KIRA KAUFMANN

ZEUGNISSE DES OKKULTEN

Literatur und Esoterik im Wiener Fin de Siècle



böhlau



Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Literaturgeschichte
in Studien und Quellen

Band 39

Gegründet von
Klaus Amann,
Hubert Lengauer und
Karl Wagner

Herausgegeben von
Barbara Beßlich
Werner Michler
Norbert Christian Wolf

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kira Kaufmann

Zeugnisse des Okkulten

Literatur und Esoterik im Wiener Fin de Siècle

BÖHLAU

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

FWF Österreichischer Wissenschaftsfonds

Veröffentlicht mit der Unterstützung des
Austrian Science Fund (FWF): 10.55776/PUB1087G

Open Access: Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation lizenziert unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0; siehe http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/



Die Publikation wurde einem anonymen, internationalen Peer-Review-Verfahren unterzogen

https://doi.org/10.7767/9783205221319

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

© 2025 Böhlau, Zeltgasse 1, A-1080 Wien, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, Verlag Antike und V&R unipress.

Umschlagabbildung: Hilda Kotanyi Pollák: Expression 6. © Jewish Museum in Prague

Korrektorat: Sebastian Schaffmeister, Köln
Einbandgestaltung: Michael Haderer
Satz: Michael Rauscher, Wien
Druck und Bindung: Hubert & Co, Ergolding
Gedruckt auf chlor- und säurefrei gebleichtem Papier
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com
E-Mail: info@boehlau-verlag.com

ISBN 978-3-205-22130-2 (Print)
ISBN 978-3-205-22131-9 (OpenAccess)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Inhalt

VORWORT 9

EINLEITUNG 11
Das Material (14) Wiener Esoterik (20) Was ist ›modern‹? (26)
Grenzwissen Literatur (29)

A WIE ANTHOLOGIE 34
Ausstellung (35) Szenen und Praktiken (41) Auswählen und
Anordnen (44) Drei Stufen (55) Kontigues (60)

B WIE BUCH 67

Kapitel I
Das vielfältige, vernetzte Wissen. Ecksteins Anekdoten 71
Polyhistor Eckstein (73) »Alte unnennbare Tage!« (79) Theosophie
in Wien (81) Eine Sommerkolonie (93) Begegnung auf Ostende (98)
Genie (103) Fish versus Fishhood (108)

Kapitel II
Sie als Sir. Zivilisation, Karma und Mutterrecht in Sir Galahads
Reinheitsphantasien 112
Sir Galahad (116) Kegelschnitte Gottes (120) Lesen und Schreiben (124)
»Des Schlafes Ende, das Erwachen« (129) Materialismus, Idealismus und
die »Unnaturwissenschaften« (139) Zyklus und Rasse (147)

Kapitel III
Erlösung und Emanzipation im Zeichen des Skarabäus
Die Frauenfrage und das Licht der Theosophie 154
Das Ewig-Weibliche (158) Erlösung (164) Der heilige Skarabäus (169)
Das Wörtherkreuz (186) Wiener Rundschau (194)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kapitel IV
Geisteswissenschaft als Lebensform. Rudolf Steiners sprachlicher Kosmos 202
Kosmische Dichtungen (204) Verdichtung (211) Das Credo (215) Goethes Rätselmärchen als »Urzelle« (222) Geist-Erkenntnis und Offenbarung (227) Hellsehen (235)

Kapitel V
Okkulte Diagnostik für eine bessere Gesellschaft. Literarische Schöpfungen dreier Grenzgänger 241
Eine sonnenlose Welt (243) Moderne Rosenkreuzer (247) Unter Abenteurern … (256) … und Gnomen (263) Insel Mellonta (270)

Kapitel VI
Die Kunst der wahren Wissenschaft. Alchemie im »Lösen und Verbinden« von Leben und Literatur 279
In einem alchemistischen Labor (281) Genauigkeit und Gefühl (286) Erfinden: ein Trick? (295) Homunculi (301) Das Unverbundene (309) Die Vereinigung der Gegensätze (322)

Kapitel VII
Der Körper der Seele. Psychoanalytische Grenzfälle des Okkulten 327
Das enoptrische Moment (330) Symbole und Symptome (339) Traum und Telefon (345) Doktor Grauh (351) Schwarze Messe und Umkehrung (362) Hyacinthe/Heliotrop (365)

Kapitel VIII
Séance und Sichtbarkeit. Über Schicksal und Botschaften aus dem Jenseits 373
Übersetzen (377) Mediale Zeichnungen (382) Ein Platz bleibt frei (387) »Nichts als Faktizität« (394) Selbsterlebnisse (397) Medianime Sonnenstrahlen (404) Sehen und Wissen (407) Weissagen (410)

Kapitel IX
Das Geistsymbol und sein Ursprüngliches. Ein Ausblick 419
Demokratisch, langweilig (423) Gezeigte Ursprünge (427) Versinndeutlichung durch Heilszeichen (442) Geistsymbol (446)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Madame Blaubart (450) Die sterbende Stadt (455)

Postscriptum. Gegen die Zeit, in die Zukunft 464

C WIE CHIFFRE : INTERPRETIEREN 477
Ähnlichkeit (481) Esoterik als Leseform (486) Transmutation (492)

D WIE DECHIFFRIEREN : LESEN 503
Grenzverschiebungen (504) Der angrenzende Gedanke (507) Von der Aufhebung der Grenzen in der Lektüre (511)

LITERATURVERZEICHNIS 516

ABBILDUNGSVERZEICHNIS 544

DANK 546

PERSONENREGISTER 547

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Vorwort

Die »Zeugnisse des Okkulten« folgen in der Aufbereitung des recherchierten Materials einer dreifachen Bewegung: Sie stellen die Texte vor, sprechen über die Texte und führen die im Lesen und Sprechen getroffenen Aussagen und Zuschreibungen vergleichend zusammen. Im arrangierten Nebeneinander der Texte und Zitate zeigen sich Ähnlichkeiten und Brüche; neue Grenzen entstehen, bestehende werden hinterfragt. Die Annäherung anhand dreier Ebenen bildet den Versuch, Textimmanenz und diskursive Durchdringung in der philologischen Auseinandersetzung zu kombinieren. Die methodologische Herausforderung besteht dabei in der ungemeinen Fülle an Material und dem Anspruch, bei Darlegung derselben zugleich der spezifischen Erscheinungsweise des konkret herausgegriffenen Textes gerecht zu werden.

Neun eigenständige Kapitel bieten einen Weg durch das Material, der, wenn man sie hintereinander liest, eine Geschichte erzählt, worin immer eines zum anderen und nächsten führt. Die Kapitel können aber auch einzeln gelesen werden oder in einer anderen als der angebotenen Reihenfolge. Die Anordnung ist das Ergebnis einer sehr nahe am Text geführten Entwicklung grundlegender Fragestellungen, die über die Eruierung von Wechselwirkungen zwischen Okkultismus und Literatur Aufschlüsse über das Moderne und die Wiener Moderne in Erfahrung bringen möchten. In den *Zeugnissen* firmiert der Textausschnitt als das kleinste Ausstellungsstück. Ein Index am Ende dient zur Orientierung. Gerade dann, wenn das Springen angelegt ist, wenn die Arbeit die Einladung ausspricht, nicht alles lesen zu müssen, braucht es Instrumente zur Navigation. Dass dieses Instrument nicht das Inhaltsverzeichnis ist, liegt am Vorrang des Materials. Dieser lässt die Personen und auch ihre Berühmtheit bewusst in den Hintergrund treten, um die Namen über die Brüche und Grenzen hinweg zu bestimmen, und nicht, wie sonst üblich, die Grenzen des Materials entlang der Namen zu ziehen, die wiederum der Forschungsdiskurs vorgibt.

Ich wünsche mir, dass dieses Buch Leser*innen findet, die Gedanken und Ausschnitte aufgreifen, in andere Zusammenhänge setzen und vertiefen. Die Arbeit zeigt, was es bedeutet, den angrenzenden Gedanken zuzulassen, und wie entscheidend diese Beweglichkeit für die Wiener Moderne ist. Über die Grenzen gedacht will sie aber besonders eines sein: eine empirisch solide Grundlage für das Fortsetzen und Weiterdenken.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

vorgenommen haben muß. Alle Indizien deuten darauf hin, daß der Student den alten Pailin aus einstweilen unaufgeklärten Gründen durch starke, langandauernde Radiumbestrahlung systematisch ermordet hat. Die geheimnisvollen Strahlen lassen sich in der Tat ganz kurze Zeit ohne Schaden ertragen, während eine längere Bestrahlung insbesondere bei älteren Personen die größte Gefahr mit sich bringt. Anscheinend hat der Student nachts, während Pailin schlief, den Schädel des Alten regelmäßig den gefährlichen Strahlen ausgesetzt und so den Tod herbeigeführt. Es ist wohl das erste Mal, daß das neuentdeckte wunderkräftige Element als Werkzeug eines vorbedachten Mordes mißbraucht wurde.

Ein scheinbar okkultes Phänomen bei Pferden. Von Dr. Nepel in St. Peter am Ottersbach (Steiermark). Seit längerer Zeit wurde ich von meinem Kutscher darauf aufmerksam gemacht, daß sich bei den Pferden ein eigentümliches Phänomen beobachten läßt: Über Nacht pflegt bei einem oder dem anderen Pferde die Mähne in schönen Strähnen zu kunstvoll gearbeiteten Zöpfchen geflochten zu sein, und zwar derart fest, daß die Auflösung derselben jedesmal eine längere, geduldige Arbeit erfordert. Die von mir angestellten Nachforschungen vermochten die Sache nicht zu klären. Daß sich die Pferde dies selbst machen ist ganz unmöglich; daß das Phänomen nicht von Menschenhand gemacht wird, davon konnte ich mich mit Sicherheit überzeugen. Ich dachte schließlich an die kunstfertige Arbeit kleiner Tiere, welche vielleicht bei den schlafenden Pferden diese Arbeit vollbringen könnten, doch konnte diesbezüglich nicht das Geringste eruiert werden. Als ich bei den Bauern hiesiger Gegend Umfrage hielt, erfuhr ich, daß diese Erscheinung hier allgemein bekannt ist, und auf die Frage nach der Ursache bekam ich stereotyp die Antwort: Ja, das macht der Schratte! *) Die Bauern nehmen also bei dem Mangel einer sinnlichen Erklärung ohne weiteres an, daß ein lustiger Hausgeist oder Kobold, der in der uns unsichtbaren ätherischen Region haust, sich dieses harmlose Vergnügen macht. Es dürfte von Interesse sein, über diese Erscheinung Umfrage und Nachforschungen anzustellen, ob tatsächlich keine sinnliche Erklärung bekannt ist oder möglich wäre. —

(Da dem Schriftleiter analoge Fälle — jedoch in offenbar böser Absicht und bösen Folgeerscheinungen — bekannt sind, so bittet er unsere Leser, diesbezügliche Beobachtungen zu sammeln und dieselben unserer Zeitschrift zwecks Veröffentlichung einzusenden.)

Ein neuer Fall von Transmutation. Vor ungefähr zwei Jahren hat Sir William Ramsay durch die Einwirkung der Radiumemanation auf Kupfer dieses in das Element Lithium überführt und damit experimentell jene Vermutung bestätigt, die schon vorher insbesondere von Rutherford und Shoddy ausgesprochen wurde, nämlich daß die Atome der Elemente von hohem Atomgewicht ihrer Natur nach unbeständig sind und sich freiwillig in andere Formen der Materie verwandeln. Dieser Fall von Transmutation, der berechtigtes Aufsehen in naturwissenschaftlichen Kreisen hervorrief, erhielt aber durch Madame Curie, welche Ramsays Versuche einer Nachprüfung unterzog, keine Bestätigung. Trotzdem hielt Ramsay seine Behauptungen aufrecht und erklärte das Nichtgelingen der Transmutation von Kupfer in Lithium durch Madame Curie lediglich damit, daß es in erster Linie auf die Versuchsbedingungen ankommt, unter welchen das Experiment durchgeführt wird, diese aber nicht immer richtig getroffen werden. Und noch ehe dieser Streit entschieden ist, veröffentlichen jetzt Ramsay und sein Mitarbeiter Usher eine Reihe von Versuchen, aus welchen hervorzugehen scheint, daß sich die Elemente der Kohlenstoffgruppe des periodischen Systems, und zwar Silizium, Titan, Zirkonium und Thorium unter dem Einflusse der Radiumemanation in Kohlenstoff verwandeln! Die Lösung der Kieselfluorwasserstoffsäure und die der Salze des Titans, Zirkoniums

*) Schratt = Kobold, Poltergeist.

Abb. 1: Zentralblatt für Okkultismus, 3. Jg., Heft 7 (Jan. 1910), S. 325.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Einleitung

Gerade blättere ich fokussiert, aber auch interessiert, also ablenkbar, im *Zentralblatt für Okkultismus* auf der Suche nach Rezensionen literarischer Werke: vierter Jahrgang, 1910/11. Zuvor, im Jahr 1909, war *Der heilige Skarabäus* von Else Jerusalem erschienen. Plötzlich ist da etwas. Pferdezöpfchen? Ins Auge sticht ein Briefwechsel zwischen einem »Herrn M.K. aus Wien« und G.W. Surya, der Schriftleitung des Blattes, eine »ungewöhnliche Hexerei bei Pferden betreffend«. Sogar Franz Hartmann schreitet ein. Man erwähnt das »ansonsten« sehr häufig über okkulte Vorgänge berichtende *Neue Wiener Journal*. In drei Folgen wird der Vorfall des Zöpfchenflechtens bei Pferden eruiert, es kommt zu einer »Einsendung« eines solchen Zöpfchens, ein Bild wird zum Beweis abgedruckt.[1]

Ich denke zuerst an den Journalisten und Beamten Gustav Schoenaich, ein Freund und Förderer Hugo Wolfs, der auch Herausgeber der *Wiener Rundschau* war, muss den Gedanken aber korrigieren, denn er war unter anderem Redakteur des *Neuen Wiener Tagblattes*, nicht aber des *Neuen Wiener Journals*. Richtiger ist der Gedanke an Paul Busson. Er schrieb eben für das *Neuen Wiener Journal*. Eugen Grosche, Okkultist und Buchhändler, nennt dessen Roman *Die Feuerbutze* (1923) als einen jener magischen Romane, die er im Anhang von *Exorial. Roman eines dämonischen Wesens* (1960) listet. Busson verfasste zahlreiche »seltsame Geschichten« und war zudem mit Friedrich Eckstein und Herbert Silberer bekannt. Man traf sich zum Spiegelschauen. Max Dessoir beschreibt die Wirkung des Zauberspiegels unter Kapitel fünf, »Fernwirkung und Fernsehen«, seines Standardwerkes zur kritischen Betrachtung der Geheimwissenschaften unter dem Titel *Vom Jenseits der Seele* (1917). Ich schlage nach, Seite 121. Dessoir bezieht sich auf die Schilderung einer »Miss X« aus dem Jahr 1899, alias Ada Goodrich-Freer, ein vor allem visuell begabtes Medium. Max Dessoir schreibt: »Miß Goodrich hat folgendermaßen experimentiert. Sie umhüllte einen gutgeschliffenen Bergkristall mit schwarzem Tuch, stellte ihn so, daß Gegenstände der Umgebung sich nicht darin spiegeln konnten,

1 Dr. Nepel aus St. Peter am Ottersbach (Steiermark) berichtet über »[e]in scheinbar okkultes Phänomen bei Pferden«. In: Zentralblatt für Okkultismus, 3. Jg., Heft 7 (Jan. 1910), S. 325; Schriftleitung [= G.W. Surya]: Herrn M.K. in Wien. In: Zentralblatt für Okkultismus [Briefkasten], 4. Jg., Heft 1 (Juli 1911), S. 57 ff. u. Heft 3 (Sept. 1910), S. 186 ff.; G.W. Surya: Zum Zöpfchenflechten bei Pferden. In: Zentralblatt für Okkultismus, 4. Jg., Heft 10 (April 1911), S. 624 [in Folge zitiert mit der Sigle ZfO].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

blickte hinein und harrte der kommenden Dinge.« Die entsprechende Fußnote zu Miß Goodrich-Freer sagt:

> Essays in Psychical Resarch. By Miss X (A. Goodrich-Freer). Second Ed. London 1899. Darin auch bemerkenswerte Aufsätze über Spukhäuser, zweites Gesicht u.a.m.

Ich denke, interessant!, Spukhäuser also auch, kehre aber zurück zu dem Bergkristall und dem schwarzen Tuch. Diese Utensilien benutzten auch Busson, Eckstein und Silberer, wenn sie einander trafen, um in den Zauberspiegel oder *Seelenspiegel*, wie Silberer ihn nannte, zu blicken. In einem nicht veröffentlichten Brief ist von einer Schale und Räucherwerk die Rede, die mitzubringen seien. Wie kann man sich das vorstellen? Was geschah danach? Man verabschiedete sich voneinander, und jeder kehrte nach Hause zurück an seinen Schreibtisch – und schrieb? Denn das ist es ja gerade, das mich interessiert, das Geschriebene: dasjenige, das hervorging aus diesem Zusammenhang und sich als Zeitgeist schriftlich manifestiert und bis heute in geschriebener Form überdauert. In den magischen Spiegel lässt auch die schöne Aisha den ihr völlig verfallenen Privatgelehrten Holly aus Cambridge blicken. Hier kommt allerdings kein Bergkristall, sondern eine einfach Schale mit Wasser, auf dessen Oberfläche die Vision sich zeigt, zum Einsatz. Ich notiere »She / Rider Haggard 1886 Roman«. Dann weiß ich plötzlich nicht mehr, wie ich nun darauf gekommen war. Ich lese wiederholt die Stelle über Miß Goodrich-Freer, lese diesmal weiter: »Die Bilder, die sie dann sah, waren manchmal nichts anderes als irgendwelche ältere und inzwischen vergessene Gesichtsvorstellungen.« Aisha altert nicht und ernährt sich ausschließlich von Obst, schiebt sich als Gedanke beim Lesen dazwischen. Sie hat eine offene Rechnung mit der Vergangenheit; wahrscheinlich, weil sie ihren Geliebten ermordet hat, genau wie übrigens Flita, die schwarze Magierin aus dem gleichnamigen Roman von Mabel Collins. – Man blickt also in den Zauberspiegel und sieht Vergangenes. Nicht Zukünftiges? In dem an den Zauberspiegel anschließenden Abschnitt wird allerdings klar, dass Miß Goodrich-Freer auch Prophezeiungen tätigen konnte. Dessoirs Ausführungen über den *Zauberspiegel* werden umrahmt von Erläuterungen zur *Telepathie*, zu *Prophezeiungen* und zum *modernen Hellsehen*. Ich lege das Buch zur Seite, wundere mich über den Zusammenhang und möchte wissen, worin genau die Verflechtung besteht.

* * *

Dieses Buch sieht sich einer Prämisse verschrieben: den angrenzenden Gedanken zulassen können. Als Dissertation bildet es eine philologische Auseinandersetzung mit esoterischem Denken zu einem bestimmten Zeitpunkt, den wir »Wiener Moderne« nennen. Wie der Untertitel verrät, handeln die *Zeugnisse des Okkulten* von *Literatur*

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

und Esoterik im Wiener Fin de Siècle. Im Vordergrund stehen hier die Zeugnisse, also Texte, die ich in den Rang eines Zeugnisses, eines Dokuments, erhoben habe, anhand dessen ich zeige, dass es die Wechselwirkungen zwischen Literatur und Esoterik *belegt*. – In dieser Beschreibung ist schon sehr viel angelegt. Schauen wir sie uns näher an.

Punkt 1: Es geht um die Texte. Um literarische und nicht-literarische Texte, die für die okkulte Szene relevant waren und manchmal auch noch sind. Aber auch um Texte, die unter Verdacht stehen, geheimes Wissen zu beinhalten (manchmal ganz offen, manchmal verschlüsselt). Das heißt, es gibt konkrete Vorentscheidungen und Zuschreibungen (Praktiken im weiteren Sinn), von denen es mir zu jedem Zeitpunkt wichtig war, sie mit dem tatsächlich greifbaren Material zu vergleichen. Das fängt an mit Fragen wie: Gibt es besagten Text wirklich? Wenn ja, was steht eigentlich drin? Wie finde ich ihn, um ihn zu lesen? Darf ich ihn lesen? Betrifft aber auch Fragen wie: Lässt sich das mündlich überlieferte Wissen nicht doch auch an etwas Schriftliches rückbinden? (Bei den Leseempfehlungen wären das z.B. die Kataloge okkulter Leihbibliotheken.) Das meine ich mit belegen.

Punkt 2: In dieser Arbeit wird alles *belegt*. – Dieser Anspruch mag verwundern, denn er scheint selbstverständlich, in der Tat erzeugte er aber während des Schreibens die größten Herausforderungen. Es kursiert Wissen, das um Gerüchte und Anekdoten kreist und sich nur selten schriftlich festsetzt. Die Suche nach Quellen führt unweigerlich zum Buch als Objekt und Wissensspeicher. Mir ging es dabei immer um die Grenzen des Buches: Es begrenzt meine Arbeit, die in der Spannung zu einem nicht einholbaren Wissen steht, das durch Initiation getragen ist und das letztlich über die Praxis und die Praktiken wieder in die Lektüre zurückkehrt. Man denke etwa an die intrikate Verbindung von Leben und Lesen, die wir von Musil kennen, die auch bei Rudolf Steiner (aber unter völlig anderen Vorzeichen) eine Rolle spielt oder bei Sir Galahad.

Und 3. war es mir wichtig, durch die versammelten und aufbereiteten Zeugnisse unseren Blick auf die Wiener Moderne hinsichtlich dieser Wechselwirkungen zu erweitern. Am besten lässt sich das anhand des Romans *Der heilige Skarabäus* von Else Jerusalem veranschaulichen, dessen Lektüre ganz zu Beginn meiner Beschäftigung mit Okkultismus stand: 1909 veröffentlichte Jerusalem einen Beststeller, einen skandalträchtigen Bordellroman, der – wie ich zeige – im Grunde ein theosophischer Bildungsroman ist.

Nun ging es mir nicht so sehr darum, Jerusalem als Esoterikerin auszustellen (das würde ihrem Roman gar nicht gerecht werden), sondern es ging darum, Fragen zu stellen: Woher kommt dieses Wissen, dieses theosophische, aber auch das philosophische Wissen? Wie verhalten sich die Konzepte von Weiblichkeit, Mutterschaft, aber auch Autorschaft zu »esoterischem« Wissen, das als *Geheimwissen* gilt, um 1900 al-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

lerdings in theosophischen Zirkeln kursiert, an denen man wiederum *unabhängig* von Geschlecht, sozialem Status und Konfession teilnehmen durfte? Else Jerusalem war wahrscheinlich eine der ersten außerordentlichen Hörerinnen der Universität Wien, die erst seit 1898 zugelassen wurden. Das esoterische und exklusive Geheimwissen war also – so meine mich selbst in Staunen versetzende Hypothese – für Frauen zugänglicher als das Hochschulwissen, von dem sie systematisch ausgeschlossen waren. Das erschien mir eine ebenso interessante wie brisante Ausgangslage, um nach anderen Autorinnen um 1900 zu fragen.

