik ist eine gewisse Nähe festzustellen: So sind einzelne biologisch-dynamische Landbaubetriebe beispielsweise Rohstofflieferanten für Hersteller von anthroposophischen Heilmitteln und Kosmetika (vgl. Egle 2019). Interesse besteht ferner bei den Demeter-Produzent:innen an anthroposophischen Heilverfahren sowie an anthroposophischer Homöopathie, und zwar nicht nur

17 Medizinische Sektion am Goetheanum, [104].

18 Im Wortlaut der Forscher: »The evidence from RCTs to support the view that the application of mistletoe extracts has impact on survival or leads to an improved ability to fight cancer or to withstand anticancer treatments is weak« (Horneber, van Ackeren 2008: 2).

19 Honey, [105].

für menschliche Belange, sondern wie im folgenden Kapitel angesprochen wird, ebenfalls für Tiere, die körperliche Beeinträchtigungen oder seelische Verstimmungen aufweisen sollen.

Das nächste Kapitel geht nun auf das Naturverständnis in Steiners Schriften und Vorträgen sowie auf die derzeit stattfindenden Debatten zwischen Quereinsteiger·innen und überzeugten Anthroposoph·innen innerhalb der Demeter-Landwirtschaft ein. Ein weiteres Mal schält sich dabei das Profil der Demeter-Landwirtschaft heraus: ihre monistische Weltsicht, ihre inhärente Anthropozentrik, aber auch die interne Dynamik und Pluralität dieser Bewegung.

7. Der biodynamische Geist der Natur

Im folgenden Kapitel wird die Konzeptualisierung der Natur innerhalb des anthroposophischen und biodynamischen Milieus erörtert, sowohl, wie sie von Steiner in den für die biologisch-dynamische Landwirtschaft relevanten, einschlägigen Schriften umrissen wurde als auch, wie sie von den zeitgenössisch wirtschaftenden biodynamischen Landwirt:innen wahrgenommen wird. Grundlegend ist dabei, dass für die religionswissenschaftliche Analyse »die Natur« als Konzept betrachtet wird und nicht deren ontologisch-organischen Eigenschaften eruiert werden (vgl. Stuckrad 2007: 41f.). Im Vordergrund steht die Frage, welcher ontologische Status der Natur von Biodynamiker:innen zugeschrieben wird und weshalb die Befragten die Natur auf eine bestimmte Weise betrachten oder konzeptualisieren. Welche milieuspezifischen Komponenten kann man trotz eines individuellen Erlebens der Natur im Diskurs der Biodynamiker:innen festmachen? Und inwiefern wird das anthroposophisch grundierte Weltbild der Biodynamik intern kontestiert? Um diese Spezifika gezielter herauszuarbeiten, wird die biologisch-dynamische Landwirtschaft in diesem Kapitel zudem mit den Idealen und Belangen der Tiefenökologie und Permakultur kontrastiert, die Mitte des 20. Jahrhunderts aufkamen.

7.1 Die »Natur« im anthroposophischen Korpus

In Steiners Schriften wird die Natur als lebendig aufgefasst, als Ganzes, in dem sich Mikrokosmos und Makrokosmos spiegeln; der Mensch – mit seinen drei zentralen Dimensionen Körper, Geist und Seele – ist Teil dieser Natur und bildet einen Mikrokosmos, der in sich den ganzen Kosmos tragen soll.¹ Durch sympathetische Verbindungen seien

1 In Steiners Weltbild wird der menschliche Bezug zum Kosmos in seelische, leibliche und geistige Bereiche ausdifferenziert. Wie er in seinem Vortrag »Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist« betonte: »Wir können also sagen: Mit unserem geistigen Menschen sind wir in einer gewissen Weise von der Umwelt unabhängig, mit unserem seelischen Menschen sind wir in den Rhythmus der Welt eingegliedert, mit unserem leiblichen Menschen sind wir in die ganze übrige Welt so eingegliedert, wie wenn wir gar nicht Seele und Geist wären. Diese Unterscheidung müssen wir durchaus ins Auge fassen. Denn wir kommen auch nicht zu einem Verständnisse des höheren Wesens des Menschen, wenn wir nicht diese dreifache Stellung des Menschen zu seiner ganzen

alle Lebewesen in diesem Natur-Organismus verbunden, so die Auffassung von Steiner (vgl. GA 119: 65f.; GA 201: 38f.). Das Naturhaushaltskonzept der Anthroposophie basiert demnach auf einer spirituell-physikalischen Matrix, in der allerdings eine angenommene geistige Realität grundlegend auf die stoffliche, erfahrbare Welt einwirken soll (vgl. Schaumann 1996: 40; vgl. Geier, Fritz 2016: 102). Konkret umfasst die anthroposophische Naturkonzeption vier Stufen: Neben der physikalischen Ebene beinhaltet sie drei weitere Ebenen, eine ätherisch-lebendige, eine astralisch-seelische und eine ich-haft-geistige² (vgl. Vogt 2000: 53f.; Suchantke 1998).³ Diese Gliederung (anorganische Natur, pflanzliches Leben, tierisches Dasein, Selbstbewusstsein) legte Steiner in ihren Grundzügen bereits 1882 nieder, als er sich mit Goethes naturwissenschaftlichem Werk beschäftigt hatte (vgl. Lindenberg 2011: 109). Von Goethe übernahm er ebenso die Ansicht, dass der Mensch jenseits der sinnlich wahrnehmbaren Einzelerscheinungen Pflanzen über einen inneren geistigen Mitvollzug der stets sich verändernden und schaffenden Natur in ihrer Ganzheit erfassen könne. Dabei sei Goethe wie ein Erfahrungswissenschaftler vorgegangen, der sich von der Natur, ihrer Morphologie, ihrer Organik, instruieren lassen und induktiv aufgrund der Anschauung eine Idee erfasst habe (vgl. Lindenberg 2011: 107, 111). Mit Goethe kann Steiner demnach das Subjekt, den schauenden Menschen, in den Mittelpunkt der Natur und der Naturbeobachtungen rücken und die kosmische Hochzeit von Subjekt und Objekt rehabilitieren:

Daß die Erfahrung, wie in allem, was der Mensch unternimmt, so auch in der Naturlehre, von der ich gegenwärtig vorzüglich spreche, den größten Einfluß habe und haben sollte, wird niemand leugnen, so wenig als man den Seelenkräften, in welchen diese Erfahrungen aufgefaßt, zusammengenommen, geordnet und ausgebildet werden, ihre hohe und gleichsam schöpferisch unabhängige Kraft absprechen wird. (J.W. Goethe 1949: 847)

In Goethes idealistischer Herangehensweise, die hin zur Ideenwelt führen soll, sah Steiner einen ersten Schritt hin zu übersinnlichem Erkennen realisiert. Diese Erkenntnisform spielt, wie bereits in den Eingangskapiteln dargelegt wurde, in der Anthroposophie eine zentrale Rolle, denn dem anthroposophischen Selbstverständnis zufolge wirken in den übersinnlich wahrnehmbaren Ebenen »Kräfte«, d.h. gestaltende, ordnende Energien, denen man sich allerdings nicht mit einem physikalischen Wissenschaftsverständnis annähern kann, sondern nur mit anthroposophisch-geisteswissenschaftlichen

Umgebung ins Auge fassen« (GA 205: 53f.). Letztlich habe zwar der Kosmos »irgendwie« auf alles Einfluss, »das sich auf der Erdoberfläche entwickelt«, aber der Mensch als freies, geistiges Wesen ist nach Steiner nicht von kosmischen Gesetzmäßigkeiten vorherbestimmt (GA 205: 59). Im Gegenteil – wie im Verlauf dieses Kapitels deutlich werden wird, bildet der Mensch in seinem Denken einen »kosmischen Höhepunkt«.

- 2 Oftmals unterscheiden die heute praktizierenden Biodynamiker-innen jedoch nicht explizit zwischen unterschiedlichen geistigen Bereichen (ätherischen, astralischen), sondern sprechen allgemein von einer »geistigen Ebene«, vor allem in Alltagsgesprächen.
- 3 Bei dem Anthroposophen Christian Morgenstern wird diese monistisch-pantheistische Sichtweise im Gedicht »Die Fußwaschung« zusammengefasst.

Wahrnehmungstechniken. Diese Kräfte sollen auf die Materie einwirken, jedoch würden sie sich mit der Zeit verbrauchen, ähnlich wie bei biologischen Organismen, deren Selbstgestaltungsdrang sich mindern kann, weshalb die Biodynamiker-innen mit eigens zur Kräfteeregulierung konzipierten Präparaten versuchen gegenzusteuern. Des Weiteren ist die Natur aus anthroposophischer Sicht von Natur-Elementarwesen^{4,5} durchzogen, die den Naturhaushalt koordinieren sollen. Es werden dabei vier Hauptgruppen von Natur-Elementarwesen (vgl. GA 98: 88ff.) unterschieden, deren unermüdliche Arbeit die Pflanzenwelt ermöglichen soll:

- die Gnome: Diese Elementarwesen wirken an der Schnittstelle der Pflanzenwurzel und der mineralischen Erde. Durch sie können die Lebensätherkräfte sich entfalten. Ihr Element ist die Erde.
- die Undinen: Sie ermöglichen den Fluss der Klangätherkräfte und sind vor allem in Blättern gestalterisch aktiv. Ihr Element ist das Wasser.
- die Sylphen: Sie wirken an den Blüten und tragen die Lichtätherkräfte in die Pflanze. Ihr Element ist die Luft.
- die Salamander: Sie bringen Früchte und Samen zur Reifung durch die Durchflutung mit Wärmeäther. Ihr Element ist das Feuer.

Im Kontext dieser postulierten Existenz von Elementarwesen, urteilt Choné, die biologisch-dynamische Weltanschauung sei an der Grenze zwischen faktischem Wissen und dem Imaginären anzusiedeln, da sie sich zum einen auf physikalisch-organische Prozesse und Angaben stützt, zum anderen aber auch übersinnlich wahrnehmbare Elementarwesen und kosmisch-geistige Kräfte annehme, denen man sich lediglich über die menschliche Vorstellungskraft annähern könne. Ferner stehe die anthroposophische Weltanschauung in der Tradition des abendländisch-hermetischen und alchemistischen Denkens von Paracelsus, die Steiner aus der Theosophie und seinem kurzzeitigen Kontakt mit der Freimaurerei kannte (vgl. Choné 2017: 277; Besson 2011: 391).

Das für Biodynamiker-innen zentrale Steiner-Werk, der *Landwirtschaftliche Kurs*, enthält ebenfalls die Auffassung, die Natur bilde eine holistische Einheit, die mit Kräften durchzogen sei: »Die Natur ist ein Ganzes, von überall her wirken die Kräfte. Wer einen offenen Sinn hat für das offensichtliche Kräftewirken, der begreift die Natur« (GA 327: 169). Diese sollen auf die Pflanzen und Tiere ebenso wirken wie auf Menschen: »Wir brauchen uns ja nur daran zu erinnern, dass eine der allerwichtigsten Erscheinungen, die weiblichen Menses, in ihrem Verlaufe zeitlich Nachbildungen sind des Verlaufes der Mondphasen«, hält der *Landwirtschaftliche Kurs* Steiners Worte fest (GA 327: 27). Dieses Beispiel zeige, dass der Mensch den inneren Rhythmus des Kosmos in sich trage. Tiere

4 Steiner verwirft dabei den Begriff »Elementargeister«, da die Elementarwesen »gerade keinen Geist haben«, also »Wesenheiten ohne ‚Geist‘« seien, »die man also besser Elementarwesen nennt« (GA 102: 165f.).

5 Im *Landwirtschaftlichen Kurs* (1924) werden keine Natur-Elementarwesen erwähnt. Sie werden in einem Vortragszyklus von Januar 1923 erwähnt, der unter dem Titel »Lebendiges Natur-erkennen« (GA 220) vorliegt sowie in dem Vortragsband *Der Mensch als Zusammenklang des schaffenden, bildenden und gestaltenden Weltenwortes* (GA 230), der auf Vorträgen vom Herbst 1923 beruht.

und vor allem Pflanzen seien jedoch in einem noch höheren Grade durchdrungen vom »allgemeinen Naturleben« und gerade deshalb sei das Pflanzenleben gar nicht erfassbar, ohne dass berücksichtigt werde, »wie alles das, was auf der Erde ist, eigentlich nur ein Abglanz dessen ist, was im Kosmos vor sich geht« (GA 327: 28).⁶

Zudem beinhaltet der Kurs Steiners Degenerierungstheorie in Bezug auf die Natur: Die Welt habe sich zu Beginn des 20. Jahrhundert an einem Übergang vom Kali Yuga zu einem »lichten Zeitalter« befunden, allerdings werde das lichte Zeitalter nicht zwangsläufig eintreten, sondern müsse durch das menschliche Bewusstsein unterstützt werden, um hervortreten zu können. Um diesem potenziellen Verfallsprozess entgegenzuwirken, habe die Menschheit keine Wahl »als entweder auf den verschiedensten Gebieten aus dem ganzen Naturzusammenhang, aus dem Weltenzusammenhang heraus wieder etwas zu lernen, oder die Natur ebenso wie das Menschenleben absterben, degenerieren zu lassen« (GA 327: 57). Wer nach dem anthroposophischen Selbstverständnis die Natur retten will, muss also intervenieren.

Umstritten bleibt jedoch, inwiefern Steiners Denken als Erbe der romantischen Naturphilosophie eingeordnet werden kann. Als Herausgeber von Goethes naturwissenschaftlichen Werken und bedingt durch einige Bezüge auf den Romantiker Novalis sowie Schellings Naturphilosophie (vor dessen »positiver« Wende) wäre diese Kategorisierung nachvollziehbar. In einem oft zitierten Brief an einen Freund schreibt Steiner, ihn habe die Frage beschäftigt, ob Schelling denn recht habe mit dem Postulat, dass uns allen das Vermögen innewohne, uns in unser tiefstes Selbst zurückzuziehen und dort das Ewige in uns anzuschauen. Und er berichtet, dieses Vermögen habe er in sich selbst »ganz klar entdeckt« (GA 38: 13). Allerdings reiht er sich methodisch durch seine Priorisierung idealistischer Theoriebildung vor empirischer Verifizierung und inhaltlich durch ein spirituell-pantheistisches Naturverständnis eher in die erkenntnistheoretische Diskussion der Naturphilosophie ein. Zander warnt deshalb davor, Steiners ambivalentes Verhältnis zur Naturphilosophie zu übersehen. Steiner habe sich viel eher für erkenntnistheoretische Fragen in Bezug auf Goethe und Schelling interessiert und nicht für die romantischen Anschauungen in deren Werk. Überdies mied er das explizite Aufgreifen romantischen Gedankenguts – vermutlich aufgrund von dessen Gefühlsbetontheit und, aus Steiners Sicht, willkürlicher Subjektivität (vgl. Zander 2007: 908f., 914). Intuitiv-subjektiv-künstlerische Bestrebungen werden zwar bei Steiner nicht verneint, sie müssen seiner Ansicht nach allerdings auf die intellektuelle Anschauung folgen und sollen dieser nicht voraussetzen sein. Ebenso unterstreicht Traub Steiners Bestreben, die intellektuelle Anschauung im idealistischen Sinne als Wahrheitsfundament zu setzen, womit sich

6 Um das Pflanzenwachstum zu verstehen, müsse man sich die kosmischen Gesetzmäßigkeiten vor Auge halten. Auch in diesem Wachstumsverständnis tritt die paracelsische Vorstellung vom Mikrokosmos als Spiegelung des Makrokosmos hervor: »[...] würde man – wie das nun geschehen soll in unserem wissenschaftlich-physiologischen Institut in Stuttgart – einmal genauer studieren zum Beispiel die Linie, nach der die Pflanzenblätter am Stengel wachsen, so würde man finden, wie jede einzelne Linie sich an die Bewegung der Planeten anschließt, wie diese Linien gewissermaßen Miniaturbilder der Planetenbewegungen darstellen. Und man würde finden, daß man manches auf der Oberfläche der Erde nur begreift, wenn man das Außerirdische kennt und dieses Außerirdische nicht einfach identifiziert mit dem Irdischen; wenn man voraussetzt, daß eine Gesetzmäßigkeit vorhanden ist, die kosmisch und nicht tellurisch ist« (GA 205: 57).

Steiner in die idealistische Traditionslinie einreihe, während er jedoch versucht habe, über Kants Anschauungsbegriff (dessen Grenze die menschliche Sinneswahrnehmung bildet) hinauszugehen (vgl. Traub 2011: 21). Deshalb können wir festhalten, dass Steiners Naturverständnis aus seiner Sicht zunächst auf einer geistig-denkenden Anschauung beruht, auf die zwar künstlerisch-gefühlbetonte und metaphorische Annäherungen folgen können, aber ihr nicht vorausgehen dürfen. In den akademischen Debatten bleibt der ontologische Status von Steiners Kosmologie wie dargelegt bis auf Weiteres umstritten: Während Zander davon ausgeht, Steiner habe seine Kosmologie als physikalisch-existierend vorausgesetzt, schreibt Clement, dass Steiner in seiner letzten Schaffensphase vermehrt auf den bildhaft-metaphorischen Charakter seiner Ideen verwiesen habe (vgl. Clement 2018: cxiif.). Ein Argument gegen letztere Interpretation ist freilich, dass ein Steiner, der seinen Ausführungen lediglich einen metaphorischen Charakter zuspricht, wohl kaum Präparate »entwickelt« hätte, um die geistige Dimension der Erde zu stimulieren.

7.1.1 En Vogue: Evolutionstheorien am Ende des 19. Jahrhunderts

Wenngleich Steiner in sein Naturhaushaltskonzept einen möglichen Verfall einbringt, kann dieser dennoch durch die geistig-interventionistische Seite des menschlich-geistigen Eingreifens aufgehalten werden, denn Steiner ging in einigen Vorträgen letztlich von einer geistigen Evolution, einer kosmischen Vervollkommnung des Menschen und des Universums aus. Steiners Evolutionskonzeption ist demnach als teleologisch-progressiv einzuordnen: Er geht von sich ablösenden geistigen Entwicklungsstufen aus, die auf eine stetige Perfektionierung abzielen (vgl. Haller 1995: 95ff.). Diese kosmische Soteriologie ist offensichtlich beeinflusst von der am Ende des 19. Jahrhunderts vorherrschenden Evolutionslehre. Sie tritt hinsichtlich unterschiedlicher Themenkomplexe mehr oder weniger offen zutage, wie in Steiners Rassen- und Reinkarnationsvorstellungen, seiner Kosmologie und Kulturtheorie, die allesamt mit einem evolutiven Programm versehen sind. Zwar verlor der weltanschauliche Darwinismus, den kulturelle Fortschrittsideologien ausmachten, mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs an Plausibilität, dennoch sind viele von Steiners Schriften von einem Kulturtelos geprägt (vgl. Zander 2007: 878). In seiner theosophischen Phase begann er, die Idee von unterschiedlichen Erdzuständen zu übernehmen. Er sprach von der polarischen, der hyperboreischen und der lemurischen Zeit als der voratlantischen Zeit, in der der Mensch seine heutige physische Form noch nicht angenommen habe. Darauf sei die atlantische Epoche gefolgt, auf die wiederum fünf weitere Epochen folgen sollten. Die Menschheit habe sich zu seiner Lebzeit in der arischen Epoche befunden, die mit der Aufklärung begonnen habe (GA 11, GA 13).

Während Steiner zunächst in seiner theosophischen Zeit, wie um die Jahrhundertwende in diesen Kreisen üblich, spirituelle Evolutionsstufen mit Rassentheorien verband, entbiologisierte er seine Modelle zusehends in seiner anthroposophischen Zeit und bemühte seltener die ursprünglich von der Theosophie übernommenen Begrifflichkeiten. Dieser entbiologisierte Evolutionsbegriff erlaubte es ihm, eine teleologische Entwicklung zu implizieren, in der Rassen letztlich nur ein Intermezzo sein sollten und allmählich verschwinden würden. Dennoch betonte Steiner, wie Martins darlegt, bis zu seinem Lebensende die angeblichen Rasseneigentümlichkeiten, spitzte sie in den 1920er

Jahren zuweilen gar zu (vgl. Martins 2012). Auch verwarf er die Vorstellung eines kosmischen Schicksals während seiner letzten Schaffensphase nicht.

Beeinflusst wurde Steiners evolutionäres Denken – zunächst vor allem in seiner atheistischen Phase – von dem Biologen, Monisten und glühenden Darwinisten Ernst Haeckel, den der Historiker Joachim Radkau als »Darwins wortgewaltigster Prophet, dessen Eifer selbst den alten Darwin überrollte«, bezeichnete (Radkau 2005: 237). Der »Papst von Jena«, wie ihn seine Kritiker-innen nannten, bekämpfte die christliche Religion mit größter Schärfe und verkündete zugleich das Ende der Geisteswissenschaften und der Religionen, indem er die großen Menschheitsfragen mit dem Monismus, einer Denkrichtung, die die Einheit von Materie und Geist voraussetzt, aus dem Weg räumen wollte. Seine Ansichten veröffentlichte er 1866 in seinem Werk *Generelle Morphologie der Organismen* und 1899 in dem Welt-Bestseller *Die Welträtsel* (vgl. Radkau 2005: 237f.). Bekannt ist Haeckel überdies für seine – heute widerlegte – phylogenetische These, auch genannt Rekapitulationsthese: Diese besagt, die Ontogenese, die Entwicklung eines einzelnen Lebewesens, rekapituliere die Phylogenese, die Entwicklung des Stammes, physiologisch.

Mit Steiners Übertritt in die Theosophie im Jahre 1902 änderte sich wenig an seiner Verehrung Haeckels.⁷ Er deutete Haeckel jedoch durch seine neugewonnene spiritualistische Brille um; ein Umstand, der einerseits zu Sätzen führte wie »es gibt keine bessere wissenschaftliche Grundlegung des Okkultismus als Haeckels Lehre« (vgl. GA 262: 4). Andererseits sprach er ihm zugleich jegliche Kompetenz in geisteswissenschaftlichen Fragen ab; hätte Haeckel diese besessen, hätte er auf seine Theorie der Phylogenese spiritualistische Konklusionen ausformuliert (GA 262: 4). Steiner teilte zwar Haeckels Ansicht, dass Energie und Materie zwei Attribute ein und dergleichen Substanz seien, die sowohl organische als auch anorganische Phänomene beschreiben sollen, letztlich aber ging für Steiner das Geistige dem Materiellen voraus. Zudem verwarf er Haeckels Forderung, die Bewusstseinsforschung dem Bereich der Naturwissenschaften zuzuschreiben: Die Naturwissenschaft mit ihrer isolierten Betrachtungsweise übersehe die ungeheuerliche Schönheit der Welt, sie könne nicht zu einer holistischen Weltbetrachtung vordringen (vgl. Choné 2013: 18). Dennoch könne die materialistische Tendenz des Haeckel'schen Evolutionismus laut Steiner durch eine anthroposophisch-geisteswissenschaftliche Lesart aufgehoben werden: »Man braucht nur die von ihm bearbeiteten Tatsachen theosophisch oder geisteswissenschaftlich zu durchdringen und seine eigene naive Philosophie zu einer höheren zu erheben« (GA 54: 32). Mit Haeckel teilte Steiner also bis zum Ende seiner Schaffensphase eine monistische Weltansicht, wobei Steiner, anders als Haeckel, die Natur geistig überhöhte und mit Haeckel teilte er die Erkenntniseuphorie des 19. Jahrhunderts, die davon ausging, dass auch die letzten aller Fragen durch systematische Erforschung beantwortet werden könnten (vgl. Kapitel 5).

Die Anthroposophie geht demnach, wie bisher dargelegt, von einer spirituall-kosmischen Gesamtentwicklung aus, aber auch von einer Entwicklung des Menschen, die sich zum einen in seinem Erdendasein inkarniert, jedoch zugleich in eine größere kosmische Entwicklungsgeschichte eingebettet ist. Für Steiner begann die Entwicklung der

7 Steiner bezeichnete sich im Jahre 1902 als einen »begeisterten Verehrer Ernst Haeckels« (GA 8: 179) und sah in ihm »eine monumentale wissenschaftliche Größe« (GA 52: 141).

Menschheit auf dem alten Saturn. Ein nicht sichtbarer Planet, der nicht mit dem Planeten des astronomischen Sonnensystems gleichgesetzt werden könne, jedoch eine Verbindung zu diesem habe. Hochentwickelte Engel hätten auf dem alten Saturn »dafür [gesorgt], daß der physische Leib [der Menschenvorfahren] so vorbereitet wurde, daß er später der Träger des Ich werden konnte. Nur ein solcher physischer Leib, wie Sie ihn heute haben, mit Füßen, Händen und Kopf und den eingegliederten Sinnesorganen, konnte Ichträger werden« (GA 99: 96f.). Im Anschluss habe sich die Menschheit auf der alten Sonne weiterentwickelt, wo andere Engel den Ätherleib des Menschen ausgestaltet hätten, der im späteren Entwicklungsverlauf »das Gefühl« ermöglicht habe (vgl. GA 121: 86ff.). Nachdem die Menschen auf der alten Sonne mit einem Ätherleib ausgestattet gewesen wären, sei die Weltenmission des alten Mondes laut Steiner zum Tragen gekommen: Der alte Mond habe eine weitere Vervollständigungsstufe ermöglicht, und zwar habe sie zur Herausbildung des Astralleibes geführt und den Grundstein für die künftige Denkfähigkeit gelegt (vgl. GA 121: 97). Auf der Erde schließlich habe der Mensch sein Ich-Bewusstsein erlangt und an künftigen Inkarnationsorten werde er seine Gestalt zusätzlich verfeinern (vgl. GA 26: 19f.). Steiners evolutionäres Menschheitsmodell ist dabei auch für langjährige Anthroposophie-Anhänger nicht immer einfach zu verstehen beziehungsweise nachzuvollziehen; auch sie müssen sich seine Modelle individuell-interpretativ aneignen und Widersprüche feststellen.

In *Aus der Akasha-Chronik*, einer Sammlung von Aufsätzen aus Steiners früherer theosophischer Zeit, die erst nach seinem Tod in Buchform erschien, spricht Steiner zudem von einer umgekehrten Evolution, in der Wesen sich zurückbilden und ihren Mensch-Status sozusagen wieder verlieren würden. Die »Wilden« seien deshalb für ihn Zurückgebliebene: »Auch in mancher wilden Völkerschaft haben wir die heruntergekommenen Nachfahren einstmaliger höherstehender Menschenformen zu sehen. Sie sanken nicht bis zur Stufe der Tierheit, sondern nur bis zur Wildheit« (GA 11: 96). Aber auch während seiner anthroposophischen Zeit hielt er Darwin entgegen, dass der Mensch letzten Endes nicht vom Affen abstamme, da der Geist überall walte und der Mensch aus der geistigen Welt stamme. Die Idee des Menschen sei mit dem Universum angelegt, deshalb sei er nicht der Endpunkt der Evolution, sondern deren Ausgangspunkt. Letztlich würden für Steiner alle Lebewesen der Pflanzen- und Tierwelt das Menschsein anstreben, was den Evolutionsprozess bewirke (vgl. GA 61: 491). Er setzte dabei dem biologischen Darwinismus seinen spiritualisierten Entwicklungsbegriff entgegen, in dem das Angestrebte nicht unbedingt die physische Menschwerdung sein müsse, sondern die Erlangung der Bewusstseinsqualität, die die Durchdringung des Geistigen ermögliche. Diese jedoch sei im Menschen in diesem Zeitalter am exemplarischsten ausgebildet.

7.1.2 Die Rassismus-Debatte in der Anthroposophie im Lichte der anthroposophischen Evolutionstheorie

Wie bereits mehrfach in dieser Arbeit dargelegt, kann nicht darüber hinweggesehen werden, dass Steiner rassistisches Gedankengut verbreitete, das in ein evolutionistisches Konzept eingeflochten ist. Rassismus-Debatten bleiben bis heute innerhalb der Anthroposophie virulent, dabei besteht eine ausgeprägte Spannung zwischen Steiner-Apolo-

get-innen, die die rassistischen Passagen nicht zur Kenntnis nehmen⁸, denjenigen, die behaupteten, sein Werk sei willentlich falsch ausgelegt worden, um die Anthroposophie zu diskreditieren⁹, sowie denjenigen die ihn kontextualisieren wollen und Steiner-Kritiker-innen, die die Universalismustendenzen in Steiners Werk ausblenden. Ein erster – später – Aufarbeitungsansatz gelang Jens Heisterkamp und Roman Brüll, die 2008 das Frankfurter Memorandum initiierten, das heute in vier Sprachen (Deutsch, Französisch, Spanisch, und Englisch) vorliegt. Das Memorandum basiert zum Teil auf der Vorarbeit der Niederländischen Anthroposophischen Vereinigung, die die rassistischen Textpassagen in Steiners Schriften bewertete. In Steiners Werk liege keine Ideologie des Rassenkampfes vor, stattdessen fänden »sich rassistische Äußerungen, die eindeutig als historisch überholt eingeordnet werden müssen. Sie sind historisch dadurch erklärbar, dass sich Steiner in einer Zeit von Kolonialismus und Eurozentrismus an einem teilweise rassistisch gefärbten Diskurs zu Fragen der Evolution des Menschen beteiligte«, schreiben sie. (Brüll, Heisterkamp 2008: 15). Sie betonen demnach den zeithistorischen Kontext, in dem ein spezifisches Rassendenken auch in der Philosophie und in anderen Disziplinen vorherrschte. Zudem versuchen die Autoren, die rassistischen Aussagen abzuschwächen, indem sie auf Steiners Verweis einer einheitlichen Menschheit aufmerksam machen: »Der Gesamtduktus von Steiners Werk betont immer wieder die universalistische Entwicklung der einen, zusammengehörenden Menschheit ohne Rücksicht auf Unterschiede ethnischer, nationaler oder religiöser Herkunft« (vgl. Brüll, Heisterkamp 2008: 15). An anderen Stellen referieren Anthroposoph-innen darüber hinaus auf die individuelle Freiheit des Einzelnen, um die in Steiners Werk ebenfalls postulierte Rassendeterminiertheit zu brechen. Martins zufolge wird in Steiners Werk tatsächlich sowohl die »Gattungsähnlichkeit« als auch die Freiheit des Individuums betont; es wird eben die Fähigkeit zugesprochen, seine angeblich generischen Qualitäten zu überwinden (vgl. Martins 2012: 33). Demnach seien Menschen zwar in Steiners Denken in eine Art Rassenschicksal eingebunden, könnten dieses jedoch durch ihre individuelle Freiheit überschreiten.

Außerdem darf man nicht übersehen, dass es eine Entwicklung in Steiners Rassensbegriff gibt. Für Ansgar Martins (2012) wird vor allem in der Frühphase von Steiners theosophischem Werk eine spirituelle Evolution mit Rassentheorien verbunden, in denen die Weißen als geistig höherentwickelt dargestellt werden, und auch in seiner anthroposophischen Zeit lassen sich Stellen ausmachen, in denen die kaukasische Rasse als die geistig am weitesten entwickelte überhöht wird. Mythologische Imaginationen Steiners entbiologisieren allerdings zumeist seinen Evolutionsbegriff und auch der Rassendeterminismus ist in seinem späteren Werk abgeschwächt. Trotzdem bleiben seine Aussagen bis zu seinem Lebensende von Rassismus durchtränkt. So behauptete Steiner 1923 vor einem Arbeiterpublikum:

8 Luise und Gerhard Bähr verweisen besonders vehement und einseitig auf eine angeblich reflexhafte Resistenz in den eigenen Reihen während des NS-Regimes, so lautet auch ihr Publikationstitel unmissverständlich: *Wir Anthroposophen waren gegen Hitler* (vgl. Bähr 1983).

9 Der Anthroposoph, Autor und Herausgeber Lorenzo Ravagli ist dieser Stoßrichtung zuzurechnen; er argumentierte 2004 etwas psychologisierend in der Waldorf-Verbandszeitschrift *Erziehungskunst*, für ihn würden die Rassismuskwürfe aus linken Bewegungen letztlich von Neid gegenüber der Erfolgsgeschichte der Anthroposophie zeugen (vgl. Ravagli 2004: 9).

Zu Asien gehört die gelbe Rasse, die Mongolen, die mongolische Rasse, und zu Europa gehört die weiße Rasse oder die kaukasische Rasse, und zu Afrika gehört die schwarze Rasse oder die Negerrasse. Die Negerrasse gehört nicht zu Europa, und es ist natürlich nur ein Unfug, dass sie jetzt in Europa eine so große Rolle spielt. (GA 349: 53)

Die rassentheoretischen Passagen sind zwar letztlich quantitativ überschaubar, durchziehen aber sein Werk seit seiner theosophischen Phase. Sein Vokabular bezüglich der Evolutionsentwicklungen nichteuropäischer Kulturen ist unmissverständlich: Er spricht beispielsweise von »Abfall« oder auch von »Verfaulen«. Diese Abwertungen werden jedoch wiederum leicht abgeschwächt, indem Steiner betont, die Menschheit, also alle Ethnien, würden im höchsten kosmischen Geistwesen aufgehen, »Rassen« allmählich verschwinden würden, und es man nicht an ein »Rassenschicksal« gebunden sei. Aber wie erwähnt, verweist er an seinem Lebensende noch auf Rasseneigentümlichkeiten – insofern blieb Rassismus in Steiners Denken vorhanden, obwohl er zugleich auch von einer Auflösung der Rassenunterschiede ausging (vgl. Martins 2012: 142). Steiners Rassenbegriff ist demnach janusköpfig, was Martins zu folgendem Fazit führt: »Apologetische Behauptungen, nach denen für Steiner die Rassen längst passé seien, sind damit ebenso falsch wie die mancher Kritiker, dass Steiner die Auflösung der »Rassen« in eine ferne Zukunft verschob« (Martins 2012: 142f.).

Darüber hinaus ist nicht nur Steiners Rassentheorie problematisch und ausdrücklich zu kritisieren, sondern auch seine Vorstellungen bezüglich des »deutschen Volksgeistes«, die in Zeiten des wieder erstarkenden rechtsgesinnten Populismus und des Nationalismus seit 2015 an Attraktivität gewinnen konnten. Angeführt durch den Erzengel Michael sei seit 1879 der deutsche Geist der führende Geist des von Steiner postulierten gegenwärtigen Kulturzeitalters. Dies sei ein Geist, der die Menschheit tiefer in übersinnliche Erkenntnisse hineinführen könne und zu einer neuen spirituellen Entwicklungsstufe geleiten würde (vgl. GA 157: 228).¹⁰

7.2 Die Biodynamik: ein Vorläufer der Permakultur und Tiefenökologie?

Im ersten Teil des Kapitels wurde festgehalten, dass Steiner die Natur als belebt betrachtete; sie sei ein Ganzes, in dem Mikrokosmos und Makrokosmos, Mensch und Kosmos in einem symbiotischen Zusammenhang stünden. Zudem würden nach anthroposophischem Selbstverständnis übersinnlich wahrnehmbare »Kräfte« die materielle Seite der Erde gestalten. Damit diese Kräfte sich möglichst frei entfalten könnten und in der »Natur« zu einer Weiterentwicklung führen würden, könne der Mensch durch Präparate

10 Jana Husmann zeichnet die Dualismen von Licht und Finsternis sowie Reinheit und Unreinheit in Bezug auf Rassen in Steiners Werk nach und verweist darauf, dass diese Differenzierungssystematik nicht nur mit Rassentheorien, sondern zugleich mit Geschlechterkonstruktionen in Verbindung stünden. Des Weiteren analysiert sie in ihrem Werk *Schwarz-Weiß-Symbolik. Dualistische Denktraditionen und die Imagination von ‚Rasse‘. Religion, Wissenschaft, Anthroposophie* (2010), inwiefern bereits bestehende säkulare Rassentheorien durch Steiner spiritualisiert wurden und weshalb man Steiners okkultistisches Rassenmodell als spiritualisierten Biologismus fassen könne (vgl. Husmann 2010: 12, 17 f.).

regulierend eingreifen. Im vorliegenden zweiten Teil des Kapitels wird noch eingehender auf das Natur- und Menschenverständnis der Biodynamiker·innen eingegangen und zeitgenössische Selbstbeschreibungen, Debatten und interne Disparitäten werden untersucht. Um das spezifische Selbstverständnis der im biologisch-dynamischen Bereich Tätigen konturenreich zu skizzieren, wird es ebenfalls im Kontrast zu neueren öko-spirituellen Bewegungen wie der Tiefenökologie und der Permakultur-Bewegung betrachtet. Inwiefern verfolgen die Vertreter·innen der Tiefenökologie und der Permakultur anders gelagerte philosophische Grundannahmen als die Anthroposophie? Die Betrachtung einiger Besonderheiten dieser Bewegungen erlaubt es, die besonderen Merkmale der anthroposophisch grundierten Biodynamik ein weiteres Mal verständlicher zu umreißen.¹¹

Der Begriff »Tiefenökologie« wurde vom norwegischen Philosophen Arne Næss (1912–2009) im Jahr 1972 eingeführt. Er soll ermöglichen, sich von einem oberflächlichen Umweltverständnis, der *Shallow Ecology*, abzugrenzen, die einen rein ressourcenorientierten Blick auf die Natur begünstige (vgl. Charmetant 2015: 27). Die Tiefenökologie hingegen zeichnet sich durch eine biozentrische beziehungsweise ökozentrische Sicht aus, die allen Spezies einen intrinsischen Wert zuschreibt, unabhängig von ihrem Wert für den Menschen (vgl. Taylor 2009: 13). Die meisten Tiefenökolog·innen unterstreichen ihre Ansichten durch erfahrungsbegründete Einsichten: Die affektive Wahrnehmung, die Erfahrung der Verbundenheit mit allem Lebendigen steht überwiegend im Zentrum ihrer Reflexionen. Um Einsichten zu generieren, wird auf unterschiedliche Techniken gesetzt, wie das Bergsteigen (Næss war in seiner Freizeit Bergsteiger), und heute in einigen Kreisen vermehrt auch auf neo-schamanische Rituale sowie den Gebrauch von bewusstseinsweiternden Substanzen (vgl. Taylor 2001: 175). Letztlich würden diese Praktiken zu der Einsicht führen, dass das »Selbst« nicht getrennt von seiner Umwelt existiere. Darüber hinaus koppelt das tiefenökologische Milieu seine Weltsicht an eine Kritik der Sonderstellung des Menschen, die vor allem in westlichen Gesellschaften artikuliert würde. Die westlichen Religionen und philosophischen Hauptströmungen hätten zu einem Anthropozentrismus geführt, innerhalb dessen der Wert eines nicht-menschlichen Wesens aufgrund seiner Nützlichkeit für menschliche Bedürfnisse berechnet werde. Demgegenüber nehmen Tiefenökolog·innen nicht an, dass Menschen und Tiere beispielsweise gleich seien, sondern, dass alle Lebewesen einen intrinsischen Wert besäßen, der letztlich nicht quantifizierbar sei (vgl. Ramadier 2017: 51, 83).

Næss bezeichnete seine Philosophie als *Ecosophie T*; wobei das »T« für den Namen seiner Hütte Tvergastein steht. Dort verbrachte er in der Regel seine freien Tage und entwickelte hier durch identifikatorische Bezüge mit den Bergen sein Konzept der Interde-

11 Zudem kann spekuliert werden, ob die in den 1960er Jahren formierte New-Age-Bewegung, die Emotionalität, Expressivität und Selbstverwirklichung im Hier und Jetzt anhand spiritueller Techniken bewarb, zu mehr Offenheit gegenüber Esoterik und der Anthroposophie geführt hat (vgl. Sutcliffe 2003: 203). Hanegraaff zählt die Anthroposophie zwar nicht zum New-Age-Milieu, da sie sich deutlich von diesen neueren esoterischen Strömungen abgrenzt (vgl. Hanegraaff 1996: 10, 19), trotzdem haben diese Demokratisierungstendenz und Verfügbarkeit von esoterischen Schriften, Wissen und Techniken wahrscheinlich ebenfalls zu einer Verbreitung der Biodynamik geführt. Innerhalb dieser Arbeit werden Berührungspunkte zu anderen spirituellen Milieus allerdings nicht weiter eruiert.

pendenz allen Seins sowie die Vorstellung der Selbstverwirklichung, die nicht losgelöst von der eigenen Umwelt gedacht werden könne:

One ›sees oneself in the other‹, but it is not the empirical self, but the self one would aspire to have. [...] The relationship between identification and the narrower process of *solidarity* is such that every deep and lasting state of solidarity presupposes wide identification. The essential sense of common interests is comprehended spontaneously and is *internalised*. This leads to the dependency of A's Self-realisation upon B's. (Næss 1989: 172)

Autoren wie Joanna Macy, die sich in das Gedankengut der Tiefenökologie einreihen, sprechen darüber hinaus vom »ökologischen Selbst«, das anders als das »abendländische Ich« mit seiner herkömmlichen Egofixierung nicht umweltblind sei, sondern ein Selbst bilde, das sich selbst als integralen Bestandteil der Umwelt begreife.¹² Ein weiterer bekannter Tiefenökologe ist Gary Snyder; er studierte Anthropologie und Literatur und gewann den Pulitzer-Preis in der Kategorie Poesie. Heute ist er vor allem als Verfechter der Interspezies-Kommunikation bekannt. Seine Ideen und seine Lebenspraxis sind von zenbuddhistischen und animistischen Ethikkonzepten beeinflusst, weshalb er sich vornehmlich als »animistischer Buddhist« bezeichnet (vgl. Taylor 1995: 110ff.).

Als nicht untypisch für diese Bewegung erweist sich überdies eine gewisse Idealisierung von Orten, an denen keine Menschen leben, und Orten, an denen die Natur gleichsam als ein sich selbst regulierender Organismus verstanden werden kann. In dem Werk *Ecology, Community and Lifestyle* von Arne Næss tritt diese Sicht hervor; er bedauert darin, dass immer weniger Orte unberührt von menschlichen Interessen seien.¹³

Aber nicht alle Autor·innen verschreiben sich den eher spirituellen Seiten der Tiefenökologie. Der Co-Autor von *Deep Ecology* (1985), Goerge Sessions, beispielsweise befürchtet, die neuen spirituellen Strömungen, die seit Mitte des 20. Jahrhunderts aufgekommen sind, würden die ökologischen Belange in ihrer Mitte zu einem optimistischen, aber konturlosen Patchwork umdeuten (vgl. Taylor 2001: 181).¹⁴ Die australische Philosophin

12 Macy erhielt 1978 ihren Dokortitel in Religionswissenschaft von der Syracuse Universität und praktizierte in der Folgezeit unterschiedliche Formen des Theravada-Buddhismus, vgl. Macy, [106].

13 Er hält beispielsweise fest: »Maps with colours showing distance from nearest road are made to make people see how little is left of the planet still free from major, manifest human interference and domination. Extension of agriculture into new areas has lost its function because only little of the present areas is used directly for vital human needs. With present natural parks being slowly ruined through excess numbers of visitors, policies are changed, new areas must be found. But there is also an increase of respect for the ›empty‹ areas without any prospect for income from tourism. Politically slogans like ›Let evolution continue!‹ and ›Earth first!‹ are increasingly appreciated« (Næss 1989: 141).

14 Zudem bestehen wiederum zwischen dem Ökofeminismus und der Tiefenökologie zum Teil Überlappungen und zum Teil Spannungen: Während einige sich als Anhänger·innen beider Bewegungen ausgeben, wie Karen Warren und Michael Zimmerman, bezweifelt Slicer in *Is there an ecofeminist-deep ecology, debate?* (1995), dass vornehmlich männliche Tiefenökologen ihren androzentrischen Standpunkt ausreichend reflektieren. Darüber hinaus würden die männlichen Tiefenökologen die Belange der Ökofeministinnen nicht ernstnehmen (vgl. Slicer: 1995: 151). Beide publizierten haben für das Journal *Environmental Ethics* publiziert. Vor allem Karen Warren ist in ökofeministischen Kreisen eine Referenz; sie editierte hat mehrere Spezialnummern zum Thema

und Ökofeministin Plumwood kritisiert ihrerseits, eine rigide Aufteilung in menschliche und nichtmenschliche Bereiche verhindere eine sinnvolle Eruiierung des ökologischen und kulturellen Eingebundenseins des Menschen in sein ökologisches Umfeld (vgl. Plumwood 2020: 31). Die Tiefenökolog-innen bilden demnach keinen homogenen Block, sondern weisen eine hohe interne Binnendifferenzierung auf. Trotzdem weist die Tiefenökologie in ihren großen Linien eine Prädominanz animistisch-buddhistischen Gedankenguts auf, das die Interdependenz sowie den intrinsischen Wert allen Lebens betont.

Auch die Permakulturbewegung, die Mitte der 1970er Jahre entstand und sich für das Wirtschaften in nachhaltigen Kreisläufen – zunächst im Landbaubereich – einsetzt, vertritt in einem zentralen Punkt ein ähnliches Verständnis wie die Tiefenökologie: Die Natur als sich selbst organisierender (autopoietischer) Organismus könne ohne den Menschen bestehen, aber der Mensch nicht ohne die Natur. In diesem Sinne wird die Permakultur als System hervorgehoben, das den Anspruch hat, die Natur möglichst autonom arbeiten zu lassen. Bill Mollison und David Holmgren publizierten 1978 erstmals ein Buch (*Permaculture One*), das die Permakultur einem breiteren Publikum zugänglich machen sollte. Darüber hinaus fanden die Schriften des japanischen Mikrobiologen Masanobu Fukuoka eine große Resonanz in der weltweit entstehenden Permakulturbewegung.¹⁵ In seinen Schriften spricht Letzterer sich für selbstregulierende Landbauformen aus; eine Methode die er als »Nicht-Tun-Landwirtschaft« bezeichnet, in Anlehnung an das Wu-wei-Prinzip des Taoismus. Gegenüber einer sich inhärent sinnvoll selbstgestaltenden Natur zeichnet er in seinen Büchern ein von Kontrolle getriebenes Menschenverständnis nach – er betrachtet den Menschen als Akteur, der das Gleichgewicht der Natur zerstöre, in dem er in sie eingreife (vgl. Fukuoka 1985: 18f., 27f.). Für die Menschen sei es zudem unmöglich, die Natur wirklich zu ergründen und zu verstehen.¹⁶ Um seine Annahmen zu erhärten, bezieht sich Fukuoka nicht nur auf den Taoismus, sondern überdies auf Schriften des Zen-Buddhismus.

Der französische Soziologe Mathieu Gervais fand in seiner Umfrage mit 50 biologisch-organischen Landwirt-innen in Frankreich heraus, dass ein Großteil der Befragten die Annahmen der Permakultur unterschreiben würde. Die Befragten vertraten die Sicht, eine harmonische Ordnung bestehe außerhalb des Menschen, in die er sich jedoch einschreiben könne über die Praxis der Biolandwirtschaft oder der Permakultur. Besonders die Landwirt-innen, die das Ideal der Permakultur leben wollten, betonten demnach, dass ihre Eingriffe möglichst bescheiden ausfallen sollten (vgl. Gervais 2013: 198). In Rekurs auf Marcel Gauchet könne man laut Gervais folgern, in diesem Landwirtschaftsmilieu werde die Natur als sakralisierte Entität betrachtet; vor allem junge Quereinsteiger-innen unter 40 Jahren, die zumeist einen Universitätsabschluss besäßen,

für *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* ediert und publizierte drei Bücher über Ökofeminismus publiziert.

- 15 Einem breiten Publikum sind mittlerweile Fukuokas *Seed Bombs* bekannt, die durch die *Urban-gardening*-Bewegung popularisiert wurden. Tatsächlich erfand Fukuoka sie kurz nach dem Zweiten Weltkrieg, um symbolisch auf die Direktsaatmethoden und den pfluglosen Reisanbau aufmerksam zu machen (vgl. Bradley, [107]).
- 16 Fukuoka schreibt: »Being limited and imperfect, human knowledge cannot hope to win out over the whole and the ever-perfect wisdom of nature« (1985: 57).

würden diese Sicht unterstreichen. Zwar schwäche sich die Idealisierung durch die tagtägliche Arbeitsrealität mit der Zeit ab, dennoch hätten die meisten das Lebendige als ein nicht letztgültig zu erforschendes Mysterium dargestellt und es als solches sakralisiert¹⁷ (vgl. Gervais 2013: 200f.). Überwiegend sind die nichtkonventionellen Anbaumethoden wie die Permakultur und der biologisch-organische Landbau überdies an eine Kritik der modernen Agrikultur geknüpft; ein Merkmal, das sie mit der Biodynamik teilen. Über den Umweg des ökologischen Landbaus hält überdies eine individualisierte Spiritualität an der Schnittstelle zwischen Erfahrung, Weltbezug und Affekt wieder Einzug in den ländlichen Raum; ein ländlicher Raum, der allerdings (bedingt durch das Internet und erhöhte Mobilität) gar nicht mehr so ländlich ist (vgl. Gervais 2016: 180ff.). Insofern verwundert es auch nicht, dass gerade die jüngere Generation, die nach der »subjektiven Wende« (Taylor 2007) aufgewachsen ist, einen positiveren, individualisierten Bezug zu Spiritualität äußert, oft in Abgrenzung zum französischen Katholizismus. Spirituelle Zuschreibungen an die Natur und die Landbautätigkeit lassen sich folglich nicht nur im Milieu der Tiefenökologie auffassen, sondern ebenso bei Personen, die die Prinzipien der Permakultur und des biologischen Landbaus befolgen (vgl. Gervais 2013; 2016).

Inwiefern Überschneidungen und Ähnlichkeiten zwischen der Tiefenökologie, der Permakultur und der Biodynamik bestehen, ist umstritten. Choné sieht zuvorderst eine weltanschauliche Nähe zwischen der Tiefenökologie und der Biodynamik, denn ihr zufolge habe Steiner die »Gaia-Hypothese«¹⁸ von James Lovelock antizipiert (vgl. Choné 2013: 24). Diese fasst die Erde als ein Lebewesen mit einer inhärenten Intelligenz auf, das sich in einem Dauerprozess findet, atmet und altert (vgl. Lovelock 1991: 9). Gerade Steiners Konzeption von Elementarwesen, die lebendig seien – wenngleich ohne Intentionalität – und zugleich Leben ermöglichen sollen, spiegelt diese Sicht, ebenso wie sei-

17 Innerhalb der Umweltbewegung bestehen allerdings zahlreiche Abgrenzungsdiskurse und nicht schlicht ein durchweg kooperatives Komplementaritätsverständnis. So grenzt sich Bill Mollison, der als Begründer beziehungsweise Vater der Permakulturbewegung gilt, von dem Selbstverständnis der Tiefenökologie ab. Er mokiert sich dementsprechend in einem Interview über die Tiefenökolog:innen, die er als inkonsequente Besserwisser darstellt: »First of all, that's a very smart thing to do, to name yourself a deep-ecologist, because anybody else has to be shallower than you are. (laughs) All the deep-ecologists, and they're all philosophers, I've asked them all these questions, the same questions. ›Do you own a car?‹ They all own a car. ›Do they take a newspaper?‹ They all take a newspaper and some take many newspapers. ›Do you have a garden?‹ Not one of them has a garden. I said, ›You're the sort of deep ecologist I don't want to know because you're my problem. You're the world's problem!‹« (Vlaun, 25.7.2001).

18 Von religionswissenschaftlichem Interesse kann die eigenartige Verknüpfung zwischen evolutionistischem Gedankengut, der Gaia-Hypothese und dem Aufkommen des Internets sein. Dies hat Krüger aus religionswissenschaftlicher Perspektive eingehend analysiert: »it is noteworthy that a religious interpretation of the history of evolution and an organic / holistic view of the planet earth (Gaia) are related to the appearance of computer technology and the Internet. [...] Both McLuhan's metaphor of the global village and Teilhard's concept of the evolutionary revelation of god – beginning with the biosphere, continuing with the noosphere, and finalizing in the divine point Omega – are prevalently adopted in the current discourse on the Internet.« Die von Lovelock (1919–2022) begründete Gaia-Theorie ermögliche eine Interpretation des Internets als organisch-evolutionäres Konzept der Erdgeschichte. Die aktuelle technologische Entwicklung werde als Fortsetzung der natürlichen Evolution des Lebens auf diesem Planeten gedacht und das Internet dabei als ein organischer Teil der Erde begriffen (Krüger 2015: 60f.).

ne Analogiebildung zwischen Flussbetten, Wasserströmen und pulsierenden Adern, die Blut befördern (vgl. GA 352: 59).¹⁹ Indem Steiner der Erde Lebendigkeit sowie eine Art Quasi-Bewusstsein zuschreibt, nehme er Ideen der spirituellen Ökologie und der Gaia-Hypothese vorweg. Zwar seien evolutionistische Denkmuster in Steiners Werk auszumachen, jedoch wende sich die Anthroposophie gegen den Spencer'schen Darwinismus, der lebendige Organismen als im stetigen Überlebens- und Konkurrenzkampf auffasst (vgl. Choné 2013: 15, 24f.). Für Steiner würden hingegen in der Natur autoregulierende und kooperative Kräfte überwiegen. Ein gern zitiertes Beispiel sind für Steiner die Bienen, die grundsätzlich solidarisch und kooperativ agieren, indem sie nicht nur Blütenbestandteile für eigene Zwecke entwenden, sondern zugleich die Pflanzenvermehrung durch ihre Tätigkeit ermöglichen (GA 351: 149f.).

Aurélié Choné zufolge beinhaltet die anthroposophische »Seinsweise« mit ihrer Betonung des Menschen als Teil des Kosmos bereits tiefenökologische Überlegungen. Zwar sei die Anthroposophie – wie ihr Name es andeutet – »anthropozentrisch« und nicht »biozentrisch« wie die Tiefenökologie, die der Natur einen Eigenwert gänzlich unabhängig vom Menschen zuschreibt, aber dies sei nur ein scheinbarer Widerspruch, da innerhalb der Anthroposophie der Mikrokosmos Mensch konsequent als mit dem Makrokosmos verschränkt gedacht werde (vgl. Choné 2013: 33f.). Tatsächlich können Teile von Steiners Werk mit Ideen der Tiefenökologie in Verbindung gebracht werden, in dem Sinne wie es Choné vorschlägt. Gleichwohl lässt sich feststellen, dass unter den zeitgenössischen Biodynamiker:innen unterschiedliche Naturbilder vorherrschen. Auffallend ist dabei in vielen Fällen die dezidierte Befürwortung menschlichen Eingreifens, die sich eher schwerlich mit dem tiefenökologischen Ideal der selbstregulierenden Natur vereinbaren lässt, sich aber in die anthroposophische Weltanschauung nahtlos eingliedert.

Nach anthroposophischem Selbstverständnis könne gerade der menschliche Eingriff über die Präparate positive Effekte bewirken. Auf der Landwirtschaftlichen Tagung Anfang Februar 2017, die unter dem Titel *Bodenfruchtbarkeit – von der Naturgrundlage zur Naturaufgabe* durchgeführt wurde, griff Uli Johannes König, wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Forschungsring für Biologisch-Dynamische Forschungsweise in Darmstadt, Steiners Konzeption des Kräfteverlustes in der Natur auf. In diesem Zusammenhang warf er die Frage auf, welche Bedeutung den Präparaten bei der Belebung der Natur zukomme und verlautbarte, für ihn würden sie ein geeignetes Mittel darstellen, um Erde und Kosmos zu verbinden (vgl. König 2017: 26f.). Auch Masson schreibt, dass es sich bei der Arbeit mit den Präparaten »um die bewusste Übernahme der schöpferischen Arbeit der geistigen Hierarchien an der Materie durch den Menschen« handele. Für ihn bewirkt die Präparate-Anwendung das Prinzip »der Salutogenese, das darin besteht, die Voraussetzungen für Gesundheit zu kennen und zu schaffen, anstatt die Krankheit zu behandeln« (vgl. Masson 2014: 47).

Andrea Suchantke, Schweizer Zoologe, Anthroposoph und Buchautor verweist ebenfalls auf die mögliche Zusammenarbeit zwischen Menschen und der »belebten Natur«,

19 Vgl. auch den Anthroposophen Suchantke, der Ökosysteme, Landschaften und den Planeten Erde als eigenständige Organismen bzw. Individualitäten versteht. Ökosysteme sind ihm zufolge wie der Mensch durch das Zusammenspiel der sämtlichen vier Dimensionen des anthroposophischen Naturbildes geprägt (vgl. Suchantke 1998).

um sie »weiterzuentwickeln« (Suchantke 1998: 50). Zugleich erachtet er die charakteristische Stellung des Menschen als eine, die sich in der Mitte der Natur befinde; demnach vertritt er ein non-dualistisches Weltbild, in dem Mensch und Natur beziehungsweise Umwelt nicht als absolut getrennte Entitäten erscheinen. Dennoch distanziert er sich ausdrücklich von Ansichten, die die Natur als eigenständige Sphäre idealisieren und die »vielfältigen Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen Mensch und Natur« ausblenden sowie den Menschen als Störenfried eines angenommenen biologischen Gleichgewichts karikieren. Diese Darstellungen bezeichnet er als »groteske Realitätsferne« (Suchantke 1998: 48). Anstatt also den Aspekt der menschlichen Ausbeutung der natürlichen Ressourcen zu unterstreichen, vertritt die anthroposophische Landwirtschaft einen Ansatz, in dem der Mensch als Partner und Teil der Natur betrachtet wird (vgl. McKanan 2018: xi).

Auch das propagierte Naturbild auf der Webseite *AnthroWiki* spiegelt ein Selbstverständnis wider, das schwerlich auf tiefenökologische Dispositionen oder die Permakultur bezogen werden kann. Der Mensch wird nach diesem Verständnis dem Bereich der Kultur zugerechnet und als tätig Eingreifender überhöht:

Der Natur steht die Kultur (beginnend mit der *Agrikultur*) gegenüber, als jener Teil der Natur, der durch die von der menschlichen Geistestätigkeit geleitete Arbeit umgeschaffen und durch das menschliche Ich neu geprägt wurde, was im Idealfall nicht zu einer Zerstörung, sondern zu einer Erhöhung und geistigen Vollendung der Natur führt, [...].²⁰

In Vorträgen während der Landwirtschaftlichen Tagung am Goetheanum wird dieses Selbstverständnis des tätig eingreifenden Menschen zum Ziel der Umweltoptimierung wiederholt. Am 5. Februar 2020 hielt Constanza Kaliks, seit 2012 Leiterin der Jugendsektion am Goetheanum und seit 2015 Mitglied des Vorstands der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft, einen einstündigen Vortrag mit dem Titel »Leben und Erkennen, Aspekte der Geisteswirksamkeit«. In ihrem Vortrag erläuterte sie, dass sie mit Jugendlichen über die Themen »Freiheit, Verantwortung und Sicherheit in Zeiten der Klimakrise« diskutiert habe. Dabei sei es auch darum gegangen zu erkunden, an welchem Ort jeder Einzelne stehe und wie durch diese Verortung, die Möglichkeit eröffnet werden könne, »die Zukunft, das Werden mitzudenken«. Bei diesem Austausch mit den Jugendlichen sei ihr bedauerlicherweise aufgefallen, dass das »Spuren hinterlassen« in Zeiten des Klimawandels negativ besetzt sei; die Angst vor Zerstörung verhindere nahezu die Pflege eines positiven Bezugs zum »Erdendasein«. Als »Wesen der Erde« seien die Menschen aber auf der Erde verankert, verkörpert und deshalb stelle sich die Frage: »Wie kann ich teilnehmen, Teil sein meines Umfelds«. Mit Bezug auf Zitate aus Steiners Theosophie bekräftigte sie überdies die anthroposophische Annahme, durch den Menschen könne sich der Geist als Geist im Denken des Menschen erkennen: Ohne den Menschen möge es zwar den Erdball geben, aber eben keine Welt. Der Mensch nehme demnach im Universum eine besondere Stellung ein (Feldbericht 5.2.2020). Ueli Hurter, Leiter der Landwirtschaftlichen Sektion am Goetheanum, hatte im Vorjahr seine Ansichten zur Biodynamik

20 Vgl. *Anthrowiki*, [108].

unter dem Titel *Bauern zwischen Kosmos und Markt* präsentiert, die einige Monate später zusätzlich in einer tausendfach gedruckten Tagungsdokumentation verbreitet wurden und auch er urteilt: Es geht nicht nur darum, die Natur zu schonen, »sondern sie zu kultivieren. Kultivieren in dieser Perspektive heißt, ihr etwas einzufügen, was sie aus sich nicht hat, was ihr vom Menschen zukommt. Biodynamik heißt, der Natur dort, wo wir sie kultivieren, wo wir mit ihr produzieren, eine Perspektive zu eröffnen, die sie aus ihrer eigenen Natur nicht hat« (Hurter 2019: 19).

Warum hat der Mensch eine Perspektive auf die Natur, die sie aus sich heraus nicht hat? Nach dem Goetheanisten und Evolutionsbiologen Wolfgang Schad ist der Mensch »das einzige Naturwesen, das die Natur erkennen kann«, mehr noch, er ist auch das Modell, an dem er lernen kann, die Natur anhand der anthroposophischen Betrachtung zu erkennen, weil in ihm alle Naturzusammenhänge (Physis, Lebendigkeit, Astralität, Ich-Bewusstsein) vereint sein sollen. Der Mensch »ist nicht nur das Denkkorgan der Welt, sondern, wenn wir ihn objektivieren, das Alphabet, an dem wir lernen, die Sprache, die die Welt zu uns spricht, zu entziffern« (Schad 2012: 1108f.).

Nikolai Fuchs, ehemaliger Leiter der Landwirtschaftlichen Sektion am Goetheanum, bekräftigte seinerseits, Steiner habe den Menschen als Leitmotiv in seinem Kurs statuiert, er habe gesagt: »Der Mensch wird zur Grundlage gemacht« (GA 327: 103). Anders als die neueren Anbaumethoden, die ein *Mimicking Nature* anstreben, habe Steiner eine Landwirtschaft konzipiert, in der ein *Mimicking Man* als leitendes Prinzip anzusehen sei. Im Menschen sei ein hochentwickeltes Gestaltungsprinzip zum Ausdruck gekommen, das durchgängig in der Natur schlummere und durch Entwicklungsimpulse seitens des Menschen angeregt werden könne (vgl. Fuchs 2016: 136, 139). Darüber hinaus sind Vergleiche zwischen Landschaften und dem menschlichen Körper in der Biodynamik überaus beliebt: Jean-Michel Florin, aktueller Sektionsleiter der Landwirtschaftlichen Sektion, zieht eine Analogie zwischen Hecken, Waldrändern und Ufern, die wie »die Zellmembranen in unserem Körper« als »Übergangszonen« ein wichtiges gestalterisches Prinzip sein sollen (Florin 2020: 85).

Dieses anthroposophisch-anthropozentrische Selbstverständnis teilte auch ein Teil der im Rahmen dieser Arbeit befragten Demeter-Landwirt-innen. Eine schweizerische Landwirtin erläuterte ihre Auffassung wie folgt:

Also der anthroposophische Gedanke besagt ja, dass wir als Menschen beginnen zu kultivieren, wir sind ja Vermittler, ob das jetzt immer positiv oder negativ ist, das möchte ich mal stehenlassen. Aber in meinem Bewusstsein drinnen, möchte ich etwas Positives kultivieren. Und ich glaube die Natur, oder das Ganze, wartet ja auf uns Menschen, dass wir das Kultivieren. [...] ich denke da wartet ganz viel auf Erlösung durch uns Menschen. (I-2, 4.5.2017)

Ebenso schreibt der Demeter-Gärtner Michael Stoewer in der Zeitschrift *Lebendige Erde*, mit den biodynamischen Präparaten habe Steiner den Landbauarbeitern ein Mittel an die Hand gegeben, um »der heute bedrohten Natur eine tiefgreifende Heilung ange-deihen zu lassen«. Den anthroposophisch geschulten Landwirt-innen komme somit eine wichtige Verantwortung »für die gesamte Erde« zu, denn sie seien dazu im Stande, Lebensmittel wachsen zu lassen, die die Menschen auf ihrem »seelisch-geistigen Entwick-

lungsweg« fördern sollen (Stoewer 2020/1: 39). Gleichwohl seien nicht nur die »Kultur-Lebensmittel« der Biodynamik in der Lage, die »Feinfühligkeit im Seelischen« beim Menschen anzuregen, sondern der biologisch-dynamische Anbau ermögliche es »den Wesen der Naturreiche«, sich gestärkt »[a]m Kosmos auszurichten«. Mittel wie die Präparate sollen nicht nur gesunde, nahrhafte, vitale Karotten aus dem Boden wachsen lassen, sondern aus Sicht dieses Gärtners zugleich »eine aufstrebende Entwicklung der Welt« leisten können (Stoewer 2020/1: 41).

Auf einem Betrieb in Süddeutschland mit 25 Mitarbeitenden vertrat zudem ein Landwirt, der zugleich als biodynamischer Ausbilder lehrte, die Ansicht, die Natur befinde sich in einem Degenerierungsprozess, deshalb lehne er die Herangehensweise von Naturschützer:innen ab, die aus seiner Sicht zumeist nur Bestehendes »konservieren« wollen würden. Seine Aufgabe als Demeter-Landwirt sei jedoch, die Natur zu »entwickeln durch Kulturarbeit« (Feldbericht 18.3.2017). In dieser Auffassung wird das positive Entwicklungsschema, das Menschen bewirken können und das in Steiners Schriften vermittelt wird, bestärkt. Auch ein Landwirt, der sich als Alt-68er verstand und auf einem kleinen Familienhof für die Apfelmehr zucht zuständig war, distanzierte sich von jenen naturschützerischen Belangen, »die den Menschen am liebsten weghaben wollen«. Für ihn ergebe diese Haltung »keinen Sinn«. Zugleich kritisierte er jedoch auch eine ihm zufolge feststellbare Stoßrichtung innerhalb der Anthroposophie, die den »Menschen als Retter« hochstilisieren würde. Diese Mitglieder der Anthroposophie bezeichnete er als »Fundamentalisten«, mit denen er jedoch »ein Problem« habe (Feldbericht 26.4.2017).

In diesem Sinne versteht sich der anthroposophisch biologisch-dynamische Umweltaktivismus oftmals als Teil eines kosmisch-evolutionären Geschehens und grenzt sich mehr oder weniger ab von rein naturschützerischen Belangen sowie vom gängigen Resilienz- und Nachhaltigkeits-Konzept. Denn anders als säkular fundierte ökologische Gruppierungen bejaht die Anthroposophie eine planetarische Transmutation und schreibt dem Menschen diesbezüglich eine zentrale Rolle zu. Dabei wendet sich die Biodynamik jedoch gegen eine einseitige Ressourcenausbeutung, befürwortet holistische Veränderungen und betrachtet den Menschen als möglichen Initiator für positive Entwicklungen (vgl. McKanan 2018: 238, 241). Eine Schülerin, die die Fachausbildung zur biologisch-dynamischen Landwirtin in Rheinau (CH) besuchte, bestätigte, dass in den Lehreinheiten, die spezifisch die biodynamischen Themenfelder betreffen, Naturerhalt kein Thema sei. Vordergründig würde das Ideal vermittelt, dass der Mensch die »Kulturlandschaft prägt« und »Impulse gibt« (Feldbericht 26.4.2017).

Dennoch wäre es verkürzt, die anthropozentrische Sichtweise auf die Bezugsgröße Natur innerhalb des biologisch-dynamischen Milieus als homogen und unumstritten darzustellen. Wie der Apfelmehr züchter kritisierte auch die eben erwähnte Schülerin das anthroposophische Selbstverständnis, das den Menschen als zentral orchestrierendes Erlösungsorgan innerhalb eines großen Ganzen betrachtet. Der interviewten Schülerin zufolge verstehe sich vor allem die Nachkriegsgeneration als »Heilsbringer«, was sie aber

»altmodisch« finde, weshalb sie sich von diesem Selbstverständnis abgrenze (Feldbericht 26.4.2017).²¹

Dennoch kann sich auch die junge Generation der Biodynamiker-innen mit dem anthropozentrischen Selbstverständnis des Demeter-Landbaus familiarisieren. Einige Befragte meinten, zunächst sei die anthroposophische Weltanschauung, auf der die Biodynamik beruht, befremdlich gewesen, mit zunehmender Vertrautheit hätten sie ihr jedoch achtbare Seiten abgewinnen können. Einige Informant-innen beschrieben, wie sie die anthroposophische Weltsicht zusehends akzeptiert hätten, in diese hineingewachsen seien und wie sie ihrem Leben eine gesteigerte Sinnhaftigkeit verliehen habe. Eine im Jahr 1989 geborene Landbauabsolventin meinte beispielsweise, ihr »Gewinnerlebnis« sei gewesen, dass sie sich von dem »Bild, der Mensch ist schlecht und wir müssen zurück zur Natur« lösen konnte; ein Bild, das einen »ja ganz schön ohnmächtig macht«. Die Auseinandersetzung mit der biologisch-dynamischen Landwirtschaft habe schließlich dazu geführt, dass sie den »Menschen in einer Entwicklung sieht«. Diese Betrachtungsweise vermittele, dass alles einen tieferen Sinn habe, man bekomme Vertrauen darin, dass die Dinge, »so wie sie sind, gut und berechtigt sind«. Der Mensch trage im Weltgeschehen jedoch auch eine Verantwortung und diese gehe weit über Fragen hinaus wie »nehme ich eine Plastiktüte oder nicht«, eben diesen Vertrauens- und Verantwortungsgewinn erziele die Arbeit im biodynamischen Milieu (I-23, 23.8.2017).

7.3 Die Biodynamik als ein im Wandel befindlicher Anthropozentrismus

Die Zuschreibungen an die biologisch-dynamische Landwirtschaft sind divers, plural bis hin zu widersprüchlich, wie die oben darlegt. Nicht unwahrscheinlich ist eine Pluralisierung der Aneignungsakzente der Biodynamik in den kommenden Jahren: Bedingt durch die Tendenz zur Autoritätskritik, durch steigende Mobilität, Singularisierungspraktiken, Internationalisierung und Online-Austausch befindet sich auch die Biodynamik wie alle Institutionen in einem dynamischen Aushandlungsprozess, wie bereits in vorangegangenen Kapiteln dargelegt (vgl. Beck, Giddens, Lash 1996; Reckwitz 2017). Diese Annahme wird zum Teil selbst von den Befragten geäußert. Allerdings kann die anthroposophisch-anthropozentrische Sichtweise, die dem Menschen eine kosmische Mission zuschreibt, mit zunehmender Vertrautheit auf mehr oder weniger anthroposophisch informierte Quereinsteiger-innen attraktiv wirken bis hin zu verinnerlicht werden.²²

Zuvor wurde in der vorliegenden Arbeit dargelegt, dass biologisch-dynamische Annahmen seit dem Bestehen der Bewegung sich immer wieder mit zeithistorischen Themenkomplexen und Entwicklungen vermischt haben oder als Reaktion auf gesellschaftliche, wissenschaftliche, politische oder ökonomische Trends entstanden sind. Zu Beginn ihres Bestehens wurde vor allem der zunehmende Gebrauch von Kunstdüngern kri-

21 Wie Quereinsteiger-innen sich gegenüber dem anthroposophischen Naturverständnis positionieren, ist im Beitrag *Cosmological Tensions. Biodynamic Agriculture's Anthropocentrism and its Contestation* nachzulesen (vgl. Majerus 2022).

22 Vgl. unter anderem I-23 und I-4.

tisiert. Während des Nationalsozialismus wurden von einigen Mitgliedern anbietend jene Elemente unterstrichen, die sie an dieses politische Klima andocken liess. Beim Aufkommen der Umweltbewegung in den 1970er Jahren schloss der Demeter-Verband vermehrt Allianzen mit anderen Organisationen, die sich für Umweltschutz stark machen und wurde Teil einer Gegenbewegung, die sich für den Schutz der Artenvielfalt einsetzt, Kritik an den global-kapitalistischen Wirtschaftsverhältnissen und Gentechnik übt sowie mit sozialen Projekten die politischen Verhältnisse hinterfragt.²³ Jüngst entstand innerhalb der Biodynamik die *Farmers for-Future*-Initiative, die sich in Solidarität zur *Fridays-for-Future* Bewegung gründete.

Auch das Naturverständnis des Demeter-Landbaus wird von diesen gesellschaftspolitischen Prozessen beeinflusst, doch trotz der Binnenpluralität der Biodynamik und den zeithistorischen Wandlungsprozessen lassen sich Eigenheiten der Biodynamik festmachen, insbesondere im Vergleich zur Tiefenökologie und Permakultur. Die Steiner'schen Schriften und die anthroposophische Praxis beruhen, wie dargelegt, auf einer pantheistisch-anthropozentrischen und monistischen Weltanschauung, in der dem »Geist« eine besondere Gestaltungsmacht zugeschrieben wird. Dabei bestehen mit der Tiefenökologie und der Permakultur, die vor allem in den 1970er Jahren Gestalt annahmen, zum Teil Überschneidungen, weil diese wie die Biodynamik die Interdependenz von Mensch und Umwelt betonen. Alle drei legen das Augenmerk zudem auf Resonanzverhältnisse zwischen Mensch und Umfeld und konstatieren, je besser man sich selbst erkenne, desto tiefer entfalte sich die Verbundenheit mit der Mitwelt und umgekehrt (vgl. Charmetant 2015: 28). Allerdings gesteht die aus der Anthroposophie stammende Biodynamik dem Menschen einen emporgehobenen Stellenwert zu: In diesem pantheistisch-anthropozentrischen Gefüge übernimmt das »Ich« eine bedeutende Rolle; gerade die Bewahrung und Stärkung des Ichs führe zu geistiger Erkenntnis, ein proklamiertes Ziel der Anthroposophie. Im Menschen ist zugleich eine selbstreflexive Schleife realisiert: Der menschliche Geist ist das Auge, mit dem sich die Natur selbst erkennt. In der Tiefenökologie hingegen wird dem Ich der Status einer Illusion verliehen, während die Anthroposophie es als Tor zur geistigen Welt bestimmt. Darüber hinaus könne in der Anthroposophie gerade der Mensch, bedingt durch seine Erkenntnisfähigkeit und Individualität, gezielt in die Naturprozesse eingreifen und sie befördern. Diese Sichtweise impfte Steiner seinen Praxisfeldern ein, wie bereits im vorangehenden Kapitel dargelegt und in diesem Kapitel weiterverfolgt wurde. Auf dieses Selbstverständnis bin ich ebenso während der ethnografischen Feldforschung immer wieder gestoßen, in formellen und informellen Gesprächen, während Vorträgen und bei der Lektüre von biodynamischen Werken. Dieses Selbstverständnis wird jedoch zeitweise, im Besonderen von jüngeren Quereinsteiger:innen, infrage gestellt. Allerdings ist diese Selbstrepräsentation des *kultivierenden* Landwirts aktuell innerhalb der Biodynamik hochgradig institutionalisiert, so dass es sich derzeit, zumindest offiziell, nicht in Auflösung befindet.

23 Vgl. beispielweise Meyer-Renschhausen, Elisabeth: Gärtnern als Politik. In: *Lebendige Erde*, Ausgabe 2011/3. 20-23. oder auch die Ausgabe 2012/1 mit dem Titel *Agrarkultur und Politik*. Im Rahmen der Kampagne »Meine Landwirtschaft« kooperiert der Demeter-Verband mit 50 Organisationen und ruft mit ihnen regelmäßig zu Demonstrationen auf. Die Kampagne bringt Personen aus den Bereichen Anti-Gentechnik, Tier- und Verbraucherschutz sowie Entwicklungspolitik zusammen.

Überdies kann man wie McKanan argumentieren, die anthroposophische Landwirtschaft vereine in ihrem anti-mechanistischen holistischen Ansatz unterschiedliche Polaritäten. Zwar kann die biologisch-dynamische Landwirtschaft nicht mit dem tiefenökologischen Weltbild gleichgesetzt werden, dennoch beschreibt Steiner die Erde als singulären Organismus, der eine spirituelle Entität bildet.²⁴ Zugleich aber bleibt der Mensch in Steiners anthroposophischem Modell qualitativ einzigartig. Die Anthroposophie vereint demnach beide Aspekte: den des Anthropos und den der Gaia (McKanan 2018: xiii). Insofern ist Chonés Verweis auf die Ähnlichkeit zwischen der Tiefenökologie und der Biodynamik nachvollziehbar, aber nur unter bestimmten Gesichtspunkten. Auf der Ebene der Wissenschaftskritik lässt sich ein weiterer Unterschied ausmachen: Während Steiner die Naturwissenschaft durch übersinnliche Erkenntnisse komplettieren wollte, forderte der Tiefenökologe Næss mehr wissenschaftliche Interdisziplinarität (vgl. Ramadier 2017: 47). Überhaupt lehnen die Permakultur und die Tiefenökologie die Existenz einer geistigen Welt ab, wenngleich sich einige Strömungen auf animistische oder buddhistische Anschauungen beziehen oder eine punktuelle Sakralisierung der Natur pflegen. Generell besetzen die Permakultur und die Tiefenökologie zudem eine andere ökologische und soziologische Nische. Zwar hat Gervais berufstätige Landwirt:innen interviewt beziehungsweise porträtiert, die der Permakultur nahestehen oder sie umsetzen, tendenziell jedoch wird sie eher von Freizeitgärtner:innen sowie urbanen Gärtner:innen angewendet und vertreten. Tiefenökolog:innen sind ebenfalls oftmals nicht im Landbau beschäftigt, sondern urbane Angestellte (vgl. McKanan 2018: 112). Dass sich die Biodynamiker:innen trotzdem gelegentlich für Techniken und Ideale der Permakultur interessieren, war in informellen Gesprächen und auf den Landwirtschaftlichen Tagungen in Dornach auszumachen. Es kam ebenfalls vor, dass Biodynamiker:innen angaben, einen Kurs in Permakultur belegt zu haben, und betonten, dass sich beide Ansätze letztlich befruchten würden, da die Permakultur in erster Linie pragmatisch vorgehe, während die Biodynamik Weltbezüge stärker fördere (I-4, 14.4.2019). In Wiedlisbach in der Schweiz entsteht gar das Demeter-Permakulturprojekt »Gerzmatt«; wer innerhalb dieses Projekts die Parzellen bewirtschaften und pachten möchte, ist laut Vertrag verpflichtet, dauerhaft eine »Demeter Produktion von Gemüse, Beeren und Obst durch Permakultur« zu erbringen.²⁵ Gelegentlich waren aber auch explizite Abgrenzungen auszumachen, eben weil der weltanschauliche Überbau der Anthroposophie dann doch nicht unbedingt mit diesen neueren Bewegungen vereinbar ist (vgl. Feldbericht 2.2.2017, 5.5.2019). In dem nächsten Kapitel wird unter anderem eruiert inwiefern, das beschriebene Naturkonzept die Präparate-Arbeit informiert.

24 Auch in Pfeiffers Grundlagenwerk *Die Fruchtbarkeit der Erde, ihre Erhaltung und Erneuerung. Das biologisch-dynamische Prinzip in der Natur* (1938) wird die Erde als lebendige Entität beschrieben.

25 Dürr, [109] und Genossenschaft Biodynamische Ausbildung Schweiz, [110].

8. Das große Geheimnis der Biodynamik: Die Präparate

Ein Hauptmerkmal des Demeter-Landbaus ist die Herstellung und Anwendung der biodynamischen Präparate, deren Substanz auf der Synthese von mineralischen, tierischen und/oder pflanzlichen Stoffen beruht (vgl. Kapitel 4). Zum einen werden in der Biodynamik Kompost-Präparate verwendet, die hauptsächlich aus Heilpflanzen bestehen und häufig in der Gemeinschaft hergestellt werden, und zum anderen existieren Spritz-Präparate, die durch ihren Hornmist oder Hornkiesel die Vitalität und Resilienz des Bodens fördern sollen und überwiegend individuell präpariert werden. Besonders die Herstellung Letzterer scheint die Vertrautheit und die Verinnerlichung mit dem biodynamischen Weltbild zu verfestigen, indem über diese Tätigkeit die imaginative und affektive Neuorientierung der Praktiker:innen ausgelöst werden kann, während die Kompost-Präparate ihrerseits unter anderem sozialdynamische Aspekte festigen.

8.1 Im Vortex: Die Präparate-Arbeit als Erfahrung

Wer sich mit Biodynamiker:innen unterhält und ihre Höfe besucht, der bemerkt, dass ein grundsätzliches Element, das Biodynamiker:innen hervorheben, die Bedeutung der Wahrnehmung oder vielmehr der Wahrnehmungsveränderung ist, die während der Präparate-Arbeit auftritt, sowie auch Stimmungen und »Gefühlsevidenzen«, die mit der Ausbringung oder Herstellung der Präparate verbunden sind. Eine in den 1960er Jahren geborene Agrarwissenschaftlerin, die seit Jahrzehnten Präparate verarbeitete und anwendete, merkte diesbezüglich an:

Der Prozess des Rührens und Ausspritzens ist ja schon etwas, wo man leicht anfängt, sich Gedanken zu machen, oder eben keine Gedanken, sondern sich mit der Zeit einer Wahrnehmungsveränderung hingibt. [...] Die Elemente des esoterischen Denkens oder auch einer über-, außer-, nebensinnlichen Wahrnehmung wird durch die Präparate-Arbeit bei den biodynamischen Landwirten also eher geöffnet als bei anderen Berufen und dann ist die Frage, wie gehe ich damit um? (I-20, 25.10.2017)

Ähnlich sah dies eine Schweizer Biodynamikerin im Ruhestand. Von ganz zentraler Bedeutung sei das Tun an sich, vor allem das Rühren sei für sie »eine meditative Arbeit«, die sie »sehr gerne mache«. Dabei konzentriere sie sich auf »das, was ich tue, und versuche nicht an anderes zu denken« (I-21, 20.7.2017). Die Präparate-Herstellung wird als Prozess beschrieben, der von anderen alltäglichen Arbeiten enthoben ist: Eine Biodynamikerin Ende 30 erklärte, wenn sie sich den Präparaten zuwende, »beschäftige ich mich mit diesen Pflanzen« und sie fühle sich dabei »anders als bei anderen Arbeiten«. Sie beschrieb diese vordergründig imaginativ orientierte Beschäftigung wie folgt: »Mit den Präparaten ist man wie frei für einen Moment. Und man denkt dann daran, dass der Kompost angeregt wird, um sich umzuwandeln« (I-11, 5.6.2019).

Neben der Wortwahl »meditativ« verwendeten einige wenige Informant:innen gelegentlich ein explizit religiös konnotiertes Vokabular, um das Präparate-Rühren sowie dessen affizierendes Potenzial zu veranschaulichen. Das Präparate-Rühren und -Ausbringen betrachtete beispielsweise eine junge Biodynamikerin »eher als Ritual« und wie die »Teilnahme an einer lateinischen Messe, die man begrifflich nicht versteht« – also eine Tätigkeit, die man ausführt, die eine bestimmte Stimmung erzeugt, aber die man nicht unbedingt sprachlich fassen will oder kann. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass die Informantin schließlich in Bezug auf die Präparate-Arbeit meinte: »Ich weiß noch immer nicht, was ich da mache« (Feldbericht 26.4.2017). Ein pensionierter Komposthersteller sagte seinerseits schlicht: »Das Rühren ist ein sakraler Moment« (Feldbericht 9.6.2017).

Von jeglichem Sprachgebrauch, der die Präparate-Arbeit in eine religiöse Sphäre einordnen soll, grenzte sich allerdings eine ältere Landwirtin ab, die seit ihrer Kindheit auf einem Demeter-Hof gelebt hatte. Für sie habe Anthroposophie nichts mit »Mystik« zu tun, sondern sie sei eine »Realität«, und Steiner habe den Menschen Mittel an die Hand gegeben, durch »die man sich da hineinleben kann, wenn man das möchte« (I-21, 20.7.2017). Doch auch sie meinte, die Präparate-Herstellung und -Ausbringung sei kaum fassbar, kaum zu dokumentieren; sie rufe innere Bilder hervor, die sich jenseits einer sprachlichen und logischen Einordnung bewegen würden:

Die Präparate sind ein ganz großes Geheimnis. Wo ich immer noch dabei bin, zu lernen, zu verstehen. Steiner hat uns etwas in die Hand gelegt, was wir erstmal tun, aber noch nicht verstehen. Ganz langsam gibt es aber Aha-Momente [...], aber die kann man fast nicht in Worte fassen, sondern eher innere Bilder kommen auf, die ich aber wiederum nicht aufmalen könnte, weil sie zu kompliziert sind. (I-21, 20.7.2017)

Unabhängig von der mehr oder weniger religiös konnotierten Wortwahl wurde häufig unterstrichen, dass die intellektuell-begrifflichen Kategorien zweitrangig seien, zuvorderst zähle die Tätigkeit an sich, die eine »festliche Stimmung« hervorrufe oder die es ermögliche, sich »da hineinzuleben«. Insbesondere das Rühren wurde überwiegend als meditative, beruhigende, gedankenlösende Praxis hervorgehoben. Während der Gemüseernte in einem Gewächshaus erzählte ein junger Gärtner, der erst kürzlich die biologisch-dynamische Landbau-Lehre abgeschlossen hatte, auch für ihn sei das »Rühren ein ganz besonderer Moment«, er sei dann wie »hypnotisiert«, den Begriff »hypnotisiert« verwarf er dann jedoch wieder, das »sei ja auch ein schwieriger Begriff«, und sagte letzt-

lich, beim Rühren »lasse man einfach mal für eine Stunde alles hinter sich« (Feldbericht 20.3.2017). Am gleichen Tag erzählte mir während des Mittagessens eine Mittzwanzigerin, sie habe am Vormittag Kiesel gerührt und das sei »total schön« gewesen (Feldbericht 20.3.2017).

Der Richtlinienkatalog wirbt seinerseits ebenfalls für die Präparate als eine »Möglichkeit, aus der täglichen Hektik immer wieder auszusteigen«, die dem Bauern helfe, »seinem Betrieb, seinem Boden, den Pflanzen und Tieren und der umgebenden Natur auf eine andere, mehr spirituelle Art zu begegnen«, sofern die »praktische Arbeit mit den Präparaten mit Sorgfalt ausgeführt« werde (Demeter e.V. 2020b: 51).

Ebenso zustimmend wurde das Ausbringen der Spritz-Präparate auf die Grünflächen und den Anbau beschrieben. Vor allem, wenn er beispielsweise bei Sonnenaufgang über die Felder schreite, da komme eine Stimmung auf, »die eine Verbindung gibt mit dem Ort«, erläuterte ein Befragter (I-12, 5.6.2019). Die Hornkiesel-Präparate seien Anlass, morgens durch die Wiesen zu gehen und genau zu beobachten, was wo wachse. »Aber es sind auch diese Gefühlswelten, die damit unterstützt werden«, ergänzte er; und ein »gutes Gefühl« bei der Präparate-Arbeit zu entwickeln, scheint ein motivierender Faktor zu sein bei den ersten, vielleicht noch eher zaghaften Anwendungen. Gefühle wirken motivational, sie »treiben uns an bestimmte positiv konnotierte Dinge zu tun, ein Annäherungsverhalten (Appetenz) zu verfolgen und zugleich negative Dinge zu vermeiden (Aversion)«; Gefühle veranlassen Personen zu einem bestimmten Verhalten, das sich wiederum im Erfahrungsgedächtnis einschreibt (Roth 2019: 160, 168). Gefühle und Übung vermögen Personen an diese Tätigkeit zu binden sowie sie von dessen Sinnhaftigkeit zu überzeugen:

Sofort habe ich mit den Präparaten auf unserem Gärtnerhof angefangen und hatte sofort ein großes Vertrauen darin. [...] Und auch beim Rühren, da hatte ich einfach ein gutes Gefühl, und zu einer Zeit, wo ich noch Zweifel hatte, und mich fragte, ob Rudolf Steiner eigentlich Ahnung von Landwirtschaft hat? Dieser Zweifel hat mich lange begleitet als Agronom. Mit diesem Zweifel hatte ich den Kurs gelesen. Nach einigen Jahren hat sich der Zweifel verflüchtigt, in dem Maße, wie sich mein Vertrauen entwickelt hat. Dieses Gefühl, wenn man die Präparate ausbringt und dann wieder über das Feld geht im Anschluss, da spürt man so eine Art Frieden. Das gibt Mut, da weiterzumachen. (I-19, 23.10.2017)

Im Frühling 2017 habe ich selbst erstmals Hornquarz in einen großen Bottich Wasser geschüttet und eine Stunde lang mit meinem Arm gerührt. Es war nach der Mittagspause bei sonnigem Wetter auf einem kleinen Hof in der Innerschweiz. Auf dem Familienhof war ein eigens zur Präparate-Aufbewahrung und -Herstellung errichtetes Präparate-Haus eingerichtet, das sich in der Nähe eines Baches, mit Blick auf die umliegenden Berge befand. Ich machte ebenfalls die Erfahrung, dass das Rühren ein Zeitfenster schaffte, in dem man den Fokus auf die Gegenwart, das Rühren richten konnte. Ob nun zuvorderst die Erwartungshaltung diesen Zustand herbeiführte, die besondere Lage im Freien bei einem Bach, der vor sich hinplätscherte und ein beruhigendes Hintergrundgeräusch hervorbrachte, die körperlich-rhythmisierte Anstrengung einen in die Gegenwart holte oder der Vortex, der sich im Wasser beim Rühren bildete, die Aufmerksamkeit

an sich band, war eigentlich nicht letztgültig zu bestimmen. Es war wohl das Zusammenspiel von erwartungsvoller, positiver Gestimmtheit, leiblich-hypnotisierender Betätigung und dem Eingebettet-Sein in eine pittoreske Landschaft, die eine entspannte Gegenwartsbezogenheit begünstigte. Der meditative Aspekt wird womöglich wiederum dadurch bestärkt, dass man eben diesen antizipiert oder durch »Mantras« kanalisiert – der Gesprächspartner dieses Schweizer Kleinbetriebs hatte mir noch am Tag zuvor mitgeteilt, dass er oft einen Spruch rezitieren würde während des Rührens, damit er nicht an Alltägliches denken könne.¹

Es ist anzunehmen, dass die Dynamik von *Set* und *Setting* dazu beiträgt, wie das Präparate-Rühren erlebt und interpretiert wird. Das *Set* bezieht sich auf idiosynkratische Charaktereigenschaften einer Person, die Stimmungen und Erwartungen, die die individuelle Erfahrung beeinflussen sowie neurobiologische Voraussetzungen. Das *Setting* umfasst das soziale und allgemeine Umfeld, einschließlich der breiteren kulturellen Überzeugungen, die Handlungen informieren (vgl. Winkelmann 2021: 2).

An dem Nachmittag im Präparate-Haus, als wir am Bach standen, erzählte der Bauer mir zudem, dass er hier den Kosmos empfangt und der Strahl, der beim Rühren entsteht, bis in den Himmel reiche. Ich war mir nicht sicher, welchen ontologischen Status er diesem Strahl zuschrieb, und fragte, woran er dies festmachen würde. Er antwortete, er würde ihn wie auch das Hofwesen spüren, und deshalb sei es für ihn klar, dass »es das gibt«. Aber das könne ich auch spüren, meinte er: Auf unterschiedlichen Höfen würde man andere Atmosphären wahrnehmen, eine, »die dich zusammenfahren lässt, oder eine, die öffnet«. Ich fragte, ob er denn auch Elementarwesen wahrnehme. »Ja, schau jetzt hier am Bach, jetzt, wo es regnet, ist es ganz schwül. Dort fühlen sich die Undinen wohl. Dort sind jetzt die Undinen«, sagte er. Ich hakte nochmals nach, um zu verstehen, in was für einen ontologischen Seinsgrad er die Elementarwesen² einordnete, und fragte, wie er diese wahrnehmen könne. Es gehe um Stimmungen, die an einem bestimmten

1 Eine Landwirtin aus der Ostschweiz empfahl ihrerseits den Lehrlingen, sich bei der Präparate-Arbeit auf die »Elemente, die drin sind, die Schafgarbe usw. zu konzentrieren und über diese Pflanzen nachzudenken und sich zu fragen, wie sie diese erleben«, damit sie gedanklich nicht abschweifen würden (l-21, 20.7.2017).

2 Derzeit wird ebenfalls innerhalb der Philosophie im Rahmen von psychedelischen Drogen über den Status von Begegnungen mit Geistern diskutiert: Sind es unbewusste Aspekte der eigenen Psyche, die sich bewusstseinsphänomenologisch-bildhaft als Entitäten manifestieren, oder können noch weitere Hypothesen in diesem Zusammenhang sinnvoll formuliert werden (vgl. Evans 2017: 108)? Der Philosoph Sjöstedt-Hughes fordert, nicht allem nicht sinnlich Wahrnehmbarem dürfe die Existenz abgesprochen werden, denn Mathematik sei beispielsweise auch nicht über die Sinne verifizierbar. Er schlägt vor, die mögliche Wahrhaftigkeit einer Erfahrung unter Drogeneinfluss zu überprüfen, indem man quantitativ erhebt, wie häufig bestimmte Erfahrungen unter Einfluss von psychedelischen Drogen stattfinden. Zudem sei die Kohärenz der Schilderungen (ebenso in Bezug auf die eigene Biografie) zu untersuchen sowie ob diese Erfahrungen mit anderen philosophisch-wissenschaftlichen Fragestellungen vereinbar seien (wie beispielsweise die Infragestellung des Zeitflusses, dessen Illusionscharakter ebenfalls in der Physik unter anderem von dem Physikprofessor Carlo Rovelli diskutiert wird) (vgl. Sjöstedt-Hughes 2019: ohne Seitenangabe). Eine solche Herangehensweise könne möglicherweise die religionswissenschaftliche Arbeit zu »spirituellen Erfahrungen« und Geistersichtungen bereichern.

Ort vorherrschen würden; »Denk an einen sonnigen, trockenen Ort, dort sind die Salamander, dort fühlt man sich anders«, empfahl er. Zuweilen könne die Beschäftigung mit den Präparate-Pflanzen bei ihm überdies zu einer intensiven Verbindung mit bestimmten Pflanzen führen, die somatisch empfunden werde. In seinem Präparate-Häuschen erzählte der Bauer: »Den Rosmarin zum Beispiel, den fühle ich hier wie einen Strahl«, und zeigte dabei auf den Solarplexus. Steiner habe angegeben, man müsse ein Wahrnehmungsorgan für Übersinnliches ausbilden, bei ihm sei das der Solarplexus, dort spüre er die Qualitäten der Pflanzen und gelegentlich die der Menschen und seines Umfelds. Allerdings hätte er gerne noch häufiger diese Wahrnehmungstechniken mit anderen Landwirt:innen eingeübt, doch die »interessiert das nicht«. Für ihn aber sei es das »Wichtigste und eine große Freude« (Feldbericht, 4.5.2017).

Wenn Biodynamiker:innen von Elementarwesen, Naturwesen, Baumpersönlichkeiten oder sonstigen »übersinnlich« wahrnehmbaren Entitäten erzählen, verweisen sie stets auf einen Bereich, in dem Innen und Außen, das subjektiv-sinnlich Empfundene und das objektiv Existierende, Wahrnehmung und Imagination verschmelzen. Anna Cecilia Grönn beispielsweise erzählt in der Zeitschrift *Lebendige Erde*, die materielle Welt sei für sie durchwoben »von etwas Belebtem, etwas Wesenhaftem, was einem begegnen kann.« Dieses Wesenhafte jedoch könne einem begegnen, indem man dem »nachfühle«, »die meisten Menschen« würden beispielsweise bei alten Bäumen fühlen, »dass man angeschaut wird von etwas Wesenhaftem« (Olbrich-Majer; Grönn 2020/1: 20). Für Grönn ändert sich letztlich die Haltung gegenüber dem Leben – ob das Wesenhafte nun rein imaginiert oder von den Betrachtenden unabhängig existiert: »Wenn ich davon ausgehe, dass da noch etwas ist, außer mir in der Natur, dann habe ich auch eine andere Beziehung dazu. Schon wenn ich mir nur vorstelle, es könnte solche Naturwesen geben, ändert sich meine Haltung« (Olbrich-Majer; Grönn 2020/1: 21). Bei dem Anthroposophen Bockemühl werden Elementarwesen in Situationen verortet, in denen es zur Begegnung von Mensch und Umwelt kommt: »Es ist durchaus korrekt, die Elementarwesen »Beziehungswesen« zu nennen, denn sie leben und wirken in den Beziehungen des Menschen zur Welt« (Bockemühl 2016: 8). Nach dieser Deutung wären Elementarwesen zuvorderst bildhaft-ästhetische Phänomene einer emotionalen Naturerfahrung, die durch eine Daseins-Hermeneutik erschlossen werden.

In Rudolf Steiners Äußerungen wird das »Mitfühlen« ebenfalls zum Band, das Innen und Außen verbindet. Dieses Mitfühlen sei eine Fähigkeit, die dem modernen Menschen zusehends abhanden kommen würde, aber früher, dadurch, »daß der Mensch in sich so bestimmt, so voll fühlte, konnte er auch die äußere Natur voller mitfühlen und dadurch auch konkreter in dieser äußeren Natur drinnen leben« (GA 220: 117). Allerdings sind die Elementarwesen bei Steiner nicht lediglich Gegenstand einer ästhetischen Erfahrung und verweisen nicht zuvorderst auf eine symbolisierte Stimmung, sondern sind Ausdruck davon, dass in »der Natur wirklich elementarische Kräfte wirken«, auch unabhängig von einem erlebenden Subjekt. Die Bilder, die man in der Moderne dem Bereich der Mythen und Märchen zuordne, würden auf ein »Elementarisch-Geistiges in unbestimmten Umrissen« hinweisen; diese Bilder sollen »ältere, innere Erkenntniserlebnisse, welche die Menschen in Bildern aussprachen« veranschaulichen, die Menschen aufgrund eines »lebhaften Mitfühlens« hatten (GA 220: 118).

Ein anthroposophischer Geistesforscher, der der Bildekräfteforschung (vgl. Kapitel 8.4) nahestand, verwies ebenfalls auf den Doppelcharakter der Elementarwesen als von ihm ontologisch abhängig und zugleich unabhängig existierende Wesen. Da Elementarwesen »keine Sprache haben, kommunizieren sie über das Herz. Die Gefühle bilden dabei das Transmissionsvehikel bei dieser Kommunikation. Es entsteht ein Zustand, in dem es in einem denkt«. Er übersetzte anschließend die durch die Begegnung mit Elementarwesen bedingten Gedanken in menschliche Begriffe. Die Elementarwesen betrachtete er zugleich als vom Menschen unabhängige Wesen, dadurch jedoch, dass sie keinen Geist besäßen, keine eigene Intentionalität, könne der Mensch ihnen Kulturimpulse übermitteln und der Mensch zum »Motor der ganzen Evolution« werden (Feldbericht 9.4.2017). Grönn schreibt ebenfalls, die Wesen kämen ihr als eigenständige Wesen entgegen, diese sprächen aber zu ihr »in denjenigen Bildern«, die sie verstehen könne, deshalb könne sie nur das wahrnehmen, was sie auch verstehen könne und folglich seien ihre Schilderungen von Wesensbegegnungen immer subjektiv gefärbt, wie es auch bei gewöhnlichen, alltäglichen Sinneseindrücken der Fall sei (vgl. Grönn 2009: 11).

Die ontologische Erscheinung von Elementarwesen kann demnach für das biodynamische Milieu in einem Spektrum verortet werden, in dem sie an einem Ende als metaphorische Versinnbildlichung einer Stimmung verstanden und am anderen Ende als elementarische Naturkräfte aufgefasst werden. Tendenziell werden Elementarwesen von denjenigen, die an die Figur der Elementarwesen anknüpfen, jedoch normativer gehandelt als gänzlich fiktionale Gegenstände. Die Biodynamiker_innen, die das Bild von Elementarwesen bemühen, spielen mit den Zwischentönen zwischen wirklich/unwirklich, einer Art magischem Realismus, wie ihn Tanya Luhrmann für neure ökospirituelle Gruppierungen ausmacht; einem magischen Realismus, der die Beziehung »between the merely asserted and the really real« ambivalent lasse (Luhrmann 2012: 139).

Nach dem einstündigen Rühren auf dem Innerschweizer Hof war ich mit dem Bauern verabredet, um das präparierte Wasser auf die Wiesen und Gemüsebeete auszubringen. Während wir mit unseren Spritzpumpen durch das saftig grüne Gras schritten, rief er mir zu: »Ist toll oder?« Mir fiel auf, dass wir uns in einem semiotischen Gebilde bewegten, das nahezu die Kunstdüngerindustrie und Pestizidausbringung parodierte: Zwei Menschen laufen mit einer Spritzkanne auf dem Rücken über Felder und besprühen Gras, Fenchel und Frühlingszwiebeln. Für gewöhnlich ruft dies Assoziationen mit Beseitigungs- und Abtötungsmanövern hervor, aber darum geht es bei den biologisch-dynamischen Präparaten aus der Binnenperspektive des Demeter-Landbaus gerade nicht. Es geht um das Gegenteil: die Förderung der Vitalität, des Lebendigen, der Wachstumskraft. Der für gewöhnlich reservierte Schweizer wurde überdies zusehends exaltiert: Als wir uns den noch mickrigen Salatköpfen näherten und anschließend durch die Salatzeilen liefen, begann er plötzlich zu singen, »Beikraut geh, Salat wachse«, während er das Präparat in Form einer Lemniskate (einer liegenden Acht) versprühte, das im Sonnenschein, je nach Lichtwinkel, die Regenbogenfarben buntschillernd reflektierte. Die Präparate-Aktivität, die auslöst, dass der Bauer seine Wünsche für seine landwirtschaftliche Arbeit derart ungezwungen singt, und nahezu seine Opponenten parodiert, nämlich die Kunstdüngerindustrie, bereitet wohl Freude. Das Versprühen der Spritzpräparate scheint gemeinhin ein Zeitfenster zu öffnen, in dem die Anwendenden sich vorstellen, in welche Richtung der Hof gedeihen soll und mit ihm naturgemäß die

Flora und Fauna des Standortes (Feldbericht 5.5.2017). In solchen Momenten konnte ich mir partiell einen Zugang zu der sonst häufig opak und zirkulär anmutenden anthroposophischen Weltanschauung erarbeiten. Wenn im Präparate-Leitfaden steht: »Grundsätzlich vermitteln wir in jedem Fall durch unser Tun zwischen der uns leitenden und begeisternden Ideenwelt und der natürlichen Sinneswelt. Wir schaffen die verbindende [...] Mitte zwischen der Erden-Stoffeswelt und der Ideen-Geistwelt« (Sax, Blaser, Labouré 2004: 4), dann wird vielleicht metaphorisch und in einem philosophisch-idealistischen Sinne vermittelt, dass das Bild, das die Landwirt-innen sich von dem eigenen Standort machen, handlungsleitend werden soll und somit zur Materialisierung einer Idee führt – demnach müssen Vorstellungen und das menschliche Denken durchaus als Materie belebend gedacht werden. In diesem Sinne können anthroposophisch-biodynamische Bilder Anregungen sein, um über die Umwelt, die Mitwelt und Lebewesen nachzudenken; Bilder, die das Potenzial bergen, eine ästhetisch-praktische Veränderung der Wahrnehmung vom eigenen Lebenskontext herbeizuführen. Wer sich aber länger im Demeter-Milieu aufhält, umsieht und nachliest, merkt, dass eine Reihe von Biodynamiker-innen nicht bei einer idealistisch-philosophischen Anthroposophie-Interpretation stehen bleibt, sondern davon ausgeht, dass Steiner den Präparaten eine substantielle Potenz zugeschrieben hat, die ihm quasi wissenschaftlich-zuverlässig auf seinem esoterischen Weg offenbart worden sein soll, sowie, dass über das Rühren geistige Informationen ganz fundamental-substanziell transferiert würden.

Weil das Präparateverfahren in gewisser Weise zu einer inneren Ruhe führt, Emotionen weckt, die Vorstellungskraft anregt (»innere Bilder« hervorruft oder zum Singen verleitet), also subjektive Gefühlsregungen und Imaginationen hervorbringt, wird in biodynamischen Kreisen betont, nur wer Präparate selber herstelle und anwende, könne über sie sprechen und denken. Dies sei ein Hauptmerkmal der Präparate: Sie würden nur existieren, wenn man sie mache.³ Es sei ein »persönliches Tun, das einerseits handwerklich ist, aber auch die Willensseite und die Gefühlsseite der Person stark fordert« (Hurter 2018a: 9). Die Präparate besäßen eine äußere, physische Dimension und eine innere Seite, die sich beide durchdringen würden. Darin bestehe auch die Herausforderung für die biologisch-dynamische Bewegung: Fordere man zu viel »faktische Objektivität«, bestehe die »Gefahr, das Persönliche, das stark biografische Bezüge haben kann, oder das einen meditativen Charakter bekommen kann, zu verletzen« (Hurter 2018a: 9). Konzentriere man sich nur auf den inneren Weg, drohe man »sich in seiner Eigenbezüglichkeit abzukapseln«, reflektiert Ueli Hurter, der Leiter der Landwirtschaftlichen Sektion, den bewegungsinternen Umgang mit den Präparaten (Hurter 2018a: 9).

Das Spektrum, das diesen von Hurter angesprochenen »meditativen Charakter« umfassen kann, muss dabei sehr breit gefasst werden. Bisher wurden beglückende und stimmungsvolle Momente beschrieben, tatsächlich aber können die Erfahrungen und Wahrnehmungen, die während des Rührens entstehen, den Berichten zufolge vielfältig

3 Die gleiche Ansicht vertrat Manfred Klett, ehemaliger Leiter der Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum in einem Vortrag. Er sieht die Präparate zugleich als Weg, mit sich selbst in den Dialog zu treten: »Der Weg des Tuns, der Erfahrungsweg, ist für die Erkenntnis der Präparate der primäre. Das individuelle Tun über die Jahre hinweg gibt die Grundlage ab, um mit sich selbst in ein Gespräch zu kommen zu dem, was man da tut« (Klett 2018: 3).

sein. Es wurden nämlich auch Veränderungen von Wachbewusstseinszuständen⁴ geschildert, die als außerkörperliche Erfahrung gedeutet wurden, demnach weit über »ein gutes Gefühl« hinausreichten:

Einmal sogar, das haben hier viele miterlebt, hatte ich eine *out-of-body*-Erfahrung. Es war im Winter am 6. Januar [...] ich habe so viel Kraft hineingegeben, und im Anschluss habe ich alles vergessen. Ich wusste nicht mehr, wie ich nach Hause gekommen bin. Da hatte ich mich richtig erschrocken und dachte: »Wow, jetzt wird es aber gefährlich.« Noch nachts habe ich einer anthroposophischen Ärztin erzählt, dass ich mich nicht mehr an den Verlauf des Abends erinnern kann. Dann wurde ich mit Blaulicht ins Krankenhaus gebracht und es wurden Tests gemacht, aber sie konnten nichts Abnormes feststellen. [...] Es war eigentlich auch nicht wirklich eine *out-of-body*-Erfahrung, im Sinne einer Nahtoderfahrung. Die anthroposophische Ärztin sagte dann, es sei eine typische Exkarnation gewesen, meine Seele wollte rausgehen. (I-22, 22.8.2017)

Als ich die Episode anonym anderen Biodynamiker:innen erzählte, waren die Reaktionen ganz unterschiedlich. Einige sagten, das komme – wenngleich nicht in dieser Intensität – wohl nicht selten vor, andere waren jedoch überrascht, dass das Rühren eine derart prägnante Wachbewusstseinsveränderung auslösen konnte. Vor allem die Spritzpräparate-Herstellung scheint demnach eine ganze Bandbreite von Erfahrungen zu veranlassen, von einer Besänftigung, einer aufhellenden Stimmung bis hin zu als ungewöhnlich bezeichneten Bewusstseinsveränderungen.⁵ In Einzelfällen kann das Rühren demnach eine »hypnotische Trance« auslösen, die »durch veränderte subjektive Empfindungen und psychophysische Besonderheiten gekennzeichnet« ist sowie unter anderem ein verändertes »Zeitempfinden, die Neigung zu dissoziativen Zuständen (also zum Beispiel das Abspalten von Schmerzwahrnehmung), eine erhöhte Suggestibilität, eine erhöhte Fähigkeit zu visuellen Vorstellungen und eine veränderte Körperwahrnehmung« bewirkt (Koch, Meissner 2015: 132). Mit Tanya Luhrmann kann man auch ausführen, das Rühren könne durch die Bereitschaft, sich in die eigene Vorstellungskraft zu vertiefen und so

4 Hanegraaff schlägt vor, den Begriff »*Alterations of Consciousness*« von Barušs als Meta-Begriff zu verwenden, der es ermögliche, an die Debatten der Kognitionswissenschaften anzuknüpfen und derzeit eine neutralere Verwendung finde als »*Altered States of Consciousness*« (ASC). Außerdem erlaube der Begriff, »Veränderungen des Bewusstseins«, Bewusstseinszustände in einem Kontinuum zu denken, und nicht als sich abrupt verändernde Bewusstseinszustände. Die Terminologie »veränderte Bewusstseinszustände« mutiere seit den 1960er Jahren zu einem Politikum und werde bisweilen in Verbindung mit dem Gebrauch von psychedelischen Drogen gebracht. Das habe zu dem Umstand geführt, dass veränderte Bewusstseinszustände zusehends in Verbindung mit psychoaktiven Drogen gebracht würden, obwohl eine Vielzahl von religiösen Gemeinden Techniken erprobt, die gerade nicht drogeninduzierte Bewusstseinsveränderungen implizieren (vgl. Hanegraaff 2013: 97).

5 Laut Hanegraaff sollten solche Schilderungen die Religionswissenschaftler:innen nicht überraschen: »[...] specific types of unusual experiences and bodily phenomena are simply to be expected if one exposes people to specific psychophysiological conditions, for instance in a ritual context or through applying spiritual techniques. Particularly if this happens in the framework of an esoteric worldview or symbolic system that has the capacity of integrating such experiences in a meaningful context« (Hanegraaff 2013: 97).

die Aufmerksamkeit von der alltäglichen Umgebung abzuwenden, also eine »Absorption« auslösen. Eine Fähigkeit, die wie die Ethnografie und die Psychologie nahelegen, die meisten Menschen besitzen, aber die durch Übung intensiviert werden kann (Luhmann 2012: 143).

Das Präparate-Rühren kann allerdings auch langweilen – auf der Skala der menschlichen Empfindungsmöglichkeiten ist auch dieser Zustand im Kontext der Präparate-Herstellung nicht ausgeschlossen. Das Rühren kann als vollkommen ordinäre Tätigkeit erlebt und, ganz unbiodynamisch, als störend empfunden werden: Beim Mittagessen während der Landwirtschaftlichen Tagung am Goetheanum 2018 erzählte mir eine Englischlehrerin aus West-Österreich, dass sie nun schon 20 Jahre mit den Präparaten arbeite, aber das Rühren ihr noch immer schwerfalle, sie schaue »da schon auch öfters auf die Uhr«. Die Kompost-Präparate hingegen stelle sie mit einer Gruppe her, es würde dann »viel geschnackt«, dies sei ein geselliger Moment (Feldbericht 10.2.2018).

Eine ähnliche Erfahrung habe auch ich gemacht; zwar langweilte ich mich nicht beim Rühren des Hornkiesels, aber, genau umgekehrt, bei der Zubereitung der Kompost-Präparate. An einem Donnerstagsmorgen verbrachte ich fast zwei Stunden damit, eine Hirschblase mit Schafgarbe zu füllen. Im Anschluss hatte ich den Eindruck, noch nichts Richtiges und Relevantes gearbeitet zu haben: Während die Lehrlinge im Feld beim Harken waren, schwere Gegenstände transportierten, die Hoftiere fütterten, füllte ich eine Hirschblase mit Schafgarbe – eine körperlich völlig anspruchslose Tätigkeit ohne unmittelbar feststellbaren Nutzen. Als ich der Betriebseigentümerin dies mitteilte, erwiderte sie, sie kenne dieses Gefühl und führte aus: »Es gibt immer so viel zu tun, und wenn ich mir vornehme mit den Präparaten zu arbeiten, dann denke ich, ach, man müsste noch das und das machen und Du nimmst dir jetzt Zeit hierfür« (Feldbericht 4.5.2017).

Ein junger, anthroposophisch ausgerichteter Bauer erzählte seinerseits: »Ich bin ein biodynamischer Landwirt, aber das heißt nicht, dass ich ein guter biodynamischer Landwirt bin«. Da bei ihm seit Beginn seiner bäuerlichen Laufbahn trotzdem viele außerlandwirtschaftliche Arbeiten anstehen würden und seine Wochentage stets arbeitsintensiv seien, kaufe er die Präparate zu und rühre mit der Maschine, »um abends überhaupt fertig zu werden«. Er hege aber »die Hoffnung«, sich in einer unbestimmten Zukunft »intensiv mit den Präparaten beschäftigen zu können« (I-24, 11.4.2021).

Dass das Präparate-Rühren nicht zwangsläufig zu einem spirituellen Erlebnis führt, lässt sich ebenso beobachten, wenn Kinder rühren. So rührten auf einem Hof Erstklässler, für die es zum Teil anstrengend war, denen es aber auch zum Teil Freude bereite, aber sicherlich keine spirituell kodierte Tätigkeit war. Dabei versuchte der anthroposophisch ausgerichtete Pädagoge, den Kindern zuvor Respekt vor den Hornpräparaten einzuflößen: Die Kinder würden einen »Spezialdünger« herstellen, den wir der Kuh verdanken und der die »ganze Kraft des Himmels enthält«; ein Dünger, der wie »Schoki für die Erde« sei: So wie sie Schoki stark mache, gebe dieser Dünger dem Boden »ganz viel Kraft« (Feldbericht 28.5.2019).

8.1.1 Der Mensch verbindet Kosmos und Erde, Geist und Materie

Obwohl auch Langeweile die Präparate-Herstellung begleiten kann, wird von einem Großteil der befragten Biodynamiker-innen betont, die »inneren Bilder« und die Absichten, die während der Präparate-Herstellung und zuvorderst beim Rühren eintreten oder aufkommen würden, seien nicht unerheblich. Die Präparate als Vermittler zwischen Erde und Kosmos würden durch den Menschen verfeinert; der Mensch verbinde mit seiner Haltung und seinen Gedanken die geistige und materielle Ebene. Der Mensch bringe seinen Willen, seinen Wunsch nach Wachstum und Gedeihen von Nahrungsmitteln über den Weg der Präparate auf seine Felder:

Die Präparate sind ein Vermittler zwischen dem Seelisch-Geistigen und dem Physischen. Durch die Behandlung durch den Menschen wird eine geistig-seelische Dimension hinzugefügt. [...] Sie erzeugen eine Brücke zwischen dem geistigen Bemühen des Menschen und dem physischen Wachstum. (I-19, 23.10.2017)

Eine Biodynamikerin aus dem Basler Umland meinte, dass in ihrem Umfeld einige Personen die Einstellung vertreten würden, die Präparate würden unabhängig von den Intentionen des Menschen wirken, aber sie teile diese Ansicht nicht. Deshalb sei es ihr wichtig, die Präparate von Hand zu rühren. »Und mein Eindruck ist, dass Du ganz stark Einfluss nimmst auf das, was da passiert in dem Pott«, sagte sie im Interview. Mit einer Rührmaschine sei dies schwieriger, aber nicht gänzlich unmöglich, wenn die Bäuerin sich gedanklich in den Prozess einbringe: »Ich denke, man muss aber die Intention darauf richten, damit die Informationen fließen« (I-9, 29.5.2019).

Wie bereits im Kapitel über die anthroposophische Naturkonzeption beschrieben, erlebt sich ein Teil der biologisch-dynamischen Landwirt-innen als Lenkungsorgan in einem großen Ganzen, einem bedeutungsvollen kosmischen Geschehen. Vor allem die ältere Generation, die mittlerweile Pensionierten, äußerte eine befürwortende Auffassung gegenüber menschlichem Eingreifen in die Umwelt.⁶ Es liege in der Verantwortung der Menschen, die Natur über die Präparate in ihrem Entwicklungspotenzial zu unterstützen: »Mit den Präparaten ist mir etwas gegeben, was die Natur weiterbringt [...] das kann nur der Mensch leisten. Und sie können das leisten, weil sie »künstlich« geschaffen sind. So wird das Naturreich wie eine Stufe heraufgehoben. Da spür ich eine Verantwortung« (I-19, 23.10.2017).

Gerade deshalb ist es aus Sicht von vielen Biodynamiker-innen notwendig, sich auf zukunftsfördernde Absichten zu konzentrieren. Sie müssen garantiert sein, damit sich

6 Aber auch die jüngere Generation liest und lebt sich gegebenenfalls im biologisch-dynamischen Milieu in diese Sichtweise ein. Eine an der Landbauschule ausgebildete Gärtnerin meinte, sie betrachte die Präparate-Herstellung als eine Lernaufgabe. Die Präparate-Arbeit sei eine Handlung, die der Mensch im Sinne der Natur ausführe: »Ob es das Präparate eingraben oder ausgraben ist, das hat immer etwas von ich tue etwas Bewusstes für die Natur, [...] vom Gefühl her muss ich sagen, allein schon, weil Heilkräuter verwendet werden, hat es immer schon etwas Heilsames« (I-23, 23.8.2017).

die vom Menschen transferierten Lebenskräfte⁷ über die Präparate mit Äckern und Wiesen verbinden könnten:

[...] die geistigen Kräfte spreche ich da rein, die gehen da rein. Und so ist das bei den Präparaten, beim Ausbringen oder Rühren, immer bist Du als Mensch der Schlüssel für das Absteigen oder Aufsteigen der Lebenskräfte. Es liegt an deinem Bewusstsein, wenn Du nur blablabla da was machst, kann man sagen, das hat wenig Wirkung. (I-22, 22.8.2017)

Weil Biodynamiker-innen annehmen, der mentale Zustand der Rührenden materialisiere sich womöglich beim Ausbringen der Präparate in den pflanzlichen Kulturen, wird vermieden, Schlechtgelaunten und Frustrierten diese Aufgabe zu überlassen: »Wenn der Lehrling rühren muss, und wenn der keine Lust hat, dann rührt der da so einen Frust rein« (I-35, 22.4.2021). Diese Befürchtung halte sich jedoch in Grenzen, da die Präparate-Arbeit zugleich wie ein Stimmungsregulator funktioniere; laut einer Praktikantenleiterin aus der Bodenseeregion habe das morgendliche Kiesel-Präparate-Rühren das Potenzial, verschlafene Jugendliche in hellwache, motivierte Auszubildende zu transformieren (Feldbericht 23.3.2017).

Ein Informant bezeichnete das Rühren gar als eine »Art Hochzeitsfest«, da hierbei die »Elementarwesen« auf eine bestimmte Weise »verschränkt« und »aktiviert« würden; sie würden »eine Art geistige Ordnung schaffen« und sich für die »Himmelskräfte öffnen«. Gerade das Hornkiesel-Präparat vermöge es, eine besondere »Lichtqualität« zu schaffen, ein »Gefühl von Klarheit« im Umfeld des Rührenden herzustellen. »Gedankenklarheit« und die einen Rührenden umgebende »Klarheit« würden sich dabei bedingen – die innere seelische Landschaft beginne sich im Äußeren zu spiegeln und umgekehrt. »Lichtwesen« würden sich hinzugesellen, die er jedoch nicht beschreiben könne, da keine Formulierung diese adäquat wiedergeben könne. Er könne sie lediglich als subtile, transparente, engelsähnliche Lichtwesen andeuten, die eine »Art Evokation« bilden würden, die auf das Feld gebracht werde (vgl. I-33, 19.7.2017).

Wenn man von Hand rühre, so drückte es ein anthroposophischer Biodynamiker aus Süddeutschland aus, könne man sich darauf einlassen, dass man »innerlich das Irdische mit dem Kosmischen« verbinde, und man könne »sich selbst in eine Dimension stellen, die bis zum Tierkreis und darüber hinaus geht und die in meinem Empfinden auf dem Hof präsent wird und in den Präparaten wirksam wird« (I-34, 16.4.2021). Für ihn sei es gleichermaßen ein gedanklicher, körperlicher und affektiver Prozess – all diese Aspekte des Menschseins würden über die leiblich-geistige Anstrengung mobilisiert werden, die gekoppelt sei an den Willen und die Vorstellungskraft, sich innerlich mit allen Wesen, die eine Verbindung zum Hof haben, in Einklang zu bringen (vgl. I-34, 16.4.2021).

In einem Leitfaden des Schweizer Demeter-Verbands wird ebenso an den Menschen appelliert – es liege an ihm, Stoffe mit übersinnlichen Kräften zu verlebendigen. Dies zu verstehen, sei »von außerordentlicher Wichtigkeit«. Der landwirtschaftlich Tätige habe

7 Vgl. auch I-14, 22.8.2017: »Ich habe den Eindruck, dass man die Substanz erhöht, und ein spirituelles Moment dabei ist. Man muss zwar nicht meditieren, aber man muss emotional, gedanklich dabei sein. So bekommt das Präparat noch eine neue Ebene.«

»die Aufgabe, das Stoffliche so zu pflegen, dass es sich als Träger guter Kräfte eignet«, damit »das Geistige« über »stoffliche Träger« wirksam werden könne (vgl. Sax, Blaser, Labouré 2004: 2).⁸ Gerade der Prozess der »Präparation« des Hornmists und des Hornkiesels wird so als kosmisches Ereignis verstanden, das es vermag, Polaritäten und die Schwerkraft zu überwinden:

Im Rührvorgang bringt der Mensch die Polaritäten, Licht und Dunkelheit, Kosmisches und Terrestrisches, Schwere und Leichte, Auf- und Abbau, Formkräfte und Substanzbildung kräftig miteinander in Beziehung. In der rhythmisch auf- und absteigenden Spirale der Wirbelbildung erhält der rührende Mensch – unterbrochen nur durch die Umkehrung der Rührrichtung – eine ideelle Mittelachse während einer Stunde aufrecht. In der Trichterbildung überwindet er die Schwerkraft. Indem er Raum ausspart für das Einströmen von Kräften aus dem Umkreis, welche die Wirkung des Präparates weiter steigern. (Sax, Blaser, Labouré 2004: 2)

Bei Rudolf Steiner ist der Wirbel eine esoterische Figuration, ein Zeichen, das laut Kaiser auf eine dynamische Denkform verweisen soll, die aphoristisch als Wirbelbewegung verstanden werden kann. Der Wirbel veranschauliche Bewegungsqualitäten, die auf eine Verdichtung und ihre Umkehr hinauslaufen würden, seine Zerstreung und Auflösung. Zugleich könne der Wirbel in seinem Inneren für Konzentration und Verdichtung stehen und am äußeren Ende für Weite und Offenheit und beide Polaritäten – Dichte und Weitläufigkeit – als Form erlebbar machen (vgl. Kaiser 2020: 127-130); eine Bewegung also, die Biodynamiker:innen wohl deshalb als den »Kosmos empfangend« und zugleich als die Präparate potenzierend interpretieren.

Das Selbstverständnis der Demeter-Landwirt:innen beruht demnach überwiegend auf der Annahme, dass »der Mensch selber das wirkungsvollste Präparat«⁹ bei der Präparate-Arbeit darstellt und die Spritz-Präparate deshalb von Hand gerührt werden sollen, es sei denn, es gibt triftige Gründe, eine Maschine einzusetzen, wie Zeit- oder Personal-mangel oder ein großflächiger Anbau, wie in Australien üblich. Diese Einschätzung wird ebenfalls von offizieller Seite kommuniziert: Der am Darmstädter Forschungsring tätige Leiter der Präparate-Forschung Uli Johannes König schreibt 2007 im biologisch-dynamischen Medienorgan *Lebendige Erde*, Steiner habe sich nicht für ein maschinelles Rühren ausgesprochen (vgl. König 2007/a: 48). »Ja mehr noch, dieser Vorgang müsse sogar regelrecht durch den Menschen vor dem Einfluss des Maschinellen geschützt werden«, deutet König Steiners Worte aus dem *Landwirtschaftlichen Kurs*. Steiner habe nämlich vorgetragen, dass das Rühren einen Vorgang beschreibe, der mit den »intimsten Naturvorgängen« (GA 327: 113) verwandt sei. König führt ferner aus, Steiner habe auch darauf hingewiesen, dass die Präparate umso dezidierter wirken würden, je mehr der Rührende seine Empfindungen entfalten lasse, und König zitiert dazu Steiner: »Man wird große Wirkungen hervorrufen können mit der Begeisterung. Wenn Sie aber das handwerksmäßig betreiben, so wird wahrscheinlich die Wirkungsweise verdunsten« (GA 327: 105).

8 Leitfaden siehe Sax, Blaser, Labouré 2004.

9 Schweizerischer Demeter-Verband, [111].

Ein Weg, um »Begeisterung« hervorzurufen, sei es, an Sonntagen mit Gästen gemeinsam zu rühren, so könne eine feierliche Stimmung aufkommen; oder man solle eine meditative Haltung kultivieren und beim Rühren der Präparate den Umkreis konzentriert wahrnehmen, so »keimt eine innere Begeisterung gegenüber der Kräftewelt auf« (König 2007/a: 49). An anderer Stelle merkt König jedoch an, Steiner habe die Möglichkeit offen gelassen, auf größeren Flächen Maschinen einzusetzen (GA 327: 101); allerdings würden Maschinen König zufolge »schwache« Präparate herstellen (König 2007/a: 49).

In einem weiteren Artikel schreibt König, die Bildekräfteforschung am Forschungsring sei zu ähnlichen Ergebnissen gekommen: Sie habe erschlossen, dass die von Hand gerührten Spritzpräparate die Pflanzen und den Boden deutlich stärker belebt hätten und in den Lebensstrom des Umkreises integriert worden wären sowie »an die Gestaltungskräfte aus dem Kosmos« anschließen könnten (König 2007/b: 47). Die maschinen gerührten Präparate würden hingegen nur im bodennahen Bereich der Pflanze wirken. Abschließend warnt er vor einem »mechanisch-toten Denken«, das eine mögliche Konsequenz des Maschinenrührens sein könnte und das über die Nahrungsaufnahme hervorgerufen werden würde, denn die »Grundlage für unsere Bewusstseinsbildung« und folglich das Denken sei unsere Nahrung (König 2007/b: 47). Nach der Landwirtschaftlichen Tagung 2020 legt er nochmals in der *Lebendigen Erde* nach und schreibt: »Die biologisch-dynamische Landwirtschaft ist spirituelle Landwirtschaft« (König 2020/2: 48). Dies habe die Tagung, auf der das Präparate-Ausbringen anhand von Drohnen durchgeführt und analysiert wurde, ein weiteres Mal unter Beweis gestellt. Vor Ort seien nämlich Personen gewesen, die »unterschiedliche innere Wahrnehmungsmethoden« beherrschten und übereinstimmend festgestellt hätten: Die komplexe Technik hat einen negativen Einfluss auf das Präparat. Die Drohne als »Strahlungskreuzfeuer« zeige den Charakter des Maschinengeistes: »Der Maschinengeist, der die Herrschaft übernehmen will, wo er nur kann. Auch er muss erkannt werden, will man spirituell konkret arbeiten!« (König 2020/4: 48).

Oliver Krüger thematisiert in seiner Studie *Virtualität und Unsterblichkeit* in Rekurs auf Günther Anders, wie der Topos der zunehmenden Industrialisierung und die Entwertung der menschlichen Arbeit und seines Körpers im 20. Jahrhundert zu einem religionswissenschaftlichen Gegenstand avancierte (vgl. Krüger 2019: 61ff.).¹⁰ Betrachtet man die Präparate-Herstellung innerhalb des anthroposophischen Anschauungsgerüsts als Handlung, in der der Mensch im Zentrum des Kosmos fungiert und durch das Selbstgemachte seine Umwelt und sich selbst sakralisiert, kann man sie als Praxis interpretieren, die der zugewiesenen Randstellung des Menschen innerhalb der technisch-industriellen Entwicklung entgegenwirken soll. In der Biodynamik bleibt der Anthropos im Zentrum des Kosmos und befindet sich in einem Individuationsprozess, erlebt sich als Homo Faber, als Herstellender, der sich nicht von seiner Arbeit entfremdet fühlt, während die industriellen Arbeitsvorgänge dem Menschen die Autonomie zunehmend absprechen. Der Mensch ist dabei nicht mehr End- und Anfangspunkt des Kosmos, sondern angesichts des Maschinen-Paradigmas ein antiquiertes Auslaufmodell. Mit den biodynamischen Präparaten hingegen lässt sich – so könnte man die Attraktivität der Demeter-Präparate

10 Er analysiert die angesichts der technologischen Entwicklung erlebte Kränkung vornehmlich in Bezug auf den Post- und Transhumanismus.

für die Anwender:innen deuten – im Zeitalter der Industrialisierung eine mögliche wissenschaftlich-kosmologische Kränkung attenuieren. In diesem Sinne ist es konsequent, dass Hanneke Schönhals, biologisch-dynamische Winzerin aus Rheinhessen, den biodynamisch arbeitenden Menschen über die Antenne des Deutschlandfunks als segnendes Vehikel beschreibt, das Bedeutung schafft, indem es in das Weinparzellen-Geschehen eingreift:

[...] wenn Du da zu acht mit Eimern und einem Handbesen durch die Weinberge gehst und dann diese segnende Bewegung machst – und es gibt ja auch so einen Tag, wo traditionellerweise früher die Pfarrer die landwirtschaftlich bewirtschafteten Flächen gesegnet haben – selbst, wenn man es »Präparate-Ausbringen« nennt, aber die Geste des Segnens dazu macht, dann hat es für mich schon auch seine Bedeutung. (Riederer 2020)

8.1.2 Gefühlsevidenzen und spontane Eindrücke als Vertrauensbarometer

Ob die Präparate tatsächlich einen quantitativ messbaren Effekt haben, beschäftigt Landwirt:innen im Feld nicht unbedingt oder zumindest nicht vorrangig. Es scheint, dass zunächst zählt, ob sich die Präparate-Arbeit stimmig anfühlt, und erst in einem zweiten Schritt, ob sie eine äußere Wirkung feststellen können, wie in diesem Gespräch mit einer Landwirtin im Ruhestand angedeutet wird:

SM: Sie haben mit den Präparaten gearbeitet? –Ja. Mein Mann sagt, es hat keine Wirkung. Ich sage, es hat eine, es ist Homöopathie für das Land, da wird eine Information weitergegeben. –Woran machen Sie das fest? –An mir selbst, glaube ich. Ich habe mich gut gefühlt dabei. –Oder denken Sie, dass die Pflanzen gestärkt wurden? –Also nee, das kann ich nicht bestätigen. [...] Das bringt was, wenn Du regelmäßig über dein Land gehst. Das verändert dich. Darauf kommt es an. (I-3, 11.3.2019)

Etwas deutlicher tritt bei einem Schweizer Landwirt die Position hervor, eigenes Empfinden als ausreichende Gefühlsevidenz zu stilisieren. Er behauptete, er habe weniger mit Schädlingen zu kämpfen als die herkömmlichen Biolandwirt:innen, die nicht mit den Präparaten arbeiteten. Doch ein wissenschaftlicher Beweis sei für ihn nicht nötig, er verlasse sich auf sein Gefühl:

Die Präparate sind ein gutes Hilfsmittel für die Harmonie im Boden und die Pflanzen. [...] Ich habe weniger Probleme mit Schädlingen als die anderen Biolandwirte und habe hier ein gutes Wachstum. Aber wissenschaftlich fundiert kann ich das nicht sagen. Für mich ist auch kein wissenschaftlicher Beweis nötig, ich kann mich ganz gut auf mein Gefühl verlassen. [...] Das Ganze war natürlich sehr neu am Anfang, aber man muss offen sein für Neues. Man muss nicht Anthroposoph sein, aber man muss offen sein für diese Thematik. [...] Wir steuern viel unbewusst. Man muss sich der Wirkung von Gedanken bewusst sein und dabei auch dem Allgemeinwohl dienen. (I-22, 11.10.2017)

Eine erfahrene Landwirtin aus der Ostschweiz war sich ihrerseits aufgrund ihrer Beobachtung sicher, dass sie konkrete Wirkungen ausmachen könne. Sie nehme die Präparate

»so wahr, wie sie wirken an den Pflanzen«, dabei sei sie »nicht hellichtig«, sondern stelle ganz konkret fest: »Bei uns bleibt es länger grün als beim Nachbarn, oder im Frühling beispielsweise sind unsere Wiesen saftiger« (I-21, 20.7.2017). Nachdem sie das Hornkiesel-Präparat gespritzt habe, sehe sie, »dass das Gras innerhalb von 1–2 Tagen einen Wachstumsschub« mache; auch die Milch der Kühe verbessere sich. Und sie ergänzte: »Das sind die konkreten Aspekte. Deshalb ist es für mich klar, dass die Präparate eine Wirkung haben. [...] Für mich hat dies nichts mit Mystik zu tun, der Kosmos ist da und beeinflusst, und das ist eine Tatsache, und dass wir mit den Präparaten Kräfte aktivieren«. Zugleich zeigt sich ihr zufolge an der Wirkung der Präparate, dass es geistige Kräfte gebe, die hinter den materiellen Erscheinungen wirken würden: »Ich sehe ja, dass die Präparate wirken. Und ich sehe ja dann, dass es mit etwas darüber zu tun hat, was ich nicht sehen kann. Es steht etwas Nicht-Materielles dahinter. [...] Dahinter steht eine Wahrhaftigkeit«. Dass die Präparate-Arbeit einen inhärenten Sinn besitze, habe sie bereits als Kind gedacht:

Als Jugendliche habe ich schon Präparate gerührt, und mein Großvater hat mich als Kind schon beeindruckt. Beim Präparate-Rühren hat er immer sehr erfüllt ausgesehen. Er hatte eine ernste Haltung, aber immer sehr freudig zugleich. Ich habe mich schon immer den Präparaten sehr verbunden gefühlt. Durch das Erlebnis wusste ich, das muss richtig sein. Ich fühlte mich dem hingezogen. (I-21, 20.7.2017)

Eine andere Landwirtin aus der Nordwestschweiz erzählte, ihre Eltern seien bereits Demeter-Landwirt:innen gewesen, dennoch haben sie und ihr Mann als Naturwissenschaftler:innen mit universitärem Diplomabschluss »nicht so direkt an die Biodynamik anknüpfen« wollen (I-9, 29.5.2019). In Gesprächen mit befreundeten Demeter-Landwirt:innen sei ihnen aber mitgeteilt worden, »dass man nicht einfach von der Anthroposophie überzeugt sein muss, sondern dass man austesten kann, offen sein und schauen kann, wie es wirkt«. Diese Kolleg:innen hätten sie anschließend davon überzeugt, einfach mit der Präparate-Anwendung herumzuzperimentieren.¹¹ Ihr Gefühl und ihre Beobachtungen vermittele ihnen mittlerweile, dass die Präparate eine konkrete Wirkung hätten:

[...] und dann gab es schon Erfahrungen, wo wir dachten, ja, das muss mit den Präparaten zusammenhängen. Zum Beispiel wollten die Kühe zuvor nie das Gras essen, wo vorher Fladen war; das Gras war dort dunkelgrün, obwohl dort kein Kuhdung mehr war. Und wir hatten das Gefühl, die Präparate haben eine ausgleichende Wirkung auf das Gras gehabt. (I-9, 29.5.2019)

Zuweilen geht »das Gefühl« also mit der angenommenen empirisch erfassten Wirksamkeit Hand in Hand und sie bedingen sich gegenseitig. Eine weitere Informantin erzählte ebenso: »Mich haben die Präparate gleich beim ersten Kontakt als junge Praktikantin

11 Ähnlich verspricht auch die deutsche Demeter-Beratung in ihrer Einführung zu den Präparaten, die sich an Umstellende adressiert, dass, wer sich auf die Präparate-Arbeit einlasse, »schnell davon fasziniert« sei, wenngleich deren Herstellung »zunächst etwas befremdlich wirken mag« (Demeter Beratung e.V. 2020: 3). Wer demnach sein anfängliches Zögern überwinden könne, werde mit etwas Faszinierendem belohnt, versichert die Demeter Beratung.

berührt. Es war ein Gefühl, aber auch konkreter Nutzen. Zum Beispiel haben wir das Baldrian-Präparat bei Nachtfrost auf dem Weizenfeld versprüht und der Weizen konnte so vor Frostschäden geschützt werden« (I-20, 25.10.2017). Die Präparate-Anwender-innen vertrauen demnach auf die Schutzwirkung ihres biodynamischen Mittels, das ihnen zugleich erlaubt, sich als handlungsfähig zu erleben und ihre Aufmerksamkeit für Witterungsprozesse zu schärfen sowie die Resilienz ihres Anbaus zu überprüfen. Wirkt die Präparate-Substanz auch nicht direkt, weil sie möglicherweise wirkungslos ist, so wirkt sie womöglich zumindest indirekt durch die Sensibilisierung für Wachstumsprozesse. Dies deutete eine Informantin an: »Aber es ist natürlich auch so, dass die Flächen und Pflanzen, die mit Präparaten behandelt werden, sowieso schon eine besondere Zuwendung erhalten, deshalb ist man dann auch schnell bei der Frage, was war zuerst da, die Henne oder das Ei« (I-14, 22.8.2017). Felder, Pflanzen und Äcker, die mit Präparaten behandelt werden, sind zumeist jene, denen die Biodynamiker-innen besondere Aufmerksamkeit schenken; durch die Präparate wird diese Aufmerksamkeit unterstützt und kanalisiert.

Gleichwohl geht das spontane »Gefühl«, eine Wirkung auszumachen, gelegentlich mit Zweifeln einher. Nicht immer sind sich Biodynamiker-innen sicher, ob Resultate überhaupt auf eine bestimmte Handlung zurückzuführen sind, die in einer kausalen Relation zu den Präparaten steht. Die Berichte deuten aber allesamt darauf hin, dass sie ein näheres Hinsehen, ein skrupulöseres Beobachten auf der Anwenderseite bewirken:

Die Präparate haben nicht nur so einen bestimmten Einfluss ... also ... ach ... ist schwer. [...] Es gibt Personen, die sagen, dass sie mit dem bloßen Auge erkennen können, ob jemand die Präparate anwendet. Ich versuche darauf zu achten, fühl mich aber nicht in der Lage, dass ich sagen könnte: »Guck, hier wurde es angewendet«. Es gab letztes Jahr zwar eine Situation im Sommer, wo wir das Gefühl hatten, unsere Wiesen sind grüner als die konventionellen, die genau gleich nach Süden ausgerichtet waren. Der andere Landwirt hat aber auch viel mehr Kühe ... (I-11, 5.6.2019)

Andere schwanken zwischen Skepsis und Beobachtungen, die auf eine Wirkung hindeuten:

Aber ich weiß auch, dass ein Bauer früher im Emmental immer sehr bedacht mit den Präparaten gearbeitet hat, er trotzdem immer Kalkmangel hatte und einen sehr unfruchtbaren Boden. Ich sage nicht, dass sie nicht wirken, beim Kiesel merke ich ja hier auf dem Hof schon einen Unterschied. Da beobachte ich, dass sie wirken. Einen Tag, nachdem ich Hornkiesel auf die Weide ausgebracht habe, wo die Kühe fressen, bemerke ich, dass der Kot der Kühe besser aussieht. Aber wenn Steiner von den Stoffen spricht, die sich wandeln ... also eine wirkliche Transsubstantiation habe ich noch nicht gesehen. Ich denke, sie haben eine Wirkung, aber sie sind kein Superdünger. (I-25, 26.4.2017)

Wie bereits dargelegt, sprachen manche Gesprächspartner-innen von Stimmungsqualitäten, die sich beim Rühren und Ausbringen von Präparaten veränderten. In den Wor-

ten einer Gärtnerin aus Süddeutschland bekomme das »Wasser eine andere Qualität«¹², es würde »kräftiger, heller« wirken, »aber eher auf der feinstofflichen Ebene; also ich spreche von der Stimmungsqualität« und etwas »Helleres breitet sich aus, eine hellere Stimmung«, nachdem sie die von Hand gerührten Präparate ausbringe (I-14, 22.8.2017). Diese Stimmungsqualitäten, die sowohl im Außen als auch zugleich im eigenen Bezug zu diesem Außen, also dem Inneren, begründet liegen sollen, seien nicht mit den gegenwärtig gängigen naturwissenschaftlichen Methoden objektiv messbar, weshalb die anthroposophisch ausgerichteten Biodynamiker:innen bei dieser Problemstellung auf die anthroposophische Weltbetrachtungsweise rekurrieren. Mit Verweis auf Steiner und den *Landwirtschaftlichen Kurs* versuchen sie, die Wirkweise der anthroposophisch-biodynamischen Mittel aus dem »Geistigem heraus« zu ergründen (GA 327: 3; vgl. Kapitel 4). Zwar spielen naturwissenschaftliche Resultate bezüglich der Präparate eine Rolle, aber vor allem dann, wenn sie durch anthroposophische Methoden ergänzt werden (vgl. Kapitel 8.5.). Gerade weil den anthroposophischen Methoden Verlässlichkeit zugesprochen wird, wird die imaginativ zu ergründende Bedeutung des biologisch-dynamischen Düngers auf den Höfen als Erkenntnisprozess akzeptiert. Mehr noch, der innerliche Nachvollzug und das damit einhergehende angenommene Evidenzerlebnis wird als ein Über treffen der naturwissenschaftlichen Herangehensweise betrachtet:

Und diesen Gedanken von Steiner kann ich immer mehr ergreifen, je mehr ich lerne, über die Kuh, das Horn, den Rhythmus der Erde, den Humus nachzudenken, desto lebendiger scheinen mir die Zusammenhänge und desto besser kann ich sie denken; und das ist ja auch das Ziel von Steiner, dass wir die Dinge so denken können, dass wir innerlich ein Evidenzerlebnis haben, das uns eine Garantie ist für die Wahrheit. Und dort ist die heutige Naturwissenschaft noch nicht. Aber in der Anthroposophie versuchen wir die Dinge durch das Denken zu durchdringen und sie als Wahrheit zu erleben. Steiner macht diesen Schritt und man sieht: Es funktioniert [...]. Dieser Weg führt zu einem Ergebnis – das schafft Vertrauen. In der Naturwissenschaft zählt hingegen nur das Messbare. (I-19, 23.10.2017)

Laut Stefan Rademacher gelten in spirituell-esoterischen Kreisen Intuition (im alltags sprachlichen Sinne), Gefühl, übersinnliche Botschaften und empirische Befunde, die in Einklang mit der eigenen Weltanschauung gebracht werden können, als Grundlagen für Handlungsoptionen. Gerade das Einbeziehen des gefühlten Für-wahr-Haltens, das es ermögliche, experimentelle Grundlagenforschung zu umgehen, und das dennoch in einem Milieu als akzeptiertes, verbindliches Wissen gelte, werde als attraktives Konterkarieren von Unsicherheiten erlebt. »Lebendige Bilder mit Gefühlen und Erlebniserzählungen« seien von Menschen generell leichter in ihren Alltagsbezug zu integrieren. Das esoterische Wissensverständnis sei eines, »das die individuellen Handlungsmöglichkeiten bewahrt und sogar steigert« und »den Zauber in der Welt bewahrt« (Rademacher 2010: 368).

12 Eine ähnliche Ansicht teilte mir eine Landwirtin während eines Workshops mit. Sie erklärte mir, wenn sie rühre, fühle sich das Wasser nach einiger Zeit anders an; aber auch die Farben würden sich verändern. Ich fragte sie, ob dies an ihrer veränderten Wahrnehmung oder an der Wasserstruktur liege; woraufhin sie antwortete, an beidem zugleich (Feldbericht 7.2.2017).

In der Zeitschrift *Lebendige Erde* versichert der Gärtner Michael Stoewer ebenfalls, wer mit Steiner den »Blick auf die geistigen Hintergründe und die Bildekkräfte« vollziehe, der sei bereit, seine praktischen Vorschläge anzunehmen, die die geistigen Kräfte fördern sollen. Diese Kräfte aber seien, so habe es Steiner in seinem letzten Lebensjahr gesagt, noch ganz unbekannt, nur der »Blick für die übersinnlichen Wirksamkeiten in der Natur« könne das Verständnis für diese Kräfte eröffnen. Deshalb falle es der Demeter-Bewegung schwer, »die Wirkungsweise der Präparate in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen«, und ebenso seien Qualitätsfragen »nicht so leicht auszusprechen« (vgl. Stoewer 2020/1: 39f.).

Dass es sich bei den Wahrnehmungen in Bezug auf mit Präparaten behandelte Pflanzen und Flächen um Projektionen der eigenen emotionalen Verfasstheit handeln könnte, ist ein Verdacht, den manche Biodynamiker-innen nicht verschweigen: So kam ich während der Landwirtschaftlichen Tagung 2018 in einer Kaffeepause in ein längeres Gespräch mit einem älteren Herrn aus Australien, der seit Jahrzehnten einen Privatgarten biodynamisch bewirtschaftete. Ich fragte ihn, ob er, der schon derart lange mit den Präparaten arbeiten würde, denn außergewöhnliche Wahrnehmungen habe. Er meinte, ja, das passiere. Manchmal nehme er Farben um die Pflanzen wahr oder Lichtflecken im Garten. Auch die Vögel würden dann gezielt in seinem »Garten-Organismus« wirken. Er merkte schließlich jedoch an, dass diese Wahrnehmungen auch eine Projektion seiner Gefühle sein könnten (Feldbericht, 9.2.2018). Aber aus Sicht einiger Demeter-Praktiker-innen werden auch in die Welt projizierte Gefühle und Vorstellungen als legitimer Kompass angesehen, da Vertreter des biologisch-dynamische Landbaus Wahrnehmung und Vorstellung nicht immer dezidiert trennen.

Die Zweifel und Unsicherheiten bezüglich der Präparate, ob sie eine Wirkung haben und auf welcher Ebene, und ob es sich dabei um eine Skurrilität für Außenstehende handelt, führt gelegentlich zu einem humorvollen Umgang mit dem Thema. Morgens um 9 Uhr im Basler Umland stellte ich mit einem Zivildienstler große Plastikbottiche und ein Brett mit angeschraubten Besen zum Hornmistpräparate-Rühren zurecht; eine Schulklasse mit acht Kindern wurde nämlich auf dem Hof erwartet. Beim Aufstellen der Fässer sagte der Zivildienstler »mysteriös«, und ich fragte ihn, was denn genau mysteriös für ihn sei, unsere Konstruktion oder das Präparate-Rühren? Er lachte, und meinte: »Beides«. Die Betriebseigner hätten am Abend zuvor bereits gescherzt: »Ah, macht ihr morgen wieder Voodoo«. Er finde es toll, dass sie sich selbst manchmal »so auf die Schippe nehmen« (Feldbericht 8.5.2019).

Allerdings fallen die Urteile gegenüber der Nachkriegsgeneration nicht immer zustimmend aus; ihr wird gelegentlich eine mangelnde individuelle Aneignung der Präparate und der Biodynamik insgesamt vorgehalten. Eine Landbauschülerin, die nach ihrem Master in Soziologie die biologisch-dynamische Landbauschule besuchte und unterschiedliche Praktika auf Demeter-Höfen absolviert hatte, erklärte im Interview, im Zusammenhang mit dem Präparate-Ausbringen merke sie, dass es »mehr um Meinungen, vage Einschätzungen« gehe und die Biodynamik also »doch irgendwie einen religiösen Charakter« habe. An der Landbauschule gebe es Lehrer, die schon etwas älter seien und sich seit Langem mit »den Themen« befassten und generell einen sehr differenzierten Umgang mit der Anthroposophie hätten. Aber trotzdem habe sie den Eindruck, viele Praktiker-innen der Nachkriegsgeneration hätten keinen eigenständigen Zugang.

Sie würden zwar in den Schriften von Steiner lesen, aber wenig darüber diskutieren. Ihr ehemaliger Chef beispielsweise habe ihr bei Fragen zu den Präparaten nicht wirklich erklären können, warum man etwas »so und so macht oder machen soll« – ihr habe da die reflektierte Auseinandersetzung gefehlt (Feldbericht, 26.4.2017). Dass überhaupt über die Qualität der Präparate und die persönlichen Aspekte der Präparateherstellung diskutiert werde, sei erst seit zwei Jahrzehnten der Fall, erwähnte ein Informant, der für den Schweizer Demeter-Verband tätig war. Zwar habe es zuvor schon den DOK-Versuch am FiBL gegeben, aber die Landwirt:innen unter sich seien bis vor Kurzem nicht unbedingt in die Diskussionen über die Präparate einbezogen worden. Früher hätten sich die Landwirt:innen die Präparate auch nicht gegenseitig gezeigt (Feldbericht, 9.6.2017). Demnach, so könnte man schlussfolgern, steht derzeit in bestimmten Konstellationen eine junge, häufig akademisch gebildete Quereinsteigergeneration, die es gewohnt ist, eigene Urteile zu bilden und zu artikulieren, einer Nachkriegsgeneration gegenüber, die in einem Kontext sozialisiert wurde, in dem persönliche Befindlichkeiten und Einschätzungen nicht unbedingt mitgeteilt wurden, während diese Diskussionen aber an Gewicht gewinnen.

8.1.3 Die Präparate: Nur ein Puzzlestück im großen Ganzen

Nicht immer kommt es den Landwirt:innen lediglich auf die Wirkung der Präparate an, sondern auch auf einen Gesamteindruck. Nicht nur die Präparate-Herstellung und das Rühren würden die Verbindung zum eigenen landwirtschaftlichen Standort zementieren, sondern der vollständige Prozess schärfte den Blick für das eigene Umfeld, – darauf wiesen die Biodynamiker:innen im Interview immer wieder hin. Die Präparate-Arbeit beginne bereits »mit der Frage: Wo hat es hier auf dem Hof Baldrian?« (I-12, 5.6.2019). Auch während des Essens könne man »an die ganze Geschichte von dem Hof, den Pflanzen, der Herstellung des Präparats, das Rühren, die Anwendung« denken, das passiere »ja auch in der Gedankenwelt«, erläuterte ein Schweizer Landwirt seine Sichtweise. »Wir versuchen ja nicht zu bauern, wie man bauert, und dann eben einfach noch die Präparate hinzuzufügen«; sie würden an einem Gesamtbild arbeiten »und da sind die Präparate eben nur ein zusätzlicher Faktor«, ergänzte er. Seine Frau sah das ähnlich und beschrieb, wie die Präparate die Landwirt:innen das ganze Jahr über beschäftigen würden:

Man muss sich ja über einen viel längeren Zeitraum mit diesen Elementen beschäftigen: Wann blüht der Löwenzahn? Warum blüht er dieses Jahr früher als letztes Jahr? Und da muss man dranbleiben. Und dann geht es weiter: Ah, jetzt blüht der Baldrian, das darf ich nicht vergessen. Und dann kommt die Schafgarbe. Dann muss man gute Bedingungen zum Trocknen finden und sich mit dem auseinandersetzen. [...] Das ist ein Prozess, da muss man im Voraus denken und dann beschäftigst Du dich die ganze Zeit mit den Präparaten. Und jetzt habe ich mein Auge anders geschult: Denn ich habe das Gefühl, es wächst hier viel mehr Baldrian auf dem Land, viel mehr Schafgarbe. Pflanzen, die mir vorher nie so erschienen sind, sehe ich viel mehr. (I-11, 5.6.2019)

Dies ist eine Sichtweise, die ebenfalls in biodynamikbezogenen Publikationen perpetuiert wird. Der bereits verstorbene Biodynamiker Jan von Lebedur schreibt: »Wenn man

beispielsweise einjährige Pflanzen als Ganzes erfassen will, nicht nur wie sie an diesem oder jenem Tage sind, dann muß man sie über die Zeit im Jahreslauf im Blick auf ihr Werden und Vergehen, ihr Sprossen, ihr Blühen, ihr Reifen und Verwelken betrachten« (Lebedur 1988: 27). In der Zeitschrift *Lebendige Erde* (2020/3) fand sich 2020 ein einseitiger Abdruck, der die Präparate-Herstellung als »Naturprozess im Jahreslauf«, als jahreszeitenabhängig visualisiert (vgl. Abb. 4 im Anhang). Weshalb Biodynamiker·innen Qualitäten meditieren, erfahre der Meditierende, wenn er beispielsweise »das Frühjahr mit seinen hundert Schattierungen des Grüns bewusst erlebt« (Olbrich-Majer 2017: 25). Zusätzlich unterstützt wird die Sensibilisierung für den Jahreszeiten-Holismus im gleichen Medienorgan auf einer Serie des promovierten Biologen Jürgen Momsen über Präparate-Pflanzen. Die Schafgarbe beschreibt er als eine Heilpflanze, deren Blütenstände sich Ende Mai »langsam in die Höhe strecken« und sich einige Wochen später, also ab Mitte Juni, öffnen. Er schreibt ihr im Vergleich zu anderen Präparate-Pflanzen eine bestimmte Funktion im biodynamischen Kosmos zu: Denn während sich bei der Echten Kamille der Blütenboden im Wachstumsverlauf emporhebt und die Samen deshalb leicht ausstreuen, »bleibt die Hülle der Schafgarbenkörbchen geschlossen und vieles darin versteckt«. Aus diesem Pflanzen-Verhalten leitet Momsen eine kosmisch-jahreszeitliche Versinnbildlichung ab: »So ist die Schafgarbe auch ein Bild für die Zuwendung der Pflanzenwelt zur Erde und zu deren Neu-Belebung nach dem strahlenden Ausatmen in der Hochsommerzeit« (Momsen 2019/5: 44f.). Auch in den Predigten von Priestern der Christengemeinschaft werden die Jahreszeiten einbezogen. Während dem Erntedankfest, das in einer Hof-Kapelle abgehalten wurde, referierte der Priester im Gottesdienst über den Kastanienbaum im Hof, der nun im Herbst seine Kastanien zum Vorschein bringe. Überdies predigte er über die äußere Seite des Hofes, die Seite, die die Besucher·innen direkten Auges sehen könnten, und die innere Seite des Hofes, die die Hofbewohner·innen gerade in der Winterzeit, in der sie in den langen, kalten Winternächten in sich gehen könnten, kultivieren würden. Die Dekoration sollte ebenfalls auf die Jahreszeit einstimmen, im Raum befanden sich für den Herbst typische Gemüsesorten wie Kürbisse (10.10.2021). Dieses Motiv der Jahreszeiten-Versinnbildlichung begleitet das Wirken der Christengemeinschaft insgesamt und nicht ausschließlich Demeter nahestehende Gemeinschaften: »Wie der Jahreslauf der Erde in den Jahreszeiten, so ist auch das christliche Jahr mit seinen Festeszeiten rhythmisch gegliedert. Der Altar und die kultischen Gewänder erscheinen in Farben, die den besonderen Charakter, die Stimmung des jeweiligen Festes zum Ausdruck bringen.« Zusätzlich sollen Festzeitengebete, sogenannte Episteln, den Jahreszeitenrhythmus erlebnisorientiert unterstützen.¹³

Jan van Lebedur empfiehlt darüber hinaus Steiners »Samenkornmeditation«, um eine Verlebendigung der geistig-seelischen Seite des Menschen zu bewirken. Wer auf ein »sinnendes Sich-Verbinden, ein sinnendes Schauen, ein sinnendes Betrachten eines Samenkorns, ein Sich-Verbinden mit der möglichen Entwicklung, die aus so einem Samenkorn hervorgehen kann«, eingeht und sich vor seinem inneren Auge vorstellt, wie »aus so einem unscheinbaren Samenkorn« eine Weizenpflanze zur Reife kommt und wieder vergeht, wer eben dies innerlich miterlebt, der geht eine »Beziehung zu dem Lebensgeschehen in seinem Werden und Vergehen« ein. Die biodynamische Arbeit soll also nicht

13 Die Christengemeinschaft Schweiz, [112].

nur nach außen wirken, sondern ebenso »die Innenseite des Menschen« umpflügen¹⁴ (Lebedur 1988: 30).

Demnach wird häufig in der Literatur, in Workshops und in persönlichen Gesprächen betont, dass es darum gehe, wie man die Präparate-Pflanzen in ihrem Umfeld erlebe oder wahrnehme und welche saisonalen Eigenschaften sie hervorbringen würden – wo sie sich wohl fühlen, wo sie gedeihen, was sie ausstrahlen oder welche Beziehung der Einzelne mit ihnen durch die Einfühlung in ein Lebewesen aufbauen könne. Die Präparate seien ein Element, um eine gewisse Harmonie in den Boden zu bringen, beispielsweise indem die Pilzausbreitung und Feuchtigkeit reguliert werde. Aber dennoch sei das Biodynamische nicht auf die Präparate-Anwendung zu reduzieren, Landwirtinnen müssten ebenso auf die Harmonie in der Tierbesetzung und die Kreislaufwirtschaft achten (Feldbericht 21.3.2017, 9.2.2018). Ob dies gelingen könne, darüber gebe das Gefühl der Verbundenheit Auskunft: »Für mich machen nicht nur die Präparate das Biodynamische aus, sondern mehr das Verbundensein mit dem ganzen Betrieb, dem ganzen Organismus, dass man wahrnimmt, da ist das, und da wächst das, und die richtigen Momente erwischt« (I-26, 26.4.2017).¹⁵

8.2 Sprache und Sprachlosigkeit: Imaginieren, empfinden, verinnerlichen

Wer in Kontakt mit dem Demeter-Milieu tritt, der stellt zu Beginn fest, dass die Präparate als außergewöhnlich stilisiert und geschätzt werden, zugleich aber häufig vermieden wird, über sie zu reden. Hierfür gibt es mehrere Gründe und einer beruht auf der Annahme, dass das Wissen über die Präparate unmöglich rein sprachlich zu vermitteln ist. Eine Praktikantin auf einem Hof in Baden-Württemberg erzählte in einer Mittagspause, sie sei über *Woofing* bei der biologisch-dynamischen Landwirtschaft gelandet. Am Anfang habe sie »es anstrengend« gefunden, dass niemand ihr erklärt habe, »um was es bei den Präparaten geht«, und sie habe vieles als »mystisches Geschwätz« empfunden, bei dem es darum gehe, sich vor dem eigentlichen Thema zu drücken. Aber mittlerweile verstehe sie, warum nicht über die Präparate diskutiert werde: Es sei nicht einfach, »diesen Zustand« zu erläutern sowie zu erklären, wie die Präparate wirkten (Feldbericht 20.3.2017).

Ein pensionierter Bauer, der einige Jahre auch im administrativen Bereich für den Schweizer Demeter-Verband tätig war, mutmaßte, Biodynamikerinnen seien sprachlos gegenüber ihren Erfahrungen, da die Menschen »heute keine Worte mehr haben,

14 Diesen doppelten Charakter der Präparate, die nach innen und außen wirken sollen, wurde von einer Informantin in ihren Worten folgendermaßen ausgedrückt: »Für mich ist es klar, es ist nicht die reine mechanische Arbeit mit den Präparaten. Dass ich als Mensch sehr entscheidend bin, wie ich dem Ganzen begegne und es unterstütze. Und dass ich mich als Mensch versuche zu entwickeln, zu reifen, zu wachsen. Aber wie das dann genau sich äußert oder zu welchem Level ich gelange, das ist nicht das Wesentliche« (I-2, 4.5.2017).

15 Ähnliche Ansichten vertreten biodynamische Winzerinnen in der Westschweiz. Die biodynamische Praxis verfolge ganz grundsätzlich das gegenseitige Wohlbefinden von Mensch, Pflanze und Tier; es werde eine Bewusstseinsweiterung angestrebt, die dem industriellen des »faire agriculture« ein »être au monde« entgegenstellt (Grandjean 2020b: 154).

um auszudrücken, was passiert, wenn man Präparate ausbringt«, um »den Vorgang einer Metamorphose zu beschreiben« oder um zu verstehen, »was wir mit den Präparaten bewirken, sowohl im Boden als auch für das Hofwesen« (Feldbericht 9.6.2017). Ebenso meinte eine Informantin, bei der Präparate-Arbeit stimme sie sich auf den Ortsgeist ein. Sie ergänzte, es sei schwierig, die richtige Sprache zu finden, um das zu beschreiben, was sie tue, da Menschen in Mitteleuropa meistens nur über das reden würden, was sie sehen könnten (Feldbericht 21.03.2017).

Eine Biodynamikerin in der Ausbildung vermutete ihrerseits, dass viele Landwirt·innen nicht über die Präparate diskutieren würden, weil sie nicht wüssten, wann man ausreichend Erfahrungen gesammelt habe, um darüber sprechen zu können: »Ich habe das Gefühl, das keiner darüber reden will, weil keiner das Gefühl hat, angekommen zu sein, zumindest die in der Landwirtschaft« (I-23, 23.8.2017). Ihre Annahme trifft auf einige Gewährspersonen zu, da Interviews aufgrund dieser Vorbehalte abgelehnt wurden.

Während eines weiteren Gesprächs wurde ferner vernehmbar, dass wohl einige Personen ihre Erfahrungen nicht mit Worten festlegen wollten, um eine gewisse Deutungsoffenheit für sich zu bewahren. Ich saß zufällig morgens während einer Kaffeepause zwischen zwei Vorträgen am Goetheanum neben einer älteren Dame, die mir erzählte, seit vier Jahren experimentiere sie in ihrem Garten mit den Präparaten. »Und was sind so ihre Erfahrungen mit den Präparaten«, fragte ich sie. Sie erläuterte daraufhin, sie fühle sich dabei, »als würde ich etwas ganz Wichtiges tun«, und manchmal habe sie auch spirituelle Erfahrungen, »aber die will ich lieber für mich behalten«. Woraufhin ich sie fragte, warum, und sie antwortete: »Ja weil man das Gefühl hat, jedes Wort legt die Erfahrung fest, zu fest ...« (Feldbericht 10.2.2018).

Im Rahmen der Präparate-Diskussionen wird demnach gelegentlich unterstrichen, dass die Herstellung und Anwendung der Präparate unaussprechliche oder nahezu unaussprechliche Affekte und Imaginationen hervorrufen. Beim Sprechen über die Präparate werden zugleich die Grenzen der Versprachlichung betont und die Zweifel darüber, wann Biodynamiker·innen ausreichend Kenntnisse über die Präparate besitzen würden, um über sie sprechen zu dürfen. Einig sind sich die Biodynamiker·innen allerdings darin, dass überwiegend Erfahrungswissen geteilt werden kann und demnach nur Personen über sie zu kommunizieren vermögen, die bereits mit den Präparaten experimentiert hätten. Die Erfahrung jedoch wird als sprachlich nur begrenzt artikulierbar aufgefasst, auch weil – und darauf deuten die Befunde hin – emotive, bildliche Gehalte, subjektive Wahrnehmungen oder intime Annäherungen bei dieser Tätigkeit stimuliert werden (können), und nicht jede spirituell-konnotierte Erfahrung kann versprachlicht werden.

Bemerkenswerterweise fand das oben erwähnte Kaffeepausen-Gespräch über die Präparate auf einer internationalen Tagung zum Thema Präparate statt – also in einem Rahmen, in dem Diskussionen über Präparate viel Raum geboten wurde. Diese fand vom 7. bis 10. Februar 2018 am Goetheanum in Dornach statt unter dem Titel »Die Präparate: Das Herz der biodynamischen Agrikultur«. Über 900 Personen aus 45 Ländern waren im Goetheanum anwesend. Während der Tagung wurden über 30 Workshops angeboten, aber auch Vorlesungen vor einem beträchtlichen Publikum im Festsaal des Goetheanums. Die meisten Workshops hatten, wie nicht anders zu erwarten, die Präparate zum Gegenstand; die Titel der Workshops lauteten etwa: »Präparate gemeinschaftlich herstellen«, »Präparate durch Eurythmie erfahren«, »Die menschliche Dimension

der Präparate Arbeit«, »Bildekräftewahrnehmung an den Kompostpräparaten« und »Präparatearbeit in Ägypten und Brasilien«.

Der Sektionsleiter Hurter rahmte die Veranstaltung mit einer Tagungsbegrüßung und einer Einleitung. Dabei veranschaulichte er gleich zu Beginn durch eine Analogie, welch zentralen Platz die Präparate in der biologisch-dynamischen Landwirtschaft einnehmen: Sie seien dessen »Herz« und bildeten dessen »Mitte«. Bei solch bedeutenden Mitteln könne demnach niemand für sich allein beanspruchen, sie zu verstehen; die Präparate seien eine Gemeinschaftsangelegenheit. Überdies sei es eine besondere Angelegenheit, sie zu verstehen, denn die Erkenntnis über die Präparate würden die Anwender·innen gleichermaßen über den Verstand, die Hände und das Herz erlangen, also durch das Denken, Handeln und Fühlen (Feldnotizen 7.2.2018).

Auf der Tagung kam zum Tragen, dass die Präparate ein zentrales Element der biologisch-dynamischen Identität bilden und sozialen Zusammenhalt schaffen. Sie bilden das »Mysterium« der biologisch-dynamischen Landwirtschaft, über das die »Eingeweihten« reden können, aber zugleich auch nicht. Die Präparate-Arbeit ist eine individuelle Angelegenheit und zugleich ein soziales, gemeinschaftsbildendes Ereignis, denn in der Tat wurden die Präparate von Hurter als »Gemeinschaftsangelegenheit« eingeführt, trotz des individuellen Zugangs, den jeder pflegen sollte. Die Tagungswshops boten ebenfalls eine soziale Zusammenkunft, in denen rege über die Präparate kommuniziert und ferner beteuert wurde, dass es unabdingbar für den kontinuierlichen Austausch sei, regionale Präparate-Arbeitsgruppen aufrechtzuerhalten. Diesen Doppelcharakter der Präparate-Herstellung, der sie zugleich als zum Teil unbeschreibliche Angelegenheit und als zentral zu verhandelndes Charakteristikum der Biodynamik präsentiert, über das kommuniziert werden muss, fördert die Zuschreibung der Präparate als »großes Geheimnis«, das Steiner seiner Bewegung hinterlassen hat.

Im Jahr 2017, also ein Jahr zuvor, hatte ich auf der Landwirtschaftlichen Tagung an einem Workshop zu den Präparaten mit dem Titel »Praxis der Präparatearbeit weltweit / Practise of preparation work worldwide« teilgenommen. Der Workshop, der zeitgleich auf Englisch und Deutsch stattfand, wurde von Petra Derkzen, Maja Kolar, Ueli Hurter und Reto Ingold geleitet.¹⁶ Die Diskussionen in den Kleingruppen und im Plenum gingen überwiegend kreuz und quer, veranschaulichten trotzdem exemplarisch, welche Positionen innerhalb der Biodynamik immer wieder verhandelt werden und wie uneins die Bewegung darüber hinaus bezüglich der Erforschung der Präparate, ihrer Universalisierbarkeit und der Qualitätssicherung ist. Das ist womöglich kaum verwunderlich, wenn an drei Zugangsachsen – nämlich Denken, Handeln, Fühlen, – zu den Präparaten appelliert wird. In einem Feldbericht hielt ich die Situation folgendermaßen fest:

Mit insgesamt 30 Personen sitzen wir in kleinen Runden von vier bis fünf Personen an Tischen und haben einen DIN-A3-Bogen vor uns, auf dem wir festhalten sollen, wie die Präparate uns persönlich verändern. In unserer Gruppe äußert sich jeder zur gestellten Frage, und alle merken an, dass sie sich »wie in einem anderen Zustand fühlen«, wenn sie rühren. Überdies wird der Vorgang des Rührens mit einer anthroposophischen Wortwahl beschrieben; Es handele sich um einen »tief innerlichen« Vorgang, bei

16 Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum (2017).

dem man »ganz bei sich« sei und den »Kosmos und das Wasser ins Chaos treibt« sowie die Hof-Ereignisse »überschaut«. Im späteren Verlauf des Workshops führen wir eine Plenumsdiskussion, in der sich zusehends eine kontroverse Note um die Frage entfaltet, ob beispielsweise in Brasilien die gleichen Präparate verwendet werden sollen wie in Mitteleuropa. Die Teilnehmer sind geteilter Meinung: Einige melden sich und behaupten, in den Präparaten sei vor allem die Intelligenz eines Ortes, der *Genius loci*, gespeichert, und deshalb befürworten sie, dass lokale Pflanzen verwendet werden, damit die Informationen des Standortes sich lokal verbreiten und festigen können und der Geist sich materiell in den Ort einwebt. Einige Stimmen stellen sich dieser Sichtweise entgegen und meinen, in den Präparaten sei eine Art universell anwendbarer Kraft vorhanden, die Steiner hellseherisch erfasst und erkannt habe – es solle folglich keinesfalls von Steiners Angaben abgerückt werden. In der Pause äußert ein Landwirt in einem Zweiergespräch mir gegenüber, er wisse nicht, wer denn heute die Dinge derart durchdringen könne wie Steiner, und im Stande sei, die Präparate-Pflanzen für die tropischen Regionen festzulegen. Damit spricht er ein Problem an, das auftauchen würde, falls standortspezifische Präparate für den Süden befürwortet werden: nämlich die voranschreitende Erosion von Steiners Autorität innerhalb einer Bewegung, die sich global ausbreitet und die zusehends geprägt ist von einem spätmodernen Pluralismus (vgl. Kapitel 4 und 6).

An dieser Stelle sei erwähnt, dass ohnehin nach Steiners Tod eigenständig Präparate innerhalb der Biodynamik entwickelt wurden, wie das Fladenpräparat nach Maria Thun, das auf Kuhmist beruht und dem die Demeter-Kompostpräparate sowie Kalk in Form zerriebener Eierschalen und Basalt-Sand hinzugefügt werden. Zudem wurde das Dreikönigspräparat von Hugo Erbe entwickelt, das aus Weihrauch, Gold und Myrrhe kombiniert wird und bei einer feierlichen Dreikönigswanderung ausgebracht werden soll (vgl. Olbrich-Majer 2017: 86). Allerdings sind diese Präparate nicht verbindlich; sie ersetzen nicht die vom Richtlinienkatalog festgelegten Präparate, sondern werden von einer Minorität der Demeter-Landwirt-innen komplementär ausgebracht.

In der Plenumsdiskussion kam darüber hinaus der Forschungsanspruch der biodynamischen Bewegung gegenüber den Präparaten zur Sprache: Soll die Wirkung der Präparate objektiv-naturwissenschaftlich gemessen werden? Die Debatte kippte ins Leidenschaftliche: Einige verlangten, man müsse unbedingt Qualitätskontrollen betreiben und erforschen, wie die Präparate wirken, sowie über Zahlen den Vorteil der biologisch-dynamischen Landwirtschaft gegenüber der biologisch-organischen ergründen. Andere wendeten ein, dies sei unmöglich, denn der Anspruch der Biodynamik sei nicht rein materiell und quantitativ zu bemessen, sondern ebenso sozial, spirituell und persönlich – also qualitativ. Weiterhin drehte sich die Diskussion um Qualitätssicherung und die Frage, wann die getrockneten und gesammelten Pflanzen ihre »Endbestimmung erreicht« hätten. Plötzlich ergriff ein pensionierter deutscher Landwirt das Wort und berief sich auf übersinnliche Erfahrungen mit Elementarwesen. Er erzählte, dass er Pflanzen aus Kenia mit nach Deutschland gebracht habe, um sie in seinem Garten anzuwenden, und beim Ausbringen habe sich der »Elementargeist« der Pflanze manifestiert und ausgesagt, er sei unglücklich und würde »hier nicht hingehören«. Daraufhin habe der Landwirt erläutert, dass er ihn aus »forscherischen Gründen« mitgebracht habe, worauf der Geist sich für diese Erläuterungen bedankt und zur Kooperation eingewilligt habe. Wäh-

rend im oben erwähnten Gespräch mit einem innerschweizerischen Demeter-Bauern die Elementarwesen zuvorderst Stimmungen bildhaft veranschaulichen sollen, waren die Teilnehmenden dieses Workshops hingegen mit einem Bauern konfrontiert, der Elementarwesen als Wesen mit einer eigenen Intentionalität betrachtete und mit diesen die Legitimität seiner landwirtschaftlichen Tätigkeiten aushandelte.

Schließlich unterbrach Ueli Hurter die Plenumsdiskussion und stimmte auf die Abschlussrede ein, in der er versuchte, die Bandbreite an Meinungen, Fragen und Uneinigkeiten zu kanalisieren. Er beschrieb die Präparate-Herstellung als einen künstlerischen Prozess; beispielsweise sei der Musiker beim Musizieren nicht kognitiv-analytisch beteiligt, ganz ähnlich sei es mit der Präparate-Arbeit. In diesen Abschlussworten klang Hurters Agenda an: Er wollte die Präparate vor einer zu dezidiert naturwissenschaftlich-quantitativen Untersuchung bewahren. Zugleich gelang Hurter mit dieser Positionierung ein inklusiver Spagat: Da er sich für einen biografisch-persönlichen Zugang zu den Präparaten stark machte, durfte jeder sich seine Meinung bilden und selbst »forscherisch« tätig werden.

Ich ging nach dieser Plenumsdiskussion in die Cafeteria des Goetheanum-Foyers und setzte mich neben eine mir unbekanntere ältere Frau, erzählte ihr von dem Workshop und meinte, so langsam verstehe ich, »was es mit den Präparaten auf sich hat«. Mein erster Eindruck war, dass der erste Schritt zum Verstehen der Präparate darin bestehe, zu verstehen, dass man diese nie ganz verstehen könne, da es keinen *Vantage Point* auf dieses Thema geben könne, weil die Präparate auch immer zugleich das sein können, was die Biodynamiker-innen daraus machten. Bei dieser Aushandlung, so scheint es, besteht ein persistierendes Ringen um die Bedeutung der Präparate auf zugleich zwei kaum zu vereinbarenden Ebenen, der objektiv-messbaren und der subjektiv-imaginativen. Die grauhaarige Frau schmunzelte und sagte zu mir: »Ich sage immer, es ist weiße Magie« (Feldnotizen 3.2.2017).

Aber »if one performs magic entirely in secret, one has not really performed it at all. Others must know there is a secret«¹⁷, weshalb über die Präparate geredet und diskutiert, zugleich aber betont wird, die Präparate-Arbeit berühre eine innerliche, nicht vermittelbare Dimension. Wer allerdings spricht, beziehungsweise sich an ein breites Publikum wenden darf, wird nicht arbiträr festgelegt: Bestimmte Personen haben sich als Spezialist-innen einen Namen innerhalb der Biodynamik gemacht und ihnen wird eine Bühne geboten, wie beispielsweise Pierre Masson (vgl. Kapitel 4). Vor fast tausend Biodynamiker-innen hielt er kurz vor seinem Tod einen Vortrag über die Präparate auf der Landwirtschaftlichen Tagung 2018 und mobilisierte dabei eine assoziative, metaphorische Sprache, die auf Korrespondenzen im Universum hinweisen beziehungsweise diese autopoietisch herstellen sollte. In der später verschriftlichten Version seines Vortrags steht:

Man könnte die Präparate als Kosmetik für das Gesicht der Erde betrachten. Im Griechischen bedeutet »Cosmos« zuerst einmal gute Ordnung; dann als zweite Bedeutung genauer: die Ordnung im Universum, und als weitere Bedeutung: der Schmuck, die Schönheit der Frau. Das Wort Kosmetik stammt vom Wort Kosmos. Die Kosmetika, die

17 Graeber, [141].

Salben oder auch der Balsam, erlauben, das Gesicht, die Haartracht, den müden oder toten Körper in Ordnung zu bringen. Mutter Erde hat im Zustand, in dem sie heute ist, wahrlich Bedarf, gepflegt zu werden, insbesondere ihre landwirtschaftlich genutzte Oberfläche. Gibt es bessere Kosmetika für das Gesicht der Erde als die biodynamischen Präparate? Sie haben bewiesen, dass sie diesem Stern mit müdem, verschmutztem, alterndem, sklerotischem Körper die Möglichkeit geben zu regenerieren, ja sogar der Keim zu sein für ein zukünftiges Universum. Kann man noch weitergehen und den Charakter der Präparate als Sakrament für die Erde sehen? Ich denke, man kann die biodynamischen Präparate als Pflegemittel, als Kosmetik oder mehr noch als Sakrament für die Erde betrachten. (Masson 2018: 9)

Er und sein Sohn Vincent wollten aber nicht lediglich eine autopoietische Sprache anwenden, die eine Verbindung zwischen den Präparaten und dem Kosmos versinnbildlichen sollte, sondern ganz konkret das Verhältnis der Präparate-Pflanzen zu den Planeten erforschen und verstehen. Wie Masson diese Verbindungen eruiert hatte, legte er in einem Interview dar. Dabei stellte er Analogien zwischen Pflanze, Tier, Mensch und Planeten her:

Was ist das Genie, der Geist der Schafgarbe? Die Schafgarbe ist die Pflanze der Regeneration, der Venus, sie setzt ätherisches und astralisches Feld in Beziehung. Im Körper ist es die Niere, die als Organ der Regeneration gilt – sie ist ein Organ der Venus. Die Niere kann jedoch keine Hülle für ein Präparat sein. Man musste also ein anderes Organ finden, das in Verbindung mit der Venus steht – das ist die Blase. Die Kuh eignet sich nicht als ‚Spenderin‘, sie ist ein metabolisches Tier und nicht genügend mit der Venus verbunden. Die Wahl fällt auf den Hirsch, er ist hypersensibel, das ist Venuskraft! Die Entscheidung für das männliche Tier wird verständlich, wenn man an die jährlich neue Geweihbildung denkt, die die größte Regenerationskraft in sich trägt. (Sektion für Landwirtschaft 2018: 97)

Masson kombiniert und verbindet hier verschiedene Elemente der Wirklichkeit (Pflanzen, Planeten, Menschen) miteinander und verwebt sie bildhaft-sprachlich-assoziativ in einen Kosmos, in dem sie durch ein »Band der Entsprechungen« miteinander verbunden sind. Während in den gängigen Gebieten der Wissensvermittlung darauf geachtet wird, Kategorien zu differenzieren, synthetisieren Biodynamiker-innen diese in der Regel und betonen Beziehungen, die zwischen unterschiedlichen Lebensformen bestehen sollen. Für den Esoterikforscher Faivre ist dieses Denken in Entsprechungen, in dem Verbindungen nicht kausal, sondern symbolisch gedacht werden, ein Grundkonstitutivum der Esoterik. Dabei soll eine inhärente Ähnlichkeit zwischen den Elementen auf eine Art geheimer Sympathie verweisen und Sichtbares sowie Unsichtbares miteinander verbinden. Um diese Verbindungen zu stimulieren, bedürfe es der aktiven Imagination:

Toutes ces branches de l'occultisme reposent sur la doctrine des correspondances, ou loi d'interdépendance universelle, qui exprime une réalité vivante et dynamique. Elles n'auraient vraiment de sens que dirigées par l'imagination active, qui à la manière d'un catalyseur ou d'un révélateur chimique est supposée mettre en action des réseaux d'analogies cosmiques et divines. (Faivre 1996: 29)

Die Paracelsische Signaturenlehre, an die sich Steiner zum Teil angelehnt hat, beruht ebenfalls auf diesem Denken in Korrelationen (Stuckrad 2004: 12f.). Analoges Denken nimmt dabei Formen an, die sich unserer grundlegenden Idee von Logik entziehen, da in ihm semiotische Zeichen nicht nur auf eine Idee verweisen, sondern Sein und Schein verschmelzen. Dabei können einzelne Planeten nicht nur auf spezifische Qualitäten verweisen, sondern diese zugleich verkörpern und essenzialisieren. Diese Art, die Welt zu betrachten, in der »metaphysische« Qualitäten Priorität vor den physischen besitzen, in der das Geistige »Regisseur des Lebens« (Olbrich-Majer 2017: 23) ist, steht heute derjenigen der modernen Wissenschaft entgegen, was unter anderem erklärt, weshalb die anthroposophische Herangehensweise überwiegend als nicht anschlussfähig an agrarwissenschaftliche Debatten gilt (vgl. Hanegraaff 2012: 191).

8.3 Ein soziales Ereignis: Gemeinsam Präparate herstellen und imaginieren

Etwas abgeschieden auf einem Hügel am Dorfrand von Dornach im Goetheanum, einem imposanten Betonbau aus den 1920er Jahren, das sich als in Form gegossene Anthroposophie versteht, fanden wie dargelegt während der Landwirtschaftlichen Tagung 2018 Gespräche, Workshops und Vorträge zu den Präparaten mit fast 1.000 Teilnehmenden aus unterschiedlichen Weltgegenden statt. Auf diesen Tagungen wird nicht nur rege diskutiert und zugehört, sondern auch in künstlerischen Ateliers gemalt, gesungen, übersinnlich wahrgenommen oder Eurythmie getanzt. Abends und mittags wird gemeinsam gegessen, manchmal auch in der Sonne über das Goetheanum-Gelände umherspaziert, zusammen vor der Nachtruhe ein Biobier getrunken oder in der Cafeteria morgens Kaffee. Kurzum, das Goetheanum ist ein Ort, an dem der Gemeinschaftssinn und das Profil der biodynamischen Bewegung geschärft werden – die Landwirtschaftlichen Tagungen pflegen die Zusammengehörigkeit.

Dieses soziale Element und das Erleben von Selbstwirksamkeit¹⁸ versucht der Demeter-Verband darüber hinaus über regionale Arbeitsgruppen vor allem rund um die Präparate-Herstellung anzuregen. Vielerorts haben sich mittlerweile Arbeitsgruppen herausgebildet, die sich meistens an einem Tag im Herbst treffen, um die Hornmist-, Eichenrinde- und Kamille-Präparate sowie das Löwenzahn- und Schafgarben-Präparat herzustellen (vgl. Demeter Beratung e.V. 2020: 24). Auch ich war bei einem solchen Herbsttreffen einer Präparate-Arbeitsgruppe anwesend. Am 11. Oktober 2017 traf ich um 14.30 Uhr auf einem Hof in der Zentralschweiz ein, wo circa 25 Personen anwesend waren. Alle bereiteten gemeinsam und emsig in kleinen Gruppen unterschiedliche Präparate vor: An großen Klapptischen sitzend wurde Kamille in einen Dünndarm und Löwenzahn in ein Magenfell eingefüllt. In einer Ecke wurden hockend Hörner mit Kuhdung befüllt und wiederum an einem anderen Tisch stehend vor einer Scheunentür ein Kuhschädel mit Eichenrinde. Die Stimmung war freundschaftlich, man redete gemütlich und versuchte, die getrockneten Pflanzen möglichst sorgfältig in die Tierhüllen

18 Der kanadisch-amerikanische Psychologe Albert Bandura nennt Selbstwirksamkeit die subjektive Einschätzung, dass das Erreichen von bestimmten Zielen durch eigene Handlungen und Verhaltensweisen erreicht werden kann (vgl. Bandura 1997).

zu füllen. Beim Anblick der Gruppe hätte es sich um irgendeinen Verein handeln können, der gemeinsam Pflanzen verarbeitet; nur der Kuhschädel und die Kuh-Innereien hinterließen aus der Außenperspektive einen ungewöhnlichen Eindruck.

Kurz nach meiner Ankunft setzte ich mich auf den Boden in die Sonne und pflückte Schafgarbenblüten von Stängeln ab. Ein junger Landwirt, der gerade die Ausbildung an der Demeter-Schule in Rheinau absolviert hatte, setzte sich neben mich und erzählte mir, dass er vorhabe, den Biohof seiner Eltern umzustellen. Ihn habe bei der Ausbildungsauswahl die Demeter-Schule am meisten überzeugt, vor allem das Denken in Kreisläufen, dass man einen Betrieb als ein in sich suffizientes System aufbauen solle. Ähnliche Gespräche fanden auch unter weiteren Personen statt, man tauschte sich beispielsweise über die jeweiligen Arbeitsweisen auf den unterschiedlichen Höfen der Anwesenden aus, mit manchmal mehr, manchmal weniger explizitem Bezug auf die biologisch-dynamischen Aspekte. Gegen 17 Uhr gab es Kaffee und Kuchen sowie daran anschließend eine Fragerunde, die festhielt, was in den nächsten Monaten in den Arbeitsgruppen behandelt werden sollte. Die Lesegruppe solle weitergeführt werden, da waren sich die Anwesenden einig, und eine Person äußerte den Wunsch, dass sich die Arbeitsgruppe in den kommenden Monaten verstärkt mit Elementargeistern befassen möge. Auch wenn esoterische Themen wie die Elementargeister tangiert wurden, wurde die Präparate-Herstellung selbst keineswegs rituell gerahmt oder als esoterische Tätigkeit markiert. Das gemeinschaftliche Herstellen und der persönliche Austausch über Verschiedenes, vor allem über den eigenen Betrieb, standen im Vordergrund. Während das Rühren laut den Berichten eine eher individuell-persönliche Angelegenheit darstellt, in deren Zusammenhang die Vorstellungskraft und die Empfindungen hervorgehoben werden, war dieses Kompost-Präparate-Treffen eine Gelegenheit, sich in der Region unter Kolleg-innen zu treffen, auszutauschen und einen entspannten Nachmittag zu verbringen (Feldnotizen 11.10.2019).

Neben den Vorträgen, Diskussionsworkshops und Nachmittagen, an denen gemeinsam Kompost-Präparate hergestellt werden, findet sozialer Austausch auch statt, um eine imaginative Verinnerlichung des biodynamischen Kosmos einzuüben. Um sich in die (angenommene) Bedeutung der Präparate und den *Landwirtschaftlichen Kurs* hineinzuleben, oder präziser: »hineinzumaginieren«, werden regelmäßig Workshops unterschiedlichster Art angeboten. Während der Landwirtschaftlichen Tagung 2020 boten Christof Klemmer und der Goetheanum-Mitarbeiter Jean-Michel Florin ein Atelier mit dem Titel »Den landwirtschaftlichen Kurs meditieren« an, in dem es zentral um die Bedeutung des Kiesels (eine der Hauptkomponenten der Spritz-Präparate) im anthroposophischen Kosmos ging.

Zunächst stellte sich Klemmer vor: Er habe 35 Jahre lang in einem Genossenschaftsbetrieb gearbeitet. Seit er in einem ruhigeren Lebensabschnitt angekommen sei, finde er mehr Zeit für die anthroposophischen Lebensanschauungen. Bereits seit drei Jahren meditiere er intensiv die Bilder des *Landwirtschaftlichen Kurses* und praktiziere die Rosenkreuzermeditation; Praktiken, die es ihm ermöglicht hätten, sich innerlich mit den von Steiner vermittelten Bildern zu verbinden. Dadurch bekomme seine Arbeit mehr Inhalt, denn die meditierten Bilder würden sich in seinen Alltag integrieren: »Man lernt immer besser diese Bilder empfindend zu durchdenken und zu verstehen. Sie werden so auf

dem Hof mit der Zeit real erlebbar.«¹⁹ Beim Meditieren eines inneren Bildes gehe er so vor, dass er sich zunächst gefühlsmäßig damit verbinde; über diese mentale Technik lerne er innerlich schaffend tätig zu sein. Mit der Zeit habe sich seine innerliche Kreativität und Konzentration verbessert und er habe so gelernt, das Leben anders zu sehen: Man lerne »den Geist im Materiellen zu beobachten«. Bei diesen Imaginationen gehe es auch darum, alle Lebewesen, die sich auf dem Hof befänden, genau zu beobachten, und darin liege ihm zufolge der Kern einer esoterischen Landwirtschaft: Sie sei eine Landwirtschaft, die alles im konkreten Kontext betrachte; Esoterik heiÙe ihm zufolge, sich einen Ort genau anzuschauen. Wer im Mikrokosmos lebe, lebe letztlich auch im Makrokosmos; denn das Einzelne, Konkrete, sei ideell mit dem Universalen verschränkt. Ferner besitze jedes Meditationsbild seine eigene Qualität, es seien Stimmungen, die sich bildhaft ausdrücken. Allerdings folge auf die Imaginationen auf dem anthroposophischen Erkenntnisweg die Inspiration, hierbei stehe nicht mehr jedes Bild für sich, sondern es gehe darum, die Verbindungen der Bilder untereinander zu sehen; »man beginnt die Sprache der Dinge untereinander und deren ideellen und materiellen Kontexte zu verstehen«, meinte Klemmer. Bei der Intuition gehe es schließlich darum, sich auf das »Wesen in den Bildern«, ihre tiefere Qualität zu konzentrieren: »In der Intuition ist man ganz mit dem anderen, es spricht sozusagen durch einen«, sagte er. Nach dieser Einführung bezeichnete der Landwirt sich selbst als Anfänger und beanspruchte, keine spirituell-anthroposophische Autorität zu sein. Darauf folgte eine Vorstellungsrunde, in der die 30 Teilnehmenden ihre Erfahrungen mit Meditationen und der Lektüre des *Landwirtschaftlichen Kurses* erläuterten. Nach diesem ersten Treffen, das zwei Stunden dauerte, wurde die Sitzung beendet.

Am darauffolgenden Tag skizzierte Klemmer Bilder zu Kalk und Quarzkiesel narrativ-sprachlich, die er als das Urbild jeglicher Landschaft betrachtete. Die 30 Teilnehmenden des Ateliers sollten zugleich diese Bilder nachempfinden und sie sich hineindenkend aneignen. Klemmer präsentierte einen Quarzkiesel, »der in den Kosmos hineinstrebt, der nach Licht strebt«. Kristalle besäÙen darüber hinaus die Fähigkeit, Licht durch sich fließen zu lassen, denn sie seien in ihrem oberen Abschnitt transparent. Der Quarz habe die außergewöhnliche Eigenschaft, Wärme zu speichern und Licht zugleich aufzunehmen und durch sich hindurchzuleiten. Der Kiesel sei wie ein unterirdisches »Auge der Erde«, das auf den Kosmos gerichtet sei »und das die Wirkung der sonnenfernen Planeten Mars, Jupiter und Saturn aufnimmt und zurückstrahlt«. Der Quarzkiesel vermittele »der Pflanze die kosmische Gestaltungskraft« und Sorge »dafür, dass die Pflanzen die notwendige Nährkraft für Mensch und Tier bekommen«. Er fördere »Qualitäten wie Reife, SüÙe und Aroma«. Ferner stehe der Quarz als unterirdisches Geschöpf für den Kopf des Menschen, da Steiner die unterirdische Wirkaktivität in Analogie zum Kopf stellte (vgl. Kapitel 4 und 7) und damit drücke der Quarz »Ruhe, Ordnung und Klarheit« aus.

Kalk hingegen habe eine konservierende Qualität, er lagere sich schichtweise in der Erde und könne im Kontext der Landwirtschaft Ackerböden konsolidieren und Stoffe binden. Im günstigsten Fall könne er Bodenleben über die Phosphorbildung fördern und die »Formkraft der Pflanzenbildung« stärken; im ungünstigsten, wenn er aus dem Gleichgewicht gerate, könne er Leben abtöten – kalkhaltiger Boden »frisst« sozusagen

19 Präzisierungen von Christoph Klemmer in Mails vom 6.4.-8.4.2021.

den Humus. Kalk weise also im negativen Fall seine »begierdenhafte Seite« auf. Auch im Wesen von Schalentieren, in denen Kalk vorhanden sei, wie Schnecken oder Krebsen und Meerestieren, die eher am Boden leben, zeige er seine erdende Charaktereigenschaft. Zudem »wirken die erdnahen Planeten Merkur, Venus und Mond über das Wasser und den Kalk auf den Boden ein«. Dieser Stofftransfer bewirke, »dass die Pflanzen sich in die Breite und korpulent entwickeln, also Wachstumskraft und Masse bekommen und erdenschwer werden«. Anders als Quarzkiesel negiere Kalk die Licht- und Wärmeaufnahme; gerate er jedoch in Kontakt mit Wasser, könne er seine konservierende Kraft verlieren und sich auflösen.

Kiesel und Kalk bilden entsprechend dieser Erklärung eine Polarität. Quarzkiesel »strebt zum Licht hin, ergreift Raum«, Kalk hingegen strebe nicht »aus sich selbst heraus«, sondern bewege sich hin zur Erde, sei sedimentierend und stoffformend. Während Quarzkiesel Licht und Wärme aufnehme, sei Kalk licht- und wärmeabweisend. Folgende Polarität hielt Klemmer fest:

Kalk	Quarzkiesel
Leben	Bewusstsein
Finsternis	Licht
Zentralkräfte	Umkreiskräfte
terrestrisch	kosmisch
begierdenhaft	sinngebend
Stoff	Form

Als Vermittler zwischen den beiden Polaritäten wirke der Ton, die Erde, wie das Zwerchfell beim Menschen; der Ton verbinde die »stofflichen Kräfte des Kalks und die kosmischen Gestaltungskräfte des Kiesels«.

Am nächsten Morgen trafen wir uns erneut in der Gruppe und erhielten die Aufgabe, uns wieder in die Stimmung des Vortags hineinzufühlen sowie in die Bilder, die von Kiesel und Kalk sprachlich-narrativ gezeichnet wurden. Diese Stimmung sollten wir auf ein weißes A4-Blatt mit farbiger Kreide zeichnen. Jean-Michel Florin gab uns noch, bevor wir loslegten, den Ratschlag, wir sollten uns dabei von unserer Hand leiten lassen und nicht mit dem Kopf zeichnen, denn »die Hand ist in Gefühlsangelegenheiten sehr klug«.

Mit Kreide zeichneten wir unsere Bilder (Abb. 5 und 6 im Anhang) und legten sie im Anschluss zum Vergleich nebeneinander auf den Boden. Eine bestimmte Tendenz wurde dabei feststellbar: Die Kiesel-Abbilder waren heller, gelblicher und deren Formen und Striche »strömten« nach außen, waren zentrifugal arrangiert. Für den Kalk hingegen hatten die Teilnehmenden Farben des braunen Spektrums gewählt, und die Formen sollten eine gewisse Schwere und Kompaktheit wiedergeben – eben die Charakteristika abbilden, die dem Kalk in den Tagen zuvor zugesprochen wurden.

Nach dem Bildervergleich setzten wir uns in einen Kreis und wurden gebeten, die Augen zu schließen. Klemmer lud dazu ein, sich selbst an einem vertrauten Ort in der

Landschaft vorzustellen, von dort aus zu den sonnenfernen Planeten zu schauen und sich mit dem Kosmos zu verbinden. Anschließend sollten wir uns den erdnahen Planeten mental-imaginär annähern und uns veranschaulichen, wie sie das Pflanzenwachstum beeinflussen würden. Etwa zwanzig Minuten dauerte diese geführte Fantasiereise. Am Schluss erdeten wir uns wieder – nachdem wir sozusagen durch den Kosmos gereist waren (Feldbericht 6.-8.2.2020).

Der überwiegende Teil der Menschheit hat die Fähigkeit Gegenstände, Szenen, Ereignisse zu visualisieren, die sich nicht zeitgleich vor ihren Augen abspielen. Unser Bewusstsein ist imstande, innere Landschaften zu produzieren, in denen wir uns bewegen, Objekte manipulieren und mit Mitmenschen diskutieren können, es kann Fantasiewesen erfinden und oder im Kosmos herumreisen. Diese imaginierten Landschaften, Szenen und Begegnungen haben zugleich die Eigenschaft, dass sie vorhandene Emotionen verstärken, verändern oder hervorrufen (Stépanoff 2019: 13f.). Die Neurowissenschaften bestätigen, dass mentale Bilder und Vorstellungen als »representations and the accompanying experience of sensory information without a direct external stimulus« (Pearson, Naselaris, Holmes, Kosslyn, 2015: 590) auf die emotionale Gestimmtheit einwirken und vor allem hochgradig emotionalisierte Gedanken umgekehrt mentale Bilder hervorrufen können (vgl. Blackwell 2020: 241). Das anthroposophisch-biodynamische Milieu versucht, dieses Potenzial zu mobilisieren. Es zieht unterschiedliche Register, die der Einbildungskraft bedürfen, wie das Meditieren von mineralischen, pflanzlichen und tierischen Qualitäten, dem inneren mimetischen Nachvollzug, das kollektive Sich-Vorstellen, Sich-Hineinfühlen und Hinein-Denken, um aus der biodynamischen Kosmologie eine Art des Sich-in-der-Welt-Bewegens zu formen. Dabei sind kollektive Imaginationen (im breiter gefassten Sinne) nicht auf mentale Bildproduktionen und Erzählungen zu reduzieren, sondern können sich auch materiell-symbolisch, sinnlich vermittelt und vermittelbar präsentieren, wie es die Kiesel- und Kalk-Zeichnungen tun. Hierbei wurde der biodynamische Sinnkosmos medialisiert, reproduziert und verinnerlicht, aber zugleich auch transformiert. Dieses kollektive Imaginieren und Vergegenständlichen über Narrative, Zeichnungen, Symbolisierungen und gemeinsam erfahrene Visualisierungen sind ästhetische Sinnerlebnisse innerhalb des biodynamischen Milieus, die Sinn und Gemeinschaft schaffen. Praktiken des Imaginierens ermöglichen »neben der Stabilisierung des Bekannten und persönlicher Interiorisierung neue Erfahrungsräume und Sinnzusammenhänge, die über reine Subjektivität hinausgehen« (Traut, Wilke 2015: 17).

Wie angedeutet, wird innerhalb des biodynamischen Milieus ebenfalls versucht, mittels Bildekräftemethoden Erkenntnisse über die Konstitution, Bedeutung und Anwendung der Präparate zu generieren. Die Bildekräfteforschung kann dabei ebenso als Praktik des Imaginierens aufgefasst werden, die zugleich den biodynamischen Sinnkosmos erschließen und stabilisieren soll. Zunächst wird aber im nächsten Unterpunkt die methodologische Herangehensweise der Bildekräfteforscher:innen dargelegt, bevor eine konkrete Präparate-Analyse über Bildekräftemethoden erläutert wird.

8.4 Die Bildekkräfteforschung und ihr Erkenntnisanspruch

In den biologisch-dynamischen Kreisen ist derzeit die Bildekkräfteforschung populär, deren Vertreter·innen regelmäßig Workshops anbieten sowie in Publikationen die Präparate und Naturwahrnehmungen besprechen. Die Bildekkräfteforschung^{20,21} wurde erst in jüngster Zeit als eigenständige Methode etabliert und orientiert sich an Steiners Anweisungen zur »übersinnlichen Wahrnehmung«. Ende der 1990er Jahre wurde zunächst der Begriff »rationale Bildekkräfteforschung« von Dorian Schmidt eingeführt, um damit »die imaginative Erforschung der Lebenskräfte und des Ätherischen« zu bezeichnen. Das Anliegen der Bildekkräfteforschung ist es, die innere Wahrnehmung zu schulen, um in den nicht sichtbaren Lebensstrom erkennend vorzudringen; den Lebensstrom, der den Dingen der Welt Form geben soll (Gesellschaft für Bildekkräfteforschung e.V. 2020: 8).²² Laut Schmidt existieren Naturkräfte, die das »Lebendig-Sein« des Lebendigen aufrechterhalten und sich in Bildform zeigen können. Sie seien eine Art Sprache, »das Alphabet der Natur«. Diese Kräfte seien aber nicht über die Sinnesorgane – Sehen, Hören, Tasten – erkennbar, sondern durch unseren »Sinn für das Lebendige«, einen gewissermaßen »inneren Sehsinn«, der die Grundlage für die Beobachtung der Bildekkräfte bieten soll und dem nachgesagt wird, die »Vorstellungsbilder des Denkens« wahrzunehmen. Gerade über das Denken könne der Mensch demnach die Naturkräfte wahrnehmen, allerdings müsse er sich von einem inneren Bewertungsdrang freimachen, um denkend sehen zu können (Schmidt 2004).²³

Dies sei nicht ohne weiteres möglich, sondern bedürfe einer gezielten Schulung, die in einem ersten Schritt in der »inneren Führung der Denktätigkeit« bestehe. Vorannahmen müsse der Mensch »zum Schweigen« bringen, das eigene Wissen solle allerdings

20 In der Vortragsreihe »Das Ewige in der Menschenseele. Unsterblichkeit und Freiheit« aus dem Jahr 1918 sprach Steiner von übersinnlichen Kräften, die die Natur durchweben sollen und die der Schauende mit seinem Bildekkräfte-Leib sinnlich erkennen könne. Ferner wollte er sich über den Bildekkräftebegriff von den im 19. Jahrhundert geführten Diskussionen über die »Lebenskraft« absetzen: »Dadurch, daß sich unser Bildekkräfte-Leib in Wechselwirkung versetzen kann wie ein höheres, bildsames Organ mit dem viel schneller ablaufenden Leben der Pflanze, dadurch nehmen wir wirklich die andere Art des Lebens im Pflanzlichen wahr. Dadurch wird etwas ganz anderes vor unsere Seele treten als die alte, erspekulierte Lebenskraft war. Wir nehmen, mit anderen Worten, Übersinnliches im Sinnlichen wirklich wahr« (GA 67: 61).

21 Eine frühe Besprechung der Bildekkräfte lässt sich bei Wachsmuth finden, ein ehemaliger persönlicher Assistent von Steiner, der Mitte der 1920er Jahre die Ansicht vertrat, der naturwissenschaftlich-anthroposophisch Geschulte müsse einsehen, dass er nicht Stoffe, sondern Zustände wahrnehme. Um diese Zustände und ihren Wandel zu verstehen, müssten die Forschenden das Wirken der Bildekkräfte durchdringen. Seine Überlegungen brachte er in Verbindung mit Debatten in der damals vorherrschenden und etablierten Physik (vgl. Wachsmuth 1926: 41ff.).

22 Die Bildekkräftearbeit hat sich seit ihrem Bestehen kontinuierlich internationalisiert. Seit Jahren werden Seminare in Rumänien angeboten, doch auch in Kenia, Israel, Namibia, China, Großbritannien, der Schweiz, Frankreich, Norwegen und Österreich von unter anderen Martin Hollerbach, Dorian und Antje Schmidt, Manfred Schleyer, Christine Sutter und Annette Saar (vgl. Wendt 2019: 1f.).

23 Das Dokument wurde als Kopie ohne Seitenzahl von der Bildekkräfteforschung e.V. zugeschickt.

im Hintergrund präsent sein, damit die Beobachtungen begrifflich sortiert und festgehalten werden könnten. Ähnlich verhalte es sich mit Gefühlsregungen: Antipathie- und Sympathieregungen sollten ausgeklammert und der Körper in eine Haltung gebracht werden, die einen zur Ruhe kommen lasse. Darüber hinaus sollten die Forschenden ihre »Ich-Stärke« pflegen, womit nicht die Persönlichkeit gemeint sei, sondern die eigene »Durchhaltekraft«, die Stärkung der Willenskraft und die Gerichtetheit der einzelnen Person (Schmidt 1998: 1). Wer all diese Schritte und Übungen beachte, könne progressiv wie die Bildekräfteforscher-innen die Bildekräfte wahrnehmen. Zumeist sollen diese sich zunächst als »Bewegungsimpuls mit einer bestimmten Richtung« äußern und als eine »bestimmte Stimmung erfühlt« werden, gibt Schmidt an, – als »ein Kraftimpuls mit einem Charakter, der in eine bestimmte Richtung drängt, schiebt oder zieht«. Um sie besser zu erfassen, müsse allerdings ihre »seelisch-astralische« Dimension erkannt werden, d.h. ihre Geste, die sich entweder als ernst, freudig, strahlend, verdichtet, klar oder sonst wie zeige. Diese Geste solle unmittelbar erlebt werden und sei häufig bereits gefühlsmäßig zu erspüren, bevor ein klares Bild entstanden sei. In einem weiteren Schritt könne der Meditierende seine Konzentration steigern und von der Welt der Bildekräfte in die Welt der Elementarwesen vordringen und erkennen, welche Wesen die Lebensströme konstituieren sollen (Schmidt 1998: 2). Für Schmidt beruht das Wahrnehmen der Bildekräfte darauf, dass die Beobachtenden die »starre Subjekt-Objekt-Trennung der physischen Welt ein Stück weit« aufheben sollen: »Bildekräfte können wir nicht wahrnehmen, ohne von ihnen berührt zu werden, das heißt, sie beeinflussen uns, verändern uns.« Aber, erläutert der Bildekräfte-Begründer, das Ich des Meditierenden dürfe sich nicht von der Schönheit der Bildekräftewelt überrumpeln lassen und darum zum klaren Erkennen Grenzen gesetzt werden (Schmidt 1998: 3).

Die Bildekräfte sind laut den Bildekräfteforscher-innen Teil der übersinnlichen Welt, was erklären soll, weshalb sie nicht mit den gewöhnlichen Sinnen und nach den bekannten physikalischen Gesetzen erkennbar sein sollen. Weil der Mensch über das Denken mit der übersinnlichen Welt verbunden sei und diese auch nicht den gewöhnlichen physikalischen Grenzen gehorche und dennoch alles Lebendige durchziehe, sei der Wirkmechanismus der Bildekräfte intuierend feststellbar. Die Bildekräfteforscher-innen sind sich bewusst, dass die inneren Bilder Produkt der Einbildung und Fantasie²⁴ sein könnten, was ihnen zufolge eine Form der »Gedankentätigkeit« konstituiert. Durch Übung sollen allerdings abwegige Täuschungen kontrolliert, entlarvt und ausgesondert werden können. Um Täuschungen widerlegen zu können, gehen die Forscher-innen wie folgt vor: Sie halten ihre übersinnlichen Erkenntnisse zunächst rein deskriptiv fest, ohne Zusammenhänge entdecken zu wollen und sie mit Interpretationen zu überlagern. Erst wenn eine Fülle an Beobachtungen vorliegt, sollten die Forschenden beginnen, sie mit

24 Laut Terje Sparby, Dozent an der Hochschule Witten-Herdecke, hat Steiner selbst auch keine eindeutige Antwort auf die Frage vorgelegt, was authentische, nicht halluzinierte Bilderfahrungen sein sollen und folglich als geistige Wahrnehmung in der Anthroposophie gelten sollten. Ein Grund hierfür besteht darin, dass Steiner unterschiedliche Darlegungen zu dem Wesen von »Imaginationen« vorgelegt hat. So sollen imaginative Farberlebnisse einerseits lediglich subtile Eindrücke sein, die sich von Farbwahrnehmungen des gewöhnlichen Bewusstseins abheben, andererseits wiederum nicht: Ähnliche Uneindeutigkeiten bestehen in Bezug auf die Wahrnehmung von Symbolen durch anthroposophische Meditationen (vgl. Sparby 2020 :36f.).

den Beobachtungen von Kolleg-innen zu vergleichen und in einem letzten Schritt sollten sie überprüfen, ob das übersinnlich Angesehene sich sinnlich ähnlich ausdrückt, beispielsweise ob der Weizen – wie zuvor übersinnlich erspürt – tatsächlich die Ausdehnung sucht beziehungsweise in seinem Wachstum diese Form sozusagen offenbart (vgl. Schmidt 1998: 9f.).

Bildekräfteforscher-innen stoßen häufiger auf widersprüchliche Angaben bei Kolleg-innen: Bei ihrer Zusammenarbeit und beim Vergleich ihrer Beobachtungen komme es vor, dass die kommunizierten »Bilder« Differenzen enthielten. Die Meditierenden lösen diese Beobachtungsdiskrepanzen, indem sie zu erkennen versuchen, ob die andere Person nicht vielleicht vom »Seelisch-Wesenhaften« spricht, während man selbst vielleicht das »Ätherische« beschreiben würde. Oder sie fragen sich beispielsweise, ob sie eventuell jeweils eine andere Perspektive einfließen lassen, indem sie mit einem anders gelagerten Interesse an ihren Gegenstand herantreten, denn – so scheint es den Forschenden – der Mensch trage seine Schwerpunkte und Interessen mit in seine übersinnlichen Erlebnisse hinein. Die Unterschiede beim übersinnlichen Beobachten liegen ihnen zufolge nicht darin, dass es Autosuggestionen sein mögen. Es handele sich um innere Bilder, die tatsächlich auf die geistige Welt hinweisen sollen. Diskrepanzen bei den Beobachtungen ließen sich dann letztlich auf eine subjektive Färbung zurückführen, die die Methode und die Beobachtung selbst nicht diskreditieren würden. Überdies würden aus Sicht der Bildekräfteforscher-innen die Übereinstimmungen die Differenzen überlagern: »So sehr man sich auch dem Schwerpunkt oder der Methode nach unterscheiden mag, sind diese Übereinstimmungserfahrungen von enormer Bedeutung, denn durch sie bildet sich die Empfindung des weltumfassend Allgemeingültigen aus, was in den Imaginationen erfahren wird« (Schmidt 1998: 12).

Auch verweisen die Forscher-innen darauf, dass es »am schwersten« sei, Erfahrungen auf eine Weise Begriffe zuzuordnen, die eine Erfahrung kommunizierbar mache (Schmidt 2004). Da die Wahrnehmung der Bildekräfte *ineffable* sei, stelle sich die dringliche Frage ihrer Kommunizierbarkeit, d.h. welches Medium eignet sich für die Vermittlung des Erlebten? Die Sprache? Laut dem Bildekräfteforscher Schmidt würde Sprache dies nur vermögen, wenn man die Wörter sehr geschickt anwende; viel ergiebiger sei es allerdings, Bilder zu zeichnen, die die Harmonien und Disharmonien der Bildekräfte schlagkräftig verdeutlichen und nachempfindbar gestalten würden (1998: 4).

Obwohl Schmidt auf die Schwierigkeiten der Kommunizierbarkeit »höherer Erkenntnisse« eingeht, bleibt er gegenüber den Einsichten, die auf den anthroposophischen Imaginationen beruhen, zuversichtlich und beurteilt sie als »weltumfassend allgemeingültig«. Imaginationen und Intuitionen seien letztlich personenunabhängig objektiv wahr sowie jenseits von Interpretationen zugänglich. Überdies seien die »Untersuchungen vor dem anschauenden Bewusstsein [...] vollkommen transparent« und »in jedem Schritt klar« nachvollziehbar (vgl. Schmidt 2016: 7).

Ebenso wie Schmidt ist Wohlers damit befasst, wie sich die durch die Bildekräfteforschung »gewonnenen Erkenntnisse wissenschaftlich« vermitteln lassen. Sie arbeitete zum Zeitpunkt der Erstellung dieser Arbeit in einer Forschungsabteilung von Kwalis²⁵,

25 Die Kwalis Qualitätsforschung Fulda GmbH mit Sitz in Dipperz wurde von dem Anthroposophen Jürgen Strube im Jahr 1993 gegründet (vgl. Kwalis Qualitätsforschung, [113]).

einem Qualitätsforschungslabor für Lebensmittel. »In der Bildekraftewahrnehmung habe ich gewisse Evidenzerlebnisse und dann versuche ich, das mit naturwissenschaftlich nachvollziehbaren Methoden darzustellen«, so Wohlers (Gesellschaft für Bildekrafteforschung e.V. 2020: 2). Schmidts und Wohlers' Rekurs auf naturwissenschaftliche Ansprüche, Universalgültigkeit und Reproduzierbarkeit legt dar, dass sich die Bildekrafteforschung, zumindest was ihre professionellen Vertreter:innen betrifft, aktuell weiterhin am Wissenschaftsbegriff orientiert, wie ihn unter anderem Zander und Hammer für Steiner herausgearbeitet haben. Es wird ein wahrheitsgarantierender Erkenntnisanspruch auf die Bildekrafteforschung übertragen. Zwar wird internen Diskussionen und Aushandlungen vermehrt Platz eingeräumt, allerdings vor der Setzung, dass die geistige Welt, wie sie Steiner konzipiert hat, existiert und durch »höheres Schauen« zu erschließen und zu durchdringen ist.

Mehr Raum für Deutungsdebatten, Blindversuche und eine induktive Vorgehensweise bietet die Wirksensorik. Um die Bildekrafteforschung gesamtgesellschaftlich anschlussfähiger zu gestalten, führte Jürgen Strube (1946–2010) als erster die Wirksensorik ein. Es handelt sich dabei um eine Art entschlackte Bildekrafteforschung, die die übersinnlichen Aspekte nur optional thematisiert. Bei der Wirksensorik geht es vielmehr darum, die phänomenologischen Eindrücke, die ein Individuum beim Kosten eines Lebensmittels wahrnimmt, zu beschreiben. Beispielsweise sollen die Kostenden das emotionale Befinden beschreiben, das beispielsweise der Verzehr einer Karotte oder Kartoffel hinterlässt: Werden sie als schwer, öffnend, voluminös oder kompakt beschrieben? Die Wirksensorik soll als Einstiegsstufe für Personen aus dem nichtanthroposophischen Umfeld dienen, um sich mit der Wirkung von Lebensmitteln zu befassen. Uwe Geier führt seit 2016 mit seiner WirkSensorik GmbH den *EmpathicFood*-Test durch, der ebenfalls auf dieser beschreibenden Methodik beruht. In erster Linie geht es darum, Lebensmittelwirkungen auf der sinnlich-alltäglichen Wahrnehmungsebene zu ergründen. Wissenschaftliche Aussagekraft sollen diese Prüfungen durch aus der Psychologie entlehnte Fragebögen erhalten, die in einer statistisch relevanten Anzahl ausgefüllt werden. Geier hat sich dafür entschieden, die statistischen Angaben von mindestens 60 Personen zusammenzutragen für die Arbeit in Gruppen und für standardisierte Vorgehensweisen, und zwar auch deswegen, weil viele Demeter-Kolleg:innen Aussagen der Bildekrafteforscher:innen kritisiert hätten, die nur auf Untersuchungen von einer Person beruhten und dennoch als wissenschaftlich ausgegeben wurden. Alleinstellungsmerkmal der Wirksensorik soll allerdings die achtsame Einstimmung bleiben. Die Teilnehmenden an den Studien sind Konsument:innen und Personen aus der Lebensmittelbranche. Künftig sollen darüber hinaus Seminare für allgemein Interessierte in Bioläden angeboten werden – für die involvierten Anthroposoph:innen ein idealer Ort, um den Anschluss an breitere gesellschaftliche Kreise zu finden und den anthroposophischen Blick quasi esoterikbereinigt zu vermitteln (Gesellschaft für Bildekrafteforschung e.V. 2020/3: 8ff.; Geier 2021/5: 25). Insofern ist für Geier zu konstatieren, dass er bemüht ist, Befunde zu systematisieren und anthroposophische Annahmen nicht in den Vordergrund zu stellen. Dennoch bleibt auch er ein Erkenntnisoptimist und setzt Wahrnehmungen mit aussagekräftigen Evidenzen gleich: »Ein Erkennungszeichen für gelungene Wahrnehmung ist die Überraschung: Wenn Teilnehmer verblüfft über ihre Beobachtungen sind, können sie sich sicher sein, dass sie sich nichts eingebildet haben« (Geier 2021/5: 25). Geier ist sich

sicher, dass die »achtsame Verkostung von Lebensmitteln – verknüpft mit einer wissenschaftlich begründeten Vorgehensweise –« immer populärer wird, denn Achtsamkeit sei »ein Megatrend« und spreche das gesellschaftliche Bedürfnis »persönlicher Erlebnisse« sowie das aktuelle Interesse an Ernährung an (Geier 2021/5: 26). Zudem sei die Wirksensorik für Unternehmen interessant, die ihre Produkte verstärkt singularisieren wollen, denn beispielsweise könnten über wirksensorische Verkostungen passende Produktnamen gefunden werden (Geier 2021/5: 26).