Aus der Nähe zum Text einerseits und der Menge an Material andererseits ergaben sich einige Probleme. Die Herausforderung bestand nicht nur in der ungeheuren Menge an Material, sondern vor allem in dessen Heterogenität. Einmal zu suchen und forschen begonnen, zeigt sich das okkulte Wissen um 1900 in Wien als ein überaus vielfältiges an Namen, Verbindungen, Strömungen, aber auch – auf den Text bezogen – an Gattungen, Stillagen und Ideologien. Wie wurde nun dieses Dilemma aus Qualität und Quantität gelöst?

Die *Zeugnisse* setzen neun Mal an, um von unterschiedlichen thematischen Punkten ausgehend einen Einblick in genau diese heterogene Gemengelage zu bieten. Die neun Kapitel führen unter »B wie Buch« durch das Material, das in Ausschnitten Einblick gewährt und dabei aber – und das ist zentral – den Gestus des Fragens im Moment des Zeigens gegenwärtig hält. Diese neun Kapitel belegen durch die versammelten Texte *Szenen*, die selbst allerdings ausschnitthaft bleiben. Es sind gleichrangige, für sich stehende Kapitel, die einzeln gelesen werden können, die in sich geschlossen sind, aber zu Beginn und am Ende Überleitungen und Anknüpfungspunkte zum jeweils nächsten, angrenzenden Kapitel bieten. Liest man sie in der vorgegebenen Reihenfolge (was man nicht muss) folgt man der Entwicklung des Materials, wie ich es vorschlage: ausgehend von Friedrich Eckstein (I), über Sir Galahad (II) zum *Heiligen Skarabäus* (III), zu Rudolf Steiners Geisteswissenschaft (IV), über dezidierte, weil selbsterklärte, okkulte Romane und Novellen (V) zu alchemistischen Leseprozessen (VI), psychoanalytischer Selbstbeobachtung (VII) und spiritistischen Sitzungen (VIII), bis schließlich zur völkischen Esoterik und »Ariosophie« (IX).

Das Material

Diese Arbeit hat zum Ziel, das Okkulte als inhärenten Teil der Wiener Moderne sichtbar zu machen. Sie versammelt und erläutert Zeugnisse des Okkulten, wie der Titel verspricht, also Dokumente, die mit dem Okkulten in Verbindung stehen, die es auf je spezifische Weise bezeugen. Aus diesem Kosmos schriftlicher Überlieferung interessiert allerdings eine besondere Art von Text, nämlich der literarische. Darum der

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Untertitel: Literatur und Esoterik im Wiener Fin de Siécle. Die beiden Überschriften treten in ein spannungsreiches Verhältnis zueinander, denn die *Zeugnisse des Okkulten* stehen den Begriffen *Literatur* und *Esoterik* gegenüber. In der begrifflichen Parallelisierung von »Zeugnis« und »Literatur« einerseits sowie »Okkultismus« und »Esoterik« andererseits gibt es Widerstände bei dem Versuch, das einander Naheliegende synonymisch zur Deckung zu bringen. Diese Widerstände sind an dieser Stelle nicht auflösbar und verweisen darum auf ein eben spannungsreiches, weil schwer zu begrenzendes und zu überschauendes Gebiet, dem in gewisser Weise der Boden fehlt, um sich als ein solches überhaupt ausweisen zu können. Antoine Faivre, ein Religionswissenschaftler und Esoterik-Forscher, der bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2002 den ersten Lehrstuhl für Esoterik an der Pariser Sorbonne innehielt, verabschiedet schon zu Beginn seiner Monographie über *Esoterik* das »Gebiet« als fasslichen Ausdruck für die Esoterik und stellt es als »zu eng gefasste Definition« der von ihm in Folge entfalteten *Denkform* hintenan.[2] Die Unschärfen sind an dieser Stelle nun aus drei Gründen beabsichtigt: Erstens geben sie einem ganz grundsätzlichen Problem, das in Folge noch eine zentrale Rolle spielen wird, Ausdruck, nämlich dem der Grenze und der Grenzziehung. Zweitens wurden die Wörter »esoterisch«, »okkult« (und manchmal auch »mystisch« und »spiritistisch«) um 1900 durchaus auch gleichbedeutend verwendet.[3] Und drittens ist die Vagheit, die sich aus der Führung unterschiedlicher Bezeichnungen (also eigentlich aus der Präzision) ergibt, ein Tribut an das Material, das in einer übergreifenden Hinsicht, wie die allgemeine Aussage sie fordert, nicht punktuell auf einen Nenner zu bringen ist.

Auf lexikalischer Ebene verfügt das *Esoterische* über einen Gegensatz im *Exoterischen*. Das Okkulte, als das *Verborgene*, ist mit dem *Offenbaren*, das als sein Gegenteil anmutet, eng und durchaus ambivalent verbunden. Hinzu tritt die Schriftlichkeit, die ja an

2 Antoine Faivre: Esoterik. Ins Deutsche übers. v. Peter Schmidt. Braunschweig: Aurum 1996, S. 11. Der Esoterikforscher Hanegraaff hat Faivres Typologie modifiziert und für die Kulturwissenschaften geöffnet (Wouter J. Hanegraaff: Western Esotericism: A Guide for the Perplexed. London: Bloomsbury 2013, S. 3–7, 139). Andreas Kilcher begreift Esoterik als »das Produkt spezifischer Wissenskulturen« (Andreas Kilcher: Seven Epistemological Theses on Esotericism. In: W.J. Hanegraaff (Hg.): Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam. Amsterdam University Press 2009, S. 143–148, hier S. 144).

3 Karl Baier, der das okkulte Wien eingehend erforscht hat, verweist in diesem Zusammenhang auf die Zeitungsannonce des Buchhändlers und Antiquars Fritz Lang, die für Theosophie, Mystik, Okkultismus und Spiritismus wirbt. Karl Baier: Das okkulte Wien. In: Rudolf Leeb, Astrid Schweighofer u.a. (Hg.): Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion. Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020, S. 239–282, hier S. 242. Ders.: Occult Vienna. From the Beginnings until the First World War. In: Hans Gerald Hödl u.a. (Hg.): Religion in Austria, Vol. 5, Wien: Praesens 2020, S. 1–76.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

dieser Stelle besonders interessiert, die das fixierte okkulte Wissen einer potenziellen Offenlegung preisgibt. Doch die Austauschbarkeit im Gegensätzlichen trügt: Das negierte Offenbare ist nicht automatisch okkult und das negierte Okkulte darum nicht sogleich offenbar.[4] Dementsprechend ist auch das negierte Zeugnis nicht automatisch kein Zeugnis mehr. Wir haben es beim Esoterischen und Okkulten mit einem Wissen zu tun, das in der Tradierung die Grenzen zum jeweils Gegenteiligen sowohl aktualisiert als auch unterläuft. »Esoterik«, »Okkultismus«, »Zeugnis« und »Literatur« werden in Folge als Wissensformen[5] begriffen, die in Austausch miteinander stehen, wobei ein Aspekt entscheidend ist: die Greifbarkeit. Das *Esoterische* und *Okkulte* interessieren an dieser Stelle zunächst als Denkart, das *Zeugnis* als schriftliches, handgreifliches Objekt. Es ist die Zusammenführung dieser beiden Sphären, die uns in Folge als Praktiken und Szenen beschäftigen werden. Vorerst seien die hier versammelten Zeugnisse des Okkulten als dokumentierte Formulierungen und Verbindungslinien zwischen esoterischen, exoterischen, literarischen und nicht-literarischen Manifestationen zu verstehen, die ausgehend vom überlieferten schriftlichen Dokument, zuerst dem Buch, gedacht werden. Grundsätzlich gilt es aber etwas abzubilden, das sich dem dokumentierenden Zugriff tendenziell entzieht und somit auch das Buch als Medium infrage stellt. Dennoch drängt esoterisches Wissen in das enzyklopädische Buch;[6] es interessiert uns das Buch somit als Träger des Wissens, als die Schnittstelle zwischen der Welt des Okkulten und des Nicht-Okkulten; beides drängt in die Welt der Wissenschaft. Das Buch vereint das Esoterische und das Exoterische: Es ist begehrtes Sammelstück und Träger seltenen, gar geheimen Wissens. Es ist das entscheidende Stück, das fehlende Glied, der zufällige Fund – es ist begehrt. In der Überlieferung des okkulten Wissens ist das Buch zwar ein unverzichtbarer Gegenstand, zugleich kann es die Initiation alleine aber nicht leisten. Seltsamerweise erweist sich das Buch als Teil des Lebens zugleich als dessen Hemmschuh, denn das durch Bücher Vermittelte kann Erfahrung anleiten, aber letztlich nicht abnehmen. Wahre Erkenntnis entzieht sich im Okkulten der Schrift als Buchwissen, sie bleibt ein Versprechen, eine verheißungsvolle Aussicht. So ist das Buch

4 Lazar von Hellenbach (vgl. Kap. V) lehnte auch darum für sich die Bezeichnung eines spiritistischen Schriftstellers ab, da er die mediumistischen Mittelungen nicht als *Offenbarungen*, die zur Grundlage von Erkenntnis erhoben wurden, anerkennen wollte. Vgl. Karl Kiesewetter: Geschichte des neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel. Wiesbaden: Marix 2007, S. 608.

5 Auf die wissenspoetologischen Implikationen und ihre Bedeutung für eine ebenso mögliche wie fragliche Diskursivierung des hier als »esoterisch« versammelten Wissens wird noch weiter eingegangen werden. Vgl. Teil A, Abschnitt *Kontigues*.

6 Vgl. Andreas B. Kilcher: Das absolute Buch. Die enzyklopädische Form des esoterischen Wissens. In: Ders., Philipp Theisohn (Hg.): Die Enzyklopädik der Esoterik. Boston: Brill 2010, S. 53–89.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

im okkulten Kontext immer auch von einer Fama, einer Aura umgeben. Sie kompensiert nicht die Lücken in der Schrift, sondern sie leitet (und ersetzt manchmal sogar) das effektive Lesen. Nicht erschöpfend, sondern weiterführend wirkt das richtige Buch auf den suchenden Leser. Praktisch bedeutet das: Bücher werden gezielt weitergereicht; ihre Bedeutung für den inhaltlichen Gegenstand bemisst sich in der *Art, wie über sie gesprochen wird*. So steht das Buch als Gegenstand des Wissens, gleichsam objektiviertes Kapital, zugleich an der Grenze zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit – eine Differenz, die vor allem die Kategorie der Gattung in den *Zeugnissen des Okkulten* konkret erfasst und betrifft. Denn keine Textform ist so häufig wie die Selbstbeschreibung, das Selbsterlebnis oder »Seltsame Ereignis«, das als Erlebnis in die Schrift drängt und als verschriftlichte individuelle Erfahrung im Buch zur beweiskräftigen Aussage erhoben und fortan als Beleg angeführt wird.[7] Das *Erlebnis* ist als Textform ein Zeugnis, das einen Zeugen aufweist, der die Vorgänge am eigenen Leib erfahren und mit dem eigenen Körper beobachtet hat; als solcher verbürgt der Zeuge für das eigene Erzeugnis Authentizität. Der Körper wird als beobachtende Instanz und Schnittstelle zum forschenden Forschungsobjekt. Die daraus hervorgehenden Texte sind authentische Belege der *Selbstbeobachtung*. »Ich werde aber jetzt absichts- und kritiklos die Einfälle verzeichnen, die sich meiner Selbstbeobachtung ergeben«,[8] kündigt Sigmund Freud an. Er wird die Selbstbeobachtung im Rahmen der Psychoanalyse zur Methode ausbauen. Die Freud'sche Lehre ist mit unserem Bild der Wiener Moderne eng verbunden – eine Feststellung, welcher sich in dieser Arbeit über die Figur der Kontiguität angenähert wird. Auch sie scheint bereits in Freuds Selbstbeobachtung angelegt: »Ich bemerke bald, dass es dabei vortheilhaft ist, den Traum in seine Elemente zu zerlegen und zu jedem dieser Bruchstücke die anknüpfenden Einfälle aufzusuchen.«[9]

* * *

Es werden uns in Folge also esoterische und exoterische, literarische und nicht-literarische Texte begegnen. Zusammen bilden sie das Konvolut, das Material.

Material = x Text in y Kontext

x,y

eso.	lit.
exo.	nicht-lit.

7 Vgl. Kap. VIII, Abschnitt *Selbsterlebnisse*.

8 Sigmund Freud: Über den Traum. Wiesbaden: J.F. Bergmann 1901, S. 310.

9 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Es gibt literarische und nicht-literarische Texte in exoterischen wie in esoterischen Kontexten. Umgekehrt gibt es aber auch esoterische und exoterische Texte in literarischen sowie nicht-literarischen Kontexten. *Uns interessieren an dieser Stelle die esoterischen Texte im literarischen Kontext und die literarischen Texte im esoterischen Kontext.* Bei all diesen Identifizierungen handelt es sich um Zuschreibungen, die durch Merkmale auf unterschiedlichen Ebenen artikuliert werden. Die methodische Herausforderung wird in Folge darin bestehen, auf Basis textimmanenter Signale Aussagen zu treffen, die über den Text hinausweisen, und umgekehrt ebenso aus dem Diskursiven und dessen vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten das textuell Relevante herauszufiltern, genauer, herauszulesen. Wenn Gregor A. Gregorius, alias der Buchhändler Eugen Grosche, Sir Galahads *Kegelschnitte Gottes* auf die Liste der okkulten Romane setzt, ist das eine ernst zu nehmende, auf pragmatischer Ebene erfolgende Einordnung und Zuordnung.[10] Der Text »gilt« als »esoterisch« – wir blicken folglich auf die esoterischen Elemente in diesem literarischen Text (vgl. Kap. II). Wenn Franz Herndls *Wörtherkreuz* (vgl. Kap. III) sich im Untertitel als *Mystisch-socialer Roman* zu erkennen gibt, handelt es sich um ein explizit paratextuelles Signal[11] für einen esoterischen Text in einem literarischen Kontext. Zugleich ist er als Roman auch ein literarischer Text in einem esoterischen Kontext. Der Text *Das Wörtherkreuz* muss sich als »Roman« auch literarischen Gelingensbedingungen stellen, da er diesen Bedeutungsraum bewusst zur Inszenierung und Vermittlung des dargestellten Wissens nutzt. Die zwei Blickrichtungen auf das *Esoterische im Literarischen* und das *Literarische im Esoterischen*, wie sie sich als Vektoren in einem konkreten, zur Analyse hervorgehobenen Text kreuzen, bringen unterschiedliche Qualitäten jeweils des »Esoterischen« und des »Literarischen« zur Geltung. Die neun Kapitel versammeln im Grunde Lektüren, die zeigen, wie wissenspoetologische Wechselwirkungen bzw. ihr ideologischer Gehalt als ästhetische Spannungen zutage treten. Das Material, das sich mit dem Esoterischen auseinandersetzt, ist in vielerlei Hinsicht vielfältig.

* * *

Am Anfang stand die Lektüre von Else Jerusalems Roman *Der heilige Skarabäus*. Hier begann der Prozess der Recherche, die Suche nach Texten, die schrittweise Erschließung der Frage, des Themas, der Materie – des Materials. Es waren ausschließlich

10 Gregor A. Gregorius [= Eugen Grosche]: Exorial. Der Roman eines dämonischen Wesens. Berlin-Grunewald: Verlag Eugen Grosche 1960.

11 Ein weiteres zentrales paratextuelles Signal sind die Widmungen. Vgl. in Folge die literarischen Texte von Franz Herndl (widmet an Carl du Prel), G.W. Surya (widmet an Franz Hartmann), Franz Hartmann (widmet an Carl du Prel).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

textimmanente Merkmale, wie die Komposition, die Zeichnung der Protagonistin, die Symbolik, die seltsame Finalisierung und insbesondere die Motti (die wieder zur Komposition und damit zur stufenweisen Entfaltung der geschilderten Entwicklung zurückführen), die mich dazu veranlassten, danach zu fragen, ob es sich beim *Heiligen Skarabäus* nicht um einen theosophischen Bildungsroman handelt. Eine gewisse »Sakralisierung [der] weiblichen Hauptfigur«[12] war bereits von Brigitte Spreitzer bemerkt worden; es galt also, die spirituellen und ideologischen Implikationen dieser Sakralisierung genauer zu hinterfragen. Die Theosophie – das ideengeschichtliche Schlüsselelement meiner Interpretation – bildete hierbei bereits ein *Produkt* der Recherche, sie war als Vorwissen von meiner Seite im Moment der Lektüre des Romans zunächst nicht angelegt. Sie war eine Spur, die sich aus Signalen rein aus dem Text ergab. Aus dem Close-Reading entstanden also Fragen, die vom historischen Kontext auf eine Weise aufgegriffen wurden, die wiederum auf die Art des Lesens zurückwirkte. Ich dachte: Falls es möglich wäre, aus einem konkreten Roman der Moderne ohne Vorwissen, allein auf Basis textimmanenter Merkmale, auf einen esoterischen Subtext zu stoßen, so müsste eine reflexive Erschließung dieses Vorgangs – dieser Lektüre – ermöglichen, über esoterische Strukturelemente in einem literarischen Text allgemeinere (d.h. für die Moderne als Phänomen relevante) Aussagen treffen zu können. Alle Facetten der in neun Kapiteln entfalteten Aspekte des vorliegenden Buches sind somit in dieser grundlegenden Überlegung, die zu Beginn stand, angelegt. Oder anders: Die einzelnen Kapitel bilden den Versuch, die anfänglich aufgeworfene Frage ausgehend von unterschiedlichen Perspektiven und Texten zu beantworten. Die Ausgangsfrage enthält dabei alle relevanten Parameter, wie knapp anhand des *Heiligen Skarabäus* verdeutlicht werden soll: Else Jerusalems *Heiliger Skarabäus* ruft im Titel ein geheimnisvolles, esoterisch anmutendes Symbol auf, dessen Bedeutung im Roman umfassend entfaltet wird. 1909 erschienen, avancierte er zu einem Bestseller der *Wiener Moderne*, also jenes Zeitrahmens, den diese Arbeit fokussiert. Gemeinhin als »Bordellroman« klassifiziert, führt er in die abtrünnige Gegend inmitten der »guten Gesellschaft« und verweist so auf die andere, wenig beachtete Seite der Wiener Moderne, die abseitige Sphäre eines okkulten Wissens, das von der Subkultur bis in die höheren Kreise der Wiener Gesellschaft wirkte. Verfasst wurde der Roman von einer inzwischen wiederentdeckten *Autorin*,[13] einer Protagonistin des bürgerlichen Flügels der *Ersten Frauenbewegung*. Ist der *Heilige Skarabäus*, wie ich zeigen möchte (vgl. Kap. III), ein theosophischer Bildungsroman, dann bedeutete das, dass ein mit esoterischen Symbolen und Ideolo-

12 Vgl. Brigitte Spreitzer: Nachwort. In: Else Jerusalem: Der heilige Skarabäus, S. 556.

13 Die Wiederentdeckung ging mit einer Neuauflage einher: Else Jerusalem: Der heilige Skarabäus. Hg. v. Brigitte Spreitzer. Wien: Das vergessene Buch 2016.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

gemen durchsetzter Roman einer Autorin um 1900 ein breites Lesepublikum finden konnte. Die soziologischen Implikationen dieser Bemerkung sind weitreichend und betreffen unser heutiges Bild der Wiener Moderne grundlegend. Die Beschäftigung mit dem Esoterischen sensibilisiert für die Distribution von Wissen, genauer für die Reglementierungen, die in der Zugänglichkeit zu Institutionen der Wissensvermittlung zu tragen kommen. Das in den theosophischen Zirkeln und Salons kursierende esoterische Wissen, als das dem exoterischen (als äußerlich-öffentlich) gegenübergestellte, pervertiert in gewisser Weise die praktizierte Verteilung und Zugänglichkeit. Frauen war der Zugang zu Universitäten und höherer Bildung in Österreich bis 1897 untersagt, die schrittweise Öffnung beginnt mit der Philosophischen Fakultät, gefolgt von der Medizinischen im Jahr 1900 und endet mit der Katholisch-theologischen im Jahr 1945. In theosophischen Zirkeln empfing man währenddessen unabhängig von Geschlecht, Konfession und Herkunft, so die Statuten.[14] Muss also die Beschäftigung mit dem *esoterischen*, aber zugänglichen Wissen als weniger exklusiv denn jene mit dem *exoterischen* eingestuft werden? Es käme zu einer frappanten Umkehrung, gilt doch das esoterische oder okkulte Wissen gemeinhin als das verborgene, als das »geheime«. Um 1900 scheint der Weg zum materialistisch geprägten Hochschulwissen weitaus verschlossener gewesen zu sein als jener zum Geheimwissen der Theosophie – und ab 1912 zu Rudolf Steiners Anthroposophie, die aus der Theosophie hervorgegangen war. Esoterisches Wissen kursierte frei in den Zirkeln, während exoterisches Wissen für die materialistischen Hochburgen, als welche die Universitäten betrachtet wurden, reserviert war.

Der heilige Skarabäus bildete für diese Arbeit also das in mehrerer Hinsicht rätselhafte, erste Zeugnis des Okkulten, der als Roman die Wechselwirkungen zwischen Literatur und Esoterik auf eine spezifische Weise abbildet. Diese Wechselwirkungen möchte ich in Folge beschreiben.

Wiener Esoterik

Die zeitliche Ab- und Eingrenzung des hier dargestellten Materials folgt einem Zeitraum ausgehend von der Gründung der ersten theosophischen Loge in Wien durch Friedrich Eckstein im Jahr 1887 bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Dieser Schnitt ist weniger als eine inhaltlich gerechtfertigte Zäsur denn als ein pragmatischer Schritt zu verstehen. Die Wechselwirkungen zwischen Okkultismus und der Literatur der Ersten Republik verlangen aufgrund der veränderten gesellschaftspolitischen Situa-

14 Prinzipien der Theosophischen Gesellschaft, zit. n. Ursula Keller, Natalja Sharandak: Madame Blavatsky. Eine Biographie. Berlin: Insel 2013, S. 138.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

tion und der Fülle an Material nach einer eigenen Abhandlung und Auseinandersetzung. Die 20er und 30er Jahre wurden allerdings nicht völlig ausgeblendet. Zum einen gibt es ein Ausblickskapitel (IX), das die bereits hier aufgeworfenen Fragen um Zäsur und Kontinuität reflexiv aufgreift und insbesondere auf die Radikalisierung esoterischer Denkfiguren verweist. Zum anderen gibt es in der Auswahl der Texte zeitliche Rück- und Vorgriffe, die über die Grenzen des gesetzten Rahmens hinausgreifen. Gerechtfertigt werden diese Abweichungen im *Material* durch die Feststellung, dass es vor dem Hintergrund einer unhintergehbaren Nachträglichkeit, von welcher aus die Moderne heute als *Idee* in den Blick genommen wird, notwendig und aufschlussreich ist, auch jene Texte zu berücksichtigen, die zwar nicht um die Jahrhundertwende entstanden sind, deren Handlung aber sehr wohl in den fraglichen Zeitraum fällt. Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* verdeutlicht diese doppelte Spannung wie kaum ein anderer Roman: Das erste Buch erscheint 1930, erste Entwürfe reichen allerdings bis vor den Ersten Weltkrieg zurück. Der Roman widmet sich der Atmosphäre der Jahrhundertwende, jener Zeit, deren diskursive Verfasstheit die Voraussetzungen zweier Weltkriege bereithält. Die zeitliche, gegenläufige Durchdringung (der Protagonist blickt unwissend voraus, der Autor wissend zurück) ist nicht zuletzt ein Merkmal des Modernen selbst, dessen Heterogenität vor allem durch die Synchronizität jene charakteristische Dichte gewinnt.[15] Die Auseinandersetzung mit dem textuellen Netz, das beispielsweise die Pferdezöpfchen aus dem *Zentralblatt für Okkultismus* als Material in das forschende Bewusstsein spült, koinzidiert seltsam metonymisch mit der Hufeisen-Anekdote, die Hartmut Böhme einleitend anführt.[16] Wie Böhme beschließt, über das Hufeisen von Niels Bohr »neu nachzudenken, und es nicht bei einer witzig-ironischen Anekdote zu belassen«,[17] um davon ausgehend ein Verständnis der Moderne zu entwickeln, deren Fetisch sich nicht der Vernunft gegenüberstellt, sondern im Gegenteil, selbst fetischistische Praktiken permanent hervorbringt (die also eingedenk aller Widersprüchlichkeit »das Hufeisen hängen lässt«[18]), so verfolgen die vor-

15 Zu Stilpluralismus, Ungleichzeitigkeit und Phasenverschiebung vgl. Walter Fähnders: Avantgarde und Moderne. 1890–1933. Stuttgart u.a.: Metzler ²2010, S. 9–12. Sogleich ein Beispiel für kuriose Gleichzeitigkeit: Fritz Mauthners Beitrag über »*Fin de siècle* und kein Ende«, den Walter Fähnders zitiert (S. 11), befindet sich in demselben Jahrgang, in welchem Mauthner auch Auszüge aus den von ihm herausgegeben »Memoiren einer Spiritistin« veröffentlichte. Vgl. Fritz Mauthner: *Fin de siècle* und kein Ende. In: Das Magazin für Literattur, 60. Jg. (1891), S. 13 ff.; Hildegard Nilson: Eine spiritistische Sitzung im Irrenhause. Ebda., S. 22–25.

16 Hartmut Böhme: Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne. Reinbek bei Hamburg: rowohlts enzyklopädie im Rowohlt Taschenbuch Verlag 2006, S. 13–16.

17 Ebda., S. 15.

18 Ebda., S. 30.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

liegenden »Zeugnisse« in einer ähnlichen Bewegung die Pferdezöpfchen eben in ihrer materiellen Verflechtung; sie folgen den Spuren des Okkulten in den Schriftstücken einer Zeit, um Zusammenhänge zu belegen, die ansonsten gerne ausschließlich über Bekanntschaften gedacht werden.

Die Wiener Esoterik wurde aus literaturwissenschaftlicher Perspektive im Vergleich zu anderen Städten wie Berlin oder München bisher nur kursorisch gestreift.[19] Zwei Gründe legen eine eingehendere Beschäftigung nahe: Zum einen war die Theosophie um 1900 bereits eine internationale Bewegung, die auch in Österreich institutionell Fuß gefasst hatte.[20] Zum anderen bilden in der Forschung zur ästhetischen Moderne Beziehungen zu Esoterik und Hermetik längst kein Geheimnis mehr.[21] Auch für die Lebensphilosophie und ihr nahestehende Reformbewegungen sind Verbindungen zu esoterischen Denkweisen inzwischen bekannt, sie wurden aber bisher nur selten in ihren spezifischen Beziehungen zur Literatur untersucht.[22] Die Besonderheiten für

19 Grundlegend für jede weitere Auseinandersetzung mit Esoterik und der Literatur der Moderne ist die Monographie von Priska Pytlik: Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900. Paderborn: Schöningh 2005. Vgl. weiter Robert Stockhammer. Zaubertexte. Die Wiederkehr der Magie und die Literatur 1880–1945. Berlin, Boston: De Gruyter 2000. Explizit der Entwicklung der *Wiener Moderne* widmet sich Eugen Semrau aus einer freimaurerischen Perspektive. Ders.: Erleuchtung und Verblendung. Einflüsse esoterischen Gedankenguts auf die Entwicklung der Wiener Moderne. (Quellen und Darstellungen zur europäischen Freimaurerei 13). Innsbruck, Wien: Studien-Verlag 2012. Zu Wiener Moderne und Esoterik in der bildenden Kunst vgl. Astrid Kury: »Heiligenscheine eines elektrischen Jahrhundertendes sehen anders aus …«: Okkultismus und die Kunst der Wiener Moderne. Wien: Passagen-Verlag 2000. Allgemein zu Okkultismus und Moderne in Wien vgl. der Sammelband: Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion. Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900. Hg. v. Rudolf Leeb, Astrid Schweighofer u.a. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020.

20 Zu den Logen der Theosophischen Gesellschaft Adyar in Wien und anderen Städten Österreichs vgl. Helmut Zander: Anthroposophie in Deutschland, Bd. 1, S. 220–232.

21 Der Einfluss der Esoterik bei Herausbildung einer spezifischen modernen Ästhetik gilt als belegt. Vgl. Priska Pytlik (Hg.): Spiritismus und ästhetische Moderne. Texte und Kommentare. Tübingen, Basel: Francke 2006. Zu Symbolismus und Esoterik vgl. Jan Stottmeister: Der George-Kreis und die Theosophie. Mit einem Exkurs zum Swastika-Zeichen bei Helena Blavatsky, Alfred Schuler und Stefan George. Göttingen: Wallstein 2014. Robert Matthias Erdbeer: Signaturen des Kosmos. Epistemische Poetik und die Genealogie der Esoterischen Moderne. Berlin u.a.: De Gruyter 2010. Mit der mystischen Verfasstheit des modernen Bewusstseins und dem künstlerischen Subjekt befasst sich Martina Wagner-Egelhaaf: Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Metzler 1989.

22 Thorsten Carstensen, Marcel Schmid (Hg.): Die Literatur der Lebensreform. Kulturkritik und Aufbruchstimmung um 1900. Bielefeld: transcript 2016.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

das okkulte Wien lassen sich nun wie folgt kurz umreißen: Geographisch und historisch naheliegend ist für Wien die Beziehung zu Prag, die auch durch personelle Verbindungen über einzelne Logen hinaus evident wird: Friedrich Eckstein (vgl. Kap. I) war bekannt mit Gustav Meyrink und Karl Weinfurter, gemeinsam gründete man die Prager theosophische Loge »Zum blauen Stern«.[23] Weitere Überschneidungen gibt es im Kreis um den christlichen Mystiker Alois Mailänder, der in Dreieichenhain bei Frankfurt lebte und dort Anhänger*innen empfing.[24] Trotz Synergien lassen sich für esoterische Zirkel ortsspezifisch inhaltliche Schwerpunktsetzungen erkennen. Während etwa Familie Gebhard in Elberfeld vom französischen Okkultisten Éliphas Lévi Lehrbriefe erhielt, vertiefte man sich in Wien in Yoga[25] und in die Lehre Kernings (d.i. Johann Baptist Krebs), genauer in die von ihm entwickelten »Buchstabenübungen« als magische Praxis.[26] Zudem spielt Wien für die Geschichte der Anthroposophie eine entscheidende Rolle, knüpfte doch der junge Rudolf Steiner in seiner Wiener Zeit, zwischen 1885 und 1890, erste Kontakte zur Theosophie (vgl. Kap. IV). Als österreichisches Unikum im esoterischen Feld bezeichnet Karl Baier die Ariosophie (vgl. Kap. IX).[27] Die Besonderheiten einer *Wiener Esoterik* sollen infolge in Nähe zu den Besonderheiten einer *Wiener Moderne* erarbeitet werden: Die bewusste Auseinandersetzung mit Sprache und die (nicht nur magische) Arbeit am Wort als Lebenspraxis wird für die österreichische Literaturgeschichte somit um eine ideengeschichtliche Facette (der hier unter dem Stichwort des Okkulten nachgegangen wird) erweitert.

Die ideengeschichtliche Verortung esoterischer und okkulter Wissensanordnungen im Paradigma um 1900 verläuft entlang der bekannten ideologischen Linien, wobei der Topos des *Grenzwissens* – als welches das okkulte Wissen oft bezeichnet wird – ebendiese Linien durch permanenten Kontakt herausfordert. Albert Fuchs' *Geistigen*

23 Vgl. Jiří Kuchař (Hg.): Esoterisches Prag. Führer durch die verborgene Geschichte der Stadt. Deutsche Übersetzung von Walbert Schmirler. Prag: Eminent 2001, S. 50f.

24 Wenngleich Uwe Spörl einleitend die Begriffe »Mystik« und »Okkultismus« deutlich voneinander abgrenzt, so sind die Grenzen oft – wie hier im Fall von Mailänder – fließend. Vgl. Uwe Spörl: Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende. Paderborn, München u.a.: Schöningh 1997, S. 16. Zu Mailänder und Meyrink vgl.: Alois Mailänder: 44 Briefe an Gustav Meyrink. Hg. v. Erik Dilloo-Heidger. Norderstedt: Books on Demand 2020. Hartmut Binder: Gustav Meyrink. Ein Leben im Bann der Magie. Prag: Vitalis Verlag 2009, S. 177–199.

25 Zu Yoga vgl. Karl Baier: Yoga within Viennese Occultism: Carl Kellner and Co. In: Karl Baier u.a. (Hg.): Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress 2018, S. 387–438.

26 Zu Kernings Lehre vgl. Kap. I sowie Carl Graf zu Leinigen-Billigheim: Was ist Mystik? Leipzig: Wilhelm Friedrich o.J. [1893] (Bibliothek esoterischer Schriften, Bd. 5), S. 12.

27 Karl Baier: Occult Vienna. From the Beginnings until the First World War. In: Hans Gerald Hödl u.a. (Hg.): Religion in Austria, Vol. 5, Wien: Praesens 2020, S. 1–76.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Strömungen in Österreich zufolge ist der bedeutsamste Gegensatz, der die neuere Philosophie der Moderne durchzieht, jener zwischen Idealismus und Materialismus.[28] Mit dem Empirio-Kritizismus nach Ernst Mach habe Österreich einen wesentlichen Beitrag auf Seiten des Idealismus geleistet.[29] Die maßgeblichen Korrekturen hinsichtlich des Mach'schen Systems seien allerdings nicht von so namhaften Gelehrten wie Ludwig Boltzmann oder Friedrich Jodl gesetzt worden, sondern kamen mit klaren Worten aus der Sowjetunion, so Fuchs. Lenin sah im Empirio-Kritizismus einen Feind des dialektischen Materialismus.[30] Er fördere Apathie und Passivität, wodurch sich die Mach'sche Lehre als idealistische Philosophie zu erkennen gebe. »Wer ›Machist‹ wurde, ging als Marxist verloren«, fasst Fuchs Lenins Position zusammen.[31]

Das Beispiel zeigt: Wenngleich Idealismus und Materialismus in Opposition zueinander stehen, so erschließt sich diese Gegensätzlichkeit und mit ihr die Essenz der gegensätzlichen Entitäten vor allem über den Kontakt, über die Verbindungen, Wechselwirkungen und gegenseitigen Korrekturen und Reaktionen. Literaturwissenschaftliche Forschung zur Esoterik setzt häufig an ebendiesen Grenzüberschreitungen an.[32] In diesem Panorama gegensätzlicher Konstellationen nehmen die monistischen Bewegungen einen besonderen Platz ein. Während Robert Matthias Erdbeer anhand monistischer Theorien eine Genealogie der esoterischen Moderne entwirft,[33] spielen diese Konzepte in den vorliegenden *Zeugnissen* eine nur nebengeordnete Rolle.[34] Na-

28 Albert Fuchs: Geistige Strömungen in Österreich. 1867–1918. Mit einem Essay von Friedrich Heer. Wien: Löcker 1996, S. 199–224.

29 Vgl. ebda., S. 203 f. Zu Ernst Machs Einfluss vgl. Friedrich Eckstein (Kap. I), Theodor Beer (Kap. II) und Fritz Mauthner (Kap. VI).

30 Wladimir I. Lenin: Materialismus und Empirio-Kritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie (1909). In: Sämtliche Werke, Bd. 13. Wien, Berlin: Verlag für Literatur und Politik 1927. Eine der ersten Übersetzungen des *Heiligen Skarabäus* ins russische leistete der Philosoph und Jurist Jakov Alexandrovič Berman (1868–1933), ein Vertreter des russischen Machismus und Pragmatismus. Vgl. *Krasnyj dom* (Moskau 1910). Roman in sieben Teilen, Übersetzung aus dem Deutschen unter der Redaktion von Ja. Berman. (Weitere Übersetzungen: *Navoznyj žuk* [1910] und *Krasnyj fonar'* [1931].)

31 Fuchs: Geistige Strömungen, S. 208.

32 So steht der Okkultismus im selbsterklärten »Dienst der Aufklärung«, wenn er sich an wissenschaftlichen Methoden orientiert, technische Neuerungen feiert und somit Modernisierung vorantreibt. Vgl. Priska Pytlik: Okkultismus und Moderne, S. 12 f. Stockhammer setzt Magie als jenes Wortfeld in Szene, das zwischen den »gegenstrebigen Tendenzen von ›technischer‹ Zweckrationalität und ›mystischer‹ Irrationalität vermittelt.« Stockhammer: Zaubertexte, S. XI.

33 Vgl. Robert Matthias Erdbeer: Signaturen des Kosmos. Epistemische Poetik und die Genealogie der Esoterischen Moderne. Berlin u. a.: De Gruyter 2010.

34 Maßgeblich ist zudem Werner Michlers Darstellung über Literatur und Darwinismus, worin Ernst Haeckels Position durch Kontakte und konkrete Rezeption durch Zeitgenoss*innen nach-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

türlich soll auf Carl du Prels monistische Seelenlehre und Lazar von Hellenbachs Relativierung monistischer Positionen durch die Annahme einer transzendentalen Individualität eingegangen werden; sie interessieren allerdings *ausschließlich* vor dem Hintergrund und auf Basis ihrer literarischen Texte (Kap. V). Als Grenzwissenschaft – so meine Annahme – interferiert die Esoterik durch den Kontakt in die Opposition zwischen materialistischer und idealistischer Weltauffassung. Das Bild der reinen Gegensätze gewinnt an Komplexität und betrifft in Diskussionen auffallend häufig die ideengeschichtliche Positionierung der Lehre Ernst Machs. Von Seiten der Okkultist*innen ist man ambivalent eingestellt: Haeckels Monismus sei in Wahrheit ein »verkappter Materialismus«[35], Machs Sinnesphysiologie diskutabel, das Gedankenexperiment brauchbar;[36] Fritz Mauthner, Mach-Schüler und prominenter Sprachkritiker, veröffentlicht die *Bekenntnisse einer Spiritistin*.[37] Esoterisches Denken greift als selbsterklärtes Korrektiv in die Debatten zwischen Materialismus und Idealismus ein, indem es auf die Präsenz und Aktualität der darin verhandelten Grenzphänomene, die sich auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens bemerkbar machen, verweist: Sei das der Fortschritt in den Wissenschaften, in der Technik, im Bild des Menschen und seiner Rolle in der Gesellschaft, im rätselhaften Zusammenwirken von Körper und Geist, im Kontakt zwischen Lebenden und Toten. Die Esoterik der Moderne vermittelt lebensnah und praktisch Antworten und insbesondere Fragen einer komplexen Zeit und heterogenen diskursiven Gemengelage. Auf diese Vermittlungsleistung hin, die dem in Übermittlung stehenden Individuum aufgrund seines besonderen Wissens eine neue Position im Kosmos zuweist (welche wiederum neue Handlungs- und Kommunikationsmöglichkeiten verspricht), sind die Texte, die sie produziert, gerichtet – auch die literarischen. Bestehende Grenzen werden hinterfragt, in ihrer Aussagekraft herausgefordert und umgeschrieben.

So konnte die Esoterikforschung inzwischen überzeugend zeigen, dass über den Einbezug esoterischer Wissenssysteme bestehende Oppositionen, wie etwa jene zwischen »rational« und »irrational« relativiert werden, die wiederum für die Wahrnehmung gesamter Epochen, wie etwa jener der Aufklärung, ebenso bezeichnend wie simplifizierend waren.[38] Gleiches gilt auch für die Moderne um 1900. Das okkulte

---

gezeichnet wird. Vgl. Werner Michler: Darwinismus und Literatur. Naturwissenschaftliche und literarische Intelligenz in Österreich 1859–1914. Wien, Köln u.a.: Böhlau 1999.

35 G.W. Surya: Moderne Rosenkreuzer oder Die Renaissance der Geheimwissenschaften. Ein okkult-wissenschaftlicher Roman. Berlin: Linser 1907, S. XIII.

36 Vgl. E.L.: Zur Ernst Mach-Literatur. In: Die Gnosis, 1. Jg., Nr. 3 (1903), S. 63–65.

37 Hildegard Nilson: Bekenntnisse einer Spiritistin. Hg. v. Fritz Mauthner. Bd. 2, Schönthan's Mark-Bibliothek. Berlin: Conitz 1890.

38 Monika Neugebauer-Wölk (Hg.): Esoterik im 18. Jahrhundert – Aufklärung und Esoterik. Eine

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Weltbild und die esoterische Denkart wollen das streng materialistische, wie es durch die anerkannten Wissenschaften vertreten und propagiert wird, korrigieren. Die Esoterik operiert mit allen Mitteln an ebenjener Grenze zwischen materialistischer und idealistischer Deutungshoheit über die Welt, aber wichtiger noch, über das *Leben*. Leitbegriffe der Moderne wie »Fortschritt«, »Krise«, »Umbruch« oder – offensichtlicher noch – das Etikett des »Modernen« selbst stehen in der Esoterik an der Kippe neu auszulotender Differenzen in Abgrenzung vom Materialismus als einzig gültiger Wissenschaft. Man will nicht nur an dieser theoretisch-philosophischen Debatte mitwirken, sondern es geschieht zeitgleich eine Transformation ins Praktische. Das esoterische Wissen ist ein praktisches, das seine Wirksamkeit an ebenjenen Enden zeigt, von welchen es als Problem auch seinen Anfang nimmt, indem es das Anschauungsmaterial aus dem Leben selbst bezieht. Ein wissendes Individuum ist demnach ein schöpferisches; das Künstlerische verfügt über eine gesteigerte Form dieser schöpferischen Kraft. Es liegt ein Stück Selbstermächtigung im bewussten Umgang mit den Korrespondenzen, die der Kosmos als Signaturen bereithält, sofern man über die Fähigkeit verfügt, sie lesen – und in Folge auch künstlerisch kanalisieren zu können.[39] An diesem Punkt wird das avantgardistische Potenzial in der Verknüpfung von Moderne und Esoterik kurz greifbar, obwohl es in manchen Texten als reaktionär und letztlich sogar modernekritisch in Erscheinung tritt, wie wir sehen werden (Kap. IX). Das esoterische Wissen verspricht, angesichts der Komplexität der Welt und eingedenk der überwältigenden Menge an Dingen, von denen man nichts weiß, nicht nur handlungsfähig zu bleiben, sondern aktiv schöpferisch tätig zu werden. Im Wissen darüber verschränken sich Leben, Wissenschaft und Kunst zu einer Einheit, die sich im tätigen Individuum verkörpert.

Was ist ›modern‹?

Der Moderne eignet eine eigene Zeitlichkeit, deren Gegenwärtigkeit mit dem Anspruch der zeitlich gebundenen wie zeitlich ungebundenen Aktualität einhergeht. Zeitlos erscheinen uns heute noch manche Schöpfungen der Wiener Moderne. Den-

Einleitung. In: Dies. (Hg.): Esoterik und Aufklärung. Wege in die Moderne. Hamburg: Meiner 1999, S. 1–37, hier S. 2; Andreas B. Kilcher, Philipp Theisohn (Hg.): Die Enzyklopädik der Esoterik. Boston: Brill 2010; Wouter J. Hanegraaff: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge: Cambridge University Press 2012.