Beispiel: Die Präparate-Bedeutung mit der Bildekräfteforschung verstehen

Im Folgenden wird beschrieben und herausgearbeitet, wie Dorian Schmidt versucht, die Wirksamkeit und die symbolisch-physikalische Kraft des Schafgarben-Präparats über die Bildekräfteforschung und -anwendung systematisch zu erfassen. Seine »übersinnlichen Erkenntnisse« hat er in einem 75-seitigen Dokument über das Schafgarben-Präparat festgehalten. Wie für die Bildekräfteforschung typisch, beruhen die Ergebnisse seiner »übersinnlichen Erforschung«, die von der Stiftung Fintan²⁶ finanziert wurden, auf inneren Bildern (Imaginationen) und einem »inneren Verständnis-Aufleuchten (Inspirationen)«. ²⁷ Um seine Arbeit »vollkommen transparent« darzustellen, habe er sich für eine wissenschaftliche Strukturierung und »Gliederung in Einleitung, Material und Methoden, Ergebnisse, Diskussion und Zusammenfassung« entschieden. Dies eröffne die »Möglichkeit, die Untersuchung vor dem anschauenden Bewusstsein [...] klar nachvollziehbar« zu machen. Seine imaginativen und inspirativen Erkenntnisse hält Schmidt in Zeichnungen fest, die er in Legenden so wie in einem Fließtext erläutert (Schmidt 2016: 7, 13).

Nachdem die Nachvollziehbarkeit aufgrund einer bestimmten Gliederung des Textes, der Beschreibung der Vorgehensweise und der Offenlegung der methodischen Schritte postuliert wurde, mahnt Schmidt, nur wer sich auf eine übersinnliche Anschauung einlasse, könne die Präparate verstehen: »Die biologisch-dynamischen Präparate können nur verstanden werden – und auch ihre Wirksamkeit zeigen – innerhalb einer Anschauung, in der Bewusstsein, seelische Empfindungen, Selbstwahrnehmung und Ich-Empfinden als real existierende Faktoren und Kräfte im Weltzusammenhang erkannt und akzeptiert werden« (Schmidt 2016: 9). Die angebotene Methode stuft er zugleich »als Ersatz [für] die klassischen naturwissenschaftlichen Beweisverfahren« ein, denn die Bildekräftemethoden sollen es ermöglichen, »Evidenzfelder« zu schaffen. Evidenzfelder sind laut dem anthroposophischen Forscher »Zusammenstellungen von Erkenntnissen in Begriffsform«, die sich »gegenseitig beleuchten und erklären«. So könne ein ausreichend dichtes Feld »für den rationalen Verstand schlüssig und damit

26 Ein Zusammenschluss von biologisch-dynamischen Betrieben und Therapieinitiativen

27 Für Schmidt sind das Imaginative und Inspirative »miteinander verwoben«. Die Beobachtungen an einem »Gegenstand oder die Eindrücke aus einer Meditation« seien zumeist imaginativer, »das heißt bildlicher Natur«, die jedoch von einem »inspirativen Anteil« begleitet werden würden, der »sich sprachlich-begrifflich oder durch ein konkretes Gefühl oder auch stimmungsmäßig« äußert (Schmidt 2016: 13). Schmidt ersetzt hier ein Stufenmodell der Erkenntnis (Imagination, Inspiration, Intuition) durch ein Korrelationsmodell, in dem Ebenen des Erkennens betont werden, die sich potenziell durchdringen.

evident werden« (Schmidt 2016: 10). Schmidt vertritt demnach in diesem Präparate-Forschungszusammenhang einen Erkenntnisanspruch, der mit den Naturwissenschaften konkurrieren soll.

Über seine Untersuchung versucht der Bildekräfteforscher mehrere Fragen zu beantworten. Zunächst soll eruiert werden, ob sich aus der »übersinnlichen Untersuchung rational verstehbare Hinweise« finden lassen, die erklären »warum für das Schafgarben-Präparat die Umhüllung durch eine Hirschblase sinnvoll ist«. Zweitens fragt der Anthroposoph: »Ergeben sich für die wenigen Hinweise STEINERS zur Wirkungsart des Schafgarben-Präparats weitere Erläuterungen?«. Drittens will er herausfinden, ob sich aus der übersinnlichen Untersuchung weitere Hinweise für den praktischen Umgang mit dem Schafgarben-Präparat ergeben (Schmidt 2016: 10).

Schmidt erläutert anschließend, wie er unterschiedliche Materialien übersinnlich erfasst, indem er zunächst beispielsweise das Kuhhorn, das Hirschgeweih, das Mufflon-Gehörn, aber auch Rinder- und Hirschblasen miteinander vergleicht, um deren kosmische Qualität zu erfassen. Seine übersinnliche Anschauung lasse ihn erkennen, dass das Hirschgeweih »direkt an den Kosmos angebunden« sei und »dort schöpferische Impulse« aufnehme. Diese seien »gestaltbildende Impulse, die [...] als Willenskräfte auf die Erde hinunterwollen, um hier zu schaffen« (Schmidt 2016: 15). Und eben diese »sich in die Höhe erhebende, helle, strahlige, überwache, ins Erhabene reichende Erlebnisart des Hirsches« sei als »seelische Konstitution« im »Blasenorgan« wiederzufinden (Schmidt 2016: 18f.). Durch seine Untersuchungen konnte der Anthroposoph nach eigenen Angaben das Vorhandensein dieser seelischen Konstitution »vollständig bestätigen« und somit die Bedeutung der Hirschblase für die Herstellung des Schafgarben-Präparats feststellen – denn die Schafgarbe werde von einer Hirschblase umhüllt fermentiert, so die Annahme des Bildekräfteforschers (Schmidt 2016: 20).

Im Anschluss daran wird dargelegt, welche Erkenntnisse der Forscher aus seinem Vergleich zwischen der Schafgarbe als Droge, der echten Kamille und unterschiedlichen Schafgarben-Präparaten gewonnen hat. Dabei konnte er angeblich übersinnlich feststellen, dass die präparierte Schafgarbe eine ganz eigene Qualität besitze:

[D]ie präparierte Probe wollte ihre Umgebung gestalten, sie mit ihrer Eigenart durchdringen und beleben. Das Weilende in diesen Bewegungen hatte etwas Eindringliches, etwas, was durch rhythmisches Schwingen in die Umgebung einzog, nicht durch massive Konfrontation sich dem Gegebenen gegenüberstellte. Insofern erschien die Probe als eine fortwährende Quelle sich verströmender Kräfte. Wie lange dieses Ausströmen vermutlich anhalten wird, konnte aus dem Verhalten innerhalb des Untersuchungszeitraumes nicht weiter abgeschätzt werden. (Schmidt 2016: 23)

Weiterhin behauptet er, »die Schwefel-Gestik«, die die Schafgarbe auslöse, erkannt zu haben: Diese »transportiert geistige Impulse aus dem Bereich des Urbildlichen in den von diesem Bereich abgetrennten Bereich des Irdisch-Lebendigen und Irdisch-Mineralischen« (Schmidt 2016: 27). Auf diese Feststellung hin erwähnt der Autor, dass Steiners Darstellung der Schafgarben-Funktion im *Landwirtschaftlichen Kurs* eben gerade auch auf den Schwefelausgleich hinweise; dies erstaune ihn allerdings, da er den *Landwirtschaftlichen Kurs* seit 25 Jahren nicht mehr studiert habe (Schmidt 2016: 31). Steiner behauptete

selbst in seiner Vortragsreihe in Koberwitz: »Diese Schafgarbe stellt sich in der Natur so dar, als wenn irgendwelcher Pflanzenschöpfer bei dieser Schafgarbe ein Modell gehabt hätte, um den Schwefel in der richtigen Weise zu den anderen Pflanzensubstanzen in ein richtiges Verhältnis zu bringen«. Für ihn sollen es die Naturgeister bei der Schafgarbe vermocht haben, den Schwefel zu einer Vollendung zu bringen, die ihresgleichen suche (GA 327: 128). Zudem hebt Schmidt seine Übereinstimmung mit Steiners Verständnis des Hirschgeweihs hervor, das nicht wie bei der Kuh kosmische Kräfte zurück in den Organismus senden soll, sondern, dass »gewisse Strömungen gerade ein Stück weit nach außen geführt werden«, wie Steiner sagte (GA 327: 97). Letztlich verweist Schmidt auf die Strahlungskapazität der Präparate, die er übersinnlich über die Bildekräftemethoden beobachtet habe und die Steiner ebenfalls angesprochen habe. Steiner nämlich riet dazu, die Präparate in einen größeren Misthaufen ordentlich tief einzuführen, so dass der Mist die Präparate ganz umhüllen würde, damit das Präparat ausstrahlen könne, denn »die ganze Sache beruht auf der Strahlung«. Vergrabe man das Präparat nicht ausreichend tief und liege »es zu sehr an der Oberfläche, verliert sich ein großer Teil der Kraftstrahlung« (GA 327: 145f.). Allerdings spricht Steiner hier nicht ausdrücklich von der Schafgarbe.

Als der anthroposophische Forscher Schmidt diese Kongruenzen bei seiner Lektüre des *Landwirtschaftlichen Kurses* festgestellt habe, habe er »zum einen Beglückung durch Bestätigung der Ergebnisse in großen Zügen« gefühlt, »auf der anderen Seite eine konsternierende Wirkung: Man hätte sich die Untersuchungen auch sparen können!« Aber jetzt lägen die Ergebnisse »in Bildform vor« (Schmidt 2016: 33). Auf eine mögliche konkurrierende Erklärung dieser Übereinstimmung, die beispielsweise daher rühren könnte, dass in anderen Dokumenten, Vorträgen, Gesprächen mit Kolleg-innen oder Abbildungen in der *Lebendigen Erde* eine ähnliche Skizzierung der Schafgarbe besprochen oder abgedruckt wurde und diese seine Erwartungen und Wahrnehmungen möglicherweise beeinflusst haben, geht der Autor nicht ein.

Somit seien die Ausgangsfragen beantwortet; die Bedeutung der Hirschblase lasse sich durch ihren ausstrahlenden Charakter erläutern, der es der präparierten Schafgarbe erlaube, in die geistigen Sphären auszustrahlen. Des Weiteren habe er darlegen können, dass die Schafgarbe eine Ausgleichswirkung auf den Schwefelgehalt ausübe (vgl. Schmidt 2016: 33). Schließlich formuliert der Anthroposoph weitere Hinweise für den Umgang mit den Präparaten, die er durch seine Forschung legitimiert sieht. Hierbei reiht er sich in die Tradition der Biodynamik ein, die ein Denken und Handeln zu bestimmten Zeitpunkten fördert. Es ist ihm zufolge »sinnvoll oder auch notwendig«, das Schafgarben-Präparat in bestimmten Ernte-Zeiträumen zu pflücken; man könne mit ei-

ner Steigerung der Wirkung rechnen, wenn man an Ostern²⁸, in der Woche nach Ostern, am Tag der Himmelfahrt Christi oder an Pfingsten ernte (Schmidt 2016: 34).

Mit dieser Studie wird zum einen deutlich, dass Schmidt die anthroposophische Erkenntnismethode einmal mehr in esoterisch-anthroposophischer Tradition als ein die Naturwissenschaften überbietendes Erkenntnismodell stilisiert und zum anderen Ergebnisse, die auf diesem Verfahren beruhen, als allgemeinverbindlich und universalisierbar präsentiert. Schmidt habe »direkt wahrnehmend in die übersinnlichen Bereiche des Lebendigen, Seelischen und Geistigen eindringen« können, »um die geistigen Grundlagen für STEINERS Empfehlungen möglichst zu rekonstruieren« (Schmidt 2016: 29). Zum anderen wird ein auffallend zustimmender und bestätigender Zugang zu Steiners *Landwirtschaftlichem Kurs* gesucht, indem in erster Linie Kongruenzen festgestellt werden zwischen Wahrnehmungen des Bildekräfteforschers und den Angaben von Steiner, wobei die möglichen Grenzen sowie Schwächen des eigenen Ansatzes wenig reflektiert werden. Denn, wenn es Schmidt tatsächlich wichtig ist, die Naturwissenschaften zu »ersetzen«, ist zumindest eine Erklärung dafür zu erwarten, weshalb er auf randomisierte Blindstudien bei seinen Untersuchungen verzichtet. Vermutlich würden Anthroposoph-innen antworten, bei ihrem Wissensideal gehe es gar nicht um eine objektivierende Epistemologie, sondern um Qualitäten, die sich »übersinnlich« zeigen und für deren Entschlüsselung es eines Subjekts bedarf. Aber dann besteht die Frage weiterhin, warum sie ihre Ergebnisse als Ersatz für naturwissenschaftliche Resultate präsentieren, denn deren Methodik beruht auf anderen Prämissen und sie sucht nach Antworten auf andere Fragen.

Ebenso wird durch diese Studie Steiners Vorschlag umgesetzt, empirische Methoden anzuwenden; dabei werden aber gemeinhin keine Fragen zur etwaigen Korrektur von Steiners Offenbarungen angemeldet, sondern zuvorderst deren Kernanliegen bestätigt. Anthroposoph-innen mögen behaupten, dies liege daran, weil Steiner richtig gelegen habe. Aus der Außenperspektive kann allerdings der Eindruck entstehen, intern herrsche der Wunsch, die Steiner'sche Orthodoxie nicht zu gefährden, beispielsweise wenn König erklärt, dass unerwartete Ergebnisse nicht darauf beruhen würden, dass Steiner sich geirrt habe, sondern, dass man ihn nicht richtig gelesen habe – Steiner irrt also nicht, er kann aber von den Praktiker-innen falsch interpretiert werden (Wendt, König 2018: 4). Dies verdeutlicht, dass im Gegensatz zu anderen Entwicklungen im Bereich der spirituellen Angebote, in dem über eine ausgeprägte Erfahrungsbetontheit ein Anti-Dogmatismus erzielt wird (Knoblauch 2005, 2009), diese Tendenzen nicht in gleicher Weise für das anthroposophische Milieu auszumachen sind: Die Kongruenz zwischen Erfahrung und Schrift bleibt hoch engagierten Praktizierenden wichtig.

28 Wie bereits dargelegt, ist in Steiners Christologie das Mysterium von Golgatha ein wiederkehrendes Motiv, so auch in einem Vortrag von 1915, der die zentrale Stellung von Ostern im anthroposophischen Kalender erklärt: »Wir haben von den verschiedensten Seiten her uns zu nähern versucht dem Sinn und dem Wesen derjenigen Macht, die eingeflossen ist durch das Mysterium von Golgatha in die Impulse der Erdenentwicklung« (GA 161: 199). Vgl. auch den Unterpunkt 4.1.2, in dem Ostern als wiederkehrendes Motiv in der europäisch-agrarischen Religionsgeschichte dokumentiert wird. Insofern greift die Anthroposophie ebenso – gewollt oder ungewollt – einen religiös-saisonalen Handlungszeitpunkt der europäisch-christlich-folkloristischen Landwirtschaft auf.

Während Schmidt den kontextungebundenen, quasi Laborsituationen imitierenden Empirismus hervorhebt, der seinem vergleichenden Vorgehen zugrunde liegen soll, ist dies bei den Anwender:innen auf den Höfen nicht der Fall. So erwähnte ein Gärtner, wenn ihm eine »Kultur im Beet wie stumpf« erscheine oder eine »Pflanze im Blumentopf nicht mehr so vital ist«, dann würde er dem »mit den Bildekräften nachspüren und das Wesen inspirativ wahrnehmen«. Er stelle sich zugleich die Frage, »welches Präparat angebracht ist«, und warte auf eine Eingebung. Die Bildekräfte würden es ihm erlauben, dass seine »Arbeit nicht so theoretisch« sei, es sei eine »Herzensangelegenheit«²⁹ und er mache »das gerne, ohne näher darüber nachzudenken, ist das richtig oder falsch« (I-35, 22.4.2021). Er wendet die Bildekräfte demnach – anders als Schmidt – intuitiv-spontan und situationsgebunden an, ohne allgemeinverbindliche Resultate für Dritte generieren zu wollen. Aber auch er glaubt daran, dass gesicherte Erkenntnisse möglich sind, allerdings vor allem dann, wenn »Eindrücke einer Gruppe zusammengetragen werden«, und es bedürfe der »Übung, um da sicherer zu werden«. Deshalb würden sie auf ihrem Hof gelegentlich in einer Zweier- oder Dreier-Gruppe die Bildekräftewahrnehmungen durchführen, »um sich abzustimmen. Wenn das Gleiche rauskommt, sind wir uns sicher, wenn Verschiedenes kommt, dann müssen wir uns noch tiefer in die Pflanze reinversetzen« (I-35, 22.4.2021).

Ganz ähnlich sieht dies ein Bauer aus Süddeutschland. Ihm zufolge können sich Eingebungen von außen aufdrängen, die auf eine geistige Welt außerhalb vom eigenen Selbst schließen lassen:

Für mich ist der Nullpunkt entscheidend. Dass ich merke, ich bin komplett innerlich geleert und dann kommt was, was in sich eigenständig ist. Was ich so nicht willentlich hätte hervorbringen können. Die Gruppe hilft einem, zu dieser Gestimmtheit zu finden. Die Gruppe stützt einen. Wenn man dies ein bisschen geübt hat, dann geht das ganz leicht. Und die Gruppe ergänzt einen ganz gut. Es gibt aber da keinen Automatismus, es kann auch manchmal nicht so gut funktionieren. Wir haben ganz intensiv an den Präparaten gearbeitet in den letzten Jahren. An deren Wirkungen und Substanzen. Wie wirkt »ne Eiche? Dass man versucht, einen erlebnishaften Zugang zu den Substanzen zu finden, mit denen man arbeitet. Damit dies nicht etwas ist, das zu verkopft, zu theoretisch ist. Dass man für sich ein eigenes Erlebnisfeld gewinnt. Es ist umwerfend, wenn man einen Zugang dazu hat. Aber natürlich: Desto mehr man dies verfolgt, desto mehr Fragen kommen auf³⁰ ... Wie wirkt sich die Umgebung auf die Qualität der Substanzen aus? Und so weiter. (I-17, 9.9.2019)

29 Christine Sutter ihrerseits behauptet, die Bildekräftearbeit fördere »die Liebe zum Irdischen« (Sutter, Wendt 2019: 4).

30 Dass die Bildekräfteforschung in einen Treibsand des Fragenstellens führen kann, wird häufiger angemerkt, so auch von der Saatgutforscherin Beller: »Am Anfang stand die Frage: Kann man noch anders züchten als durch Kreuzung oder Gentechnik? Daraus entwickelten sich dann weitere Fragen, zum Beispiel nach tieferen Zusammenhängen: auf welche Weise hängen tierische Schädlinge und Nützlinge mit der Pflanze zusammen? Warum verhindert beispielsweise die Wiesenwanze am Fenchel die Saatgutbildung? Wir haben als Gruppe gefragt: Können wir da etwas erkennen und verstehen und dann auch gestalten? Warum treten diese Phänomene gerade jetzt auf? Das wird dann schnell richtig komplex! Da kommt man von kleinen Fragen zu Weltenzusammenhängen [...]« (Wendt, Beller: 2017: 3).

Trotzdem wolle er seine Eindrücke nicht absolut setzen und »sagen, es ist wahr, es ist so«, sondern es »ist eine Erlebnisform und Erkenntnisform«. Ihm zufolge muss die Annäherung »spielerisch bleiben«, obwohl er zugleich einräumt, diese Wahrnehmungsformen könnten zu »Ausnahmeständen« führen, »die vollkommen erhaben, aber auch vollkommen erschütternd« sind (I-17, 9.9.2019).

Wer mehrere dieser Berichte hört oder liest, bekommt den Eindruck, dass das Stauen und eine euphorisierend-fragende Haltung, die die Bildekräfteforschung auslöst, als mindestens genauso wichtig und gemeinschaftsfördernd erachtet wird wie das Finden von Antworten. Bettina Beller deutet dies in einer Publikation der Gesellschaft für Bildekräfteforschung an:

Insgesamt geht es mir aber weniger darum, bestimmte sachliche Fragen zu ergründen, sondern in allererster Linie um die methodische Weiterentwicklung des Bewusstseins. Ich erlebe an meiner eigenen Entwicklung, was sich insbesondere im Sozialen durch zunehmende Wahrnehmung – meiner Selbst und anderer Lebewesen – positiv verändert. (Wendt, Beller: 2017: 4)

Während einige Bildekräfteforscher:innen behaupten, in der Gruppe seien ihre Erkenntnisse abzusichern, wurde von einer Teilnehmerin eines solchen Seminar der Verdacht geäußert, vor allem in der Gruppe würden Zuschreibungen ausgehandelt werden, die während einer Wahrnehmungsübung zunächst nicht manifest waren. Nach einer Meditation oder Wahrnehmungsübung an einer Pflanze habe sie »gemerkt, dass da eine bestimmte Dynamik war; einer hat was gesagt und dann hat jemand das, was der andere gesagt hat, ergänzt, oder die Personen haben einfach das aufgegriffen, was Dorian Schmidt gesagt hat ... Ich habe da so meine Zweifel, wer was tatsächlich wahrgenommen hat«, schlussfolgerte sie (I-21, 20.7.2017). Dennoch sei sie der Ansicht, dass bestimmte Personen eine Begabung für das anthroposophische Schauen hätten. Inkongruente Ergebnisse innerhalb der Forschergemeinschaft führte sie darauf zurück, dass »jeder einen anderen Blick hat«, deshalb urteile sie nicht, »der oder der ist falsch«. Außerdem sei »die geistige Welt genauso oder noch viel vielfältiger als die unsere. Man kann gar nicht jeden Aspekt der astralischen Welt erfassen.« Ein biodynamisch engagierter Landwirt war seinerseits gleichgültig gegenüber den Ergebnissen der Bildekräfteforschung. So meinte er beim Abendessen, bei den Bildekräftewahrnehmungen käme es »immer aufs Gleiche raus, entweder man findet nichts raus und man sagt, man hat nicht gut genug gesucht, oder man findet etwas, und was heiße das dann, dass der Zauber doch nicht in einem selbst liegt?« Für ihn aber sei der Zauber ein Gefühl von zwei bis drei Sekunden, in denen alles zusammenkomme, vereint sei, und »das sei ja dann da«; das Gefühl habe er tatsächlich und deshalb müsse er nicht weitersuchen (Feldbericht 3.6.2019).

Während die Lai:innen im Feld einen spielerischen Umgang mit den anthroposophischen Bildekräftemethoden pflegen und »geistige Erfahrungen« nicht mit Irrtumsfreiheit gleichsetzen, forcieren einige Publikationen der Bildekräfteforscher:innen allgemeingültige Ergebnisse. Am Forschungsring avanciert die Bildekräfteforschung gar unter Uli Johannes König zum empirischen Absicherungsverfahren der Präparate-Wirkksamkeit, wie im nächsten Unterpunkt näher erläutert wird.

8.5 Die Anthroposophie: Empirischer als die Naturwissenschaften?

8.5.1 Die Biodynamik und die Naturwissenschaften

Im biodynamischen Praxisalltag interessiert sich nur eine Minorität für naturwissenschaftliche Belege der Präparate-Wirksamkeit. Die Befragten unterstreichen überwiegend spontane Wahrnehmungs- und »Gefühlsevidenzen« und verweisen selten auf systematische Studien. Allerdings proklamiert eine Gruppe innerhalb der Biodynamik, die Präparate-Qualität solle auch physikalisch-objektiv festgestellt werden, wie die Elsässer Vincent und Pierre Masson es beispielsweise tun und deshalb auf ihrem Standort Vergleichsparzellen angelegt haben. Darüber hinaus gibt es größer angelegte Forschungsinstitute (vgl. Kapitel 4), die versuchen, die Wirksamkeit in vergleichenden Studien zu untersuchen.

Seit den 1970er Jahren werden Forschungen zum biologisch-dynamischen Landbau an Universitäten³¹ durchgeführt. Die Forschungsprojekte untersuchen vor allem die möglichen Auswirkungen, die biologisch-dynamische Präparate generieren, indem Forschungsdesigns implementiert werden, die sich auf Systemvergleiche – konventionell, organisch, biologisch-dynamisch – konzentrieren, und einige wenige akademische Arbeiten wurden über den Einfluss der Planetenkonstellation verfasst. Einige Studien basieren auf anerkannten naturwissenschaftlichen Verfahren, andere werden gegebenenfalls durch eine anthroposophisch-geisteswissenschaftliche Perspektive ergänzt und verlassen die akademisch-methodisch vorausgesetzte Versuchsanordnung. Zudem wurde am Institut für Biologisch-Dynamische Forschung in Darmstadt (Deutschland) in Zusammenarbeit mit einigen Universitäten eine dauerhafte Forschungsarbeit zu den Präparaten aufgebaut.³² In Frick in der Schweiz werden am FiBL (Forschungsinstitut für biologischen Landbau)³³ ebenfalls seit 1978 Untersuchungen durchgeführt, die mit Vergleichsmodellen verfahren ebenso wie seit einigen Jahren am INRAE (Institut national de recherche en agriculture, alimentation et environnement) in Colmar im Elsass.

Bereits eine der ersten an einer Universität durchgeführten Studien beruhte auf einem Systemvergleichsversuch. Spieß publizierte 1978 seine Dissertation *Konventionelle*

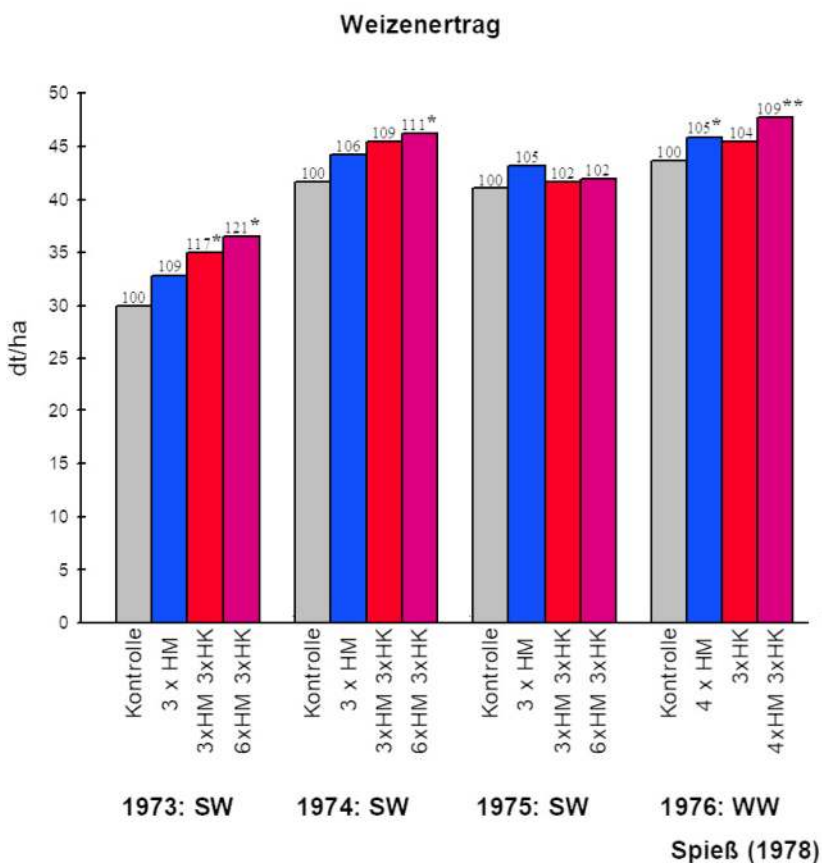
31 Die ersten Untersuchungen zu den biologisch-dynamischen Präparaten fanden an der Universität Gießen unter der Leitung von Professor Boguslawski statt (Abele 1973, Spieß 1978, Kotschi 1980, Lücke 1982, Moll 1985, Hermanns-Sellen 1989). An der gleichen Universität wurden Studien zur Lebensmittelqualität mit Selbstersetzungstests (Samaras 1978, Samaras 1981, El Saily 1982) und zur Bodenfruchtbarkeit (Bachinger 1996) bei Prof. Arens durchgeführt. Eine weitere erwähnenswerte Arbeit ist die an der Universität Kassel verfasste Habilitationsarbeit zum Einfluss von Konstellationen im Pflanzenbau von Spieß (1994). An den Universitäten Hohenheim (Fetscher 1979), Göttingen (König 1988), Bonn (Tegethof 1987, Fritz 2000, Athmann 2011) und Geisenheim (Meißner 2013) wurden weitere Doktorarbeiten verfasst – bis 2018 lagen insgesamt 19 veröffentlichte Dissertationen vor.

32 Weitere Informationen: Informations- und Kommunikationsnetzwerk zur biologisch-dynamischen Forschung, [114] und auf der Seite des Forschungsring e.V., [115].

33 Seit 1978 vergleichen die Wissenschaftler-innen des FiBL in einem praxisnahen Versuchsdesign den biologisch-dynamischen (D), organisch-biologischen (O) und konventionellen (K) Anbau von Ackerkulturen wie Weizen, Kartoffeln, Mais, Soja oder Klee gras (vgl. Forschungsinstitut für biologischen Landbau FiBL, [116]).

und biologisch-dynamische Verfahren zur Steigerung der Bodenfruchtbarkeit, in der er seine Ergebnisse eines Weizen-Varianten-Vergleichs darlegt. Für die Studie wurden alle vier Weizen-Standorte mit Mistkompost gedüngt, drei Varianten wurden unterschiedlich intensiv biodynamisch behandelt und eine Variante wurde als Kontrollvariante gänzlich ohne Hornmist- und Hornkiesel-Spritz-Präparate behandelt. Laut den von Spieß ausgewerteten Diagrammen der auf vier Jahre angelegten Studie hat sich gezeigt, dass die Spritz-Präparate vornehmlich bei einem relativ geringen Ertragsniveau Wirkung haben. Gerade im ersten Ertragsjahr zeige sich ein deutlicher Mehrertrag gegenüber dem Kontrollfeld, das keiner Präparate-Applikation ausgesetzt war. Spieß zufolge verweisen die Balken in Abb. 7 zudem darauf, dass je intensiver Spritz-Präparate zur Anwendung kamen, desto höher der Ertrag ist (vierter Balken). Nach dem dritten Versuchsjahr gleichen sich die Ertragsmengen jedoch an³⁴:

Abb. 7: Weizenertrag und Anwendung biologisch-dynamischer Präparate; zitiert aus J. Fritz *Biologisch-dynamische Präparate: Wie werden sie hergestellt? Wie wirken sie?*, 2009, Verlag Lebendige Erde, S. 207



34 Abbildung und Zusammenfassung der Studie in Fritz 2009: 207 und 2016: 206f.

Die Aussagekraft dieser und ähnlicher von anthroposophienahen Personen durchgeführten Studien wird von Linda Chalker-Scott, Professorin für Gartenbau an der Washington State University, bezweifelt, die auf ihrer Internetseite³⁵ angibt, »Anbaumythen« zu entlarven. Zum einen sei nicht auszumachen, inwiefern positive Resultate der biologisch-dynamischen Wirtschaftsweise auf gängige Verfahren zurückzuführen seien, die sich innerhalb der biologisch-organischen Anbauweise (wie die Beachtung der Fruchtfolge und dem Anbau von Mischkulturen) bewährt hätten und die die Biodynamik übernommen habe. Die Validität der Tests stehe somit zur Disposition: Wurde überhaupt der Effekt gemessen, der gemessen werden sollte? Zum anderen bezweifelt sie die Signifikanz der Resultate; sie bewertet diese als Zufall und zieht allgemein das Fazit, es lägen bisher keine aussagekräftigen Ergebnisse für die biodynamische Anbauweise vor. Um Klarheit zu gewinnen, müssten rigoros durchgeführte Untersuchungen mit *Peer Review* veranlasst werden. Chalker-Scott ist eine der wenigen nicht zur biodynamischen Bewegung Zählenden, die sich wissenschaftlich mit den Studien zur Biodynamik auseinandersetzt (vgl. Chalker-Scott 2013: 814, 817). Die Biodynamiker-innen wiederum werfen ihr ihrerseits verkürzte Schlüsse sowie Unklarheiten vor (vgl. Geier, Fritz 2016: 109) und gewichten beziehungsweise interpretieren Studienergebnisse anders, da sie zumindest behaupten, 13 Studien würden eine signifikante (was in der Fachsprache lediglich bedeutet, dass eine Wirkung nicht dem Zufall zuzurechnen ist) Wirkung der Präparate bestätigen (vgl. Brock, Geier 2019: 752).

Daneben äußerte aus naturwissenschaftlicher Sicht unter anderem der Agrarwissenschaftler Holger Kirchmann, der durchaus Sympathien gegenüber der Biodynamik hegt, dass Steiners Angaben im *Landwirtschaftlichen Kurs* zu unpräzise seien, um diese als verifizierbare Hypothesen zu ergründen (vgl. Kirchmann 1994: 174). Beispielsweise spreche Steiner von »Eisenwirkungen« im Boden, die durch Brennesseln, die an »unschuldigen Orten« angepflanzt seien, neutralisiert werden könnten (GA 327: 134). Allerdings sei nicht klar, was mit »Eisenwirkungen« gemeint sei. Auch Kirchmann postuliert, die kausalen Zusammenhänge zwischen den Präparaten und spezifischen Parametern seien nicht ergründet worden; man könne zwar beispielsweise positive Resultate bei der Bodenfruchtbarkeit feststellen, diese könnten jedoch mit einer besseren Beachtung der Fruchtfolgen, einer konsequenteren Mistbearbeitung, einer schonenden Bodenbearbeitung und einem sparsamen Maschineneinsatz, die unter anderem wiederum zu einer höheren Wurmdichte führen, erklärt werden – dies gelte auch im Vergleich zu anderen Ökolandbauformen (vgl. Kirchmann 1994: 174). Denn tatsächlich ist der Regenwurm ein wichtiger Agrarakteur, der den Boden belüftet und dazu verhilft, dass aerobe Bakterien in unteren Erdschichten leben können und dort organische Wandlungsprozesse beschleunigen. Um die kausalen Zusammenhänge mit den Präparaten zu ergründen, müssten allerdings in Tests solche Kollateraleffekte ausgeschlossen werden. Allgemein sei es jedoch schwierig, in den Agrarwissenschaften und in Lebensmitteluntersuchungen die überaus zahlreichen Variablen zu isolieren und die Faktoren zu untersuchen, die sich auf die Qualität und Beschaffenheiten von Agrarerzeugnissen auswirken. Witterungsbedingungen, Geografie, Landbaupraktiken, genetische Eigenschaften, Bo-

35 Vgl. The Garden Professors, [117] und Chalker-Scott, [118].

denkonsistenz etc. bedingen sich gegenseitig, so dass Ursachen und Wirkungsprinzipien nicht leicht auszumachen sind.

Unter der Anleitung von Masson an der Universität Straßburg fand über sieben Jahre eine Vergleichsstudie zwischen konventionellen, bio-organischen und biodynamischen Anbaumethoden auf insgesamt 33 Weinanbauparzellen statt, in der der biodynamische Anbau besser abschnitt. Die Endergebnisse werden 2022 nach Abschluss dieser Arbeit publiziert, in einer vorläufigen Publikation schreibt Masson jedoch, biodynamische Weinreben seien resilienter gegenüber Unwetter und dem Befall mit Krankheitserregern. Diese Resilienz sei womöglich das Resultat eines höheren Gehalts an antioxidativen und antimykotisch Sekundärmetaboliten. Der leitende Forscher enthielt sich gegenüber Begründungen, die über biochemische Erklärungsmuster hinausgingen, und vermutete zunächst eine besser angepasste molekulare Feinabstimmung im biodynamischen Weinanbau (Soustre-Gacougnolle, Masson 2018).³⁶

Der DOK-Versuch, der seit 1978 am FiBL durchgeführt wird, verbucht seinerseits positive Ergebnisse für die Biolandwirtschaft insgesamt, wie ein geringerer Energieverbrauch im Vergleich zur konventionellen Methode. Daneben wurde ein stabilerer Gehalt an organischer Substanz³⁷ bei biodynamisch bearbeitetem Boden über die Jahre hinweg festgestellt (vgl. Fliessbach, Oberholzer 2007). Da die Forscher-innen im DOK-Versuch Systeme vergleichen, können aufgrund dieser Vergleiche keine Resultate zu den biodynamischen Präparaten festgehalten werden, wie Kirchmann und Chalker-Scott bereits vermutet haben, es können hierbei also durchaus Kollateraleffekte die Ergebnisse erklären. Denn wurde der Präparate-Einsatz isoliert analysiert, hatten die Präparate bisher keinen Einfluss auf den Ertrag; nur in einzelnen Jahren konnten Unterschiede beim pH-Wert und bei der mikrobiellen Konsistenz beobachtet werden, die sich aber wiederum nicht in einem Langzeittrend bestätigten.³⁸ Eine US-amerikanische Studie von der University of California deutet ebenfalls auf mögliche Kollateraleffekte hin. Die mikrobielle Vielfalt in Weinbergböden sei nicht durch die Bewirtschaftungssysteme an sich (biodynamisch vs. ökologisch vs. konventionell) beeinflusst worden, sondern durch Bewirtschaftungsmaßnahmen wie die Aussaat von Deckfrüchten (vgl. Burns, Bokulich 2016: 337).

Doch auch innerhalb des Demeter-Milieus bestehen Vorbehalte gegenüber der Aussagekraft naturwissenschaftlicher Messungen, um die Wirksamkeit der biodynamischen Methoden zu eruieren. Während unter anderem Fritz und Spieß in ihren

36 Demnächst sollen ebenso Studienergebnisse von Untersuchungen, die unter der Leitung des Agroökologen Ranjard durchgeführt wurden, publiziert werden, die wohl günstige Ergebnisse für den biodynamischen Weinanbau verbuchen würden. Bodenuntersuchungen auf 150 Parzellen sollen zeigen, dass eine reichhaltigere Biomasse auf biodynamischen Parzellen vorzufinden ist (Neiman 2021).

37 Auch signifikant im Vergleich zu bioorganischen Verfahren: »at normal fertiliser intensity soil organic carbon (C_{org} , w/w) in the plough layer (0–20 cm) of the BIODYN system remained constant and decreased by 7Prozent in CONFYM and 9Prozent in BIOORG as compared to the starting values« (Fliessbach, Oberholzer 2007: 273).

38 Vgl. Forschungsinstitut für biologischen Landbau FiBL, [119].

Resultaten signifikante Unterschiede³⁹ in Bezug auf unter anderem die Bodenfruchtbarkeit und die Nahrungsqualität zwischen biodynamischen und nicht biodynamischen Anbauverfahren festmachen konnten, wird im binnenanthroposophischen Milieu ebenso Skepsis vernehmbar (vgl. Fritz 2009: 201; 2016: 58f.). In einem Artikel verweist Fritz selbst gemeinsam mit anderen anthroposophischen Agrarwissenschaftler:innen auf Studien, die nur geringe Unterschiede konstatieren, wie beispielsweise die von Burkitt (2007)⁴⁰, die minimale, nicht aussagekräftige Veränderungen im Phosphorgehalt bei biodynamischen Lebensmitteln ausmachen konnte und in der immerhin zehn biodynamische und konventionelle Vergleichspaare verglichen wurden. Ebenso hat Carpenter-Boggs (2000)⁴¹ in einem zweijährigen Vergleich zwischen biodynamischer und organisch-biologischer Düngung keine aussagekräftigen Unterschiede festmachen können (vgl. Geier, Fritz 2016: 106).

In einem privaten Gespräch erwähnte eine Agrarwissenschaftlerin und Biodynamikerin überdies, dass einige akademische Studien nicht publiziert werden würden, falls sie keine signifikanten Ergebnisse liefern könnten (Feldbericht 9.2.2018). Sie spricht hiermit das Problem des Publikationsbias an, der dadurch entsteht, dass wissenschaftliche Zeitschriften bevorzugt Studien mit positiven beziehungsweise aussagekräftigen Resultaten veröffentlichen und somit eine statistische Verzerrung der Datenlage entstehen kann. Insofern kann es sein, dass weitere Studien, die die Wirksamkeit der Präparate bezweifeln, nicht bekannt sind. Eine weitere Agrarwissenschaftlerin, mit der ich während eines Abendessens auf einer Tagung ins Gespräch kam und die die biologisch-dynamischen Anbauweise untersuchte, meinte ebenfalls, die quantitativ-naturwissenschaftlichen Resultate seien kaum aussagekräftig. Allerdings sei sie zuvorsichtig, dass künftig Studien mit qualitativen Ansätzen die Wirksamkeit erfassen könnten (Feldbericht 8.2.2018). Die qualitativen Tests, die sie angesprochen hat, sind die von Geier (2012, 2016) entwickelten psychologischen Auswertungen im Rahmen der Wirksensorik. Sie sollen ermitteln, wie Lebensmittel sich auf das seelisch-körperliche Befinden von Prüfpersonen auswirken. Dies erlaubt es den Biodynamiker:innen, ihren Erkenntnisoptimismus zu retten, denn: »Faktoren von Anbau und Verarbeitung können auf diese Weise geprüft werden« (Geier, Fritz, 2016: 113).

Experimente innerhalb eines vergleichenden Paradigmas, die zuvorderst auf dokumentierbare Resultate der Präparate-Wirksamkeit hinauslaufen sollen, werden auch von einigen aus dem Praxisfeld umgesetzt. Für Pierre und Vincent Masson beispielsweise

39 So erwähnt Fritz beispielsweise seine Studie von 2005, die festhält, dass Hornkieselbehandlungen von Mutterpflanzen bei Samen von Buschbohnen und Weizen zu einem höheren Anteil an aufgelaufenen Keimlingen im Triebkrafttest führten. Studien zum Hornkiesel hätten ihrerseits gezeigt, dass dieses Präparat die Aktivität des Chitinase-Enzyms um das 7,5-fache steigere im Vergleich zur Kontrollpflanze und deshalb biodynamisch behandelte Pflanzen gezielter vor Mehltau schützen (vgl. Schneider-Müller 1991).

40 Die Studie mit dem Titel *Comparing irrigated biodynamic and conventionally managed dairy farms* wurde im *Australian Journal of Experimental Agriculture* publiziert und fordert laut Eigenbeschreibung nicht explizit ein *Peer-Review*-Verfahren.

41 Anders als die Burkitt-Studie wurde der unter dem Titel *Organic and Biodynamic Management Effects on Soil Biology* veröffentlichte Beitrag in einem Journal mit *Peer-Review*-Verfahren veröffentlicht (vgl. Soil Science Society, [120] und Bibliografie im Anhang).

muss die Wirksamkeit der Präparate materiell-physisch sichtbar sein, weshalb sie Vergleichsparzellen auf ihren bewirtschafteten Feldern angelegt haben, wo sie anhand von Beobachtungen versuchen, die Wirksamkeit der Präparate gegenüber unbehandelten Pflanzen zu belegen. Vor allem über die Farbe und Durchwurzelung des Bodens sowie die Form des Pflanzenwachstums versuchen sie, die Effekte zu eruieren; dabei sollen Fotos ebenso wie Bodenchromatogramme und -analysen die Vorteile der Präparate-Anwendung dokumentieren. Nur Fühlen reicht aus ihrer Sicht nicht aus, – positive Ergebnisse sollen erkennbar sein, weshalb sie ihren Kolleg:innen raten, biodynamische und unbehandelte Vergleichsflächen anzulegen. Dennoch sind sich die Massons sicher, dass der physische Ausdruck der Präparate darauf verweist, »dass etwas auf karmischer Ebene und in der spirituellen Welt geschieht, wenn man mit den Präparaten arbeitet« (Sektion für Landwirtschaft 2018: 95f., 98).

Viele Demeter-Produzent:innen folgen dieser Empfehlung nicht, ich habe niemanden getroffen, der systematisch Vergleichsparzellen angelegt hätte, und die Massons stoßen mit ihrer Akribie nicht immer auf Sympathie. Ein Gärtner aus Nordrhein-Westfalen meinte, die Massons seien »sehr genau und auch streng, und dann ist da auch die Frage, ob das überhaupt wichtig ist, dass man so genau arbeitet«; er arbeite »mehr so aus der Praxis heraus und das langt mir eigentlich«. Außerdem hegte er den Verdacht, ein Vorurteil könnte von vornherein den Umgang mit den nicht präparierten Parzellen verfälschen; es lohne sich für ihn nicht, Vergleichsparzellen anzulegen, denn man habe »ja dann eh schon eine kritischere Haltung gegenüber der nicht biodynamisch behandelten Kultur« (I-35, 22.4.2021).

Seitdem der Lehrstuhl von Baars an der Universität Kassel abgewickelt wurde (vgl. Kapitel 4), werden an der Universität Kassel trotzdem weiterhin biologisch-dynamische Unterrichtseinheiten angeboten. Einer der derzeit bekanntesten universität forschenden Agrarwissenschaftler ist Jürgen Fritz, der zum Hornkiesel-Präparat an der Universität Bonn promoviert hat. Seit 1994 konzipiert er Lehrveranstaltungen zum biologisch-dynamischen Landbau an der Universität Bonn und der Universität Kassel (Standort Witzenhausen), wo er seit 2012 das Fach »Biologisch-dynamische Landwirtschaft« koordiniert. Seine Schwerpunkte sind die biologisch-dynamischen Präparate, Qualitätsuntersuchungen mit den bildschaffenden Methoden (Kupferkristallisation, Steigbild- und Rundbildmethode) und chronobiologische Rhythmen im Pflanzenwachstum. Dem Agrarwissenschaftler und Anthroposophen Fritz zufolge zeigt eine Reihe von Studien signifikante Resultate in den von Steiner ausgewiesenen Bereichen Harmonisierung und Normalisierung des Pflanzenwachstums, Förderung der Pflanzengesundheit, Verbesserung der Nahrungsmittelqualität und Verlebendigung von Dünger und Erde (vgl. Fritz 2016: 56). Neben Fritz vermitteln Daniel Kusche (spezialisiert auf Forschungen zu Milchqualität und die Leistungen des Ökolandbaus für Umwelt und Gesellschaft), Heberto Gaitán (spezialisiert auf biodynamischen Kompost) und Thomas van Elsen (spezialisiert auf Landschaftsentwicklung, multifunktionale Landwirtschaft und Ackerwildkrautvegetation) Kenntnisse zum biologisch-dynamischen Landbau.

Für Fritz ist es legitim, die anthroposophischen Forschungsmethoden anzuwenden, in denen man den Bereich der naturwissenschaftlich verlangten und zuvorderst durch Messinstrumente hergestellten Subjekt-Objekt-Trennung verlässt, denn um das im *Landwirtschaftlichen Kurs* von Steiner Gesagte analysieren zu können, müssten sich die

Forschenden zunächst auf eine andere Erkenntnistheorie einlassen. Um anthroposophisch zu forschen, müssten sie auf der einen Seite die eigene Wahrnehmung neu kalibrieren; so sagt er: »Wir können die Wachheit der Wahrnehmung trainieren«. Auf der anderen Seite brauche es Begriffe und neue Fragestellungen, die die Forschung leiten. Durch die anthroposophischen Begrifflichkeiten und die zugleich auf die Innen- und Außenwelt gerichtete Wahrnehmung erlebe er sich »stärker verbunden« mit dem Wahrgenommenen. Er lege in dem Zusammenhang den rein nach außen gerichteten analytischen Blick ab, um sich in das Angeschauete einzuleben, erläuterte er in einem Skype-Gespräch mit der Verfasserin dieser Arbeit. Zunächst habe ihn an der Biodynamik überzeugt, dass der Betrieb als Organismus betrachtet und die individuelle Entwicklung des Menschen betont wird. Vieles fand er jedoch zunächst ungewöhnlich, beispielsweise, dass die Planeten das Leben auf der Erde beeinflussen sollen. Er habe mit sich gerungen, wollte sich diesen Aspekten dann wissenschaftlich annähern und deshalb führe er derzeit Forschungen zur Biodynamik durch (Feldbericht 25.4.2018).

Ähnlich argumentieren weitere anthroposophische Forscher:innen zusammen mit Fritz in einem UTB-Grundlagenwerk zum ökologischen Landbau. Um dem Ideal einer sich einfühlenden oder goetheanischen Wissenschaft näherzukommen, sei die Entwicklung einer Reihe von Untersuchungsmethoden sinnvoll, die dem biodynamischen Naturverständnis besser gerecht würde. Aus Sicht der Biodynamiker:innen sind diese Methoden bereits wissenschaftlich untersucht und validiert worden, wie beispielsweise das bildgebende Verfahren⁴² der Kupferchloridkristallisation und die Rundfilterchromatogramm-Methode (vgl. Geier, Fritz 2016). Untersucht und validiert wurde die Methode vom Louis Bolk Instituut in den Niederlanden, von der Universität Kassel und der Biodynamic Research Association Denmark (Huber 2010: 27). Dies sind allesamt Institute, die Teil des biologisch-dynamischen Netzwerks sind oder ihm zumindest wohlgesinnt gegenüberstehen und womöglich eine gewisse epistemische Zirkularität innerhalb des biodynamischen Forschungsmilieus stabilisieren. Die Biodynamik hat ein, zwar nicht unbedingt weitreichendes, aber trotzdem unterstützendes Forschungsnetzwerk aufgebaut, das die anthroposophische Parallelwissenschaft unterstützt. Jürgen Fritz ist derweil dabei, die Methode zu erweitern, indem er den »anthroposophisch-einfühlenden Blick«, den die Forschenden den Kupferchloridkristallisations-Zeichnungen entgegenbringen sollen, näher untersucht und sich mit einer systematischeren Schulung der Wahrnehmung auseinandersetzt (vgl. Feldbericht Landwirtschaftliche Tagung 7.2. 2018).

Aus Sicht der Biodynamiker:innen ist es berechtigt und schlüssig, den Physikalismus der Naturwissenschaft infrage zu stellen, da für sie eine mechanistische und materialistische Vorstellung der Welt normativ sei, und bis auf Weiteres nicht bewiesen sei, dass

42 Die bildgebenden, auch so genannten »bildschaffenden Methoden« wurden von Ehrenfried Pfeiffer in den 1920er-Jahren entwickelt, anhand derer er die Lebenskräfte »sichtbar« machen wollte. Diesen Methoden (Kupferchlorid-Kristallisation, Steigbild, Tropfbild) ist gemeinsam, dass man ein Reagenz (Salz, Wasser) so anwendet, dass es die angenommenen gestaltbildenden Lebenskräfte der zu prüfenden Substanz abbildet. Das Bild ist dann eine Art Medium für die wirkenden Kräfte und dieses Bild soll anschliessend mit anthroposophischer Fachkenntnis interpretiert werden (vgl. Goetheanum: Sektion für Landwirtschaft, [121]).

sich »Leben und Bewusstsein [...] aus den rein materiellen Grundlagen der Lebensprozesse« ableiten lassen (Baars, Kusche, Werre 2009: 13). Die Argumentation der Skeptiker-innen, nur mit »einer naturwissenschaftlichen Betrachtung der Welt« sei die Landwirtschaft zu analysieren, lehnen die biodynamisch ausgerichteten Forscher-innen deshalb als ideologisch-szientistisches Paradigma ab (Baars, Kusche, Werre 2009: 12). Dies bedeutet folglich für die Biodynamiker-innen auch, dass die etablierten Naturwissenschaften nicht für sich beanspruchen dürfen, die Wahrheit über die Welt sei nur über den naturalistisch-positivistischen Forschungsweg festzustellen. Die wissenschaftliche Gemeinschaft fungiere derzeit wie ein »Wahrheitsfilter« und bestimme dogmatisch – und dies aus Sicht der Biodynamiker-innen zu Unrecht – »wie man die Natur verstehen soll« (Baars, Kusche, Werre 2009: 17).

Gleichwohl erkennen Biodynamiker-innen die Stärken der aktuellen Naturwissenschaft wie etwa die Wiederholbarkeit von naturwissenschaftlichen Experimenten, die Aussagekraft von empirischen Daten sowie von Statistiken an und wollen diese Verfahren in ihr Methoden- und Denkmodell integrieren. Dabei wollen sie aber versuchen, Gegensatzpaare wie »analytisch-ganzheitlich; quantitativ-qualitativ; subjektiv-objektiv; konstruktivistisch-positivistisch; Geist-Materie« zu überwinden und so das derzeitige Wissenschaftsverständnis verändern (Baars, Kusche, Werre 2009: 19). Dass hierbei unterschiedliche Ebenen zusammengetragen werden, die auf andere Fragestellungen antworten, sehen die Forscher-innen anders und führen stattdessen an, diese seien sogar komplementär: Es »wird übersehen, dass naturwissenschaftliche Forschung und Geisteswissenschaft im Sinne der Anthroposophie einander nicht ausschließen, sondern dass Anthroposophie sich selbst ausdrücklich als Methode versteht«, allerdings sei die Anthroposophie offen – anders als die etablierte Naturwissenschaft – für geistige Ursachenbegründungen, schreibt Brock, Forschungskordinator des Demeter-Forschungsringes (Brock 2021/5: 13). Brock verweist aber zugleich darauf, das mit den anthroposophischen Verfahren trotzdem nicht die Annahmen des anthroposophischen Naturverständnisses zu belegen oder widerlegen seien, doch sie würden eine »ganzheitliche Betrachtung von Wirkungen« erlauben, die auch »emotionale und seelische Reaktionen des Menschen in die Beurteilung« integrierbar machen sollen (Brock 2021/5: 14).

Seit einigen Jahren suchen die Demeter nahestehenden Forscher-innen Kontakt und Austausch mit der globalen Wissenschaftsgemeinschaft und wollen dabei zugleich für ihre holistischen Methoden werben, wie sie es in dem bei De Gruyter veröffentlichten Journal *Open Agriculture* tun: »[...] we identify the development of appropriate methods and study designs for a holistic examination as a major challenge of future research in biodynamic food and farming« (Brock, Geier 2019: 743). Wie die internationale *Scientific Community* auf die Vorhaben der Biodynamik reagieren wird, das anthroposophische Wissenschaftsverständnis in die derzeit etablierten universitären Naturwissenschaftsmethoden zu integrieren, wird sich zeigen. Es ist allerdings zu erwarten, dass sie das anthroposophische Wissenschaftsverständnis mit den aktuellen Standards der Naturwissenschaften als unvereinbar halten, weil die anthroposophische Herangehensweise aufgrund diffuser Variablen und weltanschaulicher Voraussetzungen kaum mit naturwissenschaftlichen Methoden vereinbar ist.

8.5.2 Im Zweifelsfall fürs Gefühl

Die Landwirtschaftliche Sektion am Goetheanum teilt ihrerseits nicht unbedingt die Analyse der naturwissenschaftlich ausgerichteten Forscher:innen, die besagt, signifikante Resultate lägen vor, denn diese seien nicht »überwältigend«. Daneben merkt deren Sektionsleiter Ueli Hurter an, dass sich die Präparate zwar auch an den Verstand richten, doch bei den Präparaten »gibt es etwas zu tun und weniger etwas zu verstehen«. Er konzidiert jedoch zugleich: »Eine Taterkenntnis als Praxisforschung hat natürlich auch mit Denken und Verstehen zu tun. Die Präparate sprechen Hand, Herz und Kopf an – in dieser Reihenfolge« (Hurter 2018a: 6). Aber für die Verstandesebene habe die Forschung keine beachtenswerten Zahlen produziert:

Die Frage der äußeren Nützlichkeit richtet sich an den Verstand, und tatsächlich lässt sich aus dieser Sphäre der Umgang mit den Präparaten kaum beantworten, denn das akademische Kalkül sucht nach Ursache und Wirkung, und hier haben wir nur spärlich etwas gefunden. Es gibt natürlich messbare Resultate, wie sich der Boden verbessert, wie sich Ertrag und Gesundheit der Pflanzen heben [...] die Zahlen sind nicht überwältigend [...]. Der DOK-Versuch misst auch lediglich, wie sich das Ganze biologisch-dynamische System auswirkt und nicht die Präparate-Wirkung isoliert. (Hurter 2018a: 6)

Außerdem habe der Austausch mit den landwirtschaftlichen Erzeugern gezeigt, dass sie »überhaupt nicht nach solchen Resultaten« fragen würden. Es gehe ihnen »vielmehr darum, dass man im Weinberg diesen Prozess erlebt – jenseits von Ursache und Wirkung«. Letztlich führe der »Umgang mit Hornmist und Hornkiesel, mit Schafgarbe und Kamille« dazu, dass man »anders in seinem Weinberg oder auf seinem Betrieb« lebe. Jenseits von Kausalitäten existiere ein »komplexes Lebensfeld, das sich durch die Präparate da bildet« (Hurter 2018a: 7). Die von mir interviewten Landwirt:innen zeigten gleichermaßen wenig Interesse an systematischen Studien zu den Präparaten, wie bereits erwähnt. Aber hier nochmals in den Worten eines Bauern: »Ich habe eine innere Sicherheit, dass es stimmt und wirkt, [...] aber es ist mir nicht so wichtig, hier wissenschaftlich zu untersuchen, was sie bewirken, und ich sehe es auch nicht als meine Aufgabe« (I-34, 16.4.2021). Oder wie es ein Ostschweizer ausdrückte: »Es ist Hokusfokus, weil es nicht in dem eigentlichen Sinne naturwissenschaftlich funktioniert. Das ist aber auch nicht schlimm« (I-31, 19.1.2021).

Am Forschungsring in Darmstadt wird sich, anders als in der Sektion am Goetheanum, weiterhin konsequent an der Größe »Wissenschaft« orientiert, man rückt jedoch zusehends von der Valorisierung rein quantitativ-numerischer Daten ab. Uli Johannes König, Präparate-Forscher am Demeter-Forschungsring, erinnert sich in einer Mitteilung des Bildekräftevereins, wie er noch vor fünfzehn Jahren vorgegangen war: »Ich suchte den Beweis oder besser Wirksamkeitsnachweis, und ich war mir auch sicher, dass ich hier wissenschaftlich weiterkommen würde« (Wendt, König 2018: 4). Deshalb habe er diese »Gefühlsleute«, die »eigene Gefühlslebnisse und Präparate im Einklang gesehen haben, heftigst bekämpft – das war doch völlig unwissenschaftlich«. Allerdings habe König keine verlässliche Methode entdeckt, die den Wirksamkeitsnachweis bringen konnte, und habe nach einer Begegnung mit Schmidt vermutet, die Lösung könnte in

der Bildekräfteforschung liegen. Derzeit wird am Forschungsring viel konsequenter die »innere Erfahrungswelt« beachtet und versucht, den Brückenschlag zur Wissenschaft herzustellen. König ist überzeugt, dass die Bildekräfteforschung als Königsweg für diesen Brückenschlag dienen könnte, und er hat »großes Vertrauen«, dass sich dadurch im Demeter-Milieu ein »vertieftes Verständnis des Präparateprozesses bildet« (Wendt, König 2018: 2). Während die biodynamischen Landwirt:innen sich eher spontan auf ihr »Gefühl verlassen«, wird die Bildekräfteforschung am Forschungsring als neue Garantie der empirisch-wissenschaftlichen Absicherung der Präparate-Arbeit erachtet, was wohl den im vorherigen Unterpunkt angesprochenen Wunsch nach Empirie-Beglaubigung der Bildekräfteforscher:innen aktualisiert und bestärkt.

Mit dem Verweis auf die qualitativen Resonanzen, die zwischen den Landwirt:innen und ihrem Arbeitsumfeld entstehen sollen, können sich die Sektion am Goetheanum und der Forschungsring in Darmstadt seit ihrer Beachtung der Bildekräftemethoden der Kritik der rein naturalistisch-quantitativ ausgerichteten Agrarwissenschaftler:innen entziehen und so die Sinnhaftigkeit der Präparate-Anwendung intern retten, indem sie darauf verweisen, dass es bei den Präparaten nicht (nur) auf die quantitativ-messbaren Effekte ankomme, sondern auch darauf, wie sie qualitativ-imaginär erlebt würden. Ist es einzelnen im Demeter-Milieu dennoch wichtig, im Betrieb zuallererst die unmittelbaren organischen Veränderungen festzustellen, steht ihnen dazu eine Palette an möglichen Bereichen zur Verfügung, in denen Veränderungen beobachtbar sein sollen, wie die postulierte günstige Wirkung auf die Humusentwicklung, die Fruchtbarkeit der Tiere, das Nachlassen des Unkrautdrucks sowie die Zunahme der Artenvielfalt und die Steigerung der Futternährkraft. Dieser Bandbreite gemäß sind sicherlich zumindest positive Veränderungen durch weiche Kausalitätszusammenhänge, wie beispielsweise durch eine durch Präparate induzierte gesteigerte Arbeits- und Beobachtungsmotivation, oder wenigstens zufällig positive Veränderungen feststellbar. Zusätzlich sind bei dieser Vielfalt an möglichen Veränderungen Kausalitäten letztlich schwer zu bestimmen, was Raum für *post-hoc-ergo-propter-hoc*- (lat.: danach, also deswegen) und *cum-hoc-ergo-propter-hoc*- (lat.: damit, also deswegen) Fehlschlüsse zulässt.⁴³ Lässt sich trotzdem keine Veränderung beobachten, so liefert der Demeter-Leitfaden eine Erklärung: Es liege in diesem Fall an einer mangelhaften Herstellung und Lagerung der Präparate sowie einer unsorgfältigen Anwendung (vgl. Sax, Blaser, Labouré 2004: 3).

8.6 Die Präparate und die »Artefaktualisierung« von *Specialness*

Der Begriff »Besonderheit« (*Specialness*) von Ann Taves kann weiterhelfen, um eine nähere Konzeptualisierung der Arbeit mit den Präparaten vorzunehmen, denn mehrmals

43 Deshalb könnte die Präparate-Arbeit auch innerhalb eines Placebo-Effekt-Schemas verortet werden. Wie die Anwendung biomedizinischer und sogenannter »alternativen« Verfahren sowie Verhaltens- und Ernährungsumstellungen bei Patient:innen, fördert die Präparate-Arbeit den *Pragmatic, Tentative, Subjunctivizing* (»What if it works?«) *Stance* und die Suche nach Wirksamkeitsevidenzen (Kirmayer 2011: 118).

wurde auf den vorherigen Seiten deutlich, dass die Präparate durch bestimmte Handlungen, Diskurse, Tabus und Zuschreibungen als »besonders« ausgehandelt, gerahmt und hergestellt werden. Taves führt den Begriff der Besonderheit als generischen Terminus in die religionswissenschaftliche Debatte ein, um zu umschreiben, was in spezifischen Gruppierungen unter anderem vornehmlich als heilig, magisch, spirituell, mystisch, religiös, numinos oder als abgesondert bezeichnet und behandelt wird. »Besonderheit« kann substanziell oder verhaltenstechnisch verstanden werden – je nachdem, ob bestimmte Praktiken als »besonders« markiert oder ob bestimmte Objekte als »besonders« abgesondert und als ungewöhnlich betrachtet beziehungsweise behandelt werden. Dabei kann aber auch die Interdependenz von spezifischen Praktiken und Objekten *Specialness* herstellen, wie dies zuvorderst für die Präparate der Fall zu sein scheint (vgl. Taves 2011: 58).

Die Substanz der Präparate ist *special*, da sie sozusagen das Bewusstsein der Biodynamiker:innen transportieren und eine angenommene geistig-physikalische Matrix verfestigen soll. Zugleich bedarf es jedoch einer Praxis – die des Rührens, des Hörnervergrabens, des Herstellens von Kompost-Präparaten mit Heilpflanzen –, die diese physikalisch-geistige Matrix künstlich durch den menschlichen Eingriff erschafft. Dass die Praxis der Präparate-Herstellung mehrheitlich positiv besetzt ist und sich von herkömmlichen, alltäglichen Tätigkeiten absetzt, wird durch das Vokabular deutlich, das die Befragten zur Beschreibung verwenden: Es ist eine spirituelle, meditative Tätigkeit, die die Anwender:innen »eine Art Frieden« spüren lässt (I-19, 23.10.2017). In der Einleitung seiner Einführungsbroschüre zu den Präparaten kommuniziert der Verband ebenfalls diesen Gedanken. Die Arbeit mit den biodynamischen Präparaten sei, so heißt es: »weniger zusätzliche Arbeit« als vielmehr ein Instrument, um »sich auf eine ganz neue wahrnehmende und empfindende Art und Weise mit dem eigenen, individuellen Betriebsorganismus zu verbinden« (vgl. Demeter Beratung e.V. 2020: 3). Im Idealfall sollen die Präparate aus biodynamischer Sicht menschliche Mentalqualitäten und Handlungswillen über das Präparieren verschränken, zumindest eine friedliche Gestimmtheit hervorrufen oder gegebenenfalls einen veränderten Wachbewusstseinszustand, und sowohl als persönlicher als auch landwirtschaftlich bereichernder Mehrwert erlebt werden.

Das »Besondere« ist allerdings naturgemäß nicht essenziell-substanziell »besonders«, sondern wird kontextuell als solches behandelt und hergestellt.⁴⁴ Um den Charakter der »Besonderheit« von Präparaten zu potenzieren, steht der Biodynamik ein Repertoire an sozialen (Workshops, Arbeitsgruppen), juristischen (Richtlinien), sprachlichen (Vorträge, Texte), (natur-)wissenschaftlichen (Studien), körperlich-habituallistischen

44 Hier fallen Innen- und Außenperspektive womöglich grob auseinander. Während Biodynamiker:innen argumentieren würden, die Präparate seien in ihrem Wesen numinos-geistig-materielle Substanzen, unabhängig von soziologischen Aspekten, kann aus der Außenperspektive argumentiert werden, der numinose Charakter der Präparate wird zunächst hergestellt, denn die vergleichende Religionswissenschaft verweist auf unterschiedliche Objekte, die in einigen Kulturen als »besonders«, als heilig, erfahren werden, während sie es in anderen – oder zu anderen historischen Zeitpunkten – nicht tun. Dies soll keinesfalls eine despektierliche Haltung gegenüber den Präparaten wiedergeben, im Gegenteil: Man kann darauf aufbauend argumentieren, dass der Mensch die Fähigkeit besitzt, Dinge, Gegenstände und Praktiken semiotisch aufzuladen und Sinn zu schaffen.

(das repetitive Rühren), künstlerischen (Malerei, Eurythmie) und »übersinnlichen« (Bildekräftemethoden, Imaginationen) Praktiken zur Verfügung.

Statt der *Specialness* jedoch einen Absolutheitscharakter zuzuschreiben, lässt sich das »Besondere« auf einem Kontinuum situieren, denn für die Präparate gilt, dass sie nicht für alle Biodynamiker:innen den gleichen Wert besitzen. Während sie auf einigen Höfen an einem als »besonders« markierten Platz aufbewahrt und, »besonders« gehandhabt und besprochen werden, werden sie auf anderen als weniger bedeutungsvoll zu verrichtende Aufgabe wahrgenommen oder gar als zeitraubende Zusatzaufgabe betrachtet. Zudem kann die Wertzuschreibung je nach Lebensphase variieren. Während beispielsweise Quereinsteiger:innen sich zunächst mit einem Präparate-»Geschwätz« konfrontiert sehen (Feldbericht 20.3.2017), kommt es vor, dass sie durch die Praxis zunehmend die biodynamische Sichtweise verinnerlichen, sich für die Präparate-Pflanzen sensibilisieren und einen eigenen Zugang zur Präparate-Praxis finden. Ein anderer Faktor, der die Perzeption der Präparate beeinflusst, ist die Zeit, die man hierfür zur Verfügung hat und die je nach Jahreszeit anders ausfallen kann. In den Monaten August bis September stehen bedingt durch die Ernte in der Regel lange Arbeitstage an, während der Januar gegebenenfalls ruhiger ausfällt. Überdies variiert das persönliche Engagement zwischen den Biodynamiker:innen, das Interesse an Ateliers und daran, sich imaginativ und empathisch in die Präparate-Pflanzen hineinzudenken sowie der Bedarf und die Neigung, sich Zeit für den Austausch in Arbeitsgruppen zu nehmen.

Je nach Situation, privater Praxis und dem Lehr- und Lernkontext werden die biodynamischen Präparate demnach als mehr oder weniger außergewöhnlich hervorgehoben. Vornehmlich während der Landwirtschaftlichen Tagung 2018 wurden sie singularisiert. Sie wurden als ein biodynamisches »Geheimnis« stilisiert, ein Geheimnis, dem die Anwender:innen sich gleichermaßen über das Denken, Fühlen, Handeln annähern müssen. Die Präparate wurden als besonders markiert herausgehoben, und somit wurde in diesem festlichen Kontext das Selbstverständnis der biologisch-dynamischen Landwirtschaft als Wirtschaftsweise, die mit Präparaten verfährt, sedimentiert. Dabei wurde das »Besondere« über Emotionen, Sprachbilder, Imaginationen, künstlerische Ateliers, Korrespondenzdenken, veränderte Wachbewusstseinszustände, den Austausch mit Gleichgesinnten oder über Vorträge von Autoritätsfiguren und kosmologisch-anthroposophische Narrative ausgehandelt (vgl. Taves 2011: 69).

Taves' Neuverortung des »Besonderen« auf einem Kontinuitätsspektrum ermöglicht es, Durkheims Dichotomie zwischen Dingen, die ausschließlich dem »sakralen« oder ausschließlich dem »profanen« Bereich zugeordnet werden, zu umgehen und das Konzept des Religionssoziologen weiterzuentwickeln.⁴⁵ Eine zu strikte Aufspaltung in sakral vs. profan sei nicht sinnvoll, um das von Gemeinschaften als »besonders« erachtete zu verstehen und treffe mehrheitlich nicht in der Alltagspraxis zu (vgl. Taves 2011:

45 Dies auch im Hinblick auf bereits formulierte Mängel des Konzeptes. So schreibt Evans-Pritchard, dass eine rigide Trennung zwischen beiden Bereichen beispielsweise bei den Azande in Zentralafrika nicht bestätigt werden konnte, da das Sakrale situationsabhängig sei. Daneben bezweifelt der Kulturanthropologe Goody die universale Anwendbarkeit von Durkheims Konzept, da es sich um ein in nichteuropäische Sprachen unübersetzbares Konzept handele (vgl. Evans-Pritchard 1965; Goody 1995).

62). Wie die vorliegende Arbeit darlegt, werden die Präparate innerhalb der Biodynamik als »besonders« gerahmt und mehrheitlich von Biodynamiker·innen dementsprechend betrachtet und erlebt, allerdings schließt dies nicht aus, dass Demeter-Landwirt·innen nicht doch während der Präparate-Herstellung auf die Uhr schauen oder aufgrund von Zeitmangel dem Lehrling oder einer Maschine das Rühren überlassen. Vielmehr sollen Religionswissenschaftler·innen das Besondere auf einem Kontinuitätsspektrum verorten, auf dem sich das Besondere je nach Person und Biografie, je nach Situation und soziopolitischem und historischem Kontext zwischen den Polen des hochgradig Sakral-Numinosen und des Ordinären hin- und herbewegt.

Beachtung muss man Taves zufolge überdies dem Umstand geschenkt werden, dass das Singuläre, das Besondere sehr wohl und vermutlich etwas kontrainuitiv als das Kommodifizierbare fungieren kann.⁴⁶ Dies trifft ebenfalls auf die Präparate zu: Zwar werden sie von Biodynamiker·innen oftmals als das »große Geheimnis« bezeichnet, dennoch haben sich Vermarktungsstrukturen für die Präparate etabliert, die den numinosen Charakter der Präparate zwar nicht neutralisieren, jedoch aus Sicht der Praktiker·innen unter Umständen bedrohen. Die Internetseite praeparatekiste.de beispielsweise ist eine der ersten Anlaufstellen im Internet, wo ein Kompost-Präparat-Set für 53 Euro angeboten wird.⁴⁷ In Frankreich leitet darüber hinaus beispielsweise Vincent Masson, Sohn von Pierre Masson, das Unternehmen *BioDynamie-Services*, das als Präparate-Hersteller und -Vertreiber im großen Stil fungiert. Jährlich werden um die 60.000 Hörner für das Hornmistpräparat gefüllt und über einen Online-Vertrieb können 100 Gramm Hornmist für 9.60 Euro⁴⁸ bestellt werden; daneben sind zusätzlich jegliche Kompost-Präparate zu erwerben (Sektion für Landwirtschaft 2018: 90). Der Verband informiert seinerseits angehende Demeter-Landwirt·innen darüber, dass für die Beschaffung der Materialien circa 320 Euro jährlich anfallen sowie jährliche Festkosten für Rührfass, Spritze, Lagerungs- und Verarbeitungsutensilien von nochmals 320 Euro hinzuzurechnen sind; hinzu kommen gegebenenfalls zusätzliche Kosten für Düngemittel-Präparate in Höhe von etwa 240 Euro (Demeter Beratung e.V. 2020: 24).

Die entstandenen Vermarktungsstrukturen werden innerhalb der biologisch-dynamischen Bewegung kontrovers diskutiert. Wie erwähnt, ist eine Fraktion der Biodynamiker·innen der Ansicht, dass die Zutaten der Präparate vom eigenen Hof stammen sollten, da sie mit dem vorhandenen *Genius Loci* verwoben sein sollten, weshalb eine Kommerzialisierung der Präparate nicht förderlich für die biologisch-dynamische Landwirtschaft sei. Die Vertreter des Selbstanbaus und des eigenständigen, standortgebundenen Sammelns müssen sich jedoch zugleich der Frage der Kolleg·innen stellen, wie das

46 Gauthier argumentiert, dass der Konsumismus derzeit Religionsdynamiken hochgradig bestimmt, insofern solle es nicht überraschen, wenn »sakralisierte Gegenstände« in die Marktlogik integriert würden (vgl. Gauthier 2020). Koch betont ihrerseits, dass keine Religion sich gänzlich außerhalb ökonomischer Imperative bewegt und weist darauf hin, dass ökonomische Anliegen keine Sonderfälle der Religionsgeschichte bilden. Als Beispiel erwähnt sie unter anderem den Ablasshandel der mittelalterlichen römisch-katholischen Kirche (vgl. Koch 2015). Insofern sind ökonomische Implikationen für religionspezifische Bereiche nichts Außergewöhnliches und werden derzeit religionswissenschaftlich vermehrt untersucht.

47 Die Präparatekiste, [122].

48 Vgl. BioDynamie Services, [123].

Problem zu lösen sei, dass in einigen Ländern des Südens die von Steiner festgelegten Heilpflanzen nicht wachsen. Diese Kontroverse wird sich sehr wahrscheinlich noch Jahre fortsetzen, da intern ein Autoritätskonflikt um diese Frage entstehen kann: Wer außer Steiner kann »hellsichtig« die anzuwendenden Präparate bestimmen? Da sich bis auf Weiteres kein Abrücken von den derzeit vorgeschriebenen Präparaten absehen lässt, wird der Handel fortgesetzt werden, unter anderem deshalb, weil in einigen Klimazonen die Präparate des Richtlinienkatalogs nicht wachsen. Und auch deshalb ist diese Fortführung der Vermarktung wahrscheinlich, weil in den europäischen Breitengraden spezialisierte Betriebe wie biodynamische Winzer und Gemüsegärtner, die nicht in agrarischen Kreisläufen operieren, auf Handelsnetzwerke angewiesen sind. Gleichwohl verdeutlicht die Kontroverse, dass die Präparate für Biodynamiker·innen keine Substanzen wie jede andere sind. Sie sind etwas »Besonderes«, dessen Kommerzialisierung Unbehagen hervorruft, denn Verkaufsstrukturen könnten das »Besondere« zu etwas »Ordinärem« degradieren, das man für einen klar festgelegten Preis einfach kaufen kann und in das man folglich wenig Aufmerksamkeit investiert.

Wie erwähnt, können innerhalb von Taves' Modell nicht nur Dinge als *special* analysiert werden, sondern gleichermaßen Praktiken, die eine Interaktion mit *Special Things* fordern beziehungsweise diese als *special* herstellen (vgl. Taves 2011: 61). Die Interviewpassagen mit Biodynamiker·innen für die vorliegende Arbeit legen mehrheitlich dar, dass vor allem das Rühren des Kiesel- und des Hornmists als »besonders« erlebt werden, in gewisser Weise aber auch die Zubereitung der Kompost-Präparate, weil sie in ein soziales, kollektives Ereignis eingebettet sind, den Blick für die auf dem Hof wachsenden Heilpflanzen schärfen und das Denken in jahreszeitlichen Abläufen fördern. Insbesondere Ostern, Johanni (24.6.), Michaeli (29.9.) und Weihnachten (24.12.) stellen Schnittpunkte für die Präparate-Arbeit dar. Vor allem das Rühren wird als eine Praktik betrachtet, die an die »besonderen Dinge« bindet, die Ausführenden mit dem Kosmos verbindet und es dem Menschen erlauben soll, das Geistige und das Materielle über eine Kulturpraktik miteinander zu verschränken.

Die Präparate-Arbeit kann folglich dazu führen, dass das anthroposophische Weltbild, das Steiner in die Biodynamik hineingelegt hat, verinnerlicht wird. Es kann über die Präparate zu einer Neukalibrierung der Bewertung der Biodynamik in ihrer Gesamtheit kommen. Die Präparate können dazu anregen, in einem assoziativen Modus Verbindungen und Zusammenhänge zwischen lebensweltlich-räumlich getrennten Entitäten – Planeten, Pflanzen, Tieren, Menschen – herzustellen. Insbesondere der zentrale Stellenwert des Kuhhorns bei der Präparate-Herstellung scheint die Kuh im anthroposophischen Kosmos semiotisch aufzuladen und ihre symbolische Hervorhebung zu verfestigen. Denn wie ein Informant sagte, lerne er über die Präparate, über die Kuh und deren Hörner und über den Rhythmus der Erde nachzudenken (I-19, 23.10.2017).

Der Demeter-Verband seinerseits lässt kaum Gelegenheiten ungenutzt, um auf den »besonderen« Charakter des Kuhhorns hinzuweisen. Im Präparate-Leitfaden wird festgehalten, ansprechende und gewundene Hornformen seien nicht allein Ausdruck von Qualität, sie seien zugleich »ein Abbild des ganzen Hofes und der Landschaft«, und »dieses Organ verstärkt das Erleben der lebendig-ätherischen und astralischen Klang-, Geruchs-, Geschmacks- und Strukturqualitäten des verdauten Futters« (Sax, Blaser, Labouré 2004: 7). An zweiter Stelle wird der Hirsch als kosmisches Wesen genannt, das

vitalisierende Kräfte transferiert, wie in diesem Kapitel bezüglich der Forschungen von Schmidt und der Überlegungen von Masson deutlich wurde.⁴⁹

Ein analytisches Element, mit dem sich die Präparate nochmals gezielter als *Special Thing* fassen lassen, ist der Begriff *Cultural Technologies*. Eine kulturelle Technologie kann laut Halloy und Watelet weder gänzlich auf subjektive noch auf materielle Aspekte reduziert werden. Es handelt sich danach um Technologien, die sich zwischen dem materiellen und dem subjektiven Bereich der Wirklichkeit entfalten; einem Zwischenraum »where expectations and dispositions relative to an experience and skills are learnt and expressed« (Halloy, Watelet 2013: 225). Diese kulturellen Technologien schaffen die Bedingungen für milieuspezifische Erfahrungen, die nicht allein auf kognitiven Dispositionen beruhen, weder ausschließlich in spezifischen sozialen noch in materiellen Umfeldern, sondern sie mobilisieren mehrere Register gleichzeitig, um bestimmte Denk- und Wahrnehmungsmuster, Gefühle und Assoziationen zu provozieren. Dabei stellen diese kulturellen Technologien, »artefaktualisierte«, gemachte und entsprechend kulturalisierte Gegenstände her, deren »besondere« Bedeutung in einem spezifischen Milieu ausgehandelt und hergestellt wird. Diese kultischen Objekte, die *Special Things*, die im Zusammenhang mit kulturellen Technologien entstehen, sind mehrheitlich polysemiotischer Natur: Es ist unmöglich, sie auf eine Bedeutung festzulegen und zu reduzieren (Halloy, Watelet 2013: 225). Ähnlich urteilen Traut und Wilke aus einem religionsästhetischen Ansatz heraus: »Materielle Gegebenheiten und Symbole geben aber nicht nur imaginative Angebote und Leitlinien vor. Sie werden umgekehrt auch durch den (religiösen) Imaginationsprozess umgedeutet.« Ihnen zufolge können materielle Gegebenheiten insbesondere in religiösen Kontexten »imaginativ überformt« werden, »so dass innerhalb dieses Rahmens z.B. Gegenständen neue Handlungsoptionen im Umgang mit ihnen zugeordnet werden« (Traut, Wilke 2015: 51).⁵⁰

Dies ist vielleicht die Hauptcharakteristik der Präparate: Sie sind *Special Things*, die sowohl eine biografisch-persönliche Bedeutung für die Anwender:innen haben als auch eine kollektiv ausgehandelte Bedeutung – in anthroposophisch-wissenschaftlichen, künstlerischen sowie informell gemeinschaftlichen Feldern, – denen man sich über unterschiedliche Zugänge annähern kann – denkend, fühlend, handelnd. Um die Präparate-Herstellung als kulturelle Technologie und die Präparate-Substanzen als *Special Things* zu analysieren, existiert keine Vogelperspektive, da stets sowohl individuell-subjektiv-biografische als auch kollektive Bedeutungsaushandlungen in mehreren Sinngebungsbereichen stattfinden. Die Uneindeutigkeit bezüglich der Bedeutung der Präparate-Arbeit schafft wiederum sozialdynamische Effekte: Da der Sinn der Präparate-Arbeit nie endgültig festgelegt werden kann und ihre Bedeutung stets ausgehandelt werden muss, besitzen die Biodynamiker:innen Gesprächsstoff, Forschungsfragen und

49 Der Legende nach soll dem zu dem damaligen Zeitpunkt noch nicht katholischen Bischof Hubert de Liège (656–727) an einem Karfreitag ein Hirsch begegnet sein, bei dem ein Kreuz zwischen dem Geweih erschien und dessen Anblick Hubert de Liège zum Christentum bekehrte. Diese Motive reihen sich in die lange Tradition der religiösen Verehrung des Hirsches in Europa ein, wie beispielsweise prominent in Gestalt des Hirschgottes Kernunnus, die Steiner vielleicht fortsetzen wollte (vgl. Chetcuti 2012).

50 Individuell-kulturelle Prozesse, die Halloy und Watelet unter »*Cultural Technology*« fassen, fassen Traut und Wilke in gewisser Weise unter dem Begriff »Imagination« (vgl. Unterpunkt 8.3.1).

Experimentieraufgaben, die sie als Gruppe konsolidieren und als Individuen staunen lassen. Gerade dieses Sich-Wundern über die Präparate, darüber was sie sind, wie man sie verstehen soll, wie man sie anwenden soll, verstärkt wiederum ihren Geheimnischarakter.

Häufig wird in Pressebeiträgen der Begriff »Ritual« gewählt, um die Präparate-Arbeit zu beschreiben (vgl. Schmid 2021: 43) und auch in einem Interview zu Beginn dieses Kapitels bemühte eine Gesprächspartnerin den Begriff. Tatsächlich lässt sich das Präparate-Synthetisieren, -Rühren und -Ausbringen jedoch nicht durchgehend produktiv mit religionswissenschaftlichen Ritual-Konzepten fassen, weshalb seine Konturen hier zuvorderst in Verbindung mit dem Konzept der *Specialness* besprochen wurden. Die Präparate-Arbeit ist in vielen Hinsichten nicht fruchtbar mit dem Ritualbegriff⁵¹ zu bestimmen, denn Rituale werden im engeren Sinne vor allem als gestaltet, inszeniert und geradezu designt aufgefasst (vgl. Brosius, Michaels, Schrode 2013: 13f.). Ritualforscher_innen unterstreichen die Förmlichkeit und Standardisiertheit von Ritualen, die vielfach Emotionen kanalisieren können, da bestimmte Reaktionen vorgegeben sind (vgl. Michaels, Wulf 2012). Auch Stausberg hebt insbesondere den formalistischen Charakter von Ritualen hervor: Das semantische Spektrum, das Handlungen umfasst, die mit dem etischen Begriff »Ritual« beschrieben werden können, beinhaltet laut seiner transkulturellen und transhistorischen Recherche in erster Linie »order, command, prescription, precepts, rules, laws«, zweitens »custom, tradition, norm, habit, etiquette, morals«, drittens »performance, work and perfection«, viertens »worship, honoring, serving«, fünftens »(secret) knowledge, intention and memorization« und an letzter Stelle erwähnt er »marking of and separation« (Stausberg 2006: 98).

Eine durchgehend rigide eingehaltene und erforderte Form kann beim Präparate-Einsatz aber nicht konstatiert werden, weshalb der Ritualbegriff in dieser Hinsicht nicht wirklich zum näheren Verständnis verhilft. Die Präparate-Herstellung wird häufig nicht durch spezifische zeitliche und räumliche Zeichensetzungen als außeralltäglich markiert, folgt keinen strikten Regeln und beinhaltet wenig performativ-formalisierte Aspekte. Eine Schnittmenge zur Ritual-Theorie von Stausberg lässt sich jedoch bezüglich der »(secret) knowledge« und der Intentionalität ausmachen, da über die Präparate aus Sicht der Anwender_innen Erfahrungswissen gewonnen wird und ihre mentalen Intentionen sozusagen auf das Feld gebracht werden. Insofern lässt sich die Präparate-Arbeit als Handlung definieren, die eine Form des angeblich zielgerichteten Einwirkens des Menschen auf seine Umwelt beinhaltet und damit zugleich die erforderlichen Bedingungen erfüllt, um im Sinne von Martin Riesebrodt von Religion zu sprechen. Riesebrodts praxisorientierter Religionsbegriff besagt »daß Religion auf der Kommunikation mit übermenschlichen Mächten beruht und sich mit der Abwehr von Unheil, der Bewältigung von Krisen und Stiftung von Heil befaßt« (Riesebrodt 2007: 12). Im

51 Der Ethnologe William Sax verwendet ebenfalls den Begriff »Ritual«, verweist jedoch auf drei Schwierigkeiten, die damit einhergehen (können): Ein Problem des Begriffs liege darin, dass keine allgemein akzeptierte Definition vorliege, er werde zudem oftmals von Nicht-Expert_innen benutzt, um Techniken zu diskreditieren, die keine naturwissenschaftlich messbare Wirkung besäßen und Einheimische sowie Informant_innen würden den Begriff häufig selbst nicht verwenden (vgl. Sax 2014: 829f.).

Falle der Biodynamiker-innen trifft dies zu, wenn sie behaupten, die geistige Welt und die übersinnlich wahrnehmbaren Kräfte zu mobilisieren, um ihren Hoforganismus zu vitalisieren, eine Selbstreifung zu bewirken und die Erde zu »heilen«.

Nicht uninteressant ist überdies die Ritualtheorie von Harvey Whitehouse, da er zwischen zwei Modi unterscheidet: einerseits dem *Imagistic* und andererseits dem *Doctrinal Mode* von Ritualen. Der *Imagistic Mode* umfasst dabei den sinnlichen und emotionalen, nicht verbalen Seinszustand, während der *Doctrinal Mode* sich auf das prozedurale, verbal kodierte Gedächtnis bezieht (vgl. Whitehouse 1995: 197). Gerade der *Imagistic Mode* scheint bei Biodynamiker-innen angeregt zu werden, wenn sie von einer sich aufhellenden Stimmung und »inneren Bildern« beim Kiesel-Präparate-Einsatz sprechen. Allerdings hält Whitehouse den Begriff des *Imagistic Mode* für vor allem selten durchgeführte Rituale bereit, was für das Präparate-Rühren nicht gilt. Daneben enthält ebenso Catherine Bells Standardwerk *Ritual Theory, Ritual Practice* (1992) mögliche Anknüpfungspunkte für die Auslegung der Präparate-Herstellung als Ritual, wenn sie beispielsweise schreibt, dass es bei rituellen Vorgängen zu einer intensiven Fusion von Denken und unmittelbarer körperlicher Betätigung komme, da auch Biodynamiker-innen eine gelegentliche Kongruenz von Wahrnehmung und Handlung beschreiben (vgl. Bell 1992: 31). Hierbei unterstreicht Bell allerdings den performativen, dramatisierenden Charakter ritueller Handlungen, in denen oftmals zugleich anderen Gemeinschaftsmitgliedern die Zugehörigkeit zur gegebenen kulturellen Gruppe bestätigt werde (vgl. Bell 1992: 43, 98ff.). Da der Großteil der Rührarbeit individuell und dem Blick der Gemeinschaft entzogen stattfindet, werden jedoch häufig keine Zugehörigkeitssignale an die eigene Gruppe gesendet, wengleich man sich bei der Präparate-Herstellung persönlich identitätsbezogen in das Demeter-Milieu einschreibt. Obwohl die Tätigkeit des Rührens in manchen Fällen zu einer veränderten Wahrnehmung des Umfelds führt, kann dieses Resultat dennoch nicht dezidiert kausal auf kodifizierte und dramatisierte Handlungen zurückgeführt werden, denn die Präparate-Arbeit fordert keine hochgradig performativen Akte. Sie ist womöglich eher auf repetitive, quasi selbsthypnotisierende Bewegungen vor dem Hintergrund einer bestimmten kollektiven Erwartungshaltung und mit dem persönlichen Willen, sich imaginativ in Vorgänge des Hoflebens hineinzuleben, zurückzuführen.

Obwohl unter bestimmten Gesichtspunkten die Präparate-Arbeit als Ritual, als psychoinvasive Technik, die eine zentrale Stellung in spirituell-religiösen Bewegungen einnimmt, interpretiert werden kann, würde eine zu einseitige Besprechung und Auslegung der Präparate-Herstellung als Ritual übersehen, dass bestimmte Praktiken, Interpretationen und Vorstellungen sich nicht nur zu bestimmten Zeitpunkten ereignen, sondern auch in tagtäglichen Interaktionen, wie es das folgende Kapitel über Mensch-Tier-Beziehungen einmal mehr verdeutlichen wird, und wie es in diesem Kapitel im ganzjährigen Umgang mit Anbaukulturen dargelegt wurde.

Mit Blick auf die *Special Things*, die Präparate-Substanzen und die Präparate-Arbeit scheint das biodynamische Milieu überdies, vermittelt der Handlungsweisen und seiner Forschungsbestrebungen die Verinnerlichung eines Weltbildes oder die Schaffung eines eigenen epistemischen Paradigmas voranzutreiben – und dadurch eine Art epistemische Blase zu produzieren. Eine epistemische Blase ist Thi Nguyen zufolge eine sozial-epistemische Struktur, die andere Stimmen und nicht zum Milieu gehörende Argumente außen vorlässt; dies nicht, weil eine Gruppe sich aktiv gegen sie wendet oder ihnen conse-

quent misstraut – dies wäre eher das Ergebnis einer Echokammer –, sondern weil eine Gruppe konkurrierende Argumente als irrelevant für die eigene Weltanschauung erachtet. Diese sozial-epistemischen Strukturen, die Thi Nguyen *Epistemic Bubble* nennt, beschleunigen Anschauungskulturen und -transfers, indem sie die Positionen prominent verbreiten, die den eigenen Standpunkt untermauern und eine Vereinskultur pflegen, die eine »*Selective Exposure*« herstellt. Konträren Positionen wird dabei in konsolidierten Gemeinschaften zwangsläufig zunehmend weniger Beachtung geschenkt (Nguyen 2020: 144). Zwar wird gelegentlich intern kontrovers diskutiert (wie beispielsweise über die Angelegenheit, ob man Präparate selbst herstellen soll), doch sind dies milieuspezifische Fragen. Diese *Selective Exposure* geschieht nicht unbedingt aus Absicht, sondern zuvorderst, weil sich mit der Zeit Netzwerke bilden, in denen bestimmte Ansichten vorrangig zirkulieren, während andere nicht vertreten sind oder zur Disposition gestellt werden. Gegenpositionen werden somit einfach nicht mehr diskutiert, weil sie nicht mehr Teil des Diskurses sind. Epistemische Blasen kommen unter anderem dadurch zustande, dass Personen Gleichgesinnte aufsuchen und in einen engen Austausch treten. Vor dem Zusammenhang spielt vornehmlich der Vertrauensfaktor und der Zugang zu Informationen eine entscheidende Rolle, denn in epistemischen Blasen vertraut man eher auf das Wissen der Mitgestalter·innen, der Kolleg·innen, der Freund·innen oder den ausgewiesenen Expert·innen der eigenen Gruppe, eben seinen Vertrauenspersonen. Anschauungskulturen und Erfahrungswerte werden somit auch von sozialpolitischen Gebilden und von sozialen Gegebenheiten mitgeformt. In einer Welt, in der der Informationsgewinn in hochspezialisierten Milieus stattfindet und kein einzelner Mensch jemals in der Lage sein wird, alle zur Verfügung stehenden Informationen zu überprüfen, würden Menschen sich zunehmend an Informationstransfers ihrer Peer-Gruppe orientieren und auf diese vertrauen (Nguyen 2020: 145).

In vielen Hinsichten kann das biodynamische Milieu als sozial-epistemische Blase aufgefasst werden, die sich insbesondere rund um die Präparate bildet. Denn, so erklärten die Gesprächspartner in den Interviews, Kolleg·innen hätten sie davon überzeugt, beispielsweise mit den Präparaten herumzuxperimentieren. Sie würden auf deren Rat vertrauen, sich selbst mit den Präparaten auseinanderzusetzen (vgl. I-9, 29.5.2019) und unter Gleichgesinnten die Kompost-Präparate herstellen, während auch der Richtlinienkatalog die Biodynamiker·innen dazu animiert, gemeinsam untereinander die Wahrnehmung für die Präparate-Wirkweise zu ergründen: »Ein offener Austausch über die Präparate und die beobachteten Wirkungen sind Voraussetzung. So helfen sich alle Beteiligten gegenseitig, diese oft sich im Verborgenen abspielenden Wirkungen der Präparate in die Wahrnehmung zu bringen« (Demeter e.V. 2020b: 52). Landwirt·innen anderer ökologischer Methoden treten mit den Demeter-Landwirt·innen selten in einen Dialog über die Präparate, da sie gegebenenfalls noch nicht mit ihnen gearbeitet haben und Demeter-Landwirt·innen Kenntnisse über Präparate wiederum im praktischen Umgang mit ihnen situieren. Wissenschaftler·innen wie Fritz und Forscher·innen wie König erachten den Naturalismus, der eine klare Subjekt-Objekt-Trennung verlangt, ihrerseits als unfruchtbares Analysedispositiv. Sie orientieren sich zwar an den gängigen Methoden der universitären Agrarwissenschaft, sprechen sich jedoch dafür aus, diese mit anthroposophischen Anschauungen und Überlegungen zu komplettieren. Wie auch die Sektion am Goetheanum lassen sich diese Wissenschaftler·innen mit Außenstehen-

den kaum auf Debatten über die Plausibilität der kosmischen Kräfte der Präparate ein, da sie aus der Innenperspektive aufgrund ihres anthroposophischen Überbaus keinen erkenntnistheoretischen gemeinsamen Nenner mit ihren Kritiker:innen finden können. Universitäre Forschungseinrichtungen ihrerseits zeigen bis auf wenige Studien kaum Interesse daran, die Wirksamkeit der Präparate zu untersuchen, was die anthroposophisch ausgerichteten Wissenschaftler:innen ihrerseits dazu veranlasst, innerhalb von anthroposophisch orientierten Forschungsinstituten zu forschen. Seit einigen Jahren suchen anthroposophische Forscher:innen zwar den Austausch mit der internationalen agrarwissenschaftlichen Gemeinschaft, ob ihre Ansichten dort allerdings auf fruchtbaren Boden fallen, ist zu bezweifeln, weil die Herangehensweisen eigentlich inkompatibel sind.

Verstärkt wird diese *Epistemic Bubble* durch die ökologische Nische, in der sich Biodynamiker:innen bewegen. Denn wie Menschen sich in ihrer Umwelt bewegen und ihr Sinn zuschreiben, schreibt sich in den Umwelt-Körper-Geist-Konnex ein: »Perception [...] is not the achievement of a mind in a body, but of the organism as a whole in its environment, and is tantamount to the organism's own exploratory movement through the world« (Ingold 2000: 3). Lieder, Mythen und Praktiken sind folglich nicht einfach Vehikel, um sich eine Wirklichkeit anzueignen, sondern eine Art *Poetic Involvement*, um intensiver in das jeweilige Umfeld einzudringen und mit diesem schöpferisch zu interagieren (Ingold 2000: 56).⁵² Diese Erlebnisdimension von einem Sinnsystem wiederum beruht nicht auf einer rein abstrakten Idee von Bedeutung, im Gegenteil: »belief or practice provide access to experiences of meaning« (Barrett 2013: 1). In diesem Sinne kann man mit Ingold sagen: »What the anthropologist calls a cosmology is, for the people themselves a lifeworld« (Ingold 2000: 14). Diese Wahrnehmung von als bedeutsam Erachtetem ist eine Art Kunstfertigkeit, die eingeübt werden kann, wie an mehreren Stellen der vorliegenden Arbeit dargelegt wird: Wer sich mit Präparate-Pflanzen beschäftigt, sucht diese in seinem Umfeld und bemerkt, dass er einen differenzierteren Blick dafür ausbildet, und wer Stimmungen nachspürt und diese versinnbildlicht, trainiert neue Sensibilitäten in Interaktion mit seiner Umgebung. Nathaniel Barrett schlussfolgert deshalb, Lebewesen »perceive with more than just their sense organs: they perceive with their entire embodied history of past experience« (Barrett 2013: 10)⁵³. Die biodynamische Weltanschauung soll kein abstraktes Bekenntnis zu einem Marken-Prüfsiegel, sondern in der Praxis erlebbar sein.

52 Laut Jay Johnston steht der »material turn« in den Religionswissenschaften für die Analyse von »lived relations« und die »embodied« Aspekte von »beliefs«, wenngleich auch physische und metaphysische Ansichten hierbei eine Rolle spielen (Johnston 2019: 350). Für Anne Koch birgt die Religionsästhetik, die den *Material Turn* vertritt, das Potenzial, das rationale Subjekt, seine Umwelt und die nicht rationale Dimension der Subjektivität zusammenzudenken, was deshalb gar als interdisziplinäres Bindeglied zwischen den Naturwissenschaften, den Geisteswissenschaften und der Kunst fungieren könnte (Koch 2019: 392).

53 Auch Koch schlägt vor, Subjektivität in einer religionswissenschaftlichen Arbeit an der Schnittstelle von kulturellen, historischen und soziopolitischen Dimensionen, aber auch biologischen sowie neurophysiologischen Kategorien und der individuellen Biografie, – Kategorien, die sich gegenseitig bedingen, – zu situieren, deshalb empfiehlt sie ebenfalls den Zugang über die »embodied cognition« (Koch 2019: 407f.).

Elementarwesen, Planetenkonstellationen, anthroposophische Erzählungen, Atmosphären und Bildekräfteerlebnisse können dabei jedoch auch dazu dienen, einen gewissen Autoritätsanspruch zu reklamieren und sich konsensualen Aushandlungen zu entziehen. Je nach Situation können sie auch einen weltanschaulichen Dogmatismus reifizieren, wie es im Kontext der Präparate-Forschung deutlich wurde. Die Grenze zu einer solchen Haltung ist innerhalb einer *Esoteric Aesthetics* fließend, weil sie in der Regel durch eine nebulöse »agency, invisible dynamics and the cultivation of specific types of extra-sensory perceptions« konstituiert wird (Johnston 2019: 351). Hierbei entsteht Raum, um eigene Annahmen als eine in die geistige Welt projizierte Wahrheit zu präsentieren.

Cultural Technologies, Special Things, Imaginationen und weltanschauliche Hintergründe sind im Fall der Biodynamik zweischneidig: Sie können zu einem vertieften und ethischeren, weil sensiblerem Umgang mit nichtmenschlichen Lebewesen und der Umwelt führen, zu einem *embodied* Erleben der Mitwelt, und zugleich sind sie Werkzeuge, die eine gewisse soziale Segregation und ein nahezu arbiträres nicht evidenzbasiertes Für-wahr-Halten befördern können.

8.7 Zusammenfassung

Das Herz des Demeter-Landbaus schlägt in den biodynamischen Präparaten, – das wird immer wieder feierlich verkündet von der Landwirtschaftlichen Sektion am Goetheanum, vom Demeter-Verband und in der Zeitschrift *Lebendige Erde*. Auch die anthroposophisch ausgerichteten Landwirt:innen versichern, dass es sich bei den Spritz- und Kompost-Präparaten um ein Mysterium, ein großes Geheimnis handelt, das sie dazu veranlasse, sich in einem nahezu ständigen Lern- und zuweilen Bewunderungsprozess zu befinden.

Das Geheimnis der biodynamischen Landwirtschaft beruht allerdings nicht auf ihrer rein organisch-substanziellen Seite; das lernen Außenstehende als Erstes, wenn sie das Gespräch mit den Anwender:innen suchen: Die Präparate-Herstellung soll nicht lediglich die Flora eines Standortes stimulieren, sondern gleichermaßen das innerseelische Leben der Anwender:innen. Die Präparate-Herstellung beschrieben die Interviewpartner:innen in der vorliegenden Arbeit als Prozess, der sich von alltäglichen Angelegenheiten unterscheidet und der sie imaginativ-affektiv mit Heilpflanzen, dem Hofleben und dem Universum in Beziehung stellt. Vor allem das Rühren sei eine nahezu hypnotisierende Tätigkeit, die die Imagination anrege und manche dazu veranlasse, von »einem sakralen Moment« (Feldbericht 9.6.2017) zu sprechen. Dennoch soll das Rühren – wie auch andere psychoinvasive Praktiken wie die Achtsamkeitsmeditation – nicht zwangsläufig eine bestimmte Reaktion hervorrufen, sondern je nach *Set* und *Setting* fällt dies unterschiedlich aus und muss laut den Befunden auf einem Kontinuum verortet werden, das von einer außergewöhnlichen Erfahrung (wie beispielsweise einer außerkörperlichen Erfahrung) über eine innerlich feierliche Stimmung bis hin zu Langeweile reicht. Das Ausbringen der Spritz-Präparate soll zugleich »eine Verbindung mit dem Ort« schaffen, wenn man seine Weiden, Äcker und seinen Gemüseanbau abschreite – bestenfalls bei Sonnenaufgang, wenn der Tau noch sanft über den Pflanzen hängt.

Die Befunde deuten ebenfalls darauf hin, dass die Präparate-Arbeit im Kontext einer Tätigkeit, die von nicht zu kontrollierenden Variablen wie der Wetterlage abhängig ist, Selbstwirksamkeitserfahrungen hervorruft, – die Präparate-Anwendung lässt die Biodynamiker·innen sich als Segnende erleben; über die Präparate wollen sie ein Instrument zur Hand haben, das sie als Schlüsselement in einem bedeutungsvollen Geschehen situiert, denn laut den anthroposophischen Biodynamiker·innen – wie bereits im Kapitel über das Naturverständnis des Demeter-Landbaus dargelegt – verbindet der Mensch Kosmos und Erde, Geist und Materie. Eben deshalb werden die von Hand gerührten Hornmist- und Hornkiesel-Präparate von Forscher·innen und Autoritätsfiguren wie Uli Johannes König, aber auch von vielen Landwirt·innen als qualitativ höherwertig eingestuft. Der Mensch als Kulturwesen, das Umwandlungsprozesse einleiten kann, stellt sich im biodynamischen Kosmos mit seinen Artefakten den technisch-industriellen Entfremdungserfahrungen der Moderne entgegen, in denen der Mensch eine Randposition einnimmt. Die Demeter-Landwirtschaft will eine Lebenswirklichkeit anbieten, in der der Mensch nicht Mittel zum Zweck einer industriell-ökonomischen Logik wird, sondern im Zentrum eines kosmisch-ökologischen Geschehens steht.

Weil die Präparate-Arbeit die Anwender·innen auf einen biografisch-psychologisch-spirituellen Lernweg führen soll, spielt der quantitativ-messbare Effekt der Präparate für die Anbaukulturen häufig nur eine periphere Rolle. Dennoch scheint die Suche nach kausalen Effekten die Biodynamiker·innen das nähere Hinsehen zu trainieren: Ist das Gras nicht doch grüner als beim Nachbarn? Lassen sich aus Sicht der Anwender·innen konkrete Resultate ausmachen, werden sie häufig als Verweis auf »geistige Kräfte« und die alles durchwebende »geistige Welt« gedeutet, wie sie Steiner postuliert hat. Mitunter wird die Suche jedoch von Zweifeln begleitet, ob diese Resultate überhaupt kausal auf die Präparate zurückgeführt werden können. Der Zweifel kann wiederum dadurch domestiziert werden, indem den Präparaten das Verdienst zugeschrieben wird, den Blick auf den Hoforganismus zu schärfen sowie den Nachvollzug von jahreszeitlichen Eigenheiten. Dies geschieht also mit einem Verweis auf die qualitativ-affektiven Auswirkungen der Präparate, die wiederum von den Anwender·innen als Berechtigung der anthroposophischen Betrachtungsweise gedeutet werden.

Da die Präparate die biografische Dimension der Biodynamiker·innen anspricht, sie zugleich aber ein Faktor sind, der die Biodynamik von anderen Landbauarten unterscheidet und einen Identitätsaspekt für den Demeter-Landbau beinhaltet, weisen sie ein Paradoxon auf: Sie berühren laut den Praktiker·innen eine innere Dimension, die als kaum beschreibbar dargestellt wird und die bis zu einem gewissen Grad deutungs-offen bleiben soll. Sie sind aber zugleich – vor allem auf institutioneller Ebene – ein Kernelement, über das Austausch stattfinden muss, weshalb Tagungen, Workshops und Arbeitsgruppen veranlasst werden, die sich mit den Präparaten beschäftigen. In Workshops wird über die Qualität, die Konsistenz, die Herstellung, die globale Ausbreitung und die Vermarktungsstrukturen diskutiert oder je nach Atelier-Gestaltung wird sich imaginativ in die Eigenschaften der Präparate hineingelebt und so der angenommene biodynamische Kosmos innerlich-imaginativ nachvollzogen. Daneben wird in Vorträgen häufig über Analogien und Kettenassoziationen ein Bedeutungsband zwischen räumlich getrennten Erscheinungen – wie Mensch, Tier, Pflanze, Planeten – hergestellt und die Funktion der Präparate eruiert. Die soziale Seite der Präparate wird zusätzlich

über regionale Arbeitsgruppen konsolidiert, die gemeinsam – und überwiegend in einem geselligen Rahmen – Präparate herstellen.

Weil die Präparate »Hand, Herz und Kopf« (Hurter 2018a: 6) zugleich ansprechen sollen, soll deren Wirksamkeit nicht mit den universitär etablierten naturwissenschaftlichen Methoden messbar sein, weshalb die anthroposophisch ausgerichteten Biodynamiker·innen versuchen, aus dem »Geistigem heraus« das Herz der Biodynamik zu verstehen, wie es auch Steiner im *Landwirtschaftlichen Kurs* empfohlen hat (GA 327: 3). Derzeit ist in diesem Zusammenhang insbesondere die Bildekräfteforschung nach Dorian Schmidt populär, die durch Wahrnehmungsschulungen und Meditationen »die imaginative Erforschung der Lebenskräfte und des Ätherischen« verspricht (Gesellschaft für Bildekräfteforschung e.V. 2020: 8). Mit dieser Herangehensweise könne der Beobachter die nicht materiellen, geistigen Kräfte, die im Lebendigen wirken, übersinnlich erkennen. Während die Praktiker·innen im Feld diese Betrachtungsweise überwiegend spontan, undogmatisch, kontextgebunden und im herkömmlichen Sinne intuitiv anwenden, proklamieren berufstätige Bildekräfteforscher·innen Imaginationen eher als standort- und kontextungebunden wahr. Beide Gruppierungen verankern Imaginationen tendenziell jedoch als Eingebungen aus der »geistigen Welt«.

Neben diesen anthroposophischen Forschungsinitiativen gibt es dennoch Studien, die akademisch-validierte Systemvergleichsstudien durchführen, und die der Wirksamkeit der Präparate quantitativ-numerisch nachgehen. Dabei deuten einige Studien auf vorteilhafte Auswirkungen der biodynamischen Methode hin, die allerdings nicht allein auf die Präparate zurückgeführt werden können. Anthroposophische Forschende wie Fritz und König versuchen deshalb, über anthroposophische Betrachtungsweisen naturwissenschaftliche Resultate mit anthroposophischen Anschauungen zu interpretieren. Aus der Binnensicht wird dieser Schritt dadurch legitimiert, dass der Materialismus der derzeitigen Naturwissenschaft auf einem normativen und monopolisiertem Lebendigkeits- und Bewusstseinskonzept beruhe, dem die anthroposophischen Forscher·innen die anthroposophische Weltanschauung und Erkenntnistheorie entgegensetzen (vgl. Baars, Kusche, Werre 2009: 13). Dabei wollen diese Forscher·innen wie auch die berufstätigen Bildekräfteforscher·innen wie Schmidt anhand der Universalisierbarkeit ihrer Resultate mit naturwissenschaftlichen Ergebnissen konkurrieren, und sich somit an dem Objektivitätsanspruch, den Zander, Hammer, Zinser und Ullrich für das esoterische Spätwerk von Steiner in ihren Analysen ausmachen, orientieren.

Ein Teil der institutionalisierten Biodynamik, wie die Landwirtschaftliche Sektion am Goetheanum, interessiert sich weniger für diese Forschungsbemühungen. Zahlen, Diagramme und Statistiken sprechen laut dem Sektionsleiter Hurter den Verstand an, aber bei der Präparate-Arbeit gebe es weniger etwas zu verstehen als etwas zu tun; Präparate-Anwender·innen wollen sich als Teil von Lebensprozessen erleben und nicht abstrakt-numerisch über kausale Prinzipien nachdenken. Diese Einschätzung deckt sich mit den ethnografischen Feldberichten: Für die Praktiker·innen zählte zuvorderst, wie sie sich bei der Präparate-Zubereitung fühlten. Dabei wurde das »gute Gefühl« allerdings gelegentlich als Evidenz für die Wahrhaftigkeit der Präparate interpretiert und damit Vertrauen in die biodynamische Bewegung geschaffen.

Fortlaufend wird innerhalb des Demeter-Landbaus der »besondere« Charakter der Präparate ausgelotet und in unterschiedlichen Bereichen hergestellt: Sie werden

in Arbeitsgruppen als soziales Phänomen konsolidiert, in Vorträgen und Broschüren – bildhaft oder sprachlich – semiotisch aufgeladen, in Richtlinien als Zugangspforte zum Prüfsiegel juristisch verankert, in der Praxis als biografisch-spirituelles Ereignis erlebt, in künstlerischen Tätigkeiten und imaginativ-affektiven Aneignungen als aus der geistigen Welt stammend erfahren und in (natur-)wissenschaftlichen und anthroposophischen Studien als Faszinosum präsentiert. Sie sind *Special Things* (Taves 2011), deren Bedeutung und Sinnhaftigkeit nicht eindeutig festgelegt werden kann, weil diese sowohl eine individuelle Aneignungsangelegenheit und zugleich eine institutionelle Aushandlung betrifft und häufig unterschiedliche Zugangskanäle gewählt werden, die mitunter unvereinbar sind.

Diese *Special Things*, die Präparate-Substanzen und die Präparate-Arbeit, verfestigen und nähren zugleich die »epistemische Blase« (Nguyen 2020: 144), die sich rund um Anthroposophie und Biodynamik herauskristallisiert hat. Weil Außenstehende die Präparate kaum bis gar nicht interessieren, analysieren und kommentieren, findet zuvorderst intern Austausch über Aspekte statt, die die biodynamische Weltanschauung betreffen und tendenziell affirmieren.

Immer wieder mahnen die Biodynamiker·innen zudem dazu, die Präparate-Anwendung nicht als zeitlich begrenzte Tätigkeit aufzufassen. Bestenfalls sollen sie die Praktiker·innen für landwirtschaftliche und ökologische Jahreszyklen und für das Sprossen, Reifen, Blühen und Vergehen von Gemüse, Obst, Ackerpflanzen und Blumen sensibilisieren. Die Präparate sind nur ein Instrument unter anderen, um an einem agrarisch-pastoralen Gemälde – einer zugleich äußeren und inneren Landschaft – gestalterisch mitzuwirken, die Aufmerksamkeit und Beobachtung zu trainieren, aber auf eine Weise, die eine Milieu-Verfestigung begünstigt. Dass die biodynamische Weltanschauung auch implizit im alltäglichen Umgang mit den Haustieren zum Ausdruck kommen kann, wird im nächsten Kapitel dargelegt.

9. Tiere im anthroposophischen Kosmos und Hofalltag

9.1 Tierische Gottheiten und der sozialhybride Mensch-Tier-Lebensraum

Die Geschichte der Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Tieren, ihre Interaktionen und die Zuschreibungen von Gesellschaften an Tiere sind kulturell und historisch unterschiedlich gewachsen. Sie sind geprägt von religiösen Weltanschauungen, philosophischen Konzepten, biografischen Erfahrungen und seit dem 20. Jahrhundert zunehmend durch wissenschaftliche Studien sowie ökonomisches Kalkül. Im transkulturellen und transhistorischen Vergleich nehmen Tiere in religiösen Weltanschauungen eine bedeutende Rolle ein. Mythologien, ikonografische Darstellungen und die von Historiker·innen und Ethnolog·innen erforschten Verehrungspraktiken veranschaulichen die zahlreichen unscharfen und porösen Trennlinien, die zwischen Menschen und Tieren sowie Göttern und Tieren gezogen wurden beziehungsweise werden. Im antiken Griechenland wurden Wesen verehrt, die halb Gott, halb Tier waren, wie der Gott Pan, der halb Mann, halb Ziege war. Im alten Ägypten wurde Anubis, ein Gott mit Hundekopf verehrt und in Indien ist seit Jahrtausenden Ganesha, der Gott mit Elefantkopf, besonders beliebt (vgl. DeMello 2012: 35ff., 308).

Für die ethnischen Minderheiten Amerikas und Australiens sind Totemtiere bezeugt, die die Genealogie von Ethnien maßgeblich beeinflussen sowie das soziale Leben strukturieren. Allgemein kommt ausgewählten Tieren innerhalb indigener Kulturen eine besondere Bedeutung zu: Sie fungieren als Symbol, das auf unterschiedliche Clan-Werte und Charaktereigenschaften verweist, oder sie haben eine bestimmte Aufgabe bei der Welterschaffung oder -Erhaltung inne – entweder sehr direkt und konkret im Rahmen von Opferritualen oder zumindest in den Mythologien. Beide Bereiche können sich auch überlappen: Bei den Tlingit Nordamerikas beispielsweise wird der Rabe als Erschaffungsgott und als Clan-Vorfahre verehrt. So wird er als Totemtier geachtet, aber dennoch für spezifische Anlässe innerhalb von Opferritualen getötet. In manchen Kulturen werden Tiere zwar nicht direkt sakralisiert, ihnen kommt aber zumindest die Rolle zu, enge Verbündete von Göttern zu sein: Die gallische Göttin Epona wurde beispielsweise angerufen, um Pferden Schutz zu gewähren (vgl. DeMello 2012: 34, 301, 304).

Schließlich lassen künstlerische und rituelle Gegenstände sowie überlieferte Mythen auf eine sehr früh ansetzende Haustierhaltung schließen, weshalb Haustiere nahezu als Bestandteil der Menschheitsgeschichte gelten können. Einige Wissenschaftler·innen lesen die Begegnung zwischen Mensch und Tier, die mit der Domestizierung und Zähmung einherging, als eine verstärkte Ausdifferenzierung zwischen der Lebenswelt des Menschen und des Tieres, zunächst vor allem in Europa, dem Nahen Osten und Asien: Bedingt durch den Beginn der Nutztier-Haltung, das heißt der Kontrollausübung über Tiere, teilte sich allmählich die menschliche Perspektive auf das Tier in die Bereiche Kultur und Natur. Mensch und Tier gehörten ab der Entwicklung der Landwirtschaft nicht mehr der gleichen Lebenswelt an, sondern sie nahmen einen zunehmend ausdifferenzierten sozialen Raum ein (vgl. Böhme 2004: 16, 315; Serpell 2017: 82). Diese Ansicht wird allerdings von anderen Geisteswissenschaftler·innen infrage gestellt: Tiere seien nicht lediglich dem Willen der Menschen ausgeliefert, sondern der Lebensraum von Tier und Mensch sei miteinander verwoben. Nicht nur hätten Menschen Pflanzen und Tiere verändert, diese würden ebenso den Menschen verändern. Domestizierte Tiere wiederum seien Sozialhybride, die auf eine künstliche Natur-Kultur-Trennung hinweisen (vgl. Stépanoff 2019: 4). Vor diesem Hintergrund wird im folgenden Kapitel herausgearbeitet, wo Biodynamiker·innen ihre Tiere in ihrem kosmologischen und sozialen Gefüge verorten, wie sie mit ihren Hoftieren kommunizieren, interagieren, wie sie sie interpretieren und welche Bewusstseins- und Gefühlsfähigkeiten sie ihnen zuschreiben. Es wird darum gehen, was die Landwirt·innen von Tieren lernen und umgekehrt sowie was das Schlachten eines Tieres impliziert.

9.3 Das Tier als Gegenstand der Kultur- und Sozialwissenschaften

Obwohl domestizierte Tiere und Wildtiere weitestgehend im Alltag der Menschen präsent waren und sind, wurde das Themenfeld »Tiere als soziale Akteure« in den Sozial- und Kulturwissenschaften bis weit ins 20. Jahrhundert überwiegend ignoriert. Innerhalb der Soziologie diskreditierte vor allem Goerge Herbert Mead diesbezügliche Forschungsprojekte. Er argumentierte, Tieren fehle die Fähigkeit, symbolisch zu denken und zu kommunizieren, sprich Bedeutung auszuhandeln und deshalb könnten sie kein Gegenstand von kulturwissenschaftlichen Studien bilden. Geisteswissenschaftler·innen urteilten ihrerseits überwiegend, Tiere seien sprachlose Wesen ohne Selbstbewusstsein und davon abweichende Positionen würden auf anthropomorphisierenden Projektionen beruhen (vgl. Arluke, Sanders 1996: 80f.).

Auch die Kulturanthropologie fragte in ihren Anfängen zunächst nach der Rolle des Tiers als Ressource, Ware oder Produktionsmittel. Anthropologische Studien sahen Tiere demnach primär als wesentlichen Bestandteil der menschlichen Ökonomie und Ökologie, in deren Zentrum der menschliche Standpunkt und seine Handlungsrationalität stand. Typisches Beispiel sind die Forschungsarbeiten des Kulturmaterialisten Marvin Harris, der vor allem die ökonomischen Gründe für die Zuneigung zu bestimmten Tieren untersucht hat: Die Verehrung der Kuh in Indien und die Verbundenheit der Neuguineer mit Schweinen führt er in seinem Modell auf ökonomische Vorteile zurück (vgl. Harris 1989: 11f., 35f.).

Eine weitere zentrale, frühe Arbeit ist die von Evans-Pritchard aus dem Jahr 1940 zu den afrikanischen Nuer. Er beschreibt darin die besondere Zuneigung der Nuer gegenüber ihren Nutztieren. Die Rinder dienten dabei nicht nur zur Nahrungsmittelsicherung, sondern sie seien auch ein zentrales Bindeglied in sozialen Beziehungen; so bestehe die Mitgift bei einer Hochzeit beispielsweise aus einer bestimmten Anzahl von Kühen. Das enge Beziehungsgeflecht zu den Tieren werde überdies bei den Frauen durch die Übernahme des Kuhnamens von der Kuh, die sie melken, markiert; Männer hingegen trügen einen Spitznamen, der an die Farbe oder die Form ihres Lieblingsochsen angelehnt sei. Schließlich seien sie aus den bedeutendsten Ritualen der Nuer nicht wegzudenken. Wie bei den meisten sozialen Interaktionen würden eine Reihe von Ambivalenzen das Verhältnis zu den Rindern prägen, denn die Nuer seien darin geschickt, die Tiere durch ihre Nähe für ihre Zwecke zu manipulieren (vgl. Evans-Pritchard 1940: 16f.).

In einer Studie zu Rinderherden bei den Lesotho in Südafrika geht der Anthropologe James Ferguson ebenfalls der Bedeutung der Rinder nach – vorrangig derjenigen, die sie für Männer einnehmen. Er spricht von der *Bovine Mystique*, um die Sozialbeziehungen der Menschen untereinander zu bezeichnen, die durch die Rinderhaltung modelliert werden. Bei arrangierten Hochzeiten würden Herdentiere von der Familie des Bräutigams an die der Braut weitergegeben. Männer könnten darüber hinaus ihre Tiere verleihen und über diesen Weg einen Patron-Status erlangen. Zwar könnten Frauen von Männern Wertgegenstände oder Geld verlangen, jedoch bleibe der Mann der Herr der Rinder, weshalb diese ihm zusätzlich Macht und Autorität sicherten: Die Rinder seien eine Männerangelegenheit. Dies erklärt Ferguson zufolge, warum die Rinderhaltung unter den derzeitigen Bedingungen der wirtschaftlichen Globalisierung – entgegen manchen Erwartungen – in Südafrika an Bedeutung gewinnt (vgl. Ferguson 1985: 647ff.).

Der Fokus dieser hier beschriebenen ethnografischen Arbeiten liegt vornehmlich auf einer funktionalen Analyse der Tier-Mensch-Beziehung und weniger darauf, wie durch Erfahrungswissen und Beobachtungen das domestizierte Tier konzeptualisiert wird. Fungieren Tiere nicht direkt als bedeutender Subsistenzfaktor, wurde ihnen symbolische Macht zugeschrieben: Sie dienen dem Menschen als Prestigeobjekt, Opfergabe oder Totem. In diesen Analyserastern bleiben Tiere vorrangig Objekte ohne Handlungsmacht (vgl. Noske 2015: 327f.). Die referierten früheren Arbeiten richteten vor allem das Augenmerk auf die Sozialstruktur der Menschen und eruierten, welchen sozioökonomischen Einfluss oder symbolischen Wert die Tierhaltung in menschlichen Gesellschaften hatte. Diese Ethnografien, die vornehmlich das Sozialleben und Subsistenzfragen des Menschen behandelten, leisteten einen nicht unerheblichen Beitrag zum Verständnis von sozioökonomischen Dynamiken, doch seit Anfang der 1990er Jahre werden Gemeinschaften breiter gefasst, indem das Feld des Sozialen zunehmend auf nichtmenschliche Lebewesen und Aktanten ausgedehnt wird. Unter anderem angeregt durch die Arbeiten von Bruno Latour kommen vermehrt Fragestellungen auf, die die Handlungsmacht der Nichtmenschen beinhalten und den Verflechtungen zwischen Menschen und Nichtmenschen nachgehen: Was leisten Tiere oder Maschinen für Menschen, welche Arbeit delegieren wir an sie und inwiefern sind sie Teil unserer sozialen Netzwerke? Wie interdependent sind Menschen und nichtmenschliche Akteure oder Aktanten? Welche Kollektive bestehen zwischen Menschen und Nichtmenschen? Was ist das »Soziale«? Oftmals können die Sozialwissenschaften ihren Gegenstand nicht

klar umreißen, da immer deutlicher wird, dass das, was »uns« ausmacht, eben nicht lediglich eine aus Menschen bestehende Gesellschaft sein kann, sondern ein Zusammenschluss an unterschiedlichen, sich immer wieder neu konstituierenden Netzwerken, Lebensknoten und Zusammenkünften, die eben nicht stets menschlicher Natur sind. Das Soziale ist demnach kein klar definierter Bereich, sondern wird viel eher durch Begegnungen zwischen Lebewesen, Halblebewesen (wie Viren) und Dingen geformt und hervorgerufen (vgl. Latour 2005: 7f.; 2021: 46, 63).

Donna Haraway beginnt ihr Buch *When Species Meet* mit dem Satz »ot hem never been human« (Haraway 2007: 1), als Anlehnung an Latour, der die Aussage »ot hem never been modern« (Latour 1991) popularisiert hat. Haraway möchte sich von der Idee verabschieden, der Mensch sei die Krone der Schöpfung und plädiert dafür, den Menschen als Teil eines Geflechts von Lebewesen zu sehen, die miteinander interagieren. Sie will eine neue Perspektive auf Lebewesen eröffnen, die unseren Umgang mit Tieren verändern soll:

[...] those who are ot h in the world are constituted in intra- and interaction. The partners do not precede the meeting; species of all kinds, living and not, are consequent on a subject- and object-shaping dance of encounters. Neither the partners nor the meetings in this book [*When Species Meet*] are merely literary conceits; rather, they are ordinary beings-in-encounter in the house, lab, field, zoo, park, oce, prison, ocean, stadium, barn, or factory. As ordinary knotted beings, they are also always meaning-making figures that gather up those who respond ot hem into unpredictable kinds of »we«. (Haraway 2007: 4f.)

Haraway schreibt, sie interessiere sich für *Companion Species*, dabei würden die meisten wohl an Hunde, Katzen oder tropische Fische denken. Aber sie denke zuvorderst an historisch situierte Lebewesen, Menschen einbegriffen, an ein *Becoming-with*, an Allianzen oder weniger harmlose Zusammenkünfte, bei denen Lebewesen sich in einem bestimmten Beziehungsgeflecht treffen. Gerade im Kontext der Globalisierung des 21. Jahrhunderts sei das Aufzeigen von dynamischen Prozessen sinnvoller als eine starre Kategorienbildung¹ (vgl. Haraway 2007: 16f.). Daneben spricht sich seit den 1970er Jahren der Philosoph Peter Singer gegen den Speziesismus aus, die Voreingenommenheit einer Spezies gegenüber anderen biologischen Gattungen zugunsten der eigenen Interessen. Menschen seien nicht berechtigt, die Bedürfnisse von Wesen deshalb als geringer zu bewerten, weil sie einer anderen Spezies angehören würden (vgl. Singer 1996: 35).

Auch in neueren Ethnografien und soziologischen Arbeiten lässt sich eine Verschiebung der Schwerpunkte feststellen, beispielsweise wird vermehrt versucht, zu verstehen

1 Eine explizite Anlehnung an Haraway lässt sich bei Räsänen und Syrjämaa finden, die ihre Arbeit in ein Kontinuum der Gender Studies einschreiben: »In recent decades a thorough transformation in societal research has taken place, as many groups that were previously perceived as being passive or subjugated objects have become active subjects. This fundamental reassessment, which was first promoted by feminist and radical studies, has subsequently been followed by spatial and material turns that have brought non-human agency to the fore. Human-animal studies belong to the same continuum, in the sense that they examine a previously ignored group of actors and foreground non-human agency.« (Räsänen, Syrjämaa 2019: 1)

unter welchen Bedingungen Tiere in indigenen Kulturen, in Laboren oder in landwirtschaftlichen Tierhaltungskontexten zu Akteuren werden und welche Interspezies-Kommunikation sich dort herausbildet. Zu nennen sind die Ethnologen Rane Willerslev (2007, 2012), Viveiros de Castro (1998, 2004), Tim Ingold (1980, 1988, 2011) und Philippe Descola (2011) für ihre Schriften über Ethnien im Amazonas und in den Polarregionen. Die Soziologin Jocelyne Porcher und die Wissenschaftsphilosophin Vinciane Despret (2007) legen ihrerseits den Fokus auf das Sozialleben, das Tiere untereinander und in kooperativen Verhältnissen zu Menschen pflegen. Die Soziologen Arnold Arluke und Clinton Sanders (1996) untersuchen wiederum, welche Tier-Mensch-Interaktionen in beruflichen Kontexten stattfinden und welche Formen von Stress sich darin entwickeln können. Margo DeMello (2012), eine Kulturanthropologin, zeigt ihrerseits Perspektiven für die zeitgenössische Forschung auf, die Mensch-Tier-Beziehungen analysiert: Wie Tiere gesehen und behandelt werden, bestimmte auch der jeweilige gesellschaftliche Sinnzusammenhang, der innerhalb ein und dergleichen Gesellschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt unterschiedlichen Perspektiven unterliegen kann; der Soziologe Frank Thieme schlussfolgert zum gleichen Thema: »Tiere widerfahren, sie erleben oder erleiden höchst unterschiedliche Zuschreibungen« (Thieme 2015: 7).

Die vorliegende Arbeit orientiert sich an diesen Werken, die nicht nur die symbolische und ökonomische Bedeutung von Tieren für den Menschen analysieren, sondern ebenfalls Fragestellungen nachgehen, die die Beziehungen und Interspezies-Kommunikation zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Tieren zum Gegenstand haben, wie sich diese materialisieren, und auch, welchen kontextuellen Anpassungen, Kontinuitäten oder Neuinterpretationen sie diesbezüglich unterliegen. Über die biodynamischen Binnendiskurse über Tierwohl, insbesondere im Hinblick auf das Schlachten, und unterschiedliche Annäherungspraktiken im hybriden Mensch-Tier-Sozialraum sollen sich zudem Profil und Selbstverständnis der Demeter-Landwirtschaft herauskristallisieren.

9.3 Das Tierversständnis der Biodynamiker·innen

9.3.1 Tiere: Astralische Wesen

In biodynamischen Kontexten werden unterschiedliche Fragen in Bezug auf Tiere diskutiert. Besitzen Hoftiere phänomenales Bewusstsein (beziehungsweise eine Seele oder wie Anthroposoph·innen häufig sagen »Astralität«), haben sie ein Gedächtnis, haben sie Handlungsmacht? Was heißt es, Tiere zu vermenschlichen und welche Art von Gefühlen können Haustiere ausdrücken und spüren: Trauern Rinder, unterhalten sie Freundschaften und ein Verwandtschaftsleben? Welche Erfahrungen machen Menschen, die mit Tieren arbeiten und umgekehrt? Die Antworten der Gesprächspartner·innen und der biodynamischen Literatur fallen unterschiedlich aus und sind in eine Matrix von zeitgenössischen Debatten, biografischen Erfahrungen und anthroposophisch-weltanschaulichen Postulierungen eingebettet.

Die Position, dass die Hoftiere der Landwirt·innen ein affektives Innenleben, Empfindsamkeit – im anthroposophischen Jargon: Astralität – erleben, wird überwiegend geteilt, wie in den folgenden Unterpunkten gezeigt werden wird. Dennoch werden ei-

nige Konzepte und Zuschreibungen gelegentlich kontrovers diskutiert, und es bestehen unterschiedliche Annäherungen an Tiere. Diese reichen von Alltagsbeobachtungen hin zur Anwendung der in anthroposophischen Kreisen verbreiteten Beobachtungs- und Einfühlungsideale sowie der Bildekräftewahrnehmung. Im nächsten Unterpunkt wird sich zunächst den offiziellen Tierzuschreibungen, also dem institutionalisierten Standpunkt, zugewendet und im Anschluss werden die Feldberichte und Interviews mit den Biodynamiker:innen erläutert.

Wie bereits im Zusammenhang mit dem anthroposophischen Naturkonzept dargelegt, beinhalten Steiners Kategorienbildungen evolutionistische Konzeptionen sowie bestimmte Hierarchisierungen. Wobei Tiere eine Zwischenposition zwischen Pflanze und Mensch einnehmen. Die Pflanze (wie auch das Tier und der Mensch) besitzt nach anthroposophischem Selbstverständnis eine ätherische Komponente, im anthroposophischen Sprachgebrauch auch »Lebendigkeit« genannt. Darüber hinaus sei das Tier zusätzlich mit Astralität, also einer Seele ausgestattet. Pflanzen besitzen der Anthroposophie zufolge zwar auch einen Astralleib, dieser sei jedoch nicht an den physischen Leib gekoppelt und verweile in der Astralwelt. Tiere und Menschen sind Steiner zufolge stärker emanzipiert von ihrer Umgebung, der »äußeren Welt« (GA 327: 32). Allerdings besitzen Tiere nach anthroposophischem Selbstverständnis kein selbstreflexives Ich, d.h. kein individuelles Ich-Bewusstsein und kein Ich-Konzept wie der Mensch. Sie seien zwar stärker individualisiert als Pflanzen, aber nicht im gleichen Maße wie der Mensch.

Anders als den Menschen betrachtet Steiner das Tier nicht als ein Wesen, das eine Dreigliederung des Organismus aufweist, sondern lediglich eine Zweigliederung. Dem Menschen attestiert Steiner, wie 1917 in seiner Menschenkunde *Von Seelenrätseln* dargelegt, eine Ausdifferenzierung in die drei Grundprinzipien Denken, Fühlen und Wollen, die jeweils mit den von ihm bestimmten Gliedern korrelieren sollen: – das Nervensystem mit dem Denken, das Rhythmussystem mit dem Fühlen und das Stoffwechselsystem mit dem Wollen. Beim Menschen stehe das Nervensystem, die bewusst im Kopf stattfindende Denkleistung, in einer Polarität zu den unbewussten Vorgängen des Stoffwechsels unterhalb des Zwerchfells; die Atmungsorgane und das Herz, also das rhythmische System, sollen ihrerseits beide Polaritäten trennen (GA 21). Bei Tieren, schlussfolgert Steiner, sei diese Trennung durch das mittlere Glied nicht derart gewährleistet wie beim Menschen und deshalb spricht er beim Tier von einer »Zweigliederung des Organismus« (GA 327: 205). Die Zweigliederung führe nun dazu, dass die Prozesse im Kopf vorzugsweise sinnlich bestimmt seien. Er zementiert so einmal mehr seine Annahme, das Tier sei, anders als der Mensch, nicht durchweg autonom von seinem Umfeld und kein selbstreflexives Wesen – denn seine Sinne hätten es »mit kosmischen Kräften zu tun« (GA 327: 206). Gelegentlich wird diese Unterteilung in Zwei- und Dreigliederung im biodynamischen Milieu weiterhin vertreten.

Allerdings sind die Werke, die über die Tierthematik innerhalb der Anthroposophie publiziert wurden, überschaubar. Im ifaust.de, Archiv des Forschungsrings, sticht die innerhalb der Demeter-Landwirtschaft besprochene Publikation *Mensch und Tier: Fünf Einblicke in ihren Wesensunterschied* (1928, weitere Auflagen folgten 1954 und 1981) hervor, die von Hermann Poppelbaum verfasst und von Günther Wachsmuth und der Naturwissenschaftlichen Sektion in Dornach herausgegeben wurde. Diese Abhandlung gibt Einblick in die Attraktivität, die das anthroposophische Mensch-Tier-Ideengebilde

und das anthroposophische Selbst- und Wissenschaftsverständnis unter Umständen ausüben kann. Steiner nämlich bietet, anders als Darwin, eine Kosmologie an, in der der Mensch im Zentrum steht. Wachsmuth lobt in seinem Vorwort das Buch, das nicht wie die sich etablierende Naturforschung in einer »quantitativen Vermehrung« von »Einzeltatsachen« verharre, sondern sich der »Kardinalfrage« der »Naturerkenntnis« annehme sowie dem »trotz oder wegen Darwin noch immer ungeklärten Verhältnis von Tier und Mensch« (Poppelbaum 1928: 7).

In der Vorrede des Verfassers ist zu lesen, dass Poppelbaum die virulenten Debatten rund um die Abstammungslehre mit Leidenschaft verfolgt habe, und er der Meinung war, dass sie sich eigentlich in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts zugunsten von Darwin geklärt hätten. Allerdings trat in Poppelbaums Leben »eine Wendung ein durch die schicksalsentscheidende Berührung mit Rudolf Steiner«, durch die er erkannt habe, der Mensch sei nicht mehr »zufälliger Endpunkt der Tierreihe, sondern der Schwerpunkt der Naturreiche« (Poppelbaum 1928: 9). Steiner erlaube es ihm, die Evolutionslehre auf den Kopf zu stellen: Der Mensch sei nicht mehr der Endpunkt der Evolution, sondern »ihr verborgener Quell«, das Urbild aus dem auch die Tierseele stamme (Poppelbaum 1928: 10). Die Menschenseele habe sich also nicht aus der Tierseele heraus entwickelt, sondern andersherum: Die Tierseele sei im urchzeitlichen Urbild des Menschen bereits angelegt gewesen. Zugleich sei in der Menschenseele das Göttliche mikrokosmisch abgebildet. Poppelbaum schlussfolgert deshalb: Der Mensch könne mit der »ganzen Welt und jedem Wesen Zwiesprache« halten (Poppelbaum 1928: 10). Das Denken sei dem Menschen unmittelbar gegeben, es sei demnach eine objektive Tatsache, denn »jegliche Erkenntnis ist ja mit einem geheimen Anfangsgliede an dies Zentrum gekettet«, also »jederzeit uranfänglich vorzufinden« (Poppelbaum 1928: 115) und mit dem All-Einen verbunden. Da der Mensch über das Denken in einem »lebendigen Zusammenhang mit den Dingen lebt«, könne er auch die unsichtbaren Prinzipien wahrnehmen, die die Dinge um ihn herum durchweben und gestalten (Poppelbaum 1928: 116).

Über diese Zwiesprache und die übersinnliche Anschauung habe Steiner, laut Poppelbaum, feststellen können, dass die »niederen Tiere« (ausgenommen sind hier Säugetiere und Warmblüter wie Vögel) die Welt lediglich in symbolischen Bilderlebnissen erfahren würden, vergleichbar mit der Traumwelt von Menschen (vgl. Poppelbaum 1928: 109). Die Erlebniswelt dieser Tiere sei »bunt und mit mannigfachen suggestiven Qualitäten durchwoben«, obwohl »viele Tierpsychologen der neueren Zeit« Tierhandlungen mit einem Uhrwerk vergleichen würden – aber diese würden irren. Das Defizit dieser Tiere ist aus anthroposophischer Sicht eher, dass sie nicht wie der Mensch durch das Wachbewusstsein und das Ich-Bewusstsein die Außenwelt als gegenstandsbezogen erleben könnten (Poppelbaum 1928: 110). Unter anderem deshalb seien beim Menschen erkennen und handeln getrennte Handlungen, während diese »beim Tiere in das von einem Bilderlebnisse beherrschte Gesamtgeschehen zusammengezogen« seien, eben ähnlich zu den Traumerlebnissen (Poppelbaum 1928: 113). Tiere seien in der Regel mit ihrer Umgebung verwoben, das Erkennen der Außenwelt sei nahezu ein Erkennen durch den Leib. Besonders Mollusken würden sich an ihre Umgebung anpassen, ihre Körper seien wie eine Verlängerung dieser Umgebung: Denn ihre Farbschattierungen seien eine Weiterführung, eine Anpassung daran (Poppelbaum 1928: 105). Trotzdem unterlägen ihre Bewegungen und ihr Erleben nicht schematischen Abläufen, sondern besäßen innere Plastizität: Es

würden keine »starren Muster vor[liegen]«, sondern ihnen lägen »Typen zugrunde, die sich variieren lassen« (Poppelbaum 1928: 113). Bei Vögeln und Säugetieren könne man zwar eine gewisse Autonomie von der Umgebung feststellen – Krähen würden beispielsweise zwischen Flinte und dem Stecken auf dem Rücken des Bauern unterscheiden –, dennoch würden sie im Vergleich zum Menschen unverhältnismäßig auf äußere Reize reagieren und könnten mehrheitlich keine Bedeutungszuschreibung zuordnen (Poppelbaum 1928: 120).

Das ehemalige Vorstandsmitglied des Demeter-Verbandes, der anthroposophische Tierarzt Wolfgang Schaumann (1924–2008), vermittelte ein ähnliches Tierversständnis. Zwar betont auch er, dass in den Tieren eine »Weisheit waltet; eine Intelligenz, die dem Leben dient, das Leben der Tierart erhält und fördert« (Schaumann 1988: 112), doch die Tiere seien leiblich von ihrem Willensdrang bestimmt. Dies habe er nach Geburten beobachtet: »Wenn die Kuh nach der Geburt sich umsieht, nimmt sie das Kalb wahr, und sogleich entsteht ein starkes Drängen, mit dem Kopf zum Kälbchen hinzugelangen. Sie will nicht nur sehen, sondern auch riechen und schmecken [...] Der ganze Leib ist ergriffen von dem Willen, zum Jungen hinzugelangen [...]« (Schaumann 1988: 113). Die Tiere seien innerlich von ihren Sinneserscheinungen durchdrungen; sie seien in ihre Umwelt eingebunden, »ihren Lust- und Unlustgefühlen folgend« (Schaumann 1988: 114). Die Art, wie sich Tiere in ihre Umwelt eingliedern, würden ihre Gliedmaßen und Stoffwechselorgane diktieren. Da der Mensch aber eine von seiner Umwelt emanzipierte, vorausschauende, kalkulierende Intelligenz besitze, könne er diese zur Grundlage seines Handelns setzen und in die Entwicklung von Tierarten lenkend eingreifen, beispielsweise im Rahmen der Tierzucht (Schaumann 1988: 113f.).

Der Mensch zeichnet sich in diesen anthroposophischen Schriften durch seinen emanzipierten Bezug zur Umwelt aus sowie durch sein Ich-Bewusstsein und seine Fähigkeit, Unsichtbares und die geistige Welt über das Denken abzutasten. Tiere würden dies nicht vermögen, würden aber ein ausgeprägtes Gefühls- und Innenleben besitzen. Im Verlauf der vorliegenden Arbeit wird an mehreren Stellen deutlich, dass diese Sichtweise nicht singulär von Poppelbaum und Schaumann vertreten wird, sondern weiterhin – wenngleich sie nicht gänzlich unumstritten ist – als Schwerpunktsetzung innerhalb des biodynamischen Milieus im 21. Jahrhundert akzeptiert wird.

Dass der tierische Organismus durch seine Form- und Farbengestalt sowie seine Gliedmaßen »im ganzen Zusammenhang des Naturhaushalts drinnen« (GA 327: 58) leben würde, hat Steiner ebenso im *Landwirtschaftlichen Kurs* vermittelt. Er dichtet dabei ferner eine kosmologische Bedeutung und Einbettung hinzu, indem er auf die Planeteneinwirkungen verweist: So sei der hintere Teil des Rindes von Venus-, Merkur- und Mondeinwirkungen durchdrungen und polar dazu stehe der Kopf und die Schnauze in Verbindung mit der Sonne (GA 327: 58f.).

9.3.2 Rinder und ihre kosmosempfangenden Antennen

Da Haus- und Hoftiere (einige Biodynamiker·innen treffen keine begriffliche Unterscheidung) mit ihrer angenommenen seelischen Qualität ein verbindendes Element im Betrieb darstellen, kommt ihnen eine besondere Rolle bei der Hofgestaltung zu. Es wurden Demeter-Richtlinien ausgearbeitet, die die Tiere und ihre Wesensart besonders

schützen sollen: Für Rinder liegt beispielsweise ein Verbot der »Enthronung« vor, die Herdengröße bei Hühnern ist begrenzter im Vergleich zu anderen Landwirtschaftsformen in Industrieländern und die Bienehalterinnen müssen das Bienenschwärmen ermöglichen, um nur einige Beispiele zu nennen (vgl. Geier, Fritz 2016: 102, 105). Wie für die Anthroposophie charakteristisch, orientiert sich die Demeter-Leitung an dem von Steiner vorgeschlagenen »holistischen« Blick auf Tiere. Nicht das seziierte Knochengestützte gelte es zu studieren, sondern »den Haushalt der Natur« und die Umwelt des Tieres – nur so könne man das Tier und die Natur verstehen. So vermittelte Steiner: »wenn man hinsieht auf dasjenige, womit das Tier in einer ganz unmittelbar intimen Wechselwirkung steht« (GA 327: 198).

Besonders beachtet werden die Hausrinder² in der biodynamischen Landwirtschaft; ihnen kommt nach biodynamischem Selbstverständnis die Funktion zu, den Hoforganismus zu harmonisieren – durch ihre ruhige Wesensart einerseits, aber auch durch ihren wertvollen Dung. Steiner überhöht im *Landwirtschaftlichen Kurs* den Verdauungsprozess der Kuh, dessen Vorzüglichkeit man vor allem an den Hörnern und Klauen ablesen könne. Des Weiteren konzentrierte sich in den Hörnern eine kosmische Kraft, die den vorhandenen Hoforganismus nähre, indem sie sich über die Verdauung mit dem auszubringenden Mist vereine. In diesem Sinne wird im folgenden Auszug von Steiner die Kuh als Wesen gedeutet, welches das Astralische in sich aufnimmt:

Die Kuh hat Hörner, um in sich hineinzusenden dasjenige, was astralisch-ätherisch gestalten soll, was da vordringen soll beim Hineinstreben bis in den Verdauungsorganismus, so daß viel Arbeit entsteht gerade durch die Strahlung, die von Hörnern und Klauen ausgeht, im Verdauungsorganismus. [...] Etwas Lebenstrahlendes, und sogar Astralisch-Strahlendes haben Sie im Horn. Es ist schon so. Würden Sie im lebendigen Kuhorganismus herumkriechen können, so würden Sie, wenn Sie drin wären im Bauch der Kuh, das riechen, wie von den Hörnern aus das Astralisch-Lebendige nach innen strömt. Bei den Klauen ist das in einer ähnlichen Weise der Fall. (GA 327: 97f.)

2 Wenngleich Erläuterungen über Rinder im Vergleich zu anderen Nutztieren den *Landwirtschaftlichen Kurs* dominieren, werden Fragen der Tierhaltung wiederum im Gegensatz zum Pflanzenanbau nur peripher von Steiner behandelt. Zander vermutet, dies zeige, dass Steiner die Schwerpunkte auf die betriebswirtschaftliche Situation der Keyserlingks abgestimmt habe. Beispielsweise führe Steiner seine Ansichten über Rübennematoden – ein konkretes Problem, das in Koberwitz vorherrschte – detailreich aus, während Fragen der Viehwirtschaft nachrangig behandelt werden (vgl. Zander 2007: 1595f.). Liest man allerdings den Fragenkatalog, den der Graf Carl von Keyserlingk einen Monat vor Kursbeginn an Steiner übermittelt hatte, lässt sich ein Interesse an Tierwohl und Tierzuchtfragen seitens des Grafen feststellen: Er stellte Fragen bzgl. Überbeanspruchung und Kastration von Tieren, künstlicher Befruchtung, den Gestirneinflüssen bei der Haustierzucht sowie, inwiefern das Urtier tierische Arten geprägt habe. Außerdem berichtet der Neffe des Grafen, Alexander von Keyserlingk, dass sein Onkel sich von dem üblichen Vorgang, jedes Jahr 1.000 Milchkühe zu kaufen, es »abzumelken« und wieder als Schlachtvieh zu verkaufen, loslösen wollte. Kranke Rinderbestände aufgrund von Leistungsfütterung und noch kursierender Tuberkulose wurden ebenfalls beobachtet (vgl. Koepf; Plato 2001: 18, 33). Die Themenschwerpunkte hätten demnach gleichermaßen anders gelagert sein können.

Die Hörner der Kühe sind demnach laut Steiner eine Art kosmische Antenne, die die Ausscheidung veredelt. Der Kuh-Mist wird dabei zur Grundlage für die Etablierung eines anzustrebenden kosmischen Gleichgewichts im gesamten landwirtschaftlichen Ökosystem, das letztlich ebenfalls gesundheitsfördernd auf den menschlichen Körper wirken soll, der von biodynamischen Erzeugnissen genährt wird. In diesem Sinne bilden für Steiner Kühe buchstäblich die Grundlage für die biodynamische Landwirtschaft: Das Geistige soll durch ihren Mist harmonisiert werden (vgl. LeVasseur 2016: 122).

Aber nicht nur die kosmisch strahlenden Hörner reichern im biodynamischen Kosmos den Mist an, sondern ebenso deren Einfluss auf die Gehirnaktivität. So korreliert Steiner im *Landwirtschaftlichen Kurs* das Gehirn und den Darm der Kuh und schreibt: »die Hirnmasse ist einfach zu Ende geführte Darmmasse« (GA 327: 201). Diese Analogiebildung resultiert möglicherweise zum einen aus einer wahrgenommenen optischen Ähnlichkeit von Gehirn- und Darmwindungen, also eine Analogiebildung aufgrund von Form-Äquivalenten, zum anderen ist sie vermutlich auf das Zweigliederungsmodell zurückzuführen, das besagt, Kopf und Bauchbereich stünden in engem Austausch. Nach dieser Logik wird letztlich die Gehirnaktivität mit in das Ausscheidungsergebnis einbezogen, Darm und Hirn veredeln demnach gleichermaßen den Mist.

Diese harmonisierende Funktion der Kühe bleibt auch im 21. Jahrhundert ein bedeutungsvolles und viel besprochenes Element innerhalb der biodynamischen Bewegung. So schreibt Hurter, Leiter der Landwirtschaftlichen Sektion am Goetheanum, Kühe würden die auf einem Hof vorhandenen Substanzen durch ihr Traumbewusstsein ordnen:

Der Strom an Substanzen, der im Betrieb zirkuliert, kommt als Futter zu den Tieren, im Wesentlichen zu den Kühen. Diese unterziehen dieses Futter, wenn sie wiederkauen, einer »kosmisch-qualitativen Analyse«. Das heißt, das Futter wird sinnlich und physiologisch beim Fressen und Verdauen umfassend wahrgenommen. Dabei lebt die Kuh nicht in einem Wachbewusstsein, sondern in einer Art Traumbewusstsein. (Hurter 2014: 35f.)

Auf einen ähnlichen Exzeptionalismus der Kuhhörner wird im Präparate-Leitfaden des Demeter-Verbandes verwiesen, in dem die Bedeutung des Hornmist-Präparates dadurch erklärt wird, dass die pflanzliche Nahrung, die als Kuhfladen ausgeschieden wird, »während des intensiven Verdauungsvorgangs« im »Organismus der Kuh von organischem und seelischem Leben durchwirkt« werde. Mit ihrem »Nerven-Sinnes-System erleben« die Rinder »traumhaft die im Fressen und Kauen und Verdauungsvorgang freigesetzten Sinnesqualitäten des Futters« (Sax 2004: 5).

Auch Dorian Schmidt gibt an, das Rinder-Bewusstsein über die Bildekraftemethoden erforscht zu haben und kommt zum gleichen Ergebnis wie Steiner: »Das Bewusstsein des Rindes in der Kopfregion, sein seelisches Erleben dort, wird durch die Hörner-Hüllen nach unten in den Leib hineinreflektiert« (Schmidt 2016: 14). Weiterhin paraphrasiert er Steiner, wenn er angibt, seine Betrachtungen hätten erwiesen, die Kuh besitze ein ausdifferenziertes Verdauungssystem, in dem Eindrücke verarbeitet werden könnten, die weit über das hinausgingen, was der Mensch im Alltag durch sein Denken verarbeiten könne. Ferner würde die Kuh über die Verdauung freiwerdende Bildeprozesse erleben und mit kosmischen Vorgängen verschränkt sein (vgl. Schmidt 2016: 14).

In seinem enzyklopädischen Werk *Säugetiere und Mensch* beschreibt ebenso der goetheanisch orientierte Forscher Wolfgang Schad die angenommene Qualität der Hörner und des Stoffwechsels der Huftiere allgemein, die die »Gesamtorganisation« bestimmen sollen (Schad 2012: 45). Er geht, wie andere Anthroposoph-innen auch, davon aus, dass sich Verdauungsprozesse insbesondere an den Hörnern abbilden. Der Bulle beispielsweise habe eben deshalb kürzere und dickere Hörner, weil es zu Stauvorgängen beim Stoffwechsel komme. Seine Hörner sollen eine Selbstdarstellung vermitteln, während die Hörner der Kuh offener seien, offener für die Belange der anderen Herdenwesen und der Kälber (vgl. Schad 2012: 369, 376). Auch er ist der Ansicht »eine Kuh wacht nie [...] vollkommen auf« (Schad 2012: 47). Anders als beispielsweise Nagetiere, die ein hellwaches sinnesaktives, aufgewecktes leibliches Dasein erleben sollen, seien Huftiere gemächlich und in sich gekehrt: »Nur wie ein Schleier scheint der halbbewusste Blick einer Kuh die Umwelt wahrzunehmen« (Schad 2012: 1102). Der Anblick eines Wiederkäuers strahle ein »ruhiges Wohlgefühl aus«. Wie durchgehend die Kuh von ihrem Verdauungsprozess bestimmt sei, lese sich unter anderem an den Zähnen ab: Ihr fehlen die Schneide- und Eckzähne, sie rupft, statt zu beißen – das Gras gelange unzerkaut in den Magen; nur Huftiere, die »immerwährende Optimisten« seien, können derart unverdauliche Nahrung verschlingen (Schad 2012: 49, 1108).

Der von der Kuh stammende Mist ist für Anthroposoph-innen folglich besonders wertvoll – er soll durchzogen von den Kräften des jeweiligen Standortes, des ganzen Kosmos sowie der dort lebenden Rinder sein und könne deshalb auf Pflanzen besonders vitalisierend wirken. Zucht, Haltung und Fütterung werden dementsprechend so eingerichtet, dass die »Kuhherde zum Verdauungspol des ganzen Hoforganismus« wird; dieses Verständnis spiegelt sich zuweilen in der architektonischen Gestaltung der Höfe, denn viele Kuhställe befinden sich in der Mitte eines Demeter-Betriebs (Hurter 2014: 35f.).

9.3.3 Die Demeter-Richtlinien

In den Demeter-Richtlinien sind die Haltungsbedingungen, die teilweise auf einer anthroposophischen Grundlage fußen und nach Steiners Tod erheblich weiterentwickelt wurden, festgehalten. Diese Richtlinien verhelfen biodynamischen Idealen dazu, sich in der Landbaupraxis und den architektonischen Begebenheiten zu spiegeln und zu verankern. Wer den verbindlichen Teil der Auflagen nicht einhält, darf seine Erträge nicht unter dem Demeter-Prüfsiegel vermarkten. An erster Stelle weist der Richtlinien-Katalog von Demeter International die Lesenden unter dem Punkt »Viehhaltung« auf die Beseeltheit des Tieres hin:

Das Tier als beseeltes Wesen ist als Haustier besonders auf unsere Obhut angewiesen. Leitlinie des täglichen Handelns sollte sein, ihm die nötige Fürsorge angedeihen zu lassen und ihm gleichzeitig spezifische wesensgemäße Entfaltungsmöglichkeiten zu schaffen. Physische und psychische Ungleichgewichte wollen rechtzeitig erkannt und vorsorgend ausgeglichen werden. Stetige, wache Betreuung des Tieres ist dafür Voraussetzung. (Demeter-International 2018: 16)

Diese Forderung soll kein abstraktes Bekenntnis bleiben, sondern sich in den folgenden Abschnitten in spezifische Vorgaben und (Soll-)Richtlinien übersetzen. Zudem werden die Landwirt:innen dazu angehalten, einen sozialen Umgang mit allen Hofbeteiligten anzustreben und ökologisch orientiert zu wirtschaften. Demnach soll beispielsweise der Tierbesatz an die klima- und standortbedingten Möglichkeiten der Futtererzeugung angepasst werden. Mindestens 50 Prozent des Futters muss vor Ort oder in einer Demeter-Betriebskooperation hergestellt werden und die Landwirt:innen werden dazu angehalten, die Rinder überwiegend mit Grünfutter und Heu zu füttern. Eine ganzjährige Stall- und Anbindehaltung ist darüber hinaus nicht zulässig. Die Tiere dürfen nicht von natürlichem Licht ferngehalten werden und müssen mindestens einen Auslaufbereich zur Verfügung haben. Idealerweise sollen die Tiere im Sommer täglich auf die Weide dürfen, im Winter zweimal wöchentlich (vgl. Demeter-International 2018: 17, 23, 24).

Überdies sollen über die Richtlinien bestimmte Ideale des Tierwohls umgesetzt werden, die sich durch architektonische Maßnahmen konkretisieren sollen. Dementsprechend werden die Landwirt:innen dazu angehalten, einige Merkmale beim Stallbau zu berücksichtigen: Die Liegeplätze der Rinder sind beispielweise mit Einstreu zu versehen, ein über 50-prozentiger Spaltenbodenanteil ist nicht gestattet und die Zahl der Fress- und Liegeplätze soll mit der Anzahl an Rinder im Stall abgestimmt werden (Demeter-International 2018: 19).

Laut den Richtlinien sind die Hörner »Teil der Ganzheit des Kuhwesens«, weshalb der Katalog festhält, dass »das Enthornen von Tieren und enthornte Tiere« auf dem Hof »nicht gestattet« sind (Demeter-International 2018: 20). Diese Bestimmungen gelten nicht lediglich für Rinder, sondern ebenfalls für andere Raufutterfresser wie Schafe und Ziegen. Für Schweine hält der Richtlinienkatalog ein Verbot des Schwanz- und Ohrenkupierens sowie des Zähneschleifens fest. Zur »Verbesserung der Sozialstruktur« soll der Betrieb im Rahmen der Geflügelhaltung zwei Hähne pro 100 Legehennen vorsehen und es sollen unter anderem genügend »Sandbademöglichkeiten und Möglichkeiten zum Sonnenbaden« eingerichtet werden. Die Demeter-Richtlinien schreiben zudem vor, dass jegliche Manipulation des Tieres wie das Schnabelkürzen, Schnabeltouchieren oder die Kastration untersagt sind (vgl. Demeter-International 2018: 21). Unter dem Punkt »Arzneimittelbehandlung von Tieren« steht, dass Naturheilverfahren vorzuziehen und Antibiotika nur unter Anweisung eines Tierarztes anzuwenden sind. Wachstumshormone sind prinzipiell nicht erlaubt (vgl. Demeter-International 2018: 31f.).

Überhaupt wird in den letzten Dekaden besonders die Tier-Mensch-Beziehung innerhalb der Demeter-Landwirtschaft und dementsprechend in den Anweisungstexten des Demeter-Verbands thematisiert. Der Mensch habe einen wesentlichen Einfluss auf das Tierwohl, hält der *Werkzeugkasten für die horntragenden Milchkühe* fest, und empfiehlt: Die Betreuungsperson müsse eine stabile Rangordnung unterstützen und soziale Gruppenbildungen in der Herde im Blick behalten. Sie soll einen sicheren und ruhigen Umgang begünstigen; Vertrauensbildung könne dadurch befördert werden, indem beispielsweise wenig Personalwechsel stattfindet und direkt nach der Geburt Kontakt zu Jungtieren hergestellt wird. Für ein reibungsloses Herdenmanagement seien ebenfalls die Betriebsleiter:innen zuständig sowie für eine rindergerechte Stalleinrichtung (vgl. Johns; Mück 2019: 45f.).

9.3.4 Die biodynamische Kuh im Alltag

Der Leiter und Dozent an der biodynamischen Landbauschule in Rheinau Martin Ott³ geht in seinem schweizweit⁴ über anthroposophische Kreise hinaus vielfach besprochenen Buch *Kühe verstehen – eine Partnerschaft beginnt* auf das Sozialleben von Kühen ein, wie er es in seinem landwirtschaftlichen Betrieb erlebt hat. Durch Otts Position als Schulleiter und seine Präsenz in den Medien ist seine Darlegung als nicht rein informelle Perspektive einzustufen, sondern vornehmlich als institutionalisierter Standpunkt.

Wie bereits mehrfach unterstrichen, kommt den Hörnern der Kühe bei Biodynamiker·innen eine besondere Funktion zu und Landwirt·innen nehmen an, dass das auch im sozialen Leben der Kühe untereinander der Fall sei. Ott geht davon aus, dass die Kuh eher schlecht sieht und wahrscheinlich nur die Grundbewegungen und die Umrisse eines Körpers wahrnehmen kann. Gerade deshalb seien die Hörner wichtig, um visuell Kontakt herzustellen. Kühe haben ihm zufolge ein differenziertes Ausdrucks- und Sozialverhalten und können über ihre Kopfhaltung und folglich ihre Hörner über eine beachtliche Distanz hinweg Befindlichkeiten mitteilen: Sie würden über die Hörner Zuneigung und Abneigung ausdrücken, es Artgenossen erlauben näherzukommen oder sie wegdrücken. Während die Rinder untereinander sich eher schematisch, quadratisch wahrnehmen, könnten Dank der Stellung der Hörner dennoch partikulare Signale mitgeteilt werden. Das Horn werde überdies für sozial-körperliche Interaktionen angewendet, beispielsweise, um den Körper zu reinigen und um sich gegenseitig den Rücken zu kratzen. Aber Kühe würden sich nicht nur gegenseitig mit den Hörnern den Rücken kratzen, er habe erstaunlicherweise beobachtet, wie Kühe bisweilen sogar mit ihrem Horn einer Freundin die Augen ausputzen. Für ihn ist dies ein eindeutiges Zeichen sozialer Kompetenz, denn man müsse bedenken, wieviel Vertrauen es bedürfe, um eine andere Kuh an eine derart empfindliche Stelle heranzulassen (vgl. Ott 2011: 60f.).

Ott vertritt die Ansicht, Hörner seien unabdingbare Kommunikationsinstrumente, die vor allem einen sozialen Austausch ermöglichen würden, und sie seien keine Kampfinstrumente, wie vornehmlich, aber seiner Meinung nach fälschlicherweise, angenommen. Sie befähigen die Kuh aus Otts Sicht dazu, eine hochdifferenzierte soziale Sprache zu pflegen und sofort Konflikte zu lösen, bevor es zum Kampf kommen müsse, so würden über die Hörner Bewegung, Aktion und Reaktion mitgeteilt. Dies wiederum ermögliche der Kuh, eine individuelle Entwicklung und Ausdrucksfähigkeit auszubilden, was Ott zufolge letztlich zu einem inneren Ausgleich bei den Rindern führe (vgl. Ott 2011: 65). Der Schulleiter betont in seinem Buch also vorrangig die sozialen Fähigkeiten der Kühe und bezweifelt auch keineswegs, dass Freundschaften zwischen Kühen entstehen können. So gibt er an, beobachtet zu haben, wie Kühe, die über ein halbes Jahr getrennt lebten, ihre Freundschaften wieder aufnahmen, sobald sie wieder in der gleichen Herde

3 Mit Martin Ott fand ein längeres Treffen am 17.3.2018 in Rheinau statt. Es handelte sich dabei nicht um ein formelles Interview; er verwies mich auf sein Buch und führte ein längeres informelles Gespräch mit mir.

4 Rezensionen u.a. auf Umweltnetz-Schweiz (Stiftung Umweltinformation Schweiz, [124]), in der Wochenzeitung (Dyttrich, [125]) und in der NZZ (Krebs und Höber, [126]).

lebten. Damit Kuh-Freundschaften gelebt werden könnten, bedürfe es allerdings eines kuhgerechten Stalls, der ein möglichst reibungsloses Sozialleben fördere:

In einem guten Freilaufstall mit genügend Platz können Freundinnen diese Freundschaften wunderbar ausleben, indem sie sich körperlich nahe sind, indem sie sich gegenseitig belecken, indem sie »Kopf an Kopf« nebeneinanderliegen. Auf der Weide fressen sie beieinander, haben mehr Körperkontakt zueinander als andere Kühe, es besteht eine wirkliche Freundschaft. (Ott 2011: 102)

Auch andere Landwirt:innen betonen, dass der Standort und die Rahmenbedingungen, in denen sich die Tiere befinden, deren Möglichkeit mitbestimmen, sich in ein soziales Gefüge einzubringen. Ein pensionierter Biodynamiker, der trotzdem weiterhin auf dem Betrieb aushalf, gab an, auf der Weide⁵ sei immer hinreichend viel Platz, damit Rinder reibungslos nebeneinander fressen und ruhen könnten. Der Laufstall hingegen sei nicht unbedingt ein geeignetes Umfeld für Rinder: Wenn rangschwache Kühe im Laufstall in Ruhe verdauen wollten, würden sie oftmals von ranghöheren geschubst und bedrängt werden. Vor allem das schwächere Tier brauche Platz, deshalb sei er wider Erwarten nicht gegen die Anbinde-Haltung. Als er noch einen Anbinde-Stall gehabt habe, erläuterte er, habe weniger Stress in der Herde geherrscht, weil jede Kuh sich in Ruhe ihrem Futter zuwenden konnte.⁶ Freundschaften gebe es in seiner Herde, aber als besonders solidarisch habe er Herden dennoch nicht empfunden. Die festgestellten Freundschaften seien zumeist eher »schicksalhaft« entstanden, also nicht durch vielschichtige Sympathien bedingt gewesen. Er habe beobachtet, dass letztlich Freundschaften durch bestimmte Konstellationen hervorgerufen werden würden. So pflegen beispielsweise zwei Kühe, die gemeinsam in einer Herde eingeführt wurden, in aller Regel eine besondere Verbindung, aber es handele sich hierbei um zufällig entstandene Allianzen. Ein Konzept von Gerechtigkeit, wie es sich beim Menschen herausgebildet habe, hätten die Rinder nicht, und deshalb würde er deren Verhalten auch nicht moralisch bewerten: »Die leben halt ihre Herdenstruktur«, so seine Sichtweise. »Das Gebot der Fairness gibt es in der Herde nicht. [...] Die Kuh will nicht gut sein, sie lebt einfach ihre Empfindung« (I-5, 5.5.2019 und Feldbericht 4.5.2019).

Anders als von Ott wurden von diesem Landwirt die sozialen Beziehungen nicht als grundsätzlich kooperativ bewertet. Wie der Landwirt jedoch eingangs betonte, könnten Rankämpfe durch beengte Stallungsverhältnisse, menschliche Fehlhandlungen oder allgemeine Stressbedingungen auf einem Hof ausgelöst werden. Insofern war er nicht

5 Weidehaltung bei Milchkühen wird in Deutschland in der konventionellen Haltung kaum noch betrieben, da die Herden zu groß geworden sind, um sie zweimal täglich zum Melken in den Stall zu führen. Zudem wird die Weidehaltung als unrentabel erachtet, da die Milchleistung durch Weidegras im Vergleich zu Silagefütterung geringer ausfällt (vgl. Ruge 2020: 61).

6 Der Tierwohlberater Peter Hinterstoisser erwähnt ähnliche Beobachtungen in einem Beitrag in der Zeitschrift *Lebendige Erde*. Neben den Vorteilen, die ein Tiefstrebereich biete, wie die Schonung der Sprunggelenke, könne der soziale Stress allerdings zunehmen: »die rangniedrigen Tiere liegen nicht lange, wenn eine Stärkere durchgeht« (Hinterstoisser 2014/4: 14). Laut dem Tierwohlberater sind hornstoßbedingte Hautverletzungen an Hals und Flanke die häufigsten Probleme, die im Freilaufbereich der Ställe auftreten oder im beengten Raumbereich vor dem Melkstand.

der Meinung, dass Rankämpfe willkürlich und zwangsläufig stattfänden, sondern gleichermaßen von äußeren (materiellen oder menschlichen) Faktoren beeinflusst werden könnten. Ott und er sind sich demnach einig, dass das Sozialverhalten der Rinder sich in einem sensiblen Geflecht räumlich-materieller und sozialer Konstellationen entfaltet.

Zudem erachtete der Befragte die Hierarchien in seinem Stall, in dem zumeist um die fünfzehn Kühe untergebracht waren, als eher flexibles Gebilde: Es gebe beispielweise eine ranghohe Kuh in Bezug auf den Schlafplatz, also eine Kuh, die sich den bequemsten Schlafplatz im Stall gesichert habe; daneben gebe es eine, die als erstes zur Futtertränke gelassen werde und außerdem gab es zu dem Zeitpunkt meines Besuchs nicht nur eine Leitkuh, sondern eine Doppelspitze (Feldbericht 4.5.2019).

Die Leitkuh wird häufig als Alpha-Kuh bezeichnet. Diese Alpha-Kuh wird innerhalb ihrer Gemeinschaft als Ranghöchste anerkannt beziehungsweise drängt sich an die Hierarchie-Spitze; auf diese Position gelangt sie über physische Kraft, Alter und von den Herdenmitgliedern zugeschriebenes Erfahrungswissen. Kuhforscher·innen bezeichnen mit den Alpha-Kühen solche Kühe, die sehr geschickt die Herde zu hochgewachsenem Weideland führen und Signale an die Gruppe bezüglich möglicher Verhaltensweisen (fliehen, aufreihen) in Stresssituationen aussenden (vgl. King 2017: 127). Die Leitkuh besitzt das Vertrauen der Herde, was ihr ermöglicht, ihre Herdenmitglieder durch prekäre Situationen möglichst gekonnt hindurchzuführen.

Im Zusammenhang mit der Herdenhierarchie wurde überdies geäußert, dass das Herdengefüge, möglicherweise Stress reduziert oder Stressreduktion herbeiführt: »Das Ziel einer Herdenhierarchie ist es ja auch, Stress zu vermindern« (I-8, 8.5.2019). Ein weiterer Landwirt behauptete seinerseits, Rankämpfe seien vornehmlich da, um Alltagsituationen abzuklären (Wer darf zuerst ans Fressgitter?), deshalb würden solche Kämpfe paradoxerweise zu reibungsloseren Abläufen führen (I-17, 9.9.2019). Ebenfalls kamen Lernprozesse innerhalb von Tiergemeinschaften in den Interviews zur Sprache: Die Herde könne ein Gefüge bilden, in dem Jungtiere und Kälber im Spiel ihre Grenzen austesten und herausfinden können, wann sie von den Kühen zurechtgewiesen würden. Oder innerhalb einer Stute-Fohlenbeziehung orientiere sich das Fohlen an Vertrauenszuschreibungen der Mutter (I-11, 5.6.2019). Das Leben in der Herde oder mit verwandten Tieren führt den Befragten zufolge zu Lernprozessen.

Während einige Landwirt·innen eher die eigennützige Perspektive des Kuh-Verhaltens betonen, wird daneben auch der Kooperationswillen der Kühe unterstrichen, wenn es etwa darum geht, etwas gemeinsam zu erreichen, was allein nicht erreicht werden kann, wie etwa, sich für eine neue Weide einzusetzen. Auch dies würde auf die Sozialkompetenzen der Kühe hinweisen, wenngleich das Ziel egoistischer Natur sei, wie mehr Futter für sich selbst zu gewinnen (vgl. I-9, 29.5.2019). Für andere Befragte gehen die sozialen Fähigkeiten über den individuellen Nutzen hinaus. So wird angemerkt, Tiere könnten Konflikte eventuell besser lösen als Menschen und seien nicht nachtragend. Machtkämpfe und Aggressionen entstünden eben gerade dann, wenn Menschen das Sozialgebilde einer Herde ständig verändern würden, indem sie die Tiere auswechselten – also, wenn Landwirt·innen aktiv die sozialen Fähigkeiten der Kühe behindern würden (I-11, 5.6.2019).

Des Weiteren wird angegeben, an den geäußerten Gefühlen könnten Betriebsmitarbeitende beobachten, dass Kühe grundsätzlich ein Sozialleben pflegen würden. Wie

bereits bemerkt, seien Kühe im Stande, Freundschaften zu pflegen und Abneigungen gegenüber Herdenmitgliedern auszudrücken. Ein anderer Befragter unterstrich im Interview eine ähnliche Ansicht: Er habe festgestellt, dass Mütter ihre Kälber auch nach Jahren der Trennung wiedererkennen würden, wenn sie zuvor eine enge Beziehung gehabt hätten. Allerdings seien seines Erachtens trauernde Rinder noch bemerkenswerter. Er habe Rinder beobachtet, die ihre Artgenossen vermissten, »und ein wesentliches Element von Trauern ist, jemanden vermissen«, begründete er seine Annahmen (I-10, 12.5.2019). Trauer wird demnach aus seiner Perspektive als Ausdruck eines unharmonischen Soziallebens, eines vorhandenen Gefühlslebens und eines rudimentären Gedächtnisses gedeutet.⁷

Grundlegend positiv für das Herdengefüge wird die Anwesenheit eines Stiers bewertet. Eine ehemalige Landwirtin berichtete beispielsweise: »Ich hatte einen Bullen, der hatte einer meiner Wasserkühen das Leben gerettet, indem er das ganze Dorf zusammengebrüllt hat, als ihr Kalb im Geburtskanal stecken geblieben ist« (I-3, 11.3.2019). Aus ihrer Sicht wird die Anwesenheit des Stiers von Stier und Mutterkühen gewünscht; die Mutterkühe seien »stinksauer«, wenn der Stier von der Herde getrennt würde und der Stier umgekehrt auch, »wenn er von seiner Familie getrennt« werde und »irgendwo alleine« stehe (I-3, 11.3.2019). Allerdings werden nicht auf allen Höfen Stiere gehalten, weil einige Landwirt-innen den Umgang mit ihnen fürchten; gerade Höfe, die oft Praktikant-innen aus Waldorfschulen aufnehmen, möchten dadurch Verletzungsgefahren ausschließen.

Die Landwirt-innen weisen ebenfalls darauf hin, dass sich insbesondere in Familienverbänden ein ausgeprägtes Sozialleben entwickeln könne. Zwar äußerten zwei Bauern, dass junge Kühe das Muttersein sozusagen erst erlernen müssten, sich die Mutterrolle aber mit den Jahren graduell verstärke. Eine Landwirtin berichtete, sie würde junge Kühe meistens gemeinsam mit dem Kalb von der Herde trennen, damit die Mutterkuh ihr Kalb als ihr eigenes identifizieren und sich an ihre neue Rolle herantasten könne (Feldbericht 3.6.2019). Insofern kann unter Biodynamiker-innen die Bereitschaft festgestellt werden, proaktiv in das Sozialleben der Kühe einzugreifen und es gegebenenfalls zu fördern.⁸

Eine promovierte Agraringenieurin mit Spezialisierung auf der Nutztierhaltung und bekennende Anthroposophin ordnete ihrerseits das Sozialverhalten der Kühe zwischen zwei Polen ein: Das Sozialleben der Herdenmitglieder spiele sich zwischen Kooperation

7 In der Schweizer *Sonntagszeitung* erläutern zwei Tierverhaltensforscher-innen vom FiBL, die der Biodynamik nahestehen, dass beobachtet wurde, dass, wenn Tiere die Herde verlassen müssen, einige Tiere der Herde das Fressen im Anschluss verweigerten. Manche Landwirtinnen würden dies als Trauer interpretieren und griffen deshalb auf das homöopathische Trauermittel »Ignatia« zurück. Dieses würden sie auch Kälbern verabreichen, die von ihren Müttern getrennt wurden (vgl. Baier 2020: 56).

8 Eine Studentin der Agrarwissenschaften, die Praktika auf Demeter-Höfen absolviert hatte, meinte, sie habe erlebt, dass einige Milchkühe sich daran gewöhnen würden, dass ihnen das Kalb abgenommen wird. Dieser »menschliche Eingriff bringt mich schon auch zum Nachdenken«, gab sie an. Während demnach einige Landwirt-innen das Beziehungsleben von Kühen untereinander fördern würden, sei dies nicht auf allen Demeter-Höfen der Fall (Feldbericht 9.9.2019).

und Solidarität einerseits sowie Ausschluss und Hierarchiebildung andererseits ab. Beispielsweise seien Kühe sehr achtsam gegenüber Jungtieren, nicht nur ihren eigenen; sie böten ihnen Schutz vor möglichen Gefahren und würden Kälber anderer Herdenmitglieder nähren. Aber gleichzeitig könne ein ausgeprägtes Konkurrenzverhalten in einer Herde herrschen, denn insbesondere gegenüber Rangschwachen bestehe wenig Solidarität (vgl. I-13, 16.5.2019).

Die befragten Biodynamiker·innen beschäftigte nicht ausschließlich das Sozialleben der Rinder, wenngleich sie das Zentrum eines Hoforganismus bilden, sondern ebenso jenes von Schweinen, Pferden oder Hühnern. Ein Biodynamiker behauptete, in seinem mobilen Laufstall könne eine Gruppe von 20 Hühnern eine Einheit bilden; derzeit besitze er allerdings 50 Hühner und es gebe nun »Sozialfälle« in der Gruppe. Er habe gemerkt, dies seien Hühner, die »einfach nicht richtig dazugehören und am Rand herumlaufen würden«. Da wolle er sich nicht vorstellen, »wie es im Demeter 2.000-Legehennenstall zugeht«, kritisierte er den Verband (Feldbericht 5.6.2019).^{9,10}

9.3.5 Herausforderung: Tierverhalten interpretieren

Einig sind sich die Biodynamiker·innen darin, dass Hoftiere in einem Beziehungsgeflecht leben und ein soziales Leben führen und pflegen. Allerdings stellt es sich als schwierig heraus, das Sozialleben der Kühe zu interpretieren. Dies erweist sich als tagtägliche Herausforderung und Interpretationen sind zumeist an Ungewissheit ge-

9 Dass Demeter-Landwirt·innen Kritik am Demeter-Verband oder an Kolleg·innen üben oder zumindest lebhaft über die Entwicklungen im Demeter-Landbau diskutieren, war ebenfalls während der Zusammenkunft einer Arbeitsgruppe vernehmbar. Nach einer Stallbesichtigung eines kürzlich zuvor zu Demeter »konvertierten« Betriebs gab es Kaffee und Kuchen. Währenddessen animierte eine Person eine Diskussion zwischen dem seit neuestem unter dem Demeter-Prüfsiegel-Produzierenden und den langjährigen Mitgliedern. Plötzlich ergriff ein Landwirt aus der Region das Wort und fragte: »Jetzt eine etwas brenzligere Frage, Du weißt ja, wir sind gegen den 1.000-Kuh-Stall. Wie siehst Du das als Großbetrieb?«. Der Neuling verteidigte sich, ja klar sei dies heikel, aber durch die flächengebundene Tierhaltung sei dieses Ausmaß bei Demeter sowieso zwangsläufig ausgeschlossen. [...] Der Moderator dieser Arbeitsgruppen-Unterhaltung brachte diesen Diskussionsstrang zu einem Ende, indem er forderte, es müsse unbedingt ein ehrlicher Umgang untereinander gepflegt werden, und man solle unter Demeter-Höfen nicht damit anfangen, dass die Großen die Kleinen auffräßen, denn sonst sei man im Kapitalismus (vgl. Feldbericht 5.5.2019).

10 In der Zeitschrift *Lebendige Erde* wird empfohlen, Schutzmöglichkeiten zur Unterstützung des Soziallebens einzurichten und dies können erhöhte Ebenen wie Sitzstangen sein, die bei Konflikten Ausweichmöglichkeiten bieten. Im Freien sollten Schutzräume vor Raubvögeln gewährleistet werden, wie Büsche und mobile Schutzdächer. Der Beitragende behauptet, dass sich Hennen in einer Gruppengröße von einhundert Tieren erkennen können, stabile Rangordnungen würden sich allerdings in Gruppengrößen unter einhundert Tieren herausbilden. Überdies wird die Haltung von Hähnen empfohlen, damit sich Untergruppen in der Hühnergemeinschaft bilden und um dem Ansatz des »wesensgemäßen Hühnerhaltens« gerecht zu werden (Heilmann, Hörning 2014/4: 20–22). Das Beispiel zeigt, dass das Sozialleben der Hühner innerhalb des Demeter-Verbandes Teil der Überlegungen über wesensgemäße Tierhaltung ist. Dennoch ist es legal, maximal 3.000 Legehennen in deutschen Demeter-Ställen unter einem Dach zu halten (Stand 2020; vgl. Demeter e.V., [127]).

koppelt, wie der folgende Feldbericht zeigt. Außerdem wird in folgenden Auszügen einmal mehr deutlich, dass der Stellung der Hörner besondere Beachtung zuteil wird:

Ich bin mit I-8, einer jungen Landwirtin, auf einem Hof im Schwarzwald. Wir stehen im Freiluftbereich des Stalls mit den Ochsen, einer Leitkuh und einigen Kälbern der im Schwarzwald heimischen Sorte der Vorderwälder. Ein einjähriges braun-weiß geschecktes männliches Kalb beginne ich zu streicheln. I-8 erklärt mir dann, es sei eins der letzten Kälber, das letztes Jahr geboren wurde; es sei äußerst schwach, da die anderen Kälber es nicht immer zur Futterschänke lassen. Es sehe auch nicht so gesund aus, wirft I-8 ein. Ich zupfe an seinem Fell, und frage »weil das Fell so absteht?«. Sie meint ja, vielleicht habe es Parasiten auf der Lunge.¹¹ Dann wird I-8 von einem zweijährigen Kalb von hinten angeschubst; das denke wohl, wir sollten nicht den Schwächling streicheln und wolle unsere Aufmerksamkeit, sagt I-8. »Und wie findet seine Mutter das, wenn wir hier bei ihrem Kalb stehen, wird die dadurch nicht verärgert?«, frage ich. Nein, die freue sich wohl eher, dass wir uns um ihr Kind kümmern¹², antwortet I-8. (Feldbericht 7.5.2019)

Am nächsten Tag stehen wir im Stall und nähern uns der Kuh namens Olivia. I-8 meint, die sei sehr sensibel, manchmal stünde sie im Stall und muhe sehr laut – fast wie ein Elefant; sie bemerke oft eine Art emotionalen Stress bei dieser Kuh. Für ihre sechs Jahre besitze sie allerdings stolze, lange und elegante nach oben geschwungene Hörner. I-8 meint ebenfalls, bei Olivia eine besondere Empfindsamkeit für das Geschehen in der Herde wahrzunehmen und eine markante Zuneigung zu Menschen. Sie habe allerdings häufig Schwierigkeiten, das Verhalten von Olivia zu deuten. Schließlich wendet sie sich einer weiteren Kuh zu, die Banane heißt. Banane hat hingegen nach vorne gerichtete Hörner, die von der Haltung äußerlich Abweisung ausdrücken würden und tatsächlich pflege diese Kuh einen sehr distanzierten Bezug zu Menschen. (Feldbericht 8.5.2019)

-
- 11 Später am Morgen erläuterte die Bäuerin, ein Tierarzt werde dies abklären; im Falle von Parasiten werden die Rinder zumeist mit Avermectin-Wirkstoffen behandelt. Bei leichten Schwellungen oder Hornstößen verabreiche sie Arnikasalben.
- 12 Die von mir besuchten Höfe versuchten, ihre Kälber möglichst muttergebunden aufwachsen zu lassen oder sie zumindest über die Ammenkuhhaltung über einen ausgedehnten Zeitraum zu ernähren. Die Tierforscherin Gaillard hat versucht, die Auswirkungen der Kälberaufzucht in einer akademischen Arbeit zu analysieren. Ihre 2014 erschiene Studie zieht das Fazit, dass besonders die Mutter-Kalb-Beziehung positiv zur Entwicklung der Jungtiere beiträgt. Sie untersuchte die Entwicklung von 18 Holstein-Kälbern, die innerhalb von sechs Stunden nach der Geburt von ihrer Mutter getrennt und isoliert gehalten wurden, mit derjenigen von Kälbern, die nicht getrennt aufwachsen. Das Ergebnis war, dass Kälber, die mit Herdenmitgliedern aufwachsen, bessere kognitive Fähigkeiten besaßen, beispielweise bei der Erkennung neuer Objekte, z.B. eines neuen Eimers, und bei der Gewöhnung im Umgang damit. Der Grund für diese Unterschiede zwischen den Kälbern, die in einem sozialen Umfeld aufwachsen, und jenen, die isoliert gehalten wurden, könne womöglich mit den Angstzuständen zusammenhängen, die allein aufwachsende Kälber durchleben und sie an Lernprozessen hindern würden (vgl. Gaillard 2014: 1-5). Das Beispiel zeigt, dass akademische Forschungsarbeiten die Auswirkungen von Sozialbeziehungen unter Kühen ebenfalls vermehrt in den Fokus stellen.

Dieser Bericht legt nahe, dass die Landwirt-innen sich im Alltag eher spekulativ der Perspektive der Rinder nähern und das Verhalten der Kühe vorsichtig interpretieren, und veranschaulicht zugleich, welche skrupulöse Aufmerksamkeit Kühen auf einigen Demeter-Betrieben entgegengebracht wird. Um das Verhalten von Kühen zu interpretieren, dies wird an diesem Bericht abermals deutlich, orientiert man sich an unterschiedlichen Merkmalen, aber häufig an den für Biodynamiker-innen als besonders bedeutsam erachteten Hörnern.

Die Demeter-Beraterin Tacke schreibt, dass sie gerade Landwirt-innen in der Umstellung rät, besonders auf die Mensch-Tier-Beziehung bei horntragenden Kühen zu achten und ausreichend Zeit für Tierbeobachtungen einzuplanen, denn eine gelingende Mensch-Tier-Interaktion, die Herdenkonflikte reduziere, verringere die Wahrscheinlichkeit von hornbedingten Verletzungen in der Herde. In diesem Sinne fungieren die Hörner quasi als ein Aspekt, der eine bestimmte Sensibilität gegenüber den Landwirt-innen einfordert; sie sind Aktanten, die ihre Kraft in Handlungszusammenhängen mit Menschen entfalten (vgl. Latour 2007: 93f.). Ferner unterstreicht die Beraterin: »Umstellung ist Beziehungsarbeit auf vielen Ebenen«, und ein Teil dieser Beziehungsarbeit orientiere sich an den Hörnern (Tacke 2021/2: 17)

Allerdings wird in biodynamischen Kreisen zuweilen angeraten, nicht stets überzuinterpretieren; Hornwachstum nicht immer mit somatisierten Charaktereigenschaften zusammenhängen würden, sondern auch mit biologischen Faktoren, die von der Fütterung und der Stallumgebung beeinflusst werden. Zudem müsse man unterscheiden, wie die Hörner wachsen und wie die Kuh sie verwende. Tatsächlich aber könne sich dies bedingen, denn, »wenn eine Kuh spitze, lange Hörner hat und das dann ja auch weiß, dann ist sie oft kühner, stolzer« (I-13, 16.5.2019).

Dabei kann die Hörnerromantik, wie sie Ott anbietet, an ihre Grenzen gelangen. Es war beispielsweise beobachtbar, wie eine Milchkuh an einem Futtertisch mit einer nur begrenzten Anzahl an Fressgittern von einer ranghohen Kuh in die Hinterseite gestoßen wurde, um sie zu verdrängen. Ohne Hörner hätte die ranghohe, die am Fressgitter stehende ebenfalls verdrängt, es hätte aber vermutlich weniger wehgetan (Feldbericht 10.10.2021). Eine Studie von Agroscope und der Eidgenössischen Technischen Hochschule (ETH) in Zürich bestätigt, dass insbesondere in Futterkonkurrenzsituationen negative Emotionen, wie zum Beispiel Angst oder Schmerz, das Tierwohl beeinträchtigen können. Dennoch spricht sich die Studie nicht unbedingt für die Enthornung aus, da horntragende Tiere gegenüber enthornten auch positive Eigenschaften aufweisen, wie beispielsweise eine höhere körperliche Aktivität (vgl. Reiche, Meier 2020: 1).

Ich beobachtete mich in der Forschungssituation zudem häufig dabei, wie ich anfing, das Verhalten nach Mustern zu interpretieren, die mir die Landwirt-innen ausdrücklich oder unterschwellig an die Hand gegeben hatten, wie der folgende Bericht darlegt. Immer wieder betonten die Biodynamiker-innen, ich solle doch darauf achten, wie synchron¹³ sich die Herde zuweilen bewege, sie würde dann »wie geleitet« erscheinen:

13 Synchronizität wird im biodynamischen Milieu grundsätzlich positiv bewertet. Ein süddeutscher Landwirt förderte diese gezielt, indem er nur zu bestimmten Zeitpunkten fütterte und somit zugleich bestimmte Zeiteinheiten festlegte, in denen die Kühe »in Ruhe wiederkäuen« konnten. Er versuchte so, einen Rhythmus zu implementieren, der die Kühe unterstützen sollte, denn »je

Ich liege im Gras und beobachte heute Nachmittag sieben Angus-Ochsen auf einer Weide, plötzlich rennen alle mit hochgezogenem Schwanz und voller Aufregung die Wiese runter. Ich dachte, man hätte sie gerufen, sehe anschließend jedoch, wie sie alle an der Wassertränke rumstehen. Drei Stiere stehen vorn mit der Schnauze ins Wasser getunkt, aber sie trinken nicht hastig. Nein, sie stehen da, als würden sie sich fragen, was sie da überhaupt tun. Die anderen Stiere stehen hinter ihnen, alle sehen nun etwas sediert aus und noch bemerkenswerter: Die Stiere vorn am Wasserbehälter bewegen über einen längeren Zeitraum nahezu zeitgleich ihren Kopf. (Feldbericht 5.6.2019)

Einen Monat zuvor war es mir ähnlich ergangen: Ein Landwirt meinte, für ihn seien Kühe Wesen, die sehr in ihrem Innern verweilen würden und wie in einer Art Traumbewusstsein¹⁴ lebten. Schweine hingegen brächten der Welt eine andere »Geste« entgegen, ihre Aufmerksamkeit sei nach außen gerichtet, sie seien aufgeweckte, neugierige Wesen. Während Rinder Harmonie ausstrahlen würden, würden Schweine Aktivität vermitteln. Auf seinem Hof versuchte ich, diese Aspekte nachzuvollziehen:

Insgesamt stehen 14 Kühe vor dem Stall und sind am Wiederkäuen, dabei bewegen sie sich kaum bis gar nicht. Ich laufe zu den Schweinen, auf dem Weg begegne ich dem weißen Hahn, der mit zwei Hühnern am Waldrand in der Erde rumpickt. Die Schweine befinden sich im Gehege links vom Waldrand, sie sind quicklebendig, grunzen, beschnuppern sich, rennen umher, fressen, rennen zu mir, rennen wieder zum Heu; sie sind munter, tollpatschig und schnell. Ihre Aufmerksamkeit scheint in alle Richtungen zu schießen. Bevor ich mich wieder zum Stall und der sich daneben befindenden Hauseingangstür hinbewege, hole ich meine Jacke aus meinem Bauwagen, in dem ich übernachtete. Etwa 15 Minuten sind mittlerweile vergangen, bevor ich wieder an den Kühen vorbeilaufe, doch noch immer stehen sie an der gleichen Stelle, die Augen halb geschlossen. (Feldbericht 7.5.2019)

Nach diesen Eindrücken, fragte ich mich, ob ich mich in einer Art epistemologischem Spiegelkabinett befinden würde. Wenn jemand die Herde als synchron und geleitet agierend zeichnete, lenkte ich im Anschluss häufig die Aufmerksamkeit auf diesen Aspekt. Oder wenn einzelne Landwirt:innen Milchkühe und deren Freundschaften in den Fokus setzten, konnte diese Typisierung die eigene Sichtweise färben und wiederum dadurch relativiert werden, wenn andere Personen Aspekte wie egoistisches Verhalten unterstrichen. Die Frage, inwiefern zunächst der eigene Blick auf die Kühe schwankt oder, ob das Verhalten unterschiedlicher Kuhherden variiert, kann nicht abschließend beantwortet werden. Ein Zusammenspiel unterschiedlicher Ausgangsbedingungen prägt den eigenen alltäglichen Blick und letztlich ist es unmöglich, eine klare Trennlinie zu ziehen, zwischen dem was auffällt, was registriert wird und wie sich die Tiere zeigen. Dies ist ein Zusammenspiel, das keinen Raum für eine *View from Nowhere* (Nagel 1989) zulässt, denn

homogener eine Herde im Verhalten ist, umso ausgeglichener ist auch die Verdauung« (l-34, 16.4.2021).

14 Eine nicht unübliche Beschreibung, wie bereits mit Verweis auf den *Landwirtschaftlichen Kurs* und den Leiter der Landwirtschaftlichen Sektion erläutert wurde; dieser beschreibt die Kuh als ein Wesen, das in einer »Art Traumbewusstsein« lebe (Hurter 2014: 35f.).

letztlich leben die Tiersubjekte nicht außerhalb einer bestimmten Perspektive, Umwelt und Relationalität.

Tierforscher-innen unterstreichen überdies, Ausgangsannahmen würden die Datensammlung und -auswertung in Forschungskontexten beeinflussen (vgl. Kapitel 9.4. und 9.6.). Diese Analyse lässt sich insbesondere auf Alltagsbeobachtungen übertragen: Natürlich lässt sich Tiergebrüll aufgrund von Verletzungen nicht wegrationalisieren, wie es Descartes¹⁵ tat, allerdings können Tiere unter Umständen ebenso prompt zu einer Projektionsfläche werden. Kühen kann man mühelos ein verträumtes Innenleben zuschreiben: Aber wie sehen Kühe aus der Innenperspektive die Welt? Diese Frage ist letztlich nicht vollumfänglich zu beantworten, aber in einem hermeneutischen Vorgang, in dem keine Distanz geschaffen wird, sind verständnisschaffende Begegnungen für die Perspektive des anderen möglich und eine partielle Verschmelzung sich wechselseitig beeinflussender Horizonte herstellbar, die über das reine Einlesen in empirisch-quantitative Daten nicht zu gewährleisten sind (vgl. Gadamer 1990: 383). Laut dem Enaktivisten Noë kann dabei gerade der alltägliche Umgang in einer Umwelt Wissen über andere Lebewesen schaffen: »The basis of our confidence in the minds of others is practical. We cannot take seriously the possibility that others lack minds because doing so requires that we take up a theoretical, detached stance on others that is incompatible with the kind of life that we already share with them« (Noë 2009: 26). Unser Umgang mit anderen basiere nicht auf theoretischen Prämissen: »We don't come to learn that others think and feel as we do, in the way that we come to learn, say, that you can't trust advertising. Our commitment to the consciousness of others is, rather, a presupposition of the kind of life we lead together« (Noë 2009: 32f.). Um sich dem anderen anzunähern und seine eigenen Vorurteile und Kenntnisse zu überprüfen, kann man sich auf einen hermeneutischen Verstehensvollzug einlassen, d.h. sich um eine Art Dialog mit dem Gegenüber bemühen.

Insofern kann es fruchtbar sein, wenn Biodynamiker-innen auf den täglichen Kontakt und Umgang mit ihren Tieren setzen, um sie als Individuen wahrzunehmen. Doch darüber hinaus sollen gewisse anthroposophische Techniken wie die Bildekräfteforschung oder die empathische Einfühlung, die zu einer übersinnlichen Schau führen sollen, Praktiker-innen sehr nah an das Innenleben von Tieren heranzuführen. Grundsätzlich schreiben Biodynamiker-innen Tieren einen subjektiven Standpunkt zu und das Anschauungsgefüge der Bildekräftewahrnehmung amplifiziert diese Annahme. Zudem sprechen Autoren wie Schad, Poppelbaum, Schaumann, Hurter und Schmidt, wie oben

15 Der französische Philosoph des 17. Jahrhunderts, schreibt Singer, sei zwar ein durchaus moderner Denker und gelte als einer der Väter der neuzeitlichen Philosophie sowie der analytischen Geometrie, doch seine Annahmen über Tiere hätten aus einer Kombination von christlich grundierten Vorstellungen und modernem, analytischem Denken resultiert. In diesem Denkmodell wird lediglich Menschen Bewusstsein und Intentionalität sowie eine unsterbliche, vom Körper unabhängige, Seele zugeschrieben (vgl. Singer 2002: 200). Tiere hingegen würden wie ein Uhrwerk funktionieren, behauptete Descartes; zwar seien sie komplexe Automaten, aber sie seien sich ihrer eigenen Existenz und Gefühlsregungen sowie Sinneswahrnehmungen nicht bewusst (vgl. Morell 2013: 9). Descartes' These der »Tiermaschine« prägte in den folgenden Jahrhunderten nach seinem Tod das europäische Denken. Noch im 19. Jahrhundert bezogen sich Befürworter der Vivisektion auf ihn, um diese Praktik in den experimentellen Naturwissenschaften zu legitimieren (vgl. Thieme 2015: 3).

erwähnt, Steiner die Fähigkeit zu, die Innenperspektive des Kuh-Daseins erkannt zu haben – allerdings bleibt es schwierig zu klären, ob Steiner bei seinen Schilderungen zum verträumten Innenleben der Kuh Bilder zur unterstützenden Annäherung und Sensibilisierung für die allen Lebewesen zugrunde liegende Eigenschaft der Empfindsamkeit verwendet hat oder dogmatisch vorgab, wie die Kuh die Welt zu sehen habe – das Eis, auf dem sich die Biodynamik hier bewegt, ist demnach dünn: Wo Projektionen beginnen und wo sinnvolle Annäherungen an die Kuhperspektive beginnen, ist schwerlich auszumachen.

9.3.6 Die nicht industrialisierte Kuh

In der soziologischen Studie *Être bête* von Despret und Porcher werden ähnliche Ergebnisse über das Sozialleben von Kühen vorgestellt, wie sie auch biodynamische Landwirt:innen äußern. Die Verfasser:innen haben untersucht, wie Nutztiere auf Kleinbetrieben gehalten werden und diese Tierhaltungsform mit jener in industriellen Betrieben verglichen. Unterschiedliche Haltungsformen bedingen ihnen zufolge unterschiedliche Muster der Herdenorganisation und andere Formen der Persönlichkeitsentwicklung. Die in der Studie befragten Kleinbauern und Bäuer:innen hätten berichtet, dass die Kühe sich ihres Erachtens untereinander kennen und sehr differenzierte Beziehungen untereinander pflegen würden, wie beispielsweise Freundschaften. Soziale Fellpflege sei gängig, wenngleich diese nicht immer auf reziproken Beziehungen beruhe, sondern die dominanten Tiere hierbei oftmals einen Vorrang verbuchen würden. Der Bulle seinerseits lebe auf gewöhnlichen Kleinbetrieben etwas abseits der Herde, doch auch er sei in ein soziales Beziehungsgeflecht eingebunden (vgl. Despret, Porcher 2007: 30f.). Die Anthropologin King, die sich in ihren akademischen Arbeiten mit Tierbeziehungen und -emotionen beschäftigt, weist ebenfalls darauf hin, dass Kühe ein soziales Leben pflegen, Freundschaft leben und sich gegenseitig unterstützen würden. Sie urteilt, Kühe stünden nicht einfach dumm nebeneinander auf einer Wiese oder am Futtertrunk herum, sondern könnten identifizieren, wer um sie steht, und spürten die Abwesenheit ihrer Gefährten (King 2017: 126). Insofern bestehen Konvergenzen zwischen den Aussagen der Biodynamiker:innen sowie Landwirt:innen in Kleinbetrieben allgemein und der wissenschaftlichen Literatur in Bezug auf das Sozialleben von Rindern. Eine Nutztierethologin, die unterschiedliche Landbauformen zu kennen angab, bestätigte ihrerseits: »Es gibt nicht *die* Demeter-Höfe und *die* kleinbäuerlichen Strukturen« (I-28, 29.7.2020).

Die Biodynamiker:innen unterscheiden sich dennoch von herkömmlichen Kleinbetrieben in ihrer teilweisen Beachtung anthroposophischer Weltanschauungsaspekte. Sie schreiben den Hörnern, eine spezifische Bedeutung zu, dies sowohl bei der Begründung der kosmischen Verbindungen, die die Kuh herstellen soll, und ebenso bei der Interpretation von sozialen Interaktionen im Alltag. Überdies wenden sie in ihrem Milieu weitere, auf der Anthroposophie beruhende Annäherungstechniken an, wie im späteren Verlauf dieser Arbeit dargelegt werden wird. Schließlich kommt dem Menschen – da sind sich die meisten Biodynamiker:innen einig – eine zentrale Funktion in der Mensch-Tier-Beziehung zu. Wie bereits in vorherigen Kapiteln dargelegt, fungieren die Biodynamiker:innen in dieser Konstellation auch interventionistisch, gar zuweilen entwicklungs- oder individualisierungsfördernd. Diesem Selbstverständnis sowie der Positionierung

der Biodynamiker·innen im sozialen Geflecht der Mensch-Tier-Interaktionen werden wir uns im Verlauf des folgenden Unterpunktes annähern.

9.3.7 Der Mensch: Freund, Erzieher, Chef

Aus Sicht der Biodynamiker·innen sind die Landwirt·innen zunächst dafür verantwortlich, ein »wesensgerechtes« Umfeld für die Tiere herzustellen und für die grundlegenden Bedürfnisse der Raufutterfresser, Monogastrier und anderer Haustiere zu sorgen. Die Tiere sollten genügend Platz und Auslauf haben, das Futter müsse eine hohe Qualität aufweisen und die Haustiere müssten unter »wesensgerechten« Bedingungen möglichst lange leben dürfen (vgl. I-13, 16.5.2019).

Der biologisch-dynamische Ansatz geht jedoch über diese Aspekte hinaus: Der Mensch wird nicht lediglich dazu angehalten, sich um das Tierwohl zu sorgen, sondern wird zudem als Individualisierungsförderer betrachtet, durch dessen Tätigkeit Lernprozesse bei Tieren ausgelöst werden können. In den offiziellen Demeter-Richtlinien ist dieses Ideal der Mensch-Tier-Beziehung nicht ausdrücklich formuliert, aber wie bereits angemerkt, wird sie auf international ausgerichteten Konferenzen und in Publikationen wie der Zeitschrift *Lebendige Erde* geäußert sowie in Interviewsituationen dargelegt und im Umgang mit den Tieren sichtbar.

Nicht selten wird beispielsweise betont, dass Landwirt·innen Spannungen in einer Herde regulieren und abbauen können. In diesem Sinne kommt dem Menschen die Rolle zu, Stressminderung herbeizuführen. Eine harmonische Mensch-Tier-Beziehung »helfe« zudem dabei, »einen guten Herdenzusammenhang« herzustellen. Der Mensch müsse versuchen, »die Aggressivität abzufangen« (I-13, 16.5.2019). »Rinder kuschen oft nach oben und treten nach unten. [...] Aber je weniger Druck der Mensch in die Herde hineingibt, desto entspannter sind sie«, sagte mir ein Tierhalter aus Süddeutschland (I-34, 16.4.2021). Ein weiterer Befragter äußerte ähnliche Annahmen: Der Mensch könne »in die Herde hineinwirken und kann da einen Ausgleich bringen« (I-5, 5.5.2019). Er habe bemerkt, dass »wenn eine aggressive Kuh eine junge ständig auf die Hörner nimmt und ich ihr den Befehl gebe aufzuhören, dann hört die aggressive Kuh auf.« Er erläuterte zudem, dass die biologisch-dynamische Sichtweise darüber hinaus von einer Individualisierung der Herdentiere ausgehe, die durch die Mensch-Tier-Interaktion bewirkt und gefördert werde, wenn der Mensch das Tier als Einzeltier anspreche.

Diese Individualisierung der Hoftiere kann durch die Namensgebung bei der Geburt befördert werden. Für die Schweiz wurde mir vom FiBL bestätigt, dass alle Rinder auf Demeter-Höfen, aber auch in den meisten Mittel- und Kleinbetrieben, einen Namen tragen, mit dem sie häufig auch angesprochen würden. Die meisten Betriebe geben beim Zuchtverband einen Namen an, alternativ können Landwirt·innen eine Nummer hinterlassen, dies würden in der Schweiz aber die wenigsten tun, ebenso unter konventionell wirtschaftenden Höfen (I-13, E-Mail, 13.04.2020). In Deutschland haben sich zudem auch größere Demeter-Ställe etabliert, in denen Rinder über Nummern unterschieden werden.

Gelegentlich werden Menschnamen vergeben, wie beispielsweise »Olivia« oder »Karl«, aber auch abweichende wie »Banane« oder »Fufu«. Die vielen Namen, die sich Hofbesucher·innen merken müssen – von den externen Mithelfenden, den Prakti-

kant-innen über die Nachbarskinder, die auf dem Hof spielen und die Käsereiangestellten bis hin zu den spontanen Besucher-innen, den Betriebsleitenden, den Azubis und eben auch den gelegentlichen Menschnamen der Tiere –, können zu Missverständnissen führen. Für mich war am ersten Tag auf einem Hof nicht immer klar, ob gerade die Rede von einem Menschen, einem Rind oder einem Hund war. Diese Namensvielfalt, mit der ein Gast auf einem Demeter-Hof konfrontiert werden kann, deutet zugleich auf die verschwommenen räumlichen und sozialen Grenzen hin, die zwischen den Mitarbeitenden und den Hoftieren entstehen können.

Demeter-Landwirt-innen schreiben den Tieren eine spezifische Wesensgemäßheit zu sowie ein inneres Gefühlsleben. Diese Zuschreibung und der Versuch, ein Herdentier als individuelles Wesen anzusprechen, kommt dabei unter anderem durch die Namensgebung zum Ausdruck. Für Ott ist die Namenkenntnis der jeweiligen Kühe unabdingbar, um eine gelingende Beziehung zu etablieren:

Dass sie auf ihren Namen reagieren, wenn wir sie rufen, erleben wir täglich. Darum ist es so wichtig, dass Kühe alle einen Namen haben. Erst wenn man alle unsere Kühe kennt, kann man bei uns das Melken erlernen. Erst wenn man alle sechzig Kühe persönlich kennt, ist es möglich, eine Beziehung aufzubauen, die dem gerecht wird, was die hochsensiblen Tiere bereit sind, uns an Wachheit und Interesse entgegenzubringen. Das tiefe Interesse am Tier ist eine Bringschuld des Menschen, der mit Tieren arbeitet. (Ott 2011: 21)

Persönlichkeiten können sich nur in jenen Beziehungsgeflechten bilden, die sie ermöglichen, und die Namensgebung fördert Ott zufolge die Herausbildung einer Relation zwischen Landwirt und Tier, eine Kommunikation, eine intensive Interaktion. Die Namensgebung ist in diesem Zusammenhang zwar auch ein Instrument, um Rinder voneinander zu unterscheiden, aber eben zugleich ein sozialer Akt.

Darüber hinaus könne das Interesse an der »Kuhbiografie« (I-17, 9.9.2019) ein »starkes Erleben« des »Kuh-Individuellen« ermöglichen. Ein Landwirt gab im Interview an, zu jeder Kuh eine Beziehung zu pflegen und deshalb zugleich miterleben zu können, wie sich Kühe im Laufe ihres Lebens verändern würden, z.B. könne aus einer resoluten, dominanten Kuh mit den Jahren eine gelassene, entspannte Kuh werden. »Jede Kuh ist eine eigene Persönlichkeit, mit einem eigenen Charakter«, schlussfolgerte er (I-17, 9.9.2019).

Das Leben einer Kuh ist für diesen Landwirt etwas, das nicht einfach erklärt werden soll und kann, sondern sich erzählt. Damit spricht er einem Herdentier überdies eigenständiges, individuelles Verhalten zu, das sich über einen bestimmten Zeitabschnitt und über geteilte Erfahrungen fassen lässt. In dem Sinne schließt der Landwirt im Rückkehrschluss aus, seine Kühe auf biologische Funktionalitäten zu reduzieren. Für den Schweizer Philosophen und Physiker Eduard Kaeser bedeutet, einem Lebewesen eine Biografie zuzugestehen, seinem Verhalten eine zusätzliche Dimension der Erfahrungsgeschichte und persönliche Motive einzuräumen. Das Anekdotische, Biografische ist dann kein Aspekt mehr, der ausradiert werden muss, um das Verhalten des Tieres in angeblicher Reinform zu verstehen, »sondern Ausdruck dafür, dass wir es als Subjekt eines Lebens akzeptiert haben« (Kaeser 2015: 52).

Im Rahmen der Interviews wurde des Weiteren geäußert, der Mensch könne erzieherische Maßnahmen ergreifen, die als Möglichkeitsraum bewertet wurden, der eine »Entwicklung« sowie »Individualisierung« von Tieren voranbringe. Eine promovierte Agraringenieurin wies beispielsweise auf eine Studie des FiBL zu Stress bei Tieren hin, die sie mitdurchgeführt hatte. Das Fazit lautet dabei, »eine gute Mensch-Tier-Beziehung führt dazu, dass die Tiere einfach weniger Stress haben und gesünder sind«. Aus den Ergebnissen sei zudem zu schließen: Ein »stressfreies Leben führt zu einer individuellen Entwicklung bei Tieren« (I-13, 16.5.2019).¹⁶ Eine junge Quereinsteigerin sprach weitere Aspekte an wie die Zucht. Es sei auf jeden Fall förderlich für die Kuh, wenn der Mensch sich mit ihr beschäftige und sie herausfordere, und deshalb könne die Landwirtin eine gewisse »Entwicklung« beschleunigen, aber sie könne dies natürlich ebenfalls, indem sie die Rinderzucht derart ausrichte, dass sich primär die intelligenten Tiere weitervermehren würden:

Wenn ich versuche, der Kuh etwas beizubringen, sie zu erziehen, dann muss sie schon mehr Denkleistung erbringen, als wenn sie 24 Stunden auf der Weide steht und frisst und schläft. [...] Aber man sieht beispielsweise auch, dass es Kuhfamilien gibt, die schlauer sind, das muss man schon so sagen. Und dann kommt schon auch die Frage auf, ob man das befördern möchte ... (I-8, 8.5.2019)

Auf einem anderen Hof werden erzieherische Schritte beschrieben, die die Dominanz und Aggressivität der Ranghohen ausbremsen sollen. Eine Landwirtin erklärte im Interview, beim Weidewechsel seien ranghöhere Rinder in der Regel vorn. Auf ihrem Betrieb werde jedoch versucht, diese Hierarchie abzumildern »indem wir die Ranghöheren, bevor das Tor aufgeht, nach hinten schicken«, erwähnte die Landwirtin (I-11, 5.6.2019). Im Anschluss sollen die Kühe alle einzeln durch das Tor hindurchgehen, »wie in der Schule in der Schlange«. Diejenigen, die zu schnell laufen würden, würden zurechtgewiesen, für sie solle es sich demnach nicht lohnen »frech zu sein«. Diese Arbeit mit dem Tier habe »schon einen riesen Einfluss«. Letztlich tue der Mensch bei dieser Arbeit ferner etwas

16 Die erwähnte Studie ist online abrufbar: Probst (2012). Diese Ergebnisse sind mit denen anderer wissenschaftlicher Studien vergleichbar. Die Befunde einer Studie der Universität Newcastle zeigen, dass entspannte Tiere deutlich mehr Milch geben als angespannte. Douglas und Rawlinson heben hervor, dass Milchkühe, die einen Eigennamen besitzen und als Individuum betrachtet werden, 454 Pints (210 Liter) mehr Milch pro Jahr geben. Für die Datenerhebung besuchten die beiden Forscher-innen 516 Milchbetriebe innerhalb Großbritanniens. In einem Interview betonte Douglas zudem, Landwirt-innen in der Milchwirtschaft würden ihre Tiere allgemein als intelligente Wesen betrachten, die eine gewisse Bandbreite an Emotionen erleben könnten. Douglas bringt die Resultate mit der entspannenden Wirkung in Zusammenhang, die persönliche Zuwendung entfalten könne. Wie auch Menschen Aufmerksamkeit von ihrem Umfeld schätzen, so würden auch Kühe positiv auf diese reagieren: Eine intensivere Zuwendung von Menschen lasse Kühe den Beobachtungen zufolge nicht indifferent und Tier und Mensch könnten sich gegenseitig als Teil ihres sozialen Netzwerkes betrachten (vgl. Newcastle University 2009). Ebenso bestätigte ein Wissenschaftsteam aus Österreich die positiven Auswirkungen einer gelungenen Mensch-Färsen-Interaktion: »Our experiment leads to the conclusion that gentle stroking in combination with gentle vocal stimulation can induce positive affective states in habituated heifers [...]« (Lange, Lürzel, Waiblinger 2020: 11).

für die Sicherheit der Tiere, »denn unsere Wiesen sind am Hang, wenn die losrennen, dann rutschen sie aus«, erläuterte die Landwirtin.

Ähnlich befürwortend bewertete Grün, die in anthroposophischen Kreisen für ihre übersinnlichen Wahrnehmungen anerkannt ist, die Mensch-Tier-Interaktionen im Interview. Sie sprach davon, dass »durch Erziehung und Beziehungen zum Menschen« Säugetiere »ein bisschen Freiheit von den Instinkten gewinnen und noch etwas mehr Individualbewusstsein bekommen« (I-14, 12.9.2017). Dennoch müssen Menschen Grün zufolge Tiere Tiere sein lassen, aber zugleich sei es die »Aufgabe des Menschen, die Tiere bis zu einem gewissen Grad zu formen, ihnen durch Erziehung und durch Züchtung neue Möglichkeiten der Freiheit zu eröffnen [...]« (Weihrauch; Grün 2015: 174). Weiterhin meint sie, dass die Menschen ihr Menschsein durch den Umgang mit Tieren veredeln könnten, dass Tiere Menschen sozusagen vermenschlichten, da sie durch Tiere bestimmte nicht menschenzentrierte Beziehungsformen kennenlernen würden (vgl. Weihrauch; Grün 2015: 174).

Auch eine Nutztierethologin mit einem anthroposophischen Schulungshintergrund unterstrich im Interview die Möglichkeit einer Entwicklungstendenz¹⁷: »Nutztiere sind offener dafür, sich individueller zu entwickeln als Wildtiere; sie können ihr arttypisches Leben stärker verändern.« Durch die Mensch-Hund-Kooperation hätten beispielsweise Hunde unterschiedliche Fähigkeiten herausgebildet: mittlerweile existieren Jagdhunde, aber auch Hütehunde. Im Idealfall würden sich diese Verhaltensänderungen in symbiotischer Kooperation ereignen. Dies sei insbesondere bei Säugetieren der Fall, weil »vor allem Säugetiere individuellere Charaktereigenschaften und eine gewisse Intelligenz« besäßen (I-28, 29.7.2020).

Überwiegend wurde in den für die vorliegende Arbeit geführten Gesprächen zudem die Ansicht vertreten, der Mensch solle Verantwortung für seine Tiere übernehmen, wie es ein Milchkuhalter Mitte 30 ausdrückte: »Als ich mich dann in dieses Thema eingearbeitet habe, kam ich ganz schnell zu der Überzeugung, dass der Mensch das Tier als Mitgeschöpf betrachten sollte, für dessen Leben und Zukunft er Verantwortung übernehmen sollte« (I-24, 26.4.2020). Oder wie ein älterer Landwirt aus Süddeutschland im Interview umschrieb: »Meine Grundhaltung ist, das Tier gibt uns was, und wir tragen Verantwortung für es.« Deshalb frage er sich, »Wie geht es dem Tier, wie geht es der Herde? Das ist meine Grundstimmung, mit der ich versuche, in der Herde zu sein« (I-34, 16.4.2021).

Die Biologin Bräuer schreibt aus wissenschaftlicher Sicht, Tiere würden die Mitglieder ihrer jeweiligen Gruppe kennen. Dabei könnten sie diese nicht nur an Aussehen und Stimme unterscheiden, sondern ebenfalls deren triadische Verhältnisse untereinander abrufen: Sie würden wissen, wer wo in der Hierarchie der Gruppe stehe und mit wem

17 Die Debatte über die Domestizierungsvorzüge für die Tiere bleibt in der Wissenschaft umstritten. Einige Autor:innen unterstreichen, domestizierte Tiere seien physisch und kognitiv nicht im Stande, unabhängig vom Menschen zu überleben und seien demnach lebenslang juvenil, was in der Domestikationsforschung »neotenie« genannt wird (Zimen 1992). Durch die Domestizierung und die daraus folgende Unselbständigkeit würden sich überdies die Problemlösungsfähigkeiten zurückbilden (Smith, Lichtfield 2010). Andere Forschende jedoch betonen den ursprünglichen gegenseitigen Vorteil für Mensch und Tier, den eine Domestizierung mit sich gebracht hat (vgl. Unterpunkt 9.6.3).

verwandt sei (vgl. Bräuer 2014: 136). Bei Tieren auf einem landwirtschaftlichen Betrieb kommt das soziale Verhältnis zu den Landbau-Arbeiter:innen hinzu. Rinder unterscheiden dabei zwischen den einzelnen Personen, die mit ihnen arbeiten. Ott fasst dies in seinem Buch folgendermaßen zusammen: »[...] ich behaupte, dass auch Kühe jeden Menschen, der mit ihnen arbeitet, genau kennen, seine Eigenarten und Eigenheiten, seine Stimmungen wahrnehmen, seine tägliche Befindlichkeit registrieren« (Ott 2011: 21). King vertritt in ihrem Buch *Personalities on the Plate* mit Verweis auf weitere wissenschaftliche Studien die Position, Kühe würden ihr menschliches Gegenüber durchaus als individuelle Person wahrnehmen. Experimentelle Versuche mit Holstein-Milchkühen hätten ergeben, dass diese unterschiedliche Personen ausmachen könnten (vgl. King 2017: 135).