39 Uwe Spörl grenzt Mystik von Magie über den Machtanspruch, der Geheimlehren auszeichne, gegeneinander ab. Das »magische Subjekt« sei gegenüber dem »mystischen« mit Kräften ausgestattet, um auf seine Umwelt aktiv einwirken zu können. Vgl. Uwe Spörl: Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende. Paderborn, München u. a.: Schöningh 1997, S. 16.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

ken wir etwa an Architektur und Design, an die Debatte um die Verwiesenheit von Form und Funktion. Die ambivalente Aktualität der Moderne ergibt sich aus einer Orientierung am Leben und äußert sich auch für die Literatur im Topos des Lebendigen, wie die folgenden Beispiele verdeutlichen.[40] So klingt etwa Hermann Bahrs Ausspruch über die Moderne seltsamerweise wie eine Paraphrase der theosophischen Leitidee. Das Motto »There is no religion higher than truth« ist im Theosophischen Siegel als Schriftzug integriert. Man begegnet den ungelösten Rätseln der Welt durch eine Synthese der Weisheiten aus Philosophie, Wissenschaft und Religion und zeigt sich in dieser Suche konsequent der Wahrheit verschrieben. Bahr verkündet 1890 ganz ähnlich im Namen der Schreibenden:

> Wir haben kein anderes Gesetz als die Wahrheit, wie jeder sie empfindet. Der dienen wir […]. Dieses wird die neue Kunst sein, welches wir so schaffen. Und es wird die neue Religion sein. Denn Kunst, Wissenschaft und Religion sind dasselbe. Es ist immer nur die Zeit, jedesmal in einen andern Teig geknetet.[41]

Moderne erscheint in diesem Zitat als Zeitproblem, das sich in unterschiedlichen Ausgestaltungen zwar neu präsentiere, aber seit jeher als formbar gelte. Entscheidend für das Neue im Alten sei die Übereinstimmung von Religion, Kunst und Wissenschaft unter dem vereinigenden »Gesetz« der Wahrheit. Richard von Kralik, dem katholischen Kreis der Moderne nahestehend, fragt explizit: »Was ist modern?« und antwortet in zweifacher Weise. Modern sei zunächst die Gegenwart bzw. alles, das auf die gegenwärtige Situation reagiere.[42] Er benennt ein zeitliches Moment, das als *Gleichzeitigkeit* mit der ebenso kennzeichnenden *Disparatheit* der Moderne, die ein Vielfaches an Strömungen meint, zusammenhängt. »Im guten Sinn heißt modern sein, sich ganz den Anforderungen der Gegenwart hingeben, seiner Zeit das zu geben, was sie braucht, was ihr nottut. In diesem Sinn muß jede Kunstepoche modern sein, wenn sie *lebendig* sein will.«[43] Kralik verleiht dem Zeitbezug besondere Lebendigkeit, wenngleich sie sich im Künstlerischen aus einer Art reaktivem Impuls auf das Geschehen ergibt. Demgegenüber kursiere ein bereits veralteter Gebrauch von »modern«, der eine

40 Priska Pytlik verweist auf ein »Gefühl der Verbundenheit mit Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem« im kunstprogrammatischen Diskurs um 1900. Pytlik: Okkultismus und Moderne, S. 99.

41 Hermann Bahr: Die Moderne. Zit. n. Gotthart Wunberg: Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910. Stuttgart: Reclam 2000, S. 189 ff., hier S. 191. Bahr war mit den Zielen und dem Programm der Theosophischen Gesellschaft vertraut (vgl. Kap. I, S. 64).

42 Richard von Kralik: Was ist modern? Zit. n. Wunberg, S. 197 f.

43 Ebda., S. 197. Hervorheb. von mir, KK.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

bestimmte »kapriziöse Technik« meinte, die sich in einer »Verfeinerung, Zuspitzung, Häufung, Drängung der Kunstmittel« äußerte.[44] Kralik grenzt mit dem Topos der Überfeinerung bereits einen vergangenen, dekadent anmutenden Modernebegriff von einem aktuellen ab, dessen Gegenwärtigkeit vor allem durch eine spezifisch moderne Lebendigkeit in Erscheinung trete. Diese Engführung von Gegenwart und Lebendigkeit im Modernen erinnert an einen Bekannten Kraliks, der in seinen Briefen gerne »mit esoterischem Händedruck«[45] zeichnet, nämlich Rudolf Steiner. Steiners Anthroposophie ist als Lehre und Lehrgebäude einerseits die moderne, weil lebensnahe, Ausformung der Theosophie, zugleich meint sie auch modernes Denken, nämlich eine neue Form von *Geisteswissenschaft*, die den Vorrang des Geistes vor der Materie in allen Lebensbereichen propagiert (vgl. Kap. IV). Steiner formuliert in einem Brief an Rosa Mayreder aus dem Jahr 1891 eine eingängige Bestimmung des Modernen, die sich eben in ihrer fordernden Gleichzeitigkeit als Gegenläufigkeit unterschiedlicher Bewegungen und Blickrichtungen zu erkennen gibt und dem modernen Individuum, das in dieser Spannung steht, einiges abverlangt. Steiner schreibt:

> Wir leben eben in einer ganz unglaublichen Zeit. Jeder hastet von Lebensform zu Lebensform; es ist ein nervöses Treiben, eine Zeit, die kein Verständnis dafür hat, daß Janus zwei Gesichter haben muß und daß der Blick nach vorn nur dann richtungsbestimmend sein kann, wenn ihm der Blick nach rückwärts hilft, diese fortlaufende Richtung mit der durchlaufenen fortwährend in Einklang zu bringen.[46]

Steiners diagnostizierte Janusköpfigkeit, die für diese »ganz unglaublich[e] Zeit« zwar typisch sei, von den meisten aber unerkannt bliebe, erhebt in gewisser Weise die Not zur Tugend. Anstatt sich von »Lebensform« zu »Lebensform« forttragen zu lassen, gelte es, das *Fortlaufende* mit dem *Durchlaufenen* »fortwährend« in Einklang zu bringen. Nur so ist Stabilität möglich, und nur so kann richtungsbestimmend gehandelt werden. Dieser Handlungsfähigkeit geht allerdings die Anerkennung der Janusköpfigkeit voraus, also die – in der späteren Lehre der Anthroposophie vermittelte – raum-zeitliche Durchdringung der Materie durch den Geist, die für die Gegenwart bedeutet, dass an jeder Stelle und zu jedem Zeitpunkt, Anfang und Ende zugleich vorhanden und wirksam sind. Mit dieser Grundeinstellung, die Synchronizität als Voraussetzung aller

44 Ebda.

45 Vgl. Brief Nr. 266 an Richard Specht vom 30. November 1890 in: Rudolf Steiner: Briefe, Bd. 2 [= GA 39], S. 35–39.

46 Rudolf Steiner an Rosa Mayreder (Weimar, 10. September 1891). In: Ders.: Briefe, Bd. 2 [= GA 39], S. 114 ff., hier S. 116.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Manifestationen des täglichen Lebens begreift, erscheinen die erlebten gesellschaftlichen, politischen und historischen Umbrüche und Veränderungen nicht mehr als Bedingung, sondern als Resultat des individuellen Erlebens in seiner Bezüglichkeit zur Welt, die plötzlich ein Kosmos ist, worin sich der Einzelne als Teil des Ganzen wiederfindet. Steiner verändert den Blick auf die Zeit in ihrer konkreten (gegenwärtigen) und abstrakten (überzeitlichen, aber ebenso präsenten) Bedeutung und erweitert damit die Grenzen der Wahrnehmung, die sich wieder in einem neuen Blick auf die Zeit und ihre Erscheinugsweisen äußern. Diese Erweiterung ins Übersinnliche geschieht als zeitbezügliche Praxis und sieht sich als wahrhaft modern im Sinn von fortschrittlich – dem Rest, der all das noch nicht erkannt hat, allerdings entgegengesetzt. Die Idee einer höheren Form von Gedächtnis, die mit dem Vorrang des Geistes vor der Materie einhergeht, bietet einen Ansatzpunkt, um den Komplex von Memoria und Moderne, wie Konstanze Fliedl ihn anhand von Arthur Schnitzlers Werk erarbeitet hat, aufzugreifen. Fliedl zeigt anhand textnaher Lektüren, wie um 1900 die Fähigkeit (oder auch das Unvermögen) sich zu erinnern, diskursiv an Fragen der Identitätsbildung und die Konstitution von Geschlechterrollen geknüpft wurde.[47] Diesen Ansatz fortführend, kann esoterisches Wissen auch als eine ausgelagerte Form von Gedächtnis verstanden werden, das durch konkrete Rezeptivität aktiviert und sogar abgefragt werden kann.[48]

Grenzwissen Literatur

Nicht so sehr der esoterische oder okkulte Text, sondern eher die Suche nach ebendiesen Texten soll nun im Vordergrund stehen bzw. die Frage danach, was an ihnen als okkult oder esoterisch gilt.[49] Es ist dieser Nachvollzug selbst ein permanentes Ausloten von Grenzen, sowohl der Gattungen als auch der Wissensbereiche und Disziplinen. Das okkulte Wissen als Wissen anzuerkennen, bedeutet auch, auf ein neues, reiches Reservoir an Ideen zu stoßen. Im Fall von Else Jerusalems *Heiligem Skarabäus* ist etwa die Theosophie ein brauchbarer Intertext, um die Emanzipation der Protagonistin nicht nur darzustellen, sondern deren Herbeiführung zu erklären und motivieren. Auf

47 Vgl. Konstanze Fliedl: Arthur Schnitzler. Poetik der Erinnerung. Wien u.a.: Böhlau, insb. S. 16, 19.

48 Wie etwa in der biblischen Vision, die sich zwischen Doktor Grauh und dem Mönch in Werfels *Schwarzer Messe* entfaltet; vgl. Kap. VII.

49 Einen anderen Fokus setzt Stockhammer, der die »Magie literarischer Verfahrensweisen« als »Sprachmagie« bezeichnet und dieselbe ins Zentrum seiner Abhandlung stellt, worin insbesondere der Engführung von Dichtung und Magie im Ritual, vermittelt über eine besondere Einstellung zum Zeichen, nachgegangen wird. »Der Name dieser Praxis ist unter bestimmten Umständen ›Dichtung‹.« Stockhammer: Zaubertexte, S. XII, 28.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Ebene der Darstellung greift eine Chiffrierung, die den theosophisch-ideologischen Gehalt zu einem großen Teil in einschlägiger Symbolik auflöst, aber zugleich auch dezent hält. Jerusalems Roman bewahrt hierbei ein Maß, das dem literarischen Gehalt zuträglich ist und zugleich das didaktische Moment der Entwicklungsgeschichte abdämpft (vgl. Kap. III). Kurzum, die besondere Qualität liegt darin, dass der *Heilige Skarabäus* nicht *nur* ein theosophischer Roman ist. Er ist sehr vieles und sehr vieles gleichzeitig und nicht zuletzt gerade darum modern.

Das Angebot des Vielen bedeutet ein Aufgebot des Möglichen, das durch den Anspruch des Wirklichen fortwährend auf die Probe gestellt wird. Burkhardt Wolf greift in seinem Aufsatz über *Literarischen Möglichkeitssinn in der Moderne*[50] die Foucault'sche Konzeption des philosophischen *ethos* auf, wonach eine gewisse »Grenzhaltung« sowie die »historisch-praktische Erprobung der Grenze« dem aufgeklärten Individuum zukommt.[51] Foucault »charakterisiert Aufklärung und Moderne also gleichermaßen über ihre eigentümliche Unterscheidungs- und Experimentierkunst, die fragt, was wir sind und was wir sein könnten«.[52] Das Erproben im Überschreiten von Grenzen – seien es Disziplinen, wissenschaftliche Hypothesen oder Lebensentwürfe, Rollenbilder oder auch Gattungsgrenzen – ist nicht streng an eine minutiöse Versuchsanordnung gebunden; es genügen Gedanken, um Experimente auszuführen. Die Analogie entfaltet ihre erkenntnistheoretische Kraft, aber auch ihr suggestives Potenzial. Musil hat beides beobachtet und beschrieben; beiden Dimensionen der Analogie wird in dieser Arbeit nachgegangen.

Esoterisches Wissen erscheint als das Grenzwissen schlechthin: Es ist dasjenige, von dem abgegrenzt wird, zugleich ist es selbst bemüht, sich abzugrenzen, etwa von der ausschließlich materialistischen Weltanschauung. Es wirkt auf die bestehenden Grenzen selbst, indem es vom Rand in das autorisierte Wissen drängt und dringt. Es nimmt seinen Weg über die Lebensentwürfe, über die Menschen der Wissenschaft, die sowohl das eine als auch das andere sehen, die im angrenzenden Gedanken nicht das Ende, sondern den Anfang der Frage erkennen. Esoterische Wissensformen werden im Folgenden nicht so sehr als Geheim-, sondern als Grenzwissen behandelt. Denn die Grenze ist das offensichtliche, selbst in ihrer Abwesenheit sinnfällige Moment jedes esoterischen Gedankens, egal von welcher Richtung man sich ihm nähert, egal aus

50 Burkhardt Wolf: Literarischer Möglichkeitssinn in der Moderne. In: Roland Innerhofer u.a. (Hg.): Das Mögliche Regieren. Gouvernementalität in der Literatur- und Kulturanalyse. Bielefeld: transcript 2011, S. 19–30.

51 Michel Foucault: Was ist Aufklärung? In: Dits et Écrits. Schriften, Bd. IV: 1980–1988. Hg. v. Daniel Defert u. François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 687–707, hier S. 689.

52 Wolf: Literarischer Möglichkeitssinn in der Moderne, S. 20.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

welcher Disziplin man kommt. Die Grenze trennt und verbindet, sie ist Anfang und Ende, sie teilt eine Sache und erhebt das Angrenzende zugleich zum Grenzgebiet; sie begrenzt und produziert dadurch Überschreitung.

Die Grenze und der Umgang mit ihr stehen im Zentrum meiner Betrachtungen, sowohl inhaltlich als auch methodologisch. Sie sei im Sinne Lotmans ein »Übersetzungsmechanismus«, ein semiotisierender Prozess.[53] Denn in der Eruierung bestehender (und infrage gestellter) Grenzen entstehen durch die Darstellung notgedrungen neue Grenzen, die letztlich im Zugriff auf das Material begründet liegen: Jedes herausgegriffene Zitat hat Anfang und Ende und damit künstliche Grenzen, die es als Teil eines größeren Ganzen, nämlich des Textes, ausweisen. *Das Bewusstsein für die Grenze im hermeneutischen Prozess, der ja nichts anderes tut als Teil und Ganzes fortwährend in Einklang zu bringen, sei hier die Verbindung zwischen Textimmanenz und Diskurs, zwischen dem aus dem Text generierten Signal und dem aus der übergeordneten, sinnstiftenden Idee gefilterten Impuls – beides sind Setzungen*. In der fortwährenden Plausibilisierung jener Grenzen, die durch die Setzung auf neue Weise aneinandergerückt werden, liegt die Herausforderung und zugleich die Chance der philologischen Arbeit.

* * *

Die folgenden Beobachtungen gliedern sich in insgesamt vier Teile. Teil A beschäftigt sich mit der Aufbereitung, dem Arrangement des Materials. Aus der Frage, wie mit dem sehr heterogenen Untersuchungsmaterial umzugehen ist, versucht er, Aussagen über die *Bestimmung begrifflicher Grenzen* zu treffen. Die Anthologie erweist sich als der exemplarische Ort, der durch Auswahl Grenzziehung betreibt, um eine leitgebende Idee zu veranschaulichen. Sie bildet den Ausgangspunkt einer Begriffsbestimmung, die konsequent versucht, konfinierende Definitionsversuche *aus dem Material heraus zu denken*. Das Nachdenken über den Prozess des *Auswählens* (das auch das Zitat, das wichtigste Instrument philologischer Arbeit betrifft) und *Anordnens* (wozu auf die Ausstellung und die Anthologie als symptomatische Referenz geblickt wird) rückt die Grenze selbst als Phänomen ins Zentrum der Aufmerksamkeit, die zugleich den untersuchten Sachverhalt selbst bezeichnet, gelten doch – wie zuvor kurz ausgeführt – Esoterik und Okkultismus auch als *Grenzwissenschaften*. Die Grenzwissenschaften grenzen an das autorisierte Wissen, das selbst allerdings auf Veränderung angelegt ist und dessen Grenzen immer wieder umgeschrieben werden. Revolution in der Wissenschaft bedeutet eine durch Paradigmenwechsel hervorgerufene Verschie-

53 Jurij M. Lotman: Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur. Aus dem Russischen von Gabriele Leupold und Olga Radetzkaja. Hg. v. Susi K. Frank u.a. Berlin: Suhrkamp 2021 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1944), S. 182.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

bung bisheriger Grenzen.[54] Unter Sensibilisierung für die Grenzen im Material und auch die Grenzen des Materials geht das *Prinzip der Kontiguität* aus diesem Teil als jene Leitfigur hervor, die die Auseinandersetzung mit Naheliegendem und Weitentferntem gleichsam *assoziiert*. Kontiguität ermöglicht es, die Setzungen als solche zur Kenntnis nehmen und Zusammenhänge zu denken, die nicht allein durch die Folge gerechtfertigt werden können, und unterbricht somit die Ansprüche des Kontinuums. Die Kontiguität ist eine dem Kontiguen abgeschaute Qualität, die erlaubt, das Angrenzende als etwas gleichermaßen Verbundenes und Abgetrenntes zu sehen. Sie zeigt sich im untersuchten Material als ein in der konkreten Anordnung zur Anwendung gekommenes Leitprinzip, zugleich wird sie als Geste Teil der Aussage sein, die aus der Summe der Betrachtungen hervorgeht: Die Beschäftigung mit dem Okkulten in der Literatur und der Literatur im Okkulten stärkt *die Kontiguität als Figur der Moderne*, indem sie ermöglicht, im Fokussierten das jeweilige Angrenzende zur Kenntnis zu nehmen.

Der Darstellung konkreter Wechselwirkungen zwischen Literatur und Esoterik in Teil B folgt die Zusammenführung beider Sphären in einer Reihe von Fragen. Ausgehend von Antoines Faivres vier Komponenten esoterischer Denkform[55] widmet sich Teil C dem *Interpretieren*, indem er Faivres Typologie vor dem Hintergrund des versammelten Materials weiterführt. Der Fokus verlagert sich von der Bestimmung des esoterischen Textes auf die Beschreibung der Funktionsweisen einer esoterischen Lektüre, die den Text erst zu einem *esoterischen* macht.

Teil D ist dem Lesen gewidmet, denn die Arbeit endet dort, wo sie ihren Ausgang genommen hat, bei der Lektüre. Schließlich wird sich aber zeigen, dass sich das Lesen bis zu diesem Punkt verändert hat, denn es ist durch die Schule der Kontiguität gegangen. Es hat sich am angrenzenden Gedanken gestoßen, Irritationen zugezogen, sich geschärft und schließlich eingedenk seiner eigenen Grenzen assoziativ erweitert. Das okkulte Wissen im konkreten Zusammenhang zeigt, dass die Geste der Grenzziehung von einer gesuchten Grenzerfahrung im gelebten Lebensentwurf der durch die Texte porträtierten Protagonist*innen konterkariert wird. Auf die Kontiguität wirkende Äquivalenz ist Poesie, aber auch Magie – und wissenschaftliche Erkenntnis und Innovation, wie der letzte, Roman Jakobson gewidmete Abschnitt, zeigt. Die Kontiguität ist die moderne Figuration schlechthin, denn sie lässt das Unvermittelbare unmittelbar nebeneinander bestehen. Das Moderne verdeutlicht sich nicht allein im Umbruch und in der Krise, sondern in der körperlichen und seelischen Erfahrung

54 Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. 2., rev. und um das Postskriptum von 1969 erg. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp [24]2014, S. 123–146.

55 Faivre: Esoterik, S. 22–32. Näher ausgeführt in Teil C, Abschnitt *Esoterik als Leseform*.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

des Unzusammenhängenden und der damit einhergehenden Grenzen, wie sie sich am deutlichsten im Moment ihrer Überschreitung zeigen. Grenzwissen produziert Grenzgänger*innen, Grenzgänger*innen Grenzwissen, Grenzüberschreitung schafft neue Verhältnisse. Dichter*in, Magier*in und Wissenschaftler*in eint die Aufhebung der konventionell konstatierten Grenzen im konkreten Lebensentwurf. Der Selbstversuch und die Selbstbeobachtung sind demnach Ausgangspunkte forcierter Grenzüberschreitung. Diese affiziert auch den literarischen Text: Im gelebten Wissen verkörpert sich die wirksam gewordene Lektüre eines Textes. Lektüre bedeutet Praktik. Vor dem Hintergrund gelebter Praxis als körperlich vollzogener geistiger Erfahrung gibt es genaugenommen keine esoterischen Texte, sondern nur esoterische Lektüren. Es kommt immer darauf an, was man mit dem Text macht, ob man ihn (nur) liest und studiert, ob man ihn »vollzieht«, ob man ihn sammelt, zeigt oder verbirgt, ob man ihn weitergibt oder auf ihn verweist, ob man ihn referiert oder für sich behält, ob man ihn auswendig lernt und damit von seinem physischen Überlieferungsträger vorläufig löst, um selbst zu seinem Medium zu werden.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

A wie Anthologie

A steht für den *Anfang*, den es zu finden galt, aber auch für die *Anthologien*, die für die Recherche zu Beginn so wichtige Anhalts- und Anknüpfungspunkte bereithielten, denn sie versammeln als konkrete Wissensanordnungen Texte in der Darstellung einer Idee. A steht aber auch für *Ausstellung*, für jenen Modus des Zeigens, dem das Auswählen und Anordnen vorausgeht. Die Kontiguität ist es nun, die in der Dynamik des Auswählens und Anordnens das Augenmerk von der Semantik auf die Syntax lenkt; die nicht in erster Instanz das Ähnliche, sondern das Angrenzende hervorhebt. Erst im Angrenzenden gibt sich eine vorhandene Grenze zu erkennen. In der Fokussierung lohnt somit ein Blick zur Seite. Entferntes rückt in ein Nahverhältnis, Nahes tritt in Entfernung. Als Meldung verdeutlichen die eingangs erwähnten Pferdezöpfchen aus dem *Zentralblatt für Okkultismus* den Einbruch des Unerklärlichen in den alltäglichen Zusammenhang. Als Fund sind sie die benachbarte Meldung eines gesuchten Inhalts. Als vermeintliche Ablenkung durchbrechen sie die Recherche, als Kontigues werden sie in die Dokumentation der Recherche integriert. Als Teil der Suche sind sie Teil des Gesuchten.

In Auswahl und Anordnung der hier versammelten Zeugnisse des Okkulten galt es, so nah wie möglich am Material zu arbeiten. Wie bei einer Ausstellung, die sich zum Ziel setzt, etwas schwer zu Fassendes zu ermitteln, es zugleich zu vermitteln und darstellend auszuweisen, eben auszustellen, musste das vielfältige Material angeordnet und in Relation gesetzt werden. Eine Vielzahl an *Autor*innen* (Eckstein, Sir Galahad, Jerusalem, Steiner, Hartmann, Hellenbach, Musil, Hofmannsthal, Meyrink, Silberer und Freud, Werfel, Huysmans, Adelma Vay, Schnitzler, Strobl etc.) stand einer Vielzahl an *Themen* gegenüber (Mutterrecht, Emanzipation, Frauenfrage, Wissenschaftsgeschichte, Medizin und Heilung, Rassismus und Antisemitismus etc.), die mit einer Vielzahl *esoterischer Strömungen* und Richtungen einhergingen (Theosophie, Anthroposophie, Spiritismus, Hypnotismus, Satanismus, Dämonologie, Alchemie, Ariosophie etc.) und wiederum in einer Vielzahl unterschiedlicher *Textformen* greifbar werden (Romane, Novellen, Anekdoten, Abhandlungen, Studien, Fallgeschichten, Weltanschauliches, Berichte, Protokolle, Gedichte, Dramen, Kalendersprüche etc.). Die neun Kapitel springen in der jeweiligen Fokussierung zwischen Autor*in, Thema, Strömung und Textform, indem die unterschiedlichen Parameter um jeweils einen Schwerpunkt gruppiert werden.