Vielleicht ist dies nicht besonders überraschend, wenn man die Jahrtausende andauernde gemeinsame Geschichte in den Blick nimmt, die Rinder und Menschen verbindet. Sobald menschliche und nichtmenschliche Tiere einen gemeinsamen hybriden Sozialraum besetzen, sind intersubjektive Begegnungen und Wahrnehmungen unvermeidbar (vgl. Brody 1987: 73). Die Annahme, Rinder würden Menschen erkennen, ist nicht unbedingt nur in diesem Landwirtschaftsmilieu verbreitet, transkulturell betrachtet bildet sie möglicherweise gar den Regelfall. Dass sie allerdings von Biodynamiker:innen geäußert wird, unterstreicht den ausdrücklichen Fokus auf Mensch-Tier-Interaktionen, den diese Landbauform fördern will.

Des Weiteren dürfen die architektonischen Eigenheiten und Anordnungen eines Hofes und deren Einfluss auf das soziale Leben zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen nicht unterschätzt werden. Im Schwarzwald besuchte ich auf der Höhe von ca. 950m ü.M. 300-jährige Gemäuer, in denen sich ein Demeter-Betrieb befand. Bei der Hofführung wurde unübersehbar, dass Stall und Wohnraum der Menschen ineinander verschränkt waren: Auf den verschiedenen Stockwerken waren Stall und Haus jeweils über Türen oder Luken begehbar, Wohnraum und Stall bildeten zwei miteinander verschränkte Lebensraum-Einheiten. Eine der Hofleiterinnen erklärte dazu, ihr Schlafzimmer befinde sich über dem Milchkuhstall und deshalb höre sie in ihrem Zimmer, »was im Stall los ist« (vgl. Feldbericht 8.5.2019). Auch in anderen Kleinbetrieben ist der Wohnraum der Betriebsleitenden vom Milchkuhstall zum Teil nur durch eine Wand getrennt. Auf einem Hof befand sich gar eine Kapelle über dem Melkstand, in der die Christengemeinschaft die Menschenweihehandlung vollzieht.

Trotzdem gilt es, diese Beispiele nicht gänzlich zu verallgemeinern: Natürlich wirtschaften einige Demeter-Milchviehbetriebe ebenfalls mit großen Auslaufställen, die sich außerhalb des Dorfes befinden. In Mutterkuhbetrieben leben die Rinder und Menschen überdies räumlich stärker getrennt voneinander, so dass die Tiere weniger konsequent im Lebensraum der Hofbewohner:innen präsent sind. Mehrheitlich wird von den Interviewten hervorgehoben, der Umgang mit den Tieren entfalte sich auf jedem Hof anders; vor allem Lehrlinge, die viele unterschiedliche Höfe besucht hatten, konnten diesen Umstand bezeugen. Unterschiedliche Faktoren spielen dabei eine Rolle: Wie der Hof konstituiert ist, wie der Betrieb finanziell aufgestellt ist und auch die Anzahl der dort beschäftigten Mitarbeitenden sowie deren individueller Charakter und ihre Fähigkeiten seien entscheidend. Nicht auf allen Demeter-Höfen bildet die Landwirtschaft den Haupterwerbszweig, sondern sie kann ebenso ein Aktivitätszweig einer sozialen Einrichtung sein. In dem Fall fällt der Nahrungsmittelproduktionsdruck, der auf den Tieren

lastet, geringer aus; die Tiere sind in diesem Kontext Teil des Therapieteam und sie leisten unter diesen Bedingungen vorrangig Care-Arbeit.¹⁸

9.3.8 Handlungsmacht der Tiere

Wie das Stichwort »Care-Arbeit« es bereits andeutet, wäre es verkürzt, eine Wechselwirkung in diesen Mensch-Tier-Beziehungskontexten auszuschließen und anzunehmen, lediglich die Lebenswelt der Hoftiere würde durch die Landwirt-innen beeinflusst. Die Menschen, die mit ihnen arbeiten oder zusammenleben, werden ebenfalls durch das Tierverhalten und die Tier-Persönlichkeiten beeinflusst. Dazu bedarf es keineswegs der Therapiearbeit, die im Tierkontakt konkreten Zielsetzungen folgt. Allein der tägliche Umgang mit Tieren kalibriert den eigenen Bezug zur Umwelt, wie es eine Frau im Ruhestand im Interview erklärte:

Alles verändert sich durch diese Arbeit. Hören, Riechen, (...) Du lernst alles, die Vögel zu beobachten, die Vögel erzählen dir, ob auf der Weide etwas passiert ist. Du hörst genauer hin. Du lernst unglaublich viel über dich selbst, wenn Du Tiere leitest, die zehnmal schwerer sind als Du. Du musst die ja überzeugen, d.h. Du bist ständig dabei zu lernen. Die Tiere haben mir Geduld beigebracht. [...] Ich wäre nicht der Mensch, der jetzt vor Ihnen hier sitzt, ohne diese unglaublich tollen Lehrer und Lehrerinnen, die ich da hatte. (I-3, 11.3.2019)

Martin Ott schreibt über seine 30-jährige Erfahrung im therapeutischen Bereich, in denen er mit Kühen und betreuungsbedürftigen Menschen arbeitete, die Rinder brächten vor allem eine »rhythmische Verlässlichkeit« (Ott 2011: 149) in den Therapiekontext ein. Die Arbeit mit den Kühen sei durch deren Rhythmusbedarf vorgegeben, und gerade rhythmisch ablaufende Tätigkeiten würden bei Menschen, die eine schwierige Phase durchlaufen, eine therapeutisch-beruhigende Wirkung erzielen. »Kühe geben mir Heimat«, drückte es ein weiterer Landwirt vom Bodensee im Interview aus. Denn er sei von seiner Gestimmtheit eher ein Nomade, ein wandernder Mensch, den es wegziehe: »Die Kühe verhelfen mir zur Sesshaftigkeit, so interpretiere ich ihr Wirken auf mein Leben. Sie erden mich, verbinden mich mit einer ganzen Gegend [...]« (I-17, 9.9.2019).

Weitere Befragte sprachen Hoftieren eine gewisse Handlungsmacht zu. Es gebe Rinder, die gerne mit Menschen arbeiteten und wiederum andere Hoftiere, die zufriedener seien, wenn man nicht in ihren Raum eintreten würde. Sie könnten beispielsweise Zuneigung ausdrücken, gar einfordern, denn sie wüssten, »dass wir Hände haben, die ganz gut kraulen können. Das wissen sie und holen sich das auch ab«, erwähnte die bereits zitierte Quereinsteigerin (I-8, 8.5.2019). Überdies könnten viele Hoftiere – Rinder, Hunde, Katzen – Tore öffnen, »um an etwas heranzukommen«. Inwiefern dahinter »eine Planung« stehe, sei schwer zu beurteilen, aber sie habe »das Gefühl«, dass es nicht nur um die Auslebung eines Triebes gehe. Die Arbeit mit den Milchkühen zeige ihr, »dass der Unterschied zwischen Nutztieren und Haustieren gar nicht so groß ist. Haustiere sind

18 Auf dem Martinshof, der seit 1990 biodynamisch wirtschaftet, sind beispielsweise 13 Menschen mit Behinderung, drei Praktikant-innen, zwei Lehrlinge und ein sozialtherapeutisch ausgebildeter Mitarbeiter in den Arbeitsablauf eingegliedert (Stand 2021; vgl. Demeter e.V., [128]).

quasi ein Familienmitglied und man kuschelt sie, aber mit den Nutztieren kann man das auch«. Eine Landwirtin aus dem Kanton Solothurn beschrieb im Interview zudem Situationen, die auf einen kollektiven Willen schließen lassen können, denn wenn Kühe die Hofmitarbeitenden am Weidenrand erblicken würden, würden sie sich eng zusammensetzen, anfangen zu muhen und eine andere Weide einfordern. Ihr zufolge kann man demnach von einem kollektiven Willen und geteilten Emotionen der Tiere ausgehen, die wiederum sozialen Zusammenhalt begünstigen und zugleich zu Handlungsmacht gegenüber Menschen führen können (Feldbericht, 5.6.2019).

Für die Mitarbeiterin des FiBL steht fest, dass Hoftiere »auf jeden Fall« zielgerichtet handeln können, allerdings »nur im Rahmen ihrer Möglichkeiten«: »Sie verfolgen Intentionen, die zu ihrem Wesen gehören; das geht über Reize hinaus«. Die Kuh aber habe weniger Wahlfreiheiten, sie könne nicht überlegen und entscheiden, »morgen gehe ich zum Flughafen und reise aus«. Wenn sie jedoch im Stall stehe, könne sie sich dafür entscheiden auf die Wiese zu gehen und dorthin zu gehen, »wo sie das beste Gras findet« (I-13, 16.5.2019).

Eine Bäuerin aus dem Basler Umland meinte im Interview, Gorillas hätten sicherlich Absichten, »bei einer Kuh ist das aber weniger der Fall und bei einem Wurm noch weniger«. Weiterhin führte sie aus:

Und Respekt vor Tieren haben, heißt dann auch, verstehen zu wollen, wie sie handeln. Mir die Frage zu stellen »Was nehme ich an diesem Tier wahr?« und was könnte ich als Intention wahrnehmen. Bei Kühen nehme ich wahr, dass, wenn es ums Futter geht, sie sehr konkrete Vorstellungen haben, wie die Dinge sein sollen. Sie wissen, wer für die Weide verantwortlich ist. Und dann brüllen sie und fordern sie und daraus kannst Du schließen, dass sie einen Zusammenhang zwischen dem, was schon mal passiert ist, und ihren Wünschen einen Zusammenhang herstellen können. Auf jeden Fall haben sie ein Gedächtnis. Und die Bindung zwischen Mensch und Kuh ist da. (I-9, 29.5.2019)

Rinder werden von den Personen, die in diesem Kapitel zitiert und deren Handlungen in den Feldberichten beschrieben werden, nicht als Uhrwerk betrachtet, sie handeln den Gesprächspartnern zufolge nicht im Rahmen eines Reiz-Reaktion-Schemas, sondern verfolgen Absichten, wenngleich lediglich situativ und gegenstandsbezogen, verarbeiten Eindrücke und pflegen eigene Motive.

Im vorherigen Unterpunkt wurde mehrmals erwähnt, dass sich zwischen Rindern Freundschaften anbahnen könnten. Ein Milchkuhhalter erwähnte zudem, Freundschaften seien ebenfalls zwischen Mensch und Kuh möglich. Es könne sich ergeben, dass man eine Kuh besonders möge, entsprechend häufiger mit ihr interagiere und ein außergewöhnliches Vertrauensverhältnis aufbaue. Er meinte im Interview, diese Kuh würde dem Menschen mehr Beachtung schenken, sie würde beispielsweise, bevor sie auf die Weide gehe, nochmals zu ihm hinübersehen. Der Milchbauer arbeitete überdies regelmäßig mit seinen Ochsen¹⁹ und im Umgang mit diesem kastrierten Rind sei es notwendig, eine gelingende Beziehung zu pflegen: »Das ist schon eine Kooperation und dann macht

19 Vor der Mechanisierung der Landwirtschaft und dem Aufkommen der Milchwirtschaft war die männliche Nachzucht teilweise wichtiger als die weibliche, da die Ochsen als Spannvieh in den Einsatz kamen (vgl. Ruge 2020: 50).

es auch Spaß mit ihnen zu arbeiten« (I-5, 5.5.2019). In diesem Zusammenhang deutete der Landwirt auf die individuellen Eigenheiten der Ochsen hin, darauf, dass sie eine gewisse Handlungsmacht besitzen würden, die eine eigene Dynamik erzeugt, anders als die Arbeit mit Maschinen. Die Tiere, mit denen er arbeiten würde, hätten eine gewisse Unverfügbarkeit inne, eine Unverfügbarkeit, die wiederum ein genuiner Ausdruck von Beziehungen zu Lebewesen ist. Sie seien nicht gänzlich zu kontrollieren. Ähnliche Erfahrungen haben auch andere Landwirt·innen gemacht: Tiere könnten beispielsweise Freundschaften abweisen, berichtete ein Landwirt, der sich mit einem Bullenkalb »anfreunden« und es »großziehen« wollte; das Bullenkalb habe ihn jedoch zurückgewiesen (I-17, 9.9.2019).

Kooperationen werden überdies von Winzer·innen thematisiert. In Frankreich setzen beispielsweise einige biodynamische Winzer·innen Pferde ein, die sie nicht als folkloristisches Element zwischen den Weinreben, sondern zugleich als ein Element der Verlebendigung des Standortes und als Arbeitstier betrachten. Pineau schreibt dieser Zusammenarbeit gar den Charakter einer »*Relation Intimiste*« zu (Pineau 2019: 99). Der Ethnologin wurde mitgeteilt, das Wohlbefinden der Pferde habe höchste Priorität, weshalb die Besitzer·innen beispielweise Zeit in osteoplastische Pferde-Behandlungen investieren würden.²⁰

In Deutschland ist ebenso eine Entwicklung im Gange, die veranschaulicht, dass Demeter die bisherige Weinbaumonokultur durch die Tier-Anwesenheit umgestalten möchte. Auf jeder Demeter-Veranstaltung, die sich an Winzer·innen richtet, steht derzeit die Tierhaltung auf der Tagesordnung. Der Verband möchte dem Umstand entgegenwirken, dass der Weinanbau wie auch der Gemüseanbau das Kreislaufdenken, das der Biodynamik eigen ist, häufig nicht umsetzt (vgl. Regel 2020/4: 36). Für Demeter-Gemüseanbauer·innen ab 40 Hektar wurde ab 2021 die Haltungspflicht von Raufutterfressern eingeführt; für den Weinanbau seinerseits wurden zwar noch keine konkrete Richtlinien vorgelegt, doch einige Weinanbauer·innen experimentieren bereits mit Leihschafen, die zeitweilig in den Rebenhängen grasen und nicht nur den maschinellen Einsatz minimieren, indem sie Verbuschungen vorbeugen, sondern ebenso zwangsläufig Dung hinterlassen.²¹ Aber im biodynamischen Milieu werden nicht lediglich die konkreten, messbaren Vorteile hervorgehoben, in ihrem Kosmos, in dem Pflanzen, Tiere, und Menschen in Beziehung stehen, wird ebenfalls die »Freude« geschätzt, die Schafe, Ziegen oder kleinwüchsige Rinderrassen »generationsunabhängig bescheren« (Regel 2020/4: 37). Die Ethnologin Pineau hat ähnliche Beobachtungen in der *Petit Domaine de Gimios* festgehalten: Hier seien Esel und Kühe ziellos durch die Parzellen getrottet, keine direkte Aufgabe sei ihnen zugekommen, ihre Anwesenheit sollte lediglich die Seinskultur der Landschaft veredeln. Andere Winzer·innen wiederum versuchen,

20 Eine ähnliche Entwicklung bestätigt Grandjean für die frankophone Westschweiz (vgl. Grandjean 2020: 239).

21 Dennoch gestaltet sich die Tierhaltung im Weinanbau nicht problemlos: Während der Traubenreife müssten anderweitige Weidegelegenheiten gesichert sein, daneben müssten die Winzer·innen in technische Ausstattungen investieren und Tierhaltungskennnisse erwerben (vgl. Regel 2020/4: 37).

Bienenstöcke in ihre Parzellen zu integrieren (vgl. Pineau 2019: 101). An diesen Beispielen zeigt sich einmal mehr, dass der biodynamische Landbau nicht ausschließlich auf quantitative Kriterien ausgerichtet ist, sondern ebenso auf qualitative.

Die Landwirt·innen sprechen den Tieren demnach in mehreren Hinsichten Handlungsmacht zu, trotzdem sehen sie in letzter Instanz den Menschen als übergeordnet an: »Wir können viel mit ihnen machen, auch schmerzhaftes und sie werden dennoch vertrauensvoll mit uns umgehen, wenn wir es gut machen. Ich denke, ganz allgemein gesprochen, dass sie uns als übergeordnet betrachten« (I-10, 12.5.2019). Oder wie es eine FiBL-Mitarbeiterin ausdrückte: »Sie nehmen das an, weil der Mensch mental eine sehr starke Kraft hat« (I-13, 16.5.2019). Vor allem würden die Intelligenz, Resoluthet und Gewandtheit des Menschen den Kühen über die Körperhaltung signalisiert werden. Eine weitere Landwirtin im Ruhestand betonte hingegen, dass Landarbeiter·innen sich den Respekt der Tiere zunächst verdienen müssten und sie eine·n Landwirt·in nicht zwangsläufig als Leiter·in annähmen: »Du musst lernen, die Tiere zu leiten, sie müssen dich als Leittier akzeptieren« (I-3, 11.3.2019). Die Tiere würden die Geduld und das Können der Landwirt·innen austesten. Während es unter Menschen in einigen Branchen vorkomme, dass das Diplom Respekt verschaffe, würde sich dies bei Tieren nicht so leicht ergeben: »da kannst Du nicht die Visitenkarte hinhalten und sagen ›Ich bin der Abteilungsleiter‹« (I-3, 11.3.2019).

Legt die Person, die mit Tieren arbeitet, den Akzent auf deren Sozialleben, deren Wünsche und Bedürfnisse sowie die individuelle Persönlichkeit, die gelegentlich durch die Namensgebung unterstrichen wird, werden diese Tiere für ihr menschliches Umfeld verstärkt als Lebewesen, Subjekte eines Lebens und als Wesen mit einem eigenen Standpunkt sichtbar und ansprechbar. Die architektonische Ausrichtung eines Hofes kann überdies räumliche Nähe schaffen, die wiederum veränderte Relationen herbeiführen kann (Höre ich in meinem Schlafzimmer, ob die Rinder zeitgleich im Stall ruhen oder muhen? Oder sehe ich vom Küchenfenster aus, ob in der Mutterkuhherde gerade eine Kuh kalbt?). Die Bereitschaft, mit den Tieren zu arbeiten, auf ihre Gesundheit zu achten, ihnen einen Lebensraum zu bieten, der Rangkämpfe abschwächt, verändert günstigerweise die Beziehung der Herdentiere untereinander, aber auch das Verhältnis zwischen Rinderherde und Betriebsmitarbeitenden. Die Bereitschaft allein reicht jedoch nicht aus, damit ein tierwohlbeachtendes Umfeld auf einem Hof entsteht: Finanzielle Schwierigkeiten, schlechte Ernten, bedingt durch ungünstig gelegene Ackerflächen oder Wetterlagen, Produktionsstress, und zwischenmenschliche Schwierigkeiten jeglicher Art sind Faktoren, die zu Herausforderungen für alle Beteiligten – Tier oder Mensch – werden können.

Überdies sollten eine ahistorische Generalisierung genauso wie Verallgemeinerungen bezüglich Klein- und Mittelbetrieben vermieden werden. Denn die besichtigten Höfe und die Befragten, die auf diesen Seiten zu Wort gekommen sind, stimmten den Interviews zu, weil sie die besprochenen Themenblöcke begleitet und sich damit beschäftigt haben. Es wäre zudem voreilig anzunehmen, derzeit würden Tiere zwangsläufig in Kleinbetrieben grundsätzlich besser gehalten als in Großbetrieben, denn befindet sich ein Betrieb in finanzieller Not oder leiden die leitenden Landwirt·innen unter einer gewissen sozialen, gesundheitlichen und finanziellen Prekarität oder sozialen Isolation, färbt diese Notlage natürlich ebenfalls auf die tierischen Hofbewohner ab. Besonders

aber vor der Industrialisierung waren die Hoftiere räumlich sowie sozial eng an den Menschen gebunden und sie wurden meistens als Individuen betrachtet (vgl. Despret, Porcher 2007: 15). Es wäre allerdings unvorsichtig daraus zu schließen, der Umgang mit ihnen sei in vormodernen Zeiten ausgesprochen behutsam gewesen: Wie die Mehrzahl der Menschen auch mussten sie hart arbeiten, als Zugtier beispielsweise, und auch die Erwartung an Nutztiere als lebensmittelproduzierende Wesen war seit jeher groß. Außerdem war das Leben der Kleinbauerngeprägt von Leid und Krankheiten: Mitte des 18. Jahrhunderts starb ein Drittel aller an Pocken erkrankten Kinder und fast die Hälfte aller Kinder starb ohnehin vor dem fünften Lebensjahr. Und wer sich bei der landwirtschaftlichen Arbeit eine Verletzung zuzog (weil man sich mit einem Messer schnitt oder von einem Bullen getreten wurde), konnte damit rechnen, dass die oft unzureichend behandelten Verletzungen lebenslang ihre Spuren hinterlassen würden (vgl. Ruge 2020: 115, 181, 297; Ritzmann 2007: 660).

9.4 Mit nichtmenschlichen Wesen kommunizieren: Strategien der Interspezies-Kommunikation

9.4.1 »Körperhaltung ist Sprache«

Menschen, die auf biodynamischen Höfen leben, pflegen, wie dargelegt, eine soziale Beziehung zu ihren Hoftieren. Um diese Interspezies-Sozialität herzustellen, greifen die Biodynamiker_innen unter anderem auf eine körperbetonte Kommunikation zurück. Dabei werden unterschiedliche Annahmen vertreten, wie diese Kommunikation gelingen kann. Einig sind sich die Befragten jedoch darin, dass die Körperhaltung eine zentrale Bedeutung hat. So ist sich eine FiBL-Mitarbeiterin sicher: »Körperhaltung ist Sprache, es ist wichtig, wie man sich bewegt« (I-13, 16.5.2019). Ihr zufolge wird die eigene Haltung gegenüber den Tieren über die Körperhaltung vermittelt, denn was Landwirt_innen denken, präge die Körperhaltung. Ebenso argumentierte eine Person, die professionell auf unterschiedlichen Höfen Rinder trieb: Die Rinder würden Menschen »sehr, sehr genau« beobachten und der Mensch habe »Probleme[,] seine Zuneigung oder Abneigung zu verheimlichen, das drückt er mit seiner ganzen Haltung aus«, d.h. die Person, die denke »blöde Kuh« würde dies »auf allen Ausdruckseben ausdrücken« (I-10, 7.6.2019).²² Ganz

22 Experimente bestätigen, dass zumindest Säugetiere ein feines Gespür für körperliche Ausdrucksfähigkeiten besitzen. Bekannt ist die Untersuchung des Psychologen Carl Stumpf, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts den »Klugen Hans« beobachtete. Das Pferd Hans, so glaubte sein Besitzer ihm beigebracht zu haben, könne einfache arithmetische Rechenaufgaben lösen. Stumpf aber fand heraus, dass das Pferd auf subtile Hinweise des Fragenden reagierte, wie dessen Atmung und Kopfhaltung. Wenn sich Hans der durch Hufstampfen mittgeteilten richtigen Antwort näherte, ließ die Spannung der Fragenden nach und die Atmung wurde lockerer. Hans konnte also nicht zählen, sondern den Ausdruck der Fragenden genauestens beobachten und dessen Erwartung erraten. Rudimentäre Erregung, innerliche Angespanntheit, Vertrautheit, Freude können Säugetiere an der Körperhaltung ablesen und diese gegebenenfalls wiederum widerspiegeln (vgl. Asma 2017: 86f.).

wesentliche Kommunikations-Elemente seien zudem Nähe und Distanz. Wenn Menschen diese elementare Form der Kommunikation wählen würden, sei es leicht für die Tiere, sie zu verstehen – dies sei eine Möglichkeit über die Artengrenze hinweg zu kommunizieren (I-10, 12.5.2019). Der interviewte Rindertreiber gab an, beobachtet zu haben, dass körperliche Nähe auf Tiere Druck ausübe und, um diesem unangenehmen Gefühl auszuweichen, hätten sich die Tiere an eine andere Stelle bewegt. Distanz hingegen nehme den Druck auf die Rinder, aber auch sprachliche Kommunikation transportiert ihm zufolge über die Tonlage Nähe und Distanz. Neben Nähe und Distanz zählen bei der Kommunikation für ihn »Gestik, Mimik, in Dialog treten, aber auch gegenseitiges Verstehen.« Ein Stier müsse beispielsweise in der Kommunikation mit ihm verstehen können, dass der Mensch keine Gefahr für ihn darstelle: »So wird aus einem Gegeneinander ein Miteinander« (I-10, 12.5.2019). Mit den Tieren sei es wie mit Menschen aus einer fremden Kultur, »man muss sich anstrengen, um sie zu verstehen und Missverständnissen vorzubeugen« (I-10, 7.6.2019).

Blickkontakt sei ein anderer Aspekt, der Rindern Aufmerksamkeit signalisiere. Ich wurde beispielsweise bei der Überführung von Ziegen auf eine andere Wiese in dem Umland von Solothurn angewiesen, meine Augen nicht auf die Mutterkuhherde zu richten, die sich auf einer Weide nebenan befand. Dies würde nämlich in ihnen die Erwartung hervorrufen, auf eine andere Weide geführt zu werden und sie dazu verleiten, zu muhen und Lärm zu machen, um einen Weidewechsel einzufordern. Kurze Zeit später befand ich mich mit dem gleichen Landwirt auf einer gegenüberliegenden Wiese, wo etwa 20 Burenziegen und sieben junge braune Angusrinder weideten. Um nun die Ziegen und Rinder voneinander zu trennen, arbeitete dieser Landwirt einerseits mit der körperlichen Vermittlung von Nähe und Distanz, um die jungen Rinder vom Ausgangstor wegzubewegen. Andererseits rief er seine Ziegen mit einem »Klick« Geräusch, auf das er sie trainiert hatte. Die Ziegen horchten auf und kamen sofort zum Tor, während sich die Rinder wegbewegten. Um mit zwei Tierarten gleichzeitig zu kommunizieren, können also unterschiedliche Kommunikationskanäle gewählt werden. So kann der Bauer beispielsweise über eine räumliche Zu- oder Abwendung eine Tierart an einen anderen Ort treiben, und indem er auf eine andere Art ruft, diese Tierart in Bewegung setzen (Feldbericht 4.6.2019). Diese Techniken werden nicht ausschließlich unter Biodynamikerinnen angewendet, sie zeigen allerdings das Interesse der Biodynamikerinnen, mit ihren Tieren möglichst entspannt zu arbeiten und beweisen zudem ihre Offenheit gegenüber unterschiedlichen speziesübergreifenden Kommunikationstechniken.

Der erwähnte Landwirt unterstrich, dass es aus seiner Sicht unerlässlich ist, in einen Dialog mit den Tieren zu treten. sie dürften »nicht das Gefühl haben, jemand redet mit sich selbst«. Bei Menschen sei dies nicht anders: Man gehe weniger auf Personen ein, bei denen »man das Gefühl hat, sie würden eigentlich einen Monolog halten«. Wenn Landbau-Arbeiterinnen sich nicht auf ihre Arbeit konzentrieren würden, würden die Tiere merken, »der ist ja ganz woanders« (Feldbericht 4.6.2019).

Ähnlich äußerte sich seine Frau am darauffolgenden Tag; sie konstatierte, gelingende Kommunikation setze eine gewisse Resoluteit voraus, die vor allem über körperliche und emotionale Distanz signalisiert werden müsse. In ihrem Bericht wurde zudem einmal mehr deutlich – wie auch bei der Arbeit mit den Präparaten –, dass im biodyna-

mischen Milieu Seinszustände valorisiert werden, in denen Gedanken, Emotionen und Leib synchronisiert sind:

Es gibt Tage, da laufen sie einfach weg und hin und her ... riesen Theater. Aber da schnauf ich mal durch, rede nicht mit ihnen, fass sie nicht an, kraul sie nicht ... weil sie sind ja gute Beobachter und wenn sie sehen, dass ich manche Tiere kraule, dann verstehen sie nicht, was ich will ... das ist wirklich alles aussagekräftig, was man tut. Bei Menschen haben wir das ja auch. Wenn die Kommunikation nicht funktioniert und man nicht bei der Sache bleibt, gedanklich und körperlich, dann weiß niemand, woran er ist (I-11, 5.6.2019).

9.4.2 Astrale Wesen und ihre Fähigkeit, über Gefühle zu kommunizieren

Aus Sicht aller Befragten reichen aber das Wissen über die eigenen Tiere und eine Aussage vermittelnde Körperhaltung nicht unbedingt aus, um eine gelingende Kommunikation über die Artengrenze hinaus zu erzielen. Es bedarf den befragten Biodynamiker*innen zufolge an Ich-Du-Beziehungen, die über die astralische Seinsebene hergestellt werden sollen, die Menschen und Tiere teilen würden. Gemeint ist damit, dass beide, Tiere und Menschen, ein gefühlsbetontes Innenleben, ein phänomenales Bewusstsein und eine Empfindsamkeit besitzen würden, die eine spezieübergreifende Verständigung hervorbringen können.²³ Dementsprechend erklärte beispielsweise eine promovierte Agrarwissenschaftlerin im Interview: »Man hat aber auch einen gefühlsmäßigen Zugang, aber wenn man die richtigen Gedanken dazu hat, das Wissen über Tiere, dann können die Gefühle noch stärker werden. [...] Das Gefühl ist wichtig für die Verbundenheit« (I-13, 16.5.2019).

Für eine erfahrene Biodynamikerin aus dem Basler Umland wird die Bedeutung ihrer Worte primär über ihr Gefühl über Artengrenzen hinweg mitgeteilt. Sie rede zwar mit den Tieren, als würden diese die menschliche Sprache verstehen, aber letztlich tue sie dies, weil sie annehme, den emotionalen Grundton könnten die angesprochenen Tiere vernehmen: »Die Sprache, wie ich sie habe, haben sie nicht, aber ich transportiere meine Gefühlswelt, meine Astralität. [...] Sie spüren das. Ich strahle meine Gefühle aus. Und Tiere haben einen stärkeren Sinn dafür als wir Menschen, weil wir unsere Gefühle mit dem Intellekt überlagern« (I-9, 29.5.2019).

Der Evolutionsbiologe und Anthroposoph Wolfgang Schad mahnt seinerseits, man solle sich nicht durch ein »autistisches Vorausurteil« vor dem Wahrnehmen »des Seelischen der Tiere« versperren und zitiert Konrad Lorenz, um zu unterstreichen, dass derjenige, der Tieren Subjektivität abspricht, »psychisch abnorm« sei und eine gefährliche »Schwäche der Du-Evidenz« in sich trage. Tiere seien in jedem Stadium ihres Lebens physisch, lebendig und seelisch gegenwärtig (vgl. Schad 2012: 1099, 1101). Der Mensch wiederum könne sich auf dieses Seelenleben einlassen, weil ihn »eine emotionale Seelenschicht [...] mit dem Tier verbindet« (Schad 2012: 1108).

23 Neuere Studien unterstützen diese Sichtweise ebenfalls aus naturwissenschaftlicher Perspektive. Oxytocin und Kortisolgehalte von beispielsweise Hunden und Hundebesitzer*innen sind von der Art der Interaktion zwischen beiden Parteien beeinflusst (vgl. Petersson, Uvnäs-Moberg 2017).

Ein Waldorfpraktikant sinnierte im Rahmen des Interviews für die vorliegende Arbeit ebenso darüber, dass emotionale Gehalte und Mitteilungen über die Stimme und deren Tonlage transportiert werden. Beim Abendessen erzählte der Sekundarschüler, er gehe gerne mit einem jungen Bullenkalb spazieren; falls unterwegs Aufregung aufkomme, würde er das Bullenkalb beruhigen, indem er ihm »ruu-hig, ruu-hig« zuflüstere. Das Kalb würde dann zwar nicht verstehen, was er sage, aber was er meinte; seine Stimme könne in dem Moment beruhigend wirken. Eine weitere Hofmitarbeiterin stimmte ihm daraufhin zu – Form und Inhalt sollten sich demnach ergänzen (Feldbericht 8.5.2019).

Für einen interviewten Rindertreibercoach stand dabei fest, dass gerade dann Form und Inhalt sich synthetisieren, wenn eine Emotion übermittelt würde: »Damit eine Botschaft aus dem Gesagten wird, muss eine Emotion enthalten sein« (I-10, 7.6.2019). Ähnliche Worte fand eine Schweizer Landwirtin: »Für mich ist Reden ein Ausdruck, wo es nicht um die Worte geht, sondern um die Atmosphäre und die Emotionen, die ich vermittele« (I-9, 29.5.2019). Worte sollen demnach im Interspezies-Umgang gemeinschaftsstiftend wirken; ihr konstitutiver Charakter ist demnach die Kultivierung eines gemeinsamen Sozialraumes und nicht die Mitteilung eines Sachbezugs.

Während der Aufenthalte auf den verschiedenen Höfen fiel mir auf, dass Praktikant-innen gegebenenfalls eine markante Beziehung zu einigen Kühen aufbauten. Eine Praktikantin erzählte beim Frühstück, sie wolle unbedingt vor ihrer Abreise eine bestimmte Kuh zeichnen. »Das ist einfach die schönste, die hat einen sehr eleganten, schmalen Kopf«, meinte sie und ergänzte: »Uli will ich auch noch fotografieren, da ich mit dieser Kuh so viel erlebt und so oft gekuschelt habe« (Feldbericht 11.9.2019).²⁴ Da es zudem ihr letzter Tag auf dem Hof war, entschied sie gemeinsam mit einer weiteren Praktikantin, im Milchkuhstall des Allgäuer Braunviehs zu übernachten.

Ein weiterer Landwirt aus der Bodenseeregion meinte ebenfalls, seine Gestimmtheit würde über Wörter transportiert werden, aber weit wirkungsvoller könne Musik »Situationen lösen«. Er erzählte, wenn eine Mutter von ihrem Kalb getrennt werden würde, verweigere sie gelegentlich die Milchgabe, da brauche es »eine besondere Art der Ansprache«, und er beruhige die Milchkuh in dem Fall mit Gesang. Ohnehin singe er meistens während des Melkens, weil dies seiner Tätigkeit eine spirituelle Dimension gebe (I-17, 9.9.2019). Überhaupt besitze für ihn das Melken eine spirituelle Qualität, so schickte mir der Landwirt später einen Tagebucheintrag von 2018 zu, in dem er beschreibt, wie er

24 Während einige Praktikant-innen hochmotiviert sind, auf Betrieben mitzuarbeiten, verläuft das Verhältnis zum eingearbeiteten Team nicht immer konfliktfrei und nicht selten brechen Praktikant-innen ihren Aufenthalt ab. Dem Vernehmen nach seien junge Praktikant-innen von Waldorfschulen besonders herausfordernd, die nicht unbedingt freiwillig in das Hofgeschehen eingebunden werden. Auf einem Hof wurde mir mitgeteilt, dass kurz vor meiner Ankunft eine enttäuschende Erfahrung mit Praktikant-innen gemacht wurde, die gegen Dieselmotoren und die Schulmedizin gewesen seien und sehr wertende und anfeindende Vorwürfe gegenüber den Betriebsleitenden geäußert hätten. Für manche Praktikant-innen sei es überdies schwer abzugrenzen, wo der Betrieb anfangen und wo das Privatleben von Hoffamilien beginne, aber auch für die Betriebsleiter-innen sei dies nicht immer einfach zu klären: Wenn man beispielsweise ein Computerprogramm kaufe, sei nicht immer eindeutig, ob dieses für den Betrieb eingesetzt werde oder privat (Feldbericht 11.9.2019).

sonntagmorgens beim Melken in »eine heilige Stimmung getaucht« sei und sich in einer »besonderen, schöpferischen Verfassung« gefühlt habe; plötzlich sei alles »durchlässig, erhellt [worden] und aus diesem Licht, tritt eine Gestalt. Es ist ein Beben und Weben, ein Leuchten und Erleuchtet-Werden, ein Hingeben-Sein und Angebunden-Werden«.

Einfühlungsvermögen und Empathie wurden überdies als weitere bedeutsame Erkenntniswege genannt, um die Perspektive der Tiere nachzuvollziehen. »Was braucht man, um Verständnis zu entwickeln?«, warf ein Befragter ein und lieferte gleich seine Ansicht nach: »Dazu gehört ganz wesentlich Empathie, Einfühlungsvermögen. Ich kann mich in die Kuh einfühlen«. Gefühle könnten dabei zuweilen »klüger sein als das Verstehen«, denn »ich habe mehr Gefühle als Begriffe«, erklärte er (I-10, 12.5.2019).²⁵ Auf diese Weise könnten Gefühle seine Aufmerksamkeit auf begriffliche Blindflecken lenken, die ihm sonst entgangen wären.

Empathie und Beobachtung, Gefühl und Intellekt sollten sich letztlich im alltäglichen Umgang mit Tieren ergänzen, so gab eine Befragte an: »Ich meine, ich habe Trauer bei Kühen festgestellt und denke, meine Annahme ist sehr plausibel, weil ich festgestellt habe, dass Kühe ähnliche Verhaltensweisen zeigen, die Menschen auch zeigen, wenn sie trauern« (I-9, 29.5.2019). Dies seien beispielsweise Appetitlosigkeit, Apathie, Niedergeschlagenheit oder Unruhe. In diesem Sinngefüge habe sie demnach bei einem Tier ein Gefühl deshalb erkennen können, weil es sich um ein Gefühl gehandelt habe, dass sie von sich oder anderen Menschen kannte: Das Zusammenspiel ihrer Beobachtung, der Einordnung der eigenen Gefühle und der folgenden Analyse führte ihres Erachtens zu gefestigteren Annahmen.

Ueli Hurter, Sektionsleiter der Landwirtschaftlichen Sektion des Goetheanums, schreibt seinerseits, Menschen und Tiere seien in einer »gemeinsamen seelische[n] Tiefe« vereint, die sich beim »Blick in das Auge eines verendenden Tieres« offenbare. Tiere seien unsere Schwestern und Brüder, »und wir teilen mit ihnen die Gaben der Erde und die Stimmen des Himmels«. Wie Menschen können Tiere schnuppern, sehen, hören, sie seien leibliche Wesen, aber noch vielmehr komme es auf eine »Empfindung der Mit-Geschöpflichkeit« an, die für beide Seiten ein »tragender Grund« sei (Hurter 2020: 95).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass den Befragten zufolge der Mensch die Bedeutung seiner Worte über das Gefühl transportiert. Auf dieser »astralischen« Ebene könne sich der Mensch auf seine Hoftiere einlassen. Diese Gefühlsfähigkeit wurde aber nicht gänzlich romantisiert, denn der Intellekt ermögliche es dem Menschen, sich eben gerade davor zu schützen, von einer Stimmung mitgerissen oder verführt zu werden.

25 Es sei Aufgabe des Menschen, die Perspektive des Tieres nachzuvollziehen, meinte eine Landwirtin aus der Schweiz: »Wir können denken, und deshalb ist es unsere Aufgabe, sie gewaltfrei und ohne Stress zu halten und zu lernen, uns in sie hineinzusetzen« (I-11, 5.6.2019). Diese Befragte erläuterte zusätzlich, wie sie versucht habe, die Hierarchien in ihrer Pferde- und Kuhherde im Blick zu behalten. Es gehe ihr beispielsweise darum zu verstehen, wie der Hengst und das Fohlen miteinander auskommen würden und welches, die besten Anbinde-Bedingungen seien, wenn beispielsweise der Hofschmied ihre Hufen pflegen müsse. Auch plante sie, wo welches Tier bestenfalls stehen sollte, damit es nicht nervös ist. Bestehe eine Rivalität unter den Tieren, muss es dem angebundenen Pferd möglich sein, seinen Rivalen im Sichtfeld zu behalten (I-11, 5.6.2019).

9.4.3 Vermenschlichung und Vertierlichung

Obwohl die Vermenschlichung²⁶ in anthroposophischen Kreisen zuweilen kritisch bewertet wird, betonte im Interview ein anthroposophisch orientierter Rinderkenner, der beruflich andere Landwirt:innen im Umgang mit Rindern schult, eine zeitweilige Vermenschlichung sei sinnvoll, um Tiere, die »wir verstehen wollen [...] in einen Bezug zu uns zu stellen« (I-10, 12.5.2019). Für Menschen sei es unabdingbar, innere Zustände von Tieren in menschliche Begriffe zu überführen, denn »der Versuch, eine eigene Aussage unabhängig vom eigenen Erleben zu machen, ist nicht wissenschaftlich, sondern naiv« (I-10, 7.6.2019). Insofern sei es unumgänglich, Tierverhalten, das Menschen beobachten, in menschlicher Sprache auszudrücken. Aussagen außerhalb der menschlich-subjektiven Perspektive treffen zu wollen, sei »wie gesagt, naiv«, dabei könne man jedoch die Wirklichkeit fassen, weil das menschliche Denken Teil der Wirklichkeit sei – eine für ihn unhintergehbare objektive Tatsache, und deshalb lehne er eine eindeutige Subjekt-Objekt-Trennung in Bezug auf Wahrnehmungsprozesse ab. Indem er sich jedoch in Relation zu einem Wesen setze, könne er bei diesen Eigenschaften erkennen, die er selbst von sich kenne. Diesen erkenntnistheoretischen Anschauungsgrundsatz lehnte er an Steiners *Theosophie* an (vgl. I-10, 7.6.2019). Allerdings ist diese Überführung von Tierverhalten in menschliche Begriffe ihm zufolge keinesfalls gleichzusetzen mit Selbstbezüglichkeit: Sonst könne man beispielsweise einem Bullen, der sich weigert, in einen Anhänger zu gehen, unterstellen, er wolle uns ärgern, und man übersehe, dass er Angst habe (vgl. I-10, 12.5.2019, 7.6.2019). Auf eine zeitweilige begriffliche Vermenschlichung, die eine gezielte Annäherung an ein anderes Wesen ermöglichen soll, um sich seinen Empfindungen wie Trauer, Freude und Angst anzunähern, sollte demnach eine Vertierlichung folgen, um nicht in der ausschließlich anthropozentrischen Perspektive zu verharren.

Überwiegend urteilten Personen, die mit den Hoftieren arbeiteten, Letztere würden ihr Umfeld sehr unmittelbar erleben²⁷ und nach einem spontanen Empfinden oder Bedürfnis handeln. Sie besäßen zwar inneres Empfinden, phänomenales Bewusstsein und ein rudimentäres Individualbewusstsein, zu abstraktem Denken seien sie dennoch nicht fähig. Ihnen dieses zuzuschreiben, sei »ein Risiko der Vermenschlichung«:

26 Im Demeter-Milieu lassen sich überdies mühelos Anthropomorphismen auflesen, die nicht nur den Hof- und Haustieren vorbehalten sind. Einige Gärtner:innen und Landwirt:innen vermenschlichten ebenfalls Pflanzen. So schreibt beispielsweise eine Demeter-Beratungsmitarbeiterin in einem anthropomorphisierend-bildhaften Sprachgebrauch, Giftpflanzen seien bedingt durch ihre »Einzelansprüche« mit »Diven« zu vergleichen und Pflanzen allgemein beschreibt sie vor Sonnenaufgang als »ausgeruht, erfrischt und geordnet«. Darüber hinaus behauptet sie, der Anbau von Hand und die Ernte der Heilpflanzen begünstige »eine intensive Beziehung zu den Pflanzen«. Auf dem beschriebenen Anbaustandort würden alle Gärtner:innen »als persönliche Bezugsperson rund 20 Pflanzenarten« betreuen und »auf die pflanzliche Individualität eingehen, ihre Ansprüche und Zustand täglich wahrnehmen und danach handeln« (Egle 2019/2: 13).

27 Diese Einschätzung ist derzeit in der Tierkognitionsforschung umstritten. Tatsächlich wird nur wenigen Tieren ein episodisches Gedächtnis (Erinnerungen an vergangene Erlebnisse) und vorausschauendes Planen – also ein Konzept von Zukunft – zugeschrieben (vgl. Andrews 2015: 24). Allerdings ist diese Fähigkeit bisher kaum erforscht, und es gibt zunehmend Studien, die darauf hindeuten, dass bestimmten Rabenarten und Eichhörnchen ein episodisches Gedächtnis und vorausschauendes Planen zugesprochen werden sollte (vgl. Le Neindre, Deputte 2020: 97f.).

Ein Risiko der Vermenschlichung wäre, wenn man zu viel interpretiert und dem Tier Selbstreflexion unterstellt [...]. Denken können sie schon, aber nicht abstrakt, es ist vielmehr unmittelbar mit dem, was gerade um es herum passiert, verbunden. Das Tier reflektiert nicht, es kann sich nicht über das Denken von dem Unmittelbaren distanzieren. (l-28, 29.7.2020)

Die Umweltsoziologin Crist sieht, ähnlich wie die eingangs zitierte Person, in der begrifflichen Vermenschlichung von Tierverhalten eine Technik, um Tieren Empfindungen zuzugestehen und sie als Subjekte anzuerkennen. Anthropomorphisieren könne epistemische und perzeptuelle Effekte hervorbringen, die zu einem besseren Tierverständnis führen könnten und in formellen Beobachtungssituationen könne das Anthropomorphisieren dazu verhelfen, die Lebenswelt von Tierleben kohärent sichtbar zu gestalten. Darwins Ansatz sei ihrer Einschätzung zufolge unverfroren anthropomorph gewesen, nicht in einem metaphorischen Sinne, sondern er habe das Ziel verfolgt, die Verwandtschaft zwischen nichtmenschlichen Tieren und Menschen offenzulegen. Seine Sprache sollte die von ihm angenommene Subjektivität von Tieren unterstreichen – sie als Wesen darstellen, die bedeutungsvolle Erfahrungen haben und die Autoren ihrer Handlungen sind. Crist zufolge ermöglichte gerade Darwins Schreibstil, seine Annahme zu vermitteln, dass Tiere ein reiches mentales Innenleben besäßen (vgl. Crist 1999: 7f., 12f.). Mit konkreten Begriffsbeispielen will sie seinen Ansatz verdeutlichen: Beispielsweise wählte Darwin die Begriffe »Liebe« und »Verbundenheit«, um Beziehungen zwischen Tieren zu charakterisieren; bezüglich der Scarabaeoidea (eine Art schwarzer Käfer) schreibt er »some live in pairs and show mutual affection« (Crist 1999: 14). Um Beziehungen zwischen gegengeschlechtlichen Kriebtieren zu veranschaulichen, verwendete er Termini, die die menschliche Ehepartnerschaft beschreiben (»wife«, »husband«). Während Darwin eine evolutionäre Nähe²⁸ zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Tieren über anthropomorphisierende Beschreibungen unterstrich, so die Interpretation von Crist, versuchten spätere Tierforscher·innen der klassischen und behavioristischen Ethologie über mechanomorphe Beschreibungen das Gegenteil, nämlich Distanz herzustellen (vgl. Crist 1999: 7f.). Diesen in wissenschaftlichen Publikationen von Etholog·innen gemeinhin verwendeten Sprachgebrauch untersucht Crist in ihrem Werk eingehend. Laut ihrem Fazit ist der Sprachgebrauch der Tierverhaltensforscher·innen nicht neutral, sondern würde Tiere zu Objekten degradieren – wenngleich *natürlichen*. Dies beobachtet sie vor allem in Studien des 20. Jahrhunderts, die nach behavioristischen Forschungsprinzipien verfahren. Als wissenschaftlich akzeptiertes Wissen seien dabei Konzeptionen erdacht worden, die die phänomenale Erlebnisqualität von Tieren ausschließen:

Technical language, on the other hand, paves the way toward conceptualizing animals as natural *objects*; animals are constituted as objects in an epistemological sense, through conceptions that are extrinsic to their phenomenal world of experience. The epistemological constitution of animals as objects is agnostic and often inimical

28 Darwin ging von einem nur graduellen Unterschied der mentalen Fähigkeiten zwischen höheren Säugetieren und Menschen aus: »Closely related species look similar, they act in similar ways, and so Darwin presumes that they likely have similar psychological properties as well« (Andrews 2015: 25).

toward the idea that animals have an experiential perspective. Technical language construes such a perspective as irrelevant to scientific knowledge about animal behavior. (Crist 1999: 2)

Der alltägliche Umgang, die Beobachtung und die Kommunikation mit den Tieren während der Arbeit bilden einen Bestandteil, um die Perspektive der Hoftiere auf die Welt, aber auch deren mögliche Perspektive auf die Menschen nachzuvollziehen. Darüber hinaus wird sich gegebenenfalls über Mimesis und spezifisch anthroposophische Techniken wie die Bildekraftemethoden dem seelischen Innenleben eines Tieres angenähert. Im folgenden Unterpunkt werden diese Aspekte eingehender erläutert.

9.4.4 Übersinnlich wahrnehmen: die Bildekrafteforschung und die »erweiterte Empathie«

Die bisher erwähnten Kommunikationsmethoden und Kooperationstechniken zwischen den Landwirt:innen und den Hoftieren heben im Besondern Alltagsbeobachtungen und Empathie als Erkenntnisweg hervor. Dies unterscheidet die Biodynamiker:innen sehr wahrscheinlich von Personen, die in der Massentierhaltung ihren Lohn verdienen, aber viele der dargelegten Überlegungen könnten gemeinhin auf einem beliebigen Kleinbetrieb geäußert werden. Für die Mehrheit der überzeugten Biodynamiker:innen bilden die Beobachtung, der alltägliche Umgang, der konstante Kontakt, das Ausprobieren und die Körperhaltung die Grundlagen des Austauschs und der Arbeit mit Tieren. Ferner beinhaltet das Selbstverständnis der Anthroposophie und vornehmlich anthroposophisch-engagierter Biodynamiker:innen, dass Menschen sich ihrer Umwelt ebenfalls über die Inspiration, Imagination oder Intuition annähern, eben den von Steiner charakterisierten Wahrnehmungsformen (vgl. Kapitel 5), die zu spezifischen Erkenntnissen führen sollen. Steiner ging es bei diesen Erkenntnisformen nicht um ein Bauchgefühl oder eine spontane Ansicht, sondern zugleich um eine Art intellektuell-spirituelle Anschauung, eine Anschauung des Geistes, die jedoch affektive Komponenten nicht ausschließt und in ihrem Kern transzendental sein sollte (vgl. Traub 2011: 894). Diese spirituelle Anschauung soll über Sinneseindrücke und die alltägliche Reflexion hinausgehen: Die Imagination soll dazu führen, dass sinnlich-figurative Vorstellungen auf die Erfahrung von seelisch-geistigen Eigenschaften vorbereiten. Imaginationen und symbolische Figurationen sollen bildhaft auf die Geistige (Innen-)Seite äußerer Wahrnehmungen verweisen und sie erkennbar machen. Auf diese Erkenntnisstufe soll die Erkenntnisform, die Steiner »Inspiration« nennt, und eine Einsicht in die gesetzliche Interdependenz folgen, die eine Verbundenheit aller Wesenheiten gewähren soll und für die der Erkennende keiner Symbolvorstellungen mehr bedarf (GA 13: 357). Jedoch ist die eigentlich anzustrebende Erkenntnisstufe Steiner zufolge jene der »Intuition«. Sie soll es ermöglichen, »Sinneswesen« von innen, das heißt von ihrem Wesen oder aus ihrer Idee heraus, zu erkennen und nicht nur durch ihre äußere Hülle (GA 13: 357). Der Anschauende soll die Wahrnehmungen also nicht mehr als äußere Eigenschaften von Wesen empfinden, sondern stattdessen ihre seelische Natur erkennen. Mit Steiners formellen Unterscheidungen befassen sich zumeist die Kreise näher, die sich berufsbedingt oder zumindest regelmäßig mit übersinnlicher Wahrnehmung beschäftigen. Während

der tagtäglichen Arbeit auf biodynamischen Höfen wird allerdings vornehmlich spontan – wenn überhaupt – mit gewissen Wahrnehmungsübungen experimentiert und dies vor allem von Personen, die Wahrnehmungsschulungen absolviert haben.

Die von mir Interviewten besuchten bei Interesse an Kursangeboten in der Regel diejenigen, die von Schmidt oder Buchmann angeboten wurden und sich mit den Bildekräftemethoden beschäftigten²⁹ oder sie nahmen am Wahrnehmungsunterricht der Landbauschule teil. Auf ihrer Internetpräsenz erläutert die Bildekräfteforschergruppe, denen die beiden genannten Kursleiter angehören, dass sie davon ausgehen, dass es Kräfte (sogenannte »Äther-« oder »Bildekräfte«) gibt, die physische Realität und Lebensprozesse gestalten. Gleichwohl seien diese feinen Wirkmechanismen nur wahrnehmbar für Personen, die die hierfür nötigen Wahrnehmungsschablonen ausgebildet hätten. Weiterhin schreibt die Gruppe: »Die entsprechenden Wahrnehmungen im Zwischenbereich zwischen Sinnlich-Sichtbarem und Seelisch-Erfühlbarem treten als bildhafte Form- und Kraftgestaltungen im denkenden Bewusstsein in Erscheinung und lassen sich fortwährend vertiefen und systematisieren.«³⁰

Sie gehen folglich davon aus, dass es sowohl eines sinnlichen und affektiv betonten Zugangs zur Umwelt bedarf als auch eines denkend-begrifflichen, um diese Ätherkräfte wahrnehmen zu können. Dieses zunächst affektive – aber weitestgehend von eigenen Stimmungen bereinigte – Abtasten der äußeren Welt soll sich in einem zweiten Schritt in eine Art Bild-Begriff übersetzen. Die Grundidee ist, dass ein rein naturwissenschaftlicher Zugang zur Umwelt nicht ergiebig ist, sondern, dass es des individuellen menschlichen Blicks bedarf, um die Wirklichkeit zu erfassen. Empfindungen und Erkenntnisse entstünden in einem Resonanzraum zwischen der äußeren Umwelt, dem Gegenüber und der eigenen Perspektive. Zusätzlich sehen einige Bildekräfteanwenderinnen die Ergebnisse ihrer Herangehensweise als Erweiterung der streng empirischen und reproduzierbaren naturwissenschaftlichen Methoden, anstatt sie beispielsweise in einem qualitativen Paradigma zu besprechen, wie im vorherigen Kapitel dargelegt.

Ein Befragter, der vor dem Interview an Workshops zum anthroposophischen Erkenntnisweg teilgenommen hatte, meinte; »Ich schaue, was mir begegnet, wie ein Tier guckt und dann, was meine Empfindungen sind. Die entstehen ja nicht im hohlen Raum, sondern, die entstehen ja auch aus einer Begegnung heraus« (I-5, 5.5.2019). Die Beziehung, die Relationalität und die Begegnung spielten demnach eine zentrale Rolle für ihn und nicht rein abstrakte Spekulationen. Seine Empfindungen entstünden »in einer Wechselwirkung mit einem Tier oder einer Pflanze« und diese Empfindungen übersetzten sich bildhaft im Denken. Die gesteigerte Konzentration auf die Umwelt und die Achtung davor führe allerdings zu Eindrücken, die nicht immer eindeutig einzuordnen seien: »Aber es ist nicht ganz einfach zu differenzieren, was kommt mir entgegen und was entspringt meiner Fantasie. Dazu braucht man viel Übung«.

Auch eine Wissenschaftlerin, die am FiBL arbeitete, betonte die Verbundenheit unterschiedlicher Wesen, die für sie die Basis des Verständnisses für Mitlebewesen dar-

29 Für weitere Erläuterungen zu den Bildekräftemethoden siehe Kapitel 7.

30 Anthroposophische Gesellschaft in der Schweiz, [129].

stellte. Sie versuchte, Steiners Anspruch umzusetzen, fremdes Innenleben im eigenen Inneren³¹ nachzuspüren:

Es ist oft so, dass ich das Seelische wahrnehme, indem ich das andere Seelische in meiner Seele beobachte. Weil ich Seelisches von mir kenne, kann ich mich verbinden. Manchmal gelingt es mir, das Seelische vom Tier durch meine Seele zu beobachten. Weil ich es auch kenne. Wie soll ich es sagen ... Es ergibt sich aber nicht einfach so, da braucht man Konzentration, da muss man die eigene seelische Kraft stärken, indem man offen ist für das andere, aber es ist nicht einfach und ich kann es noch nicht gut. Aber daran will ich arbeiten, aber das Meditieren hilft mir (I-13, 16.5.2019).

Ähnlich drückte es ein Landwirt aus dem Südwesten Deutschlands im Interview aus: »Man nimmt das andere Seelische wahr, wenn man seine eigene Empfindungsfähigkeit, zumindest ein Stück weit, dem anderen Wesen öffnet. Dann kann das fremde Fühlen erlebt werden«. Er nannte dies »geistesgegenwärtige Selbstlosigkeit auf der Ebene des Fühlens« (I-7, 25.5.2017). Wie Schmidt auch, war er zuversichtlich, dass die »Wahrhaftigkeit« seiner »übersinnlichen Erlebnisse« »abzusichern« sei. Er habe drei Kriterien, um seine Eindrücke zu überprüfen. Zum einen frage er sich, ob er »voll geistesgegenwärtig anwesend« gewesen sei, in einem nächsten Schritt gleiche er seine Erlebnisse mit denen von anthroposophischen Kolleg-innen ab und »als letzte Sicherung« bewerte er die Handlungen, die aus den übersinnlichen Erfahrungen resultieren könnten – und evaluiere, ob diese eine »aufbauende oder zerstörerische Wirkung« haben würden (I-7, 25.5.2017).

Ein weiterer Demeter-Bauer erwähnte im Interview, dass er mit seinen Einfühlungs- und Kommunikationstechniken versuche, Krankheiten bei Kühen nachzuspüren: »Wenn Kühe krank sind, dann stell ich mich manchmal vor sie und frage mich ›Ist es der Magen?‹ und so taste ich mich dann heran an das kranke Organ«. Menschen würde er ähnlich wahrnehmen: »Manchmal habe ich ein seltsames Gefühl ›Oh, hier ist etwas nicht ganz kosher.‹ und das offenbart sich dann auch meistens etwas später. Dann weiß ich, mein Gefühl gibt Orientierung« (Feldbericht 4.5.2017).

Mittlerweile werden anthroposophische Wahrnehmungsübungen ebenfalls an den biodynamischen Landbauschulen trainiert. Durch diese Übungen werden die Schüler-innen dazu angehalten, näher hinzuschauen, die Tiere zu beobachten und sich in sie hineinzufühlen. Die anthroposophische Setzung der Kuh als ein in sich ruhendes, verträumtes, astralisches Wesen würde den Blick auf die Kühe grundieren, dabei würden sich die anthroposophischen Konzepte zum Teil bestätigen. Dies funktioniere aber womöglich deshalb, weil man dafür eigene Kategorien, Wahrnehmungsschablonen ausgebildet habe, konzediert eine Landbauabsolventin: »Was man nicht kennt, kann man ja auch nicht versuchen wahrzunehmen« (I-8, 8.5.2019). Letztlich verdeutlichen die Beispiele, dass die Ausbildung über landbauliche Anwendungstechniken hinaus tiefer

31 Traub verweist in seiner Analyse von Steiners Begriff der Interpersonalität in der *Philosophie der Freiheit* ebenso auf eine Konzeption, bei der die Zurücknahme der Ichbezogenheit beim Verstehen des anderen im Zentrum steht (vgl. Traub 2019: 4).

gehend den Bezug zu Tieren und Pflanzen beeinflusst sowie zu einer gewissen Internalisierung der anthroposophischen Begrifflichkeiten führt. Denn im Alltag versuchte beispielsweise die zuvor genannte Landbauabsolventin, die Wahrnehmungsübungen weiterhin umzusetzen. Sie würde, nachdem sie die Kühe auf die Weide gebracht habe, die Augen schließen und versuchen

zu erfühlen, wo sich die Herde zusammenfindet. [...] Ich versuche dann, alle meine Gefühle auf die Seite zu schieben und möglichst frei zu sein, und gucke, was dann zurückkommt und was ich in mir spüre. [...] Das ist ein steter Lernprozess. Und manchmal mache ich dann die Augen auf und merke, es war nicht stimmig. Und dann kann man fragen: Was täuscht mich? Mein Gefühl? Oder mein Auge? [...] Aber immer ... also alle unsere Interpretationen, da stellt sich immer die Frage, was unterstellen wir den Tieren, was sehen wir. Es ist immer ein Versuch der Annäherung. (I-8, 8.5.2019)

In diesem Zitat werden Empfindungen hervorgehoben, allerdings nicht als rein private Angelegenheit oder inneres Gefühl, sondern in einem affektiven, intersubjektiven Bereich des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen verortet, dessen Existenz und Wahrnehmbarkeit auch die Bildekkräfte-Kursleiter-innen postulieren. Zugang zu dieser sich im Zwischenbereich entfaltenden Wirklichkeit erlange der Einzelne primär über das Denken, das Teil dieses affektiven Zwischenraums sein soll und ihn erfassen könne.

Für den anthroposophischen Meditationslehrer Markus Buchman, der in der Bildekkräfteforschung tätig ist und eng mit Biodynamiker-innen zusammenarbeitet, besteht das Ziel der Wahrnehmungsübungen und der Stärkung der Intuition ferner darin, das »Seinsgefühl« anderer lebendiger Wesen nachzuvollziehen:

Aber das, was man in der Anthroposophie unter Intuition versteht, also das Erleben des anderen Wesens von innen heraus, d.h. wenn ich eine Katze vor mir habe, dann erlaubt mir Intuition – so wie ich sie interpretiere – die Welt aus den Augen der Katze zu erleben ... oder besser gesagt, ihr Seinsgefühl zu ergründen. (I-15, 19.7.2017)

Diese Erlebnisse oder Erkenntnisse besitzen für die Praktizierenden ein Kalibrierungspotenzial im Hinblick auf den Umgang mit Mitlebewesen. Sie zementieren, so scheint es, das Gefühl einer Verbundenheit aller Wesen, sie würden für Ich-Du-Beziehungen sensibilisieren und dazu führen, Verwandtschaft zwischen unterschiedlichen Lebewesen festzumachen, indem man sich intuitiv einfühle:

Ich erlebe mich als Persönlichkeit, aber durch das Öffnen für die Umwelt erlebe ich, dass überall Bewusstsein ist. Auch der Fuchs hat sein eigenes Bewusstsein, das zwar anders ist als das von der Kuh, aber trotzdem teilt sie mit ihm diese Verwandtschaft. Und dann erlebe ich, dass doch alles zusammenhängt. Alles, was ich erlebe, von Pflanzen, Tieren, diese Aspekte kann ich auch in mir finden. Es sind Lebensprozesse, die ich auch in meinem Inneren finde. (I-15, 19.7.2017)

Bei der Bildekkräfteforschung geht es, wie Buchmann es auf seiner persönlichen Internetseite beschreibt, demnach zugleich darum, sich mit »allen Bereichen des Lebendigen in der Natur und in der menschlichen Kultur« zu beschäftigen. Die Bildekkräftean-

wender·innen versuchen, mittels einer meditativen Haltung und Betrachtungstechnik einen geschärften Blick für das eigene Innenleben und sein Umfeld zu kultivieren – das heißt, für Anthroposoph·innen ist letztlich das »Ich« das eigentliche Wahrnehmungsinstrument.³²

Buchmanns Beschreibungen erinnern an den Anspruch der Metamorphose als ein klassischer Aspekt der animistischen Ontologie, eine Begegnungsmöglichkeit, die Wesen zuerkannt wird, die eine ähnliche Interiorität besitzen. Philippe Descola bestimmt die Metamorphose nicht als Transformation, sondern vorrangig als »Höhepunkt einer Beziehung, bei der sich jeder, indem er die Beobachtungsposition verändert, die seine ursprüngliche Physikalität ihm auferlegt, bemüht, mit der Perspektive übereinzustimmen, aus der seiner Meinung nach der andere sich selbst betrachtet.« Bei dieser Verschiebung des Blickwinkels, bei dem man versucht, sich die zugeschriebene Intentionalität des anderen zu eigen zu machen, »sieht der Mensch das Tier nicht mehr, wie er es gewöhnlich sieht, sondern so, wie es sich selbst sieht [...]« (Descola 2011: 210).

Der Verweis auf eine animistische Ontologie lässt uns womöglich übersehen, dass Perspektivannäherungen weniger exotisch und viel alltäglicher sind, als gemeinhin postuliert wird. Denn eigentlich ist das *Mitdenken* und *Mitfühlen* mit einem Gegenüber ganz fundamental für Begegnungen, zumindest laut den Vertreter·innen des Enaktivismus und den Annahmen der *Embodied Cognition*. Diese Richtung widerspricht der klassischen *Theory-of-Mind*-Konzeption, die von rein kognitiven Repräsentationen der Befindlichkeiten des Gegenübers ausgeht. Alter und Ego sind in Interaktionsprozesse der gegenseitigen Einverleibung verstrickt, und sensomotorische »Feinabstimmungen von Gestik, Mimik, Haltung, Bewegungsverlauf« (Jung 2019: 34) bedingen – so könnte man sie bezeichnen – alltägliche Metamorphosen.

Auch der gängige Zustand des Lesens führe zu partiellen Metamorphosen, sprich Manifestationen der zeitweiligen Perspektivenübernahme, schreibt die Essayistin Hustvedt. Sie argumentiert: »Dem Zustand, wie es sein könnte, zwei unterschiedliche Menschen mit je eigenem Bewusstsein zu sein, kommen wir vielleicht im Akt des Lesens am nächsten. In dem Moment nehmen wir das Bewusstsein einer anderen Person an. [...] Lesen ist eine verbreitete Form menschlicher Pluralität« (Hustvedt 2018: 330). Doch nicht nur das Lesen bedürfe einer gewissen Einfühlung und Einbildungskraft, schreibt Hustvedt, sondern ebenfalls der Prozess des Schreibens. Die Charaktererfindung beruhe auf Empathie, sie sei der Rohstoff, der es Schriftsteller·innen erlaube, nicht nur Figuren vor sich zu sehen, sondern mit erfundenen Figuren mitzufühlen und ihnen Leben einzuhauhen (vgl. Hustvedt 2018: 331).

Ferner wird derzeit in der Philosophie wieder Jakob von Uexkülls Ansatz der partiellen Überwindung der rein menschlichen Perspektive auf die Welt besprochen, um einen wissenschaftlichen Mehrwert innerhalb der Tierforschung zu erzielen. In diesem Zusammenhang spricht Brett Buchanan von einem onto-ethologischen Ansatz, einer Herangehensweise also, die sich mit dem In-der-Welt-Sein von Tieren und ihrer Eingebettetheit in eine Umwelt beschäftigt: »New worlds arise before our eyes, through our sensations, in our imaginations. We are asked to step out of ourselves and into the strange environments of bees, sea anemones [...] and many others« (Buchanan 2008: if.). Diese

32 Anthroposophische Meditation, [130].

Andersartigkeit, die sich dadurch erschließe, beruhe zwar stets auf einer Spekulation, jedoch öffne sie die Tür, um vordergründig die subjektive Erfahrung von Tieren zu ergründen, aber auch die Interaktionen ihrer Körper mit der Umwelt, mit der sie ontologisch – sowohl physikalisch-biologisch als auch durch Sinnzuschreibung – verschränkt sind (Buchanan 2008: 2f., 188).

Immer wieder wurde von den Biodynamiker·innen in den Interviews zur vorliegenden Arbeit zudem der Aspekt der Verwandtschaft unterschiedlicher Lebewesen angesprochen. Buchmann hat dies im obigen Zitat angedeutet, indem er Bewusstsein als Grundeigenschaft von Lebewesen bezeichnete. Ein weiterer Biodynamiker sprach im Interview von der »Geistseele«, um die Verwandtschaft zwischen Menschen und anderen bewusstseinsfähigen Wesen zu unterstreichen – die »Geistseele« sei das, was alle Lebewesen vereine. Er gab an, regelmäßig Pflanzen, Gemüsesorten und Tiere übersinnlich wahrzunehmen:

Sehr verwundert hat mich, dass alle Wesen, denen ich übersinnlich begegnete, total mit uns Menschen verwandt sind. Eigentlich sind sie mir als Menschen erschienen, die aber keinen menschlichen Leib haben und auf einer anderen Bewusstseinsstufe stehen. Meines Erachtens besitzen Pflanzen, Tiere und Steine eine Geistseele. (I-7, 25.5.2017)

Wie im anthroposophischen Kernmilieu verbreitet, vertrat auch er die Ansicht, dass unterschiedliche evolutionäre Stufen existieren und der Mensch sich zuvorderst durch sein »Ich-Bewusstsein« von Tieren und Pflanzen unterscheidet. Das sah er durch seine übersinnlichen Wahrnehmungen bestätigt; denn, obwohl er allen Lebewesen Bewusstsein zuschrieb, sei das Bewusstsein des Menschen von einer inhärent einzigartigen Qualität: »Mensch-Sein im engeren Sinne bedeutet, wir sind auf der Erde die einzigen Wesen, die in einem lebendigen, empfindungsfähigen, physischen Leib voll geistesgegenwärtig anwesend sein können« (I-7, 25.5.2017). Diese hierarchische Verortung des Menschen wird allerdings dadurch relativiert, indem konzediert wird, dass nichtmenschliche Wesen das Potenzial des Menschseins in sich bergen: »Für mich sind diese Wesen aber auch alle »Menschen« im umfassenden Sinne, da ihr innerstes Wesen mit unserem total verwandt ist. Ihr Erscheinen auf der Erde ist halt etwas anders als bei uns« (I-7, 25.5.2017).

Während ein Gesprächspartner die »Intuition« als Hauptinstrument hervorhob, ein anderer »übersinnliche Wahrnehmung« und wieder ein anderer von dem »Sich-Einlassen« sprach, erwähnte die anthroposophische Gärtnerin und Buchautorin Anna Cecilia Grönn in einem Gespräch die »erweiterte Empathie«. Allerdings sei diese »erweiterte Empathie« eingeflochten in ein Netz von unterschiedlichen Wissensaneignungen, wie der Konsultation von Texten und der Beobachtung von Bewegungsmustern:

Die Erkenntnisse gewinne ich dadurch, dass ich mich zunächst ausführlich mit einer Tierart beschäftige, einiges darüber lese und versuche, das Tier auch in natura zu beobachten, besonders die Bewegungsmuster. Dann versuche ich, mich mit einer Art erweiterter Empathie in das Wesentliche der jeweiligen Tierart hineinzusetzen. [...] Es ist eher so, als würde man etwas innerlich miterleben, was einem jemand erzählt. (I-14, 11.9.2017)

Ihre Mediationen und ihr empathisches Nachspüren würden ihr »das Gefühl von Eingebunden-Sein in die Abläufe der Natur und damit ein anderes Gespür und Verständnis für meine Tiere und Pflanzen« geben, wie sie in der Zeitschrift *Lebendige Erde* ausführt. Diese Techniken reichten ihr zufolge über Tierwohl-Fragen hinaus, da diese das Tier lediglich von außen betrachteten. Grünn gibt aber an, man »kann auch versuchen, das Wesen von Pflanze oder Tier von innen heraus zu verstehen«. Die Anschauungsmeditationen und empathischen Annäherungen könnten zu konkreten Handlungen im Landbau führen: »In einer gemeinsamen Übung mit Gärtnern sind wir darauf gekommen, dass die Gurke lieber ausgebreitet wächst, als nur an einem Strang hochzuranken, wie üblich in der gärtnerischen Kultur«, erwähnt Grünn, und weiter: »Jetzt baue ich in der SoLaWi als Gurke die Sorte Arola an, die vor allem an den Seitentrieben trägt und an einem Netz hochranken darf« (Olbrich-Majer; Grünn 2020/1: 21). Grünn versucht sich also über das empathische Hineinversetzen mit den Lebensbedingungen von nichtmenschlichen Lebewesen zu verbinden und sich damit auseinanderzusetzen, wie Leben auf vielfältige Weise miteinander verschränkt ist. Wie fruchtbar letztlich diese Methoden sind, kann in dieser Arbeit jedoch nicht eruiert werden.

Die von den Befragten vorgebrachten unterschiedlichen Begrifflichkeiten (»übersinnliche Wahrnehmung«, »Intuition«, »erweiterte Empathie«, »Sich-Hineinfühlen«, »seelische Wahrnehmung«)³³ verweisen letztlich auf ein kongruierendes Resultat: Diese Methoden wollen den Befragten offenbart haben, dass alle Lebewesen interdependent seien und sie Bewusstseinsfähigkeit als Veranlagung miteinander teilen würden, wenngleich Pflanzen und Tiere anders als der Mensch noch kein Ich-Bewusstsein ausgebildet hätten. Überdies gaben sie an, dass diese anthroposophischen Erkenntnismethoden ihnen ermöglichen würden, sich der »Seinsweise« eines anderen Lebewesens beziehungsweise dessen Perspektive auf die Welt anzunähern. Gefühlen und Stimmungen seien dabei in der Regel zentrale Rollen zugekommen, da sie als interpersonal verbindendes Band gelten und zudem ein verlebendigtes Verstehen generieren sollen (»das andere Seelische in meiner Seele beobachten«; »die Welt aus den Augen der Katze erleben«; »Empfindungen, die in der Begegnung entstehen«). Vorrangig würden die Gefühle wahrgenommen werden, die sich im Zwischenraum der Begegnung entfalten und die von einem anderen Wesen sozusagen schrittweise transpersonal übernommen und angeeignet werden können, wobei sich Denken und Fühlen nicht ausschließen, sie bildeten keine Gegensätze, sondern bedingten einander; ein Milchbauer umschrieb im online durchgeführten Interview die emotionale Qualität des Denkens folgendermaßen: »Ich versuche, mich hineindenkend, hineinfühlend dem Tier zu nähern« (I-24, 26.4.2020).

33 Die Workshop-Beschreibungen, die neueren anthroposophischen Werke, die Webseiten von Kursleitenden und die Schriften von Steiner suggerieren, dass es sich bei den anthroposophischen Anschauungsmethoden tatsächlich um eine schrittweise erlernbare Methode handelt. Die Vielfalt der oben geäußerten Begrifflichkeiten (»Intuition«, »erweiterte Empathie«) in Bezug auf die Herstellung von Relationalität zwischen artfremden Wesen scheint jedoch Ausdruck eines kreativen situativen Umgangs mit den diskutierten anthroposophischen Beobachtungsmethoden und deren Integration in den eigenen Alltag und die eigene Biografie zu sein.

Dass hierbei keine eindeutige Grenzziehung zwischen angenommenen und tatsächlichen Gefühlsaneignungen eines anderen Wesens gezogen wird, wird von Biodynamiker:innen teilweise zugestanden. Allerdings bezweifeln sie nicht, dass es möglich sein könnte, sich der Perspektive und Innenwelt eines anderen nichtmenschlichen Wesens sehr dicht anzunähern.

Zudem ist nicht eindeutig, inwiefern die erweiterte Empathie, die Bildekräftebeobachtung und die anthroposophischen Imaginationen letztlich darauf hinauslaufen, Steiners Bilder durch postulierte empirische Rationalisierungen über diese Anschauungsmethoden zu affirmieren. Zu Beginn des Kapitels wurde beschrieben, wie Dorian Schmidt Steiners Bild der Hörner als kosmische Antenne paraphrasiert, und an anderen Stellen wurde darauf verwiesen, dass anthroposophische Erkenntnismethoden laut einigen Anwender:innen in einem für Dritte verbindlichen und quasi evidenzbasiertem Sinne die Seinsweise und Bedeutung der Tiere und Pflanzen übersinnlich-objektiv erfassen könnten. Ein solch erkenntnistheoretischer Optimismus, der die Perspektive eines anderen Lebewesens vollständig erschließt, ohne dieses andere Lebewesen zu sein, ist unter anderem mit Verweis auf Thomas Nagel nicht haltbar. Ein Forschungsdesign, das bei Mensch und Tier das *Ineffable*, das unaussprechlich Subjektive, rigoros dokumentiert, kann es laut Nagel nicht geben; auf die Schwierigkeit, Bewusstsein zu erforschen, hat er in seinem vielzitierten Essay mit dem Titel *What is it like to be a bat* (1974) hingewiesen. Er bezweifelt darin zwar vor allem, dass naturwissenschaftliche Forschungen die subjektive Qualität von Empfindungen dokumentieren können. Die Forscher:innen könnten zuvorderst in der Tat feststellen, in welchen Hirnregionen neuronale Aktivität bei bestimmten Empfindungen stattfindet, allerdings könnten diese Eruierungen wenig über das subjektiv Gelebte, d.h. die Innenperspektive eines Subjekts aussagen, also wie es sich tatsächlich für eine Person anfühlt, beispielsweise Schmerz zu empfinden. Wenn also ein fest umrissenes Erklärungsmodell für subjektive Erfahrung fehlt, bleibt deren naturwissenschaftliche Untersuchung schwierig: »Without some idea, therefore of what the subjective character of experience is, we cannot know what is required of a physicalist theory« (Nagel 1974: 437). Die subjektive Erfahrung könne lediglich aus der Perspektive der ersten Person erfolgen, und keine objektive, neurobiologische Beschreibung aus der dritten Person könne die gelebte innere Wirklichkeit erfassen. Das sehen Anthroposoph:innen in der Regel auch so, und auch Nagel befürwortet die Einbildungskraft des Menschen, um sich vorzustellen, wie es wäre, wie eine Fledermaus kopfüber zu schlafen, aber der Grad des zugeschriebenen epistemischen Erkenntnisgewinns bleibt deutlich hinter derjenigen der Anthroposoph:innen zurück. Bei Nagel haben die Monaden zwar interpersonale Fenster und durch Introspektion ist ein affektiv-logischer mentaler Zugang möglich, aber wie es sich für eine Fledermaus anfühlt, kopfüber an einer Felswand zu hängen, kann nur sie selbst erfahren. Das emotionale Innenleben von anderen Lebewesen zu eruieren, und zwar aus Sicht dieser Lebewesen, bleibt für ihn in seiner Gänze unergründbar. Er spricht dabei keineswegs tierischen Lebensformen Bewusstsein ab, unterstreicht allerdings, dass sich eine Beweisführung als schwierig erweist: »Conscious experience is a widespread phenomenon. It occurs at many levels of animal life, though we cannot be sure of its presence in the simpler organisms, and it is very difficult to say in general what provides evidence of it« (Nagel 1974: 436). Folglich steht Nagel nicht gänzlich in Opposition zu intersubjektiv-affektiven Annäherungstechniken, weil

er naturwissenschaftliche Zugänge mit einer scharfen Subjekt-Objekt-Spaltung als unfruchtbar erachtet, um Subjektivität und phänomenales Bewusstsein zu erkennen, denn » [...] less attachment to a specific viewpoint does not take us nearer to the real nature of the phenomenon: it takes us farther away from it (vgl. Nagel 1974: 444).³⁴ Er teilt dabei aber nicht den optimistischen Erkenntnisanspruch der Anthroposophie, das Innenleben von anderen Lebewesen akkurat erkennen zu können.

Doch in den konkreten, alltäglichen Situationen, in denen Biodynamiker:innen durch die Bildekräftemethoden und die erweiterte Empathie angehalten werden, vorrangig Begegnungsqualitäten zu suchen, scheinen spontane Annäherungen ohnehin im Vordergrund zu stehen und nicht die meta-historische Bestätigung von Steiners Weltanschauung. In diesem Zusammenhang scheinen die Hörner und die von Steiner beschriebene astralische Qualität von Tieren eher einen metaphorischen, zu meditierenden Charakter aufzuweisen, der Interspezies-Bindungen stärkt. Auch wenn dies, wie bereits besprochen, für einige Leitungsfiguren und professionelle Bildekräfteforscher:innen nicht der Fall ist: Während Biodynamiker:innen auf ihren Höfen sich tendenziell durch anthroposophische Methoden in konstruktiven Begegnungen üben, verwenden einige Anthroposoph:innen diese, um Steiners Weltanschauung als universell anzuerkennende Setzung bestätigen zu wollen.

Wie bereits erwähnt, kommt kein Milieu ohne interne Differenzierungstendenzen aus beziehungsweise bildet keinen homogenen Block. Nicht alle biodynamischen Landwirt:innen pflegen ein Interesse an »übersinnlicher Wahrnehmung« oder im weitesten Sinne einer anthroposophischen Schulung. Vielmehr hat sich in diesem Milieu ein Spektrum herauskristallisiert, in dem einige eine besondere Neigung für Wahrnehmungsmeditationen entwickelt haben, andere wiederum haben nur mäßig bis kaum Zeit und Muße, sich diesen Übungen und Überlegungen hinzugeben. Und welches Milieu besteht ohne Kritiker:innen? Insofern überrascht es nicht, dass Personen sich von diesen Wahrnehmungsübungen distanzieren. Eine pensionierte Landwirtin empfand vor allem die Form der Wissensvermittlung im Workshop-Format als nicht fruchtbar; sie stehe dem eigentlich Bedeutsamen im Weg – der Magie des Tuns:

Ich gehe da raus und verbinde mich mit allem. Ich sehe mir die Bäume, die Schmetterlinge, die Eidechsen an und ich rede mit denen. Mal laut, mal leise, mal nur in Gedanken. Da brauch ich keine Workshops [...]. Rausgehen, rausgehen, rausgehen, anfassen, betatschen. Das ist die Magie: tun. (I-3, 11.3.2019)

34 Ähnlich urteilt Noë: »Science views its subject matter coolly, dispassionately, rationally. Science takes up the detached attitude to things. But from the detached standpoint, it turns out, it is not possible even to bring the mind of another into focus. From the detached standpoint, there is only behavior and physiology; there is no mind. So it would seem that a science of the mind is impossible. And mind itself is something paradoxical; it is a feature of our nature that cannot be made an object for natural science« (Noë 2009: 39). Er argumentiert, ein möglicher wissenschaftlicher Zugang könne in einer biologischen Analyse von Bewusstsein beruhen. Allerdings dürften biologische Voraussetzungen nicht mit mechanischen Prozessen gleichgesetzt werden, sondern es müssten die Bedürfnisse und Standpunkte von Lebewesen, die sich in einer Umwelt entfalten, zum Ausgangspunkt genommen werden, denn: »Mind is life« (Noë 2009: 41f.).

Das tagtägliche Beobachten und der langjährige Umgang mit den Haustieren in ihrem Lebensumfeld führt ihr zufolge zu den nötigen Kenntnissen, um Tiere und ihre Bedürfnisse zu verstehen. Diese Erlebnisse machten die anthroposophischen Übungen sozusagen obsolet:

[...] wenn Du jeden Tag in die Herde gehst, dann lernst Du, das zu lesen. Jedes Tier hat eine Sprache, jedes Tier hat eine Körpersprache, und wenn Du dich darauf einlässt, dann brauche ich keine besonderen Methoden. Ich muss einfach nur hinschauen und bereit sein, eine neue Sprache zu lernen [...]. (I-3, 11.3.2019).

Die pensionierte Landwirtin erzählte recht bald nach meiner Ankunft, sie sei dennoch aus sehr pragmatischen Gründen froh, Produzentin des Demeter-Verbandes gewesen zu sein, beispielsweise wegen der Vermarktung ihrer landwirtschaftlichen Produkte; weltanschaulich teile sie aber nur begrenzt die Annahmen der Biodynamik. Gleichwohl habe auch sie versucht, den Standpunkt der Tiere einzunehmen: »Ich gehe davon aus, dass alle Lebewesen die gleichen Bedürfnisse haben wie ich auch. Ich will Gesellschaft, ich will ein Umfeld, das meinem Wesen entspricht. Ich will Familie, ich will Futter, ich will Luft, Sonne.« Und weiter: »wenn ich eine Kuh bin, will ich Gras, Heu, Gesellschaft, Freundinnen, dann will ich meine Kälber großziehen, dann will ich einen freundlichen Bullen, dann will ich in einem Familienverband leben mit meinen Schwestern, meinen Tanten, meiner Mutter«. Wie bei Menschen stoße die Bäuerin auf unterschiedliche Charaktere: »Es gibt intelligente, weniger intelligente, witzige, mürrische, Hysteriker, Phlegmatiker, es gibt alles. Gerade bei Säugetieren. [...] Das Tier ist anders, aber es ist genauso ein fühlendes Lebewesen, wie wir auch, mit Wünschen und Hoffnungen, ... mit Träumen« (I-3, 11.3.2019).

9.4.5 Das übersinnliche Wahrnehmen: Herdenwesen und Gruppenseele

Ein weiterer spezifischer Aspekt der anthroposophischen Landwirtschaft ist derjenige, der die Anthroposoph-innen annehmen lässt, dass ein Herdenwesen und eine Gruppenseele existiert. Mit der Gruppenseele³⁵ oder Tiergruppenseele (zum Teil auch »Gruppen-Ich« genannt) sind die allen Tieren dieser Art gemeinsamen Eigenschaften und Wesenszüge gemeint, sozusagen ihr »Urwesen«, ihr »Archetypus«. Anthroposoph-innen zufolge vereint die Gruppenseele die charakteristischen Merkmale einer Tierart.

Bei der »übersinnlichen Wahrnehmung« komme es vor, dass eben nicht direkt Bezug auf ein spezifisches Tier genommen oder mit einem individuellen Tier kommuniziert, sondern ein intersubjektives und kommunikatives Feld zu einer Gruppenseele hergestellt werde. Die Gruppenseele erscheine den »übersinnlich Wahrnehmenden« entweder figürlich (also personifiziert), als energetisches Feld oder als farblicher Eindruck (Feldbericht 7.–9.4.2017). Über die Gruppenseele, der Anthroposoph-innen eine eigene Intentionalität zuschreiben, wollen die Befragten versuchen, Einblick in die Seinsweise einer

35 Eine gewisse Ähnlichkeit besteht mit sibirischen Indigenen, bei denen die Rede von *Animal Spirit Masters* ist, mit denen in spezifischen Jagdkontexten Kontakt aufgenommen werde (vgl. Willerslev 2007).

Tierart zu erhalten. Diese Form der Interspezies-Kommunikation wird allerdings selten durchgeführt und lediglich von jenen Personen praktiziert, die sich beruflich mit anthroposophischen Beobachtungsmethoden befassen oder darin geübt sind. Die meisten Personen, die angeben, diese Art von Austausch mit einer Gruppenseele zu pflegen, werden zugleich in diesem Bereich von der anthroposophischen Gemeinschaft als begabt betrachtet und ihnen wird spirituelle Autorität zugesprochen. Anne Cecilia Grün ist, wie erwähnt, eine von ihnen. Die in anthroposophischen Kreisen für ihre übersinnlichen Betrachtungen bekannte Gärtnerin und Sprachwissenschaftlerin berichtete in folgender Interviewsituation, wie sich die Gruppenseele aus ihrer Sicht manifestiere: »Auch als inneres Bild zeigt sich mir die Gruppenseele oft der Menschengestalt ähnlich. Ich empfinde sie aber nicht als dem Menschen absolut gleich, es gibt Unterschiede. Die Tiergruppenseelen sehe ich viel weiser³⁶, aber auch festgelegter als die Menschenseele [...]« (I-14, 11.9.2017).

Mit diesen Aussagen lehnt sie sich deutlich an die Konzeptualisierungen von Steiner an, der die Weisheit der Tiere ebenfalls in einer Art der Physis übergeordnetem Geist verortete. In *Natur- und Geistwesen, ihr Wirken in unserer sichtbaren Welt*³⁷ ist nachzulesen, wie Steiner sich über die Weisheit der Vögel wundert. In einem außerordentlichen Flug zögen diese im Herbst in wärmere Gegenden und im Frühling wieder nach Norden. Diese Fähigkeit sei keine reine Addition von Entscheidungen einzelner Vögel, sondern Ergebnis einer innigen Verbindung auf einer astralen Ebene, einer Geistseele, die diese synchronen Bewegungsabläufe leite, und auch der Biber baue weiser als die höchste Ingenieurskunst, urteilte Steiner. Der Biber sei wie ein Architekt, dessen Weisheit aus einer geistigen Welt stamme. Wie bereits in Kapitel 7 angemerkt, war Steiner zudem angetan von der Intelligenz und der Kooperationsbereitschaft von Bienen. Würde man Bienen nämlich ein Stück Zucker hinwerfen, würden sie gemeinsam zu einer Wasserquelle fliegen, um Wasser zu holen. Mit diesem Wasser würden sie anschließend den Zucker zu Sirup verdünnen, um ihn in ihrem Stock zu lagern. Bienen würden demnach keine individuelle Persönlichkeit besitzen, sondern seien im »Geist des Bienenstocks« vereint. Dieser Geist (auch »Astralplan« genannt) ordne das Geschehen innerhalb eines Bienenstocks – für Steiner gehörten die Bienen eines Stocks zu einer einzigen Bienenpersönlichkeit. Dennoch würden sich Tiere nicht gänzlich eines »Ichs« entbehren, es sei viel eher so, dass dieses sich auf dem Astralplan befinde und nicht wie beim Menschen »auf dem physischen Plan«. Deshalb sei das »Tier-Ich« zugleich Teil der Gruppenseele und keine vollständig individualisierte Seele. Es gebe auch »Pflanzen-Ichs«, die aber auf einer noch höheren geistigen Ebene zusammenfinden und existieren würden, weshalb sie dezidiert vereinter als Gruppe agieren würden (vgl. GA 98: 171).

Die Verständigung mit der Gruppenseele sei im anthroposophischen Kosmos trotzdem möglich, weil Menschen mit anderen Wesen durch ein Bewusstseinsband »eine in-

36 Ein anderer pensionierter Demeter-Landwirt behauptete seinerseits, »Urwesen« hätten einen »geistigen Horizont«, der »weiter reiche« als der des Menschen und würden in »Seelenvorgängen« größere Fähigkeiten als Menschen ausweisen; er schreibt sich in eine ähnliche Anschauungstradition ein (vgl. I-7, 25.5.2017).

37 Das Buch basiert auf einer Vortragsreihe, die zwischen 1907 und 1908 stattfand, also vor der Begründung der Anthroposophie. Seine hierin präsentierten Ansichten revidierte er später nicht.

nere Verwandtschaft« pflegen. Diese Verwandtschaft ist laut einem interviewten Landwirt in Bezug auf unterschiedliche Wesen erlebbar: »Ob bei Elementarwesen, Pflanzenwesen, Tierwesen, Präparate-Wesen, Engeln oder anderen, übergeordneten Wesen war das so« (I-7, 25.5.2017).

In einem veröffentlichten Interview mit dem Anthroposophen und Herausgeber Wolfgang Weihrauch erklärt Grün, dass sie die Gruppenseele der Kühe als »etwas Ruhiges und In-sich-Gekehrtes« empfinde (Weihrauch; Grün 2015: 168). Gleichsam vereine die Kuh jedoch zwei Pole: Neben dem ruhenden Element besitze sie auch Dynamik, letztlich aber strahle die Kuh »etwas philosophisch Nachdenkliches aus«. In ihren Meditationen eruiert Grün demnach den semiotischen Charakter der Kühe, der durch die Gruppenseele bestimmt sei.

Während nun die Gruppenseele sozusagen den Archetypus der Tierart darstellt, ist das Herdenwesen eine Art lokal manifestierter Eigentümlichkeit einer bestimmten Herde. Das Herdenwesen wird als eine Art Bewusstseinsfeld oder spezifische Seinsweise einer konkreten Herde vorgestellt oder erlebt. Es sei allerdings instabiler als die Gruppenseele, erläutert Grün: Da sich das Herdenwesen je nach Veränderung der Herde neu zusammensetze, sei es keine unveränderbare Einheit (vgl. Weihrauch; Grün 2015: 166).

Eine weitere Interviewpartnerin erläuterte, die Anwesenheit einer übergeordneten, seelischen Dimension sei besonders bei Herdentieren ausgeprägt. Da beispielsweise Katzen und Hunde in stärker individualisierten Lebenswelten existieren, seien sie folglich »ich-hafter« und besäßen eine individuellere Persönlichkeit als Herdentiere. Individualisierung schaffe Abgegrenztheit gegenüber der Umwelt, urteilte sie. Anders sei dies bei Herdenwesen: Herdentiere würden sich weniger konsequent als Individuen fühlen, sondern immer zugleich als Teil einer größeren Gruppe existieren. Die Herde würde deshalb ein »Gruppenwesen« bilden, d.h. die einzelnen Tiere würden eine Art Bewusstseinsfeld bilden, in dem kein Herdentier gänzlich abgegrenzt von seinen Herdenmitgliedern lebe (I-16, 27.2.2018). Ein anthroposophisch denkender Biodynamiker versuchte, einen Vergleich zu Menschen herzustellen, um zu veranschaulichen, wie er das Herdenwesen versteht: »Wir Menschen sind stärker individualisiert, aber wir sind natürlich auch in Gruppen eingebunden. Ich bin Badener, Deutscher, Europäer und so weiter, aber das Individuelle ist uns sehr wichtig. Bei Herdentieren ist das anders« (I-5, 5.5.2019).

Ein junger Demeter-Bauer war ebenfalls der Meinung, Kühe seien auf eine ähnliche Art in Gruppen eingebunden: »Es gibt ein Herdenwesen der Kühe auf einem Hof, wahrscheinlich auch je ein untergeordnetes Herdenwesen für die Gruppe der Kälber, Jungrinder und Färsen«, spekulierte er. Wahrscheinlich seien Rinder zusätzlich »in eine Gruppenseele für eine Region, dann für eine Rasse, dann darüber geordnet für die ganze Art« eingebunden (I-24, 26.4.2020). Die Gruppenzugehörigkeit, die der Badener für Menschen durchdekliniert hatte, trug ein weiterer Landwirt also für die Rinder vor: Sie seien in mehrere Gruppen eingebunden – physisch und geistig.

Über den Austausch mit dem Herdenwesen wird von den Landwirt·innen das Ziel verfolgt, sich über Unstimmigkeiten innerhalb der Herde zu informieren oder diese auf Veränderungen vorzubereiten. Beispielsweise versuchen sie, dem Herdenwesen vor dem Schlachten mitzuteilen, dass einzelne Tiere die Gruppe verlassen würden. Das Herdenwesen seinerseits könne beispielsweise die Landwirt·innen über vorhandene Krankhei-

ten unterrichten: Letztlich soll diese Form der übersinnlichen Kommunikation Stress innerhalb der Herde vermeiden und das Tierwohl stärken (I-16, 27.2.2018). Ein Demeter-Produzent unterstrich im Interview die beidseitigen Informationstransfers sowie die Zielsetzung der Harmonisierung der Verhältnisse wie folgt:

Wenn außergewöhnliche Ereignisse im Hofalltag eintreten, wie beispielsweise ein Weideumtrieb oder ein Tier wird zum Schlachthof gefahren, versuche ich, am Vorabend gedanklich Kontakt zum Herdenwesen aufzunehmen. Wenn ich dies ernsthaft und demütig tue und nicht routinemäßig »erledige«, dann sind die Tiere beim anstehenden Ereignis ruhiger und kooperativer. Es gibt aber auch die Möglichkeit, dass die Tiere Kontakt zu den Menschen aufnehmen. Wir hatten es schon oft, dass jemand vom Esstisch aufgesprungen ist, um im Stall nachzusehen, ob die Kuh nicht gerade am Kalben ist. Sehr oft hat dann die Kuh angefangen zu kalben, doch das Kalb lag falsch, und die Kuh hat Geburtshilfe benötigt. Solche Situationen gibt es relativ viele, nur muss man innerlich offen sein, um den inneren Ruf der Kuh vernehmen zu können. (I-24, 26.4.2020)

Ganz ähnliche Worte fand ein erfahrener Bauer aus Süddeutschland:

Es gibt auch eine geistig-seelische Ebene, wenn ich mit der Herde innerlich verbunden bin, dann bekomme ich spontane Einfälle »geh mal auf die Weide« und dann merke ich, da ist eine Kuh, die deutlich früher kalbt als geplant und hat ein Problem, sowas passiert mir öfter. Man kann sich mit der Herdenseele verbinden, dass man da sensibel für ist ... Ich versuche auch immer mehr, dem Herdenwesen innerlich am Abend zuvor mitzuteilen, was demnächst passiert, was für Änderungen mit der Weide anstehen oder eine Schlachtung. Und ich habe den Eindruck, dass es eine Wirkung zeigt, dass alles deutlich einfacher und problemloser läuft. (I-34, 16.4.2021)

Es sei gar vorgekommen, dass ein Lehrling, der die Herde noch nicht kannte, eine Kuh von der er nur die Ohrenmarke-Nummer kannte, vor einer Schlachtung aus dem Stall holen musste, und er sich fragte, wie er die wohl finden könne, diese zu seinem Erstaunen beim Betreten des Stalls aber aufstand und auf ihn zuschritt. Der Betriebsleiter, der einen täglichen Kontakt zum Herdenwesen pflegte, meinte daraufhin, das sei frappierend und könne als Hinweis dafür gedeutet werden, dass man mental mit dem Herdenwesen in Kontakt stehe, auch wenn es kein Beweis dafür sei (Feldbericht 10.10.2021).

Auch einem Badener Landwirt ging es bei dieser Kommunikationsform darum, seine Arbeit mit den Tieren zu erleichtern. Aus seinem Zitat lässt sich herauslesen, dass eine Person, die sich auf die Annahmen der Anthroposophie einlässt, gemeinhin gewillt ist, für diese sozusagen Erfahrungsevidenzen zu produzieren oder Mensch-Tier-Interaktionen vor diesem Hintergrund zu interpretieren:

Da halte ich mich schon eher an Steiner, also daran, dass die ganze Herde eine Wesenheit bildet, von der die Kuh ein Teil ist. Das ist so formuliert und wenn man sich darauf einlässt, kann man das auch erleben. [...] Beispielsweise im Klauenstand merkt man das ganz gut. Das einzelne Tier ist dann ganz Richtung Herde orientiert, obwohl es abgesondert ist. Und die Herde guckt auch, was ist da los. Und wenn man ein Tier

unvorbereitet aus der Herde nimmt, kann es Schwierigkeiten geben. Wenn man die Herde oder Leitkuh anspricht, indem man laut redet oder einfach im Denken, dann verläuft alles viel sanfter und man hat dann das Gefühl, die Herde weiß, was gerade passiert. Das ist mein Eindruck. (I-5, 5.5.2019)

In diesem Zitat kommt ebenso zum Ausdruck, dass der Kontakt zum Herdenwesen Handlungen zugleich ethisch zu regulieren scheint. Darauf verweisen die Aussagen einer weiteren Auskunftsperson aus Nord-West-Deutschland ebenso, als er beschrieb, wie er »über mehrere Tage jeden Abend im Garten versuchte mit dem Schneckenwesen in Kontakt zu kommen«. Irgendwann habe er ein »Wesen, so ein Bewusstsein bemerkt, und das hatte eine große Nase wie ein Pferd, und das war so ein liebevolles Wesen, und da hatte ich ein schlechtes Gewissen, weil ich immer die Schnecken so abgesammelt habe.« Nach dieser Begegnung mit dem Schneckenwesen sei es ihm allerdings nicht mehr möglich gewesen, die Schnecken hastig und gedankenlos einzusammeln (I-35, 22.4.2021).

9.4.6 Nähe herstellen durch sinnliche und »übersinnliche« Mimesis

Bevor die oben erwähnten Techniken der artenübergreifenden Kommunikation sowie Fragen bezüglich des Soziallebens von vor allem Rindern und Schafen im konkreten Kontext des Schlachtens veranschaulicht werden, steht eine weitere Form der Tierannäherung im Fokus: die Mimesis, die Nachahmung, also die Imitation von Tieren über Bewegungen oder Imaginationen, die unter Umständen zu einer »imaginierten« Affektaneignung führen kann.

Während eines Gesprächs mit einer jungen Landwirtin erwähnte sie, dass sie sich wie eine Kuh bewegen würde, wenn sie in Kontakt zur Kuhherde trete. Unerfahrenen Personen oder, wenn fremde Landwirt-innen in eine Herde hineintreten würden, würde es in der Regel schwerfallen, eine Herde zu treiben. Wenn sie sich selbst einer fremden Kuhherde annähere, »dann kenn ich halt so ein paar Tricks. Wo ich zuerst hinlaufe, wie ich mich bewege, und das hat schon auch etwas damit zu tun, dass man sich ein bisschen bewegt wie eine Kuh,« erklärte sie. Daraufhin fragte ich nach: »Das hast Du schon ausprobiert, sie zu imitieren?« Ihre Antwort:

Genau. Sie schwanken ja so ein bisschen beim Laufen. Wenn man hinter ihnen etwas versetzt herschwankt, dann laufen sie weiter. Oder Kuhbauern haben ja immer ihre Hände in den Hosentaschen, damit wir eben nicht rumfuchteln. Da passt man sich ja schon auch an, wie die Kuh funktioniert. (I-8, 8.5.2019)

Ein weiterer, pensionierter Biodynamiker beschrieb während eines Gesprächs den Umstand, wie er während einer »übersinnlichen Wahrnehmung« in sich das Bedürfnis verspürte, sich wie ein Tier zu verhalten. Die empfundenen Affekte führten zu einem kurzzeitigen Verlangen, sich der Seinsweise eines Tieres anpassen zu wollen:

Einmal habe ich ein Stück Bioschweinefleisch gegessen, um es übersinnlich wahrzunehmen. Danach habe ich das Schwein seelisch gespürt und eine tiefe Lust bekom-

men, mich auf alle Viere zu begeben und mit der Schnauze im Boden zu wühlen. Ich konnte die Perspektive des Schweines wahrnehmen, wie es gelebt hat. Ich muss sagen: Es hat sich sauwohl gefühlt. Allerdings musste ich mit meiner »Ichkraft« bewußt dafür sorgen, daß ich nicht von den Bedürfnissen des Schweines ergriffen wurde. (I-7, 29.5.2017)

In der Kulturanthropologie wird die Mimesis seit einigen Jahrzehnten besprochen (Jackson 1983: 330–339; Taussig 1993; Willerslev 2007). Für Willerslev ist sie eine Form des In-der-Welt-Seins, die zugleich »Beteiligung« und »Reflexivität« fordert, sowie »Gleichheit« und »Differenz«: Der Landwirt sei er selbst, aber zugleich auch ein Schwein; die Differenz werde in diesem Seinszustand über die Selbstreflexion hergestellt. Der zitierte Landwirt berichtete: »Ich war in jeder Sekunde vollbewusst ich selbst« (I-7, 29.5.2017). Taussig lehnt sich seinerseits an Walter Benjamin an, um Mimesis als Fähigkeit zu beschreiben, Ähnlichkeit herzustellen. In der Natur sei sie vorhanden, aber bei Menschen sei sie noch stärker ausgebildet: Die Fähigkeit des Menschen, Ähnlichkeiten nicht nur zu entdecken, sondern ebenso herzustellen zeige, dass er in sich die Anlage trage, sich nicht wie sich selbst zu verhalten. Er trage in sich das Bedürfnis, sich wie jemand anderes zu verhalten (vgl. Taussig 1993: 19). Für Taussig ist die Nachahmung die kulturelle Fähigkeit, die Natur zu kopieren »to copy, imitate, make models, explore difference, yield into and become Other« (1993: xiii). Mimesis ist eine universell vorhandene Fähigkeit, eine Kunst, die es einer Person erlaubt, der andere zu werden: »Mimesis as an art of becoming something else, of becoming other« (Taussig 1993: 36). Taussig illustriert seine Annahme vor allem im Kontext der Kolonialherrschaft, in dem die Kolonisierten ihre Kolonialherrscher imitierten, um ein Stück weit Macht über sie zu gewinnen. Bei dem Philosophen Stephen Asma wird Nachahmung als zentrale prälinguistische, verkörperte Verständigungsfähigkeit von Säugetieren definiert, die soziale Bedürfnisse erfüllt. Demnach sei die Mimesis wie andere vorsprachliche Kommunikationsformen, wie Gesten, *Grooming* und gemeinsames Spielen eingebettet in sozial-affektive Anpassungsprozesse. Die sensorische Mimesis veranschauliche, dass Menschen nicht wie Computer funktionieren und zuvorderst kognitive Repräsentationen abrufen würden, sondern leibliche Wesen seien, bei denen sich Affekte in kognitive Abläufe einschreiben (könnten) (vgl. Asma 2017: 8, 56). Für Winkelmann wird die Mimesis zur Fähigkeit, durch Verhalten zu kommunizieren; sie biete ein Medium für sozialen Austausch, Wissen und Erfahrung durch ihre Erzeugung von Symbolen und Metaphern, die durch die Inszenierung und Handlungen des Körpers vermittelbar werden. Der Körper könne dabei zu einem Ausdrucksmittel von inneren Zuständen oder Intentionen werden. Mimesis ist demnach die bewusste Produktion von Bedeutung durch den Einsatz von Verhalten, Gesten und Nachahmung. Mimesis fördere das persönliche und soziale Bewusstsein, sie ermögliche, andere ebenfalls als Lebewesen zu erkennen, da die Nachahmung die Grundlage für affektive Resonanzen, Beziehungsmotivationen, soziale Bindungen und Empathie sei (Winkelmann 2021: 9f.).

Als ein *Becoming-with* wird die zwischen Lebewesen sich entfaltende Nachahmung bei Despret verstanden:

I, in turn, am tempted to make the assumption that taking mimetic form to involve oneself in the lives of other beings whose prodigious feats and whose relations actually rest upon mimicry cannot be reduced to mere empathy nor to a psychological process of identification that makes understanding possible. Rather, it is to get involved in the lives of other beings the very same way they get involved in the lives of one another. That is not only a gesture of mere imitation; it is to enter into the game of reciprocal induction. This creates a new connection in the web of »inextricable affinities«, an »affine connection«. It is to call for a response and to respond. It is not becoming like insects or flowers in a mimetic process [...]. It is becoming with. (Despret 2013: 36)

Wie oben in Bezug auf die Bildekräfteforschung dargelegt, ist das Ziel der anthroposophischen Annäherungstechniken häufig primär, Erkenntnisse über andere Lebewesen zu gewinnen, die sich in ein *Becoming with* übersetzen, wenngleich ihre Auffassung einer intuitiven Erfassung sich zuvorderst an einem *Becoming like* orientiert. Biodynamiker-innen sprechen von Verständnis, das dazu führen soll, ein möglichst stressfreies Umfeld für Tiere herzustellen, in dem sie die Perspektive und »Seinsweise« eines Tiers eruieren. Imitation ist demnach nicht nur auf den Aspekt einer rein abstrakten Erkenntnis zu reduzieren: Sie wird in unterschiedlichen Kontexten für unterschiedliche Zwecke eingesetzt. Dabei ereignen sich die Annäherungen in keinem gänzlich machtfreien Raum – wie in vielen menschlichen und nichtmenschlichen Beziehungskontexten: Man kann sich Wesen über Imitation annähern, um ihnen in Bedrohungssituationen zu helfen. Man kann auf die Mimesis allerdings ebenso zurückgreifen, um Wesen dazu zu bringen, das zu tun, was das Gegenüber gerne hätte. Insofern verweist die Mimesis auf Beziehungspotenziale, aber auch auf die Grauzonen der Einfühlung, der Empathie, des Sich-Hineindenkens – sie verweist auf den janusköpfigen Charakter, den ein Sich-Hineinversetzen unter Umständen einnehmen kann, beispielsweise im Kontext von einfühlsamen Beziehungen zu Tieren, um sie zu eigenen Gunsten zu steuern.

9.5 Leben beenden – Tiere schlachten

Franzi hatte kurze Beine und einen riesen Ranzen. So nennt man im Badischen einen gut gewölbten Bauch. Die Kuh ist auf unseren ersten Hofpostkarten zu sehen. Opa Sigi bringt sie auf die Weide. Er hat sich für das Starfoto zwar gekämmt, aber an den Füßen sind noch die Hausschuhe. Als die alte Franzi ein Kälbchen erwartete, hofften wir auf weiblichen Nachwuchs. Aber es war wieder nur ein Junge. Der sollte am Hof bleiben. So bekam Tochter Annemarie das hübsche, zutrauliche Kälbchen zum Geburtstagsgeschenk. Es entstand eine innige Verbindung. Felix war immer dabei. Beim Eisessen im Dorfladen, auf dem Spielplatz, im Winter zog er den Schlitten, wenn Annemarie ihre Freundin im Dorf abholte. Bei Erreichen eines Körpergewichtes von zweihundert Kilo wurde er eingerritten. Eine besondere Freude muss es gewesen sein, im Vorbeireiten sich eine Birne vom Spalier des Nachbarhofes zu stibitzen. Auch gab es ein Bild in der Zeitung von einem Mädchen, das mit wehendem Haar auf einem Ochsen durchs Dorf galoppierte. Nur durch Kuhfladen vor dem Dorfladen machte Felix sich unbeliebt. Die täglichen Gemeinsamkeiten mit dem Tier wurden erst seltener als ein fester Freund in ihr Leben trat. Nun kam Felix mit seinen mittlerweile tausend Kilo in der Landwirtschaft an. Für Mitochsen Anton und Felix war ein Rübenacker zu hacken, die Kartoffeln

zu häufeln, Holz aus dem Wald zu ziehen, und mit einer Egge Maulwurfshaufen in den Wiesen zu glätten. Kann man so ein Tier schlachten? Schließlich hingen in seinem Pelz die Tränen eines pubertierenden Mädchens. Wir einigten uns darauf, dass es so weit wäre, wenn er einmal nicht mehr würde schmerzfrei laufen können. In seinem achtzehnten Lebensjahr war es dann so weit. Alle Mitglieder der Hofgemeinschaft nahmen Abschied und wir versprachen, dass wir nichts von ihm verkommen lassen würden. Achtzehn ist ein würdiges Alter für einen Ochsen. Er schien einverstanden zu sein und stieg gelassen in den Viehtransportanhänger. Es war gut für mich, ihn bis zum Schluss zu begleiten. (Lützow 2014: 21)

In diesem Abschnitt aus einem Buch, das von einem Demeter-Landwirten verfasst wurde, werden mehrere Aspekte deutlich, die sich im Zusammenhang mit dem Schlachten herauskristallisieren: Zunächst ist das Auswählen der zu schlachtenden Tiere oftmals eingebunden in Überlegungen zum sozialen Umfeld des Tieres, sowohl in Bezug auf die Position in der Herde als auch auf die Beziehung der Hofbewohner·innen zum Tier. Von »schwierigen« Persönlichkeiten trennt man sich gegebenenfalls früher als von zahmen Arbeitsochsen. Ferner spielen auch das Alter, die Gesundheit und somit der Fleisch- und Milchertrag eine Rolle, also die Rentabilität (Feldbericht 09.09.2019). Der Auszug veranschaulicht überdies die möglichen Ambivalenzen, die durch eine bevorstehende Schlachtung hervorgerufen werden können: Was bedeutet es für Biodynamiker·innen, ein be-seeltes Lebewesen zu töten? Was ist ein guter Tod aus Sicht der Biodynamik? Wie wird der Tod in biodynamischen Kreisen konzeptualisiert? Was beobachten die Biodynamiker·innen vor, während und nach einer Schlachtung?

»Kann man so ein Tier schlachten?«, schreibt der Landwirt im obigen Absatz. Tatsächlich haben die Interviews ergeben, dass die Frage, ob man Tiere halten kann, eng mit der Frage verbunden ist, ob man fähig ist, ihren Tod zu verantworten – in dieser Bezugnahme waren sich die Befragten einig. Eine pensionierte Landwirtin erläuterte im Interview, die Tierhaltung sei aus ihrer Perspektive zu rechtfertigen, wenn die Halter im Stande seien, ihre eigenen Tiere zu töten und ihren Tieren einen angstfreien Tod zu ermöglichen: »Meines Erachtens muss ich, wenn ich Verantwortung habe für Tiere, auch fähig sein, sie zu töten. Vor allem, wenn sie verletzt sind [...]. Ich kann ja nicht dabei zuschauen, wie ein Tier elendig stirbt. Bei 200 kommt einfach alles Mögliche vor« (I-3, 11.3.2019). Ähnliche Worte fand ein Landwirt aus dem Kanton Solothurn: »Wer Tiere hält, muss auch bereit sein, seine Tiere zu schlachten oder auch zu erlösen. [...] Das ist für mich eine logische Konsequenz der Tierhaltung.« Als Tierhalter könne man »nicht einfach nur das machen, was man gern macht« und er könne seine Tiere »nicht hier in einen LKW stecken und nicht wissen, was im Schlachthof passiert« (I-12, 5.6.2019).

Ein weiterer Landwirt verband die Frage, ob er willens sei, Tiere für seinen Lebensunterhalt zu nutzen, ebenfalls direkt mit der Frage, ob er Tiere schlachten könne; eine Frage, die er für sich bejahen konnte (vgl. I-5, 5.5.2019). Wer allerdings die Hoftötung umsetzen wolle, sei mit seiner eigenen Endlichkeit konfrontiert, zu der die jeweilige Person eine eigene Haltung finden müsse. Vielleicht sei dies eine der zentralen Hürden für die Weide- und Hoftötungen neben der finanziellen Frage sowie den juristischen und hygienischen Vorgaben: »[...] wenn meine Kollegen sagen, ich mach das nicht, ich ruf den

Schlachthof an, das verstehe ich total. Wer will sich schon mit seiner Endlichkeit auseinandersetzen?«, fragte eine pensionierte Landwirtin (I-3, 11.3.2019).

Dass die Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod mit der Tiertötung verschränkt ist, erläuterte ebenfalls ein Landwirt aus Süddeutschland. Zunächst beruhige es ihn, in Dankbarkeit zu leben, damit gehe die Akzeptanz einher, dass »der eigene Körper irgendwann auch anderen Organismen zur Nahrung diene«. Bei der Schlachtung sei er der Kuh für ihren Dienst als Nährstoffspenderin dankbar und würde deshalb kein Körperteil vergeuden wollen. »Und ich bin fest davon überzeugt, dass diese Dankbarkeit³⁸ auf die Gruppenseele zurückwirkt«, erklärte der anthroposophisch orientierte Landwirt (I-5, 5.5.2019). Am gleichen Tag hielt er mir, als ich den Tisch abdeckte, einen Knochen hin und meinte, es sei äußerst bedeutsam, jedes Körperteil der Kuh wertzuschätzen und zu verwerten: Mit den Knochen koche er Gelee und die Reste bekämen die Hühner. Nach gewöhnlichen Schlachtungen würde der Kuh-Pansen nicht verwertet werden, aber er mache daraus noch Hundefutter oder einen Suppenzusatz, den er verkaufen könne (Feldbericht 5.5.2019). Ähnlich sieht dies der Demeter- und Bioland-Metzgermeister Karl-Heinz Grießhaber. Auf einer Bio-Fachtagung 2015 sagte er während eines Rundtischgesprächs, er sehe sich in der Pflicht, die Kund:innen für die Ganztierverswertung zu gewinnen. Er lehne es ab, ein Tier zu schlachten, um es nur teilweise zu Fleisch zu verarbeiten. Wenn man Bio ernst nehme, müsse der Kunde sich am Angebot orientieren und solle nicht auf seiner Nachfrage verharren.³⁹ In einem Skype-Gespräch erläuterte der Metzgermeister Grießhaber sein Geschäftsmodell und seine Arbeitsweise. An seine Schlachterei in Baden-Württemberg sei ein Laden angegliedert, der die vom Familienbetrieb verarbeiteten Fleischwaren verkaufe und zusätzlich zwei private Supermärkte beliefern. Teil des Konzeptes sei, dass die Landwirt:innen ihre Tiere selbst zum Schlachten fahren und nicht von Viehhändler:innen abgeholt werden würden. Innerhalb einer Woche würden etwa 20 Schweine und zwei bis drei Rinder geschlachtet; »mehr schaff ich nicht, sonst komme ich in einen Rhythmus rein, in dem es mechanisch wird, da vergisst man dann, dass es Tiere sind«, erklärte der Metzger. Die Landwirt:innen, die mit Grießhaber zusammenarbeiten, würden eine »tiefere Beziehung« zu ihren Tieren aufweisen:

Da wir speziell sind, kommen zu uns spezielle Landwirte, die in der Regel guten Kontakt zum Tier haben. Man merkt, ob der Landwirt den Draht zum Tier hat. Das macht es mir einfacher. Bei Demeter-Landwirten ist das häufiger der Fall als bei Bioland. Mit der Stimme und mit der Hand lenke ich die Tiere und bei Demeter-Landwirten funktioniert die Übergabe besser. Der Mensch ist entscheidend, der dahintersteht. [...] Die meisten machen Demeter aus Überzeugung, es hat auch damit etwas zu tun. [...] Bei Demeter geht es aber in der Regel in die Tiefe; das hängt mit dem Steiner zusammen, wo vieles mit dem Kosmos zusammenhängt. [...] Ich bin der Ansicht, dass das einen Nutzen hat. Die Beziehung ist tiefer, weil sie sich mehr mit der Kuh auseinandersetzen. [...] Auch wenn man sich über das Horn Gedanken macht, ist das Handeln anders. (I-29, 12.9.2020)

38 Ähnliche Worte fand I-7 (25.9.2017): Wenn man in Dankbarkeit Kontakt mit dem Tierwesen aufnehme, könne man das Schlachten »kultivieren«.

39 Demeter e.V., [131].

Der Metzger Grießhaber gibt an zu versuchen, ein »gutes Raumklima« herzustellen, denn »wenn kein guter Geist herrscht, dann ist es schlecht für die Menschen, die dort sind und die Tiere«. Er spüre zudem »wenn Landwirte tief mit allem verbunden sind« und Demeter-Landwirt-innen seien ihm zufolge häufig geschult, um »Verbundenheit zu schaffen« (I-29, 12.9.2020). Der Demeter-Verband mahnt seinerseits im Richtlinienkatalog »besondere Aufmerksamkeit« auf »das Schlachten von Tieren« zu legen. Die Landwirt-innen müssten »sich bewusst machen, dass zu Beginn der Fleischverarbeitung der Tod eines beseelten Wesens steht. Ethische Einsicht gebiete es, das jeweilige Tier vom Transport bis zur Schlachtung so zu behandeln, dass Angst, Stress, Durst und Schmerzen des Tieres soweit wie irgend möglich vermieden werden.« Des Weiteren sollten Transportwege »so kurz wie möglich sein« und »das Antreiben mit Stromstößen ist untersagt« (Demeter International e.V. 2018: 32).

Tiere aus dem Demeter-Landbau, die nicht durch die Hofschlachtung oder von Unternehmen wie der Metzgerei Grießhaber geschlachtet werden, werden in mittelgroßen und großen Schlachthöfen geschlachtet, wie der Kurhessischen Fleischwaren GmbH, die bis zu 500 Schweine pro Woche für den Biohandel verarbeitet. Große Fließbandschlachthöfe wie Tönnies erachten solche Mengen allerdings als unrentabel und sind nicht im Biofleischgeschäft vertreten.⁴⁰

9.5.1 Schlachtungsprozess und Tod bei Herdentieren

Einig sind sich die Biodynamiker-innen darin, dass sich Stress besonders rasant innerhalb einer Herde ausbreiten kann. Gerade wenn ein Tier abrupt von der Herde getrennt werde, könne seine Angst ansteckend wirken, aber auch wenn die Hofbewohner-innen Unruhe ausstrahlen würden, würde sich diese auf die Herde übertragen. Eine Tierexpertin vom FiBL drückte sich diesbezüglich folgendermaßen aus: »Bei meinen Schafen habe ich früher immer wieder die Erfahrung gemacht, dass an dem Tag, wo ich komme, um sie zum Schlachter zu bringen, rennen sie weg. Sie spüren das« (I-13, 16.5.2019). Die oben erwähnte erfahrene Hofschlachterin meinte ihrerseits: »Tiere riechen Angst. Wenn das Tier Angst ausschwitzt, dann gibt es richtig Rambazamba« (I-3, 11.3.2019). Um dem entgegenzuwirken, hätten sich die Befragten für Hoftötungen entschieden, oder falls diese nicht möglich waren, entschieden sie sich dazu, Tieren bis zum Bolzenschuss zu assistieren. Ein Schweizer Hofschlachter begründete seine Hoftötungen ebenfalls mit der Stressreduktion bei Tieren:

Ein Tier aus einer Herde rauszunehmen ist sehr anspruchsvoll für das Tier. Und wenn man sieht, wie das Tier im Anhänger ist, ... das ist nicht angenehm. Das ist, wie wenn

40 Vgl. Frühschütz (2014) und Lebensmittel Praxis, [132].

Insgesamt wurden deutschlandweit im Jahr 2019 3,5 Millionen Rinder, 55,1 Millionen Schweine sowie 1,6 Millionen Tonnen Geflügel geschlachtet (vgl. Statistisches Bundesamt, [133]).

Nicht immer ist das Fleisch von Demeter-Höfen unter dem Demeter-Markensiegel im Supermarkt zu finden. Ein Hauptproblem ist, dass nicht in jeder Region Schlachtbetriebe mit Demeter-Vertrag anfahrbar sind. Entfernungsbedingt entscheiden sich Landwirt-innen in dem Fall für Schlachtbetriebe, die ihr Fleisch dementsprechend günstiger, aber dann nicht unter dem Demeter-Markensiegel an Supermärkte und Metzgereien absetzen (vgl. Buley 2020/4: 13).

du in einem Bus ohne Sitze stehst, das ist wie surfen. [...] Intuitiv merkt man, da sollte man was machen. Wenn man Empathie hat, merkt man das. (I-12, 5.6.2019)

Ein Rinderkommunikationstrainer war sich sicher, dass es einen »guten« und einen »schlechten« Tod gebe, und er unterstrich, nicht jede Hoftötung würde grundsätzlich reibungslos ablaufen, sondern hierfür seien bestimmte Bedingungen nötig. Denn einige Landwirt-innen hätten die Erfahrung gemacht, als sie ein bestimmtes Tier auf der Weide schießen wollten, dass dieses sich versteckt habe. Also wurde versucht, dieses Tier zwanghaft zu separieren, damit es geschossen werden konnte, was die Tiere wiederum gestresst habe. Die anderen Herdenmitglieder hätten darauf mit Gebrüll reagiert und die Aufregung habe zuweilen mehrere Tage angehalten. Ein weiterer ihm bekannter Landwirt, der vor einer Schlachtung seine Rinder-Liste durchging, um ein Tier für die Schlachtung auszuwählen, beobachtete währenddessen Unruhe unter seinen Tieren. »Und das ist dann schon eine Form von Jagdhaltung, wenngleich sehr abgeschwächt. Diese Haltung, dieses Aussuchen und Wählen eines Opfers nehmen die Tiere wahr«, schätzte dieser Rinderkenner die Situation ein (I-10, 12.5.2019). Eben dieser Landwirt habe daraufhin für sich einen adäquaten Umgang beim Auswählen der zu schlachtenden Tiere entdeckt; er wählte selbst nicht mehr die Tiere aus, sondern begann abzuwarten, bis sich ein Tier separat hinstellte. Oft habe es keine fünf Minuten gedauert, bis ein Tier die Herde verlassen habe. Er erschieße es nach dem gleichen Prozedere wie andere Rinder zuvor auch, jedoch entstehe kein Gebrüll, keine Aufregung mehr. Er interpretierte das Verhalten allerdings nicht, sondern kommentierte: »Das ist das, was wir beobachten können« (I-10, 12.5.2019).

Die Webseite des Schweizer Demeter-Verbands führt ihrerseits einen eigenen Eintrag zur Hofschlachtung: »Die Tierhaltung beinhaltet auch einen verantwortungsvollen Umgang mit dem Tod. [...] Dies ist eine der größten Herausforderungen für die Bäuerinnen und Bauern. Das oberste Gebot bei Demeter ist, dass das Tier dabei so wenig Schmerz und Angst wie nur möglich verspürt«. Deshalb befürworte der Verband die Hoftötung, sie sei für »Demeter Schweiz das anzustrebende Ziel«. ⁴¹ Die Internetseite wird von einem Foto illustriert, dessen Bildzeile lautet: »Demeter-Bäuerinnen und -Bauern schauen dem Tier in die Augen, auch wenn es um den Tod geht«. Des Weiteren verweist die Seite auf eine schweizweit einmalige Initiative der mobilen Hofschlachtung von Mischa Hofer, dessen Motto »Schlachtung mit Achtung« lautet. ⁴² Allerdings müssen die zuständigen kantonalen Ämter eine Bewilligung für diese Methode der Hoftötung erteilen, sie kann nicht ohne Weiteres durchgeführt werden. ⁴³

41 Schweizerischer Demeter-Verband, [134].

42 Das Anliegen der Firma Platzhirsch Hofschlachtungen GmbH ist es, den Tieren künftig Transport- und Schlachthofstress zu ersparen. Sie versteht sich als Dienstleistung für »landwirtschaftliche Betriebe und Fleischvermarkter deren Rindvieh, Schweine und Kleintnutztiere (Ziegen, Schafe) zukünftig in vertrauter Umgebung direkt auf dem jeweiligen Hof« getötet werden sollen (vgl. Platzhirsch Hofschlachtung, [135]).

43 Der Schweizer Demeter-Verband informiert auf seiner Seite über den konkreten Ablauf der Hofschlachtung. Demnach gilt es, ein Tier beim Fressen im Selbstfanggatter zu fixieren und anschließend mit einem üblichen Bolzenschussgerät zu betäuben. »Das betäubte Tier wird sofort mittels halbautomatischen Einzugs in die mobile Schlachteinheit gezogen und darin ausgeblutet – dieser

Neben der Hofschlachtung wird in der Schweiz überdies die Weidetötung umgesetzt. Die Rinder werden hierfür in einen Korral getrieben und mittels Kugelschuss erlegt. Diese Weide- und Hofötungen dürfen allerdings nicht ohne Weiteres durchgeführt werden, sondern erfordern eine Bewilligung auf Kantonsebene sowie die Anwesenheit des Amtstierarztes und eines Metzgers und die Zusammenarbeit mit einem lizenzierten Schlachtbetrieb, der den auf dem Hof ausgebluteten Schlachtkörper weiterverarbeitet falls keine entsprechende Verarbeitungseinrichtung vorhanden ist. Die Entwicklung hin zur Weidetötung begann 2014, als der Kanton Zürich erste Teilbewilligungen für Weideschlachtungen ausstellte (vgl. Probst, Spengler 2020: 2ff.). Der deutsche Demeter-Verband berichtet ebenfalls befürwortend über die Weide- und Hofschlachtung und verweist auf die Interessengemeinschaft Schlachtung mit Achtung⁴⁴ aus Baden-Württemberg, die seit 2015 besteht, und eine Informationsseite der Schweisfurth-Stiftung⁴⁵ (Demeter e.V. 2020a: 10, 12).

Dennoch stammt aus der Demeter-Basis die Kritik, Schlachtvorgänge seien bis auf die aktuellen Entwicklungen überwiegend ausgeklammert worden und die Schlachtungsreglementierung sei »sehr schwammig formuliert«; der Grund dafür wird in der Preispolitik gesucht – hohe Tierwohlstandards treiben die Preise in die Höhe (I-29, 12.9.2020).

Falls eine Hofschlachtung nicht möglich ist, wird dennoch versucht, Angespanntheit über andere Wege zu reduzieren, beispielsweise indem einer der Hofmitarbeitenden zum Schlachthof mitfährt: »Das Beste ist, auf dem Hof zu schlachten. Dann ist es ganz stressfrei. Und wenn das nicht geht und man muss sie verladen, dann ist es wichtig, dass eine bekannte Person mit ihnen fährt. Und ich habe sie bis zum Bolzenschuss begleitet« (I-5, 5.5.2019).

Der Deutsche Demeter-Verband rät gleichermaßen in seinen *Leitlinien*⁴⁶ *Schlachten und Tiertransport* (Stand Juli 2020), Landwirt:innen sollten sich mit unterschiedlichen Aspekten der Tierschlachtung auseinandersetzen: »Der letzte Weg der Tiere sollte mit Würde und Achtung begleitet werden.« Der Transport sollte dafür minutiös geplant werden. Treiberhilfen, wie Stöcke, sollten beim Verladen lediglich zur eigenen Sicherheit oder als Wegweiser angewendet, keinesfalls aber als Schlagstock eingesetzt werden. »[F]ür den Havariefall« beispielsweise »ist das Mitführen von ausreichendem Wasser zu gewährleisten« und Rampen sind mit »Stroh auszurichten«, damit »Rutschgefahren vermieden und ein stallähnlicher Charakter simuliert« wird. Auch »[d]as Abladen der Tiere muss ruhig und besonnen vonstattengehen. Schnelle, hektische Bewegungen des Personals sind tunlichst zu vermeiden«. Überdies sei darauf zu achten, dass der Schlachthof »ethische Grundsätze lebt«, um sich davon zu überzeugen, wird »dringend empfohlen, den Schlachthof vorher zu besichtigen« (Demeter e.V. 2020a: 3, 6f.).

Prozess muss innerhalb von 60 Sekunden geschehen«, schreibt Demeter. Das tote Tier im Spezialanhänger wird dann für den restlichen Schlachtprozess in das nahegelegene Schlachtlokal transportiert. Nach dem Betäuben und Entbluten auf dem Hof ereignet sich derselbe Ablauf wie bei einer herkömmlichen Schlachtung (vgl. Schweizerischer Demeter-Verband, [134]).

44 IG Schlachtung mit Achtung, [136].

45 Schweisfurth-Stiftung, [137].

46 Die Leitlinien haben einen verbindlichen Charakter (Demeter e.V. 2020: 3).

Was der Leitlinienkatalog nicht festhält, einige befragte Landwirt-innen in den entsprechenden Situationen allerdings austesten, ist, die Tiere über die Körpersprache, innere Haltung oder »übersinnliche Kommunikation« zu beruhigen. Eine interviewte Schafhalterin und promovierte Tierverhaltensforscherin »bespricht« den Vorgang mit den Tieren, seit sie festgestellt habe, dass die Schafe besonders an jenen Tagen nervös seien, an denen ein Tier zum Schlachter komme (I-13, 16.5.2019). Sie stelle sich einige Tage vor dem Schlachttag neben sie und gehe gedanklich mit ihnen durch, was auf sie zukomme. Sie vermittele ihnen, die Schlachtung einiger Tiere sei nötig, da Jungtiere nachkämen; es handele sich bei Leben und Tod um einen notwendigen Kreislauf. Anschließend visualisiere sie den Weg zum Schlachten und versichere dem Tier, bis zum Schluss bei ihm zu bleiben. »Das Tier versteht nicht, was ich ihm sage, aber es merkt, dass da was anderes kommt, da bin ich mir ganz sicher. Es merkt das an meiner Haltung« (I-13 16.5.2019). Bereits seit 20 Jahren führe sie diese Visualisierungen durch und oft mache sie die Erfahrung, dass das entsprechende Schaf am Schlachttag bereitstehe: Es würde nicht zum Futter rennen wie die anderen Schafe, sondern warten und stillstehen. Durch diese Visualisierungen würde sie überdies sich selbst auf den Moment des Schlachtens vorbereiten. Ähnliche Vorkommnisse und Techniken wurden von anderen Gesprächspartnern geschildert: »Du strahlst das aus. Und da weiß es das Tier auch. Ich rede mit den Tieren, auch innerlich und da drücke ich das dann aus. Es ist ein Akt der Trauer«, kommentierte eine erfahrene Landwirtin aus dem Basler Umland (I-9, 29.5.2019). Ein junger Landwirt bewunderte seinerseits einen Demeter-Kollegen, der seinen Tieren, bevor sie geschlachtet würden, den Römerbrief, Kapitel 8 des Paulus vorlese (vgl. I-21, 26.4.2020).

Während einige Biodynamiker-innen andeuteten, die Information einer bevorstehenden Schlachtung würde sozusagen »übersinnlich« zirkulieren oder übermittelt werden, sah dies ein interviewter Schweizer Landwirt anders: Letztlich beruhige der Landwirt sich selbst und diese Ruhe färbe sich im Kontakt mit der Herde auf diese ab. Nichtsdestoweniger betonte er ebenfalls die Bedeutung einer gelingenden Interaktion, die sich zwischen Mensch und Hoftier vor dem Schlachtvorgang ergebe: »[...] ich denke, die Wirkung ist vor allem, dass es einen selbst ruhiger macht. Und das merkt das Tier: bin ich aufgeregt oder gestresst? Das ist, wie wenn Menschen ein Problem haben und mit einem Freund oder Freundin darüber reden, und dann geht es ihnen besser« (I-12, 5.6.2019).

9.5.2 Der Tiertod aus Sicht der Biodynamiker

»Dass was anderes komme«, wisse das Tier, urteilte oben im Text eine interviewte Tierforscherin. Eine junge Landwirtin mit einem Masterabschluss in Germanistik verwendete eine ähnlich vage Begrifflichkeit, um den Tier-Tod zu beschreiben. Als sie erstmals ein junges Rind habe sterben sehen – das sei drei Jahre zuvor gewesen –, sei die Tötung schnell vonstattengegangen: Das Rind sei mit dem Bolzenschuss geschossen und fast zeitgleich mit den Hinterbeinen hochgezogen sowie anschließend an der Kehle aufgeschlitzt worden. Der Moment, als das Rind zu Boden fiel, sei jedoch ein Schockmoment gewesen und »mir kam es vor, als sei das Leben innerhalb von 20 Sekunden, eben mit dem Blut, aus der Kuh rausgegangen. [...] Das lebende Tier wurde dann zu etwas anderem« (I-8, 8.5.2019).

Womöglich markieren diese polysemiotischen Begriffe die für viele Biodynamiker·innen nicht endgültig zu beantwortende Frage, was der Tier-Tod impliziert, d.h. was es bedeutet, von einem lebendigen Lebewesen zu einem toten Körper, vom Subjekt zum Objekt zu mutieren. Ein Hinweis hierfür befindet sich in der Zeitschrift *Lebendige Erde*, in der ein Austausch zwischen Demeter-Landwirt·innen während eines Diskussionsforums zum Thema »Tod bei Nutztieren« zusammengefasst wird. Die Autorin erwähnt, dass zunächst ein Gespräch über die Gruppenseele stattfand, und »da bleibe ebenso viel offen, wie bei den Fragen zum richtigen Tierarten-Verhältnis für den Dünger auf den Höfen, zum Kugelschuss auf der Weide, zum eventuellen Ich-Erlebnis des Tieres beim Sterben, zum Schlachten im Baby-Alter oder beim Blick auf die Menschen, die auf den Schlachtbetrieben zu verrohen drohen, wie Carsten Bauck es nannte« (Herrnkind 2014/4: 48).

Auf den ersten Blick mag überraschen, dass der heute innerhalb der EU gängige Bolzenschuss, der der Mehrheitsmeinung zufolge Schmerzen abschwäche, aus anthroposophischer Sicht durchaus kritisch bewertet wurde. Für anthroposophisch ausgerichtete Personen ist der Anspruch, einen vollbewussten Übertritt in den Tod herbeizuführen, allerdings konsequent. Eine Gesprächspartnerin meinte diesbezüglich: »Ich weiß nicht, ob der Bolzenschuss eine gute Sache ist. Ob es gut ist, die Tiere vor dem Tod zu betäuben. Vielleicht wäre der Übergang zwischen Leben und Tod ohne Betäubung erlebbarer für das Tier« (I-13, 16.5.2019). Ähnlich argumentieren Anthroposoph·innen im Hinblick auf Schmerzmittel in der Palliativpflege: »Sterbende Schmerzpatienten sollen möglichst bewusstseinsklar und ohne analgetische Medikation den ›Schwellenübergang in eine geistige Welt‹ wahrnehmen« (Karschuck 2018: 188). Ob Mensch oder Tier – ein sedierter Zustand während des Sterbens wird als ungünstig betrachtet.

Während einer Autofahrt erzählte mir ein Landwirt überdies, dass er bei einer Schächtung dabei gewesen und von der Arbeit des Schächters sehr beeindruckt sei: Dieser habe sehr genau gearbeitet und durch das rituelle Gebet »eine andere Ebene« dazu gerufen. Der Respekt vor dem Tier sei in dem Rahmen größer und für das Tier sei diese Schlachtart letzten Endes stressfreier. Beim Bolzenschuss-Prozedere würden die Stromstöße nämlich öfters nicht adäquat durch den Schädel hindurchwirken und eine tatsächliche Betäubung verhindern; »das führt zu Gemurkse«, so der Landwirt, und verhindere eben auch einen reibungslosen Schwellenübergang (Feldbericht 5.5.2019).

Überwiegend wurde in den Gesprächen jedoch konstatiert, Tiere hätten keinen Todesbegriff. Die bereits erwähnte erfahrene Hofschlächterin aus Deutschland erläuterte dazu, dass sie das Schlachttier einige Tage vor seinem Tod markiere; sie begeben sich in die Herde und wähle ein Tier aus, bedanke sich bei ihm und teile ihm mit, es sei Zeit zu gehen. Anschließend komme es am Kugelschusstag vor, dass das Tier alleine am Rand der Herde stehe. Aber es hätte bereits den Fall gegeben, dass sich das markierte Tier am Kugelschusstag sozusagen versteckt hätte und sie eine Stunde gebraucht hätte, um es wiederzufinden. Wie sie dies denn deute, wenn das Tier am Rande stehe, fragte ich nach, ob sie dies als Opferhandlung interpretiere? Daraufhin wurde sie sehr deutlich: »Nein, nur die Menschen haben diesen hysterischen Begriff des Todes. Für die Tiere ist das ein normaler Ablauf. [...] Wir gehen dann morgens hin, wir schießen das Tier, dann gibt es einen Herzstich, dann wird es entblutet und abtransportiert« (I-3, 11.3.2019). Ein erfahrener Schlächter, seinerseits engagiertes Demeter-Mitglied meinte dazu: »Der Schlachthof

ist eine unangenehme Umgebung für die Kuh, allein der Geruch von Blut ist auch völlig anders, neu. Aber ich weiß nicht, ob sie eine Ahnung davon haben, dass es sie auch treffen könnte, das ist dann schon weit gedacht« (I-12, 5.6.2019). Ähnlich sieht das der Evolutionsbiologe, Goetheanist und Anthroposoph Schad, der diese Einschätzung in *Mensch und Säugetier* vermittelt. Das Huftier weise zwar aufgrund seiner »gewaltigen Vitalität« den Tod ab, als unaufgeregtes Genusstier möchte es sein Dasein nicht verlassen, aber wie allen Tieren fehle ihm das Vorauswissen seines eigenen Todes (Schad 2012: 1086ff.).

Betreffend des Verlustempfindens der Herdenmitglieder sind unter Biodynamiker-innen unterschiedliche Mutmaßungen zu vernehmen: Von der einen Seite wurde erläutert, Tiere würden ein Verlustempfinden spüren, nachdem ein ihnen nahestehendes Tier die Herde verlassen habe. Auf der anderen Seite wurde vermutet, Tiere würden sich schnell an veränderte Konstellationen und den Abgang eines Familienmitgliedes anpassen. Eine Schafhalterin fasste dies folgendermaßen zusammen:

Für kurze Zeit bleibt danach noch eine Form von Astralität beim Tier, aber nicht lange. Auch die Herde passt sich schnell an. [...] Sie haben kein so ausgedehntes Zeit- und Raumgefühl. Sie leben mehr in der Unmittelbarkeit. Aber es kann schon passieren, dass ein Mutterschaf mehr als zwei Tage nach ihrem Lamm ruft und traurig ist. (I-13 16.5.2019)

Trotzdem könne sich nach einer Schlachtung Unruhe in einer Herde ausbreiten und sich über die Herde hinaus auf die Hofbewohner-innen übertragen. Die Ursachen für diese Art der Unruhe sind in diesen Fällen für die Hofarbeiter-innen nicht unbedingt nachzuvollziehen. Eine junge Landwirtin aus dem Schwarzwald schilderte einen Vorgang nach einer Ochsen Schlachtung, der sich kaum eine Woche vor dem Interview ereignet hatte. Nach der Schlachtung hätten sie den Ochsenkopf vom Schlachthof wieder zu sich auf den Hof gebracht und dessen Anwesenheit habe eine allgemeine Angespanntheit auf dem Hof verursacht:

Der [Kopf] lag dann draußen vor dem Stall, aber nicht in Sichtweite der Kühe. Aber mittags schon haben wir ihn weggetragen, weil wir uns nicht sicher sein konnten, ob die Kühe ihn wahrgenommen haben. Sie waren nämlich sehr unruhig und haben zwischendurch auch Laute gemacht. [...] Da waren wir uns gar nicht sicher. Da saßen wir hier so und haben uns gefragt: Nehmen die das wahr? Riechen die das? Riechen die, um welchen Ochsen es sich handelte? Oder riechen sie das Blut? Also da hätten wir wirklich gerne in die Köpfe von unseren Tieren reingeguckt. Also es war auf jeden Fall so, dass wir die Stimmung der Kühe wahrnahmen, und dass es uns unangenehm wurde und wir den Kopf wegtragen mussten. (I-8, 8.5.2019)

Der Schlachtprozess wird aus Sicht der Biodynamiker-innen wie ein »liminaler Prozess« (Turner 1967) dargestellt. Ein lebendiges Wesen wird zu »etwas anderem«, wie es eine Befragte äußerte oder wie die Schafhalterin meint: »da kommt was anderes«. Dennoch gab keine Person an, das Weiterleben oder Reinkarnationen bezüglich einer Art Tierseele in Betracht zu ziehen. Reinkarnationsvorstellungen werden hingegen in der anthroposophischen Weltanschauung für Menschen im Hinblick auf unterschiedliche Aspekte thematisiert (vgl. Kapitel 7). Mehrfachinkarnationen und der damit

verbundene Zwischenstopp in der geistigen Welt wird in der Anthroposophie als Teil des menschlichen Schicksals gedacht, was ebenfalls auf die Sonderstellung des Menschen in biodynamisch-anthroposophischen Kreisen verweist: Der Menschentod wird zuweilen als schönster Moment des Lebens bezeichnet, da er es dem Menschen erlaube, eine höhere Ebene zu erreichen – laut den anthroposophischen Veröffentlichungen wartet ein »nachtodlicher Entwicklungsweg« (Karschuck 2018: 12).

Darüber hinaus wurde geschildert, der Tod eines Tieres halte den Menschen zwar dazu an, sich mit seiner eigenen Endlichkeit zu befassen, doch gehöre der Tod zum Leben dazu; es handele sich dabei um »einen notwendigen Kreislauf«, argumentierten die Biodynamiker·innen mehrheitlich. Idealerweise sollte aus ihrer Sicht ein Tier erst geschlachtet werden, wenn es die Möglichkeit hatte, ein wesensgemäßes Leben zu führen⁴⁷ und konsequenterweise sollte das Schlachten bestenfalls aus Stressvermeidungsgründen auf dem eigenen Hof stattfinden. Ein Schweizer Landwirt schlug gar vor, um die Tiertötung noch sinnhafter zu gestalten, müsse man zusätzlich die Kund·innen einladen: Die Fleischkonsument·innen könnten in dieser Konstellation die ambivalenten Gefühle, die das Schlachten hervorbringen würde, selbst erleben. Er vermutete, die Konsument·innen würden feststellen, dass es einerseits kein traumatisierender Vorgang sei, aber zugleich kein Geschehen, das einfach an den Beteiligten vorbeigehe (Feldbericht 5.6.2019).

Mehrheitlich sagen die Biodynamiker·innen überdies aus, die eigene Haltung würde sich in den Rindern spiegeln, weshalb es unabdingbar sei, selbst Ruhe zu bewahren. Wie bereits für den alltäglichen Umgang angemerkt, wurde ebenso für den Schlachtkontext hervorgehoben, wie entscheidend eine gelungene Interspezies-Kommunikation sei. Die von mir befragten Biodynamiker·innen waren sich darin einig, die Besprechung über seinen bevorstehenden Tod hätte positive Auswirkungen auf das betroffene Tier; diese Mitteilung überbrachten sie dabei häufig mental.

47 Das Ideal des Demeter-Landbaus, Haustiere wesensgemäß zu halten und ihnen ein möglichst langes Leben zu ermöglichen, ist tatsächlich häufig nicht einlösbar. Ein kritischer Punkt sind die Bullenkälber: In der Milchviehwirtschaft besitzen sie keinen wirtschaftlichen Wert, weil sie als erwachsene Rinder keine Milch geben. Die Milchkuh muss allerdings im Schnitt einmal pro Jahr gebären, um die Laktationsperiode aufrechtzuerhalten, andernfalls fällt kein Milchertrag zum Verkauf an. In der Mutterkuhherde kann zudem nur eine begrenzte Anzahl an männlichen Tieren in die Herdenstruktur integriert werden, weshalb die männlichen Jungtiere zu Mastställen gebracht oder als Bullenkälb geschlachtet werden. Bisher werden Demeter-Bullenkälber auf konventionellen Betrieben gemästet, da kaum Demeter-Mastbetriebe existieren. Dies hängt primär mit dem Fleischpreis zusammen: Die Vergütung liegt bei 5 Euro/kg für Demeter-Rinderfleisch, dies deckt aber nicht einmal die Kosten, die für die Landwirt·innen anfallen, die im Schnitt bei 6 Euro/kg liegen (vgl. Bühlen 2018/6: 32–33). In der Regel werden Kälber mit sechs Monaten geschlachtet und erreichen damit nur 2 Prozent ihrer Lebenserwartung, die im Schnitt bei 25 Jahren liegt (vgl. Kompatscher, Spannring, Sachringer 2017: 80). Ein rezenter Ansatz, um die Kälber betriebswirtschaftlich tragen zu können, sind Patenschaften. Am Wannenhof im Allgäu hat ein Betrieb mit 33 Braunviehkühen Rinderpatenschaften eingeführt, mit dem Ziel, die tierwohlorientierte, kuhgebundene Kälberaufzucht auf dem Hof finanziell zu unterstützen. Dabei kostet eine Patenschaft 120 Euro im Jahr (vgl. Olbrich-Majer 2020/4: 11). Seit Anfang 2021 versucht ebenfalls der Demeter-Hof Waldeyer über Kuhpatenschaften die muttergebundene Kälberaufzucht zu implementieren (vgl. Bader 2021/2: 11).

9.5.3 Exkurs: Jagen, töten, schlachten und Ekstase

Es ist scheinbar paradox, dass die größte Sensibilität für das Innenleben der Tiere kurz vor ihrem Tod zum Ausdruck kommen soll. Gebete, »übersinnlich« Gespräche mit dem entsprechenden Tier oder dem Herdenwesen und Dankbarkeits- und Demutshaltungen sind Vorgehensweisen und Einstellungen, die von den Landwirt:innen in den Todesstunden ihrer Tiere mobilisiert werden.

Historisch und anthropologisch betrachtet, ist das Hineinversetzen in das Tier, das andere, um sein Verhalten zu antizipieren und seine Absichten zu erraten, jedoch eine zentrale Jagd-Technik. Die Vorstellungskraft, die Imagination und das Hineinversetzen in ein Gegenüber sind Grundvoraussetzungen, um mit der Welt zu interagieren und diese Fähigkeiten haben sich fundamental im Umgang mit Tieren herausgebildet. Um Tieren aufzuspüren hat der Homo erectus als jagendes Wesen unter anderem ein überaus originelles Werkzeug entwickelt: die (imaginative) Empathie, die dazu verhilft, Verhalten zu interpretieren und vorherzusagen. Imaginieren ist eine menschliche Disposition zum Eintauchen in auch nichtmenschliche Seinsweisen. 90 Prozent der Menschheitsgeschichte drehte sich um die Entwicklung und Verfeinerung von Jagdtechniken und ganz entscheidend war hierbei die außergewöhnliche Sensibilität, die der Homo sapiens und seine Vorfahren für andere Spezies herausgebildet haben (Stépanoff 2019: 42–45). Der Ethnologe und Spezialist des sibirischen Schamanismus Stépanoff urteilt: »L'imagination est au cœur de nos rapports aux animaux, elle est comme un organe sensoriel supplémentaire nous permettant de nous relier aux mondes non humains« (Stépanoff 2019: 47).

Zeitgenössische Ethnografien bezeugen ebenso diese Fähigkeit der *In-betweenness*, der Tiermimikry des Jägers während der Jagd. Sowohl für den afrikanischen und den südamerikanischen Kontinent als auch für Sibirien wird beschrieben, welche Bedeutung der Perspektivenannäherung an das tierische Gegenüber zukommt – die Jagenden projizieren sich an die Stelle des Tieres und versuchen, die Welt so zu erleben, wie das Tier sie erlebt (Liebenberg 1990; Willerslev 2007; Bellah 2021: 193).

Detailliert wird von Willerslev beschrieben, wie sich Jagende in ein liminales Dasein zwischen Tier- und Menschsein begeben. In Sibirien beobachtete er einen erfahrenen Jäger, der sich wie ein Elch bewegte, der Elchfell trug und eine Kopfbedeckung mit den charakteristischen abstehenden Ohren des zu jagenden Tieres; zusätzlich waren seine Skier mit den Häuten eines Elchs bespannt, um das Gehgeräusch des Tieres zu imitieren. Doch gleichzeitig war unter seiner Kopfbedeckung sein menschliches Antlitz zu sehen – Augen, Nase, Mund. Der Jäger hatte »liminal quality: he was not an elk, and yet he was also not *not* an elk. He was occupying a strange place in between human and nonhuman identities« (Willerslev 2007: 1). Die sich vollziehenden Imaginationen während der Jagd sind dabei nicht immer rein antizipierender Natur, sondern können an das heranreichen, was zuvor in Kapitel 9.4. als »Metamorphose« beschrieben wurde: Die Jagenden erleben die Elchkuh, die sich auf sie zubewegt, wie sie sich angeblich selbst wahrnimmt, als tanzende junge Mutter, die sie zu sich nach Hause einlädt. Die begabtesten Jäger:innen erklären überdies, dass sie eine besonders intime Beziehung zu *Master Spirits* unterhalten würden; sie würden sie in ihren Träumen treffen und von ihnen Informationen bezüglich der Jagd erhalten, sie würden sich gedanklich mit ihnen austauschen und anstehen-

des Jagdglück verhandeln (vgl. Willerslev 2007: 109, 133). Nicht unähnlich ist dies bei den Demeter-Landwirt-innen: Diejenigen Interviewten, die die Hof- und Weideschlachtung praktizierten, unterhielten zugleich eine engere Beziehung zum Herdenwesen.

Darüber hinaus scheint es zudem Parallelen zwischen der Dankbarkeits- und Demutshaltung der Hofschlächter-innen und Jäger-innen, die dies nicht als Sonntagshobby betreiben, zu geben. Im Dokumentarfilm *Wild – Jäger und Sammler* (2020) fragen seine Kinder den Bauern und Jäger Andreas Käslin, warum er dem geschossenen Wild einen Tannen-Strauch in den Mund legen würde. Das sei der »letzte Bissen« erklärt er, »die Seele der Gämse geht jetzt in den Himmel. Und damit sie noch etwas zum Fressen hat, bekommt sie das«. Wer Ehrfurcht vor den Gämsen und Hirschen habe, der mache dies, ergänzt der Vater. Die Kinder fragen daraufhin, was denn Ehrfurcht sei und Käslin antwortet, das heiße »nicht einfach nur zu schießen«, denn »Ehrfurcht heißt eigentlich, man ist anständig.«⁴⁸ Anständig-Sein, Verantwortung für den Tier-Tod übernehmen, nicht willkürlich Tiere töten (oder die Tiertötung vor sich selbst legitimieren zu wollen) – diese Motive scheinen Jäger-innen und Landwirt-innen, die die Hofschlachtung voranbringen wollen, zu teilen.

In der Jagdtätigkeit suchte der Philosoph, Tierarzt und ehemalige Jäger Charles Foster ebenso die Verbindung zu nichtmenschlichen Wesen; er war getrieben von »a desire for an intimate connection with the natural world, and for self-knowledge« (Foster 2021: 472). Als Jäger könne er der *Interconnectedness* zwischen Mensch und Tier nahekommen, wie keine Buchlektüre, aber auch keine Ferngläser es ihm erlauben würden, urteilt er. Um vor allem andere Säugetiere und Vögel zu verstehen, wollte er ihnen nachspüren, *involved* sein in deren Leben und im Todesmoment des Tieres spüren, was es heiße, ein Lebewesen zu sein.⁴⁹

In eine ähnliche Richtung deuten die Ausführungen der Schweizer Jägerin und Wildhüterin des Kantons Graubünden Pirmina Caminada in einer Sprachaufnahme des Alpinen Museum Bern.⁵⁰ Die erfahrene Jägerin erläutert dort: »Wenn Du den ganzen Tag ruhig sitzt, nur als Beobachterin da bist, dann hast Du Zugang zu einer anderen Welt«. Es sei »faszinierend zu sehen, wie auch bei sehr sachlich denkenden Menschen andere Seiten hervorkommen, die über die Magie oder ein unerklärliches Phänomen reden«. Manche würden sich an die Sagenwelt anlehnen und beispielsweise von einem Fuchs erzählen, der sich in eine Hexe verwandele, um zu schildern, dass es ihnen so vorkomme, dass ihnen »nicht mehr eine Tierart, sondern ein Wesen« begegne. Diese Begegnung »berühre einen auf andere Weise, in anderen Bereichen des Herzens«, so die Wildhüterin.

Was hier anekdotisch beschrieben wird, lässt sich bei Ortega y Gasset philosophisch verarbeitet wiederfinden: Der spanische Philosoph spricht von der Jagd als *Ecstasy* – die Jagd führe zu einer numinosen Verstrickung von menschlichen und nichtmenschlichen

48 An dieser Stelle sei dem Regisseur Mario Theus gedankt, der mir das Transkript des Dokumentarfilms zugeschickt hat.

49 Foster jagte zum Zeitpunkt der Erstellung der vorliegenden Arbeit selbst nicht mehr, denn »blood is heavy stuff. It does unpredictable things to humans«, und er erachtete die Jagd nicht mehr als Selbsterkenntnisweg (Foster 2021: 480).

50 Vom 26. August 2021 bis 2. Januar 2022 fand dort dies Ausstellung *Auf Pirsch. Vom Handwerk der Jagd* statt. Die Kuratorin Barbara Keller hat mir das Transkript der Tonaufnahme zugeschickt. Ihr sei an dieser Stelle gedankt.

Lebewesen. Der Jagende »steht außer sich«, worauf das griechische Wort *ékstasis* verweist; seine Sinne seien geschärft und gänzlich gegenwartsbezogen (Ortega y Gasset 1972: 111). Wer jagt, steigt demnach aus seinem alltäglichen Dasein aus und fühlt sich als vollwertiger Teilnehmer am Leben des Waldes, wo es zur Begegnung von Beutegreifer und Beutetier kommt.

Allerdings wäre es voreilig, diese Sichtweise auf jegliche Jäger-innen, also auch auf zeitgenössische Freizeitjäger-innen zu übertragen, worauf Foster verweist: Wer hat noch keine Nachrichten über betrunkene Jäger-innen gelesen, die sonntags aus Versehen Hunde von Spaziergänger-innen abgeschossen hätten? Dennoch wirft die Jagd-Anthropologie und -Geschichte die Frage auf, ob sich in der persistierenden Beschäftigung mit der Tier-Perspektive und dem Versuch, mit den Herdenwesen Kontakt aufzunehmen, nicht auch Werkzeuge der Mensch-Tier-Kommunikation offenbaren.

9.5.4 Industrialisierungssymbol Schlachtbetrieb

Die vorliegende Arbeit hat in vorherigen Kapiteln bereits dargestellt, inwiefern die Demeter-Landwirtschaft wirtschaftliche, soziale und weltanschauliche Gegenangebote zu einer sich im 20. Jahrhundert etablierenden Landwirtschaft entwickelt hat. Die vorangehenden Seiten dieses Kapitels haben veranschaulicht, welches Verständnis vom (Nutz-)Tier der Anthroposophie und Biodynamik zugrunde liegt und welche Annäherungs-, Beobachtungs- und Kommunikationstechniken sie fördert. Legt man den Fokus auf die Schlachtungsalternativen, Schlachtideale und Debatten über den Tiertod, die derzeit innerhalb des Demeter-Milieus geführt werden, lässt sich einmal mehr herausarbeiten, wofür die Demeter-Landwirtschaft stehen will: Die biodynamische Landwirtschaft hält partiell ein Gegenangebot zur Massenschlachtung und Großschlachtbetrieben bereit, wie sie sich unter den sozioökonomischen Bedingungen der modernen Industrialisierung durchgesetzt haben. In der Ablehnung der industriellen und technologieaffinen Großschlachtwerke sowie der Betonung von Ich-Du-Beziehungen auch bei Schlachtvorgängen kristallisiert sich das biodynamisch unterfütterte Selbstbild und die Herangehensweise der Praktiker-innen heraus.

Eine Reihe von sozialwissenschaftlichen Studien und philosophischen Abhandlungen haben sich in den letzten Jahrzehnten mit Berufskontexten beschäftigt, in denen mit Tieren gearbeitet wird. Als ein Merkmal lässt sich festhalten, dass Verrichtungen im Zusammenhang mit Tieren häufig als »schmutzige Arbeit« bewertet werden, wie die Sozialwissenschaftler Clinton Sanders und Arnold Arluke betonen. Denn oftmals bestehe die Arbeit darin, mit tabuisierten Substanzen wie Blut, Exkrementen, Urin, Innereien oder Krankheiten umzugehen, diese zu beseitigen, zu beobachten oder zu dokumentieren. Besonders in Forschungssituationen und im Schlachthof sei dies der Fall; die Schlachthofarbeit werde ferner von Angestellten überwiegend als entwürdigend empfunden und sei mit einer Reihe von belastenden Gefühlen verbunden wie Wut, Aggressivität, Trauer und Ekel (vgl. Arluke, Sanders, 1996: 24f.). Diese Orte wurden zunächst vor allem von Investigativjournalisten beschrieben (eines der bekanntesten Werke ist wohl das 1906 publizierte *The Jungle* von Upton Sinclair), aber auch Max Weber äußerte sich über die Zustände in der amerikanischen Fleischindustrie:

Überall fällt die gewaltige Intensität der Arbeit auf: Am meisten in den Stock yards mit ihrem ›Ozean von Blut‹, wo täglich mehrere tausend Rinder und Schweine geschlachtet werden. Von dem Moment an, wo das Rind ahnungslos den Schlachtraum betritt, vom Hammer getroffen zusammenstürzt, dann alsbald von einer eisernen Klammer gepackt, in die Höhe gerissen wird und seine Wanderung antritt, geht es unaufhaltsam weiter, an immer neuen Arbeitern vorüber, die es ausweiden, abziehen usw., immer aber, im Tempo der Arbeit, an die Maschine gebunden sind, die es an ihnen vorbeizieht. Man sieht ganz unglaubliche Arbeitsleistungen in dieser Atmosphäre von Qualm, Kot, Blut und Fellen, in der ich mit einem boy, der mich gegen $\frac{1}{2}$ Dollar führte, herumbalanzierte, um nicht im Dreck zu ersaufen – und wo man das Schwein von der Kofe bis zur Wurst und Konservenbüchse verfolgt. (Max Weber in Marianne Weber 1984: 299f.)

Die Ethnologin Noëlie Vialles hat eruiert, wie Schlachter·innen ihren Beruf erleben. Sie beschreibt ein steriles Umfeld, in dem Arbeiter·innen mit schweren und potenziell gefährlichen Apparaten hantieren sowie repetitive Handlungen durchführen. Vialles hat die Abläufe von etwa 30 Schlachthäusern in Frankreich ethnologisch erforscht und festgestellt, ein zentrales Anliegen der Schlachthäuser sei es, ein Produkt auf den Markt zu bringen, das es den Käufer·innen ermögliche, den Vorgang zu vergessen, der vor dem Konsum des Produktes unabdingbar ist – nämlich die Tötung eines Lebewesens. Die Form des Fleisches verberge jede Referenz auf tierisches Leben, – die Wurstform verweise keineswegs auf einen tierischen Ursprung (vgl. Vialles 1995: 336; auch King 2017: 4).

Überdies würde innerhalb des Schlachthofes versucht, die eigentliche Tötung durch räumliche Abgrenzungen unsichtbar zu gestalten. Institutionell wird zwar mit Sicherheits- und Hygienegründen argumentiert, Vialles zufolge soll aber der Eindruck entstehen, dass nur lebendige Tiere und verarbeitetes Fleisch im Schlachthaus vorhanden sind – der eigentliche Tötungsvollzug soll verschleiert werden. Dennoch sind zumeist mehrere Personen in einem industriellen Schlachtkontext mit der Tiertötung befasst, und um sich vom lebendigen Wesen zu distanzieren, versuchten die Angestellten, eine objektivierende Sprache anzuwenden und die direkte Bezeichnung des zu tötenden Tieres zu vermeiden (vgl. Vialles 1995: 340–342).

Wie in den meisten Fließbandfabriken sei das Verhältnis unter den Mitarbeitenden⁵¹ distanziert, hält die akademische Literatur fest: Oftmals würden die Kolleg·innen nicht einmal ihre Vornamen untereinander kennen, und bedingt durch den Lärm sei Austausch auch kaum möglich (vgl. Thompson 1983: 222, 233). Dass die industrielle Schlachtung psychische Folgen für die dort Arbeitenden haben kann, wurde zudem in einem Interview mit dem Aargauer Metzger⁵² Müller erläutert. Müller erzählt darin

51 Neben den Schlachter·innen arbeiten noch Manager·innen, Fleischinspekteur·innen und andere Fließbandarbeiter·innen in den Schlachtbetrieben. Der Soziologe Thompson beschreibt, wie die Arbeiter·innen durch Witze versuchen würden, mit den Gefahren und der körperlich anstrengenden Arbeit umzugehen sowie der Monotonie der Fließbandprozesse durch Tagträumereien zu entfliehen (vgl. Thompson 1983: 233).

52 Im Zeitraum des Verfassens der vorliegenden Arbeit wird im deutschsprachigen Raum eine soziologische Studie über Schlachter·innen durchgeführt, allerdings lag bis zum Abschluss der Arbeit lediglich ein taz-Interview vor, das vorläufige Ergebnisse bespricht. Ein Verdienst der Erhebungen des Soziologen Sebastian wird sein, dass er den Umgang der Schlachter·innen mit der Stigmati-

von der Zeit, als er noch im Schlachthof arbeitete. Er berichtet von Kolleg-innen, die abends nicht mehr einschlafen konnten oder sich »volllaufen lassen«. Viele Kolleg-innen hätten ein Alkoholproblem entwickelt, da in Großbetrieben am Fließband gearbeitet werde: »[...] ich war acht Stunden lang hochkonzentriert und habe nur geleistet. Abends ging ich nach Hause und konnte gar nicht mehr runterkommen, weil ich noch voller Adrenalin war. Wer so sein Feierabendbier trinkt, macht dann mit dieser Einstellung weiter« (Oppeck 2019: 17).

Zwei weitere in der Literatur erwähnte Charakteristika dieses Berufsmilieus sind zum einen die prekären Arbeitsbedingungen und zum anderen die Männlichkeitsideale, die an *Dirty Work* (McCabe, Hamilton 2015: 95) gekoppelt sind. In der Regel konnten im 20. Jahrhundert die Schlachthäuser ihre Arbeiter durch hohe Löhne an ihren Betrieb binden; dies änderte sich mit der Zeit und Schlachthäuser beschäftigten unterdessen vermehrt Migrant-innen⁵³, die unter prekären Bedingungen angestellt und zunehmend über Zeitarbeitsfirmen vermittelt werden. Andere Studien betonen, dass der Schlachthof ein Ort sei, an dem Männlichkeit und physische Kraft zelebriert würden (vgl. Ackroyd, Crowdy 1990: 8), was gelegentlich dazu führe, dass »saubere« Arbeit, wie das Fleischverpacken, von den Männern abschätzig als Frauenarbeit abgetan werde (vgl. McCabe, Hamilton 2015: 106).

Gesamtgesellschaftlich lässt sich vor allem an der räumlichen Verortung der Schlachthöfe die mentale Verdrängung des Tötungsvorgangs ablesen: Die meisten befinden sich seit dem beginnenden 19. Jahrhundert außerhalb der Städte. Der Ethikphilosoph Jean-Claude Wolf schreibt, die moderne Gesellschaft schone sich vor dem Anblick und dem Erleben von Leiden und Sterben; Tod und Leiden würde in abgeschiedene Außenräume verlagert:

Das Anstößige wird exterritorialisert. Wir leben in einer bemerkenswerten Zerrissenheit, die sich in vielen Bereichen abzeichnet: Verabscheute Dinge und Handlungen werden dem Blick der Öffentlichkeit entzogen und im Verborgenen verwaltet. In der Psychiatrie, im Strafvollzug und in der Massentierhaltung findet eine Exilierung und administrative Bürokratisierung von Vorgängen statt, deren Anblick wir nicht ertragen, obwohl wir auf ihre Vorteile nicht verzichten wollen. Damit werden nicht die Exilierten – das heißt zum Beispiel die in den Versuchslaboren und Tierfabriken vegetierenden und in Schlachthäusern getöteten Tiere – geschont, sondern die zarten Gefühle der Normalverbraucher. Unter solchen Bedingungen ist der bloße Appell an Gefühle wirkungslos! (Wolf 1992: 21)

sierung ihrer Arbeit dokumentiert und analysiert. Er unterscheidet zwischen aktiven und reaktiven Umgangsweisen: Aktiv sei, wenn man gegen die Deutung argumentiere, die Schlachtarbeit sei Tierquälerei und dem entgegengesetzt, man sei ein tierliebender Mensch, der seine Arbeit ordentlich mache – also eine entgegengesetzte Deutung zum Blick der Tierschützer-innen in den öffentlichen Diskurs einzubringen versucht. Reaktiv sei, wenn Schlachter-innen ihren Beruf nicht gleich erwähnten, sondern zunächst Fremden gegenüber mitteilten, man arbeite in der Lebensmittelindustrie (vgl. Spandick; Sebastian 2020: 24).

53 Wobei bereits für die ersten US-amerikanischen industriellen Schlachtbetriebe eine ethnische Hierarchie zu vermerken ist, in der deutsche Metzger oben rangierten, Osteuropäer unter ihnen arbeiteten und Schwarze, die am schlechtesten bezahlten Jobs bekamen (vgl. Uekötter 2020: 267).

Timothy Pachirat spricht angesichts der mehrfachen Verdrängung, die sich um die Schlachthausrealität herum etabliert hat, von einem Ort, der kein Ort sei. Räumlich und physisch sei er durch Mauern abgeschirmt und die dort verrichtete Tötung werde in der Mehrheit von ohnehin Ausgegrenzten erledigt (vgl. Pachirat 2011: 3f.). Es sei zugleich ein Ort, an dem deutlich werde, dass die allgemeinen Vorstellungen von Bildungschancen und Staatszugehörigkeit verraten würden, wenn es darum gehe, wer schmutzige, gefährliche und gewalttätige Arbeiten verrichten müsse (vgl. Pachirat 2011: 9). Überdies sehe er im Schlachthof eine Charakteristik der Industrialisierung realisiert: Verschleiert und außer Sichtweite werde das Abstoßende gehalten, das, was mit Fortschritt und Zivilisation nicht in Einklang gebracht werden könne. Zugleich handele es sich um einen Ort, an dem Kontrolle und Aufsicht allgegenwärtig seien. Vordergründig werde mit Hygiene- und Sicherheitsmaßnahmen argumentiert, wohl aber versuche die Schlachtinstitution über diesen Weg, Informationen nach außen zu unterbinden. Arbeitnehmer-innen würden dazu angehalten, kein Bildmaterial weiterzuleiten und eine ausgefeilte Gesetzgebung ahnde Bild-Aufnahmen mit hohen Geldstrafen: Kontrolle und Verschleierungsprozeduren gehen Pachirat zufolge im Schlachthaus Hand in Hand (vgl. Pachirat 2011: 8, 236).

Dass Großschlachthöfe nicht lediglich die Tiertötung außerhalb der Sichtweite der Gesamtgesellschaft halten, sondern sogar gegen Gesetzgebungen demokratischer Gesellschaften verstoßen, wurde insbesondere während der Covid19-Pandemie deutlich. Im April 2020 verbreitete sich die Krankheit Covid-19 in einem Fleischwarenwerk in Birkenfeld im Enzkreis (Baden-Württemberg), Mitte Mai in einem Schlachthof in Coesfeld und in Oer-Erkenschwick (Nordrhein-Westfalen) sowie in Bad Bramstedt (Schleswig-Holstein). Einen Monat später, am 21. Juni, erregte die Nachricht von mindestens 1.000 infizierten Mitarbeitenden von insgesamt 6.500 Angestellten auf einem Schlachthof von Tönnies in der Nähe von Gütersloh (Nordrhein-Westfalen) Aufsehen (Felschen 2020).⁵⁴

Für den Pfarrer Kossen, der sich seit Jahren für würdigere Arbeitsbedingungen der Schlachtwerk-Beschäftigten einsetzt, gibt es mehrere Gründe, weshalb sich die Krankheit dort nahezu ungebremsst ausbreitete: Die Arbeitsbedingungen seien schlecht, weil die meisten Angestellten nicht direkt über die Schlachthöfe, sondern über Personaldienstleister angestellt würden. Einige arbeiteten bis zu 60 Stunden die Woche und Leiharbeiter-innen aus dem Ausland seien häufig in Sammelunterkünften untergebracht, deren (Hygiene-) Standards von den zuständigen Behörden nicht überprüft würden. Eine Barriere seien sicherlich auch die Sprachkenntnisse, und es sei nicht klar, ob Leiharbeiter-innen aus dem Ausland ausreichend über die Corona-Vorschriften und ihre Arbeitsrechte aufgeklärt wurden (vgl. Husmann, Kossen 2020).

54 Der *Spiegel* titelte am 26 Juni 2020 »Tatort Tönnies«. Keiner habe es wie der Fleischbaron Clemens Tönnies verstanden, sowohl aus Mensch als auch aus Tier alles herauszuholen und Lebewesen in Industrieware zu verwandeln, urteilten die Reporter-innen (Becker, Dahlkamp 2020: 10f.). Die Firma, die in 82 Länder exportiert und in Großbritannien, Russland und Dänemark Fabrikstandorte besitzt, zählte zum Entstehungszeitpunkt der vorliegenden Arbeit insgesamt 16.500 Mitarbeitende. Den Rationalisierungsprozess, den Tönnies vornahm, berechneten die *Spiegel*-Autoren folgendermaßen: Für die zehn Tiere, die sein Vater als Schlachtmeister in der Woche schlachtete, brauche der Sohn Clemens knapp eine halbe Minute. Das seien 30.000 Tiere pro Tag (Becker, Dahlkamp 2020: 12f.).

Dem deutschen Demeter-Verband ist bekannt, dass Schlachtbetriebe keineswegs optimale Vertrags- und Arbeitsbedingungen bereithalten und fordert deshalb Demeter-Kund:innen im Demeter-Journal (2020/48) auf, sich hinter die Forderung der »Investitionsförderung für regionale Schlachthöfe, Hofschlachthöfe oder mobile Schlachtanlagen« zu stellen und ruft dazu auf, kleine und mittelständische Schlachtereien zu unterstützen.⁵⁵ In seinen Leitlinien zur Schlachtung hält der Verband demgemäß fest, die Landwirt:innen sollen bei ihren Kooperationen sicherstellen, dass nicht »nur ein würdiger Umgang mit den Tieren, sondern auch ein würdiger Umgang mit Mitarbeitern« zur Grundlage der Schlachthofauswahl gemacht wird. Und weiter: »Es ist mit dem Schlachthof zu klären, dass es sich um festangestellte Mitarbeiter und nicht über Werksverträge Beschäftigte handelt. Auch sollte Leiharbeit, um Arbeitsspitzen z. B. im Weihnachtsgeschäft abzufangen, nicht mehr als 10 bis 15 Prozent der Jahresarbeitszeitstunden übersteigen« (Demeter e.V. 2020a: 4).

Der Philosoph Fahim Amir sieht das Aufkommen der Schlachthäuser in größere sozioökonomische und historische Entwicklungen eingebettet. Er konstatiert eine Verbindung zwischen kapitalistisch-urbanen Verhältnissen und der Massentierhaltung: Die ökonomische Basis für die Errichtung der ersten Hochhäuser in Chicago stamme aus dem Umsatz der Schlachthöfe, denn das Elend der Massentierhaltung und der Glamour der urbanen Viertel seien zwei voneinander abhängige Entwicklungen. Profitabel sei die Fleischindustrie Chicagos dabei vor allem durch die restlose Verwertung von Abfall geworden, erläutert Amir: Tierische Überreste wurden zu Klebstoff, Schmalz, Kerzen und Bürsten umgearbeitet⁵⁶ (vgl. Amir 2018: 34, 43). Zu Beginn wurde dabei Chicagos Schlachtindustrie als ein Wunder industrieller Produktion gefeiert und Weltausstellungsbesucher:innen aus aller Welt im Jahr 1893 als zu besichtigendes Spektakel geboten (Wade 1987: xiv, 370). Eine weitere Korrelation bestehe zwischen dem zum Symbol des Kapitalismus mutierten Fließband, das in den Schlachthöfen seinen Ursprung gehabt habe. Da die Tiere ihre körperliche und subjektive Resistenz den Schlachtimperativen entgegenstellten, befestigten die Betreiber eines Schlachthofes im Jahr 1870 in Cincinnati erstmals eine bewegliche Schiene an der Decke, die den Willen und die Handlungsmacht der Tiere brechen sollte; diese Schiene beförderte die Schweine durch den gesamten Schlachtprozess. Der Automobilhersteller Ford selbst habe sich durch Schlachtwerke für die Erfindung automatisierter Produktionsanlagen inspirieren lassen (vgl. Amir 2018: 44–48). Für Amir wird anhand der Ereignisse in Schlachthöfen die Kehrseite des Industriekapitalismus, sein gewalttätiges Ausmaß, sichtbar – in der Fleischindustrie, die auf maximale Leistung ausgerichtet sei, würden ethische Fragen mit dem Verweis auf Kosten ausgeblendet.

Die Vorgänge im Schlachthaus belegen ein weiteres Mal, dass Tierbeziehungen und -zuschreibungen besonders durch den Kontext der Begegnung zwischen Menschen und

55 Demeter e.V., [138].

56 Der sogenannte *American Way of Meat* setzte sich in Europa zeitversetzt durch, da bis in das frühe 20. Jahrhundert die Schlachthöfe von den Stadtverwaltungen geleitet wurden und damit strengen Richtlinien unterlagen. Nach dem Zweiten Weltkrieg veränderte sich auch die europäische Sichtweise; in den 1980er Jahren avancierte das amerikanische Leitbild während der neoliberalen Deregulierungswelle zum Standard (vgl. Uekötter 2020: 268, 275).

Tieren geprägt werden. Der Schlachthof, und besonders der industrielle, verleitet durch seine Dispositive (Räumlichkeiten, Sprache, Produktionsdruck, Apparaturen) dazu, Tieren Eigenempfinden abzusprechen, und wirkt zugleich entmenschlichend auf die Großschlachthof-Mitarbeitenden.⁵⁷ Im Schlachthof werden Tiere zu verdinglichten Wesen und im Vergleich zu der verdinglichenden Instanz als das minderwertige und zu verwaltende »andere« eingestuft (vgl. Mütterich 2005).

Im ersten Teil dieser Arbeit wurde untersucht, inwieweit sich die biologisch-dynamische Landwirtschaft in Opposition zur konventionellen Landwirtschaft etabliert hat, die sich während des 20. Jahrhunderts sozial zunehmend ausdifferenzierte, den Tierbestand vergrößerte und, damit einhergehend, die industriellen Schlacht- und Fleischverarbeitungsprozesse hervorgebracht hat. Während zu einigen Entwicklungen im konventionellen Landbau bereits im 20. Jahrhundert Gegenmodelle umgesetzt wurden, bilden sich seit der Jahrtausendwende vermehrt Tierwohliniitiativen heraus, unter anderem im Bereich der Schlachtung. Derzeit unterstützt der Demeter-Verband Hof- und Weidetötungsinitiativen und eine biodynamische Binnendiskussion über die Bedeutung des Tiertodes findet statt. Zwar wird die Hof- und Weideschlachtung im Demeter-Milieu eher marginal praktiziert – aus finanziellen, hygienischen, juristischen und ausbildungstechnischen Gründen – und nicht alle Landwirt:innen nehmen Abschied von ihren Tieren oder begleiten sie zum Schlachtbetrieb. Die dargelegten Tendenzen veranschaulichen dennoch, dass einige Biodynamiker:innen bezüglich der Tierschlachtung neue Prozesse und politische Stoßrichtungen fördern sowie bestimmte Sensibilitäten begünstigen, die in anderen Landwirtschaftsmilieus nicht in gleichem Ausmaß anzutreffen sind. Während in industriell geführten Schlachtwerken Tiere zu Objekten degradiert werden, versuchen einige Biodynamiker:innen auch in der Todesstunde des Tieres ein Subjekt in ihm zu sehen.

Schließlich verdeutlicht der doppelte Anspruch, zu Hoftieren eine Beziehung aufzubauen und sie als Nahrungsmittel zu halten, die Ambiguität des biologisch-dynamischen Landbaus, seiner Arbeitsprozesse sowie seiner Vorstellungen gegenüber Tieren: Während sich die modernen Ballungsgebiete von einer direkten Abhängigkeit zu »Nützlingen« gelöst und die Tierbeziehungen der dort Wohnhaften nahezu in eine Polarität von »Störling« und »Hätschling« aufgespaltet haben, leben Demeter-Landwirt:innen mit der Ambivalenz, zugleich eine emotionale Beziehung zu Rindern, Schweinen oder Gänsen aufzubauen und trotzdem ihren Nahrungsmittelstatus zu affirmieren – emotionale und zweckdienliche Logiken können sich hier überlappen (vgl. Kaeser 2015: 57; Kynast 2016: 133f.). Während in der Spätmoderne die Tendenz zur einseitigen Betrachtung von Tieren befördert wurde, nämlich als zu verwöhnendes Familienmitglied oder auszubeutendes Masttier, tendiert die Demeter-Landwirtschaft mit der Kultivierung einer auch in

57 Der Ökologe Kellert verweist darauf, dass Menschen, die im Alltag mit Tieren arbeiten würden und deren finanzielle Existenz davon abhängt, eine überwiegend negative Einstellung gegenüber Tieren pflegten. Dies gelte besonders für Schlachtereien, wo es zu gewalttätigen Interaktionen kommen könne. Ob diese Einstellung Personen dazu führe, einen solchen Beruf auszuüben, oder ob dieser Beruf ein pejoratives Verhältnis zu Tieren hervorbringe, lässt er dabei offen. Seine Umfragen ergaben, dass Menschen mit einem Sekundarabschluss, Umweltaktivist:innen und tendenziell Menschen unter 35 Jahren, deren Lebensunterhalt nicht von Tieren abhängt, demgegenüber ein positiveres Tierbild pflegen würden (vgl. Kellert 1984: 187).

vorindustriellen Zeiten üblichen Dialektik: Der Pflege von Beziehungen zu Lebewesen, die man jedoch nicht uneigennützig hält.

9.6 Die Demeter-Tierhaltung und die akademische Wissenschaft

9.6.1 Punktuell poröse Grenzen zwischen der Tierverhaltensforschung und der biodynamischen Bewegung

Zwar werden innerhalb der biodynamischen Bewegung auf mehreren Ebenen eigene Erfahrungswerte generiert und kommuniziert, trotzdem integriert die Biodynamik teilweise akademisch-forscherische Belange und steht diesen nicht immer prinzipiell entgegen (vgl. Kapitel 8). Sie etabliert – sofern finanziell und institutionell möglich – vielmehr eine fließende Grenze zwischen biodynamisch informierter Tier-Mensch-Interaktion und wissenschaftlich-akademischen Forschungsmethoden. Während Präparate-Forscher:innen jedoch aktuell anthroposophische Methoden anwenden möchten, um naturwissenschaftliche Resultate zu »vervollständigen«, ist ein solcher Vorstoß in der Nutztierethologie nicht festzustellen.

Eine solche Bemühung lässt sich beispielsweise im Zusammenhang mit der Erkundung von Stressreaktionen bei Rindern vor Schlachtvorgängen konstatieren. Zunächst wurde innerhalb einer Masterarbeit und daran anknüpfend in einem Dissertationsprojekt an der ETH-Zürich von Johanna Probst⁵⁸ untersucht, wie Stress vor dem Schlachtvorgang gemindert werden kann, und in dessen Rahmen ein Konzept entwickelt, erprobt und untersucht, das sich an der Stresslinderung bei zu schlachtenden Tieren ausrichtet (vgl. Probst, Spengler 2009: 44; Probst 2013). Die Untersuchungen von Probst beruhen dabei auf naturwissenschaftlichen Verfahren, allerdings bearbeitet das Studiendesign Fragen, die sich vor allem an Zielen und Vorgaben von Tierwohlstandards orientieren, die primär von der Biodynamik angestrebt werden, wenngleich die stressfreie Schlachtung auch allgemein für im landwirtschaftlichen Bereich Tätige von Interesse sein kann. Es handelt sich hierbei also nicht wie bei der Präparate-Forschung um eine *Epistemic Bubble* (vgl. Kapitel 8.6.). Die Studienteilnehmer:innen in Probsts Arbeit behandelten ihre Rinder vor der Schlachtung mit zwei Massagemethoden (der TTEAM-Methode und dem *Tellington-TTouch*-Verfahren). Für die Studie wurden diese Massageeinheiten fünf Wochen lang vor der Schlachtung einmal pro Woche von der gleichen Person insgesamt während 40 Minuten pro Rind durchgeführt. Zwei Tage vor dem Schlachttermin und vor Beginn der Massagen wurde das Mensch-Rind-Verhältnis erfasst: Es wurde dokumentiert, ob sich das Tier bei einer Frontalannäherung mit ausgestrecktem Arm von einer ihr unbekannt Person berühren ließ oder ob es ausweichen wollte. Eine zusätzliche Erhebung des Tierverhaltens erfolgte auf dem Schlachthof, und zudem wurde das Blutplasma auf die Gehalte der stressanzeigenden Parameter Cortisol, Glukose und Laktat untersucht sowie weitere Erhebungen zur Fleischkonsistenz durchgeführt. Im Vergleich

58 Probst arbeitete zum Zeitpunkt der Fertigstellung der vorliegenden Arbeit als »Projektleiterin Tierhaltung« für den Schweizer Demeter-Verband (Stand Oktober 2020, vgl. Schweizerischer Demeter-Verband, [139]).

zur Kontrollgruppe seien die behandelten Tiere stressresistenter, die Glukose und Laktatwerte besser und der Garverlust des Fleisches geringer gewesen (Probst, Spengler-Neff 2009: 45f.). Diese Studie, die im Rahmen der Tiervershaltens- und Nahrungsqualitätsforschung durchgeführt wurde, legt dar, dass zumindest experimentell Forschende, die mit der Biodynamik vertraut sind, nicht gänzlich in Opposition zur akademischen Wissenschaft stehen, sondern teilweise deren Modelle anwenden und Teil dieses Wissenschaftsmilieus sind. In diesem konkreten Fall wurden wissenschaftliche Methoden zur Beantwortung von Fragestellungen appliziert, die die biologische Landwirtschaft allgemein und zugleich den Demeter-Landbau beschäftigen. Die Fragen sind demnach nicht gänzlich wertneutral, sondern an einen Werteüberbau gebunden, der Tiere deziert als Subjekte anerkennt, denen unter Umständen Angst widerfahren kann. Anders als in der im akademischen Kontext durchgeführten Präparate-Forschung zunehmend üblich wurden hierbei keine anthroposophischen Methoden angewendet.

Ein weiteres Beispiel ist eine Studie zur Eutergesundheit bei Milchtieren, an denen die Demeter nahestehende Nutztier-Wissenschaftlerin Silvia Ivemeyer an der Universität Kassel mitgewirkt hat, und deren Studienergebnisse im *Journal der American Dairy Science Association* publiziert wurden (Ivemeyer, Knierim 2011: 589of.). Die Wissenschaftlerin verfuhr – wie Probst – mit quantitativen (beispielsweise Messung der Cortisol-Werte zur Dokumentation des Stresslevels) sowie qualitativen Methoden (Interviews und teilnehmende Beobachtung)⁵⁹. Die Nähe zu Demeter kommt hierbei vorrangig in der Kooperation mit den Betrieben für die Studie zum Vorschein: 9 der 25 der teilnehmenden Betriebe waren Demeter-Betriebe, was jedoch nicht in der Studie, sondern in der Zeitschrift *Lebendige Erde* erläutert wird (vgl. Ivemeyer 2018/6: 38–41). Damit verdeutlicht auch diese Studie, dass permeable Grenzen zwischen etablierten akademischen Forschungszweigen und dem Demeter-Milieu bestehen.

Die Fragestellungen, die in diesem Rahmen erarbeitet wurden, sind jedoch partiell von einem anthroposophischen Hintergrund beeinflusst, denn ein Ausgangspunkt ist für diese Forscherinnen etwa die Empfindungsfähigkeit der untersuchten Lebewesen. Vor allem Spengler knüpft an die anthroposophischen Binnendiskussion an, wie Tiere die Welt erleben, denn ihre Studien, die mit akademisch-wissenschaftlichen Methoden operieren, beruhen gleichwohl auf einer weltanschaulichen Prämisse⁶⁰:

59 Die innerhalb eines Jahres regelmäßig erhobenen und verglichenen Daten ergaben, dass sowohl die Landwirt:innen als auch die Tiere von einer positiven Mensch-Tier-Beziehung profitierten und diese Euterentzündungen bei Milchkühen entgegenwirkte. Daneben seien ebenso Managementfaktoren zu berücksichtigen, wie die Melkhygiene, aber auch die Futterqualität und Stalleinrichtung (vgl. Ivemeyer, Knierim 2011: 589of.).

60 In einem Artikel mit dem Titel »Besonderheiten der biodynamischen Tierzucht und Möglichkeiten ihrer Implementierung in ökologische Praxisprojekte« erwähnt Spengler, wie der *Landwirtschaftliche Kurs* von Steiner sie dazu anhalte, die Verdauung und den Stoffwechsel der Rinder als deren zentrale Befindlichkeit zu berücksichtigen, weshalb die »Fütterung wiederkäuergerecht gestaltet« werden müsse. Außerdem spreche Steiner von einem »Zusammenhang zwischen der Umwelt der Tiere und den Eigenschaften, die sie entwickeln«, weshalb sie eine Tierzuchtmethodete vertrete, in der »die Gestaltung von art- und standortgerechten Bedingungen für die Tiere im Vordergrund« stehe (Spengler-Neff 2009: 248).

Meine anthroposophische Haltung steht am Anfang aller Forschungsprojekte, weil es mir darum geht, mit den Lebewesen, um die es geht, zusammenzuarbeiten. Ich richte meine Forschung auf ihr Wesen aus. Ich will ihnen gerecht werden, sie respektieren. So kann ich für die Praxis Methoden entwickeln, die ihrem Wesen noch besser gerecht werden. Andere Forschungen haben demgegenüber das Ziel, ökonomischer zu wirtschaften, oder aber, sie haben ökologische Ziele, aber dann ist die Frage, ob ich alle Organismen respektiere. Ökonomische und ökologische Ziele sind auch wichtig, aber an erster Stelle kommen bei mir die Lebewesen. (I-32, 16.5.2019)

Dagegen unterstrich Ivemeyer im Interview, sie würde wissenschaftliches Vorgehen und anthroposophisch grundierte Ansichten trennen, sagte aber zugleich, dass es ein »korrekter Weg« sei, zu versuchen, »zu verstehen, was braucht dieses Tier?« und »mit seinen Bedürfnissen in Resonanz zu kommen«. Eine solche Herangehensweise würde sich in der Tat an die anthroposophische Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung und die Bildkräftemethoden anlehnen: »Zu versuchen, sich auf ein anderes Wesen einzustellen, sich als Spiegel zu nutzen und das Eigene etwas zur Seite zu schieben«. Gelegentlich wende sie dies »unterbewusst« an, »weil es mir mittlerweile normal erscheint«. Wenn sie emotional in Resonanz zu Tieren stehe, könne sie zugleich die Bedürfnisse des Tiers verstehen (I-28, 29.7.2020). Um jedoch wissenschaftliche Ergebnisse zu generieren, braucht es der Rinderverhaltensforscherin zufolge beides, einen emotionalen Zugang und konkretes Vorwissen: In der Wissenschaft müssten die Forschenden »die Ebenen flexibel wechseln. Wenn man eine Tierart nicht kennt, interpretiert man deren Verhalten schnell auch falsch, [...] man muss einfach auch Dinge über die Tiere wissen« (I-28, 29.7.2020). Wiederholte Erfahrungen mit bestimmten tierischen Individuen, angelesenes Wissen und aufmerksames Beobachten sollen laut Ivemeyer dazu verhelfen, Bedürfnisse der Tiere nachvollziehen zu können – ein Verfahren, das Übung verlangt und ein gewisses Risiko des Missverständnisses beherbergt, wie man es auch bei jeder Mensch-zu-Mensch Begegnung nie ganz vermag.

9.6.2 Der biodynamische Mehrwert: das Recht, ein Subjekt sein zu dürfen?

Die zuvor zitierten Forschungen und Publikationen führen zu der Frage: Wieviel »Kultur« und »Weltanschauung« steckt ohnehin in der Tierverhaltensforschung? Wenn Menschen forschen, tun sie dies als Menschen, und Menschen können die Vorstellungen, die sie und ihre Gemeinschaft über die Welt haben, nicht – oder nur begrenzt – ausschalten. Diese Vorstellungen sind insbesondere in unterschiedlichen Settings unweigerlich »produktiv«. Despret zufolge sehe man Tiere gemeinhin als Wesen ohne Geschichte, man schreibe sie in ein ahistorisches und sozialpolitisch neutrales Gefüge ein. Aber die Menschen würden dabei ihre sich verändernden Perspektiven unterschätzen: Raben bilden sich beispielsweise eine Meinung über Menschen, die vom menschlichen Umgang mit ihnen abhängt – in einer Region, in der sie verfolgt und abgeschossen werden würden, sehen sie den Menschen als Feind, während sie in weniger dicht besiedelten Gebieten, in denen sie von Menschen überwiegend als gesellige, clevere Vögel betrachtet würden,

den Menschen nicht als Bedrohung, sondern als Mitlebewesen betrachten (vgl. Despret 2007: 20).⁶¹

Insofern kann Wissen über Tiere keineswegs lediglich über das Messen von Reiz-Reaktion-Schemata generiert werden, sondern Interaktionen zwischen den Erforschten und den Erforschenden müssen reflektiert werden. Ein Tier soll nicht von seiner Umwelt isoliert betrachtet werden, und Umwelt ist dabei immer schon Umwelt eines Subjekts; ein Tiersubjekt ist eingebettet in seine Umwelt (vgl. Kaeser 2015: 23–26). Die Rinder, die auf nicht dicht besetzten Demeter-Höfen leben, bewegen sich in einem anderen Lebensraum als die Rinder in der konventionellen Mastzucht; sie leben nach anderen Rhythmen, da ihnen auch im Winter der Weidegang nicht vorenthalten werden soll, sie dürfen über ihre Hörner kommunizieren und verbringen ihre ersten Lebensmonate häufig in der mutter- und ammengebundenen Aufzucht. Die Rinder werden demnach durch das biodynamische Milieu in einem bestimmten Rahmen gehalten, der ihre Verhaltensweisen prägt. Dennoch bleiben sie Subjekte, sind ihrer Umwelt nicht passiv ausgeliefert, sondern können auf sie einwirken: Sie können Freundschaften verwehren, durch Emotionen wie Trauer irritieren oder eine neue Weide einfordern. Wenn Spengler und Ivmeyer das Augenmerk auf das Innenleben der Tiere legen, machen sie ihnen in einem wissenschaftlichen Zusammenhang zugleich das Angebot, dieses Innenleben zum Ausdruck bringen zu dürfen.

Allerdings kann eine solche Haltung (zu Recht) zum Ausschlusskriterium für die über die Anthroposophie hinausgehenden Debatten werden, wenn eine ausbuchstabierte anthroposophische Kosmologie vorausgesetzt und mit einem dezidiert deduktiv-anthroposophischen Erkenntnisbegriff agiert wird, der darauf hinausläuft, Steiners Aussagen als transhistorische verbindliche Tatsachen zu bestätigen, wie dies in Dorian Schmidts Arbeit zum Ausdruck kommt (vgl. Kapitel 8.4).

Zu dieser Position gibt es jedoch Gegenpositionen, wie vor allem bei Silvia Ivmeyer deutlich wird. Darüber hinaus versucht Florian Leiber sich gegen eine objektivierende Annäherung an Lebewesen auszusprechen, indem er sowohl die Grenzen des Naturalismus als auch von Steiners-Angaben anspricht. Im biologisch-dynamischen Landbau wird ihm zufolge »eine lebendige geistige Dimension« vorausgesetzt, die sich in der Praxis in einem ethischen Handeln ausdrückt (Leiber 2009: 135). Leiber beschreibt die geistige Dimension der Welt als ein »komplexes Miteinander, Ineinander, als ein ständig in Prozessen begriffenes Dasein einer Vielfalt geistiger Entitäten« (Leiber 2009: 138). Wie Traub und Clement deutet er Steiner dabei philosophisch-metaphorisch: Steiner spreche in der Tradition Goethes von »lebendigen Ideen«; geistige Entitäten seien demnach als geistige Inhalte des subjektiven Innenlebens zu betrachten und keinesfalls »naturalistisch naiv« als äußere Realität. Wer sich diese Herangehensweise an die Welt zu eigen

61 Auch liegen bereits seit den 1960er Jahren Studien vor, die bezeugen, dass Ratten, die in ein komplexeres Umfeld transferiert werden, eine veränderte Gehirnstruktur und Neurotransmitteraktivität aufweisen (vgl. Bennett, Krech 1964: 610f.). Unzählige weitere Beispiele könnten ebenso für Nutztiere genannt werden, wie beispielsweise, dass artifizielle Bruteinrichtungen bei Hühnern dazu führen, dass die Eierproduktion für das Aufziehen von Nachkommen nicht mehr unterbrochen wird (vgl. Le Neindre, Deputte 2020: 37).

mache, merke, welche »Bedeutungsdimensionen« sich ihm individuell erschließen können (Leiber 2009: 139). Zentral sei nach anthroposophischem Verständnis, seinen »Innererlebnissen ein genau so großer Bezug zur Wirklichkeit« beizumessen wie den »Sinnesorganen« (Leiber 2009: 140).

Konsequenterweise erlaube dieser »Weltbezug«, »die Welt als Ausdruck seelisch-geistiger Vorgänge und Entitäten« zu verstehen. Er mache die „Du-Welt« erlebbar und lasse den Menschen andere Wesen »in ihrem geistig-seelischen Zusammenhang« erkennen, die mit »meinem eigenen geistig-seelischen Erleben verwandt sind«:

Ich erkenne also »Dus« in der Welt an, weil ich mich als »Ich« erlebe, und weil ich mich von der Evidenz, mit der ich mich als geistige Entität erlebe, zu der Möglichkeit leiten lasse, auch andere geistige Entitäten in der Welt anzunehmen und zuzugestehen. [...] Die Frage, wie ich die Welt gestalte, bekommt eine neue Dimension. Denn jede Handlung greift nun unvermeidlich in den Daseinsraum anderer Wesen ein. Und das hat unmittelbar eine ethische Dimension. (Leiber 2009: 141–142)

Durch diese ethische Dimension, die die anthroposophische Herangehensweise beinhaltet, da sie nicht von konkreten Menschen und ihren konkreten Beziehungen zu ihren Forschungsgegenständen abstrahiere, setzt sie sich in einem begrüßenswerten Sinne von der herkömmlichen Agronomie ab, so Leiber. Allerdings müsse sich die Anthroposophie von autoritären Setzungen und nicht mehr zeitgemäßen Ansichten lösen, die »starke Ausrichtung auf den Gründer Rudolf Steiner und dessen Aussagen« sei ein »Problem«, mit dem sich auseinandergesetzt werden müsse (Leiber 2009: 135, 141).

Florian Leiber bietet demnach im biodynamischen Milieu einen voraussetzungsloseren Begriff der geistigen Welt im Kontext der anthroposophischen Wissenschaft an, wie er bei Schmidt mobilisiert wird, der das anthroposophische Schauen als empirisch-verlässliche Hellsichtigkeit präsentiert. Wie Jost Schieren für die Waldorfpädagogik hebt Leiber den philosophisch-idealistischen und goetheanischen Steiner hervor und versucht, die Biodynamik von transkulturell gültigen, esoterischen Interpretationen abzurücken, indem er auf ihre Kontextualität verweist. Dennoch verteidigt er die geistige Dimension des biologisch-dynamischen Landbaus und der Anthroposophie nach Steiners Vorlage, indem er schreibt, deren Kerninhalte seien,

dass den Dingen und Vorgängen der physisch-sinnlichen Welt eine aktuell wirksame seelisch-geistige Dimension zugrunde liegt, welche nicht weniger komplex und dynamisch ist als die sinnlich wahrnehmbaren Zusammenhänge selbst; [...] dass diese seelisch-geistige Dimension der menschlichen Erkenntnis prinzipiell zugänglich ist und [...] dass der moderne Erkenntniszugang zu dieser Dimension über die individuelle Selbsterkenntnis im wach-bewussten inneren Erleben führt. (Leiber 2009: 135)

Der esoterische Wissenschaftsbegriff lässt sich mit Verweis auf Forscher-innen wie Leiber, der Ich-Du-Kontexte, Selbsterkenntnis und die Diskutierbarkeit von Steiners Aussagen hervorhebt, zumindest abschwächen. Viel eher kann man ein Spektrum konstatieren, das an einem Ende einen -szientistischen Anspruch mit anthroposophischen Erkenntnismethoden beansprucht. Am anderen Ende werden hingegen geistige Inhalte

nach idealistischer Manier in einem Wirklichkeitsverständnis gedeutet, das per se keinen positivistisch-empirischen Befund wiedergeben sollte. In dieser uneindeutigen Interpretation beziehungsweise Bezugnahme auf Steiner seitens zeitgenössischer Biodynamiker:innen spiegelt sich die akademische Debatte um die Deutung von Steiners Schriften. Auf der einen Seite wird besonders Steiners positivistisches Verständnis hervorgehoben, wie es bei Zander, Ullrich, Hammer, Martins und Zinser der Fall ist, und auf der anderen Seite stehen diejenigen um Traub, Kaiser und Clement, die der Meinung sind, Steiner ziele nicht auf eine empirisch überprüfbare Wissensvermittlung ab, sondern versuche einen Nachvollzug von Bildern und Erzählungen (vgl. Kapitel 5).

Die Anschauung, Tiere als lebendige Wesen zu betrachten, wie Leiber, Ivemeyer und Spengler es tun, birgt zugleich das Potenzial, Ich-Du-Beziehung zu stärken, in der Tiere sich als Subjekte ausdrücken dürfen. Somit können biodynamische Tierverhaltensforscher:innen eine »Vermenschlichung« der Nutztierverhaltensforschung befördern, die seit dem letzten Jahrhundert viel zu häufig Rinder, Schafe und Schweine zu verwaltbaren und ausbeutbaren Körpern degradiert hat. Denn tatsächlich kam es zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den akademischen Wissenschaften zu einer ablehnenden Haltung gegenüber der Annahme eines (seelischen) Innenlebens bei Tieren; eine Entwicklung, die allen voran der Behaviorismus implementiert hat. Die Studien des Behaviorismus beförderten Forschungsfragen und -designs, die vornehmlich auf Differenzen hinwiesen, auf getrennte Lebenswelten von Mensch und Tier sowie auf grundsätzlich unterschiedliche Fähigkeiten (vgl. Andrews 2015: 36f.). Der Ökologe Carl Safina urteilt, bis ins 21. Jahrhundert sei unter Verhaltensforscher:innen und Wissenschaftsautor:innen eine regelrechte »Anthropo-Phobie« verbreitet gewesen und diese habe teilweise bestimmte Forschungsfragestellungen verhindert, die beispielsweise auf die Eruierung einer möglichen *Theory of Mind* bei Tieren abzielen könnten (vgl. Safina 2017: 44). Dennoch verteidigt Safina eine gewisse Distanz zu Anthropomorphisierungstendenzen, da diese vor voreiligen Rückschlüssen auf menschliches Verhalten schützen könnten.

Der Behaviorismus, eine Denkschule, die durch den Psychologen Skinner weitreichend popularisiert wurde, bestimmte ab Mitte des 20. Jahrhunderts weitestgehend die akademische Tierverhaltensforschung. Lediglich zu beobachtendes Verhalten wurde analysiert und dokumentiert, folglich wurden keine Annahmen und Hypothesen über Eigenbewusstsein und Intentionalität bei Lebewesen formuliert. Gedächtnis, Glaubensannahmen, Bedürfnisse, Emotionen, sprich jegliche mentalen Vorgänge wurden von den Behaviorist:innen diskreditiert, sowohl in Bezug auf menschliche als auch nichtmenschliche Tiere. Lebewesen sind für Psycholog:innen dieser Schule lediglich auf Umweltstimuli reagierende Entitäten (vgl. Despret 2013: 32f.; Andrews 2015: 37f.; Le Neindre, Deputte 2020: 24). Zudem unterscheiden sich Behaviorist:innen von den klassischen Ethologen durch ihr methodologisches Forschungsdispositiv, denn sie untersuchen Tiere nicht im Freien wie die Etholog:innen um Konrad Lorenz, sondern konstruieren eigens für die Fragestellung ausgedachte Testsituationen. Diese Methoden und Forschungsdesigns werden derzeit kritisch reflektiert, da solche Settings Fähigkeiten auch verschleiern können: Wenn die Forschungsprämisse bereits darauf basiert, dass Tieren Emotionen und Intentionalität abgesprochen wird, können durch den Aufbau der Tierverhaltenstests schwerlich gegenteilige Ergebnisse befördert werden. Safina beschreibt, wie der Behaviorismus seine Studienjahre und seine ersten

Berufsjahre prägte: »Die Frage nach der Gedanken- und Gefühlswelt der Tiere scheiterte aber nicht an der dünnen Datenlage; der gesamte Forschungsbereich wurde als verboten erklärt« (Safina 2017: 44). Mit den Jahren aber empfanden Forschende vermehrt die Methode der reinen Verhaltensdokumentierung wie eine einengende gedankliche »Zwangsjacke«.⁶²

Während also von Darwin bis zu den klassischen Etholog-innen Tieren axiomatisch ein geistreiches Innenleben zugeschrieben wurde, war dies im 20. Jahrhundert unter den Wissenschaftler-innen des Behaviorismus überwiegend nicht mehr der Fall. Dabei wurde Tieren Bewusstsein weder aufgrund konzeptueller Schwächen der Bewusstseinsdefinition abgesprochen noch aufgrund empirischer Resultate. Rollin zufolge ist dieser Bruch vielmehr durch eine wissenschaftliche Werterevolution verursacht worden: Nicht logisch widerlegt wurde Wissensfähigkeit bei Tieren, sondern ausgeschlossen, um dem Ziel näherzukommen, die Psychologie als »wahre« Naturwissenschaft zu etablieren. Die Behaviorist-innen waren der Ansicht, die Beschäftigung mit Bewusstsein und Intentionalität würde die Wahrhaftigkeit der Psychologie als (natur-)wissenschaftliche Disziplin aushöhlen (vgl. Rollin 2013: 21, 23).

Einige Tierrechtsaktivist-innen ziehen überdies eine Parallele zwischen dem Aufkommen des Behaviorismus und der Tatsache, dass zur gleichen Zeit die industrielle Fleischproduktion und die Anzahl an Versuchstieren stark zunahm (vgl. Morell 2013: 13; Safina 2017: 43, 299). Despret und Porcher gehen davon aus, dass die Forschungsinstitute der wissenschaftlichen Tierzucht gerade zu Beginn ihrer ethologischen Forschungstätigkeiten die Affinität zwischen Landwirt-in und Tier als Archaismus stigmatisierten. Denn die für die Agrarindustrie arbeitenden Nutztieretholog-innen vermuteten, Nähe und soziale Kooperation zwischen Landwirt-innen und ihren Tieren würde den industriellen Fortschritt bremsen (vgl. Despret, Porcher 2007: 16). Das Befinden der Nutztiere wurde nach dieser Lesart in einem produktivistischen Maßstab berechnet und entsprechend agnostisch zeigte sich die agrarwissenschaftliche Gemeinschaft gegenüber Fragen der Tiersubjektivität (vgl. Rollin 2013: 33). Im 20. Jahrhundert also wurde die Vermenschlichung in Form der Zuschreibung von Empfindsamkeit, eines subjektiven Standpunktes und einer in Bezugsetzung zu menschlichem Verhalten vor allem innerhalb der behavioristischen Denkströmung als unwissenschaftlich diskreditiert. Die Ergebnisse dieser Studien, in denen Tiere zumeist keine eigenen Antworten formulieren konnten, sondern lediglich dazu aufgefordert wurden, Reaktionen auf von Forschenden angelegte Stimuli zu zeigen, prägten wiederum die Klassifizierung und menschliche Wahrnehmung von Tieren. Die Beschäftigung mit den frühen Ansätzen der Tierverhaltensforschung verdeutlicht, dass das Forschungsdispositiv mitbestimmt, wie Forscher-innen Tiere klassifizieren, wo sie sie verorten und wie sie über sie denken.

Die Ansichten des 20. Jahrhunderts werden heute gelegentlich auf den Kopf gestellt: Es wird vermehrt angenommen, persönliche Beziehungen könnten zu einem

62 Virginia Morell hat ähnliche Erinnerungen an die Tierforschung des späten 20. Jahrhunderts: »In those days, if you suggested that dogs had imaginations or that rats laughed or had some degree of empathy for another's pain, certain other people (and not just scientists) were likely to sneer at you and accuse you of being sentimental and of anthropomorphizing-interpreting an animal's behavior as if the creature were a human dressed up in furs or feathers« (Morell 2013: 3).

ergänzenden wissenschaftlichen Mehrwert führen. Neueste Studien verfahren mit Fragestellungen und Beobachtungen, die offen sind für die vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten der Tiere. Der Verhaltensforscher Bekoff plädiert für einen unbefangenen Umgang mit Tieren: »If you doubt that non-human animals have emotions, just look at them, listen to them and inhale the odours that pour out when they interact with friend or foe. I believe that what you see on the outside speaks volumes about what is happening inside an animal's head and heart« (Bekoff 2007: 42). Den Vorwurf der beliebigen Interpretation winkt er ab, in dem er anmerkt, die Mehrzahl von »Anekdote«⁶³ sei »Daten« (Bekoff 2007: 42).

Während demnach der Behaviorismus Tiere als Wesen beschreibt, die rein auf äußere Stimuli reagieren, und sie nach einer quantitativen Methodik (Beobachtung, Messung, Daten) erfassen wollte, schreiben aktuelle Forschungen verschiedenen Tierarten wie Affen und darüber hinaus gewissen Vogelarten innerartliche Sozialstrukturen, Freundschaften, Kooperation, aber auch Autoritätskämpfe sowie eine *Theory of Mind* zu. Ferner wird ihnen die Kompetenz zugestanden, Werkzeuge zu erstellen sowie Wissen zu tradieren und kommunikative Beziehungen zu unterhalten, wenngleich deren Subtilität nicht mit derjenigen der Menschen vergleichbar ist und nur menschliches Denken als Teil einer soziokulturellen Matrix gilt, die durch Artefakte, Institutionen und Symbole konstituiert und weitertradiert wird (vgl. Tomasello 2014: 17; 2020: 15). Der Anthropologe Augustin Fuentes reiht sich ebenso hier ein, eben nur die menschliche Kultur habe politische Institutionen, Städte und Flugzeuge hervorgebracht und dies, weil »human culture, and the human niche, involve a distinctively human imagination« und damit zusammenhängend eine spezifische Form der »creation of meaning-laden artifacts« (vgl. Fuentes 2020: 16).

Ein vollständiges Bild der menschlichen Kognition liegt bisher nicht vor, geschweige denn eines der Tierkognition (vgl. Andrews 2015: 44), und es wird wahrscheinlich nie existieren, da jeder wissenschaftliche Fortschritt neue Fragen aufwirft und man sich nicht sicher sein kann, wann ein naturwissenschaftliches Bild vollständig ist, da wir nicht wissen, was wir nicht wissen – insofern ist derzeit nicht zu klären, inwiefern Anthropomorphisierungstendenzen und der Fokus auf Bewusstsein zu einem besseren Tierversständnis verhelfen. Aber sie sind menschlicher in dem Sinne, dass sie Mitlebewesen die Chance geben, ihre kognitiven und affektiven Fähigkeiten zeigen zu dürfen.

63 Allerdings wird in der Kognitionsforschung moniert, Anekdoten ohne Kontext sowie der Ausschluss von alternativen Erklärungsansätzen dürfen nicht zu kurz kommen: »When someone tells a story involving a clever animal, we hear about the exciting things without also learning about all the boring things the animal was doing between bouts of ›cleverness‹; the boring things are just too boring to mention. Humans are biased to notice the unusual and to neglect the uninteresting. But the uninteresting facts are equally valuable when doing science« (Andrews 2015: 28).

9.6.3 Fleischkonsum: Debatten an der biodynamisch-akademischen Schnittstelle

Neben Anet Spengler und Silvia Ivemeyer kann eine weitere Person angeführt werden, die für eine punktuelle Annäherung zwischen den akademischen Kultur- und Geisteswissenschaften und dem biologisch-dynamischen Landbau steht: Patrick Meyer-Glitza realisierte ein Dissertationsprojekt zur schlachtfreien Rinderhaltung bei dem anthroposophischen Agrarwissenschaftler Ton Baars. Seine These: Die Rinderhaltung ohne Schlachtung könne eine ethisch-vegetarische Ernährungsweise mit Demeter-Landbaumethoden gewährleisten, also den Konsum von Milchprodukten weiterhin ermöglichen, ohne einen frühen Rindertod zu erzwingen (vgl. Meyer-Glitza 2019: 3f.).

In Meyer-Glitzas Dissertation werden unter anderem die Vorschläge der Philosophinnen Will Kymlicka und Sue Donaldson diskutiert, denen zufolge die Bewahrung von Leben ins Zentrum der Mensch-Tier-Interaktionen zu stellen ist; eine Abwägung, die letztlich die Milch- und Dungerzeugung zu einem Beiprodukt der Landwirtschaft herunterstuft. Donaldsen und Kymlicka argumentieren in ihrem Buch *Zoopolis*, Menschen hätten gegenüber domestizierten Tieren eine Verantwortung, weil Menschen in einer weit zurückliegenden Vergangenheit die Entscheidung trafen, sie in ihre Lebensgemeinschaften zu integrieren. Diese Verantwortung aber beruhe im 21. Jahrhundert darauf, diese Kollektivität dahingehend neu zu denken, dass sie gerechte Lebensräume für domestizierte Tiere bieten könne; wenn Tieren den Status von *Co-citizens* (Mit-Bürgern) gewährt würde. Denn aus diesem Status würden Rechte folgen, die Tiere vor Misshandlungen und Gewaltanwendung bewahren würden, und somit könnten Lebensraumeinschränkungen im Kontext der Tierhaltung nur insofern legitimiert werden, als diese Begrenzungen domestizierte Tiere schützen können. In diesem Zusammenhang wäre auch die Nutzung von Schafswolle, Eiern und in begrenztem Maße Milch denkbar; verhindert aber müsste die Ausbeutung von Tieren zugunsten des Profits werden (vgl. Donaldsen,; Kymlicka 2011: 129, 132). Die Autorinnen verstehen diese Art der Bürgerbeteiligung folgendermaßen:

Turning one group into a permanently subordinated caste that labours for others is a denial of citizenship, but refusing to consider that group as potential contributors to a common good is also a way of denying citizenship. The mode of contribution will vary greatly. Some may contribute simply by participating in loving and trusting relationships, others might contribute in more material ways. What is important is that all be enabled to contribute in a way suited to them. (Donaldsen, Kymlicka 2011: 137)

Um Tierausbeutung zu verhindern, sollten innerhalb dieses sozialen Feldes unabhängige Interessengruppen das Tierwohl überprüfen und sich für Tier-Rechte einsetzen. In diesem Geflecht, in dem kein kommerzieller Druck bestehe, sei zudem denkbar, dass Milch zu einem Luxusgut werde, dessen Verkauf die Kosten einer kleinen und stabilen Kuhgemeinschaft decken könne (vgl. Donaldsen; Kymlicka 2011: 139).

Überdies thematisiert nicht nur Meyer-Glitzas Dissertation die ethischen und politischen Dimensionen des Fleischkonsums. Vielmehr wird im Demeter-Milieu auf unterschiedlichen institutionellen Ebenen der Fleischkonsum diskutiert. Allgemein stehen

die Demeter-Landwirt-innen und der Verband dem Fleischkonsum kritisch gegenüber: Die Anthroposophie und die Biodynamik fördern den Vegetarismus oder den reduzierten Fleischkonsum öffentlich. So kam während Veranstaltungen sowie auf den von mir besuchten Höfen Fleisch nicht täglich auf jeden Mittagstisch. Und bereits vor der Publikation von Meyer-Glitzas Dissertation wurde die Möglichkeit veganer Höfe in einem Editorial von Olbrich-Majer in Aussicht gestellt. Er schreibt, denkbar seien vegane Betriebe, die Kühe nicht töten würden, trotzdem aber einige wenige Kühe für den Dunghaushalt halten sollten (vgl. Olbrich-Majer 2014/4a: 3). In der gleichen Ausgabe ist ein Interview mit einem Waldorf-Lehrer abgedruckt, der vegan lebt und erwähnt, der Veganismus bedinge ein »wachsende[s] Vertrauen zwischen der menschlichen Seele und der Tierseele« (Gronbach 2014/4b: 24). Er könne sich ferner vorstellen, dass es eine vegane Landwirtschaft geben könne, in der das Tier würdevoll behandelt und nicht »benutzt« werde, womit er meint, nur zum Zwecke der Lebensmittelspende gehalten würde (Gronbach 2014/4: 25). Im gleichen Heft verneinen Landwirt-innen jedoch die Bereitschaft, auf eine vegane Hofgestaltung umzusteigen (vgl. Olbrich-Majer 2014/4: 11). In ihrer Kolumne in der Zeitschrift *Lebendige Erde* bringt die promovierte Agrarwissenschaftlerin Petra Kühne den Fleischüberkonsum in Verbindung mit dem Klimawandel und schlägt als Lösung zwar keine vegane Ernährung vor, aber »eine Reduktion vor allem der Massentierhaltung« und »eine Verringerung des Fleischverzehr« sowie den Ausbau der »extensiven Tierhaltung mit Weidenutzung«, damit eiweißhaltiger Futterimport reduziert werden könne und die zuvor für den Futteranbau genutzten Flächen für die Produktion nicht oder kaum weiterzuverarbeitender menschlicher Nahrungsmittel zur Verfügung stehen könnten (vgl. Kühne 2020/3: 27).⁶⁴ Die von Kühne vertretene Position ist innerhalb der Demeter-Landwirtschaft weiter verbreitet als die schlachtfreie Hoftierhaltung, die lediglich am Rande der biodynamischen Bewegung diskutiert wird.

Überwiegend betrachten die Demeter-Landwirt-innen weiterhin die Tiertötung als legitim. Veganer-innen würden die Schlachtung eines Tieres mit einem Mord gleichsetzen, meinte ein Demeter-Milch- und Fleischproduzent im Interview, er aber würde dem nicht zustimmen. Weil das Tier ein anderes Bewusstsein habe als der Mensch, könne er nicht vermenschlichend von Mord sprechen (I-24, 26.4.2020). Auch er unterstrich wie nahezu alle Befragten, dass der Mensch dem domestizierten Tier »eine Entwicklung ermöglicht hat, welche es als Wildtier nie beschritten hätte«, und deshalb müsse der Mensch »die Verantwortung über das Lebensende des Tieres übernehmen«. Ferner erklärte er, »der natürliche Tod ist meiner Meinung nach dem Tier unwürdig« (I-24, 26.4.2020). Ein älterer Landwirt, der die Bildekräftemethode anwendete, hatte für sich die Frage, ob »Menschen Tiere töten und Fleisch essen« dürften, »in einer geistigen Begegnung« während einer Schlachtung geklärt. Die Tierwesenheit versicherte ihm, »dass es völlig in Ordnung ist«, der Fleischkonsum des Menschen sei »kosmisch vorbestimmt« (I-7, 25.5.2017).

64 Umstritten ist die Haltung von Rindern auch deshalb, weil sie über ihre Verdauung große Mengen an Methan (CH₄) hervorbringen, ein Klimagas, das schädlicher als Kohlendioxid ist. Allerdings gibt es auch einige Forscher-innen, die entgegenhalten, dass die Graslandschaften ein wichtiger Kohlendioxidspeicher seien, die über die Weidehaltung gepflegt werden können, denn beweidetes Grasland sei artenreicher als nicht beweidetes (vgl. Koechlin 2021: 79f.).