Das gesetzte Zitat, das als Beleg eines Gedankens konzipiert war, erscheint zunehmend als Zugriff, der im herausgehobenen Ausschnitt den dahinterliegenden Ge-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

danken offenlegen muss, um die Prämisse der paradigmatischen und syntagmatischen Implikationen nicht zu verschleiern. Nicht nur der angrenzende Gedanke wirkt nach, sondern auch die angrenzenden Sätze eines Zitats. Die eben nicht mehr mitaufgenommenen Zeilen verdeutlichen den Akt der Setzung im Moment des Zitats. Das Zitat ist das kleinste Ausstellungsstück.

Ausstellung

Im *Zentralblatt für Okkultismus* findet sich im 8. Heft vom Februar 1914 unter den Vereinsnachrichten die Ankündigung eines Okkultistischen Kongresses mit Ausstellung. Die Beschreibung dieser Ausstellung sei nun in voller Länge wiedergegeben:

> **Internationaler Okkultistischer Kongreß, Berlin (16.–24. Oktober 1914).** Es muß besonders hervorgehoben werden, daß dieser Kongreß mit Vorgängern ähnlicher Art in keinem Zusammenhange steht, sondern vielmehr der erste internationale okkultistische Kongreß mit Ausstellung sein wird, der die Forscher aus allen Ländern zusammenführen will zur sorgfältigen und gründlichen Prüfung der bisherigen Forschungsergebnisse und zur Erörterung der durch diese angeregten Fragen.
>
> **Die Idee, welche dem Kongreß zugrunde liegt, ist folgende: Der moderne Okkultismus erhebt keineswegs den Anspruch, eine neue Weltanschauung zu begründen, er beschränkt sich vielmehr auf die wissenschaftliche Erforschung einer Reihe von Erscheinungen, die dem Seelenleben angehören oder wenigstens nahestehen und, obwohl unserer Erkenntnis zugänglich, bisher doch noch wenig erforscht sind.**
>
> Der moderne Okkultismus wird daher mit Recht als **Grenzwissenschaft** bezeichnet. Er liegt in der Verlängerungslinie der exakten Naturforschung und tritt somit nicht aus dem Rahmen des Wissenschafbetriebes heraus. Er ist lediglich ein wissenschaftliches Neuland, das durch planvolle Arbeit urbar gemacht und immer mehr angebaut werden soll.
>
> Der Kongreß und die ihm angegliederte Ausstellung sollen in erster Linie dem Zwecke dienen, diese notwendige Arbeit anzuregen und zu fördern. Die Ausstellung soll durch das Mittel der sinnlichen Anschauung wirken und wird daher in möglichster Vollständigkeit solche Gegenstände umfassen, die zur okkultistischen Forschung in näherer Beziehung stehen.
>
> Dahin gehören: *Zeichnungen*, *Skulpturen*, *Bilder*, *Niederschriften* und andere Erzeugnisse, welche von ihren Urhebern nachweislich unter Ausschaltung oder doch Beschränkung der normalen Bewußtseinstätigkeit zustande gebracht worden sind.
>
> Zur Ausstellung gelangen ferner: *Vorrichtungen und Apparate*, die bei Bildung animalmagnetischer und spiritistischer Zirkel benutzt werden und dazu dienen, das Zustandekommen okkultistischer Erscheinungen zu begünstigen, z.B. Psychograph, Skriptoskop, Dunkelkabinette usw. Auch sollen die verschiedenen Prüfungsmethoden für Medien vorgeführt werden,

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Apparate zur Fesselung, für Gewichtszu- und -abnahme, ferner: Ausstellung von Materialisations-Photographien usw.

Auch die mannigfachen Kunstgriffe betrügerischer Medien, sowie die zu ihrer Entlarvung dienenden Maßnahmen sollen durch Gegenstände und zeichnerische Darstellungen oder Photographien veranschaulicht werden. An einer Abteilung, die aus der seit Jahrhunderten gewaltig angeschwollenen Literatur des Okkultismus die wichtigsten Erzeugnisse sowie eine ausführliche Bibliographie vorführen soll, wird es ebenfalls nicht fehlen.

Aber unsere Ausstellung wird sich nicht darauf beschränken, die bisherigen Forschungsergebnisse des Okkultismus im ganzen Umfange mittels lebloser Objekte darzustellen, sondern es soll nach Möglichkeit am lebenden Modell, also ad hominem, demonstriert werden.

Zu diesem Zwecke sollen diejenigen medial veranlagten Persönlichkeiten, die zur Prüfung ihrer okkulten Fähigkeiten bereit sind, durch berufene Forscher in streng wissenschaftlicher Weise geprüft werden. Die hierzu erforderlichen Experimentalsitzungen werden bei einer jede Täuschung ausschließenden Versuchsanordnung und unter Kontrolle anerkannter Naturwissenschafter in besonderen Gruppen vorgenommen werden.

Auch werden an den Kongreßtagen die einzelnen Forscher über eigene Experimente berichten, und ihre Ausführungen werden gewiß geeignet sein, auf manche noch in tiefes Dunkel gehüllte Streitfrage des Okkultismus ein helles Licht zu werfen. **Ferner sollen diejenigen medialen Niederschriften, welche von einem Prüfungsausschuß als literarisch wertvoll befunden worden sind, durch bedeutende Künstler zum Vortrag gelangen.**

Wir hoffen, daß die vorstehenden Ausführungen allgemeinem Interesse begegnen und zur Teilnahme und Mitwirkung an Kongreß und Ausstellung veranlassen werden.

Außer den Mitgliedern des wissenschaftlichen Beirates erteilten bis jetzt Zustimmungen und Zusagen zu tätiger Teilnahme an den Kongreßarbeiten:

Professor D. Hoffmann, Königsberg, – Professor Dr. Aars, Christiania, – Dr. Richard Hennig, Berlin, – Dr. Julian Marcuse, München, – **Dr. Wilhelm Steckel [sic!], Wien**, – Dr. Otto Juliusburger, Berlin, – Dr. Magnus Hirschfeld, Berlin, – Dr. Iwan Bloch, Berlin, – Staatsanwalt Dr. Wulffen, Zwickau, – **Professor Dr. Bleuler, Zürich**, – Geheimrat Professor Dr. Eulenburg, Berlin, – Dr. Mockrauer, Kiel, – **Professor Dr. Freud, Wien,** – Geh. Sanitätsrat Dr. Gerster, Braunfels, – Professor Dr. Otfried Foerster, Breslau, – **Professor Dr. Emil Klein, Berlin**, – Professor Dr. Weygandt, Hamburg, – Dr. med. Grete Ehrenberg, Berlin, – Geh. Medizinalrat Professor Dr. Anton, Halle, Dr. O. Makowska, Berlin, – **Dr. Jung, Zürich**, – **Hofrat Dr. Löwenfeld, München**, – Dr. Max Kemmerich, München, – Dr. Ludwig, München, – Dr. Düsel, Berlin, – Stabsarzt Dr. Méhes, Versecz (Ungarn), – Dozent Dr. Sidney Alrutz, Uppsala, – **H. Silberer, Wien**, – Gabriel Delanne, Paris, – Staatsanwalt Dr. Maxwell, Paris, – Ernesto Volpi, Rom, – Dr. Wolfgang Bohn, Halle, De Vesmé, Paris, – De Fontenay, Paris, – **W. Wrchovszky, Wien**, – **Professor Dr. Staudenmaier, Freising**, – Dr. Bormann, München.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Die Schriftleitung des »Zentralblattes für Okkultismus« richtet bei dieser Gelegenheit an die Leser desselben die höfliche Bitte, diesen Kongreß nach Möglichkeit zu fördern und insbesondere durch Mitteilung genauer Adressen einheimischer und ausländischer okkultistischer Forscher eine möglichst zahlreiche Beteiligung des Kongresses vorzubereiten. Solche Adressen mögen freundl. an den Vorsitzenden des Kongreß-Komitees Herrn Dr. med. von Kapff, Berlin W. 35, Am Karlsbad 33, unter Hinweis auf diese Notiz eingesandt werden.[1]

Diese Beschreibung einer Ausstellung, die schließlich nicht stattfand, da der Erste Weltkrieg begonnen wurde, umfasst als Ankündigung zahlreiche Aspekte jenes Phänomens, dem sich auch die vorliegende Arbeit widmet; eines Phänomens, das zusammengreifend als »moderner Okkultismus« ausgewiesen, gleichsam manifest und potenziell ist,[2] das Antworten wie Fragen aufwirft, das »helle« und »dunkle« Stellen aufweist und »in der Verlängerungslinie der exakten Naturforschung [liegt]«, das es – kurzum – eingehend zu erforschen gilt. Die umfassende Beschreibung der Ausstellung möchte die Leser*innen anregen und zur Teilnahme bewegen. Der Fokus liegt hierbei auf sinnlicher Anschauung: Gezeigt werden Gegenstände, Vorrichtungen wie Messgeräte und Schreibapparate zur Erfassung von Mitteilungen von Geistern (Psychograph[3] und Skriptoskop), Erzeugnisse, aber auch konkrete Versuchsanordnungen sowie Vorführungen, die Forschung am »lebenden Modell« veranschaulichen. Die »Vorrichtungen und Apparate« sind gleich Kittler'scher Aufschreibesysteme[4] an der dokumentierenden Schnittstelle von Wissenschaft und Okkultismus anzusiedeln und interessieren als Erzeugende ebenso wie als Erzeugnisse. Als Forschungsbereich richtet sich der Okkultismus auf Unerforschtes, Unerklärtes und versteht sich in der

1 Internationaler Okkultistischer Kongreß, Berlin (16.–24. Oktober 1914). In: Zentralblatt für Okkultismus, 7. Jg. (1913/14), Heft 8 (Februar 1914), S. 452 f. Kursivierung i. Orig. als Sperrung; sonstige Hervorheb. von mir, KK.

2 Man könnte im Hinblick auf die Ambivalenz des okkulten Wissens auch von *Latenz* sprechen. Ausdrücke wie »Grenzwissen«, »Schwellenerfahrung« und »Versenkung« unterstreichen die Nähe zu begrifflichen Konzepten, die in der Lage sind, die epistemologische Dynamik, welche hinter den sprachlichen Bildern des Hebens, Auftauchens und auch Verdrängens von Wissen wirksam sind, zu beschreiben. Vgl. Dorothea Kimmich, Sabine Müller (Hg.): Tiefe. Kulturgeschichte ihrer Konzepte, Figuren und Praktiken. Berlin, Boston: De Gruyter 2020; und auch Kap. V, das die Höhle als Übergangsraum und beliebten Topos der Latenz exemplarisch aufgreift.

3 »Er besteht aus einem Tischchen (Planchette), durch dessen Platte ein Bleistift gesteckt wird. Legt das Medium die Hand auf das Tischchen, so bewegt sich dieses, und der Bleistift schreibt. […] [N]un werden die Buchstaben, aus denen die mitzuteilenden Worte sich zusammensetzen, durch den Stift der Reihe nach bezeichnet.« Meyers Großes Konversations-Lexikon. Bd. 16. Leipzig: Bibliographisches Institut 1908, S. 424.

4 Vgl. Friedrich Kittler: Aufschreibesysteme. 1800. 1900. München: Fink ⁴2003.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Fokussierung der offenen Frage, die ja jede Wissenschaft antreibt, als Wissenschaft schlechthin. Inmitten dieser werbenden, ausstellenden Aufzählung findet auch die Literatur ihren Platz, die ebenso über eine Prüfungskommission verfügt. Nicht die Echtheit, sondern die literarische Qualität medialer Niederschriften wird durch sie eruiert und bemessen. Literatur und literarische Erzeugnisse bilden nur *eine* Erscheinungsform, also eine unter zahlreichen anderen Ausdrucksformen, wie der Kongress samt Ausstellung zu zeigen bemüht ist. Als *Grenzwissenschaft* sei der Okkultismus an schlichtweg allem interessiert, das mit ihm – oder mit dem er – in Berührung tritt. Phänomene, dem Seelenleben »angehörig« bzw. »nahestehend« (man achte in der Nähe auf die begrifflich assoziierte Grenze) stehen im Zentrum des Interesses, gerade noch der Erkenntnisfähigkeit zugänglich, die Schwelle der Aufmerksamkeit überschritten habend, aufgetreten, aber darüber hinaus nicht weiter erforscht. In diesem Sinn kooperiert der moderne Okkultismus mit den Wissenschaften; er rührt an die Grenzen der benachbarten Disziplinen, möchte neue Bereiche »urbar« machen. Die in dieses Vorhaben involvierten Personen teilen sich in die beiden Gruppen der Prüfer und der zur Prüfung ihrer Fähigkeiten Gelangenden, in Forscher und medial veranlagte Personen. Eine Auflistung namhafter Persönlichkeiten bildet den verheißungsvollen Abschluss der Ankündigung. Wir lesen u. a. Freud, Silberer, Steckel [sic!] aus Wien, aber auch Bleuler, Staudenmaier und Hirschfeld. Die durch die zahlreichen Namen und Orte aufgerufene Szenerie zeigt die Landkarte einer spezifischen Wissenslandschaft und erstaunt nicht zuletzt durch die Kühnheit der Setzung – interessant ist vor allem, wer hier *neben wem* zu stehen kommt.

Wenn in Folge die Wechselbeziehungen zwischen Okkultismus und Literatur betrachtet werden sollen, dann vor dem Hintergrund des hier entfalteten Panoramas, das die Frage nach der Literatur in einem breiteren, komplexeren Bild kontextualisiert und eben als Teil eines größeren Ganzen begreift. Der literarische Text ist eine Manifestation *neben* Zeichnungen, Skulpturen, Bildern, Niederschriften; seine Produktionsbedingungen unterliegen ebenso besonderen Gegebenheiten, die – wie es im Ausstellungstext heißt – »unserer Erkenntnis zugänglich, bisher doch noch wenig erforscht sind«.

* * *

Harald Szeemann veranstaltete im Jahr 1979 eine bis heute maßgebliche, inzwischen legendär gewordene Ausstellung über den Monte Verità, jenen Ort, der ab 1900 zu einem weitreichenden Experiment alternativer Lebensformen fernab der Konventionen, und auch der Städte, avancierte. Ein Zeitungsartikel von Wieland Schmied vom 30. März 1979 aus der *Zeit* widmet sich Szeemanns Ausstellung, dem »Bermuda-Dreieck des Geistes«, als dessen lebendiges Relikt ein vielzitierter Ausstellungskatalog

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zurückblieb.[5] Esoterik und Okkultismus bilden in diesem Kontext keine Fremdwörter.[6] Szeemanns Ausstellungen seien »ungeschriebene Bücher«, so Schmied: »Die optische Entfaltung des Materials ist nur ihre eine Seite, die Kataloge, die sie provozieren, sind die andere.«[7] Zahlreiche Abbildungen und Texte begleiten die Besiedelung des Monte Verità, die Ambitionen und Visionen, die Henri Oedenkoven und Ida Hofmann, Karl und Gusto Gräser sowie Lotte Hattemer als Siedler*innen an diesen Ort bei Ascona führten. Schmied stellt fest, Szeemann wolle »keine Theorie beweisen, eher schon eine Geschichte erzählen, genauer, einen Geisteszustand und eine Existenzform sichtbar machen«, und schlussfolgert: »Was Harald Szeemann zu fassen bekommen möchte, ist das Leben selbst, oder doch ein Ausschnitt davon.«[8]

Im Ausschnitt, der als der mögliche Zugang zum Geisteszustand oder Leben selbst gilt, konserviert sich die formale Spannung eines inhaltlichen Ziels, das Bedeutsames abzubilden sucht, indem der/die Kurator*in es produktiv in einem Gefüge von Ausschnitten aufgehen lässt. Durch collagierte Zusammenhänge, die sich aus arrangierten Ausschnitten ergeben, wird es für Szeemann möglich, jene Geschichte zu erzählen, die er sieht und vermitteln möchte. Denn in der Rekonstruktion eines Zusammenhangs ist es gerade der gewählte Ausschnitt, der im Teil die Idee des Ganzen präsent hält. Zudem verdeutlicht sich im Ausschnitt die Setzung. Szeemann arrangiert Dinge »losgelöst von ihrem ursprünglichen Ambiente«[9]; die Fülle an Material wird raumgreifend, Einzelnes visualisiert in Summe Anderes. Es sind ebendiese *Relationen*, die sich aus räumlichen Setzungen zwischen Gegenständen ergeben und durch den/die Betrachter*in nachvollzogen werden sollen, die dann die Vorstellung eines schlichtweg materiell nicht Darstellbaren hervorruft. Schmied sieht Szeemanns Verdienst in der besonderen Leistung begründet, dass über die Aufbereitung der Ausschnitte schließlich *Atmosphäre* entstehen kann:

> Harald Szeemanns Mittel, Fakten und Träume einer Epoche zu visualisieren, sind die konventionellsten – Bücher, Briefe, Dokumente, Faksimiles in Vitrinen, einige Modelle […] –

5 Wieland Schmied: Harald Szeemann: Monte Verità. In: Die Zeit (30.03.1979), S. 43. Harald Szeemann: Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie. Mailand u.a.: Agentur für geistige Gastarbeit, Electa Editrice 1978.

6 Szeemann beschreibt auch die Bezüge zum Okkulten konsequent dokumentarisch. Vgl. Walter Schönenberger: Monte Verità und die theosophischen Ideen. In: Harald Szeemann: Monte Verità. Berg der Wahrheit, S. 65–98.

7 Schmied: Harald Szeemann, S. 43.

8 Ebda.

9 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> dazu eine Chronologie, ein paar ausgesuchte Zitate, einige knappe Erläuterungen, das ist alles. Trotz der Masse des Materials entsteht fast nie der Eindruck der Überfülle. Harald Szeemann hat ein Gespür für die Atmosphäre, die Dinge und Dokumente aus dem Bereich der Subkultur oder Reklame erzeugen können, er kann im Ensemble auch spröde Belege zum Sprechen bringen, und er verliert nie die Gliederung des Ganzen aus den Augen. Er arbeitet mit präzisen Schnitten, schnellstem Szenenwechsel, überraschenden Kontrasten. Die Dosierung stimmt, der Kontext trägt.[10]

Das Setzen, Legen, Stellen, das Gruppieren und Orientieren der gesetzten Gegenstände zueinander gibt einem Vorstellungsvermögen Raum, das Atmosphärisches über narrative Darlegung und minutiöse Ausdeutung stellt. *Stimmungen* sind die atmosphärischen Entsprechungen eines konkreten Zeitgeschehens, die es für die Wiener Moderne noch verstärkt zu beschreiben gilt.[11]

Für die Literatur als eine Ausdrucksform unter anderen im okkulten Kontext steht an dieser Stelle summarisch die Ankündigung des Okkultistischen Kongresses mitsamt der Ausstellung von 1914 ein. Was konkret zeigt man, wenn man eine Bewegung, einen Zeitgeist kenntlich machen möchte; also etwas, das *in der Luft lag* und sich in den unterschiedlichsten Ausprägungen manifestiert? Die Ausstellung antwortet auf diese Herausforderung durch eine künstlich zusammengetragene Welt des Okkulten im Kleinen; als der Versuch, das Phänomen aus den phänomenalen Manifestationen heraus zu belegen. Darum auch der Aufruf am Ende der Ankündigung – man war noch dabei zu sammeln.

Die andere Seite, die der Darstellung der Zeugnisse selbst, lenkt den Fokus auf Szeemanns berühmte Ausstellung. Sein besonderes Talent, durch »präzise Schnitte« und »schnellst[e] Szenenwechsel« – also dem Material verpflichtete Techniken[12] – die Dinge, selbst die spröden, zum Sprechen zu bringen und so in Summe »einen Geisteszustand und eine Existenzform sichtbar [zu] machen« – sei der literaturwissen-

---

10 Ebda.

11 Vgl. Anna Katarina Gisbertz: Stimmung – Leib – Sprache. Eine Konfiguration der Wiener Moderne. München: Fink 2009.

12 Schneiden, das Schreiben verdrängt, um durch die Brüche gerade die Zusammenhänge produktiv werden zu lassen, sei hier von der Ausstellung ausgehend angedacht. Juliane Vogel hebt zudem den Griff zur Schere als Mittel literarischer Textproduktion hervor. Nicht nur Dadaisten, sondern auch Autoren wie Karl Kraus, Franz Pfempfert und Alfred Döblin »[…] erproben ein Herstellungsverfahren, das der Logik wie den Eigenbewegungen des Materials in unerhörter Weise Raum gewährt«. Juliane Vogel: Kampfplatz spitzer Gegenstände. Schneiden und Schreiben nach 1900. In: Helmut Lethen, Annegret Pelz u. Michael Rohrwasser (Hg.): Konstellationen – Versuchsanordnungen des Schreibens. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: Unipress 2013, S. 67–82, hier S. 67.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

schaftlichen Annäherung als Inspiration und Erinnerung mitgegeben. Die Herausforderungen der Ausstellung unterscheiden sich unter heutigen medialen Bedingungen von jenen der Abhandlung nicht allzu sehr, musealer Innenraum und dessen äußerer Freiraum, das ›Leben‹, durchringen einander zunehmend.[13] Das Zitat sei somit der kleinstmögliche Ausschnitt, also Ausstellungsgegenstand. Um ausgehend von Einzelnem einen Zusammenhang darzulegen, besser: darzustellen, wird auf jene Punkte verwiesen, an welche angeeckt, angeschlossen, angerührt werden kann. Dass dadurch auch Lücken entstehen, ist unumgänglich. Die Figur der Kontiguität, die das durch die Setzung einander Angrenzende sichtbar macht, erzeugt eine nur lose Geschlossenheit, die sich vor allem über die zugrunde liegende Gedankenkette erschließt.

Das entscheidende Verfahren, das zwischen den Fragen des Darstellens und jenen des Darzustellenden vermittelt, ist das Dokumentieren. Die hier versammelten, dokumentierenden *Zeugnisse des Okkulten* erzählen und visualisieren einen Zusammenhang, den sie zugleich erforschen und abbilden.

Szenen und Praktiken

Es ist eine erklärte Eigenart dieser Arbeit, dass sie sehr heterogenes Material nebeneinander zu stehen kommen lässt. Es gibt eine große ideologische Spannbreite, weltanschauliche Diskrepanzen und auch sehr unterschiedliche Arten von Text. Die mediumistische Autorin Adelma Vay des Vaya kommt neben Hugo von Hofmannsthal, Else Jerusalem neben Sir Galahad, Robert Musil neben Karl Hans Strobl zu stehen. Genauer: Es sind nicht sie, sondern ihre Texte, die durch die Aufbereitung in Relation zueinander gesetzt werden, um durch das jeweils Angrenzende etwas zu verdeutlichen, das sowohl methodologisch als auch inhaltlich dieser Arbeit Leitfigur war: die *Kontiguität*, also das Angrenzende. Mit der Similarität bildet sie ein strukturalistisches Paar. Die Kontiguität erschien als die passende Figur, um einerseits die *Grenzwissenschaft*, als welche esoterische Lehren oft subsumiert werden, zu erfassen, aber auch das dicht gedrängte Nebeneinander – bei zugleich weit entfernten Positionen – zu beschreiben, wie es für die Moderne typisch ist.