Wolfgang Schad reiht sich ebenfalls in diese Argumentationslinie ein. Zwar könne es zu dem Zeitpunkt des Sterbens bei Tieren zu einem Anflug eines Ich-Bewusstseins kommen, doch das Todes-Geschehen sei beim Tier nicht individualisiert, anders als beim Menschen. Man solle nicht in Sentimentalitäten verfallen und sich davor hüten, Tiere zu vermenschlichen, wenngleich das Sterben für das Tier schmerzhaft sein könne (vgl. Schad 2012: 1108). Überdies sei der Tiertod, auch wenn er schmerzlich sei, »etwas Notwendiges für die Gesamtheit der Erde [...], der schmerzvolle Tod eines Tieres hat seine seelisch-geistige Bedeutung für das Weltganze, mehr noch als Darwin mit seinen ambivalenten Gefühlen ahnte« (Schad 2012: 1110). Anders als der Mensch sei ein einzelnes Tier durch ein anderes austauschbar; was jedoch als Mord einzuordnen sei, sei die Ausrottung einer Tierart, denn eine Tierart sei im gleichen Grade individualisiert wie ein einzelnes Menschenleben und entsprechend nicht austauschbar (vgl. Schad 2012: 1110).

Die Umsetzung der schlachtlosen Tierhaltung ist derzeit also keine Option für die Demeter-Produzent:innen, wird jedoch punktuell besprochen, wie beispielweise in dem von dem Anthroposophen Ton Baars betreuten Dissertationsprojekt über die schlachtfreie Nutztierhaltung. Zu vermuten ist, dass sich die Ökolandwirt:innen trotzdem in den kommenden Jahren vermehrt gegenüber Befürworter:innen schlachtfreier Tierhaltung und Veganer:innen rechtfertigen müssen. Zwar gibt es in den universitären Reihen Verteidiger:innen der Nutztierhaltung in Kleinbetrieben, wie Ursula Wolf und Jocelyne Porcher sowie NGOs⁶⁵ und zivilgesellschaftliche Initiativen, die den bäuerlichen Landbau unterstützen, allerdings wird derzeit die Tiertötung vermehrt von Seiten der Philosophie und von Tierrechtler:innen virulent kritisiert.

Die Philosophin Ursula Wolf ist eine im deutschsprachigen Raum bekannte Tierethikerin, die die Tierhaltung unter spezifischen Bedingungen als legitim erachtet. Sie lehnt sich in ihren Werken zur Tierethik an den Utilitarismus an; ihr Ausgangspunkt ist in ihren Überlegungen die Anerkennung der Tiere als fühlende Wesen. Diese Sichtweise solle aber nach utilitaristischer Tradition ergänzt werden durch die Frage nach einem guten Leben. Deshalb gehe es nicht lediglich darum, Leid zu mindern, sondern ebenfalls einen Kontext zu schaffen, in dem Tiere ihre artspezifischen Eigenheiten ausleben und ihren Bedürfnissen nachgehen könnten. Daraus folge, dass die Intensivtierhaltung abzulehnen sei, nicht aber jede Form der Tierhaltung: In kleineren Strukturen, die sich am physischen und psychischen Wohl des Tieres orientieren, also in denen Fürsorgepflichten seitens der Halter eingehalten würden, sei Viehhaltung vertretbar. Für Wolf ist deshalb unter Umständen auch Fleischkonsum zu rechtfertigen (vgl. Wolf 2012: 125ff., 156).

Auch Porcher spricht sich für Kleinbetriebe aus und stellt diese in ein Oppositionsgefüge zum Veganismus, der ihres Erachtens die industrielle Nahrungsmittelproduktion befördere. Veganer:innen würden die Domestizierung der Nutztiere als von Menschen forcierten Tatbestand betrachten. Aus Porchers Sicht hätten die Tiere diesem jedoch über die Jahrhunderte hinweg ihrerseits eingewilligt und daraus sei eine Arbeitskooperation entstanden, die sich nicht hätte herauskristallisieren können, wenn Nutztiere den Agrikulturlebensraum unattraktiv gefunden hätten (vgl. Porcher, Nicod 2019: 252ff.). Zudem handele es sich bei den domestizierten Tieren um potenzielle Beute, deren Überlebenschance im Freien nicht besonders hoch sei. Wie Erfahrungen mit verwil-

65 Wie beispielsweise die Nutztierschutzorganisation KAG in Aarau.

derden Pferden in Irland und Portugal ergeben hätten, würden domestizierte Tiere willentlich ihre Freiheit aufgeben wollen, um wieder in den geschützten Raum, den Stall einzukehren, der eine hybride und legitime Mensch-Tier-Zone darstelle (vgl. Porcher, Nicod 2019: 256). Demnach könne man das Mensch-Nutztier-Verhältnis nicht einfach den Kategorien »Ausbeutung« und »Beherrschung« zuordnen. Für Porcher steht die industrielle Landwirtschaft im Gegensatz zur kleinbäuerlichen sowie ebenso für die Entfremdung sowohl der Tiere durch einen unnatürlichen Lebensraum als auch der Landwirt-innen, die gezwungen würden, Tiere als Leistungsmaschinen zu betrachten. Demgegenüber stehe der Kleinbetrieb der Viehzüchter-innen für das Relationale, für Kulturtechniken, für handwerkliche Fertigkeiten, für das kollektive Gedächtnis und für Kommunikation und Kooperation zwischen Mensch und Tier⁶⁶ (vgl. Porcher 2009: 162ff.).

Weiterhin gibt Porcher – neben unter anderem Ariès, der zuvor in dieser Arbeit bereits als Biodynamik-Kenner und Sympathisant erwähnt wurde –, als Mitunterzeichnerin in einem frankreichweit aufsehenerregenden Beitrag in der Zeitschrift *Libération* zu bedenken (Ariès 2018), der Veganismus würde die industrielle Nahrungsmittelindustrie mit ihren Fleisch-Ersatzprodukten befördern und spiele folglich der Produktionsweise multinationaler Unternehmen in die Hände. Veganen Stadtbewohner-innen erscheine die Natur als unberührte Einheit, dies aber sei eine rezente und romantische Vorstellung des urbanen Bürgertums, eine Vorstellung, die sich in der Moderne herausgebildet habe. Kurzum: Die unberührte Natur sei ein Konzept von Menschen, die es sich leisten könnten oder wollten, nicht auf dem Acker zu stehen und die sich fälschlicherweise als von der Natur getrennt denken würden, argumentieren sie. Die *Animal Liberation Front* unterhalte ein unrealistisches Tierbild; sie würde übersehen, dass domestizierte Tiere Vorteile aus ihrer Situation beziehen, an erster Stelle ihr Überleben. Des Weiteren müsse kritisiert werden, dass Nutztierhaltungsgegner-innen den Tieren ihre eigene Sichtweise und Handlungsmacht im Arbeitsprozess mit Menschen absprechen würden (vgl. Porcher, Nicod 2019: 255).

Während die Demeter-Landwirtschaft in Porcher und Wolf Verteidiger-innen ihrer Landbauform hat, wird derzeit in den Geisteswissenschaften vermehrt die Position vertreten, dass Tiertötungen schwerlich zu rechtfertigen seien. Allen voran versucht sich die Philosophin Corine Pelluchon in ihren Schriften gegen die Nutztierhaltung

66 Man könnte allerdings einwenden, dass Kleinbetriebe nicht zwangsläufig für qualitativ hochwertige Arbeit stehen. Dies ist eine Frage der finanziellen und personellen Möglichkeiten, aber auch der Wissensressourcen. Zudem sind ethische Überlegungen nicht zwangsläufig an die Hofgröße gekoppelt. Einen weiteren Einwand formuliert der Philosoph Nicolas Delon: Porchers Argument der geteilten Geschichte, die sich im Kleinbauerntum manifestiere, sowie der Schutz, den Tierhalter-innen gewähren sollen, legitimiere nicht per se Viehhaltung und -schlachtung. Außerdem gehe sie primär von der Perspektive der Tierhalter-innen aus und nicht von derjenigen der Tiere. Doch die Frage der tierischen Abhängigkeit und Vulnerabilität sei ganz zentral sowie die Frage, was den Tod, die Schlachtung des Tieres legitimiere: Die Beantwortung sei eben nicht aus der Perspektive der Landwirt-innen zu bewältigen. Die Moralisierung des Kleinbetriebs, die Porcher vertritt, sei letztlich nur eine Rationalisierung einer Tradition, deren Weiterentwicklung (beispielsweise in Richtung tierlose Landwirtschaft oder schlachtfreie Landwirtschaft) man durch diesen Diskurs verhindere (vgl. Delon 2017: 63–73).

auszusprechen.^{67,68} Für diese Denkerin fußen ethische Erwägungen auf der menschlichen Begrenztheit und Verletzlichkeit: Trauer, Furcht und Stress seien Erfahrungen, die uns mit anderen Lebewesen verbinden sollen. Der Wunsch, Leben zu schützen, beruhe nicht lediglich auf abstrakten Idealen, sondern ebenso auf emotionaler Anteilnahme – diese müsse moralische Untersuchungen beeinflussen. Das Subjekt denkt Pelluchon dabei nicht als essenzialisierte Entität, sondern als verkörpert und in ständiger Relation zu seinen Mitlebewesen: Sobald wir essen, atmen oder arbeiten, befinden wir uns direkt oder indirekt (in Zeit und Raum) in Relation zu anderen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen, schreibt Pelluchon (vgl. Pelluchon 2018: 24). Dabei möchte sie Ethik über Wertschätzung begründet sehen und keine »morales du devoir« (2018: 251) formuliert wissen. Dies gelinge, wenn man sich für sich selbst öffne, indem man bei dem anderen sei (»une ouverture de soi à partir de l'autre« (2018: 251)) und dessen Anwesenheit auch leiblich erlebe (»un approfondissement du sujet qui éprouve dans son coeur et dans sa chair cette présence d'un autre« (Pelluchon 2018: 251)). Gerade Emotionen wie Angst, Fehlbarkeit und Verletzbarkeit werfen den Menschen auf seine Körperlichkeit zurück, die er eben zugleich mit anderen Lebewesen teilt, weshalb sie eine Brücke zu nichtmenschlichen lebendigen Wesen bilden und darauf verweisen, dass Menschen und nichtmenschliche Lebewesen die gleiche Welt bewohnen (vgl. Pelluchon 2018: 254).

Vor allem in der Tierausschöpfung im Kontext der Massentierhaltungsindustrie spiegelt sich der Umstand, dass die spätmoderne Gesellschaft ein sozioökonomisches System erschaffen habe, das die Menschen die Lebendigkeit von nichtmenschlichen Lebewesen nicht mehr erkennen lasse, und demnach würden die Arbeitsbedingungen in der Landwirtschaft und den Schlachthäusern die Dysfunktionen der Gesellschaft bezeugen, schreibt sie (vgl. Pelluchon 2018: 15). Genau in diesem Bereich zeige sich, dass das Tierwohl nicht nur eine Frage von Tierrechten sei und nicht nur die Tiere selbst angehe, sondern gleichermaßen den Bezug des Menschen zu sich selbst betreffe: Die derzeitige Tierausschöpfung sei nämlich indessen Menschausschöpfung (vgl. Pelluchon 2017: 9, 13).

Anders als die Biodynamiker:innen schließt sie aus ihrer Philosophie der »Verbundenheit« und »Wertschätzung«, dass Menschen Tiere nicht töten sollten. Dies sei nicht nur eine moralische Handlung, sondern existenziell zu begründen, denn das Lebensrecht von anderen Lebewesen zu leugnen, verweise auf den zeitgenössischen Drang, Lebendigkeit außerhalb der Sphäre des Menschlichen nicht anzuerkennen. Ziel solle jedoch sein, eine Gesellschaft ohne Tierzucht anzustreben, da Tierzucht immer mit Aus-

67 Sowohl in Frankreich als auch in Deutschland nimmt Pelluchon an öffentlich-demokratischen Debatten in den Medien teil (vgl. Westhof 2020).

68 Sie ist natürlich nicht die einzige Geisteswissenschaftlerin, die Tierrechte thematisiert, und es gibt zahlreiche Vorläufer wie der bereits erwähnte Utilitarist Peter Singer, der 1975 mit *Animal Liberation* die Tierrechtsbewegung maßgeblich beeinflusste. Ein weiterer bekannter Tierrechtler ist Tom Regan, der allerdings keine utilitaristische Position vertritt wie Singer und keine Verringerung des Gesamtleidens anstrebt, sondern die Achtung der Würde von Einzelwesen, wie er in seinem Hauptwerk *The Case for Animal Rights* (1983) schreibt. Überdies haben sich seit den späten 1980er Jahren Tierrechtsbewegungen ausgebreitet, die die Massentierhaltung und die Pelzindustrie öffentlichkeitswirksam anprangern (vgl. Petrus 2013: 19).

beutung verbunden sei und dem Tod von Wesen, die eigentlich leben wollen (vgl. Pelluchon 2017: 90).⁶⁹

Im angelsächsischen Raum argumentiert Cora Diamond wie Pelluchon, es komme zunächst auf die Empfindsamkeiten an, die Menschen im Angesicht von Tieren entwickeln würden. In Bezug auf Tiere gehe es demnach nicht darum, stets neue analytische Kategorien zu generieren, sondern das menschliche Ausgesetzt-Sein gegenüber der Welt und dem Leiden anderer Wesen anzuerkennen und als Ausgangspunkt für ethische Reflexionen zu nutzen. Über unseren Leib, der lebendig und der Welt zugewandt sein soll, könnten sich Menschen der Vulnerabilität annähern, die Menschen mit Tieren als ebenfalls verkörperte Wesen teilen würden. Es gebe keinen Grund, diese Erkenntnis als minderwertig gegenüber trockenen Fakten zu betrachten: »Is there any difficulty in seeing why we should not prefer to return to a moral debate, in which the livingness and death of animals enter as facts that we treat as relevant in this or that way, not as presences that may unseat our reason?« (Diamond 2003: 22). Für Gary Francione muss die Einsicht in die Empfindungsfähigkeit eines Wesens, das ein Eigenbewusstsein besitzt, zugleich dahin führen, dass es ein Interesse an der Aufrechterhaltung seiner Existenz besitzt: Jedes empfindungsfähige Wesen sei sich seiner selbst bewusst und würde qua dieses Bewusstseins ein Weiterleben anstreben. Biologisch gesehen sei Empfindungsfähigkeit kein Zweck an sich, sondern ein Mittel, um weiterzuleben und deshalb ergebe es keinen Sinn, von einem Wesen zu behaupten, es sei zwar empfindungsfähig, habe aber kein Interesse am Weiterleben (Francione 2008: 144).

In ähnlicher Tradition wie Pelluchon und Diamond argumentiert im deutschsprachigen Raum Jean-Claude Wolf: Sympathien seien »moralisch relevant, insbesondere als Motiv zur Sorge um andere Wesen« (Wolf 2009: 349). Die alltägliche Praxis des Tierschutzes bestätige, »dass bereits die Sympathie mit (einigen) Tieren als Grundlage einer moralischen Handlung vieles (wenn auch nicht alles) leisten kann, und dass sich emotionale Anreize nicht vollständig ersetzen lassen durch Gründe aus dem Intellekt« (Wolf 2009: 351). Jedoch solle – nimmt man affektive Resonanz zum Ausgangspunkt ethischen Verhaltens – eine Sympathieethik nicht gegen einen ethischen Rationalismus ins Feld geführt werden. Wissenschaftlich begründete Vernunft diene der Korrektur von Sympathien, könne diese aber nicht vollumfassend substituieren, denn »kalte« Vernunft allein motiviert nicht zum Handeln« (Wolf 2009: 351). Sympathie ist dabei als mehr als nur ein sporadisches Einfühlen, sondern fußt auf einem *Sensus Communis*, dem Bewusstsein, dass es auch die Einzelperson etwas anzugehen habe, wenn es Mitlebewesen schlecht gehe. Sie schaffe eine Disposition für »Sorge und Hilfsbereitschaft«, die auf der Vertrautheit »mit dem Wohl und Wehe eines Wesens« beruht, insofern gehöre zur »Tugend der Sympathie« Übung (Wolf 2009: 352, 354).

69 Im deutschsprachigen Raum befürwortet die Publizistin und Philosophin Hilal Sezgin den Veganismus aus der Tierrechts- und Klimaschutz-Perspektive. Während der Corona-Krise mischte sie sich als Gastautorin im *Zeit*-Feuilleton in die öffentlich-demokratische Debatte ein: In einem Beitrag plädiert sie dafür, bei der Debatte über die Arbeitsbedingungen bei Tönnies und Wiesenhof nicht den Aspekt des Tierelends zu übergehen; auch eine Neuregelung der Arbeitsbedingungen in den Fleischfabriken beende das Elend der Tiere nicht, schreibt Sezgin (vgl. Sezgin 2020).

Dieser kurze Umriss legt dar, dass die Debattenfront rund um Tiertötung, Veganismus, Klimawandel und schlachtfreie Tierhaltung sich dem Demeter-Milieu in den kommenden Jahren zunehmend aufdrängen wird. In diesem Diskussionsstrudel wird ebenfalls künftig die Verortung gegenüber Stammzell-Fleisch verlangt werden: Ist das Labor-Fleisch ein Lösungsansatz für das Erderwärmungsproblem, für die Abschaffung der Massentierhaltung und für das kleine Portemonnaie der Fleischhungrigen?

Wahrscheinlich werden sich vermehrt Demeter-Landwirt-innen finden, die sich der schlachtfreien Tierhaltung annehmen, allerdings wird der Kuhdung und das Wesen der Kuh innerhalb der Demeter-Bewegung derzeit weiterhin konsequent »sakralisiert« (LeVasseur 2016: 114), so dass die tierfreie Landwirtschaft für Demeter in den kommenden Jahren nicht als Option anzusehen ist. Wie in diesem Kapitel dargelegt, deuten die Entwicklungen im Gemüseanbau und unter Winzer-innen auf eine gegenteilige Tendenz hin – Tiere gewinnen an Bedeutung im biodynamischen Verlebendigungsprozess eines Standortes. Bisher wendet sich Demeter überdies vehement gegen das Bild der Kuh als »Klimamonster« und »Klimakiller« und setzt dagegen, eine standortadaptierte Rinderhaltung würde die Biodiversität des Grünlandes und den Humusaufbau fördern sowie zur Kohlenstoff-Speicherung durch Weidelandschaften beitragen (Olbrich-Majer 2009/4; Poppinga 2021/2: 32). Wie auch Porcher befürwortet das Demeter-Milieu eine artisanale, auf Interspezies-Beziehungen beruhende Landbauform, die häufig zugleich technikfeindlich auftritt. Eine Position, die zuvorderst den Menschen als Förderer und Beschützer überhöht, wie es beispielsweise die Arbeitsgruppe »Demeter-Nord« tut:

Domestikation können wir auch verstehen als Erlösung des Tieres aus seiner Determiniertheit, aus der Enge der Wildnis. Domestikation fördert beim Tier Bildsamkeit und Lernfähigkeit, auf seiner seelischen Ebene: eine jugendliche Fähigkeit mit Perspektive der Entwicklung. Ohne Mitwirkung des Tierwesens wäre Gefährtschaft mit dem Menschen nicht möglich. Der Mensch gab dem Tier dafür ein Versprechen, für Pflege bei Krankheit, für Schutz, Fütterung, Tötung und Arbeit zu sorgen. (Vorbereitungskreis der Wintertagung Demeter-Norden 2021/2: 51)

Der Sektionsleiter der Landwirtschaftlichen Sektion am Goetheanum Ueli Hurter spricht seinerseits angesichts der in veganen Kreisen geforderten Auflösung der Mensch-Tier-Kulturgemeinschaft von einer »seelischen Verödung«. Erlebnisse mit Tieren würden gar das Menschsein befördern: Die Gefühle, die beim »Empfinden der Ruhe einer Kuh oder der Kraft eines Pferdes« über einen Menschen kommen würden, würden zu einer vertieften Selbstbesinnung führen, die ein Ausschluss der Tiere aus der Menschengemeinschaft, wie Veganer-innen zuweilen fordern, verhindern würde (Hurter 2020: 91). Die Landwirt-innen seien keine nur auf ihre eigene Zwecke ausgerichteten Tierhalter-innen, sondern, wie es der französische Ausdruck »éleveur« nahelege, jemand, der das Tier »heraufhebt«, zu sich nimmt – »in sein Haus als Haustier« (Hurter 2020: 96).

9.7 Zusammenfassung

Graf Carl von Keyserlingk erboste sich zu Beginn der 1920er Jahre darüber, dass der Ackerbau »zu einem Glücksspiel geworden« sei und der Landwirt »das ererbte Verwachsensein mit dem Boden« verlieren würde. Er und andere anthroposophische Landwirt-innen der ersten Stunde luden Steiner ein, einen landwirtschaftlichen Kurs zu halten. Der Anthroposophie-Begründer willigte ein und legte damit 1924 den Grundstein der biologisch-dynamischen Landwirtschaft (vgl. Kapitel 4). Übersinnlich erkannt habe der hellseherische Steiner, dass vor allem die Hausrinder über ihre Hörner kosmische Kraft ansammeln würden und die Nahrung der Kuh zusätzlich durch den Verdauungsprozess veredelt werde. Es bestehe kein Zweifel daran, dass die Kuh das Astralische in sich aufnehme und folglich kostbaren Dung ausscheide; einen Dung, der das Geistige auf den Acker und die Felder bringe. Diese »übersinnlichen Erkenntnisse« Steiners über die Kräfteströme des Kuhmistes prägten den Blick der Biodynamiker-innen auf die Rinder; sie erklären bis heute, weshalb sie in Hörnern Präparate herstellen, weshalb stolz behornete Rinder die Demeter-Broschüren verzieren und weshalb sich Demeter-Landwirt-innen gegen das Bild der »Klimakiller-Kuh« wehren.

Wie zuvor im Kapitel über das Naturverständnis der Anthroposophie dargelegt und zu Beginn dieses Kapitels bekräftigt wurde, wird Rindern im anthroposophischen Kosmos überdies eine astralische und verträumte Daseinsqualität sowie Tieren allgemein ein seelisches Innenleben zugesprochen. Laut den Biodynamiker-innen erlaubt diese Erfahrung einer geteilten Gefühlsebene bei Mensch und Tier eine, wenngleich eingeschränkte, so doch gelingende Kommunikation über Artengrenzen hinweg: Die Tiere hätten zwar keine Sprache, aber über die durch das Sprechen vermittelte Gefühlslage sprechender Menschen und eine ausdrucksstarke Körperhaltung könnten sie Mitteilungen entschlüsseln; insofern würden Informationen über das Sprechen und die physische Präsenz und Körpersprache transportiert werden. Überhaupt wurde die Empfindsamkeit der domestizierten Hoftiere betont: Sie würden um ihre Kälber trauern, sich freuen, seien verträumt, in sich ruhend, könnten streiten oder abweisend reagieren.

Eine Landbaurichtung, die ihren Haustieren Empfindsamkeit und ein Sozialleben zuschreibt, ist eher gewillt, Rahmenbedingungen zu schaffen, die den Tieren eine wesensgemäße – wie es in biodynamischen Kreisen heißt – Entfaltung zu ermöglichen. Die anthroposophischen Tiervorstellungen kommen im Demeter-Richtlinienkatalog zum Ausdruck, der Demeter-Tieren, anders als Tieren aus der biologisch-organischen und konventionellen Haltung, mehr Fläche bereithält und beispielsweise Schwanz- und Ohrenkupierungen sowie Enthornungen verbietet. (Ob diese Maßnahmen weit genug gehen, kann in dieser Arbeit allerdings nicht eruiert werden).

Wie Tiere in einem bestimmten Milieu gesehen, erlebt und betrachtet werden, bringt spezifische Materialisierungen, wie eben tierwohlgerechtere Einrichtungen, aber auch andere Beziehungsmuster hervor. Da Tieren eine astralische Qualität, Emotionen und ein Sozialleben zugeschrieben wird, sensibilisieren sich Demeter-Landwirt-innen verstärkt für deren Ausdruck und sind bereit, auf diesen zu reagieren sowie fördernd darauf einzuwirken. Diese Sensibilisierungen können folglich anders gelagerte speziesübergreifende Bindungen hervorbringen. Wer im anthroposophischen Landbau tätig ist,

bekommt sozusagen Werkzeuge an die Hand, die ihn dazu anhalten sollen, vielschichtige Beziehungen zu seinem Umfeld zu entwickeln. Dabei werden insbesondere die Hörner beachtet, um Kommunikationssignale zu interpretieren. Die Hörner der Rinder erweisen sich für Biodynamiker·innen also nicht nur als ein Organ, das eine angebliche kosmische Kraft in den Dung transferiert, sondern zugleich als ein Kommunikationsmittel. Einig waren sich die Befragten überdies in der Annahme, die Sozialverhältnisse seien in hohem Maße durch das hybride Mensch-Tier-Umfeld bedingt: Großräumige Ställe und in sich ruhende Landwirt·innen würden das soziale Geflecht unter den Tieren fördern und umgekehrt, d.h. die materiellen Bedingungen und artfremdes Verhalten in ihrer Gesamtheit wirkten auf die Sozialität einer Herde ein. Die Gemeinschaft der Tiere wird deshalb als nicht hermetisch von der Sphäre des Menschlichen abgetrennt erlebt und die menschliche Sphäre bildet sich nicht in Indifferenz gegenüber den Tieren: Beide Sphären sind verschränkt und bilden fließende Übergänge, so dass Mensch und Tier Teil ein und derselben Gemeinschaft sein können.

Nach biodynamischem Selbstverständnis mangelt es Tieren allerdings, anders als dem Menschen, an Selbstreflexion und abstraktem Denken. Tiere, so die Annahme, leben in einer ständigen raumzeitlichen Unmittelbarkeit. Sowohl in den einschlägigen anthroposophischen Schriften als auch in den Interviews für die vorliegende Arbeit wurde dargelegt, der Mensch unterscheide sich von den Tieren durch sein Ich-Bewusstsein und damit seine Fähigkeit, geistige Inhalte denkend zu durchdringen. Zwar seien Tiere nicht wie Pflanzen, also gänzlich durch ihre astralische Gruppenseele bestimmt, sondern in einer größeren Masse individualisiert, aber eben nicht derart von ihrer Umwelt emanzipiert wie der Mensch. In diesem Gefüge, in dem Menschen höhere kognitive Leistungen zugesprochen werden, ist es nicht untypisch, auf Demeter-Landwirt·innen zu treffen, die für sich beanspruchen, sie könnten eine Individualisierung der Herdentiere bewirken. Ein höheres Maß an Individualisierung bedeutet im anthroposophischen Milieu zugleich einen Gewinn an Freiheit – durch Erziehung und Züchtung eröffne der Mensch dem Haustier diese Perspektive.

Unter anderem dieses Stufenbewusstsein legitimiert aus Sicht der Biodynamiker·innen das Schlachten von Tieren. In diesem Zusammenhang wird Tieren, anders als Menschen, innerhalb der Anthroposophie die Wiedergeburt abgesprochen sowie ein »Todes-Begriff«. Die Rechtfertigung des Tierschlachtens wird jedoch gesamtgesellschaftlich und in akademischen Kreisen zunehmend infrage gestellt, weshalb künftig vermehrt Debatten um die Legitimierung von Fleischkonsum stattfinden werden. Zwar wird derzeit bereits die schlachtfreie Nutztierhaltung innerhalb der Demeter-Landwirtschaft diskutiert, diese Position wird aber bisher lediglich am Rande vertreten. So hat der Anthroposoph Ton Baars das Dissertationsprojekt von Meyer-Glitza betreut, der die Argumente für die schlachtfreie Landwirtschaft besprochen und sein Projekt in der Zeitschrift *Lebendige Erde* der Demeter-Gemeinschaft vorgestellt hat. Wahrscheinlicher ist aber, dass die schlachtfreie Landwirtschaft künftig häufiger debattiert wird als die tierlose, da ein tierloser Standort dem Gedanken der Diversität und der kosmischen Bedeutung des Kuhmistes zuwiderläuft und derzeit Überlegungen anstehen, wie der Verlebendigungsaspekt durch Tiere in den Weinbau eingegliedert werden kann.

Darüber hinaus sind weitere wissenschaftliche Publikationen auszumachen, die auf punktuell poröse Grenzen zwischen dem biodynamischen Milieu und der akademischen

Arbeit verweisen. Akademische Studien werden beispielsweise von den Nutztierethologinnen Anet Spengler oder Silvia Ivemeyer durchgeführt und publiziert. Für Spengler muss eine anthroposophisch-biodynamische Haltung ihr Forschungsprojekt begleiten, damit sie sich auf »das Wesen« des Tieres ausrichten könne. Steht die anthroposophische Weltanschauung zu dringlich im Vordergrund, besteht aber die Gefahr, dass die Befunde darauf hinauslaufen, Steiners Postulate zu bestätigen – denn letztlich ist die Demeter-Landwirtschaft eingebettet in ein kosmisches Geschehen, in dem Rindern unter anderem über ihre Hörner eine kosmisch-spirituelle Bedeutung zukommt. Diese Sichtweise, wird sie dogmatisch eingeführt und nicht als ein die Relationalität förderndes Bild, bleibt durch ihre Normativität und ihre weltanschaulichen Prämissen nicht mit den zeitgenössischen akademischen Wissenschaften vereinbar, da unüberprüfbar. Allerdings stehen bei den Tierforschungen, von Forschenden, die der Biodynamik nahestehen, ohnehin nicht die biodynamischen Variablen im Vordergrund. Anders als bei der Präparateforschung, in der ausdrücklich biodynamische Handhabungsfaktoren untersucht werden, dreht sich die Tierforschung allgemeiner um Mensch-Tier-Verhältnisse, Milch- und Fleischqualität sowie Zucht- oder Halterungsfragen. Gleichwohl wurde mit Blick auf den Behaviorismus in diesem Kapitel auch festgestellt, dass eine nicht normative Sicht auf Tiere schwerlich erreichbar ist und die Biodynamik, die Tiere als beseelte Wesen betrachtet, in diesem Bereich für eine Tiersicht eintritt, die sie als Subjekte anerkennt und dies unter Umständen zu einem Ansatz führen kann, der sich um mehr Tierwohl bemüht.

Im Umgang mit ihren Rindern, Schweinen, Hühnern oder Hunden berücksichtigen biodynamische Praktiker·innen also ihre Beobachtungen und Erfahrungen aus den tagtäglichen Interaktionen mit den Tieren, aber wie in dieser Arbeit dargelegt, können dabei ebenso anthroposophische Erkenntnismethoden wie die Bildekräftemethoden oder im weitesten Sinne das übersinnliche Schauen gelegentlich eine Rolle spielen. Letzterem geht jedoch nur eine Minderheit der Biodynamiker·innen intensiver nach. Diese Gruppe von Biodynamiker·innen betont, dass anthroposophische Imaginationen, bei denen das Einfühlungsvermögen und dessen spirituelle Vertiefung durch Visualisierungen, Mimesis und die Kommunikation mit angenommenen spirituellen Wesen im Vordergrund stehen, zu einem besseren Verständnis für andere Lebewesen führen würden, gar offenbaren, dass Menschen mit anderen Lebewesen eine Bewusstseinsfähigkeit teilen, demnach eine Verwandtschaft zwischen Menschen und anderen Lebewesen bestehe. Dabei wird von den Praktiker·innen durchaus problematisiert, dass nicht trennscharf festgelegt werden kann, wie sich die Kühe tatsächlich verhalten und wie sie subjektiv interpretiert werden, auch inwiefern die anthroposophischen Konzepte (die Kuh als verträumtes Wesen) die Wahrnehmungsfolien mitbestimmen. Trotzdem bleiben Bildekräfteanwender·innen optimistisch: Es sei im »Wesentlichen« möglich, sich der Innenperspektive eines Tieres, seinem Standpunkt, seiner Perspektive und wie es die Welt wahrnimmt, anzunähern. Vor allem die Kerngruppe der »übersinnlich Schauenden« bleibt allerdings nicht unbedingt bei erkenntnistheoretischen Vorbehalten stehen, laut denen es unmöglich sei, aus einer Erste-Person-Perspektive heraus zu wissen, wie es sich für ein anderes Wesen anfühlt, dieses Wesen zu sein und Schmerzen, Trauer oder Freude zu empfinden. Allerdings scheinen die Praktiker·innen im Alltag zumeist einen nicht absolutierenden sowie kontextgebundenen Zugang der Bildekräfteanwendung oder der anthroposophischen Beobachtungen zu pflegen, der nicht als wahrheitsgarantierend betrach-

tet wird, sondern im Arbeitsalltag zu einer ästhetisch-relationalen Vertiefung beitragen soll. Letztlich scheint es im Alltag der Praktiker:innen im Hinblick auf Perspektivannaherungen ohnehin vordergründig um die Qualität von Beziehungen zu gehen und nicht um epistemische Belange.

Erkenntnisse über die »Seinsweise« einer Tierart wollen geübte »übersinnlich Schauende« zudem über den Kontakt mit der »Gruppenseele« erlangen. Die Gruppenseele vereint Biodynamiker:innen zufolge die arttypische Seinsweise, die alle Tiere einer bestimmten Art aufweisen; sie soll das Urwesen einer Tierart repräsentieren. Während nun die Gruppenseele die grundlegende Seinsweise der Tierart darstellt, sei das Herdenwesen die sich lokal manifestierende seelische Dimension einer Herde. Sie werde durch alle in einer Herde lebenden Tiere geformt und stehe mit der Herde in einer Wechselwirkung, weil sich das Herdenwesen mit Eingriffen in die Herde neugestalte. Anders als die Gruppenseele bilde sie aber keine stabile Einheit. Besonders wenn Einschnitte in die Herdenkomposition anstehen, versuchen einige Landwirt:innen, eine die Arten transzendierende Kommunikation herzustellen und treten gedanklich in Kontakt mit dem Herdenwesen. Über diesen Weg versuchen sie beispielsweise, den Tieren die Nachricht über eine anstehende Schlachtung zu überbringen. Dem Herdenwesen wird von einigen Auskunftspersonen umgekehrt die Fähigkeit zugesprochen, in Kontakt mit den Hofmitarbeiter:innen zu treten. Gelegentlich war in Zweiergesprächen oder Workshops davon die Rede, dass die Landwirt:innen den Ruf ihrer Tiere innerlich vernommen hätten, wenn die Tiere sich zum Beispiel in einer misslichen Situation befanden.

Als ein partikulares Charakteristikum des Demeter-Landbaus hat sich herauskristallisiert, dass Landwirt:innen zu Raufutterfressern und Monogastriern eine Beziehung entwickeln und gleichermaßen bei der Tierhaltung den ökonomischen Nutzen aus dem Melken und der Fleischgewinnung berechnen. Während sich in der industriellen Landwirtschaft die Massentierhaltung und ihr siamesischer Zwilling, der mechanisierte Schlachtprozess, durchgesetzt haben, versucht die Demeter-Landwirtschaft parallel zu diesen Entwicklungen ein Gegenmodell anzubieten, wie in diesem Kapitel ausdrücklich am Thema Schlachtung verdeutlicht wurde. Tatsächlich ist die Verschränkung von industriellen Produktivitätsidealen eng mit der Erfindung der Schlachthöfe verschränkt: Dort kamen erstmals Fließbänder zum Einsatz. Während der industrialisierte Schlachtungsprozess darauf abzielt, die Tiere zu entsubjektivieren, will ein Teil der Demeter-Landwirt:innen über die Hof- oder Weidetötung, die individuelle Begleitung der Tiere, »übersinnliche« Interspezies-Kommunikation oder eine Danksagung eine angenommene »weitere Dimension« einbringen, die dem Tier-Tod Sinnhaftigkeit verleihen soll. Bezeichnenderweise, so scheint es, wird damit bewirkt, Tieren auch im Angesicht des Todes nochmals verstärkt einen Subjekt-Charakter zuzuschreiben. Mit Blick auf die Jagdanthropologie, über die sich erschließen lässt, dass Jäger:innen gerade im Angesicht des Erlegens eine lebendige Affinität gegenüber dem Tier erleben, konnte die Frage aufgeworfen werden, ob diese Technik des Hineinversetzens womöglich eine anthropologische Konstante ist.

Auf den vorherigen Seiten wurde argumentiert, das Sein domestizierter Tiere sei nicht nur eine Frage der biologischen Ausstattung und Veranlagung, sondern ebenfalls eine Frage der menschlichen Kultur und Wahrnehmung. Dabei bestimmen unterschiedliche Wissenskulturen – sowohl die der Agrikultur und des alltäglichen Sozialgefüges

als auch weitere ökologische und soziopolitische Dimensionen – das Tierleben mit. Die anthroposophische Weltanschauung, die die biologisch-dynamische Landwirtschaft in ihrer Ausrichtung beeinflusst, führt zu einem Geflecht, in dem Hoftieren bestimmte Wesensmerkmale zugeschrieben werden, so etwa ein astralisches Dasein (Beseeltheit), ein geistiges Innenleben, aber kein Ich-Bewusstsein, jedoch wiederum ein Eingebundensein in eine kosmisch-physische Matrix. Diese Kosmologie schreibt sich in einen gewissen Umgang und bestimmte betriebseigene materielle Realitäten ein, prägt Entscheidungen, begünstigt gewisse Kommunikationstechniken und spiegelt sich auch in Entscheidungen über Leben und Tod.

10. Fazit

Diese Arbeit ordnet in einem ersten Teil die Demeter-Landwirtschaft historisch und soziologisch ein. Die biodynamische Bewegung ist in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden, um ihrem Selbstverständnis nach zuvorderst ein Modell anzubieten, das einer materialistischen Agrarwissenschaft und konkreten landbaulichen Herausforderungen wie der Bodenversauerung entgegenwirken sollte. Dieser Fokus auf die Bodenproblematik der Zwischenkriegszeit erklärt vermutlich die anfängliche Ausrichtung der Biodynamik auf die Präparate, die über »kosmische Kräfte« den Boden verlebendigen sollen. Seitdem hat sich der Demeter-Landbau allerdings weiterentwickelt und wurde von soziopolitischen sowie ökologischen Veränderungen beeinflusst: Während sich in den Anfängen zunächst überwiegend Männer des preußischen Bürgertums und Adels im inneren Kreis der Demeter-Bewegung finden lassen, zogen in den 1960er Jahren zunehmend Aussteiger auf Höfe, die mit Genossenschafts- und Vereinsstrukturen sowie der Direktvermarktung experimentierten. Im 21. Jahrhundert stoßen derweil weiterhin viele Quereinsteiger:innen, die häufig dem globalisierten Lebensmittelmarkt und der Klimakrise einen regional ausgerichteten Landbau entgegensetzen wollen, über die biodynamischen Landbauschulen hinzu, während in der Biodynamik zugleich weiterhin enthusiastische Steiner-Adepten anzutreffen sind. Über die letzten 100 Jahre hat sich die Biodynamik darüber hinaus global ausgebreitet, unter anderem in Indien, Ägypten und Brasilien, auf eine für die Sektion in Dornach kaum überschaubare Weise verankert und hat sich mit den dortigen adivasischen, islamischen oder hinduistischen Strömungen neu hybridisiert.

Die interne Pluralisierung durch Quereinsteiger:innen fordert zugleich gelegentlich das Naturinterpretationsangebot heraus, das die Biodynamik bereithält. Obwohl diese junge Generation zwar das anthropozentrisch-anthroposophische Selbstverständnis der Biodynamik nicht unbedingt teilt, wächst eine Reihe an jungen Landwirt:innen über die Praxis in das biodynamische Naturhaushaltskonzept hinein oder familiarisiert sich zumindest damit. In der anthroposophisch grundierten Biodynamik ist die Umwelt laut offiziellen Schriften gleichermaßen ein zu sozialisierendes und kultivierendes Subjekt, ein Spiegelbild des Menschen, mit dem man sich verbinden kann. Der Mensch ist in der Biodynamik Bestandteil eines größeren Ganzen, innerhalb dessen eine Verwandtschaft zwischen Menschen und Nicht-Menschen (im biodynamischen Kosmos: Tiere, Pflanzen,

Elementarwesen, Planeten) besteht, die zugleich aber durch hierarchische Unterschiede gekennzeichnet ist. Der Mensch mit seinem Ich-Bewusstsein soll dieses Bewusstsein als lenkendes, anweisendes Instrument einsetzen. Er als das kulturherstellende Wesen soll über reflexives Denken nichtmenschliche Tiere und Pflanzen zu einer Transformation animieren. In dieser Zuweisung des Anthropos als geistiges Wesen, das die Natur voranbringen könne, unterscheidet sich die Biodynamik von der Tiefenökologie und der Permakultur. Diese Sichtweise wird von der Landwirtschaftlichen Sektion, in Verbands-Publikationen und von Demeter-Landwirt:innen weiterhin vertreten, wenngleich, wie erwähnt, die jüngere Quereinsteiger-Generation die Anthropozentrik der Anthroposophie gelegentlich infrage stellt.

Dieses Naturverständnis hilft zu verstehen, weshalb die Präparate als vom Menschen gemachte natürlich-künstliche, materiell-geistige Substanzen, als pulsierendes Herz des Demeter-Landbaus präsentiert werden. Da die Präparate-Herstellung und -Anwendung einen Doppelcharakter besitzen und gleichsam eine innere und äußere Realität anspricht, wird ihre Bedeutung in unterschiedlichen Registern interpretiert: Zum einen wird diskutiert und ausgehandelt, auf welchen spirituellen Weg die Präparate die Anwender:innen führen, und es wird zu ergründen versucht, welche organisch-biologischen Veränderungen sie in Flora und Fauna bewirken. Während anthroposophische und nicht anthroposophische Forscher:innen an Universitäten oder am FiBL versuchen, die Wirksamkeit über naturwissenschaftliche Studien nachzuweisen, sind die Demeter-Landwirt:innen auf dem Feld weniger an konkreten wissenschaftlichen Überprüfungen interessiert und erwähnen, dass sich die Präparate-Anwendung positiv auf ihr Vertrauen in den Demeter-Landbau auswirke oder »gut anfühle«. Große Hoffnungen setzen jedoch derweil die universitär forschenden Biodynamiker:innen in Kassel und Angestellten des biodynamischen Forschungsrings in Darmstadt in die Bildekräfteforschung und andere anthroposophisch-bildschaffende Methoden, um geistige Erkenntnisprozesse und naturwissenschaftliche Methoden zu vereinen. Damit speisen sie aber eine weltanschaulich-anthroposophische Normativität in ihre Forschungsvorhaben ein, die durch ihre (esoterische) Erfahrungsbetontheit nicht vereinbar ist mit der Forderung nach intersubjektiv überprüfbareren sowie reproduzierbaren Resultaten und der interessenlosen Beobachtung bei der Erforschung von naturwissenschaftlich begründeten Kausalitäten.

Obwohl oder gerade weil die Frage nach der Wirksamkeit der Präparate innerhalb des Demeter-Milieus nicht geklärt ist, bilden sie ein Faszinosum, sind sie *Special Things* und keine profanen Substanzen. Ihre Bedeutung und Sinnhaftigkeit werden fortlaufend auf dem Acker, in Arbeitsgruppen, auf Tagungen, in Broschüren und Büchern, in Richtlinien, in Imaginationsübungen, im persönlich-spirituellen Umgang und in künstlerischen Aktivitäten hergestellt und ausgehandelt. Insofern sind sie auch ein soziales Phänomen und ein Phänomen ästhetisch-sinnhafter Erfahrung, das den Demeter-Landbau gruppenspezifisch konsolidiert. Zugleich schaffen sie epistemische Rahmenbedingungen, denn sie verfestigen die »epistemische Blase« (Nguyen 2020: 144), die sich rund um das biodynamische Milieu etabliert hat. Sie stärken die epistemische Blase, weil die Präparate zuvorderst von Anwender:innen kommentiert werden und somit Außenstehende bei inneranthroposophischen Weltanschauungsaushandlungen ausgeschlossen sind, was eine gruppenspezifische, epistemische Trennung veranlasst.

Die nähere Betrachtung der Präparate-Anwendung veranschaulicht überdies, dass sie die Praktiker·innen für Jahreszyklen sowie Pflanzenwachstum sensibilisieren sowie ein Hineinleben in Lebensprozesse begünstigen können. Sie besitzen demnach ein wahrnehmungskalibrierendes Potenzial und stärken die Wertschätzung der Anbaukulturen eines bestimmten Standortes. Auch beim Umgang mit Tieren kann der biodynamische Hintergrund zuweilen zum Ausdruck kommen. Da Biodynamiker·innen ihren Hoftieren ein seelisches Innenleben zuschreiben, beschäftigt sie die Gestimmtheit von Kühen, Schweinen, Schafen und Hunden: Trauern sie? Haben sie Angst? Freuen sie sich? Fühlen sie Schmerzen? Damit ein speziesübergreifender Austausch gelingen kann, ist den Biodynamiker·innen zufolge eine gefühlsbetonte Sprache oder eine ausdrucksstarke Mimik und Körperhaltung relevant. Einige Biodynamiker·innen wenden darüber hinaus anthroposophische Imaginationen und Visualisierungen sowie »übersinnliche« Kommunikationsmethoden an, weil sie annehmen, so mit bestimmten Tieren oder deren Herdenwesen in Kontakt zu treten und ihnen beispielsweise Informationen über anstehende Veränderungen in der Herde oder Schlachtvorgänge übermitteln zu können. Umgekehrt wird von einigen Bauern und Bäuerinnen dem Herdenwesen die Fähigkeit zugesprochen, die Landwirt·innen übersinnlich kontaktieren zu können, falls beispielsweise ein Tier Hilfe beim Kalben benötigt. Über die Anwendung anthroposophischer Einfühlungsmethoden würden die Landwirt·innen überdies erleben, dass Menschen mit anderen Lebewesen eine Bewusstseinsfähigkeit teilen könnten und damit eine Verwandtschaft zwischen Menschen und anderen Lebewesen bestehe. Mensch und Tier bilden demnach eine Sozialgemeinschaft; die menschlichen und nichtmenschlichen Lebensbereiche seien nicht hermetisch voneinander abgetrennt. Obwohl Tiere als Subjekt eines Lebens anerkannt werden, erachtet die biodynamische Bewegung Tierhaltung und Fleischkonsum als legitim, weil Tiere, anders als der Mensch, kein Selbstbewusstsein haben sollen. Dennoch setzt sich Demeter aus Tier- und Klimaschutzgründen für reduzierten Fleischkonsum ein. Auch weil sie Tiere als leidensfähig anerkennen, befürworten der Deutsche und Schweizer Verband sowie einige Landwirt·innen die Weide- und Hofschlachtung.

Wie auch beim Themenbereich Präparate unterhält die Biodynamik permeable Grenzen zu universitären und anderen öffentlich finanzierten Forschungseinrichtungen, entweder weil Tierverhaltensforscher·innen der Biodynamik gegenüber offen sind oder weil Demeter-Höfe mit Forscher·innen kooperieren. Während sich die Präparate-Forschung auf explizit anthroposophische Aspekte bezieht und anthroposophische Forschungsmethoden in die Agrarwissenschaften transferieren will, ist dies bei der Tierverhaltensforschung bisher nicht der Fall. Es werden vor allem die Mensch-Tier-Beziehungen und beispielsweise deren Auswirkungen auf die Tiergesundheit analysiert. Dadurch, dass hierbei keine anthroposophischen Methoden angewendet werden und kein spezifisch biodynamischer Aspekt untersucht wird, sind diese Forschungen anschlussfähig an nicht anthroposophische Wissenschafts- und Landbaudiskurse. Zwar legen biodynamisch orientierte Forscher·innen Wert darauf, Tiere als beseelte Wesen in ihrer partikularen Umgebung zu betrachten und knüpfen dadurch an einen anthroposophischen Überbau an, doch Leidensfähigkeit und phänomenales Bewusstsein werden Tieren auch von nicht anthroposophischen Philosoph·innen und Wissenschaftler·innen nicht abgesprochen und diese Zuschreibung erfährt einen breiten Konsens. Während die

Biodynamik mit dieser Setzung im 20. Jahrhundert interessante Akzente setzte, einem Jahrhundert, in dem behavioristische Annahmen die Forschung zeitweilig dominieren, scheint sich aber derweil das Blatt zu wenden, denn die ethisch-philosophischen Aushandlungen stellen vermehrt die Nutztierhaltung und den Fleischkonsum infrage. Die Biodynamik wird zusehends von diesen Debatten beeinflusst, diskutiert am Rande die schlachtlöse Tierhaltung und ringt um eine Position gegenüber dem Veganismus. Obwohl das Demeter-Milieu dies als Herausforderung wahrnimmt, verteidigt es generell die Tierhaltung und den Kontakt zu Tieren als seelische Verlebendigung sowie den Kuhmist als sakralen Dünger.

Dadurch, dass anthroposophisch ausgerichtete Forscher:innen Tiere als Subjekt eines Lebens anerkennen, können sie unter bestimmten Umständen, Antworten für größeres Tierwohl suchen. Steht allerdings die anthroposophische Weltanschauung zu dringlich im Vordergrund, besteht die Gefahr, dass die Befunde darauf hinauslaufen könnten, Steiners Postulate zu bestätigen, denn letztlich sieht sich die Demeter-Landwirtschaft eingebettet in ein kosmisches Geschehen, in dem dem Rind unter anderem über seine Hörner eine kosmisch-spirituelle Bedeutung zukommt. Diese Sichtweise, wird sie dogmatisch eingeführt und nicht als eine bindungsfördernde Imaginationstütze, bleibt durch ihre Normativität und ihre weltanschaulichen Prämissen nicht kompatibel mit zeitgenössischen Wissenschaftsansprüchen, weil hierbei unüberprüfbare Annahmen vorausgeschickt werden. Allerdings werden von Tierforscher:innen, die mit der Biodynamik vertraut sind, nicht explizit biodynamische Aspekte ergründet. Anders als bei der Präparate-Forschung, bei der ausdrücklich biodynamische Handhabungsfaktoren untersucht werden, dreht sich die Tierforschung allgemeiner um Mensch-Tier-Verhältnisse sowie Zucht- oder Halungsfragen. Mit Blick auf den Behaviorismus wurde ferner festgestellt, dass eine nicht normative Sicht auf Tiere schwerlich erreichbar ist und die Biodynamik, welche die Tiere als empfindungsfähige Wesen betrachtet, unter Umständen Tierwohlstandards verbessern könnte beispielsweise im Hinblick auf Auslaufmöglichkeiten, Schlachtverfahren und die Herdenstruktur.

Im Verlauf dieser Arbeit wurde überdies die Frage aufgeworfen, inwiefern die Anthroposophie und mit ihr auch die Biodynamik esoterisch ist. Es wurde unter anderem mit Verweis auf Hammer, Ullrich und Zander argumentiert, dass Steiner eine Esoterik vertrat, die für das 19. Jahrhundert typisch ist, indem er darauf abzielte, über anthroposophische Erkenntnis Wissen abzulösen, das auf Resultate reproduzierender Methodik, Dateninterpretation sowie vorläufigen Ergebnissen beruhte. Zugleich lassen sich aber noch andere Elemente in Steiners Werk finden, nach denen es nicht um die Klärung eines Sachverhaltes geht, sondern um prozesshaft-spirituelle Übungen, bei denen ein vertieftes und nachvollziehendes Erleben von Qualitäten intendiert wurde, wie Traub, Clement oder neuerdings auch Kaiser unterstreichen.

In der vorliegenden Arbeit wurde festgestellt, dass einige Anthroposoph:innen und Bildekräfteforscher:innen, Steiners Wunsch nach objektiv gültigen Aussagen über die geistige Welt mittels anthroposophischer Methoden zu konstatieren, nachgehen und sie dabei diese anthroposophische Herangehensweise zugleich als Ersatz oder manchmal als Ergänzung für naturwissenschaftliche Methoden anführen. Dabei kann eine *Esoteric Aesthetics* (Johnston 2019: 351), die sich auf übersinnliche Wahrnehmungen beruft, es erlauben, das eigene nicht überprüfbare Für-wahr-Halten als aus der geistigen Welt stam-

mende Wahrheiten zu proklamieren, ihnen so Autorität zuschreiben und antidemokratisch wirken. Insofern trifft die Analyse von Hammer, Ullrich und Zander auch auf einen Teil der derzeitigen biodynamischen Bewegung zu. Der weltanschauliche Hintergrund der Biodynamik und ihre Ermutigung, sich in die Perspektive von anderen Lebewesen hineinfühlend hineinzudenken, können aber auch in einem zuvorkommenden, sensibleren Umgang mit der Umwelt und nichtmenschlichen Lebewesen resultieren. Deshalb sind die von Traub und Clement hervorgehobenen Zielsetzungen des Nachvollzugs, der der Anthroposophie eigen sei, ebenso nicht gänzlich von der Hand zu weisen. Häufig pflegen die Praktiker:innen, die sich für imaginativ grundierte Beobachtungen interessieren, einen nicht verabsolutierenden, sondern partikular an ihren Kontext angebotenen Zugang dazu. Im Arbeitsalltag der befragten Demeter-Landwirt:innen scheint eine ästhetisch-sinnliche Vertiefung im Vordergrund zu stehen, wenn anthroposophische Anschauungsmethoden angewendet werden, und nicht die missionierende Bestätigung von Steiners *Landwirtschaftlichem Kurs*. Dennoch hoffen auch manche dieser Übenden, in ihrer Grundtendenz, eines Tages die geistige Welt gezielter entziffern zu können und reduzieren Steiners Aussagen nicht unbedingt auf einen ähnlichen Status wie metaphorische Gehalte. Letztlich muss man festhalten, dass es innerhalb der Biodynamik ein Spektrum gibt, in dem am einen Ende anthroposophisch ausgerichtete Biodynamiker:innen zu situieren sind, die einen positivistischen Anspruch mit anthroposophischen Erkenntnismethoden verknüpfen und die in dem Sinne als esoterisch einzuordnen sind, während am anderen Ende Biodynamiker:innen stehen, die anhand des anthroposophischen Vokabulars Stimmungen und Ideen versinnbildlichen, die nicht als positivistisch-empirische Befunde eingeordnet werden sollten. Dazwischen gibt es unterschiedliche Zwischentöne und außerhalb des Spektrums ackern biologisch-dynamische Landwirt:innen aus weltlich-pragmatischen Gründen und manchmal auch durch Zufall innerhalb dieses Netzwerks.

11. Anhang

Abb. 1: Die Brennnessel im biodynamischen Kosmos. Zeichnung von S. Majerus.



Die erste Zeichnung veranschaulicht die Brennnessel unter biologisch-organischen Gesichtspunkten. Es folgen Notizen von Jürgen Momens Darstellung der Brennnessel, wie er sie im biodynamischen Sinnkosmos in der Lebendigen Erde (2019/1) verortet. Die Darlegung habe ich im dritten Bild versucht, in ihren Grundkräften wiederzugeben. Daran anschließend habe ich mich bemüht, die Schilderungen von Momen in einer nichtabstrakten Versinnbildlichung zu veranschaulichen. Die Übung hatte zum Ziel ein eingehenderes Verständnis dafür zu entwickeln, dass für Biodynamikerinnen nicht immer, beziehungsweise nicht nur, zählt, wie sich eine Pflanze dem bloßen Auge zeigt, sondern welche Bedeutung ihr in einem angenommenen Zusammenhang zukommt. Die gleiche Reihenfolge gilt für Abb. 2, das die Kamille zum Gegenstand hat.

Abb. 2: Die Kamille im biodynamischen Kosmos. Zeichnung von S. Majerus.

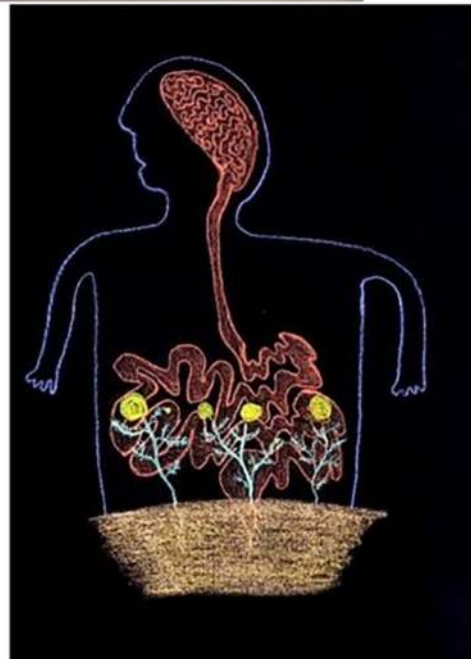
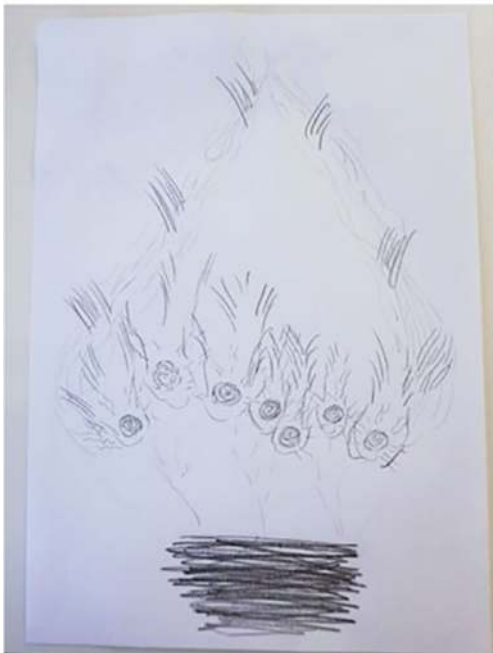


Abb. 3: Anzahl der Demeter-Höfe in den deutschen Bundesländern. © Demeter e.V.; Gabriele Roth.

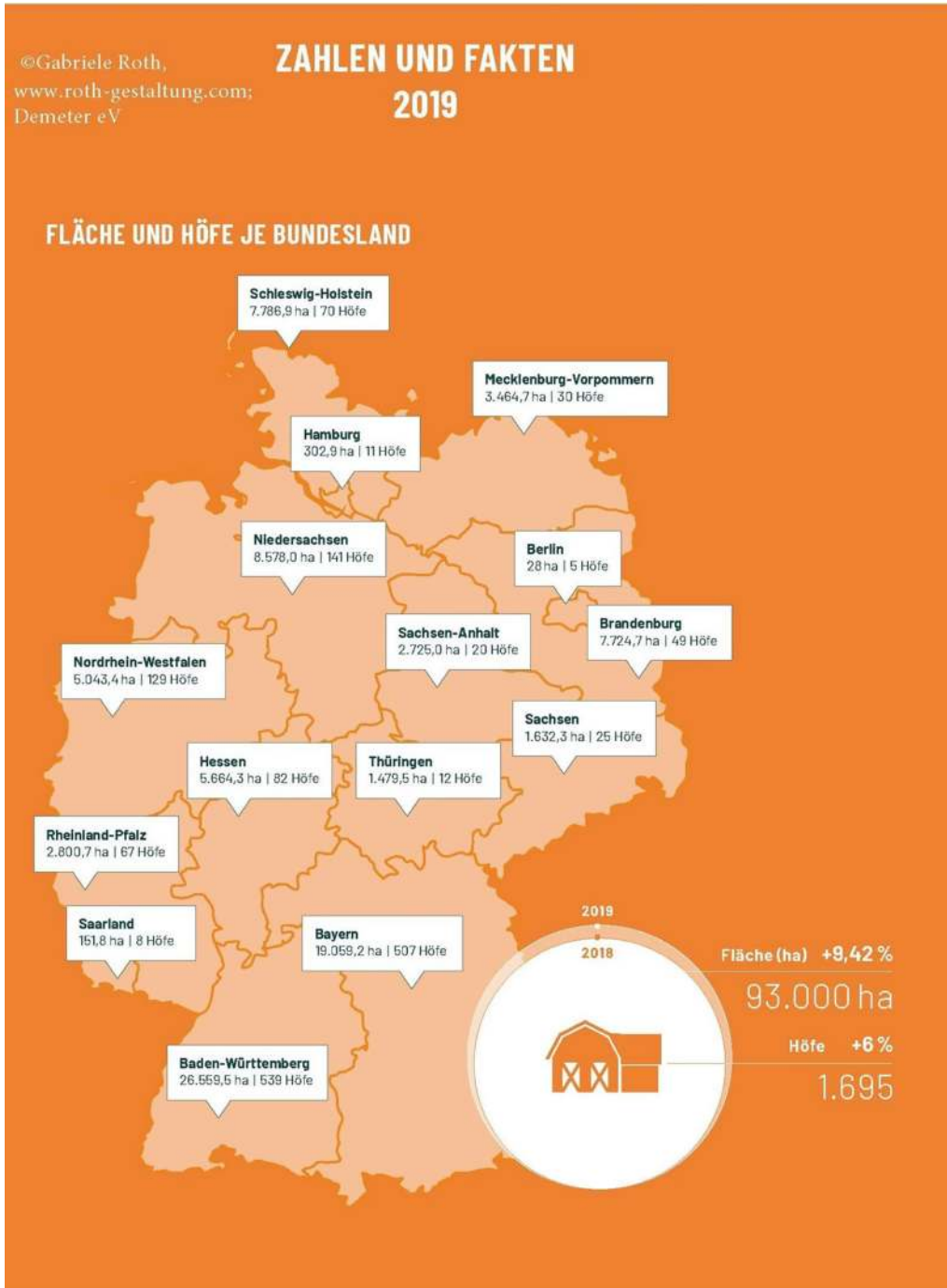


Abb. 4: Präparateherstellung im Jahreslauf. © Demeter e.V.; Lebendige Erde 2020/3.

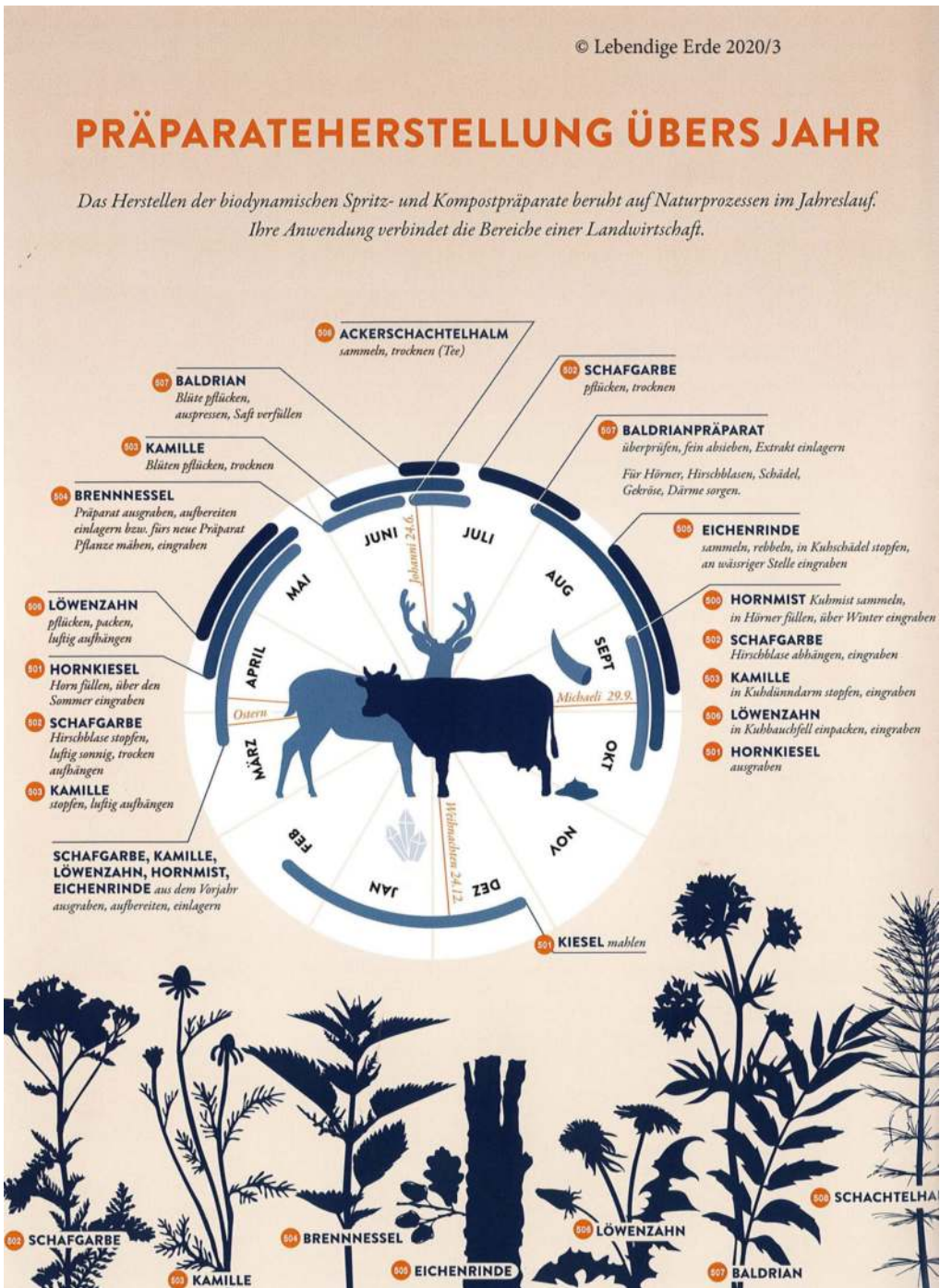


Abb. 5: Kreidezeichnung einer Kalk-Imagination von S. Majerus im Rahmen des Workshops »Den Landwirtschaftlichen Kurs meditieren«, Landwirtschaftliche Tagung, Dornach 2020.

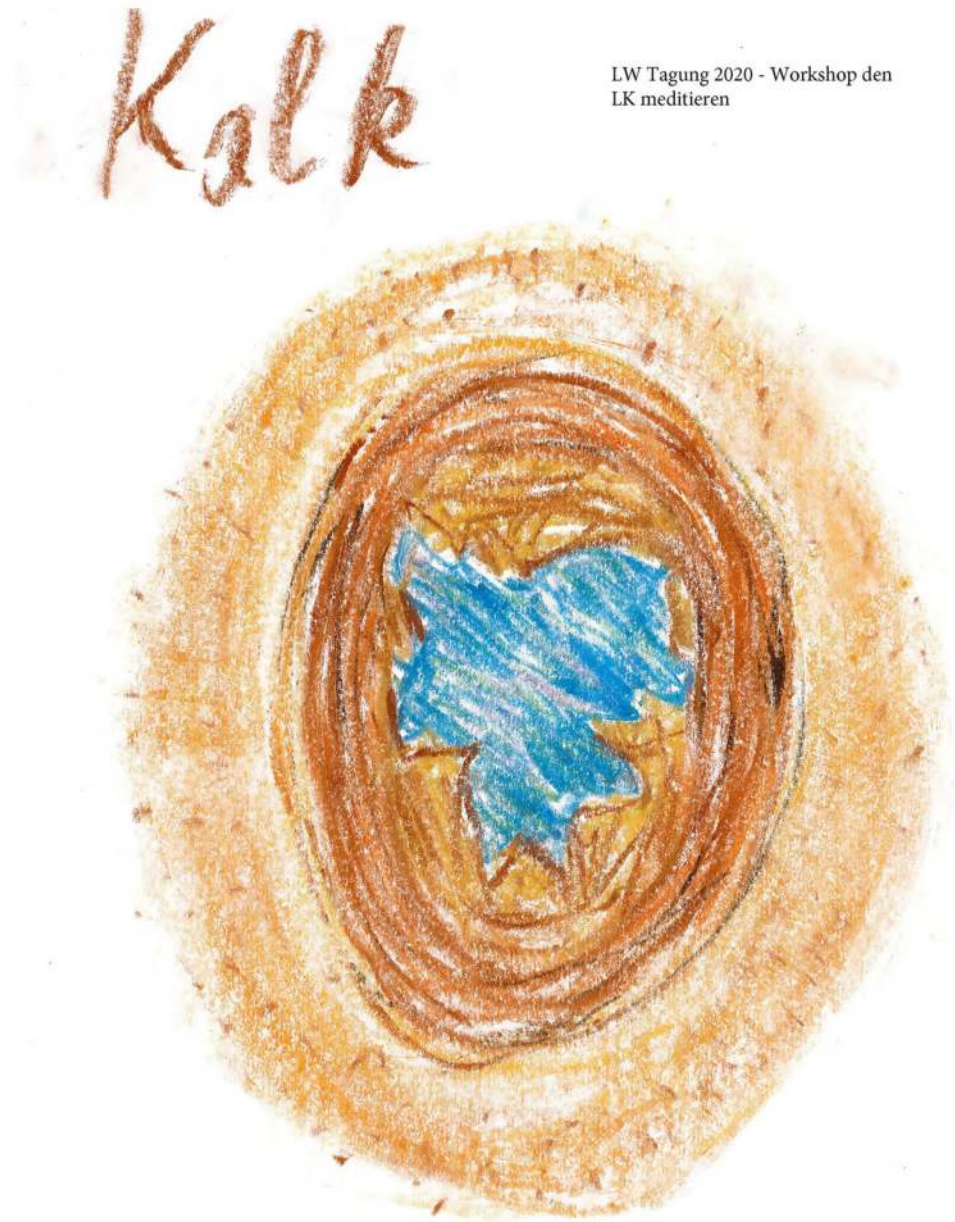


Abb. 6: Kreidezeichnung einer Kiesel-Imagination von S. Majerus im Rahmen des Workshops »Den Landwirtschaftlichen Kurs meditieren«, Landwirtschaftliche Tagung, Dornach 2020.



12. Quellenverzeichnis

12.1 Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Die Brennessel im biodynamischen Kosmos. Zeichnung von S. Majerus.
- Abb. 2: Die Kamille im biodynamischen Kosmos. Zeichnung von S. Majerus.
- Abb. 3: Anzahl der Demeter-Höfe in den deutschen Bundesländern. © Demeter e.V.; Gabriele Roth.
- Abb. 4: Präparateherstellung im Jahreslauf. © Demeter e.V.; Lebendige Erde 2020/3.
- Abb. 5: Kreidezeichnung einer Kalk-Imagination von S. Majerus im Rahmen des Workshops »Den Landwirtschaftlichen Kurs meditieren«, Landwirtschaftliche Tagung, Dornach 2020.
- Abb. 6: Kreidezeichnung einer Kiesel-Imagination von S. Majerus im Rahmen des Workshops »Den Landwirtschaftlichen Kurs meditieren«, Landwirtschaftliche Tagung, Dornach 2020.
- Abb. 7: Weizenenertrag und Anwendung biologisch-dynamischer Präparate; zitiert aus J. Fritz *Biologisch-dynamische Präparate: Wie werden sie hergestellt? Wie wirken sie?*, 2009, Verlag Lebendige Erde, S. 207.

12.2 Literatur

- Abellan, A. (2017, 25. Januar). »A la Romanée-Conti, notre biodynamie n'est pas philosophique«. Vitisphere. <https://www.vitisphere.com/actualite-84463--a-la-romanee-conti-notre-biodynamie-nest-pas-philosophique-.html>
- Abouleish, I. (2005). *SEKEM: A sustainable community in the Egyptian desert*. Floris Books.
- Abouleish-Boes, M. (2016). Religion and agriculture: How Islam forms the moral core of SEKEM's holistic development approach in Egypt. In T. LeVasseur, P. Parajuli, & N. Wirzba (Hrsg.), *Religion and sustainable agriculture: World spiritual traditions and food ethics* (295–314). The University Press of Kentucky.
- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. In R. G. Fox (Hrsg.), *Recapturing anthropology: Working in the present* (137–162). School of American Research Press.

- Ackroyd, S., & Crowdy, P. A. (1990). Can culture be managed? Working with »raw« Material: The case of the English slaughtermen. *Personnel review*, 19(5), 3–13. <https://doi.org/10.1108/00483489010142655>
- Agence Bio (Hrsg.) (2020, 9. Juli). *La consommation bio en hausse en 2019 stimule la production et la structuration des filières françaises: Les chiffres 2019 du secteur bio*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von https://www.agencebio.org/wp-content/uploads/2020/07/DP-AGENCE-BIO-CHIFFRES-2019_def.pdf
- Ahlbäck, T. (2008). Rudolf Steiner as a religious authority. In *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* (20), 9–16. <https://doi.org/10.30674/scripta.67323>
- Albrecht, J. (2019). Reformkost und Naturkost: Kontinuitäten und Brüche alternativer Ernährung zwischen Lebensreform und Alternativmilieu. In D. Siegfried, & D. Templin (Hrsg.), *Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1980: Kontinuitäten und Brüche in Milieus der gesellschaftlichen Selbstreflexion im frühen und späten 20. Jahrhundert (173–191)*. V&R Unipress. <https://doi.org/10.14220/9783737010122.173>
- Amir, F. (2018). *Schwein und Zeit: Tiere, Politik, Revolte*. Edition Nautilus.
- Andrews, K. (2015). *The animal mind: An introduction to the philosophy of animal cognition*. Routledge.
- Apodaca, L. E. (2021). *Nitrogen (fixed) – Ammonia*. U.S. Geological Survey. <https://pubs.usgs.gov/periodicals/mcs2021/mcs2021-nitrogen.pdf>
- Ariès, P. (2001). *Anthroposophie: Enquête sur un pouvoir occulte*. Golias.
- Ariès, P., Denhez, F., & Procher, J. (2018, 18. März). *Pourquoi les végans ont tout faux*. Libération. https://www.liberation.fr/debats/2018/03/18/pourquoi-les-vegans-ont-tout-faux_1637109/
- Arluke, A., & Sanders, C. R. (1996). *Regarding animals*. Temple University Press.
- Arluke, A., & Sanders, C. R. (2009). *Between the species: Readings in human-animal relations*. Pearson.
- Arluke, A., Sanders, C. R., & Morris, P. (2015). Mit Tieren denken: Die Soziologie der nicht-menschlichen Tiere in der Gesellschaft. In R. Brucker, F. Thieme, M. Bujok, B. Mütterich, & M. Seeliger (Hrsg.), *Das Mensch-Tier-Verhältnis: Eine sozialwissenschaftliche Einführung (79–105)*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Asma, S. T. (2017). *The evolution of imagination*. University of Chicago Press.
- Asprem, E. (2013). Theosophical attitudes towards science: Past and present. In Hammer, O., & Rothstein, M. (Hrsg.), *Handbook of the theosophical current (405–427)*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004235977_020
- Asprem, E. (2014). *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939*. State University of New York Press.
- Asztalos Morell, I., & Brandth, B. (2007). Family and gender in the transformation of the countryside. *Journal of Comparative Family Studies* 38 (3), 371–378. <https://doi.org/10.3138/jcfs.38.3.371>
- Auderset, J., & Moser, P. (2018). *Die Agrarfrage in der Industriegesellschaft: Wissenskulturen, Machtverhältnisse und natürliche Ressourcen in der agrarisch-industriellen Wissenschaft (1850–1950)*. Böhlau.
- Baars, T., Kusche, D., & Werren, D. (2009). Vorwort. In T. Baars, D. Kusche, & D. Werren (Hrsg.), *Erforschung des Lebendigen: Biologisch-dynamisch: an den Grenzen herkömmlicher Wissenschaft*. Verlag Lebendige Erde.

- Bachmann-Geiser, B. (2006). Der Betruf in den Schweizer Alpen. *Histoire des Alpes = Storia delle Alpi = Geschichte der Alpen* 11, 27–36. <https://doi.org/10.5169/seals-11823>
- Bader, K. (2018). Anders Wirtschaften: Ökologie und Soziales im Mittelpunkt unternehmerischen Denkens. *Lebendige Erde* (6).
- Bader, K. (2021). Hof Waldeyer: Muttergebundene Kälberaufzucht und der Schritt zu Demeter. Portrait. *Lebendige Erde* (2), 8–11.
- BAFU (2019). *Zustand und Entwicklung Grundwasser Schweiz: Ergebnisse der Nationalen Grundwasserbeobachtung NAQUA, Stand 2016*. Bundesamt für Umwelt, Bern. <https://www.bafu.admin.ch/bafu/de/home/themen/wasser/publikationen-studien/publikationen-wasser/ergebnisse-grundwasserbeobachtung-schweiz-naqua.html>
- Bahr, L., & Bahr, G. (1983). Wir Anthroposophen waren gegen Hitler immun. In I. Brodersen (Hrsg.), 1933: *Wie die Deutschen Hitler zur Macht verhalfen. Ein Lesebuch für Demokraten* (102–110). Rowohlt.
- Balzter, S. (2020, 15. Oktober). *Geht Öko auch in XXL?* Frankfurter Allgemeine Zeitung. <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/klima-energie-und-umwelt/biosupermarkt-denn-s-ein-herz-fuer-rinder-16995591.html>
- Blackwell, S. (2020). Emotional mental imagery. In A. Abraham (Hrsg.), *The Cambridge Handbook of the imagination* (241–257). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108580298.016>
- Baier, K. (2009). *Meditation und Moderne: Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien* (2 Bde.). Königshausen & Neumann.
- Baier, T. (2020, 8. März). Die unterschätzte Kuh. *SonntagsZeitung*, 56.
- Balzter, S. (2021, 17. Januar). Biomarkt-Gründer im Gespräch: »Ich werde Alnatura verschenken.« *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 19.
- Bandura, A. (1997). *Self-efficacy: The exercise of control*. W. H. Freeman.
- Barrett, N. (2013). The perception of religious meaning and value: An ecological approach. *Religion Brain & Behavior* 4(2), 127–146. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2013.816339>
- Barton, G. A. (2018). *The global history of organic farming*. Oxford University Press.
- Barz, H., & Randoll, D. (Hrsg.) (2007). *Absolventen von Waldorfschulen: Eine empirische Studie zu Bildung und Lebensgestaltung* (2. Auflage). VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-90658-4>
- Baumann, W., & Moser, P. (1999). *Bauern im Industriestaat: Agrarpolitische Konzeptionen und bäuerliche Bewegungen in der Schweiz 1918–1968*. Orell Füssli.
- Baur, S. & Kugler, W. (Hrsg.) (2007). *Rudolf Steiner in Kunst und Architektur*. DuMont.
- Bautze, L., & Hurter, U. (2020). Klimawandel und Landwirtschaft. *Lebendige Erde* (3), 40–43.
- Bechmann, A. (2009). *Ökologischer Landbau – aus der Nische in die Fläche: Identitätsbildung und Zukunft durch leitbildbewusste Verwissenschaftlichung*. Edition Zukunft.
- Beck, U., Giddens, B., & Lash, S. (1996). *Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse*. Suhrkamp.
- Becker, M., Dahlkamp, J., Dettmer, M., Diehl, J., Eberle, L., & Fröhlingdorf, M. (2020, 26. Juni). Das Schweinesystem: Der Kotelett-Kaiser und sein brutales Geschäft mit dem Billigfleisch. *Der Spiegel* (27), 10–19.

- Beckmann, J. (2013). *Pflanzenzüchtung in der biologisch-dynamischen Wirtschaftsweise: Entwicklungen im 20. Jahrhundert* (Erkundungsprojekt: Analyse und kommentierte Aufbereitung von Pflanzenzüchtungsmethoden des ökologischen Landbaus, Teil 2). Edition Zukunft.
- Behrend, H. (2020). *Menschwerdung eines Affen: Eine Autobiografie der ethnografischen Forschung* (3. Auflage). Matthes & Seitz.
- Bekoff, M. (2007). Are you feeling what I'm feeling? *New Scientist* 194(2605), 42–47. [http://doi.org/10.1016/S0262-4079\(07\)61316-5](http://doi.org/10.1016/S0262-4079(07)61316-5)
- Bell, C. (2009). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.
- Bellah, R. N. (2021). *Der Ursprung der Religion: Vom Paläolithikum bis zur Achsenzeit*. Herder.
- Bennett, E. L., Diamond, M. C., Krech, D. & Rosenzweig, M. R. (1964). Chemical and anatomical plasticity of brain: Changes in brain through experience, demanded by learning theories, are found in experiments with rats. *Science* 146(3644), 610–619. <https://doi.org/10.1126/science.146.3644.610>
- Berghöfer, B. (2020, 19. Mai). *Zwischen Ethik und Esoterik*. Neues Deutschland. <https://www.nd-aktuell.de/artikel/1136890.verschwoerungstheorien-zwischen-ethik-und-esoterik.html>
- Bergunder, M. (2010). What is esotericism? Cultural studies approaches and the problems of definition in religious studies. *Method theory study religion* 22(1), 9–36. <https://doi.org/10.1163/094330510X12604383550882>
- Berliner, D. (2013). Le désir de participation ou Comment jouer à être un autre. *L'homme* (206), 151–170. <https://doi.org/10.4000/lhomme.24520>
- Besson, Y. (2011). *Les fondateurs de l'agriculture biologique: Albert Howard, Rudolf Steiner, Maria & Hans Müller, Hans Peter Rusch, Masanobu Fukuoka*. Sang de la terre.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.
- Bigalke, B. (2016). *Lebensreform und Esoterik um 1900: Die Leipziger alternativ-religiöse Szene am Beispiel der »Internationalen Theosophischen Verbrüderung«*. Ergon.
- Bischoff, C., Oehme-Jüngling, K., & Leimgruber, W. (Hrsg.) (2014). *Methoden der Kultur-anthropologie*. UTB. <https://doi.org/10.36198/9783838539485>
- Block, M., & Schulz, B. (2010). *Die Anwälte: Ströbele, Mahler, Schily – Eine deutsche Geschichte*. Fackelträger-Verlag.
- Blom, P. (2009). *Der taumelnde Kontinent: Europa 1900–1914*. Hanser.
- Bochinger, C. (2004). Religionswissenschaft. In M. Roth (Hrsg.), *Leitfaden Theologiestudium* (183–216). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Steiner, R. (2016). *Die Welt der Elementarwesen: Ausgewählte Texte* (A. Bockemühl Hrsg., 3. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- Böhme, H., Gottwald, F.-T., Holtorf, C., Macho, T., Schwarte, L., & Wulf, C. (Hrsg.) (2004). *Tiere: Eine andere Anthropologie*. Böhlau.
- Bollmann, S. (2017). *Monte Verità: 1900 – der Traum vom alternativen Leben beginnt*. Deutsche Verlagsanstalt.
- Bosch, J. (2020, 24. November). Widerspenstige »Waldis«: Der Zusammenhang zwischen Corona-Skeptikern und Anthroposophie. *Stuttgarter Zeitung*, 2.
- Bourdieu, P. (1977, November). La paysannerie, une classe objet. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 17–18, 2–5. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1977_num_17_1_2572

- Brandt, K., & Hammer, O. (2013). Rudolf Steiner and theosophy. In O. Hammer, & M. Rothstein (Hrsg.), *Handbook of the theosophical current* (113–134). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004235977_008
- Bräuer, J. (2014). *Klüger als wir denken: Wozu Tiere fähig sind*. Springer Spektrum. <https://doi.org/10.1007/978-3-642-41690-3>
- Braune, I. (2021, 2. März). *Vor Entscheidungen »Weisheit der Vielen« nutzen*. Fränkische Nachrichten. https://www.fnweb.de/region-main-tauber_artikel,-main-tauber-vor-entscheidungen-weisheit-der-vielen-nutzen-_arid,1764760.html
- Bredow, R. von (2006, 19. November). *Erleuchtung durch die Gurke*. Der Spiegel (47). <https://www.spiegel.de/wissenschaft/erleuchtung-durch-die-gurke-a-498732d7-0002-0001-0000-000049612762>
- Breidenstein, G., Hirschauer, S., Kalthoff, H., & Nieswand, B. (2015). *Ethnografie: Die Praxis der Feldforschung* (2. Auflage). UVK. <https://doi.org/10.36198/9783838544977>
- Brenbekken, M. (2002). Beyond Vodou and anthroposophy in the Dominican-Haitian borderlands. *Social analysis* 46(3), 31–74. <https://doi.org/10.3167/015597702782409266>
- Brock, C., Geier, U., Greiner, R., Olbrich-Majer, M., & Fritz, J. (2019). Research in biodynamic food and farming: A review. *Open agriculture* 4, 743–757. <https://doi.org/10.1515/opag-2019-0064>
- Brock, C. (2021). Über die Materie hinaus: Wie biodynamisch forschen? In *Lebendige Erde* (5), 12–15.
- Brock, W. H. (2020, 19. Februar). Justus, baron von Liebig. In *Encyclopædia Britannica*. Zuletzt abgerufen am 28. Oktober 2020 von <https://www.britannica.com/biography/Justus-Freiherr-von-Liebig>
- Brody, H. (1987). *Living Arctic: Hunters of the Canadian north*. Douglas & McIntyre.
- Brosius, C., Michaels, A., & Schrode, P. (Hrsg.) (2013). *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.36198/9783838538549>
- Brügge, P. (1984a). *Die Anthroposophen: Waldorfschulen, biodynamischer Landbau, Ganzheitsmedizin, kosmische Heilslehre*. Rowohlt.
- Brügge, P. (1984b, 3. Juni). »Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt«: Spiegel-Gespräch mit Joseph Beuys über Anthroposophie und die Zukunft der Menschheit. Der Spiegel (23). <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13508033.html>
- Brügge, P. (1984c, 28. Mai). »Der Weltenplan vollzieht sich unerbittlich«: Peter Brügge über die deutschen Anthroposophen (V). *Landwirtschaft mit Forschung und Magie*. Der Spiegel (22). <https://www.spiegel.de/politik/der-weltenplan-vollzieht-sich-unerbittlich-a-4d5b93f8-0002-0001-0000-000013509728>
- Brüll, R., & Heisterkamp, J. (2008) (Hrsg.). *Frankfurter Memorandum: Rudolf Steiner und das Thema Rassismus*. Info 3 Verlag. https://info3-verlag.de/wp-content/uploads/2018/08/Frankfurter_Memorandum_Deutsch.pdf
- Brüll, R., & Rappmann, R. (2016). *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit? Der Impuls der Dreigliederung und die Gründung des Internationalen Kulturzentrums Achberg – Erinnerungen, Reflexionen, Ausblicke*. Info3-Verlag; FIU-Verlag.
- Buchanan, B. (2008). *Onto-Ethologies: The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. State University of New York Press.

- Buley, M. (2020). Innovatives Vermarkten: Fleisch rückt in den Fokus der Demeter-Landwirte. *Lebendige Erde* (4), 12–14.
- Bühlen, F. (2018). Wege weg vom Wegwerfkalb: Mast von Bullenkälbern auf Demeter-Betrieben. *Lebendige Erde* (6), 32–33.
- Burkitt, L. L., Small, D. R., McDonald, J. W., Wales, W. J., & Jenkin, M. L. (2007). Comparing irrigated biodynamic and conventionally managed dairy farms: 1. Soil and pasture properties. *Australian Journal of Experimental Agriculture* 47(5), 479–488. <https://doi.org/10.1071/EA05196>
- Burns, K. N., Bokulich, N. A., Cantu, D., Greenhut, R. F., Kluepfel, D. A., O'Green, A. T., Strauss, S. L., & Steenwerth, K. L. (2016). Vineyard soil bacterial diversity and composition revealed by 16S rRNA genes: Differentiation by vineyard management. *Soil biology & biochemistry* 103, 337–348. <https://doi.org/10.1016/j.soilbio.2016.09.007>
- Buss, P. E. (2015, 7. Oktober). *En Romanée-Conti, à la fortune du vin*. Le temps. <https://www.letemps.ch/lifestyle/romaneeconti-fortune-vin>
- Carpenter-Boggs, L., Kennedy, A. C., & Reganold, J. P. (2000). Organic and biodynamic management effects on soil biology. *Soil Science Society America Journal* 64(5), 1651–1659. <https://doi.org/10.2136/sssaj2000.6451651x>
- Carstens, P. (2017, 7. November). »Ich hätte erwartet, dass wir schon viel weiter sind«. Geo. <https://www.geo.de/natur/nachhaltigkeit/17751-rtkl-alnatura-gruender-goetz-rehn-ich-haette-erwartet-dass-wir-schon-viel>
- Cefaï, D. (2003). *Lenquête de terrain*. Éditions la découverte; M.A.U.S.S.
- Cefaï, D. (2010). *Lengagement ethnographique*. EHESS.
- Chalker-Scott, L. (2013). The science behind biodynamic preparations: A literature review. *HortTechnology hortte* 23(6), 814–819. <https://doi.org/10.21273/HORTTECH.23.6.814>
- Charmetant, E. (2015). Ecologie profonde: Une nouvelle spiritualité? *Revue Project* 2015/4(347), 25–33. <https://doi.org/10.3917/pro.347.0025>
- Chetcuti, Y. (2012). *Le cerf, le temps et l'espace mythique* [Dissertation, Université de Grenoble]. HAL Open Science. <https://theses.hal.science/tel-00932815>
- Choné, A. (2013). Les fondements de l'écologie spirituelle chez Rudolf Steiner. *Politica Hermetica* 27, 15–35.
- Choné, A. (2015). Rezension des Buchs *Between occultism and Nazism: Anthroposophy and the politics of race in the Fascist era*, by Peter Staudenmaier. *Politica Hermetica* (29/2015).
- Choné, A. (2017). Changer le monde par l'agriculture? L'influence des théories et pratiques de l'anthroposophie sur les modèles de pensée écologiques alternatifs. In P. Hamman (Hrsg.), *Ruralité, nature et environnement: Entre savoirs et imaginaires*. Érés. 275–302.
- Clement, C. (2014). Einleitung: Schriften zur Erkenntnisschulung. In R. Steiner, *Die Stufen der höheren Erkenntnis. Samt einem Anhang mit Materialien aus Rudolf Steiners erkenntnisschulischer und erkenntniskultischer Arbeit* (C. Clement, Hrsg., VII–CXXV, Schriften – Kritische Ausgabe, 7). Frommann-Holzboog.
- Clement, C. (2015). Einleitung. In R. Steiner, *Philosophische Schriften. Wahrheit und Wissenschaft – Die Philosophie der Freiheit* (C. Clement, Hrsg., XIX–CXXXII, Schriften – Kritische Ausgabe, 2). Frommann-Holzboog.

- Clement, C. (2017). Einleitung. In R. Steiner, *Theosophie*. (C. Clement, Hrsg., XXI–CXLVII, Schriften – Kritische Ausgabe, 6). Frommann-Holzboog; Rudolf Steiner Verlag.
- Clement, C. (2018). Einleitung. In R. Steiner, *Fragment einer theosophischen Kosmogonie: Bd. 2. Einleitung, Quellentexte, Stellenkommentar und Register* (C. Clement, Hrsg., IX–CXLIX, Schriften – Kritische Ausgabe, 8). Frommann-Holzboog.
- Clement, C. (2021). A new paradigm in the academic study of Anthroposophy? Status, conception, and reception of the critical edition of writings by Rudolf Steiner (SKA) = »Zeitenwende« in der akademischen Steinerforschung? Editionsstand, Konzeption und Rezeption der kritischen Ausgabe der Schriften Rudolf Steiners (SKA). *Steiner Studies* 2, 1–61.
- Clement, C. (2022). Einleitung. In R. Steiner, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (C. Clement, Hrsg., XVII–CIII, Schriften – Kritische Ausgabe, 1). Frommann-Holzboog.
- Clifford, J. (1993). Über ethnographische Autorität. In E. Berg, & M. Fuchs (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Suhrkamp, 109–157.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (Hrsg.) (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* [Advanced seminar at School of American Research]. University of California Press.
- Coenen, A. & Juranek P. (2020). *Inge und Klaus – Zwei Küken wachsen heran*. NDR, Die Reportage. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von https://www.ndr.de/fernsehen/sendungen/die_reportage/Inge-und-Klaus-Zwei-Kueken-wachsen-heran,diereportage1488.html
- Crist, E. (1999). *Images of animals: Anthropomorphism and animal mind*. Temple University Press.
- Das Goetheanum, Redaktion (2018, 16. März). *Das Blatt wendet sich*. Das Goetheanum. <https://dasgoetheanum.com/das-blatt-wendet-sich>
- Daston, L. (2014). *Wunder, Beweise und Tatsachen: Zur Geschichte der Rationalität* (Gerhard Herrgott, Übers.). Fischer.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Blackwell.
- Delon, N. (2017). L'animal d'élevage compagnon de travail: L'éthique des fables alimentaires. *Revue française d'éthique appliquée* 2(4), 61–75. <https://doi.org/10.3917/rfeap.004.0061>
- DeMello, M. (2012). *Animals and society: An introduction to human-animal studies*. Columbia University Press.
- Demeter e.V. (2015, 19. Mai) (Hrsg.). *Satzung 2015*. Zuletzt abgerufen am 4. März 2021 von https://www.demeter.de/sites/default/files/public/pdf/demeter_verband_satzung_biodynamisch.pdf
- Demeter-International e.V. (2018) (Hrsg.). *Richtlinien Erzeugung: Zur Verwendung von von Demeter, Biodynamisch und damit Verbindung stehenden Marken*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von <http://demeter.lt/wp-content/uploads/2018/09/DI-gamybos-standartas-Demeter-Biodynamic-2018-vokiečių-kalba.pdf>
- Demeter e.V. (2019) (Hrsg.). *Demeter Jahresbericht 2018/2019*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von <https://www.demeter.de/sites/default/files/article/pdf/demeter-jahresbericht-2019.pdf>

- Demeter e.V. (2020a) (Hrsg.). *Leitlinien Schlachten und Tiertransport*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von https://www.demeter.de/sites/default/files/richtlinien/demeter_erzeuger_leitlinien_schlachten_tiertransporte.pdf
- Demeter e.V. (2020b). *Präparate: Einführung in die biodynamische Präparatearbeit*. Verlag Lebendige Erde.
- Demeter e.V. (2020c) (Hrsg.). *Richtlinien 2021 Erzeugung und Verarbeitung: Richtlinien für die Zertifizierung ›Demeter‹ und ›Biodynamisch‹*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von https://www.demeter.de/sites/default/files/richtlinien/richtlinien_gesamt.pdf
- Descola, P. (2011). *Jenseits von Natur und Kultur* (M. Kauppert, Mitarb., E. Moldenhauer, Übers.). Suhrkamp.
- Despret, V. (2007). *Bêtes et hommes*. Gallimard.
- Despret, V. (2013, Dezember). From secret agents to interagency. *History and Theory, Special Issue: Does History Need Animals?* 52(4), 29–44. <https://doi.org/10.1111/hith.10686>
- Despret, V., & Porcher, J., (2007). *Etre bête*. Actes Sud.
- Diamond, C. (2003). The difficulty of reality and the difficulty of philosophy. In *Partial Answers: Journal of literature and the history of ideas* 1(2), 1–26. <https://doi.org/10.1353/pa.n.0.0090>
- Ditfurth, J. (1996). *Entspannt in die Barbarei: Esoterik, (Öko-)Faschismus und Biozentrismus*. Konkret-Literatur-Verlag.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: A political theory of animal rights*. Oxford University Press.
- Döring, S. (2020). Wie viel Bio verträgt der Markt? In *Lebendige Erde* (4), 16–17.
- Egle, B. (2019). Biodynamischer Anbau für Kosmetik und Arzneien: Wie die Qualität der Rohstoffe beeinflusst werden kann. *Lebendige Erde* (6), 10–14.
- Evans, J. (2017). *The art of losing control: A philosopher's Search for ecstatic experience*. Canongate Books.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Clarendon Press.
- Europäisches Parlament (o. J.). *Die gemeinsame Agrarpolitik (GAP) und der Vertrag*. Zuletzt abgerufen am 13. Juli 2023 von <https://www.europarl.europa.eu/factsheets/de/sheet/103/die-gemeinsame-agrarpolitik-gap-und-der-vertrag>
- Faivre, A. (1996). *Accès de l'ésotérisme occidental* (Bd. 2). Gallimard.
- Felber, C. (2010). *Die Gemeinwohl-Ökonomie: Das Wirtschaftsmodell der Zukunft*. Deuticke.
- Felschen, C. (2020, 21. Juni). *Corona-Ausbruch bei Tönnies*. Zeit online. <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2020-06/corona-ausbruch-toennies-nrw-kabinett-lockdown-sondersitzung>
- Ferguson, J. (1985, Dezember). The bovine mystique: Power, property and livestock in rural Lesotho. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 20(4), 647–674. <https://doi.org/10.2307/2802755>
- Fesser, G. (2000). *Die Kaiserzeit: Deutschland 1871–1918*. LZT.
- Flick, U. (2002). *An Introduction to qualitative research* (2. Auflage). SAGE Publications.
- Fließbach, A., Oberholzer, H.-R., Gunst, L., & Mäder, P. (2007). Soil organic matter and biological soil quality indicators after 21 years of organic and conventional farming. *Agriculture, Ecosystems & Environment* 118(1–4), 273–284. <https://doi.org/10.1016/j.agee.2006.05.022>

- Florin, J.-M. (2020). Corona und biodynamische Landwirtschaft. In U. Hurter, & J. Wittich (Hrsg.), *Perspektiven und Initiativen zur Coronazeit* (77–88). Verlag am Goetheanum.
- Florin, J.-M., & Hurter, U. (2020). Herausforderungen und Perspektiven der Coronakrise in der Land- und Ernährungswirtschaft. In U. Hurter, & J. Wittich (Hrsg.), *Perspektiven und Initiativen zur Coronazeit* (67–76). Verlag am Goetheanum.
- Fischer, G. (2005). »Wir leben in paradiesischen Zuständen«. brand eins. <https://www.brandeins.de/magazine/brand-eins-wirtschaftsmagazin/2005/langfristigkeit/wir-leben-in-paradiesischen-zustaenden>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021
- Fokken, S. (2019, 4. Februar). »Ich bin Waldorfschüler geblieben«. Oberbürgermeister Boris Palmer. Der Spiegel. <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/schule/waldorfschulen-oberbuergermeister-boris-palmer-aus-tuebingen-erzaehlt-a-1250913.html>
- Forsey, G. M. (2010). Ethnography as participant listening. *Ethnography* 11(4), 558–572. <https://doi.org/10.1177/1466138110372587>
- Foster, C. (2021). On Hunting. In B. Bovenkerk, & J. Keulartz (Hrsg.), *Animals in our midst: The challenges of co-existing with animals in the Anthropocene* (469–481). Springer Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-63523-7_25
- Foyer, J. (2010). *Il était une fois la bio-révolution: Nature et savoirs dans la modernité globale*. PUF.
- Foyer, J. (2018). Synchrétisme des savoirs dans la viticulture biodynamique: Incorporation dans l'expérience et le sensible et trajectoire initiatique. *Revue d'anthropologie des connaissances* 12(2), 289–321. <https://doi.org/10.3917/rac.039.0289>
- Franke, E., & Maske, V. (2011). Teilnehmende Beobachtung als Verfahren der Religionsforschung: Der Verein Muslimische Jugend in Deutschland e.V. In S. Kurth, & K. Lehmann (Hrsg.), *Religionen erforschen: Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft* (105–134). VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-93245-3_5
- Francione, G. L. (2008). *Animals as persons: Essays on the abolition of animal exploitation*. Columbia University Press.
- French, A. (2020). Technology as a Necessary Evil: Rudolf Steiner's Ahriman and the Roll-out of 5G. *La Rosa di Paracelso* 1, 35–53.
- Frei, N & Nachtwey, O. (2021). *Quellen des »Querdenkertums«: Eine politische Soziologie der Corona-Proteste in Baden-Württemberg*. Universität Basel. https://www.boell-bw.de/sites/default/files/2022-01/Quellen%20des%20Querdenkertums_Frei_Nachtwey.pdf
- Fritz, J. (2009). Biologisch-dynamische Präparate: Wie werden sie hergestellt? Wie wirken sie? In T. Baars (Hrsg.), *Erforschung des Lebendigen. Biologisch-dynamisch: an den Grenzen herkömmlicher Wissenschaft* (200–218). Verlag Lebendige Erde.
- Fritz, J. (2016). Biologisch-dynamische Präparate: Schritte zu ihrem Verständnis aus einem Überblick der Forschungsergebnisse. In Forschungsring e.V. (Hrsg.), *Biologisch-dynamisch: 90 Jahre Impulse für eine Landwirtschaft der Zukunft. Dokumentationsband zur Wissenschaftlichen Tagung 6./7. Juni 2014 in Bonn* (65–64). Verlag Lebendige Erde.
- Frühschütz, L. (2014, 1. Oktober). *Schlachtet Bio besser?* Schrot und Korn. <https://schrotundkorn.de/essen/schlachtet-bio-besser>
- Fuchs, N. (2016). Die biologisch-dynamische Wirtschaftsweise neu überdacht: Schlussfolgerungen für die Forschung. In Forschungsring e.V. (Hrsg.), *Biologisch-dynamisch:*

- 90 Jahre Impulse für eine Landwirtschaft der Zukunft. Dokumentationsband zur Wissenschaftlichen Tagung 6./7. Juni 2014 in Bonn (135–142). Verlag Lebendige Erde.
- Fuchs, N. (2018). Evolutive Agrarkultur: Landwirtschaft nach dem Bildeprinzip des Menschen und die Rolle des Organismus. *Lebendige Erde* (6), 6–7.
- Fuentes, A. (2020). The evolution of a human imagination. In A. Abraham (Hrsg.), *The Cambridge Handbook of the imagination* (Cambridge Handbooks in Psychology, 13–29). Cambridge University Press.
- Fukuoka, M. (1985). *The natural way of farming: The theory and practice of green philosophy*. (F. P. Metreaud, Übers.). Japan Publications.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode: 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (6. Auflage, Gesammelte Werke, 1). Mohr Siebeck.
- Gaillard, C., Meagher, R. K., Keyserlingk, M. A. G. von, & Weary, D. M. (2014). Social housing improves dairy calves' performance in two cognitive tests. *PLoS one* 9(2), e90205. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0090205>
- Galarneau, V. (2011). *Les jardiniers de la conscience: Socialiser l'environnement, habiter la ferme et incorporer le vivant en agriculture biodynamique* [Masterarbeit, Université Laval]. <http://hdl.handle.net/20.500.11794/22845>
- Gapp, E. (2021). Hürden bei der Umstellung. *Lebendige Erde* (2), 18–19.
- Gauthier, F. (2020). *Religion, modernity, globalisation: Nation-state to market*. Routledge.
- Gebhardt, M. (2011). *Rudolf Steiner: Ein moderner Prophet*. Deutsche Verlags-Anstalt.
- Geertz, C. (1987). *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Suhrkamp.
- Geier, U., Fritz, J., Greiner, R., & Olbrich-Majer, M. (2016). Die Biologisch-Dynamische Wirtschaftsweise. In B. Freyer (Hrsg.), *Ökologischer Landbau: Grundlagen Wissensstand und Herausforderungen* (101–123). Haupt Verlag.
- Geier, U. (2021). Wirksensorik im Einsatz: Wie Lebensmittel auf unser Befinden wirken. *Lebendige Erde* (5), 24–26.
- Gerber, A. (2020). Biodynamisch oder Demeter – Einheit oder Zweiheit? *Lebendige Erde* (4), 22–23.
- Gerhard, G. (2012). Das Bild der Bauern in der modernen Industriegesellschaft: Störfriede oder Schoßkinder der Industriegesellschaft? In D. Münkler, & F. Uekötter (Hrsg.), *Das Bild des Bauern: Selbst- und Fremdwahrnehmungen vom Mittelalter bis ins 21. Jahrhundert*. Vandenhoeck & Ruprecht, 111–130.
- Gervais, M. (2013). »S'inscrire dans la nature«: Nature et sacralité chez les agriculteurs paysans. In L. Bertina, R. Carnac, A. Fauches, & M. Gervais (Hrsg.), *Nature et religions* (195–209). CNRS éditions.
- Gervais, M. (2016). Croyants de nature? Sociologie religieuse de l'agriculture paysanne. In *Études rurales* 197, 177–194. <https://doi.org/10.4000/etudesrurales.10708>
- Gesellschaft für Bildekräfteforschung e.V. (2020). *Bildekräftebrief* 8. https://www.bildekraefte.de/download/bk_bildekraeftebrief_2020-03.pdf
- Gladigow, B. (1988). Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In H. Cancik (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Bd. 1. Systematischer Teil; Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus* (26–40). Kohlhammer.

- Glöckler, M. (2019, Oktober). *Mobilfunkstrahlung und WLAN. Erfahrungen, Fragen, Therapien*. Erziehungskunst: waldorf.leben. <https://www.erziehungskunst.de/artikel/zeiten-der-zeit/mobilfunkstrahlung-und-wlan-erfahrungen-fragen-therapien/>
- Goethe, J. W. von (1949). *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* (E. Beutler, Hrsg.). Artemis.
- Göldenboog, C. (2018). *Die Weisheit des Misthaufens: Expeditionen in die biodynamische Landwirtschaft*. C.H. Beck.
- Graeber, D. (2019). *Remarks on Wittgenstein's remarks on Frazer*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von <https://davidgraeber.org/papers/remarks-on-wittgensteins-remarks-on-frazer/>
- Grandjean, A. (2020b). »Croire au vin« est-il contraignant? Pluralismes religieux, conscience écologique et cultures du vin en Suisse. In O. Bauer (Hrsg.), *Esprit du vin, esprit divin* (149–174). Labor et Fides.
- Grandjean, A. (2020a). La viticulture biodynamique en Suisse: Un objet social et agronomique en mouvement. In A.-D. Zufferey-Périsset (Hrsg.), *Vigne et nature en Valais: Entre les lignes de la culture* (237–251). Infolio.
- Gronbach, S. (2014). Vom Tier lernen statt es zu essen: Sebastian Gronbach pflegt die Partnerschaft zu Tieren vegan. *Lebendige Erde* (4), 24–25.
- Groh-Kontio, C. (2013, 28. Mai). *Glückliche Kühe statt glückliche Mitarbeiter*. Zeit online. <https://www.zeit.de/wirtschaft/2013-05/bio-alnatura-denns-dumpingloehne>
- Gruber, B. (Hrsg.) (1997). *Erfahrung und System: Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne*. Westdeutscher Verlag.
- Grünn, A. C. (2009). *Ellenlang: Meine Reise mit den Naturgeistern durch Deutschland*. Flensburger-Hefte-Verlag.
- Gunkel, C. (2021). *So antisemitisch war Rudolf Steiner*. Spiegel online. <https://www.spiegel.de/geschichte/ein-fehler-der-weltgeschichte-a-1ca07586-0002-0001-0000-000177512595?context=issue>
- Haeckel, E. (1908). *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft: Glaubensbekenntniss eines Naturforschers vorgetragen am 9. October 1892 in Altenburg beim 75jährigen Jubiläum der Naturforschenden Gesellschaft des Osterlandes*. Alfred Kröner Verlag.
- Hafner, U. (2016). Aufbruch am Rand: Die neue Geschichtsschreibung zu den ländlichen Gesellschaften der neuzeitlichen Schweiz – Einführung und Übersicht. *infoclio.ch-Forschungsberichte*. <https://doi.org/10.13098/infoclio.ch-fb-0003>
- Hahn, H. P. (2013). *Ethnologie: Eine Einführung*. Suhrkamp.
- Haldemann, A., & Butscher, C. (2019). Regionales Wirtschaften mit Supermärkten. In Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum (Hrsg.) (2019), *Land-Wirtschaft zwischen Hof und Welt: Dokumentation zur Internationalen Tagung für Landwirtschaft am Goetheanum in Dornach (CH)* (11). Freie Hochschule für Geisteswissenschaft.
- Haller, J. S. (1995). *Outcasts from evolution: Scientific attitudes of racial inferiority 1859–1900*. Southern Illinois University Press.
- Halloy, A. (2016). Full participation and ethnographic reflexivity: An Afro-Brazilian case study. *Journal for the study of religious experience, Special Issue. Fieldwork in Religion: Bodily Experience and Ethnographic Knowledge* 2(1), 7–24.