Der im Rahmen der *Zeugnisse des Okkulten* belegte Raum soll nun mit Lotman als Dokumentation einer eigenen *Semiosphäre* begriffen werden.[14] Die Semiosphäre ist

13 Vgl. Boris Groys: Logik der Sammlung. Am Ende des musealen Zeitalters. München, Wien: Hanser 1997, S. 12, 16.

14 Jurij M. Lotman: Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur. Aus dem Russischen von Gabriele Leupold und Olga Radetzkaja. Hg. v. Susi K. Frank u.a. Berlin: Suhrkamp 2021 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1944), S. 163–190.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

ein semiotischer Raum, eine Kultur, in welcher Systeme der Selbstbeschreibung und die Wahrnehmung der semiotischen Realität divergieren.[15] Vereinfacht gesagt: Was es gibt und was geschieht sind aus zeichentheoretischer Sicht zwei unterschiedliche Perspektiven auf Kunst und Kultur, die auf überaus produktive Weise den inneren und äußeren Raum eines semiotischen Systems verhandeln. So gibt es Handlungen, die formal ausgeschlossen, also in der Selbstbeschreibung nicht erwähnt werden, aber dennoch der Fall sind: »Die Liste dessen, was im System einer Kultur ›nicht existiert‹, in der Praxis aber geschieht, ist immer ein wichtiges typologisches Charakteristikum des jeweiligen Systems.«[16] Die alltägliche Realität und die Metaebene der Semiosphäre lässt zu unterschiedlichen Zeitpunkten und Bedingungen andere Dinge (in unserem Fall: andere Texte und Autor*innen) in Erscheinung treten. Auf die Literaturgeschichte übertragen bedeutet das, dass sich okkulte und esoterische Inhalte als Praktiken tendenziell dem Schriftlichen entziehen, um aber dann doch – im Kontext der Selbstbeschreibung – wieder in Bücher und andere Medien Eingang zu finden. So bestand die methodologische Herausforderung dieser Arbeit vor allem im Aufspüren jener Texte innerhalb einer Semiosphäre, die uns über die Praktiken – und paradoxerweise auch über das nicht schriftlich fixierbare Wissen – berichten können. Durch die literarischen Texte sowie ihr Arrangement werden hier somit Szenen dokumentiert, die uns eine Ahnung davon geben, was sich tendenziell der Semiosphäre entzieht und somit ›nicht existent‹ ist, aber dennoch einen wichtigen Teil der semiotischen Praxis bildet. Das Material zu finden, zu sammeln und es dementsprechend aufzubereiten, ist folglich die eigentliche Forschungsleistung dieser Arbeit. Denn die theoretische Frage aus philologischer Sicht lautete: Wie kann durch das derzeitige Forschungsparadigma (das für sich eine Semiosphäre mit Innen- und Außenräumen bildet) dasjenige gefunden werden, das ansonsten nicht aufscheint? Im Hören-Sagen gibt es andere Grenzen als im Geschriebenen. Unstimmige Grenzen sind produktiv und führen zu Überlagerungen. Die Antwort auf diese Fragen geschah unter Fokussierung der Grenze. Sie bildet nach Lotman »eine der grundlegenden Mechanismen der semiotischen Individuation«.[17] An der Grenze der Semiosphäre bilden sich die »Brennpunkte«, hier geschehen Innovation und Kontakt:

15 Die Semiosphäre ist durch Binarität und Asymmetrie gezeichnet. So fragt Lotman beispielsweise, welche hypothetische Liste über den synchronen Zustand einer Kultur wohl mehr Aufschluss geben könnte: jene der geschriebenen Bücher (Metaebene der Selbstbeschreibung) oder jene der gelesenen (semiotische Praxis). Ebda., S. 169.

16 Ebda., S. 174.

17 Zum Begriff der Grenze vgl. ebda., S. 174–190.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Die Grenze grenzt immer an etwas und gehört folglich gleichzeitig zu beiden benachbarten Kulturen, zu beiden aneinandergrenzenden Semiosphären. Die Grenze ist immer zwei- oder mehrsprachig. Sie ist ein Übersetzungsmechanismus, der Texte aus einer fremden Semiotik in die Sprache »unserer eigenen« Semiotik überträgt; sie ist der Ort, wo das »Äußere« zum »Inneren« wird, eine filternde Membran, die die fremden Texte so stark transformiert, dass sie sich in die interne Semiotik der Semiosphäre einfügen, ohne doch ihre Fremdartigkeit zu verlieren.[18]

Die Kontiguität lenkt unsere Aufmerksamkeit auf ebendiese Grenzen, von denen die Semiosphäre durchzogen ist; und nicht nur das, sie führt vom Paradigma auf die Syntax – auch das eine Fokussierung, die überaus wichtig ist, korrespondiert sie doch mit dem methodisch bedingten Vorrang des Materials. Die Auseinandersetzung mit der Syntax bindet die ›hochpotenzierte‹ Sichtbarkeit, die im Hoheitsgebiet der großen Analogie zwischen Makro- und Mikrokosmos uneingeschränkt herrscht, an Lesbarkeit zurück.

Im Nebeneinander der Positionen und literarischen Texte liegen Schnitte. Auf der Ebene des Materials soll dadurch Gleichrangigkeit hergestellt werden, um zu veranschaulichen, was es gab – und was es gibt (und es gibt viel zu tun). Die *Zeugnisse* zeigen gleichrangig bekannte und unbekannte Texte von Autorinnen und Autoren gleichermaßen. Sie zeigen eben nicht nur die üblichen Verdächtigen. Das aufbereitete Material illustriert so den Wissensbestand zu einer bestimmten Zeit zu einem bestimmten Thema, das über die Kapitel und Abschnitte in Facetten und Abstufungen anhand konkreter Anknüpfungspunkte im jeweils Angrenzenden präsentiert wird. Wenn die Referate zu Forschungsdiskussionen bei Autoren wie Hofmannsthal oder Schnitzler knapp ausfallen, dann nicht, um zu unterschlagen, was über Hofmannsthal und Mystik gedacht wurde, sondern um nicht vorweg ein Forschungsungleichgewicht zu reproduzieren, das in unserem Fall gleich doppelt angelegt ist: Es betrifft Forschung zu Autor*innen der Wiener Moderne und Forschung zu Esoterik gleichermaßen.

Eine weitere methodologische Herausforderung betrifft den Diskurs und die Wissenspoetologien, an die das Esoterik-Thema unweigerlich aneckt bzw. das Close Reading als Technik. Es galt, zu den Szenen und Praktiken allerdings überhaupt erst vorzudringen. Hätte ich mich daran gehalten, was es bereits gibt, hätte ich viele der Texte gar nicht erst gefunden. Der *heilige Skarabäus* wird in dieser Arbeit erstmals in den Kontext der theosophischen Bewegung gesetzt. Der Vorrang des Textes, des Materials, bedeutet nicht einen Ausschluss des Kontextes, sondern im Gegenteil. Die *Zeugnisse des Okkulten* ebnen den Leser*innen Wege, um über die literarischen Texte in eine

18 Ebda., S. 182.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Art zu denken, in eine spezifische Art von Wissen, ja in eine Praktik zu finden. Der Text, so Raymond Williams, ist kein Objekt, sondern eine Praxis.[19] Seine Entstehung geschieht unter konkreten Bedingungen. Diese Spannung zwischen »Objekten« und »Praktiken« nach Williams wurde bereits anhand des Buches angesprochen. Die Frage ist nun, wie der Text, vor allem der literarische Text, durch die *Interpretation* in dieser Spannung positioniert wird: Wird er als Objekt *konsumiert* oder als Praxis bzw. »Notation« *zugänglich gemacht*. – Die Wechselwirkungen zwischen Literatur und Esoterik sind nicht greifbar, sie lassen sich auch durch die Texte nur bedingt belegen. Letztlich bleiben sie Konstrukte, sie sind eine *Leistung der Lektüre*.[20] Diese Konstellation versucht die vorliegende Arbeit durch die Interpretation aktiv reflexiv einzuholen und transparent zu halten, sie spiegelt sich darum im gesamten Aufbau der Arbeit. *Interpretieren* bedeutet somit dasjenige, das *nebeneinander* zu stehen kommt, *zueinander* in Beziehung zu setzen. Dazu muss man es allerdings erst nebeneinander zu stehen kommen lassen.

Die Darlegung der Zusammenhänge und Verbindungen soll nicht zur Aufzählung geraten. So werden in dieser Arbeit über Texte Szenen aufgerufen, um Diskurse nachzuzeichnen – nicht umgekehrt. Die Quantität ist somit kein bloßer Spiegel der Materiallage. Oder nur zum Teil. Denn die Quantität ist eine Konsequenz der spezifischen Qualität der gefundenen Texte: Der Vorrang des Materials, der Vorrang des konkreten Satzes unter dem Fokus kontiguitärer Beziehungen übersetzt in der analytischen Darlegung Qualitäten in Quantität. Er braucht Platz. Viel ist es, weil eine Vielfalt und auch Fremdheit *gezeigt*, nicht bloß *aufgerufen* werden sollte.

Auswählen und Anordnen

Die Anthologie beruht wie die Ausstellung (und wie die vorliegende Arbeit) grundlegend auf den strukturalistischen Operationen der Selektion und der Kombination. In vollführter Auswahl und Anordnung bildet die Anthologie ein Beispiel dafür, wie ein schwer definierbarer Begriff (sei das ein Genre oder ein Thema) auf unterschiedliche

19 Raymond Williams: Zur Basis-Überbau-These in der marxistischen Kulturtheorie. In: Innovationen. Über den Prozeßcharakter von Literatur und Kultur. Hg. u. übers. v. H. Gustav Klaus. Frankfurt am Main: Syndikat 1977, S. 183–203, hier S. 200.

20 In diesem an Praktiken und Szenen orientiertem Lektürekonzept gibt es Anknüpfungspunkte zu einer praxisorientierten Perspektive der Geisteswissenschaften. Die praxaeologische Herangehensweise berücksichtigt Prozesscharakter, Situativität, Alltäglichkeit, Materialität, Körperlichkeit, Könnerschaft und Orientierung des Lesens. Vgl. Steffen Martus und Carlos Spoerhase: Geistesarbeit. Eine Praxaeologie der Geisteswissenschaft. Berlin: Suhrkamp 2022, S. 21–27, hier S. 23.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Weise und mit unterschiedlichen (aber durchaus ähnlichen) Texten und Autor*innen ausgestaltet wird. Zudem erwiesen sich Anthologien und Reihen für die Recherche als aufschlussreiche Anhaltspunkte, denn sie zeigen nicht nur, was es gibt, sondern verdeutlichen, was es zu kennen *gilt*. Die Probleme einer konsistenten Definition des Esoterischen wie des Okkulten liegen in einer performativen Heterogenität begründet, die das theoretische Gebilde, so es auf einen homogenen Begriff abzielt, materiell durch die überbordende Vielfalt seiner Erscheinungsweisen torpediert. Die Anthologie löst dieses bekannte Problem durch die praxeologische Einheit, die sie als Buch darstellt. Zudem gibt es eine auswählende Instanz, die als Herausgeber zeichnet. Sie zeigt, wie fragliche Grenzen schließlich doch gezogen werden, nämlich durch die konkrete Auswahl, die hinter dem Arrangement steht, hinter welchem wiederum eine konkrete Vorstellung wirkt, die häufig im Vorwort als Prämisse erläutert wird. Vielfach sind diese Publikationen mit Bildern versehen, die punktuell eine herausgegriffene Szene aus einzelnen Texten veranschaulichen, die aber in Summe die übergeordnete Idee des Buches mitverkörpern. Die Bilder tragen wesentlich zur atmosphärischen Ausrichtung und Dichte eines Bandes bei; als gestalterisches Element verbinden sie benachbarte Texte, erzählen eine Geschichte für sich und fordern die Linearität der Lektüre heraus (oft liest oder blättert man von Bild zu Bild).

Die nun vorgeführten Beispiele zeigen, wie das *Okkulte* als ästhetische Qualität mit anderen Qualitäten, die wieder für sich kategorienbildend sind, interagieren – sei das nun das *Seltsame*, das *Dunkle*, das *Phantastische*, das *Grauenhafte*, das *Groteske* (und mit ihm das *Humorvolle*), das *Bizarre* und das *Unheimliche*. Als Etikett und Titel versammeln diese Begriffe je Unterschiedliches, unterschiedliche Autor*innen und Titel, deren Heterogenität im Arrangement einen konkreten Gedanken dar- und ausstellen. Die Anthologie verzeichnet Vielfalt im Dienst der Einheit und sieht somit Einheitliches im Vielfältigen. Oder anders: Den einschlägigen und kundigen Herausgebern gelingt es, in unterschiedlicher Zusammensetzung immer auf ähnliche Weise Unterschiedliches zu zeigen. Die Anthologien – und ebenso die Reihen – bilden somit einen Kanon selbstgesetzter historischer und nationaler Grenzen und Einflussgebiete, der die Trennschärfe der Setzung je nach ästhetischem Konzept spezifisch verhandelt und inszeniert. Die Anthologie zeigt als autorisierende Geste die angeleitete Geburt eines literarischen Etiketts aus dem Geist der passenden Literatur.

* * *

Im Jänner 2020 erwarb ich über einen virtuellen Bücherflohmarkt eine schwere Kiste voller Schätze. Es handelte sich um Bücher aus der Bibliothek des expressionistischen Malers Maximilian Florian (1901–82). Die Kiste enthielt Romane und Erzählungen von Karl Hans Strobl, Hanns Heinz Ewers, Gustav Meyrink, vieles von E.T.A. Hoff-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

mann, Edgar Allan Poe und anderer klassischer Autoren der Schwarzen Romantik, darunter auch die Erzählung *Carmilla* von Sheridan Le Fanu. Interessant waren aber vor allem die zahlreichen Anthologien aus den Jahren 1913, 1914 und 1920. Auf fünf Anthologie-Bände dieser Kiste möchte ich nun näher eingehen, da sie zeigen, wie durch eine konkrete Auswahl und Kontextualisierung (in Form von Illustration und Vorwort) die gesamte Publikation zu einer einheitlichen Form gelangt und zu einem Buch wird. Diese Bücher sind ihrem Selbstverständnis nach unterhaltsame Manifestationen des Seltsamen, des Gespenstischen und mitunter auch des Okkulten.

Zu nennen ist zuerst der Buchhändler und Autor Felix Schloemp[21] (1880–1916): Er gibt 1913 das *Gespensterbuch* heraus, das mit einem Vorwort von Gustav Meyrink und Bildern von Paul Scheurich versehen ist.[22] Der Band versammelt insgesamt zwölf Geschichten: Bulwer-Lytton eröffnet, gefolgt von Pierre Mille, E.T.A. Hoffmann, Guy de Maupassant, Frédéric Boutet (der in einem französischen, auf das Okkulte spezialisierten Verlag veröffentlichte und vielfach von Ewers und dessen Mutter, Maria aus'm Weerth, übersetzt wurde). Weiter gibt es eine freie Prosper Mérimée-Übersetzung durch Richard Schaukal, gefolgt von Ewers, Kipling und Poe. Auf Meyrink und Strobl folgt noch Nikolaj Gogol' mit der Erzählung *Wij*. Die Auswahl zeigt deutlich, wie deutschsprachige phantastische Gespensterliteratur mit internationaler Prominenz selbstverständlich vermengt wird. Gemeinsam sei ihnen die dichterische Kraft, wie Meyrink im kurzen Vorwort (datiert auf Starnberg, September 1912) hervorhebt: »Armselig der Dichter, dessen Gebiet nicht größer ist als die sichtbare Natur«.[23] Gemeint ist jene Kraft, die befähigt, über die realen Verhältnisse zu blicken und mittels der Imagination voll aus dem Gebiet des Phantastischen zu schöpfen. Dass man sich dabei poetologisch-technisch auf einem schwierigen Terrain bewegt, leugnet Meyrink nicht; die gelungene unheimliche Geschichte verlange nämlich besondere Sensibilität in der Schilderung eines Gespenstes. Am besten schreibe es sich mit verinnerlichter Erfahrung, denn den gespenstischen Wesen aus dem Reich des Phantastischen erzählerisch zu Leibe zu rücken, setze hohes Können und vor allem die richtige Einstellung voraus: »Diese Wesen herauszuholen, daß sie ihren feinen schimmernden Staub, das Unfaßbare, Eigentümliche, das ihnen anhaftet, nicht verlieren, bedingt beim Dichten vor allem die Fähigkeit, bei geschlossenen Augen mit unfehlbarer Sicherheit schauen

21 Hier insb. seine Herausgebertätigkeit – nüchtern als Auswählen und Anordnen beschrieben – oder wie Schloemp in seiner Sammlung von Zeitungsenten unter dem Titel *Die meschuggene Ente* (1909) vermerkt: »In Freiheit dressiert und vorgeführt von Felix Schloemp«.

22 Felix Schloemp (Hg.): Gespensterbuch. Mit einem Vorwort von Gustav Meyrink und Bildern von Paul Scheurich. München: Georg Müller [9]1913.

23 Ebda., S. VI.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zu können[.]«[24] Er lobt darum die »farbige« Zusammenstellung Schloemps und schließt mit einem wörtlichen Zitat aus Bulwers *Zanoni*, womit er zur ersten Erzählung der Anthologie überleitet.

Die Fortsetzung des *Gespensterbuchs* erscheint 1914, zwei Jahre vor Schloemps Tod, unter dem Titel *Das unheimliche Buch*.[25] Das Vorwort schreibt diesmal Karl Hans Strobl, fünfzehn Bildbeigaben von Alfred Kubin sind zudem enthalten. Neben den oben bereits erwähnten Autoren überrascht im zweiten Band eine vermehrte Zahl russischer Autoren (Michail Arcybašev, der Autor der Revolutionsgeschichten, ebenfalls im Georg Müller-Verlag erscheinend, und Ivan Turgenev); zudem sind Knut Hamsun und Villiers de l'Isle-Adam enthalten. Auch Alfred Döblin ist vertreten (*Der Ritter Blaubart*) und Heinrich Mann. Bei Paul Busson (*Sebaldusnacht*) und Oscar A.H. Schmitz (*Die Geliebte des Teufels*) merke ich auf. Busson war mit Friedrich Eckstein, Schmitz mit Sir Galahad bekannt (vgl. Kap. I und II). Das Vorwort von Strobl fällt umfangreicher und kämpferischer als dasjenige Meyrinks aus. Er beginnt in einem mythischen Tonfall, der sich zu einer misogynen Kampfansage bei gleichzeitiger Glorifizierung männlicher Schaffenskraft hochschaukelt: »In einem ihrer zahllosen Wochenbetten gebar die Mutter Phantasie zwei Brüder«, hebt er an, um in Folge das Schicksal der beiden Zwillingsbrüder »Humor« und »Grauen« zu schildern.[26] Vielfach wurde ihre gemeinsame Wurzel zu Unrecht geleugnet, vor allem »literarische Hebammen, Waschweiber, Abortfrauen, Trambahnweichenstellerinnen, Kerzelweiber und Veilchenmädchen« würden ihre geschwisterliche Harmonie nicht erkennen und ihnen das gemeinsame »Gefühl der Souveränität« absprechen, das sich in einem »starke[n] Bewußtsein der Herrschaft über Dinge und Schicksale« äußere.[27] Für die Darstellung des Dunklen und Unheimlichen, die Vermischung von Grauen und Behagen bräuchten sowohl Produzenten als auch Rezipienten einen starken Geist und vor allem »außerordentliche Gesundheit«.[28] Grauenhaftes und Humorvolles (das sich im Übrigen nicht ausschließe, sondern zur *Groteske* vereine) kann nur erzählen, wer mit »scharfem Verstand« und »festeste[r] Hand« Formung und Gestaltung vollführt.[29] Wo gesponnen wird, braucht es Führung. Dass Frauen sowohl für Produktion als auch Rezeption ungeeignet seien, daran lässt Strobl keinen Zweifel: »Humor und Grauen

24 Ebda.

25 Felix Schloemp (Hg.): Das unheimliche Buch. Mit einem Vorwort von Karl Hans Strobl und fünfzehn Bildern von Alfred Kubin. München: Georg Müller [8]1920. Eine dritte Fortsetzung erscheint unter dem Titel *Das lustige Gespensterbuch* (1915) mit Illustrationen von Kurt Szafranski.

26 Ebda., S. VI.

27 Ebda., S. X.

28 Ebda., S. IX.

29 Ebda., S. VII f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

sind ausgesprochen männliche Weltanschauungen und künstlerische Formprinzipien. Ich habe noch nichts von einer großen Humoristin oder einer großen Dichterin des Grauens gehört.«[30] Hingegen sei der Erzähler – »ja, Sapperment!« – ein »Teufelskerl«, ein »furchtloser Beschwörer und Gespensterbanner«.[31] Humor und Grauen seien eben *Brüder*, »verschiedene Äußerungen einer und derselben Kraft, Ausstrahlungen desselben männlichen souveränen Willens zur Macht über das Leben«[32]. Mit »Eisen im Blut« und »Phosphor im Gehirn«[33] bricht man unter Strobls Patronage im zweiten Erzählband in die neu eroberten Gebiete der Luft und der Tiefen des Ozeans auf. Das Frauenbild und die Gewalt in der Sprache des völkischen Autors Strobl wird uns noch in Kapitel IX näher beschäftigen, die Grundzüge seiner Haltung begegnen uns allerdings schon hier.