- Halloy, A., & Whatelet, O. (2013). Cognitive ethnography and the naturalization of culture. In C. Pléh, G. Csibra, & P. Richerson (Hrsg.), *Naturalistic approaches to culture?* (222–238). Akadémiai Kiadó.
- Hamann, B. (1986). *Bertha von Suttner: Ein Leben für den Frieden*. Piper.
- Hammer, O. (2001). *Claiming knowledge: Strategies of epistemology from theosophy to the New Age*. Brill.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2007). *Ethnography: Principles in practice* (3. Auflage). Routledge.
- Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Brill.
- Hanegraaff, W. J. (2012). *Esotericism and the academy: Rejected knowledge in Western culture*. Cambridge University Press.
- Hanegraaff, W. J. (2013). *Western esotericism: A guide for the perplexed*. Bloombury.
- Hanegraaff, W. J. (2018). Vorwort. In R. Steiner, *Fragment einer theosophischen Kosmogonie: Bd. 1. Vorwort und Texte* (C. Clement, Hrsg., VI–XX, Schriften – Kritische Ausgabe, 8). Frommann-Holzboog.
- Haraway, D. J. (2007). *When species meet*. University of Minnesota Press.
- Harris, M. (1989). *Cows, pigs, wars, and witches: The riddles of culture*. Random House.
- Harteringer, W. (1992). *Religion und Brauch*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hasler, H. (2005). *Das Goetheanum: Eine Führung durch den Bau, seine Umgebung und seine Geschichte*. Verlag am Goetheanum.
- Haushofer, H. (1958). *Ideengeschichte der Agrarwirtschaft und Agrarpolitik im deutschen Sprachgebiet: Bd. 2. Vom ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart*. Bayerischer Landwirtschaftsverlag.
- Helmle, S. (2021). Bundesweiter biodynamischer Einführungskurs: online. Umstellung kollegial angehen und gemeinsam das Biodynamische verstehen. *Lebendige Erde* (2), 15.
- Heilmann, J., & Hörning, B. (2014). Ansätze für eine artgemäße Hühnerhaltung im Demeter-Betrieb In *Lebendige Erde* (4), 20–23.
- Heisterkamp, J. (Hrsg.) (2009). *Kapital=Geist: Pioniere der Nachhaltigkeit: Anthroposophie in Unternehmen; zwölf Porträts*. Info3-Verlag.
- Heisterkamp, J. (2012, März–Mai). Die Zukunft ist jetzt: Otto Schramer. In *Wir: Menschen im Wandel* (4), 12–17.
- Heisterkamp, J. (2018, April). Demeter im Supermarkt: »Wir erhoffen uns größere Reichweite«. Über Risiken und Chancen sprach info3 mit Dr. Simone Helmle von der Demeter-Akademie. *Info3*. <https://info3-verlag.de/zeitschrift-info3/demeter-im-supermarkt/>
- Henk, M. (2020, 17. Dezember). Hat sie die Lösung? Die Physikerin Viola Priesemann durchdringt mit ihren Gleichungen die Pandemie. *Die Zeit* 53, 15–17.
- Hero, M. (2008). Religious pluralisation and institutional change: the case of the new religious scene in Germany. *Journal of religion in Europe* 1(2), 200–226. <https://doi.org/10.1163/187489108X311478>
- Herrnkind, R. (2014). Verantwortung des Menschen für Wesen und Tod der Nutztiere. *Lebendige Erde* (4), 48.

- Herrnkind, R. (2019). So werde ich Demeter-Bäuerin: Freie Ausbildung auf dem Birkenhof. *Lebendige Erde* (4), 22–23.
- Hersche, P. (2013). *Agrarische Religiosität: Landbevölkerung und traditionaler Katholizismus in der voralpinen Schweiz 1945–1960*. Hier und Jetzt.
- Hielscher, H. (2016, 16. Februar). Götz Rehn und Götz Werner vertragen sich wieder. Wirtschaftswoche. <https://www.wiwo.de/unternehmen/handel/alnatura-und-dm-goetz-rehn-und-goetz-werner-vertragen-sich-wieder-/12969410.html>
- Hildebrand, I. (2005). Stiftungsprofessur besetzt: Ton Baars hat europaweit erste Professur für biologisch-dynamische Landwirtschaft an einer Universität inne. *idw – Informationsdienst Wissenschaft*. <https://idw-online.de/en/news115207>
- Hintermeier, H. (2015, 3. Oktober). *Der moderne Landwirt ist eine arme Wurst: Bio-Bauer Manfred Klett*. Frankfurter Allgemeine Zeitung. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/bio-landwirt-manfred-klett-vom-dottenfelder-hof-13832408.html?service=printPreview>
- Hinterstoisser, P. (2014). Tierwohlberatung auf einem Michbetrieb: Die Praxis zeigt auch Nutzen für die Landwirte. *Lebendige Erde* (4).
- Hiß, C. (2015). *Richtig rechnen! Durch die Reform der Finanzbuchhaltung zur ökologisch-ökonomischen Wende*. oekom verlag.
- Horneber, M., van Ackeren, G., Linde, K., & Rostock, M. (2008). Mistletoe therapy in oncology. *Cochrane Database of systematic reviews*. <https://doi.org/10.1002/14651858.CD003297.pub2>
- Huber, M., Andersen, J.-O., Kahl, J., Busscher, N., Doesburg, P., Mergardt, G., Kretschmer, S., Zalecka, A., Meelursarn, A., Ploeger, A., Nierop, D., van de Vijver, L., & Baars, E. (2010). Standardization and validation of the visual evaluation of biocrystallizations. *Biological agriculture & horticulture* 27(1), 25–40. <https://doi.org/10.1080/01448765.2010.10510428>
- Hurter, U. (2014). Die landwirtschaftliche Ganzheit. In U. Hurter (Hrsg.), *Agrikultur für die Zukunft: Biodynamische Landwirtschaft heute. 90 Jahre Landwirtschaftlicher Kurs Koberwitz* (31–43). Verlag am Goetheanum.
- Hurter, U. (2018a). Einleitung. In Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum (Hrsg.), *Biodynamische Präparatepraxis weltweit: Die Fallbeispiele*. Verlag Lebendige Erde.
- Hurter, U. (2018b). Die Ökonomie der Landwirtschaft. Kultivierung der Natur und des sozialen Organismus. *Lebendige Erde* (6), 18.
- Hurter, U. (2020). Unser Verhältnis zu den Tieren. In U. Hurter, & J. Wittich (Hrsg.), *Perspektiven und Initiativen zur Coronazeit* (89–100). Verlag am Goetheanum.
- Husmann, J. (2010). *Schwarz-Weiss-Symbolik: Dualistische Denktraditionen und die Imagination von »Rasse«: Religion, Wissenschaft, Anthroposophie*. transcript.
- Husmann, W., & Kossen, P. (2020, 10. Mai). »Die Leute haben große Angst«. *Zeit online*. www.zeit.de/politik/deutschland/2020-05/coronavirus-schlachthoefe-arbeitsschutzgesetz-fleischwirtschaft-abstand-hygiene
- Hustvedt, S. (2018). *Die Illusion der Gewissheit* (B. Seifries, Übers.). Rowohlt.
- Ingold, T. (1980). *Hunters, pastoralists and ranchers: Reindeer economies and their transformations*. Cambridge University Press.
- Ingold, T. (Hrsg.) (1988). *What is an animal?* Unwin Hyman.

- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203466025>
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement knowledge and description*. Routledge.
- Ivemeyer, S., Knierim, U., & Waiblinger, S. (2011). Effect of human-animal relationship and management on udder health in Swiss dairy herds. *Journal of dairy science* 94(12), 5890–5902. <https://doi.org/10.3168/jds.2010-4048>
- Ivemeyer, S. (2018). Ruhige Stimmung – Gesunde Kühe. *Lebendige Erde* (6), 38–41.
- Jackson, M. (1983). Knowledge of the body. *Man* 18(2), 327–345. <https://doi.org/10.2307/2801438>
- James, W. (2001). *Les formes multiples de l'expérience religieuse: Essai de psychologie descriptive* (Übers.). Éditions Exergue.
- Johns, J., Mück, U., Sixt, D., Kremer, H.-J., Poddey, E., & Knierim, U. (2019). *Werkzeugkasten für die Haltung horntragender Milchkühe im Laufstall*. Universität Kassel: Ökologische Agrarwissenschaften. Zuletzt abgerufen 5. März 2021 von https://orgprints.org/id/eprint/40225/1/Werkzeugkasten_Downloadversion_final_2019-10-15.pdf
- Johnston, J. (2017). Esoteric Aesthetics: The spiritual matter of intersubjective encounter. In A. Grieser, & J. Johnston (Hrsg.), *Aesthetics of Religion: A connective concept* (349–365). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110461015-015>
- Jork, K. (Hrsg.) (1993). *Alternativen in der Medizin: Behandlungsformen zwischen Wissenschaft und Empirie* (F. Anschütz, Mitarb.). Hippokrates-Verlag.
- Jost, M. (2020, 2. Juni). *Coronamythen mit Demeter-Siegel*. TAZ. <https://taz.de/Biolaeden-und-Verschwoerungstheorien/!5689116/>
- Jung, M. (2011). Verkörperte Intentionalität: Zur Anthropologie des Handelns. In B. Holstein, M. Jung, & W. Knöbl (Hrsg.), *Handlung und Erfahrung: Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie* (25–50). Campus-Verlag.
- Jütte, R. (1996). *Geschichte der alternativen Medizin: Von der Volksmedizin zu den unkonventionellen Therapien von heute*. Beck.
- Kaesler, E. (2015). *Artfremde Subjekte: Subjektives Erleben bei Tieren, Pflanzen und Maschinen?* Schwabe Verlag.
- Kaiser, U. (2021, März–April). Vom Festschreiben zum Aktualisieren: Rassismuskritische Hermeneutik der Anthroposophie. *die Drei* (2), 43–56.
- Kaiser, U. (2020). *Der Erzähler Rudolf Steiner: Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie*. In-f03-Verlag.
- Karschuck, P. (2018). *Die Transformation der anthroposophischen Medizin am Beispiel der Palliative Care*. Königshausen & Neumann.
- Kaufmann, J.-C. (2015). *Das verstehende Interview: Theorie und Praxis*. 2. Auflage. UVK Verlagsgesellschaft.
- Keller, U., & Sharandak, N. (2013). *Madame Blavatsky: Eine Biographie*. Insel Verlag.
- Kellert, S. R. (1985). American attitudes toward and knowledge of animals. In M. W. Fox, & L. D. Mickley (Hrsg.), *Advances in animal welfare science 1984* (177–213). Springer.
- Keyserlingk, A. von (Hrsg.) (1974). *Koberwitz 1924: Geburtsstunde einer neuen Landwirtschaft*. Verlag Hilfswerk Elisabeth.
- Kiebler, S. (2021, Herbst). Guter Boden – Saubres Wasser! *Demeter Journal*, 14–17.
- King, B. J. (2017). *Personalities on the plate: The lives and minds of animals we eat*. University of Chicago Press.

- Kippenberg, H. G. (1994). Rivalität in der Religionswissenschaft: Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2(1), 69–89. <https://doi.org/10.1515/0020.69>
- Kirchmann, H. (1994). Biological dynamic farming: An occult form of alternative agriculture? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 7, 173–187. <https://doi.org/10.1007/BF02349036>
- Kirmayer, L. J. (2011). Unpacking the placebo response: Insights from ethnographic studies of healing. *Journal of mind-body regulation* 1(3), 112–124. <https://journalhosting.ucaalgary.ca/index.php/mbr/article/view/15993/12649>
- Klett, M. (1998). *Wird der Mensch, was er isst? Die Bedeutung der biologisch-dynamischen Landwirtschaft für die Ernährung des Menschen*. Verlag am Goetheanum.
- Klett, M. (2018). Wesenserkenntnis des Stoffes. In Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum (Hrsg.), *Die Präparate: Das Herz der bio-dynamischen Agrikultur: Dokumentation der Landwirtschaftlichen Tagung am Goetheanum in Dornach (CH) 7. bis 10. Februar 2018* (3). Freie Hochschule für Geisteswissenschaft.
- Klingborg, A. (1978). *Das Goetheanum: Der Bau-Impuls Rudolf Steiners*. Philosophisch-Anthroposophischer Verlag Goetheanum.
- Knoblauch, H. (2005). Einleitung: Soziologie der Spiritualität. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13(2), 123–131.
- Knoblauch, H. (2009). *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Campus.
- Knuth, M. (2019). Individuelle Souvernität als Weg zur afrikanischen Eigenständigkeit. Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum (Hrsg.), *Landwirtschaft zwischen Hof und Welt: Dokumentation der Landwirtschaftlichen Tagung am Goetheanum in Dornach (CH)* (4). Freie Hochschule für Geisteswissenschaft.
- Koch, A. (2015). Commercialization / commodification. In *Vocabulary for the study of religion* (R. A. Segal, & K. von Stuckrad, Hrsg.). Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von https://referenceworks.brillonline.com/entries/vocabulary-for-the-study-of-religion/commercialization-commodification-COM_00000236
- Koch, A., & Meissner, K. (2015). Imagination, Suggestion und Trance: Suggestionsforschung und Religionsästhetik zu Heilung. In L. Traut, & A. Wilke (Hrsg.), *Religion – Imagination – Ästhetik: Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur* (131–154). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Koch, A. (2019). The Governance of aesthetic subjects through body knowledge and affect economies: A cognitive-aesthetic approach. In A. Grieser, & J. Johnston (Hrsg.), *Aesthetics of religion: A connective concept* (389–412). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110461015-017>
- Koehlin, F. (2021). *Von Böden die klingen und Pflanzen die tanzen: Neue Streifzüge durch wissenschaftliches Unterholz*. Lenos Verlag.
- Koepf, H. H., & Plato, B. von (2001). *Die biologisch-dynamische Wirtschaftsweise im 20. Jahrhundert: Die Entwicklungsgeschichte der biologisch-dynamischen Landwirtschaft*. Verlag am Goetheanum.
- König, J., Lang, S., & Unfried, P. (2004, 15. April). »Etwas Großartigeres als Kinder gibt es nicht«: Katrin Göring-Eckardt hat den Grünen das Thema Familie beschert. *taz: die tageszeitung*, 13.
- König, U. J. (2007a). Begeisterung bei der Präparatearbeit. *Lebendige Erde* (3), 48–49.

- König, U. J. (2007b). Effiziente Präparatearbeit – handgerührt. *Lebendige Erde* (4), 46–47.
- König, U. J. (2017). Bodenfruchtbarkeit und Präparate. In Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum (Hrsg.), *Bodenfruchtbarkeit: Von der Naturgrundlage zur Naturaufgabe. Dokumentation zur Internationalen Tagung für Landwirtschaft am Goetheanum in Dornach (CH) 1. Bis 4. Februar 2017* (26–27). Freie Hochschule für Geisteswissenschaft.
- König, U. J. (2020). Königs Reisen: Biodynamische Mitbringsel. *Lebendige Erde* (2), 48.
- Kompatscher-Gufler, G., Spannring, R., & Schachinger, K. (2017). *Human-animal studies: Eine Einführung für Studierende und Lehrende* (R. Heuberger, & R. Margreiter, Mitarb.). UTB.
- Kraiß, K., & van Elsen, T. (2009). Landwirtschaftliche Wirtschaftsgemeinschaften (Community Supported Agriculture, CSA): Ein Weg zur Revitalisierung des ländlichen Raumes? In R. Friedel, & E. A. Spindler (Hrsg.), *Nachhaltige Entwicklung ländlicher Räume: Chancenverbesserung durch Innovation und Traditionspflege* (183–194). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kripal, J. (2019). *The flip: Epiphanies of mind and the future of knowledge*. Bellevue Literary Press.
- Krüger, O. (2015). Gaia, God, and the internet – revisited: The history of evolution and the utopia of community in media society. *Heidelberg Journal for Religions on the Internet* 8, 56–87. <https://doi.org/10.11588/rel.2015.o.20324>
- Krüger, O. (2019). *Virtualität und Unsterblichkeit: Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus* (2. Auflage). Nomos-Rombach.
- Krüger, O. (2021). From an Aristotelian *Ordo essendi* to relation: Shifting paradigms in the study of religions in the light of the sociology of knowledge. *Numen* 69(1), 61–96. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341633>
- Krzymowski, R. (1913). *Der Feldgemüsebau in Elsaß-Lothringen: Wanderausstellung der Deutschen Landwirtschafts-Gesellschaft; Straßburg i. E., 5.-10. Juni 1913*. Deutsche Landwirtschaftsgesellschaft.
- Kugler, W. (1979). *Rudolf Steiner und die Anthroposophie: Wege zu einem neuen Menschenbild* (2. Auflage). DuMont.
- Kühne, P. (2020). Klimagerecht Essen: Weniger Ressourcen verbrauchen. *Lebendige Erde* (3), 27–28.
- Kullak-Ublick, H. (2020, November). *Freiheit statt Willkür*. Erziehungskunst: waldorf.leben. <https://www.erziehungskunst.de/archiv-suche/archiv/freiheit-statt-willkuer>
- Kurth, S. & Lehmann, K. (Hrsg.) (2011). *Religionen erforschen: Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kynast, K. (2016). Geschichte der Haustiere. In R. Borgards (Hrsg.), *Tiere: Kulturwissenschaftliches Handbuch* (130–138), J.B. Metzler.
- Lachman, G. (2010). *Die Rudolf Steiner-Story: Ein neuer Blick auf Leben und Werk eines spirituellen Pioniers* (G. Everett, Übers.). Info3-Verlagsgesellschaft.
- Lamberty, P., & Rees, J. (2021). Gefährliche Mythen: Verschwörungserzählungen als Bedrohung für die Gesellschaft. In A. Zick, & B. Küpper (Hrsg.), *Die geforderte Mitte: Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21* (283–300). Dietz.

- Lange, A., Bauer, L., Futschik, A., Waiblinger, S., & Lürzel, S. (2020). Talking to cows: Reactions to different auditory stimuli during gentle human-animal interactions. *Frontiers in psychology* 11, Artikel 579346. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.579346>
- La Nef (Hrsg.) (2019). *Rapport Annuel 2018*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von <https://www.lanef.com/wp-content/uploads/2021/09/NEF-003-Rapport-Annuel-2018.pdf>
- Latour, B. (2004). Le rappel de la modernité: Approches anthropologiques. *ethnographiques.org* 6. <https://www.ethnographiques.org/2004/Latour>
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Latour, B. (2007). *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie* (G. Roßler, Übers.). Suhrkamp.
- Latour, B. (2021). *Où suis-je? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*. Éditions La Découverte.
- Lee, T. (2019, 16. August). *Biodynamic farming pioneer Alex Podolinsky had sceptics, but farmers still follow his methods*. ABC News. <https://www.abc.net.au/news/2019-08-17/alex-podolinsky-biodynamic-farming-pioneer/11413794>
- Le Neindre, P., & Deputte, B. L. (2020). *Vivre parmi les animaux, mieux les comprendre*. Quae.
- Lebedur, J. von (1988). Die biologisch-dynamische Wirtschaftsweise als Kulturaufgabe. In W. Schaumann, & M. Haccius (Hrsg.), *Neue Wege in der Landwirtschaft: Aspekte der biologisch-dynamischen Wirtschaftsweise* (24–33). Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Leiber, F. (2009). Biologisch-Dynamisch: Andere Philosophie? Andere Praxis? Andere Forschung? In T. Baars (Hrsg.), *Erforschung des Lebendigen. Biologisch-dynamisch: an den Grenzen herkömmlicher Wissenschaft* [Dokumentation der Ringvorlesung: Forschung am Lebendigen – wissenschaftsphilosophische Hintergründe, wissenschaftliche Ergebnisse und Forschungsansätze der biologisch-dynamischen Landwirtschaft, WS 2007/2008, Universität Kassel-Witzenhausen, veranstaltet vom Fachgebiet Biologisch-Dynamische Landwirtschaft] (135–149). Verlag Lebendige Erde.
- Legau, U. M. (2017, 24. Juli). »Uns wird es sicher niemals bei Aldi oder Lidl geben«. Frankfurter Allgemeine Zeitung. <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/unternehmen/bio-unternehmen-rapunzel-interview-mit-gruender-joseph-wilhelm-15118809-p2.html>
- LeVasseur, T. (2016). Methane dispensers and bio-dynamic beings: Cattle as polysemous symbols in environmental religious discourse. *Ecozona* 7(1), 112–127. <https://doi.org/10.37536/ECOZONA.2016.7.1.983>
- Lichtenstern, C. (2007). Rudolf Steiners architektonisch-plastisches Metamorphose-Verständnis in der Nachfolge Goethes. In S. Baur, & W. Kugler (Hrsg.), *Rudolf Steiner in Kunst und Architektur* (103–115). DuMont.
- Liebenberg, L. (1990). *The art of tracking: The origin of science*. D. Philip.
- Liebenwein, S., Barz, H., & Randoll, D. (2012). *Bildungserfahrungen an Waldorfschulen: Empirische Studie zu Schulqualität und Lernerfahrungen*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Liebrich, S. (2011, 17. Januar). »Nicht Menschen für die Wirtschaft dressieren«. Süddeutsche Zeitung. <https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/alnatura-chef-rehn-nicht-menschen-fuer-die-wirtschaft-dressieren-1.1047620>
- Lindenberg, C. (2011). *Rudolf Steiner: Eine Biographie: 1861–1925*. Verlag Freies Geistesleben.

- Lobell, P. (2018). Waldorfpädagogik. In H. Barz (Hrsg.), *Handbuch Bildungsreform und Reformpädagogik* (245–260). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lovelock, J. E. (1991). *Das Gaia-Prinzip: Die Biographie unseres Planeten* (P. Gillhofer, & B. Müller, Übers.). Artemis & Winkler.
- Loliva, R. (2021, 16. März). *Corona-Hotspot Steiner Schule*. Bajour. <https://bajour.ch/a/R21mUDBykOJL9AfU/corona-hotspot-steiner-schule>
- Lüddeckens, D. (2007). Kommentar [zu D. Pezzoli-Olgiati. Distanz und Nähe, Teilnehmen und Beobachten: Ethische Verflechtungen religionswissenschaftlicher Forschung]. In Ethikkommission der Universität Zürich (Hrsg.), *Ethische Verantwortung in den Wissenschaften* (165–173). Vdf, Hochschulverlag an der ETH.
- Lüddeckens, D., & Walthert, R. (Hrsg.) (2010). *Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel; theoretische und empirische Systematisierungen*. Transcript.
- Luhrmann, T. (2012). Touching the divine: Recent research on neo-paganism and neo-shamanism. *Reviews in anthropology* 41(2), 136–150. <https://doi.org/10.1080/00938157.2012.680425>
- Lüthi, T. (2014). Demeter – Das Markenzeichen der weltweit vernetzten biodynamischen Bewegung. In U. Hurter (Hrsg.), *Agrikultur für die Zukunft: Biodynamische Landwirtschaft heute: 90 Jahre Landwirtschaftlicher Kurs Koberwitz* (23–28). Verlag am Goetheanum.
- Lützwow, H.-H. (2014). *Der Hirte im Wagenlenker: Erlebtes und Erzähltes vom Untermühlenbach*. Eigenverlag.
- Majerus, S. (2020a, 7. Februar). Der Geist des Kulturzeitalters: Rassismus und Nationalismus bei Rudolf Steiner. *Lëtzebuurger Land* 6, 12.
- Majerus, S. (2020b, 7. Februar). Zwischen Avantgarde und Esoterik. *Lëtzebuurger Land* 6, 11–12.
- Majerus, S. (2022). Cosmological tensions: Biodynamic agriculture's anthropocentrism and its contestation. In J. Köhrsen, F. Huber, & J. Blanc (Hrsg.), *Religious environmental activism: Emerging conflicts and tensions in Earth stewardship* (Beitrag 4). Routledge.
- Malinowski, B. (1979). *Argonauten des westlichen Pazifik: Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Syndikat.
- Manzini, S. (2019, 9. September). *Diese Visionen hat Stimmenkönig Walter Sorms für Überlingen*. Südkurier. <https://www.suedkurier.de/region/bodenseekreis/ueberlingen/Diese-Visionen-hat-Stimmenkoenig-Walter-Sorms-fuer-UEberlingen;art372495,10273380>, zuletzt abgerufen am 20. November 2023.
- Martins, A. (2012). *Rassismus und Geschichtsmetaphysik: Esoterischer Darwinismus und Freiheitsphilosophie bei Rudolf Steiner*. Info3-Verlag.
- Martins, A. (2019). Vorwort. In R. Steiner, *Intellektuelle Biographien* (C. Clement, Hrsg., VII-XXXIII, Schriften – Kritische Ausgabe, 3). Frommann-Holzboog; Rudolf Steiner Verlag.
- Martins, A. (2020, 4. Juni). *Jenseits der Mistel*. Jungle World. <https://jungle.world/artikel/2020/23/jenseits-der-mistel>
- Martins, A. (2023). Anthroposophie im deutschsprachigen Raum nach 1925. In V. Vitanova-Kerber & H. Zander (Hrsg.), *Anthroposophieforschung: Forschungsstand – Perspektiven – Leerstellen* (263–266). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110775914>

- Masson, P. (2014). Die biologisch-dynamischen Präparate. In U. Hurter (Hrsg.), *Agrikultur für die Zukunft: Biodynamische Landwirtschaft heute: 90 Jahre Landwirtschaftlicher Kurs Koberwitz* (44–62). Verlag am Goetheanum.
- Masson, P. (2018). Biodynamische Präparate: Eine neue Beziehung zwischen Erde und Kosmos. In Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum (Hrsg.), *Die Präparate: Das Herz der bio-dynamischen Agrikultur. Dokumentation der Landwirtschaftlichen Tagung am Goetheanum in Dornach (CH) 7. bis 10. Februar 2018* (6–9). Freie Hochschule für Geisteswissenschaft.
- Maurer, M. (2020, Oktober). *Gesichtslos*. Erziehungskunst: waldorf.leben. <https://www.erziehungskunst.de/artikel/zeichen-der-zeit/gegen-rechtsextremismus-vorgehen>
- McCabe, D. & Hamilton, L. (2015). The kill programme: An ethnographic study of ›dirty work‹ in a slaughterhouse. *New technology, work and employment* 30(2), 95–108. <https://doi.org/10.1111/ntwe.12046>
- McKanan, D. (2018). *Eco-alchemy: Anthroposophy and the history and future of environmentalism*. University of California Press.
- Meyer-Glitza, P. (2016). Rinderhaltung ohne Schlachtung: Modelle mit und ohne Milcherzeugung. *Lebendige Erde* (1), 16–17.
- Meyer-Glitza, P. (2019). *Rinderhaltung ohne Schlachtung als Agrar-Care-System* [Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin]. Edoc-Server. <https://doi.org/10.18452/20904>
- Michaels, A., & Wulf, C. (Hrsg.) (2012). *Emotions in rituals and performances: South Asian and European perspectives on rituals and performativity*. Routledge.
- Mitchell, C (2006). Case and Situation Analysis. In T. M. S. Evens, & D. Handelman (Hrsg.), *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in anthropology* (23–42). Berghahn Books.
- Mohr, S., & Vetter, A. (2014). Körpererfahrung in der Feldforschung. In C. Bischoff, K. Oehme-Jüngling, & W. Leimgruber (Hrsg.), *Methoden der Kulturanthropologie* (S. Bauernschmidt, Mitarb., 101–116). Haupt.
- Momsen, J. (2019). Die Schafgarbe – ein Wunderwerk: Die Pflanze des biodynamischen Präparats 502. *Lebendige Erde* (5), 44–45.
- Morell, V. (2013). *Animal wise: The thoughts and emotions of animals*. Old Street Publishing.
- Morlet, J. (1990, Oktober–Dezember). Anciennes et nouvelles pratiques religieuses des ruraux. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 72, 167–185. <https://doi.org/10.3406/assr.1990.1357>
- Moser, P., & Varley, T. (2013). *Integration through subordination: The politics of agricultural modernisation in industrial Europe*. Brepols.
- Mooser, J. (2000). Agrargeschichte und Kulturgeschichte im 20. Jahrhundert. In P. Nolte, F.-M. Kuhlemann, & H.-W. Schmuhl (Hrsg.), *Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte* (124–133). Beck.
- Müller, B. & Oppeck, K. (2019). Vom Töten: Interview mit einem Metzger. *KAG magazin* (2), 16–17.
- Münkel, D. (2012). Bilder von Bauern: Eine Einleitung. In D. Münkel (Hrsg.), *Das Bild des Bauern: Selbst- und Fremdwahrnehmungen vom Mittelalter bis ins 21. Jahrhundert* (9–20). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mütherich, B. (2015). Mit Tieren denken: Die Soziologie der nicht-menschlichen Tiere in der Gesellschaft. In R. Brucker, F. Thieme, M. Bujok, B. Mütherich, & M. Seeliger

- (Hrsg.), *Das Mensch-Tier-Verhältnis: Eine sozialwissenschaftliche Einführung* (49–78). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nachtwey, O., Schäfer, R., & Frei, N. (2020).: *Politische Soziologie der Corona-Protteste*. Basel: Universität Basel. <https://doi.org/10.31235/osf.io/zyp3f>
- Næss, A. (1989). *Ecology, community and lifestyle: Outline of an ecosophy* (D. Rothenberg, Übers.). Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review* 83(4), 435–450.
- Nagel, T. (1989). *The view from nowhere*. Oxford University Press.
- Neiman, O. (2021, 2. September). *Rudolf Steiner, le philosophe qui a fait germer la biodynamie*. Le monde. https://www.lemonde.fr/series-d-ete/article/2021/07/12/rudolf-steiner-le-philosophe-qui-a-fait-germer-la-biodynamie_6088039_3451060.html
- Neugebauer-Wölk, M. (Hrsg.) (2008). *Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation* (A. Rudolph, Mitarb.). Niemeyer.
- Newcastle University (2009). *Personal touch in farming: Giving a cow a ame boosts her milk production*. ScienceDaily. <https://www.sciencedaily.com/releases/2009/01/090128074933.htm>
- Nguyen, T. (2020). Echo chambers and epistemic bubbles. In *Episteme* 17(2), 141–161. <https://doi.org/10.1017/epi.2018.32>
- Noë, A. (2009). *Out of our heads: Why you are not your brain, and other lessons from the biology of consciousness*. Hill and Wang.
- Noske, B. (2015). Indigene Kulturen, tierliche Spezies, tierliche Individuen: Fragen zu Ressourcismus und Anthropozentrismus. In R. Brucker, F. Thieme, M. Bujok, B. Mütterich, & M. Seeliger (Hrsg.), *Das Mensch-Tier-Verhältnis: Eine sozialwissenschaftliche Einführung* (327–343). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Olbrich-Majer, M. (2008). Demeter-Kunden: Individualisten und dennoch typisch. In M. Olbrich-Majer (Hrsg.), *Biologisch-dynamisch im Dialog. Impulse, Kritik, Perspektiven* (65–71). Verlag Lebendige Erde.
- Olbrich-Majer, M. (2009). Gentechnik: Gegenwind im Wahljahr? Auf dem Acker und dem Teller wollen sie nur wenige. *Info 3*. Zuletzt abgerufen am 13. Juli 2023 von <https://www.lebendigeerde.de/index.php?id=79>
- Olbrich-Majer, M. (2009a). Bio-Wissenschaft mit Pionieren: Respekt vor Integrität und Erfahrung führen Professor Baars zu neuen Methoden. *Lebendige Erde* (6). Zuletzt abgerufen am 4. März 2021 von https://www.lebendigeerde.de/index.php?id=portrait_096
- Olbrich-Majer, M. (2014a). Eingestellt auf die Kuh. *Lebendige Erde* (4), 11.
- Olbrich-Majer, M. (2014b). Tierwohl geht nur mit Bauernwohl: Editorial. *Lebendige Erde* (4), 3.
- Olbrich-Majer, M. (2015). Kompost ist das Brot der Erde. *Lebendige Erde* (1). Zuletzt abgerufen am 7. März 2021 von https://www.lebendigeerde.de/index.php?id=portrait_096
- Olbrich-Majer, M. (2017). *Über das Geistige in der Möhre: Einführende Betrachtungen zur biodynamischen Landwirtschaft*. Info 3 Verlag.
- Olbrich-Majer, M. (2018). Unter Bio-Genossen: Die Lübecker Landwege EVG lebt Nähe und Regionalität. *Lebendige Erde* (6), 8–11.

- Olbrich-Majer, M. (2020). Das Wesenhafte in der Natur erleben: Interview mit der Gärtnerin Anna Cecilia Grün. *Lebendige Erde* (1), 20–21.
- Olbrich-Majer, M. (2020a). Mehrwert durch Vielfalt? Hofgut Breitwiesen bilanziert Leistungen jenseits vom Verkauf. *Lebendige Erde* (2), 8–11.
- Olbrich-Majer, M. (2020b). Klimaanpassung: Mit gesunden Böden und Vielfalt. Editorial. *Lebendige Erde* (3), 3.
- Olbrich-Majer, M. (2020c). Mit Heu und Horn, mit Kuh und Kalb: Josef und Andreas Schneid vermarkten Demeter-Heumilch. *Lebendige Erde* (4), 8–11.
- Olbrich-Majer, M. (2021). Biodynamisch an der Uni: Neue Methoden, neue Fragen: Jürgen Fritz und seine Arbeitsgruppe geben Kassel-Witzenhausen zusätzliches Profil. *Lebendige Erde* (5), 8–11.
- Oppeck, K. (2019). Vom Töten: Interview mit einem Metzger. *KAG magazin* (2), 16–17.
- O'Reilly, K. (2012). *Ethnographic methods*. 2. Auflage. Routledge.
- Ortega y Gasset, J. (1972). *Meditations on hunting* (H. B. Wescott., Übers., P. Shepard, Einl., L. S. Brown, Illustr.). Scribner.
- Osterhammel, J. (2010). *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. 5. Auflage. C. H. Beck.
- Ott, M. (2011). *Kühe verstehen: Eine neue Partnerschaft beginnt* (P. Rohner, Bilder). Fona Verlag.
- Pachirat, T. (2011). *Every twelve seconds: Industrialized slaughter and the politics of sight*. Yale University Press.
- Paschen, H. (1987). Waldorfpädagogik: Impuls und Bewegung. *Bildung und Erziehung* 40(4), 393–400. <https://doi.org/10.7788/bue.1987.40.4.393>
- Patzel, N. F. (2015). *Symbole im Landbau: Zur spirituellen Naturbeziehung in der Schweizer Agrarkultur*. Oekom.
- Pätzold H., & Schmelzer, A. (2018). Rudolf Steiners pädagogischer Reformimpuls. In H. Barz (Hrsg.), *Handbuch Bildungsreform und Reformpädagogik* (169–178). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Paull, J. (2011). Biodynamic agriculture: The journey from Koberwitz to the world 1924–1938. *Journals of organic systems* 6(1), 27–41.
- Paull, J. (2013). The Rachel Carson letters and the making of *Silent Spring*. *SAGE Open* 3(3). <https://doi.org/10.1177/2158244013494861>
- Pearson, J., Naselaris, T., Holmes, E. A., & Kosslyn, S. M. (2015). Mental imagery: Functional mechanisms and clinical applications. *Trends in Cognitive Sciences* 19(10), 590–602. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2015.08.003>
- Pelluchon, C. (2017). *Manifeste animaliste: Politiser la cause animale*. Alma éditeur.
- Pelluchon, C. (2018). *Ethique de la considération*. Seuil.
- Petersson, M., Uvnäs-Moberg, K., Nilsson, A., Gustafson, L.-L., Hydbring-Sandberg, E., & Handlin, L. (2017). Oxytocin and cortisol levels in dog owners and their dogs are associated with behavioral patterns: An exploratory study. *Frontiers in psychology* 8, Artikel 1796. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01796>
- Petrus, K (2013). *Tierrechtsbewegung: Geschichte, Theorie, Aktivismus*. Unrast.
- Pineau, C. (2019). *La corne de vache et le microscope: Le vin »nature«, entre sciences, croyances et radicalités*. Éditions la découverte.

- Plato, B. von (2002–2003a). Auszug aus der Ansprache Bodo von Platos vom 17. März 2002 in Verrières-le-Buisson. *Der Europäer* 7(2–3), 5–8.
- Plato, B. von (2002–2003b). Die Antwort Bodo von Platos. *Der Europäer* 7(2–3), 11.
- Plato, B. von (Hrsg.) (2003). *Anthroposophie im 20. Jahrhundert: Ein Kulturimpuls in biografischen Porträts*. Verlag am Goetheanum.
- Plumwood, V. (2020). *Réanimer la nature* (L. Bury, Übers., D. Linder, Vorw.). PUF.
- Pöhlmann, M. (2021). *Rechte Esoterik: Wenn sich alternatives Denken und Extremismus gefährlich vermischen*. Herder.
- Poppelbaum, H. (1928). *Mensch und Tier: Fünf Einblicke in ihren Wesensunterschied. Gestalt, Abkunft, Seele, Erlebnis, Schicksal*. Geering.
- Poppinga, O. (2021). Klimaveränderung: die Kühe sind es nicht! Die Historie zeigt: Das Methan unserer Kühe hat daran keinen Anteil. *Lebendige Erde* (2), 30–32.
- Porcher, J. (2009). Culture de l'élevage et barbarie des productions animales. In V. Camos, F. Cézilly, & J.-P. Sylvestre (Hrsg.), *Homme et animal: La question des frontières* (Kap. 12, 161–174). Quae.
- Porcher, J., & Nicod, S. (2018). Domesticated and animal labour. In C. Stépanoff, & J.-D. Vigne (Hrsg.), *Hybrid communities: Biosocial approaches to domestication and other trans-species relationships* (251–261). Routledge.
- Probst, J., & Spengler Neff, A. (2009). Zuwendende Behandlung beruhigt Mastrinder. *Lebendige Erde* (4), 44–47.
- Probst, J., Spengler Neff, A., Leiber, F., Kreuzer, M., & Hillmann, E. (2012). Gentle touching in early life reduces avoidance distance and slaughter stress in beef cattle. *Applied Animal Behaviour Science* 139, 42–49. <https://doi.org/10.1016/j.applanim.2012.03.002>
- Probst, J. K. (2013). *Stress reduction in slaughter cattle by improving human-animal relationship* [Dissertation, ETH Zürich]. ETH Research Collection. <https://doi.org/10.3929/ethz-a-010051380>
- Probst, J., & Spengler Neff, A. (2020). *Hof- und Weidetötung zur Fleischgewinnung: Stressarmes Töten von Rindern auf dem Landwirtschaftsbetrieb*. Forschungsinstitut für biologischen Landbau FiBL. <https://www.fibl.org/fileadmin/documents/shop/1094-hof-weidetotung.pdf>
- Prömper, M. (2018). *Hofgemeinschaften in Baden-Württemberg: Struktur und Erfolgsfaktoren in zwei ausgewählten Fällen* [Unveröffentl. Bachelorarbeit]. Universität Hohenheim.
- Rademacher, S. (2007). Esoterik und alternative Spiritualität: Formen nicht organisierter Religiosität in der Schweiz. In M. Baumann, & J. Stolz (Hrsg.), *Eine Schweiz – viele Religionen: Risiken und Chancen des Zusammenlebens* (256–270). transcript.
- Rademacher, S. (2010). *Das Wissenschaftsbild in der Esoterik-Kultur* [Dissertation, Universität Bern]. Bern Open Repository and Information System. <https://doi.org/10.7892/boris.139971>
- Radkau, J. (1989). *Technik in Deutschland: Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Suhrkamp.
- Radkau, J. (2005). *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*. Hanser.
- Radkau, J. (2011). *Die Ära der Ökologie: Eine Weltgeschichte*. C. H. Beck; Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Ramadier, M. (2017). *Arne Naess: Pour une écologie joyeuse*. Actes Sud.
- Räsänen, T., & Syrjämaa, T. (2017). *Shared lives of humans and animals: animal agency in the global north*. Routledge.

- Ravagli, L. (2004). *Unter Hammer und Hakenkreuz: Der völkisch-nationalsozialistische Kampf gegen die Anthroposophie*. Verlag Freies Geistesleben.
- Reckwitz, A. (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne*. Suhrkamp.
- Regel, E. (2020). Tiere im Weinberg: Was spricht dafür, was dagegen? *Lebendige Erde* (4).
- Reiche, A.-D., Dohme-Meiera, F., & Terlouw, C. (2020). Effects of Horn status on behaviour in fattening cattle in the field and during reactivity tests. *Applied Animal Behaviour Science* 231, Artikel 105081. <https://doi.org/10.1016/j.applanim.2020.105081>
- Riederer, M. (2020, 4. Oktober). *Der Geist im Rebensaft* [Radiosendung]. DLF Kultur. https://www.deutschlandfunkkultur.de/wein-als-spirituelles-getraenk-der-geist-im-rebensaft.1278.de.html?dram:article_id=485101
- Riesebrodt, M. (2007). *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen*. C.H. Beck.
- Ritzmann, I. (2007). Impfung. In W. Gerabek, B. D. Haage, G. Keil, & W. Wegner (Hrsg.), *Enzyklopädie Medizingeschichte* (660–664). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110976946>
- Rollin, B. E. (2013). *An introduction to veterinary medical ethics: Theory and cases*. John Wiley & Sons.
- Roquebert, C.-I. (2018). *La critique écologique radicale dans le ontext de l'entreprise: L'ambivalence des démarches de RSE dans les entreprises en Biodynamie* [Dissertation, Université de Lausanne] HAL science ouverte. <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-02002396>
- Roth, G. (2019). *Warum es so schwierig ist, sich und andere zu ändern: Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten*. Klett-Cotta.
- Rudolph, K. & N.N. (2010). *Lehrstuhl auf der Kippe: Studenten fordern Erhalt und Bekenntnis zum Ökolandbau*. Hessische/Niedersächsische Allgemeine. <https://www.hna.de/kasse/lehrstuhl-kippe-studenten-fordern-erhalt-bekenntnis-oekolandbau-984206.html>
- Ruge, U. (2020). *Bauern, Land: Die Geschichte meines Dorfes im Weltzusammenhang*. Verlag Antje Kunstmann.
- Rupnow, D. (Hrsg.) (2008). *Pseudowissenschaft: Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte*. Suhrkamp.
- Ryser, D., Würzler, O., & Bourel, M. (2021, 27. Januar). *Entspannt in die Barbarei*. Republik. <https://www.republik.ch/2021/01/27/entspannt-in-die-barbarei>
- Safina, C. (2017). *Die Intelligenz der Tiere: Wie Tiere fühlen und denken* (S. Schmid, & G. Würdinger, Übers.). C.H.Beck.
- Safranski R. (2017). *Goethe: Kunstwerk des Lebens*. Hanser Verlag.
- Sam, M. M. (2018). *Rudolph Steiner: Kindheit und Jugend, 1861–1884*. Verlag am Goetheanum.
- Sax, R., Blaser, P., & Labouré, A. (2004). Die biologisch-dynamischen Präparate. In Forschungsinstitut für biologischen Landbau FiBL (Hrsg.), *Leitfaden zur biologisch-dynamischen Landwirtschaft 2004*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 unter https://demeter.ch/wp-content/uploads/2018/12/PraeparateUmstellordner_D.pdf
- Sax, W. (2014). Ritual healing and mental health in India. *Transcultural Psychiatry* 51(6), 829–849. <https://doi.org/10.1177/1363461514524472>
- Schad, W. (2012). *Säugetiere und Mensch* (2 Bde., 2. Auflage). Verlag Freies Geistesleben.
- Schaumann, W. (1988). Fragen der Tierzucht und -haltung am Beispiel der Rinder. In W. Schaumann, & M. Haccius (Hrsg.), *Neue Wege in der Landwirtschaft: Aspekte der biologisch-dynamischen Wirtschaftsweise* (108–127). Fischer-Taschenbuch-Verlag.

- Schaumann, W. (1996). *Rudolf Steiners Kurs für Landwirte: Eine Einführung zu Geisteswissenschaftlichen Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft*. Holm: Deukalion.
- Schaumberger, P. (2007). Demeter-Kunden: Individualisten und dennoch typisch. *Lebendige Erde* (2), 24–27.
- Scheidegger, T. (2009). Der Boom des Bäuerlichen: Neue Bauern-Bilder in Werbung, Warenästhetik und bäuerlicher Selbstdarstellung. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* (105), 193–219. <https://doi.org/10.5169/seals-118275>
- Schieren, J. (Hrsg.) (2016). *Handbuch Waldorfpädagogik und Erziehungswissenschaft: Standortbestimmung und Entwicklungsperspektiven*. Beltz Juventa.
- Schieren, J. (2022). Vorwort. In R. Steiner, *Frühe Schriften zur Goethe-Deutung: Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (C. Clement, Hrsg., VII–XVI, Schriften – Kritische Ausgabe, 1). Frommann-Holzboog.
- Schlieter, J. (2021). A Common Core of Theosophy in Celtic Myth, Yoga, and Tibetan Buddhism: Walter Y. Evans-Wentz and the Comparative Study of Religion. In Y. Mühlematter, & H. Zander (Hrsg.), *Occult Roots of Religious Studies: On the Influence of Non-hegemonic Currents on Academia Around 1900* (161–186). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110664270>
- Schliffka, H. (2016). Von der Jugendinitiative Freie Kultur zur Parteigründung der Grünen. In R. Brüll, & R. Rappmann (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit? Der Impuls der Dreigliederung und die Gründung des Internationalen Kulturzentrums Achberg – Erinnerungen, Reflexionen* (153–158), *Ausblicke*. Info 3 Verlag, & FIU-Verlag.
- Schmelzer, A. (1991). *Die Dreigliederungsbewegung 1919*. Verlag Freies Geistesleben.
- Schmid, B. (2021, 29. Mai). Dünger als Philosophie: Wie eine Menschenlehre in der Pandemie unter Verdacht gerät. *Neue Zürcher Zeitung*, 42–44.
- Schmidt, D. (1998). Beobachtungen im Bildekräfte-Bereich der Natur: Beschreibungen der Methode und Erfahrungsbericht. *Das Goetheanum* (18/19/20), 1–12.
- Schmidt, D. (2004). Was sind Bildekräfte? Begriffsklärung und Erfahrungen: Lebendige Erde im Demeter e.V. *Lebendige Erde* (6).
- Schmidt, D. (2016). *Das Schafgarben-Präparat. Grundlagenbearbeitung zur biologisch-dynamischen Präparate-Herstellung*. Gesellschaft für Bildekräfteforschung.
- Schneider-Müller, S. (1991). *Physiologische Veränderungen bei Pflanzen während der Ausbildung der induzierten systemischen Resistenz* [Dissertation: Technische Hochschule Darmstadt].
- Schrader, H. (2021, 4. Mai). *Das steckt hinter der »Querdenker«-Partei, der Volker Bruch beitreten will*. Der Spiegel. <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/das-steckt-hinter-der-querdenker-partei-der-volker-bruch-beitreten-will-a-303e45a9-bc8a-4a91-aa8c-b30454c9d28b>
- Schulze, M. (2021, Januar). *Gegen Rechtsextremismus vorgehen*. Erziehungskunst: waldorf.leben. <https://www.erziehungskunst.de/artikel/zeichen-der-zeit/gegen-rechtsextremismus-vorgehen>
- Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum (Hrsg.) (2017). *Bodenfruchtbarkeit von der Naturgrundlage zur Kulturaufgabe. Landwirtschaftliche Tagung 5. bis 8. Februar 2020*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von https://www.sektion-landwirtschaft.org/fileadmin/SLW/Events/2017/LWT/LWT_2017_DE.pdf

- Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum (Hrsg.) (2018). *Biodynamische Präparatepraxis weltweit: Die Fallbeispiele*. Verlag Lebendige Erde.
- Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum (Hrsg.) (2020). *Wege zum Geistigen in der Landwirtschaft. Landwirtschaftliche Tagung 5. bis 8. Februar 2020*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von https://www.sektion-landwirtschaft.org/fileadmin/SLW/Events/2020/LWT/Tagungsreader_2020_DE-web.pdf
- Selg, P. (2012). *Rudolf Steiner, 1861–1925: Lebens- und Werkgeschichte*. Verlag des Ita Wegman Instituts.
- Serpell, J. (2017). The Human Animal-Bond. In L. Kalof (Hrsg.), *The Oxford Handbook of animal studies*. Oxford University Press, 81–97.
- Sezgin, H. (2020, 2. Juli). *Die Verdrängung des Tötens*. Zeit online. <https://www.zeit.de/kultur/2020-06/tierrechte-tierschutz-tierhaltung-fleischindustrie-schlachtbetrieb-tonnies-10nach8>
- Singer, P. (1996). *Animal liberation: Die Befreiung der Tiere* (D. Schorcht, Übers.). Rowohlt.
- Singer, P. (2002). *Animal liberation* (3. Auflage). HarperCollins.
- Sjöstedt-H, Peter (2019). The reality of psychedelic experiences: Revelations or hallucinations? In *iai news* 83. <https://iai.tv/articles/the-reality-of-psychedelic-experiences-a-uid-1283>
- Slicer, D. (1995). Is there an ecofeminism – deep ecology »debate«? *Environmental Ethics* 17(2), 151–169. <https://doi.org/10.5840/enviroethics199517227>
- Smil, V. (2001). *Enriching the earth: Fritz Haber Carl Bosch and the transformation of world food production*. MIT Press.
- Smith, B., & Lichtfield, C. (2010). How well do dingoes, *Canis dingo*, perform on the detour task? *Animal Behaviour* 80(1), 155–162. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2010.04.017>
- Soustre-Gacougnolle, I., Lollier, M., Schmitt, C., Perrin, M., Buvens, E., & Lallemand, J.-F. (2018). Responses to climatic and pathogen threats differ in biodynamic and conventional vines. *Scientific reports* 8, Artikel 16857. <https://doi.org/10.1038/s41598-018-35305-7>
- Spandick, N. (2020, 13. Januar). Das ist hilfreich für die Distanz zum Tier: Interview mit Marcel Sebastian. *taz. Die tageszeitung* (12134), 24.
- Sparby, T. (2020). The phenomenology of imaginative consciousness in Steiner. *Steiner Studies* 1(1). <https://doi.org/10.12857/STS.951000140-4>
- Spradley, J. P. (1979). *The ethnographic interview*. Holt, Rinehart & Winston.
- Spry, T. (2001). Performing autoethnography: An embodied methodological Praxis. *Qualitative Inquiry* 7(6), 706–732. <https://doi.org/10.1177/107780040100700605>
- Staudenmaier, P. (2014). *Between occultism and Nazism: Anthroposophy and the politics of race in the Fascist era*. Brill.
- Staudenmaier, P. (2014). Organic farming in Nazi Germany: The politics of biodynamic agriculture, 1933–1945. *Environmental History* 18(2), 383–411.
- Staudenmaier, P. (2020). Advocates for the landscape: Alwin Seifert and Nazi environmentalism. *German Studies Review* 43(2), 271–290. <https://doi.org/10.1353/gsr.2020.0044>
- Stausberg, M. (2006). »Ritual«: A lexicographic survey of some related terms from an emic perspective. In J. Kreinath, J. Snoek, & M. Stausberg (Hrsg.), *Theorizing rituals: Bd. 1. Issues, topics, approaches, concepts* (51–98). Brill.

- Steiner, R. (1982). *Mein Lebensgang: Eine nicht vollendete Autobiographie* (Marie Steiner, Hrsg. und Nachw., 8. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- Stengers, I. (1997). *Pour en finir avec la tolérance*. Éditions la Découverte.
- Stépanoff, C., & Vigne, J.-D. (Hrsg.) (2018). *Hybrid communities: Biosocial approaches to domestication and other trans-species relationships*. Routledge.
- Stépanoff, C. (2019). *Voyager dans l'invisible: Techniques chamaniques de l'imagination*. Éditions la découverte.
- Sternberg, J. & Huesmann, F. (2021, 19. März). *Die neue Parteienliebe der Querdenker-Szene*. RedaktionsNetzwerk Deutschland. <https://www.rnd.de/politik/querdenker-parteien-kaum-glaubhafte-distanzierung-nach-rechts-UD2AKIWCZ5A7BKBLXZ7LCY3D3M.html>
- Stigler, S. (2021. 28. Januar). *Bio-dynamische Produkte: Esoterik oft inklusive* [Radiosendung]. DLF Nova. <https://www.deutschlandfunknova.de/beitrag/bio-dynamische-landwirtschaft-oft-spielt-esoterik-beim-anbau-eine-rolle>
- Stoewer, M. (2020). Düngung aus dem Kosmos: Zum Verständnis der biodynamischen Präparate als Belebungsilfe. *Lebendige Erde* (1), 38–41.
- Stoll, J. (2021, 18. März). *Demeter-Stellungnahme: Warum der Biohof Stümpfl das Impfen ablehnt*. Mindelheimer Zeitung/Augsburger Allgemeine. <https://www.augsburger-allgemeine.de/mindelheim/Demeter-Stellungnahme-Warum-der-Biohof-Stuempfl-das-Impfen-ablehnt-id59330311.html>
- Storm, I. (2009, Dezember). Halfway to Heaven: Four types of fuzzy fidelity in Europe. *Journal for the Scientific Study of religion* 48(4), 702–718.
- Strube, J. (2021). Tantra as experimental science in the works of John Woodroffe. In Y. Mühlematter, & H. Zander (Hrsg.), *Occult Roots of religious studies: on the influence of non-hegemonic currents on academia around 1900* (132–160). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110664270-006>
- Stuckrad, K. von (1997). *Lilith: Im Licht des schwarzen Mondes zur Kraft der Göttin*. Aurum-Verlag.
- Stuckrad, K. von (2004). *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. Beck.
- Stuckrad, K. von (2007). Finding data: Some reflections on ontologies and normativities. *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture* 1(1), 39–46.
- Stuckrad, K. von (2014). *The scientification of religion: an historical study of discursive change 1800–2000*. DeGruyter.
- Suchantke, A. (Hrsg.) (1998). *Goetheanische Naturwissenschaft: Bd. 5. Ökologie*. Verlag Freies Geistesleben.
- Suhr, C., & Rane, W. (2018). Is there a place for faith in anthropology? Religion, reason, and the ethnographer's divine revelation. *Journal of Ethnographic Theory* 8(1–2), 65–78. <https://doi.org/10.1086/698407>
- Sünner, R. (2008). Der schwarze und der rote Teufel. *Info* 3 (04), 60–63.
- Sutcliffe, S. J. (2003). *Children of the new age: A history of alternative spirituality*. Routledge.
- Swartz, K., & Hammer, O. (2020). The show must go on: Corporate narratives in the anthroposophical society. *International Journal for the study of new religions* 11(1), 91–117. <https://doi.org/10.1558/ijnsr.19732>
- Tacke, M. (2021). Von hornlos zu horntragend. *Lebendige Erde* (2), 16–17.
- Taussig, M. T. (1993). *Mimesis and alterity: A particular history of the senses*. Routledge.

- Taves, A. (2011). Special things as building blocks of religions. In R. Orsi (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Religious Studies* (Kap. 3, 58–83). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521883917.005>
- Taylor, B. R. (1995). Resacralizing Earth: Pagan environmentalism and the restoration of Turtle Island. In D. Chidester, & E. T. Linenthal (Hrsg.), *American sacred space*. Indiana University Press, 97–151.
- Taylor, B. R. (2001). Earth and nature-based spirituality (Part I): From deep ecology to radical environmentalism. *Religion* 31(2), 175–193. <https://doi.org/10.1006/reli.2000.0256>
- Taylor, B. R. (2009). *Dark green religion: Nature spirituality and the planetary future*. University of California Press.
- Taylor, C. (2002, Winter). Modern social imaginaries. *Public culture* 14(1), 91–124. <https://doi.org/10.1215/08992363-14-1-91>
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.
- Thomas, B. (2015, 11. September). Tanker: Entretien avec Jean Stoll, ancien secrétaire général du Herdbuchverband, sur la servitude volontaire dans le milieu paysan. *Lëtzebuurger Land*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von <http://www.land.lu/page/article/535/8535/FRE/index.html>
- Thomas, B. (2020, 16. Oktober). Mam SUV an den Naturata: Oikopolis, le groupe édifié par Änder Schanck, occupe une niche confortable. Veut-il (et peut-il) accueillir les nouveaux convertis au bio? *Lëtzebuurger Land*, 11. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von <https://www.land.lu/page/article/359/337359/FRE/index.html>
- Thompson, W. E. (1983). Hanging Tongues: A sociological encounter with the assembly line. *Qualitative Sociology* 6, 215–237. <https://doi.org/10.1007/BF00987447>
- Thieme, F. (2015). Einleitung. In R. Brucker, F. Thieme, M. Bujok, B. Mütterich, & M. Seeliger (Hrsg.), *Das Mensch-Tier-Verhältnis: Eine sozialwissenschaftliche Einführung* (1–22). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Tomasello, M. (2014). *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens* (J. Schröder, Übers.). Suhrkamp.
- Tomasello, M. (2020). *Mensch werden: Eine Theorie der Ontogenese* (J. Schröder, Übers.). Suhrkamp.
- Tonet, A. (2021, 14. Juli). Le monde occulte de Rudolf Steiner, théoricien aux préceptes naturalistes controversés. *Le monde*. https://www.lemonde.fr/series-d-ete/article/2021/07/11/le-monde-occulte-de-rudolf-steiner-theoricien-aux-preceptes-naturalistes-controverses_6087913_3451060.html
- Traub, H. (2011). *Philosophie und Anthroposophie: Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik*. Kohlhammer.
- Traub, H. (2014). Das reine Denken und die Anthroposophie: Steiners Vortrag über Hegel und dessen Verneinung vor der Größe Fichtes. *RoSE – Research on Steiner Education* 5(1), 149–155.
- Traub, H. (2019). Ich und Du: Aspekte zu einer Theorie der Interpersonalität in Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit. *Research on Steiner Education* 10(1), 1–20.
- Traub, H. (2023). Zur wissenschaftstheoretischen und methodologischen Einordnung des Denkens Rudolf Steiners. In V. Vitanova-Kerber & H. Zander (Hrsg.), *Anthropo-*

- sophieforschung: Forschungsstand – Perspektiven – Leerstellen* (231–255). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110775914>
- Traut, L., & Wilke, A. (Hrsg.) (2015). *Religion – Imagination – Ästhetik: Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Treue, P. (2002, 13. März). Blut und Bohnen: Der Paradigmenwechsel im Künast-Ministerium ersetzt Wissenschaft durch Okkultismus. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (61), 12.
- Turner, V. W. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Cornell University Press.
- Uekötter, F. (2006). *The green and the Brown: A history of conservation in Nazi Germany*. Cambridge University Press.
- Uekötter, F. (2011). *Am Ende der Gewissheiten: Die ökologische Frage im 21. Jahrhundert*. Campus-Verlag.
- Uekötter, F. (2012). *Die Wahrheit ist auf dem Feld: Eine Wissensgeschichte der deutschen Landwirtschaft* (3. Auflage). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Uekötter, F. (2014). *The greenest nation? A new history of German environmentalism*. The MIT Press.
- Uekötter, F. (2020). *Im Strudel: Eine Umweltgeschichte der modernen Welt*. Campus Verlag.
- Ueli H. (2018). Die Präparate. *Das Goetheanum* (6). <https://dasgoetheanum.com/die-prepare/>
- Uhlenhoff, R. (Hrsg.) (2011). *Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart*. Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Ullrich, H. (2011). *Rudolf Steiner: Leben und Lehre*. C.H. Beck.
- Ullrich, H., & Strunck, S. (2012). *Private Schulen in Deutschland: Entwicklungen – Profile – Kontroversen*. Springer VS.
- Ullrich, H. (2015). *Waldorfpädagogik: Eine kritische Einführung*. Beltz.
- Ursprung, P. (2021). *Joseph Beuys: Kunst Kapital Revolution*. C. H. Beck.
- Uwe, W. (1999). *Anthroposophen in der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945)*. Oldenburg.
- Vach, J. (2018). Assoziatives Wirtschaften im Biohandel: Oikopolis Luxemburg. *Lebendige Erde* (6).
- Verein für biologisch-dynamische Landwirtschaft (Hrsg.) (2020a, Mai): *Jahresbericht 2019*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von https://demeter.ch/wp-content/uploads/2020/06/Jahresbericht_Verein_2019_DE-1.pdf
- Verein für biologisch-dynamische Landwirtschaft / Fédération Demeter Suisse (Hrsg.) (2020b, Mai). *Rapport annuel 2019*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von https://demeter.ch/wp-content/uploads/2020/05/dem_Jahresbericht_Verband_2019_FR_web.pdf
- Verein für biologisch-dynamische Landwirtschaft (2021) (Hrsg.). *Präparate: Einführung in die biodynamische Präparatearbeit*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von https://demeter.ch/wp-content/uploads/2021/06/dem_praeparatebroschuere_DE_low.pdf
- Verlag Lebendige Erde (2019). *Mediadaten 2019*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von https://www.lebendigeerde.de/fileadmin/lebendigeerde/pdf/LE_Mediadaten_2019.pdf
- Vialles, N. (1990). La différence incarnée. *Techniques & culture* 13. <https://doi.org/10.4000/tc.784>

- Vialles, N. (1995). De l'animal à la viande: Une mort sans cadavre. *French Cultural Studies* 6(18), 335–350. <https://doi.org/10.1177/095715589500601805>
- Viveiros de Castro, E. (1998, September). Cosmological Deixis and Amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3), 469–488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of lowland South America* 2(1), Artikel 1.
- Vlaun, S. (2001). *Interview with Bill Mollison*. Center for an ecology-based economy. Zuletzt abgerufen am 4. März 2021 von <http://www.ecologybasedeconomy.org/bill-mollison-interview--part-i.html>
- Vögele, W. G. (Hrsg.) (2011). *Der andere Rudolf Steiner: Augenzeugenberichte, Interviews, Karikaturen*. Futurum.
- Vogt, G. (2000). *Entstehung und Entwicklung des ökologischen Landbaus im deutschsprachigen Raum* [Dissertation, Uni Gießen]. Stiftung Ökologie und Landbau.
- Vogt, G. (2007). The origins of organic farming. In W. Lockeretz (Hrsg.), *Organic farming: An international history* (9–29). CABI. <https://doi.org/10.1079/9780851998336.0009>
- Vorbereitungskreis der Wintertagung Demeter-Nord (2021). Unser Maß als Mensch mit Tier und Natur. Wintertagung von Demeter im Norden. *Lebendige Erde* (2), 51.
- Voss, J. (2020). *Hilma af Klint: »Die Menschheit in Erstaunen versetzen«*. Biografie. Fischer.
- Wachsmuth, G. (1926). *Die ätherischen Bildekräfte in Kosmos, Erde und Mensch* (Bd. 1, 2. Auflage). Verlag am Goetheanum.
- Wade, L. C. (1987). *Chicago's Pride: The stockyards, Packingtown, and environs in the nineteenth century*. University of Illinois Press.
- Ward C., & Voas D. (2011). The emergence of conspирituality. *Journal of Contemporary Religion* 26(1), 103–121. <https://doi.org/10.1080/13537903.2011.539846>
- Weber, M. (1984). *Max Weber: Ein Lebensbild*. 3. Auflage. Mohr.
- Weihrauch, W. (2015). Der Ruf der Tiere: Interview mit Anna-Cecilia Grün. In *Tierkommunikation: Gespräche zwischen Tier und Mensch* (153–186). Flensburger-Hefte-Verlag.
- Wendt, U. (2017, September). Von Lochkarten, Wiesenwanzen und dem Atmen der Erde: Ein Gespräch mit Bettina Beller und Martin Hollerbach. *Bildekräftebrief* 5, 2–4. https://www.bildekraefte.de/download/bk_bildekraeftebrief_2017-09.pdf
- Wendt, U. (2018, Februar). Ein Quantensprung der Möglichkeiten – und eine Frage der Biografie: Ein Gespräch mit Uli Johannes König. *Bildekräftebrief* 6, 2–4. https://www.bildekraefte.de/download/bk_bildekraeftebrief_2018-02.pdf
- Wendt, U. (2019, März). Editorial. *Bildekräftebrief* 7, 1–2. https://www.bildekraefte.de/download/bk_bildekraeftebrief_2019-03.pdf
- Wendt, U. (2019). Entwicklung fördern und Brücken bauen: Ein Gespräch mit Christine Sutter. *Bildekräftebrief* 7. https://www.bildekraefte.de/download/bk_bildekraeftebrief_2019-03.pdf
- Werner, U. (1999). *Anthroposophen in der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945)*. Oldenburg.
- Westhof, R. (2020, 17. Dezember). *Corine Pelluchon: »Manifest für die Tiere« – Das Leid der Tiere beenden* [Radiosendung]. DLF Kultur. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/corine-pelluchon-manifest-fuer-die-tiere-das-leid-der-tiere-100.html>

- Whitehouse, H. (1995). *Inside the cult: Religious innovations and transmission in Papua New Guinea*. Clarendon Press; Oxford University Press.
- Willerslev, R. (2007). *Soul Hunters: Hunting animism and personhood among the Siberian Yuk-aghirs*. University of California Press.
- Willerslev, R. (2012). *On the run in Siberia* (C. ÓhAiseadha, Übers.). University of Minnesota Press.
- Willis, P., & Trondman, M. (2000). Manifesto for ethnography. *Ethnography* 1(1), 5–16. [Reprinted in *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 2/2002(3), 394–402. <https://doi.org/10.1177/153270860200200309>]
- Winkelmann, J. M. (2021). The evolved psychology of psychedelic set and setting: Inferences regarding the roles of shamanism and entheogenic ecopsychology. *Frontiers in pharmacology* 12, Artikel 619890. <https://doi.org/10.3389/fphar.2021.619890>
- Wistinghausen, A. von (1988). Zur Entstehungsgeschichte der biologisch-dynamischen Wirtschaftsweise. In W. Schaumann, & M. Haccius (Hrsg.), *Neue Wege in der Landwirtschaft: Aspekte der biologisch-dynamischen Wirtschaftsweise* (164–171). Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Wistinghausen, A. von (1982). *Erinnerungen an den Anfang*. Verlag Freies Geistesleben.
- Wolf, J.-C. (1992). *Tierethik: Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*. Paulusverlag.
- Wolf, J.-C. (2009). Eine Ethik der natürlichen Sympathie. In C. Otterstedt (Hrsg.), *Gefährten – Konkurrenten – Verwandte: Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs* (348–367). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolf, U. (2012). *Ethik der Mensch-Tier-Beziehung*. Klostermann.
- Wrusch, P. (2020, 4. Dezember). Gefährliche Freiräume: Waldorfschulen und Corona. *taz. die tageszeitung*. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von [https://taz.de/Waldorfschulen-und-Corona!/5731231/#:~:text=Es%20gibt%20weitere%20Fälle%3A%20Offene, Freien%20Waldorfschulen%20\(BdFWS\)%20zusammengeschlossen](https://taz.de/Waldorfschulen-und-Corona!/5731231/#:~:text=Es%20gibt%20weitere%20Fälle%3A%20Offene, Freien%20Waldorfschulen%20(BdFWS)%20zusammengeschlossen).
- Wyss-Meier, A. J. (2007) *Der Betrufer im deutschsprachigen und rätoromanischen Raum: Sammlung von Texten und Erläuterungen*. Druckerei Appenzeller Volksfreund.
- Zander, H. (1999). *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*. Primus-Verlag.
- Zander, H. (2007). *Anthroposophie in Deutschland* (2 Bde.). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zander, H. (2011). *Rudolf Steiner: Die Biografie*. Piper.
- Zander, H. (2017). [Rezension des Buchs *Rudolf Steiner, Schriften zur Anthropologie: Theosophie – Anthroposophie. Ein Fragment*, von C. Clement (Hrsg.)]. *SZRKG* 111, 460–469.
- Zander, H. (2019). *Die Anthroposophie: Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik Weleda Demeter und Waldorfpädagogik*. Ferdinand Schöningh.
- Zander, H. (2021). [Rezension des Buchs *Geschichte der Waldorfpädagogik: Von ihrem Ursprung bis zur Gegenwart*, von V. Frielingsdorf]. *Zeitschrift für Pädagogik* (4), 624.
- Zeugin, B., Lüddeckens, D., & Schrimpf, M. (2018). Crossing fields: Anthroposophical end-of-life care in Switzerland. In B. Zeugin, D. Lüddeckens, & M. Schrimpf (Hrsg.), *Medicine – religion – spirituality* (201–240). transcript. <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-31906>
- Zeugin, B. (2021). *Selbstermächtigung am Lebensende: Eine religionswissenschaftliche Untersuchung alternativer Sterbebegleitung in der Schweiz* [Dissertation, Universität Zürich] Vandenhoeck & Ruprecht.

- Zimen, E. (1992). *Der Hund: Abstammung – Verhalten – Mensch und Hund*. Goldmann.
- Zinser, H. (2006, 21. Juli). *Rudolf Steiners »Geheim- und Geisteswissenschaft« als moderne Esoterik* [Konferenzbeitrag]. Tagung »Anthroposophie – kritische Reflexionen«, Humboldt-Universität Berlin. Zuletzt abgerufen am 5. März 2021 von <https://silo.tips/download/rudolf-steiners-geheim-und-geisteswissenschaft-als-moderne-esoterik>

Zitierte Onlinequellen

- [1] Bundesanstalt für Landwirtschaft und Ernährung (o. D.). *Entwicklung der Arbeitskräfte in landwirtschaftlichen Betrieben*. <https://bz1-datenzentrum.de/handel-und-markt/entwicklung-der-arbeitskraefte-in-landwirtschaftlichen-betrieben-grafik>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [2] Milchindustrie-Verband (o. D.). *Milchleistung/Laktation*. <https://milchindustrie.de/milkipedia/milchleistung/>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [3] Lexus LaenderDaten (o. D.). *Bruttoinlandsprodukt (BIP) nach Sektoren*. https://www.laenderdaten.de/wirtschaft/BIP_sektoren.aspx, abgerufen am 4. März 2021.
- [4] Bundesamt für Statistik (o. D.). <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/land-forstwirtschaft.html>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [5] Demeter e.V. (o. D.). *Biodynamische Präparate*. <https://demeter.de/biodynamische-preparate>; abgerufen am 4. März 2021.
- [6] Forschungsring e.V. (o. D.). *Mitarbeitende*. <https://www.forschungsring.de/de/der-forschungsring/mitarbeitende>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [7] Demeter e.V. (o. D.). *Herstellung der biologisch-dynamischen Präparate mit Dr. Uli Johannes König*. <https://www.demeter.de/herstellung-der-biologisch-dynamischen-praeparate-mit-dr-uli-johannes-koenig>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [8] Florin, J.-M. (o. D.). *Arbeit nach kosmischen Rhythmen*. Goetheanum: Sektion für Landwirtschaft. <https://www.sektion-landwirtschaft.org/grundlagen/biodynamische-landwirtschaft>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [9] Hochschule für nachhaltige Entwicklung (o. D.). *Building Key Competences and Folk-highschool Pedagogy in XXI Europe*. <https://www.hnee.de/de/Fachbereiche/Landschaftsnutzung-und-Naturschutz/Forschung/Forschungsprojekte/Abgeschlossene-Projekte/KeyFolk-XXI/www.hnee.de/keyfolk-E7911.html>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [10] Genossenschaft Biodynamische Ausbildung Schweiz (o. D.). <https://demeterausbildung.ch/>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [11] Demeter e.V. (o. D.). *Ausbildung im Biologisch-Dynamischen Landbau*. <https://www.demeter.de/freie-ausbildung>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [12] Bäuerlichen Gesellschaft e.V. (Demeter im Norden) (o. D.). <http://www.freie-ausbildung-im-norden.de/demeterimnorden/index.php/wie-alles-anfing.html>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [13] Demeter e.V. (o. D.). *Demeter Akademie*. <https://www.demeter.de/akademie>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [14] Demeter e.V. (2016). *Existenzgründung & Unternehmensentwicklung*. <https://www.demeter.de/existenzgruendung>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.

- [15] Hof sucht Bauer (o. D.). *Aktivitäten*. <https://www.hofsuchtbauer.de/%C3%BCber-uns/aktivitaeten> zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [16] Anthrowiki (o. D.). *Anthroposophischer Seelenkalender*. https://anthrowiki.at/Anthroposophischer_Seelenkalender, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [17] Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum (o. D.). *Die Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum*. <https://www.sektion-landwirtschaft.org/ueber-uns>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [18] Held, W. (o. D.). *Emil Grosheintz-Laval*. Forschungsstelle Kulturimpuls Biographien Dokumentation. <http://biographien.kulturimpuls.org/detail.php?&id=281> zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [19] Sektion für Landwirtschaft am Goetheanum (o. D.). *Gründung der Biodynamic Federation Demeter International*. <https://www.sektion-landwirtschaft.org/veranstaltungen/vergangene-veranstaltungen/einzelansicht/gruendung-der-biodynamic-federation-demeter-international>; zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [20] Biodynamic Federation Demeter International e.V. (o. D.). *Statistics*. <http://www.demeter.net/statistics>, abgerufen am 4. März 2021.
- [21] Pfeiffer Center (o. D.). *Ehrenfried Pfeiffer*. <https://www.pfeiffercenter.org/resources/ehrenfried-pfeiffer/>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [22] Demeter e.V. (o. D.) *Alle Veranstaltungen*. <https://www.demeter.de/veranstaltungen>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [23] Gérard Bertrand (o. D.). *Umweltfreundliche Weine*. <https://www.gerard-bertrand.com/pages/vin-biodynamie-languedoc>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [24] Florin, J.-M. (2019, 15. Dezember). *Es geht um das Gespräch der Elemente*. Goetheanum: Sektion für Landwirtschaft. <https://www.sektion-landwirtschaft.org/lwt/2020/einzelansicht/es-geht-um-das-gespraech-der-elemente>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [25] Landwege (o. D.). Landwege Bio liebt Demeter. <https://www.landwege.de/sortiment/demeter>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [26] Hof Dinkelberg (o. D.). *Gemeinwohlökonomie*. <https://www.hof-dinkelberg.de/unser-hof/partner/gemeinwohloekonomie.html>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [27] Oikopolis Groupe (o. D.). *Gemeinwohl*. <https://www.oikopolis.lu/de/unsere-werte/gemeinwohl>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [28] Presencing Institute (o. D.). *Working for societal transformation*. <https://www.presencing.org/aboutus>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [29] Triodos Bank (o. D.). *Mission*. <https://www.triodos.de/de/ueber-triodos/wer-wir-sind/mission/>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [30] GLS Bank (o. D.). *GLS Bank: Zahlen & Fakten*. <https://www.gls.de/privatkunden/gls-bank/zahlen-fakten/>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [31] Zukunftsstiftung Landwirtschaft (o. D.). *Zukunftsstiftung Landwirtschaft*. <https://www.zukunftsstiftung-landwirtschaft.de/zukunftsstiftung-landwirtschaft/>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [32] GLS Crowd (o. D.). *Unsere Projekte*. <https://www.gls-crowd.de/projekte>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [33] Triodos Bank (o. D.). *Money can Change the World*. <https://www.triodos.com/en/about-us>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.

- [34] La Nef (o. D.). *Laudace du changement: Notre histoire*. <https://www.lanef.com/la-nef/histoire/>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [35] Trigon Entwicklungsberatung (o. D.). *Mission und Philosophie*. <https://www.trigon.at/ueber-trigon/mission-und-philosophie/>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [36] Bodenfruchtbarkeitsfonds (o. D.). *Der Fonds*. <https://www.bodenfruchtbarkeit.bio/foerdern/fonds/>, abgerufen am 20. November 2023.
- [37] Juchowo Projekt Wiejski (o. D.). *Über uns*. <https://www.juchowo.org/de/uber-uns.html>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [38] Software AG Stiftung (2017, 4. Juli). *Feierliche Grundsteinlegung im Dorfprojekt Juchowo: Werkstatt für Menschen mit Behinderung als »Krönung der bisherigen Bemühungen«*. <https://www.sagst.de/was-wir-foerdern/projekteinblicke/einblick/feierliche-grundsteinlegung-im-dorfprojekt-juchowo-werkstatt-fuer-menschen-mit-behinderung-als-kroen>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [39] Rüttihubelbad (o. D.). <https://www.ruettihubelbad.ch/de/home-neu/>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [40] Stiftung Berneburg (o. D.). *Unsere Aufgabe*. <https://www.stiftung-berneburg.de/>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [41] Mahle Stiftung (o. D.). <https://www.mahle-stiftung.de>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [42] Stiftung Gut Adolphshof (o. D.). *Stiftung Gut Adolphshof*. <https://www.stiftung-gut-adolphshof.net>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [43] Alnatura [CH] (o. D.). *Grundsätze und Geschichte*. <https://www.alnatura.ch/de/ueber-alnatura/geschichte.html>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [44] Alnatura (o. D.). *Daten und Fakten zu Alnatura*. <https://www.alnatura.de/de-de/ueber-uns/presse/daten-und-fakten/>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [45] dm-drogerie markt (o. D.). *Unternehmenszahlen*. <https://www.dm.de/unternehmen/ueber-uns/zahlen-und-fakten/>, zuletzt abgerufen am 5. März 2021.
- [46] Grundeinkommen (2012, 7. Januar). Götz Werner. Initiative Grundeinkommen. <https://www.grundeinkommen.ch/gotz-werner/>, zuletzt abgerufen am 6. März 2021.
- [47] dennree (o. D.). *Die Anfänge*. <https://www.denns-biomarkt.de/wissenswertes/bio-wissen/hersteller/dennree/>, zuletzt abgerufen am 6. März 2021.
- [48] dennree (o. D.). *Pressemeldungen*. <https://www.denns-biomarkt.de/ueber-uns/presse/>, zuletzt abgerufen am 6. März 2021.
- [49] Biohandel (2019, 29. Mai). *Zuwachs in der Geschäftsführung von Voelkel*. <https://biohandel.de/markt-branche/personalien/voelkel-erweitert-geschaeftsfuehrung-und-investiert-millionen>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [50] Statista (Dezember 2016). *Nettoumsatz von Voelkel in den Jahren 2008 bis 2015*. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/468759/umfrage/umsatz-von-voelkel/>, zuletzt abgerufen am 6. März 2021.
- [51] Bauck (o. D.). *Einweihungsfeier*. <https://www.bauckhof.de/de/bauckhof-naturkost-rosche/aktuelles/einweihungsfeier-2016.html>, zuletzt abgerufen am 6. März 2021.
- [52] Anthrowiki (o. D.). *Internationales Kulturzentrum Achberg*. https://anthrowiki.at/Internationales_Kulturzentrum_Achberg, zuletzt abgerufen am 6. März 2021.

- [53] Stiftung Geisteswissenschaft und Dreigliederungsforschung (2010). *Der »Achberger Kreis« in den Grünen*. <http://www.stiftung-gw3.de/dokumentation/achberg-kreis-in-den-gruenen>, zuletzt abgerufen am 6. März 2021.
- [54] Internationales Kutlurzentrum Achberg (o. D.) Tagungen. <http://www.kulturzentrum-achberg.de/tagungen>, zuletzt abgerufen am 6. März 2021.
- [55] Meier, F. (2021, 12. April). *Partei für Dreigliederung?* Institut für soziale Dreigliederung. <https://www.dreigliederung.de/essays/2021-04-fionn-meier-partei-fuer-dreigliederung>, zuletzt abgerufen am 6. Juli 2021.
- [56] dieBasis (o. D.). *Inhalte*. <https://diebasis-partei.de/die-frage-nach-unsere-inhalten/>, zuletzt abgerufen am 6. März 2021.
- [57] dieBasis, Landesverband BW (o. D.). *Hoffest am 18.7.2021 auf dem Sofienhof in Aalen*. <https://diebasis-hdh.de/2021/06/dfg>, zuletzt abgerufen am 6. Juli 2021.
- [58] Demeter e.V. (2015, 16. Juli). *Sarah Wiener jetzt Demeter-Bäckerin*. <https://www.demeter.de/verbraucher/aktuell/sarah-wiener-ist-demeter-baeckerin>, abgerufen am 4. März 2021.
- [59] Talhof erleben e.V. (o. D.). *Impressum*. <https://talhof-erleben.de/impressum/>, zuletzt abgerufen am 2. Dezember 2021.
- [60] Konsumenten Verband (o. D.). *Die älteste Konsumentenorganisation der Schweiz: Schweizerischer Konsumenten Verband seit 1955*. <https://konsumentenverband.ch/verband/geschichte.php>, zuletzt abgerufen am 6. März 2021.
- [61] Leben statt Gift (o. D.) *Trägerschaft*. <https://lebenstattgift.ch/initiative/#traegerschaft>, zuletzt abgerufen am 6. Juli 2021
- [62] Informationsdienst Gentechnik (o. D.). *Informationsdienst Gentechnik: Über den Infodienst*. <https://www.keine-gentechnik.de/ueber-uns/ueber-den-infodienst/#gsc.tab=0>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021
- [63] Farmers for Future (o. D.). *Landwirtschaft fürs Klima*. <https://farmers-for-future.de/landwirtschaft-fuers-klima/>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [64] Demeter e.V. (o. D.). *Demeter-Netzwerk*. <https://www.demeter.de/organisation/demeter-netzwerk>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [65] Wir haben Agrarindustrie satt/Kampagne Meine Landwirtschaft (o. D.). *Wir haben Agrarindustrie satt: Trägerkreis*. <https://www.wir-haben-es-satt.de/ueber-uns/traegerkreis/>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [66] Wir haben Agrarindustrie satt/Kampagne Meine Landwirtschaft (o. D.). *Aufruf zur Demo*. <https://www.wir-haben-es-satt.de/informieren/aufruf/>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [67] Demeter e.V. (o. D.). *Demeter reduziert Plastikverpackungen: Demeter-Obst und -Gemüse künftig nicht mehr in Plastik verpackt*. <https://www.demeter.de/plastikfrei>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [68] Verlag Lebendige Erde (2. Dezember 2008). *Verlag Lebendige Erde im Demeter e.V. Allgemeine Geschäftsbedingungen Internet*. https://www.lebendigeerde.de/index.php?id=bb_agb, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [69] Demeter e.V. (o. D.) *Home* [Facebook page]. Facebook. Zuletzt abgerufen am 7. März 2021 von <https://www.facebook.com/demeter.de>
- [70] Demeter e.V. [@demeter_de] (o. D.). *Tweets* [Twitter/X profile]. Twitter/X. Zuletzt abgerufen am 7. März 2021 von https://twitter.com/demeter_de

- [71] Demeter e.V. [@demeter_de] (2021, 4. Januar). *#Pflanzenzüchtung kann viel mehr sein als 1 Züchter*in und 1 Pflanzenart.* https://twitter.com/demeter_de/status/1349735609712091141. [angehängte Bilddatei] [Tweet]. Twitter/X.
- [72] Aktion Agrar (o. D.). *Darum geht's – Zugang zu Land.* <https://www.aktion-agrar.de/land/>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [73] Wir haben Agrarindustrie satt/Kampagne Meine Landwirtschaft [@WirHabenEsSatt2] (o. D.). *Tweets* [Twitter/X profile]. Twitter/X. Zuletzt abgerufen am 7. März 2021 von <https://twitter.com/WirHabenEsSatt2>
- [74] Demeter e.V. (o. D.). *Wachsen mit Werten. Neue Kampagne You will Grow.* <https://www.demeter.de/presse/neue-kampagne-you-will-grow>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [75] Puravita (o. D.). *Mogli Bio Demeter Fruchtstreifen Mango mit Apfel.* https://www.puravita.ch/de_ch/mogli-bio-demeter-fruchtstreifen-mango-mit-apfel-25-g?msclkid=2a894f5c7c0f116d91992e78a6654839&utm_source=bing&utm_medium=cpc&utm_campaign=Shopping&utm_term=4585375809866805&utm_content=Ad%20group%20%231, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [76] Demeter e.V. [@demeter_de] (o. D.) *Beiträge.* [Instagram profile]. Instagram. Zuletzt abgerufen am 15. Mai 2020 von https://www.instagram.com/demeter_de/
- [77] Europäische Kommission (o. D.). *Farm to fork strategy.* https://ec.europa.eu/food/farm2fork_en, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [78] Statista (2020). *Anteil von Bio-Lebensmitteln am Lebensmittelumsatz in Deutschland in den Jahren 2010 bis 2019.* <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/360581/umfrage/marktanteil-von-biolebensmitteln-in-deutschland/>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [79] Schweizerischer Demeter-Verband (o. D.). *Demeter-Betrieb/ferme.* <https://demeter.ch/hoefe/categories/demeter-betrieb>, zuletzt abgerufen 1. Juni 2020.
- [80] Landgut Pretschen (o. D.). *Willkommen.* <https://www.landgut-pretchen.de>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [81] Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (2019). *Wiederauftreten der Blauzungenkrankheit.* <https://www.bmel.de/DE/themen/tiere/tiergesundheit/tierseuchen/blauzungenkrankheit.html>, zuletzt abgerufen am 25. März 2021.
- [82] Demeter e.V. (2021). *Stellungnahme zur Corona-Krise.* <https://www.demeter.de/aktuell/stellungnahme-corona>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [83] Impfen? Nein, danke (2014, 17. November). *Steiner und Impfen.* <https://impfen-nein-danke.de/steiner-impfen/>, zuletzt abgerufen am 9. August 2021.
- [84] Rautenberg, O. (2020, 27. Mai). *Neues von der Querfront.* Anthroposophie.blog. <https://anthroposophie.home.blog/2020/05/27/neues-von-der-querfront/>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [85] Demeter e.V. (o. D.). *Schenke Zeit.* <https://www.demeter.de/journal/48/schenke-zeit>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [86] Demeter e.V. (2020, 3. Juni). *Was macht Demeter in Zeiten von Corona?* <https://www.demeter.de/aktuell/demeter-in-zeiten-von-corona>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [87] Grimme Online Award (o. D.) *Statut.* <https://www.grimme-online-award.de/ueber-den-preis/statut/>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.

- [88] Grimme Online Award (2021, 8. Juni). *Anthroposophie – falsche Versprechungen oder sanfte Alternativen?* <https://blog.grimme-online-award.de/2021/06/anthroposophie-falsche-versprechungen-oder-sanfte-alternativen/>, zuletzt abgerufen am 12. Juli 2021.
- [89] Rautenberg, O. (2020, 29. Dezember). *Die Mütter von Coronazien*. Anthroposophie.blog. <https://anthroposophie.home.blog/2020/12/29/die-mutter-von-coronazien/>, zuletzt abgerufen am 6. August 2021.
- [90] Bundesverband Milchdirektvermarkter Vorzugsmilcherzeuger (o. D.) Bio gewinnt: Hofgut Rengoldshausen im neuen Stern. <https://milch-und-mehr.de/2019/05/01/bio-gewinnt-hofgut-rengoldshausen-im-neuen-stern/>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [91] SARG Vikas Samiti (o. D.). *Overview*. <https://www.sargindia.org/overview-and-current-challenges.htm>, zuletzt abgerufen am 7. März 2021.
- [92] Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V. (2014). *Mitgliederzahlen: Sonstige. Verschiedene Gemeinschaften / neuere religiöse Bewegungen*. https://www.remid.de/info_zahlen/verschiedene/, zuletzt abgerufen am 11. Februar 2021.
- [93] Martins, A. (2011, 12. Oktober). *Anthroposophische Geschichtsschreibung: Fundierte Daten, falsche Motivation?* Waldorfblog. <https://waldorfblog.wordpress.com/2011/10/13/uhle-nhoff/>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [94] Goetheanum (o. D.). *Sektionen*. <https://goetheanum.co/de/hochschule#sektionen>, zuletzt abgerufen am 12. Februar 2021.
- [95] Goetheanum (o. D.). *Wie kann ich Mitglied werden?* <https://www.goetheanum.org/mitglieder/>, zuletzt abgerufen am 12. Februar 2021.
- [96] Anthrowiki.at (o. D.). *Anthroposophische Gesellschaft*. https://anthrowiki.at/Anthroposophische_Gesellschaft, zuletzt abgerufen am 12. Februar 2021.
- [97] Bund der freien Waldorfschulen e.V. et al. (Hrsg.) (o. D.). *Waldorf World List: Adressverzeichnis der Waldorfschulen, Waldorfkindergärten und Ausbildungsstätten weltweit / Directory of Steiner-Waldorf Schools, Kindergartens and Teacher Education Centers worldwide*. https://www.freunde-waldorf.de/fileadmin/user_upload/images/Waldorf_World_List/Waldorf_World_List.pdf; zuletzt abgerufen am 12. Februar 2021.
- [98] Demeter e.V. (o. D.). *Praktikum Waldorfschule*. <https://www.demeter.de/fachwelt/demeter-akademie/praktikum-waldorfschule>, zuletzt abgerufen am 12. Februar 2021.
- [99] Hof Klostersee e.V. (o. D.). *Demeter Hof Klostersee*. <https://waldorfschule-in-ostholstein.de/umfeld/demeter-hof-klostersee/>, zuletzt abgerufen am 12. Februar 2021.
- [100] familienPLUS Waldshut (o. D.). *Waldorf-Kindergarten Goldenhof*. <https://waldshut.familien-plus.de/index.php/detailansicht-kleinkinder/items/kindergarten-goldenhof.html>, zuletzt abgerufen am 12. Februar 2021.
- [101] Hof Medewege (o. D.). *Hof Medewege*. <https://www.hof-medewege.de/de/>, zuletzt abgerufen am 12. Februar 2021.
- [102] Klinik Arlesheim (2020). *Jahresbericht 2019*. https://www.klinik-arlesheim.ch/images/kurzbericht_2019.pdf, zuletzt abgerufen am 12. Februar 2021.
- [103] Verband anthroposophischer Kliniken (o. D.). *Von Mensch zu Mensch*. <https://www.anthro-kliniken.de/>, zuletzt abgerufen am 12. Februar 2021.
- [104] Medizinische Sektion am Goetheanum (2013). *Jahresbericht 2012*. https://medsektion-goetheanum.org/fileadmin/user_upload/pdf/DE_Jahresbericht_2012_web.pdf, zuletzt abgerufen am 12. Februar 2021.

- [105] Honey, C. (2019, 3. Dezember). *Der Masterplan der Anthroposophie: Das vermeintliche Mistel-Wunder*. MedWatch. <https://medwatch.de/2019/12/03/das-vermeintliche-mistel-wunder-der-masterplan-der-anthroposophie/>, zuletzt abgerufen am 12. Februar 2021.
- [106] Macy, J. (o. D.) The ecological self. <http://www.joannamacy.net/resources/deepecology/109-the-ecological-self.html>, zuletzt abgerufen am 13. April 2018.
- [107] Bradley, K. (2009, 22. Dezember). *Seedballs. From Fukuoka to Green Guerillas*. Milkwood. https://www.milkwood.net/2009/12/22/seedballs_from_fukuoka_to_green_guerillas/, zuletzt abgerufen am 9. Februar 2021.
- [108] Anthrowiki (o. D.). *Natur*. <https://anthrowiki.at/Natur>, zuletzt abgerufen am 9. Februar 2021.
- [109] Dürr, M., Dürr, C., Dürr F., & Röthlisberger, M. (2019, 14. November). *Absichtserklärung Permakulturprojekt Gerzmatt*. https://demeterausbildung.ch/wp-content/uploads/2020/02/Absichtserkla%CC%88rung-Permakulturprojekt-Gerzmatt_Nov.2019.pdf, zuletzt abgerufen am 9. Februar 2021.
- [110] Genossenschaft Biodynamische Ausbildung Schweiz (o. D.). *Pächter gesucht*. <https://demeterausbildung.ch/paechter-gesucht-fuer-demeter-permakulturprojekt-grenzmatt-wiedlisbach/>, zuletzt abgerufen am 9. Februar 2021.
- [111] Schweizerischer Demeter-Verband (o. D.). *Die biodynamischen Präparate*. <https://demeter.ch/hoefe/categories/demeter-betrieb>, zuletzt abgerufen 4. August 2021.
- [112] Die Christengemeinschaft Schweiz (o. D.). *Gottesdienst*. <https://www.christengemeinschaft.ch/de/allgemein/gottesdienst/>, zuletzt abgerufen am 15. November 2021.
- [113] Kwalis Qualitätsforschung (o. D.). *Geschichte*. <http://www.kwalis.de/geschichte.html>, zuletzt abgerufen am 5. März 2021.
- [114] Informations- und Kommunikationsnetzwerk zur biologisch-dynamischen Forschung (o. D.). *Präparate-Forschung*. <http://www.biodynamic-research.net/rf/prae>, zuletzt abgerufen am 23. November 2023.
- [115] Forschungsring e.V. (o. D.). *Präparate*. <http://www.forschungsring.de/forschung-entwicklung/praeparate/ergebnisse?L=146>, zuletzt abgerufen am 5. März 2021.
- [116] Forschungsinstitut für biologischen Landbau FiBL (o. D.). *DOK-Versuch*. <http://www.fibl.org/index.php?id=2018>, zuletzt abgerufen am 5. März 2021.
- [117] The Garden Professors (o. D.). *The Garden Professors*. <https://gardenprofessors.com/>, zuletzt abgerufen am 5. März 2021.
- [118] Chalker-Scott, L. (o. D.). *Horticultural Myths*. Washington State University. <https://puyallup.wsu.edu/lcs/>, zuletzt abgerufen am 5. März 2021.
- [119] Forschungsinstitut für biologischen Landbau FiBL (2019). *Präparate-Bodenbearbeitungsversuch Frick*. <https://www.fibl.org/de/standorte/schweiz/departemente/bodenwissenschaften/bw-projekte/reduzierte-bodenbearbeitung>, abgerufen am 30. Juli 2021.
- [120] Soil Science Society (o. D.). *Publications*. <https://www.soils.org/publications/>, zuletzt abgerufen am 23. November 2023
- [121] Goetheanum: Sektion für Landwirtschaft (o. D.). *Biodynamische Landwirtschaft*. <https://www.sektion-landwirtschaft.org/grundlagen/biodynamische-landwirtschaft>, zuletzt abgerufen am 19. März 2021.

- [122] Die Präparatekiste (o. D.). *Satz Düngerpräparate 502–507*. <https://praeparatekiste.de/collections/praparate/products/kopie-von-satz-dungerpraparate-502-507-feucht?variant=32042941775953>, abgerufen am 9. April 2021.
- [123] BioDynamie Services (o. D.). *Passez votre commande*. <https://commande.biodynamie-services.fr/>, zuletzt abgerufen am 9. April 2021.
- [124] Stiftung Umweltinformation Schweiz (o. D.). *Kühe verstehen*. <https://www.umwelt-netz-schweiz.ch/b%C3%BCcher/648-k%C3%BChen-verstehen.html>, abgerufen am 9. März 2021.
- [125] Dyttrich, B. (2012, 8. März). »Kühe verstehen«: Für den Mist, nicht für die Milch. Die Wochenzeitung. <https://www.woz.ch/1210/kuehe-verstehen/fuer-den-mist-nicht-fuer-die-milch>
- [126] Krebs, A. & Höber, H. (2023, 27. März). »Ich nehme meinen Kühen den Turbo raus.« Neue Zürcher Zeitung. https://www.nzz.ch/ich_nehme_meinen_kuehen_den_turbo_raus-ld.626226
- [127] Demeter e.V. (o. D.). *Demeter-Eier & Demeter-Geflügel*. demeter.de/lebensmittel-produkte/eier, zuletzt abgerufen am 9. Februar 2021.
- [128] Demeter e.V. (o. D.) Martinshof. <https://www.demeter.de/users/11695>, zuletzt abgerufen am 9. Februar 2021.
- [129] Anthroposophische Gesellschaft in der Schweiz (o. D.). *Was sind die Bildekräfte*. <https://www.anthroposophie.ch/de/landwirtschaft-ernaehrung/themen/artikel/ernaehrung-und-qualitaet/bildekraefteforschung>, zuletzt abgerufen am 9. Februar 2021.
- [130] Anthroposophische Meditation (o. D.). *Anthroposophische Meditation*. <https://www.anthroposophische-meditation.org/projekt-infos/>, zuletzt abgerufen am 4. März 2021.
- [131] Demeter e.V. (o. D.). *Kongress »Ja zum Tier«*. <https://www.demeter.de/verbraucher/aktuell/demeter-im-kongress-ja-zum-tier>, zuletzt abgerufen am 6. März 2020.
- [132] Lebensmittel Praxis (o. D.). *Konzentration auf Bio*. <https://lebensmittelpraxis.de/industrie-aktuell/103-nachrichten/industrie-archiv/12062-kff-kurhessische-fleischwaren-konzentration-auf-bio.html>, zuletzt abgerufen am 9. Februar 2021.
- [133] Statistisches Bundesamt (2020). *Fleischproduktion 2019 um 1,4 % gegenüber dem Vorjahr gesunken*. https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2020/02/PD20_036_413.htm, zuletzt abgerufen am 25. Mai 2021.
- [134] Schweizerischer Demeter-Verband (o. D.). *Hoftötung*. <https://demeter.ch/landwirtschaft/hoftoetung-die-wuerde-des-tieres-wahren/>, zuletzt abgerufen am 9. Februar 2021.
- [135] Platzhirsch Hofschlachtungen (o. D.). *Stressfreie Hof- & Weideschlachtung. Schlachtung mit Achtung*. <https://www.hofschlachtungen.ch/hofschlachtungen/>, zuletzt abgerufen am 9. Februar 2021.
- [136] IG Schlachtung mit Achtung (o. D.). *Unser Weg: Schlachtung mit Achtung*. <https://www.schlachtung-mit-achtung.de/home/unser-weg/>, zuletzt abgerufen am 9. Februar 2021.
- [137] Schweisfurth Stiftung (o. D.). *Artgerecht halten, stressfrei schlachten*. <https://schweisfurth-stiftung.de/tag/weideschuss/>, zuletzt abgerufen 9. Februar 2021.

- [138] Demeter e.V. (o. D.). *Transparente und regionale Strukturen stärken!* <https://www.demeter.de/journal/48/regionale-strukturen>, abgerufen am 9. Februar 2021.
- [139] Schweizerischer Demeter-Verband (o. D.). *Geschäftsstelle*. <https://demeter.ch/bureau/>, zuletzt abgerufen am 12. Oktober 2021.
- [140] Martins, A. (2009, 22. September). *Die Mächte des (L)ICH(ts) – Symptome der Steinerschen »Geisterkenntnis«: Eine philosophische Stellungnahme*. Waldorfblog. <https://waldorfblog.wordpress.com/2009/09/22/die-machte-des-lichts-symptome-steinerschen-geisterkenntnis-eine-philosophische-stellungnahme/>, zuletzt abgerufen am 20. November 2023.

Folgende Bände und Auflagen der Rudolf Steiner Gesamtausgabe (GA) wurden zitiert

- GA 1 (1987) = R. Steiner (1987). *Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften: Zugleich eine Grundlegung der Geisteswissenschaft (Anthroposophie)* (P.G. Bellmann, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 4. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 2 (2003) = R. Steiner (2003). *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung: mit besonderer Rücksicht auf Schiller. Zugleich eine Zugabe zu Goethes »Naturwissenschaftlichen Schriften« in Kürschners »Deutscher National-Literatur«* (T. Gut, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 8. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 4 (1995) = R. Steiner (1995). *Die Philosophie der Freiheit: Grundzüge einer modernen Weltanschauung; seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode* (Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 16. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 4a (1994) = R. Steiner (1994). *Dokumente zur »Philosophie der Freiheit«: Faksimile der Erstausgabe 1894 mit den handschriftlichen Eintragungen für die Neuausgabe 1918 sowie Manuskriptblätter, Rezensionen, Eduard von Hartmanns Randbemerkungen und weitere Materialien* (D. M. Hoffmann, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg.). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 5 (2000) = R. Steiner (2000). *Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit: erweitert um drei Aufsätze über Friedrich Nietzsche aus dem Jahre 1900 und um ein Kapitel aus »Mein Lebensgang«* (Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 4. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 8 (1989) = R. Steiner (1989). *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums* (Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 9. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 9 (2003) = R. Steiner (2003). *Theosophie: Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung* (T. Gut, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 32. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 11 (1986) = R. Steiner (1986). *Aus der Akasha-Chronik* (M. Steiner, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 6. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 13 (1989) = R. Steiner (1989). *Die Geheimwissenschaft im Umriß*. (E. Mötteli, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 30. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 21 (1983) = R. Steiner (1983). *Von Seelenrätseln: Anthropologie und Anthroposophie: Max Dessoir über Anthroposophie; Franz Brentano (ein Nachruf); Skizzenhafte Erweiterungen* (Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg. 5. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.

- GA 23 (1976) = R. Steiner (1976). *Die Kernpunkte der Sozialen Frage in den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft* (Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 6. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 28 (2000) = R. Steiner (2000). *Mein Lebensgang: Eine nicht vollendete Autobiographie* (M. Steiner, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 9. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 32 (2004) = R. Steiner (2004). *Gesammelte Aufsätze zur Literatur: 1884–1902* (Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, 3. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 34 (1987) = R. Steiner (1987). *Lucifer-Gnosis: 1903–1908; grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus den Zeitschriften »Luzifer« und »Lucifer-Gnosis«* (J. Waeger, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 2. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 36 (1961) = R. Steiner (1961). *Der Goetheanumgedanke inmitten der Kulturkrise der Gegenwart: Gesammelte Aufsätze 1921–1925 aus der Wochenschrift »Das Goetheanum«* (J. Waeger, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg.). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 39 (1987) = R. Steiner (1987). *Briefe: Bd. 2. 1890 – 1925* (E. Froböse, P. G. Bellmann, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 2. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 63 (1986) = R. Steiner (1986). *Geisteswissenschaft als Lebensgut: 12 öffentl. Vorträge gehalten zwischen d. 30. Oktober 1913 u. 23. April 1914 im Architektenhaus zu Berlin* (K. Boegner, J. Waeger, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 2. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 73a (2005) = R. Steiner (2005). *Fachwissenschaften und Anthroposophie: acht Vorträge, elf Fragenbeantwortungen, ein Diskussionsbeitrag und ein Schlußwort* (U. Trapp, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg.). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 98 (1996) = R. Steiner (1996). *Natur- und Geistwesen, ihr Wirken in unserer sichtbaren Welt: Hörernotizen von achtzehn Vorträgen, gehalten in verschiedenen Städten zwischen dem 5. November 1907 und dem 14. Juni 1908* (H. Knobel, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 2. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 100 (1981) = R. Steiner (1981). *Menschheitsentwicklung und Christus-Erkenntnis. Theosophie und Rosenkreuzertum, vierzehn Vorträge, gehalten in Kassel vom 16. bis 29. Juni 1907; das Johannes-Evangelium, acht Vorträge, gehalten in Basel vom 16. bis 25. November 1907* (J. Waeger, H. Knobel, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 2. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 102 (2001) = R. Steiner (2001). *Das Hereinwirken geistiger Wesenheiten in den Menschen: dreizehn Vorträge, gehalten in Berlin zwischen dem 6. Januar und 11. Juni 1908* (R. Friedenthal, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 4. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 116 (1982) = R. Steiner (1982). *Der Christus-Impuls und die Entwicklung des Ich-Bewußtseins: 7 Vorträge, gehalten in Berlin zwischen dem 25. Oktober 1909 und 8. Mai 1910* (H. Wiesberger, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 4. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 121 (1982) = R. Steiner (1982). *Die Mission einzelner Volksseelen im Zusammenhang mit der germanisch-nordischen Mythologie: ein Zyklus von elf Vorträgen, gehalten in Kristiana (Oslo) vom 7. bis 17. Juni 1910* (Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 5. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.

- GA 125 (1992) = R. Steiner (1992). *Wege und Ziele des geistigen Menschen: Lebensfragen im Lichte der Geisteswissenschaft; vierzehn Vorträge, gehalten zwischen dem 23. Januar und 27. Dezember 1910 in verschiedenen Orten* (W. Groddeck, E. Froböse, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 2. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 133 (1989) = R. Steiner (1989). *Der irdische und der kosmische Mensch: ein Zyklus von 9 Vorträgen, gehalten in Berlin am 23. Oktober 1911 und zwischen dem 19. März und 20. Juni 1912* (H. W. Zbinden, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 4. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 136 (1996) = R. Steiner (1996). *Die geistigen Wesenheiten in den Himmelskörpern und Natureichen: zehn Vorträge, gehalten in Helsingfors (Helsinki) vom 3. bis 14. April 1912, und ein öffentlicher Vortrag, Helsingfors, 12. April 1912.* (J. Waeger, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 6. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 152 (1990) = R. Steiner (1990). *Vorstufen zum Mysterium von Golgatha: 10 Vorträge, gehalten 1913 bis 1914 in verschiedenen Städten* (H. Wiesberger, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 3. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 159 (1980) = R. Steiner (1980). *Das Geheimnis des Todes: Wesen und Bedeutung Mitteleuropas und die europäischen Volksgeister; 15 Vorträge, gehalten 1915 in verschiedenen Städten.* (W. Groddeck, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 2. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 161 (1999) = R. Steiner (1999). *Wege der geistigen Erkenntnis und der Erneuerung künstlerischer Weltanschauung: dreizehn Vorträge, gehalten in Dornach, zwischen dem 9. Januar und 2. Mai 1915* (H. v. Wartburg, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 2. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 162 (2000) = R. Steiner (2000). *Kunst- und Lebensfragen im Lichte der Geisteswissenschaft: 13 Vorträge, gehalten in Dornach zwischen dem 23. Mai und 8. August 1915.* (H. v. Wartburg, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 2. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 167 (1962) = R. Steiner (1962). *Gegenwärtiges und Vergangenes im Menschengeste: 12 Vorträge, gehalten in Berlin vom 13. Februar bis 30. März 1916* (R. Friedenthal, W. Groddeck, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 2. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 117 (1986) = R. Steiner (1986). *Die tieferen Geheimnisse des Menschheitswerdens im Lichte der Evangelien: 12 Vorträge, gehalten in Berlin, Stuttgart, Zürich u. München vom 11. Oktober bis zum 26. Dezember 1909* (E. Weidmann, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 2. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 220 (1982) = R. Steiner (1982). *Lebendiges Naturerkennen, intellektueller Sündenfall und spirituelle Sündenerhebung: 12 Vorträge, gehalten in Dornach vom 5. – 28. Januar 1923* (W. Groddeck, C. Wispler, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., L. Uhlig, Zeichn., 2. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 227 (2000) = R. Steiner (2000). *Initiations-Erkenntnis: sie geistige und physische Welt- und Menschheitsentwicklung in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, vom Gesichtspunkt der Anthroposophie; dreizehn Vorträge, 2 Ansprachen, 2 Fragenbeantwortungen, gehalten in Penmaenmawr vom 18. bis 31. August 1923* (M. Messmer, U. Trapp, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 4. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.
- GA 314 (1989) = R. Steiner (1989). *Physiologisch-Therapeutisches auf Grundlage der Geisteswissenschaft: Zur Therapie und Hygiene: 11 Vorträge, gehalten in Dornach vom 7. bis 9. Oktober 1920, in Stuttgart vom 26. bis 28. Oktober 1922, und in Dornach vom 31. Dezember 1923 bis*

2. Januar 1924; ein öffentlicher Vortrag, Dornach 7. April 1920, ein Votum, Dornach 26. März 1920, eine Ansprache und 2 Besprechungen mit Ärzten, Dornach 21. bis 23. April 1924 (H. W. Zbinden, & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., A. Turgenieff, Zeichn., 3. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.

GA 327 (1999) = R. Steiner (1999). *Geisteswissenschaftliche Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft: landwirtschaftlicher Kursus; acht Vorträge, eine Ansprache und vier Fragenbeantwortungen, gehalten in Koberwitz bei Breslau vom 7. – 16. Juni 1924, und ein Vortrag in Dornach am 20. Juni 1924* (Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., 8. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.

GA 349 (1980) = R. Steiner (1980). *Vom Leben des Menschen und der Erde: Über das Wesen des Christentums. 13 Vorträge, gehalten vor d. Arbeitern am Goetheanumbau vom 17. Februar – 9. Mai 1923* (P. G. Bellmann & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., L. Uhlig, Zeichn., 2. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.

GA 351 (1988) = R. Steiner (1988). *Mensch und Welt: Das Wirken des Geistes in der Natur / Über das Wesen der Bienen. Fünfzehn Vorträge und eine Nachbemerkung gehalten vor den Arbeitern am Goetheanumbau in Dornach vom 8. Oktober bis 22. Dezember 1923.* (P. G. Bellmann & Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung, Hrsg., L. Uhlig, Zeichn., 4. Auflage). Rudolf Steiner Verlag.