Tatsächlich sind in den fünf hier vorgestellten Anthologien insgesamt nur zwei Frauen vertreten. Die einzigen Autorinnen sind Selma Lagerlöf (*Im Gerichtssaal*) und Marie Luise Becker (*Die verschwundene Braut*) im *Buch der seltsamen Geschichten*, herausgegeben und eingeleitet von Norbert Falk, erschienen bei Ullstein.[34] Falk gruppiert die ausgewählten Erzählungen in drei Rubriken, deren substanzielle Verwobenheit er im Vorwort auseinandersetzt: *Kriminalerzählungen und Detektivgeschichten* werden gefolgt von *Spukgestalten und Phantasiegebilden*; *Utopien und Grotesken* vollenden die Trias (hier kommen Jules Verne, H.G. Wells und Lothar Schmidt nebeneinander zu stehen). Die Erzählungen und Gruppen eint das Ideal der »seltsamen Geschichte«, wie es schon im Titel heißt, wobei Falk gleich zu Beginn das gesetzte Alleinstellungsmerkmal gleichsam annuliert, indem er fragt: »Ist nicht im Grunde jede Geschichte seltsam?«[35] Das *Seltsame* ist nach Falk ein grundlegendes Merkmal der Geschichte als solcher, da es mit dem *Erzählenswerten* korreliert. »Aufzeichnenswert« und »anhörungswürdig« seien jene Begebenheiten, die das »Gewöhnliche verlassen«.[36] Er nennt zwei Arten des Erzählens, die Grenzen »geordneter Gutbürgerlichkeit« entweder beachtend oder überschreitend. Der genrebildenden Grenzziehung liegt in Falks Anthologie also eine qualitative Grenzüberschreitung zugrunde, die Geschmack als soziologische und klassenspezifische Kategorie begreift. Während etwa in Meyrinks Vorwort die Grenze der Phantastik entlang der sichtbaren Natur und der (bei geschlossenen Augen sichtbaren, für gewöhnlich aber) unsichtbaren Gestalten konstituiert werden,

30 Ebda., S. VIII.
31 Ebda., S. X.
32 Ebda., S. XI.
33 Ebda., S. XII.
34 Norbert Falk (Hg.): Das Buch der seltsamen Geschichten. Berlin: Ullstein ²1914.
35 Ebda., S. 26.
36 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

und bei Strobl der mutige Zusammenschluss machistisch-patriarchalischer Tugend und Souveränität die Grenze wahren künstlerischen Schaffens konfiniert, um sie für das Gebiet des Unheimlichen zu bannen, so sieht Falk in seiner Zusammenstellung die Grenzhaftigkeit in den Maßgaben des Wohltemperierten und Geordneten, eben innerhalb der Vorgaben des Mäßigen, aber auch Mittelmäßigen – und damit Langweiligen. Falk identifiziert die Mäßigkeit als das Bürgerliche. In der Überschreitung ebendieser Grenzen lauere das Seltsame und damit das literarisch Interessante. Die dem »geordneten Gutbürgerlichen« verpflichtete Erzählung »wird niemals über jene ›Schönheitsgrenze‹ hinausgehen, hinter der das Groteske, das Bizarre oder gar Schreckliche, immer aber das ›Seltsame‹ beginnt.«[37] Den Menschen ziehe es aber zu ebenjenen Geschichten: »Tief im Menschen lebt ein Hang zu diesem Sonderbaren, hinter dem er einen geheimnisvollen Schlüssel vermutet zu den Mysterien des Lebens und des Todes.«[38] Das Seltsame gilt also als die literarische Quintessenz schlechthin, es entfaltet sich in den vielfältigsten Formen, Ausgestaltungen und Gewichtungen, bildet Subgenres und zeigt sich nicht zuletzt in unterschiedlicher literarischer Qualität.

> Von der gewöhnlichen stofflichen »Spannung« roher Kolportageromane bis zu der hohen künstlerischen Vollendung der Seelengemälde eines Dostojewskischen Raskolnikow umfaßt dies Seltsame eine große, ungemein vielfältig abgestimmte Skala; es umspannt die ganze Welt des Phantastischen und Bizarren, des Finstern und Gewaltigen, des Übersinnlichen, des Grotesken, des Utopistischen.[39]

Am Eingang dieser Entfaltung des Seltsamen steht Falk zufolge die Romantik und mit ihr E.T.A. Hoffmann, der auch von Strobl als Ahnvater genannt wird. Die Trias der Rubriken, bestehend aus Detektiv, Spuk und Utopie, findet ihren gemeinsamen Nenner im Seltsamen, das den Menschen existenziell als Geheimnis (zwischen Leben und Tod) und gesellschaftlich-soziologisch als Grenze des guten Geschmacks sowie des bürgerlichen Mittelmaßes betrifft. Falk nennt nun explizit auch »interessante Schöpfungen aus dem Gebiet des Okkulten«[40], die er der Gruppe der »Spukgeschichten und Phantasiegebilde« zurechnet, dem Bereich des »Traumhaft-Visionären«. Auch hier denkt der Herausgeber inklusiv, denn er rühmt sich damit, sowohl von der Welt des Übersinnlichen überzeugte als auch skeptische Dichter in seiner Anthologie zu Wort kommen zu lassen.

37 Ebda.
38 Ebda.
39 Ebda.
40 Ebda., S. 27.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Unter den Anthologien des Malers Florian befand sich weiter *Das Buch der Grotesken*, herausgegeben von Felix Lorenz, 1914 ebenfalls bei Georg Müller erschienen.[41] Im Untertitel schlägt dieser Band einen weiter gefassten geographischen Bogen: Lorenz zeigt »Eine Sammlung phantastischer und satirischer Erzählungen aus der Weltliteratur«. Wieder mit Bildbeigaben, diesmal von Friedrich Heubner, versammelt der Herausgeber insgesamt siebenundzwanzig Erzählungen. Die Auswahl eint das Groteske, nach Strobl eine Chimäre aus hellem Humor und dunklem Grauen. Lorenz widmet das Vorwort dem Versuch einer Begriffsbestimmung. Eine »klare Definition« gäbe es nicht, hält er fest, wohl aber ginge das Groteske über das »Nur-Bizarre« weit hinaus.[42] Das Groteske bilde den »gemeinsamen Grundzug« der in diesem Buch »zusammengetragenen« Geschichten, die »untereinander fast alle ganz verschiedenen Charakters sind«.[43] Im Vorwort gibt er eine Übersicht, die zugleich als Chronologie und Evolution des Grotesken gelesen werden soll. Lorenz schickt aber voraus, dass wir uns prinzipiell »in der Sphäre der Unbegrenztheiten« befänden: »Aber bietet denn das Leben anderes als Unbegrenztheiten? Darum meine ich, mit ihrem weiten und wilden Umherschweifen symbolisiere die Groteske das Leben am nachdrücklichsten.«[44] Wie auch bei Strobl, der ja nichts weniger als die Führung (und Beherrschung) des Lebens durch die dichterische Stärke beansprucht, spielt der Abgleich der zu eruierenden ästhetischen Kategorie oder des Genres mit dem Leben in der Begriffsbestimmung eine zentrale Rolle. Man greift in der Auswahl der Geschichten gleichsam aus dem Leben; das Phantastische und auch das Seltsame oder Groteske sind ein Bestandteil desselben und damit der Realität. Beginnend bei Lukian über Firenzuola zu Rabelais, über Hoffmann und Poe und deren Erben Ewers, wieder weg zu L'Isle-Adam und Boutet, gelangt er schließlich zu Herbert Eulenberg und Paul Scheerbart, um mit einer eigenen Erzählung den Band zu beschließen. Lorenz nennt seinen Band zuletzt ein »Stelldichein der Nationen« und weist sein Ziel wie folgt aus: So sei das Buch »ein lustig-grausig-buntphantastisches Siebenundzwanziggeschichtenabenteueralbum für Leute, die nicht schlafen gehen wollen«.[45] Der Unterhaltungszweck ist unverkennbar.

Einen vollkommen anderen Weg der Vorwortgestaltung geht Paul Scheerbart, der auch zuvor bei Lorenz mit »astrale[r] Komik«[46] vertreten war. Scheerbart leitet den

41 Felix Lorenz (Hg.): Das Buch der Grotesken. Eine Sammlung phantastischer und satirischer Erzählungen aus der Weltliteratur. Mit zehn Bildbeigaben von F. Heubner. München: Georg Müller 1914.
42 Ebda., S. 2.
43 Ebda.
44 Ebda., S. 2 f.
45 Ebda., S. 6.
46 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Band *Jagd auf Menschen. Eine Sammlung der spannendsten Detektivgeschichten*, herausgegeben von Rolf Bongs,[47] mit einer eigenständigen Geschichte ein:

> Es wurde mir der Auftrag gegeben, ein Vorwort zu diesem Buch der besten Detektivgeschichten zu schreiben. Und da traf es sich ganz gut, daß gerade einer der kürzlich bei uns gelandeten Uranusbewohner bei mir zum Besuch war. Wir saßen in meinem violetten Glaspavillon, in dessen Mitte meine Axolotls im großen Aquarium herumschossen.[48]

Der Auftrag zum Vorwort trifft ein, als der Ausführende gerade Besuch vom Uranus bei sich unterhält, worauf mit dem Gast ein Gespräch über Detektivgeschichten einsetzt. Scheerbart verdichtet das Vorwort – seiner Funktion nach von einleitendem Charakter und vorangestellter Positionierung – zu einem *Initial*, das er in einen narrativen Kontext integriert; er hebt es gleichsam auf eine performative Ebene von praxeologischem Charakter. Wir erfahren nichts über die Autoren und Charakteristika der versammelten Erzählungen oder die Herleitung eines verbindenden Begriffs, vielmehr wird die thematische Ausrichtung des Bandes zum Gesprächsgegenstand, also zu einem diskursiven Element, das zwischen einem Erdenbewohner und Herrn Praxitas, dem Gast vom Uranus, entwickelt wird. Im Namen des Gastes klingt die »Praxis« an, Theoretisches wird selbstironisch in Anwendung aufgelöst: Warum nicht im Vorwort ausführen, wie man sich inspiriert und informiert, um ein solches zu schreiben? Die zehn Arme und Hände unterschiedlicher Länge des Herrn Praxitas greifen problemlos zu entfernten Meterzigarren in Schraubenform, er stößt beim Rauchen zitronengelben Rauch aus, der im violetten Schein des Glaspavillons zirkuliert. Über den Auftrag zum Vorwort reflektierend, fragt der Erzähler den Gast, ob man denn auf dem Uranus Detektivgeschichten läse, wo er doch wisse, dass es bei ihnen keine Kriminalität gäbe. Die Rede des Herrn Praxitas erläutert die Gepflogenheiten am Uranus, die sich doch beträchtlich vom »Erdgetriebe« unterscheiden. Detektive regeln das Verhältnis zwischen Gesellschaftsdirektoren und Ingenieuren, die die für den Uranus wichtigen Maschinen betätigen. So gäbe es auch dort Detektive, sie verfolgen aber völlig andere Ziele, und ihr wichtigstes Mittel, die größte Liebenswürdigkeit nämlich, sei der Erderfahrung völlig fern: »Unsere Detektive müssen unsäglich viel Liebenswürdigkeit zur Verfügung haben«,[49] da sie die

47 Rolf Bongs (Hg.): Die Jagd auf Menschen. Eine Sammlung der spannendsten Detektivgeschichten. Mit einer Detektivgeschichte vom Sterne Uranus als Vorwort von Paul Scheerbart. Mit Bildern von Schwarzer. München: Georg Müller 1920.

48 Paul Scheerbart: Ein Vorwort (mit interessanten Mitteilungen eines Uranusbewohners), S. IX–XII, hier S. IX.

49 Ebda., S. XI.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

klugen Ingenieure (»[…] so kostbar wie bei Ihnen die Diamanten«) im Interesse der Direktoren vom Urlaub zurückholen müssen.[50] Bevor der Gast, auf drei Rollschuhen mit Akkumulatoren und einem Leopardenfellüberrock bekleidet, schnell »wie ein Pfeil« davonrauscht, missversteht er die Liebenswürdigkeit seines Gastgebers als detektivische Qualität. Der Mensch sei allerdings chancenlos, denn »so liebenswürdig zu werden, wie unsre Detektive, das gelingt keinem Erdenwurm.«[51] Der Erzähler blickt ihm lange nach und seufzt schließlich jene Worte, die das Vorwort beschließen und zugleich den Eindruck des Treffens wie auch die Gemeinsamkeit der ausgestellten Geschichten treffend summieren: »Oh, die Kontraste!«[52]

* * *

Nur die kontrastreiche Anthologie verfügt über philologisches Potenzial. Die beiden Herausgeber Johann August Apel und Friedrich Laun schreiben für ihr berühmtes *Gespensterbuch*, das zwischen 1810 und 1818 in sieben Bändchen erschien, kein Vor-, sondern ein Nachwort, eine Nachrede.[53] Sie setzen mit der Nachrangigkeit ihres Kommentars voraus, dass sie nicht zu reinen »Titularlesern« sprechen, sondern zu wirklichen Lesern, also solchen, die das ganze Buch durchgelesen hätten.[54] Gleich zu Beginn stellen sie eine Frage, die als Problem auch für das Okkulte gilt, wenngleich sie für Gespenster weitaus griffiger zu formulieren ist: Gibt es sie oder gibt es sie nicht? Apel und Laun verweisen auf dasjenige, das es in jedem Fall gibt, nämlich die Texte: »Ob es Gespenster gebe, soll eine sehr unentschiedene und streitige Sache seyn, aber entschieden und unstreitig ist es, daß es Gespenstergeschichten giebt[.]«[55] Und sie fügen hinzu, dass die Erfahrung zeige, dass »sehr viele Leute die Gespenstergeschichten außerordentlich gern hören und lesen«.[56] Der Unterhaltungswert ist dem Phänomen der Gespenstergeschichte als Erfahrungshintergrund eingeschrieben, wie das Auftauchen des Gespensts selbst. Apel und Laun führen zwei Ebenen in die versammelten Texte ein, eine exoterische und eine esoterische. Exoterisch sei der Unterhaltungswert, als esoterisch erweise sich die verborgene Bedeutung. Die Auswahl biete eine Vielzahl an Texten, die erst in ihrer außerordentlichen Vielfalt jenen entscheidenden Kontrast hervortreten ließe, den das Publikum allerdings selbst herauslesen müsse.

50 Ebda., S. X.
51 Ebda., S. XI.
52 Ebda., S. XII.
53 Johann A. Apel, Friedrich Laun (Hg.): Gespensterbuch. Erstes Bändchen. Leipzig: G.J. Göschen 1810, S. 281–288.
54 Ebda., S. 282.
55 Ebda., S. 282 f.
56 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Und so, lieber kritischer Leser, möchtest du nicht ganz Unrecht haben, wenn du neben dem exoterischen Zweck der Unterhaltung noch einen esoterischen bei unserm Gespensterbuche forderst und vermutest. Wir geben dir, als Materialien zu einer solchen Geschichte, die verschiedenartigen Erzeugnisse des Wunderglaubens in Gespenstersagen, Ahnungsgeschichten, Zauberhistorien, Mysterien, Feenmärchen, Legenden usw., theils unverfälscht aus der Volkstradition aufgegriffen, theils abenteuerlich und phantastisch erfunden oder umgebildet. Denn, wie jene Mythen durch willkührliche Dichtung umgestaltet wurden, so widerfährt es auch diesen Sagen, und oft sondert sich, wie bei vermischten Metallen, das ächte vom unächten nur bei einer gewissen Quantität fremdes Zusatzes.[57]

Die Fülle des Materials, für welche Apel und Laun als Herausgeber stolz einstehen, und die damit einhergehenden Differenzen, die sich im Kontrastreichtum zeigen, sind Resultate des Sammelns und Dokumentierens. So bilden auch für die *Zeugnisse des Okkulten* »verschiedenartigste[] Erzeugnisse« die Basis der Auseinandersetzung mit dem fraglichen Begriff. Die Anthologien und insbesondere die Reihen boten in der Recherche erste und ergiebige Anhaltspunkte, die auf weitere Bücher und Autor*innen verwiesen. Zudem gibt es eigens erstellte Bibliographien.[58] Sowohl auf Bibliographien als auch auf Reihen wurde ich zum Teil aufmerksam gemacht. Die Vermittlung des okkulten Materials vollzieht sich bis heute über Empfehlung. Reihen sind als Wissensanordnungen kanonbildend, sie sind ein wichtiger Teil der Selbstdarstellung und Selbstwahrnehmung der Begrifflichkeit, die sie hervorbringen und durch Quellen greifbar und lebendig halten.[59] Die Geschichte des Okkultismus in der Moderne ist auch eine, die über die Nachdrucke erzählt werden kann, wodurch altes Wissen wieder zugänglich gemacht wurde.[60]

---

57 Ebda., S. 286 f.

58 Vgl. Albert Louis Caillet: Manuel bibliographique des sciences psychiques ou occultes, sciences des mages, hermétique, astrologie, Kabbale, franc-maçonnerie, médecine ancienne, mesmérisme, sorcellerie, singularités, aberrations de tout ordre, curiosités: sources bibliographiques et documentaires sur ces sujets. 3 Bde. Paris: Dubron 1912; Jacques Rosenthal: Bibliotheca Magica et Pneumatica. Geheime Wissenschaften. München: Rosenthal 1900; Johann Georg Theodor Grässer: Bibliotheca Magica et Pneumatica oder wissenschaftlich geordnete Bibliographie der wichtigsten in das Gebiet des Zauber-, Wunder-, Geister- und sonstigen Aberglaubens vorzüglich älterer Zeit einschlagenden Werken. Leipzig: Engelmann 1843.

59 Vgl. Die Bücherei der Abtei Thelem, eine Bücherreihe literarischer Werke, zwischen 1910 und 1923 bei Georg Müller erschienen. Gründer und Herausgeber war Otto Julius Bierbaum. Zu nennen ist auch Georg Conrad Horst und dessen Zauber-Bibliothek oder von Zauberei, Theurgie und Mantik, Zauberern, Hexen, und Hexenprocessen, und Geistererscheinungen. Zur Beförderung einer rein-geschichtlichen, von Aberglauben und Unglauben freien Beurtheilung dieser Gegenstände. 6 Bde. Mainz: Florian Kupferberg 1821 – 1826.

60 Vgl. Geheime Wissenschaften. Eine Sammlung seltener älterer und neuerer Schriften über Alche-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

* * *

Das gespenstische Projekt von Apel und Laun ist an der Grenze zwischen Anthologie und Philologie angesiedelt. In der Fülle zeigen sich gewisse Qualitäten, wodurch wiederum der Fokus auf die Qualität der Aufbereitung selbst gelenkt wird. Die Philologie ist faszinierend, denn sie macht beides: das Grundlegende und das Feingliedrige. Die Edition, die nah am Zeichen arbeitet, und die Theorie, die über das Zeichen arbeitsam nachdenkt, bedeuten als Praktiken auch unterschiedliche Nahverhältnisse zum Text. In der Lektüre werden all diese Aspekte *aus einer bestimmten Position heraus* zusammengefügt. Diese Position möchte ich nun kurz beschreiben.

Ilse Grubrich-Simitis eröffnet ihre Studie unter dem Titel *Zurück zu Freuds Texten* mit einem Zitat von Jean Starobinski, auf das sie im Laufe ihrer Ausführungen immer wieder zurückkommt.[61] In ihrer kritischen Annäherung an Editionsprojekte fordert sie Distanz zum Gegenstand, die mit einer Wahrung der Eigenwilligkeit des Materials einhergeht. Dem Material sei in der Auseinandersetzung kein Gedanke aufzuzwingen, denn das entspräche einer Bemächtigung (die viel zu oft geschehe), vielmehr solle gewährleistet sein, den Gegenstand »alle seine Eigenschaften und besonderen Bestimmungen zeigen zu lassen«.[62] Mit Simits' Ansatz, der mahnend auf Starobinskis Autonomie des Materials in der darstellenden Aufbereitung verweist, lässt sich nun auch die Abgrenzung zur autorisierenden Geste der Anthologie benennen. Das Auswählen und Anordnen im wissenschaftlichen, eben dokumentarischen Kontext, ist ein demütiges, das gerade in der Fülle des Materials seine Objektivität erkennen lässt.

> Die Fülle des Dokumentarischen, mag sie im Verhältnis zu einem großen Text mitunter noch so äußerlich und unwesentlich erscheinen, fügt doch etwas zu dem hinzu, was von innen heraus seine Einzigartigkeit bedingt. Denn der Erkenntniswille muß allererst sich zum Verbündeten des Gegenstandes machen – gerade bezüglich seiner Kraft, uns Widerstand entgegenzusetzen.[63]

Mit der Materialfülle einhergehende Widerständigkeit darf nicht nivelliert und auch nicht ignoriert, sondern muss gezeigt und reflektiert werden. Zum Auswählen und Anordnen kommt also ein Drittes hinzu, nämlich ein Bewusstsein für die Geste des

---

mie, Magie, Kaballah, Rosenkreuzerei, Freimaurerei, Hexen- und Teufelswesen etc. Achter Band. Hermetisches ABC derer ächten Weisen alter und neuer Zeiten vom Stein der Weisen. Unter Mitwirkung namhafter Autoren herausgegeben von A.v.d. Linden. Berlin: Barsdorf 1915–1919.

61 Jean Starobinski: Le texte et l'interprète, 1974, S. 169, zit. n. Ilse Grubrich-Simitis: Zurück zu Freuds Texten. Stumme Dokumente sprechen machen. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 5, 18, 22.

62 Ebda., S. 5.

63 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Zusammenführens, das Widerstände abbildet und die Voraussetzungen und Implikationen der Setzung in jedem Moment zu erkennen gibt. Ein Gleichgewicht dieser unterschiedlichen Stimmen in der Auseinandersetzung mit dem Text zu erreichen, gelingt nur, wenn der Text so uneingeschränkt als möglich durch die notwendigen Setzungen und Eingriffe hindurch seine konkrete Besonderheit zeigen kann. Somit folgt diese Arbeit in ihrem methodischen Anspruch diesem von Grubrich-Simitis und Starobinski formulierten Vorrang des Materials.

> Die oberste Sorge muß es also sein, dem Text seine stärkste Präsenz und größtmögliche Unabhängigkeit zu sichern: Seine Eigenexistenz möge sich konsolidieren, auf daß er sich uns mit allen Merkmalen der Autonomie darbiete. Er soll seine Verschiedenheit herausstellen und seinen Abstand wahren können.[64]

Die daran anschließenden, nun folgenden drei Stufen in der Texterschließung sind der Autonomie des Textes in Anbetracht der Fülle des Materials gewidmet. Diese Annäherung bildet einen Vorschlag, wie mit dem Einzelnen (dem Wort, der Zeile, dem Absatz, dem Text etc.) inmitten des Vielen, das das Einzelne an jeder Stelle mitbestimmt, umgegangen werden kann.

Drei Stufen

Wie bereits erwähnt, fragen die methodologischen Überlegungen der *Zeugnisse des Okkulten* nach einer praktikablen Verbindung textimmanenter und diskursiver Eigenschaften. Die übermittelte Erfahrung, ob schriftlich oder mündlich, ist ein Zitat. Der Bericht zitiert Erfahrungen, die zur Verschriftlichung drängen und als Text diese Erfahrungen bewahren und überliefern. Als aussagekräftige ›seltsame Erlebnisse‹, Begebenheiten, Ereignisse, Erfahrungen und Fallgeschichten (zu welcher ich auch die Spukgeschichte rechne) werden sie dem Diskurs, den sie mitgestalten, als Beweiskräftiges hinzugefügt. Diskursivität bedeutet auch – und hier vorrangig – *Umgang* mit Texten.[65] Das bedeutet, der Umgang mit Texten ist diskursbildend. Lesen ist wie Sprechen und Schreiben als Teil dieses Umgangs zu werten; es sind Umgangsformen. Darum

64 Ebda.

65 Die hier skizzierte Bedeutung von »Umgang« ist ausgehend von M.M. Bachtins umfassendem Begriff der *obščenie* konzipiert, der häufig mit »Kommunikation« übersetzt wird, der allerdings alle Sphären menschlicher Tätigkeit umfasst. Vgl. Kira Kaufmann: ПРЖ / PRŽ. Aufgaben im Übersetzen. Michail Michajlovič Bachtin und »Das Problem der Rede-Genres«. Diplomarbeit, Universität Wien 2019.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

ist es grundlegend, sich an dieser Stelle über den *Umgang* mit dem Text und dem Zitat Gedanken zu machen. Denn in den Umgangsformen wirken diskursive Praktiken, die auch textimmanente Momente (als Teil der Lektüre) erfassen und mitbestimmen. Texte und Diskurse bilden in ihrer (für theoretische Zwecke) abstrahierten Reinform einen Kreislauf, der sich in der gegenseitigen Durchdringung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit äußert: Bücher werden *empfohlen* und *weitergereicht*, Erfahrungen als Berichte *verschriftlicht*, Reihen werden *gebildet*, einschlägige Zeitschriften *gegründet* (und wieder *eingestellt* bzw. *zusammengelegt*), Abhandlungen werden *kommentiert* (schriftlich und mündlich), Novellen und Romane werden *gewidmet*, Kapitel durch kalkulierte Motti in ein Einflusssystem und einen Kontinuität stiftenden Zusammenhang *gestellt* usw. usf. Dieser Kreislauf führt dazu, dass in der Bestimmung esoterischer oder okkulter Momente für einen Text unterschiedliche Ebenen in Anspruch genommen werden. Ich unterscheide drei Stufen:

Der Text	*Primäre Stufe*
Das Sprechen über den Text	*Sekundäre Stufe*
Das Sprechen über das Gesprochene	*Tertiäre Stufe*

Die Lektüre umfasst also drei Ebenen: Ich stelle die Texte vor (i), ich spreche über die Texte (und führe an, was andere über den Text gesprochen bzw. geschrieben haben) (ii), ich führe die Inhalte, die sich im Sprechen über den Text als Aussagen ergeben haben, zusammen (iii). Zur Veranschaulichung der Ebenen und ihrer lektüreleitenden Choreografie auch hierzu eine Übersicht:

Der Text	i	i
Der Text über den Text	ii	ii = über i
Der Text, der über jenen Text, der über einen Text geschrieben wurde, spricht.	iii	iii = über ii

In dreifacher Bewegung wird konkrete Textnähe mit diskursiver Breite verschränkt. Die Vergleiche, die annähernden und abschweifenden Aussagen, *die über die Texte in ihrer Beziehung zueinander getroffen werden*, bewegen sich auf der tertiären Ebene. Die tertiäre Ebene ist die Ebene der anachronischen Konstruktion. Hier fließt zusammen, was in den Augen der Betrachterin zusammengehört, was zusammenstehen muss, damit etwas Bestimmtes als Wirkung der Setzung sichtbar werden kann.

Jeder Text kann Text i sein. Jeder Text kann Primärtext sein. Natürlich kann das metadiegetisch anmutende Prinzip »Text über einen Text, der über einen Text geschrieben wurde« theoretisch endlos fortgeführt werden. Je weiter man sich allerdings vom Primärtext entfernt, umso wichtiger wird es, ihn durch die Textebenen hindurch

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

als Primärtext zu aktivieren. Das Zitat bzw. die Fußnote hält diese Instanzen auseinander und transparent. Mit dem Okkulten als Forschungsgegenstand, wenngleich auch streng vom Text ausgehend gedacht, bewegen wir uns allerdings in einer Szenerie, in der nicht immer klar und deutlich zitiert wird (auch Chiffrierung, Desavouierung, Verschleierung und gezielte Irreführung sind der Fall). Über weite Strecken herrscht eine kalkulierte Intransparenz, denn es wird nur dasjenige, das gewollt sichtbar ist, zu sehen sein, also dasjenige, das gesehen werden soll. Die philologische Auseinandersetzung mit dem Okkulten bildet auch diese Grenzen gegen das Ungreifbare konsequent ab, einfach indem sie darauf verweist. Das anekdotische Wissen beispielsweise (vgl. Kap. I) liegt jenseits von iii und bleibt selbst dann, wenn es wieder zu Text wird, nur eine Ahnung von i.

Auf allen drei Stufen ist der Primärtext (also Text i) präsent, er ist allerdings niemals pur, auch auf Stufe i nicht. Bereits auf der Ebene der Primärstufe zeigt sich der Text nur durch Zugriff, nämlich durch Auswahl und Zitat, wenngleich wörtlich. Die Paraphrase liegt an der Schwelle von Primär- zu Sekundärstufe; über stilistische Einfallstore macht sich oft Tertiäres bemerkbar. Sobald man einen Zusammenhang zeigen möchte, bewegt man sich auf der tertiären Ebene, da sich das *tertium comparationis* als das verbindende Dritte nur auf dieser Stufe ausbilden kann.

Prinzipiell bedeuten diese drei Ebenen unterschiedliche Formen der Fokussierung eines Textes (unterschiedliche Arten von Zugriff auf einen Text), der nie in seiner ganzen Form dargestellt werden kann. Man kann kein Werk vollständig zitieren, Selektion und Kombination sind notwendigerweise der Fall. Man könnte jeden Satz kommentieren, wie etwa Roland Barthes in der Balzac-Studie *S/Z* vorführt.[66] Auf diese Weise würde aber ein Paralleltext entstehen. Sobald man Zusammenhänge konstruiert und sich in einem Raum zwischen den Texten bewegt, *um eben etwas zu zeigen*, bewegt man sich auf einer Ebene, auf welcher der primäre Text nur noch indirekt anwesend ist – nämlich gebrochen durch die Repräsentation einer formgebenden Idee, die sich durch die vorangegangene Auswahl an Material Gestalt gibt. Dieser Zwischenraum, in welchem sich die interpretierende Lektüre entfaltet, wurde durch das wirksame Prinzip der Kontiguität erzeugt, das in der Positionierung der Texte und ihrer Auslegung einen eigenen Bedeutungsraum konstituiert. Im ausgewählten Zitat, in der Textstelle, die herausgegriffen wurde, um etwas zu zeigen, manifestieren sich die Prämissen derjenigen Instanz, die den Text oder den Textausschnitt ausgewählt hat, beschreibt und somit neu, als Simulacrum, erzeugt.[67]

66 Roland Barthes: S/Z. Frankfurt am Main: Suhrkamp ^{6}2016.

67 Vgl. Roland Barthes: Die strukturalistische Tätigkeit. Übers. aus dem Frz. von Eva Moldenhauer. In: Kursbuch 5 (Mai 1966). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966, S. 190–196.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Schon auf der Primärebene beginnt in der Darstellung also die Interpretation. Da diese drei Ebenen den Blick auf unterschiedliche Formen der Perspektivierung erlauben, gilt es, sie genau auseinanderzuhalten. Nur so können die Positionen des Sprechens, die zugleich auch Positionen der Zuschreibung sind, deutlich gemacht werden. Indikatoren, Merkmale des Esoterischen gibt es auf allen drei Ebenen. Diese sind:

Signale des Textes	*Signal i*	*Primärsignal*
Signale im Sprechen (mündlich und schriftlich) über einen Text	*Signal ii*	*Sekundärsignal*
Signale in der Reflexion über die Ausführungen über einen Text	*Signal iii*	*Tertiärsignal (= Reflexionssignal)*

Das Okkulte entzieht sich in seiner begrifflichen Fasslichkeit einer letzten, theoretischen Zuschreibung. Die drei Stufen und damit korrespondierenden Signale sind als Annäherung an die Äußerungsformen okkulten Wissens gedacht. Sie treten sowohl im Text als auch im Umgang mit dem Text in Erscheinung. Sekundärsignale gibt es sowohl in mündlicher und schriftlicher Form, wenn beispielsweise ein Roman als okkult empfohlen wird. Für die Aufbereitung und Vermittlung des greifbaren Materials, das Weiterreichen, Hinweisen und sogar Bekommen – also »Greifbarkeit« im wahrsten Sinn des Wortes – ist das Mündliche, das Verbale, entscheidend. Das Okkulte verbreitet sich in der mündlichen Überlieferung, die Bücher sind Zeugen. Diskurstheorie und wissenspoetologische Ansätze stoßen in Anbetracht des Okkulten an ihre Grenzen, doch gerade diese Grenzen sind besonders aufschlussreich.

* * *

Die drei Stufen bilden ein Instrumentarium, um Wissenspraktiken über Szenen zu begreifen, die durch die Literatur bzw. den Umgang mit ihr tradiert und durch die Lektüre aktualisiert werden. Im Close Reading geschieht somit eine Diskursivierung, die ihre eigenen Grenzen unentwegt mitdenkt (und produktiv macht). So wird versucht, wissenspoetologische, kultursemiotische und diskursanalytische Ansätze in einer nahe am Text entwickelten Hermeneutik zusammenzuführen. Daraus ergibt sich unweigerlich die Frage, ob denn das Esoterische bzw. das Okkulte als eigener Diskurs, also eine Art institutionalisierte Fach- und Formensprache bezeichnet werden kann.[68] Diskursivierend und stabilisierend wirkt die Präsenz eines als »esoterisch« klassifizierten und

68 Für Robert Stockhammer ist das Magische kein Diskurs im engeren Sinn. Vgl. ders.: Zaubertexte, S. X.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

deklarierten Sprechens in Abgrenzung von einem »nicht esoterischen«. Gegen die diskursive Verfasstheit des Esoterischen spricht ihre vielfältige Erscheinungsform und unüberschaubare Heterogenität bei sich zum Teil stark widerstreitenden Strömungen. Anstatt ein eigener Diskurs zu sein, erscheint das Esoterische als *Teil eines jeden Diskurses*. Da es an der Wurzel des Sagbaren und der Sagbarkeit operiert, ist es diskursiv relevant. Michel Foucault unterscheidet eine »exoterische« und eine »esoterische«, eine »orthodoxe« und eine »häretische« Schicht des Diskurses[69]. Wollte man das Esoterische als Diskurs begreifen (ich werde das nicht tun), dann wäre es als ein Überdiskurs zu sehen, der alle anderen Diskurse durchdringt, denn das Esoterische durchwirkt und betrifft alle Lebensbereiche. Es ist wie die Kehrseite einer Medaille, und die Medaille ist das jeweils herausgegriffene Ding, Phänomen (das außergewöhnliche und das alltägliche), die gesellschaftliche Misslage, die historische Tatsache, die Genese eines Sachverhaltes, das etablierte und autorisierte Wissen, an welcher Stelle auch immer es sich zur konkreten Frage, zu der man sich verhalten kann, kristallisieren mag.

In ebendiesen Kristallisationsmomenten, in welchen Wissen als solches fraglich wird, indem es durch Wissensformen erfragbar wird, geschieht eine Problematisierung, die als Prozess selbst sinnstiftend ist – und damit Wissen produziert. So ermöglicht es der wissenspoetologische Ansatz nach Joseph Vogl, »das Auftauchen neuer Wissensobjekte und Erkenntnisbereiche zugleich als Form ihrer Inszenierung [zu] begreif[en]«.[70] Die »Geschichte des Wissens«, die es in diesem Sinn zu schreiben gelte, sei nicht bloß eine ihrer Gegenstände und Referenten, sondern zeigt vielmehr, »daß jede Wissensordnung bestimmte Repräsentationsweisen ausbildet und privilegiert[.]«[71] Diese Perspektive erlaubt uns, in den Blick zu nehmen, wie esoterisches Wissen konkret literarische Verfahren nutzt, um sich zu multiplizieren und sich weltanschaulich zu positionieren. In einem instrumentalisierenden Zugriff delegiert es seine Inhalte an eine Form, die es für »literarisch« im Sinn von »formbar« hält (vgl. Kap. III, IV, V). Doch die Materie ist weitaus komplexer und Literatur kein Schlauch, in den man beliebige ideologische Inhalte füllt. Denn auch die Literatur verfügt als Wissensform über ihre eigenen Ausdrucksweisen und Inhalte und entzieht sich einem rein didaktisierenden Zugriff von außen. Die Poetologie des Wissens in der Konzeption von Joseph Vogl versucht, unter Verweis auf eine disparate Ausgangssituation dieses besondere Maß an Komplexität abzubilden:

69 Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main: Fischer 2011 [EA Paris 1972], S. 28 f.

70 Joseph Vogl: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Poetologien des Wissens um 1800. München: Fink 1999, S. 7–18, hier S. 13.

71 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Literarische Texte und Wissensordnung stehen in keiner vorhersagbaren und entschiedenen Relation zueinander, ihr Zusammenhang ergibt sich vielmehr in einem uneindeutigen Modus der Disparatheit. Literatur ist selbst eine spezifische Wissensformation, dort etwa, wo sie zum besonderen Organ und Medium von Einheiten wie Werk oder Autor geworden ist; Literatur ist Gegenstand des Wissens, dort etwa, wo sie eine bestimmte Art des Kommentierens hervorgerufen und die Möglichkeiten eines eigentümlichen Sprechens über die Sprache geschaffen hat; Literatur ist ein Funktionselement des Wissens, dort etwa, wo sie, wie in der geistesgeschichtlichen Tradition, das Feld einer schöpferischen Subjektivität auf herausragende Weise besetzt; und **Literatur wird schließlich durch eine Ordnung des Wissens selbst produziert, dort etwa, wo ihre Sprache wie keine andere beauftragt scheint, das Uneingestehbare zu sagen, das Geheimste zu formulieren, das Unsagbare ans Licht zu holen**.[72]

Am Ende des Zitats, bei Literatur als dem Produkt einer konkreten Ordnung des Wissens angelangt, klingt sie wieder an, die herätische oder esoterische Schicht eines sich nicht vorbehaltlos äußernden Wissens, das durch die Literatur gleichsam gehoben werden kann. Ein Verdacht kommt auf: Besonders literarisch wird Literatur dort, wo sie zugleich auch ein bisschen esoterisch ist. Literatur ist nunmehr kein Gefäß, wohl aber ein besonderer Schlüssel, der Verborgenes erschließt. Literatur und »ihre« Sprache an das »Uneingestehbare«, »Geheimste« und »Unsagbare« zu binden, woraus sich ein besonderer Wert ergebe, aktiviert den Topos eines mystischen, wenn nicht esoterischen Sprechens, der sich in einer romantischen Vorstellung der Poesie als vorrangig literarische Form erhält. Literatur müsste demnach prädestiniert sein für esoterisches, also verborgenes Sprechen, und sie wird auch – dort, am äußersten Rand der tertiären Ebene, in Loslösung vom Primärtext begriffen – ebenso gehandhabt.

Kontigues

Es ist die Setzung, die das Nebeneinander-zu-stehen-Kommende mit Bedeutung auflädt, denn Nebeneinanderstehendes wird zuerst durch die Position zueinander in Beziehung gesetzt. Diese Kraft im Angrenzenden, im Kontiguen, soll nun genauer betrachtet werden. Meine Fokussierung auf die Operationen des Auswählens und Anordnens – von der Ausstellung über die Anthologie zum Zitat – beruht auf Ferdinand de Saussures und Roman Jakobsons zwei Achsen, die jeder sprachlichen Äußerung zugrunde liegen. Während das Auswählen das Paradigma betrifft, ist das Anordnen eine Sache der Syntax. Nach Jakobsons strukturalistischer Schule werden ausgewählte Wörter in der »Sprechkette« kombiniert. Die berühmte Formulierung aus Jakobsons

72 Ebda., S. 14 f. Hervorheb. von mir, KK.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Aufsatz über *Linguistik und Poetik* beschreibt die Wirkung der poetischen Funktion auf die beiden Achsen der Selektion und der Kombination:

> Die Selektion findet auf der Grundlage von Äquivalenz, von Similarität und Dissimilarität, Synonymie und Antonymie statt, während die Kombination, die Zusammenfügung zur Sequenz, auf Kontiguität basiert. *Die poetische Funktion bildet das Prinzip der Äquivalenz von der Achse der Selektion auf die Achse der Kombination ab.* Die Äquivalenz wird dabei zum konstitutiven Verfahren für die Sequenz erhoben.[73]

In Jakobsons Definition der poetischen Funktion rückt mit der Kontiguität eine – wie er später feststellen wird[74] – vernachlässigte Dimension der sprachlichen Äußerung in den Vordergrund. So möchte ich nun die Kontiguität zum Ausgangspunkt der Beobachtung erheben. Das Prinzip des *Angrenzenden* wird zum Angelpunkt der Auseinandersetzung mit dem *Grenzwissen*. Mit der Kontiguität kommt die Syntax in den Blick, aber auch das Nebeneinanderstehende und das jeweils Angrenzende. Es wird sich zeigen, dass mit der Beobachtung von Kontiguitätsbeziehungen eine Art Korrektur der weitaus häufiger besprochenen Similaritätsbeziehungen (welche Jakobson umfassend, nämlich eingedenk des Unähnlichen, als *Äquivalenz* bezeichnet) einhergehen kann, die in den Sphären des Okkulten Lese- und Deutungsverfahren dominieren (Teil D, Abschnitt *Ähnlichkeit*).

* * *

Aristoteles positioniert in seiner *Physik* die Kontiguität zwischen der Folge und der Kontinuität.[75] Er unterscheidet Dinge, die aufeinander folgen (»bei denen sich nichts Gleichartiges zwischen ihnen findet«), die einander berühren (»deren Ränder beisammen sind«) und die zusammenhängen (Dinge, »deren Ränder eine Einheit bilden«).[76]

---

73 Roman Jakobson: Linguistik und Poetik. In: Ders.: Poesie der Grammatik und Grammatik der Poesie: Sämtliche Gedichtanalysen. Kommentierte deutsche Ausgabe. Bd. 1. Poetologische Schriften und Analysen zur Lyrik vom Mittelalter bis zur Aufklärung. Hg. v. Hendrik Birus, Sebastian Donat. Berlin, New York: De Gruyter 2008, S. 155–216, hier S. 170. Hervorheb. i. Orig.

74 Roman Jakobson: Two Aspects of Language und Two Types of Aphasic Disturbances. In: Ders.: On Language. Hg. v. Linda R. Waugh. Cambridge, Mass. u.a.: Harvard University Press 1990, S. 115–133, hier S. 132 f.

75 Matthias Gatzemeier, Friedrich Kaulbach: Kontiguität. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Sp. 1026 f., Basel: Schwabe 1976.

76 Aristoteles: Physik. Buch VI, Kap. 1 (231b); übertragen auf die Zeit (das »Jetzt« als »ein und der-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Folge | Kontigues | Kontinuität

Mit der Kontiguität geraten die Grenzen, die Ränder in den Blick. Entscheidend ist, dass Grenzen und Nicht-Grenzen unterschieden werden können, denn das Erkennen von Grenzen (bzw. ihr Verschwinden im Zusammenwachsen, wie im Fall von Kontinuität) gewährleistet die Verwendung der zweistelligen Prädikatoren: Bei der Folge *folgt* x auf y; bei der Kontiguität *grenzt* x an y; und bei der Kontinuität *hängt* x mit y *zusammen*. Abgeschlossene Entitäten bilden also eine Folge, »nichts derselben Art« darf zwischen dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden liegen.[77] Dinge, die ineinander übergehen, deren Grenzen sich auflösen, bilden ein Kontinuum, es entsteht Neues. Ausgehend von Aristoteles lässt sich weiterdenken: Im Kontinuum wirkt eine evolutionäre Bewegung, die wiederum als gewachsen und auf eine Form von Ursprünglichkeit zurückgebracht und zurückverfolgt werden kann. Die Konstruktion von Kontinuität im Narrativ wird uns in Folge noch beschäftigen, da gerade die Ursprungsphantasie an das Kontinuum gebunden ist (insb. Kap. IX). Zwischen der Folge und dem Kontinuum positioniert Aristoteles Kontigues: »K.[ontiguität] (ἔχεσθαι, ἅπτεσθαι) liegt vor, wenn sich Nachfolgendes *berührt*, wenn die Grenzen beider Gegenstände so zusammenliegen, daß nicht etwas anderes gleicher oder anderer Art dazwischentritt.«[78] Das berühmte Beispiel von Christian Wolff nennt zwei aufeinanderliegende Bücher. Das *Benachbarte* und *Angrenzende*, das per definitionem keinen Raum zwischen zwei ausgedehnten Gegenstände zulässt, besetzt konzeptionell einen Zwischenraum, nämlich jenen zwischen Folge und Kontinuität. Es ist weder das Eine noch das Andere; es bedeutet eine besondere Form von Kontakt, der durch den Topos der *Grenze* spezifisch wird.

In der Berührung zweier Seiten an einer Grenze entsteht eine eigene Art von Spannung.[79] Um auf Wolffs Beispiel zurückzukommen: Zwar lassen sich zwei aufeinanderliegende Bücher klar als Gegenstände voneinander abgrenzen, dennoch entsteht durch die Setzung ein Zusammenhang, der mit der Grenze zugleich über diese hinausgeht und sie problematisiert, ja manchmal auch versucht, zu plausibilisieren: Hier liegen zwei Bücher aufeinander – gibt es eine Idee, die sie beide umspannt, in Zusammen-

selbe Rand« zwischen Vergangenem und Zukünftigen) Kap. 3 (234a). Übers. v. Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner 2019, S. 159f., 166f.

77 Ebda.

78 Ebda. Hervorheb. i. Orig.

79 Lotman zufolge sind Grenzen für den semiotischen Raum notwendig, wichtig und überaus produktiv; es befinden sich die »Brennpunkte der semiotisierenden Prozesse […] an den Grenzen der Semiosphäre«. Lotman: Die Innenwelt des Denkens, S. 182. Vgl. auch oben der Abschnitt *Szenen und Praktiken*.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

hang hält? Warum kommen sie nebeneinander zu stehen? Haben sie »etwas miteinander zu tun«? Und falls ja, was hat sie zusammengeführt? Liegt Bedeutung in diesem Zwischenraum, der keiner ist und der sich allein aus ihrer Position ergibt? Oder ist es ein zufälliges Nebeneinander-zu-stehen-Kommen? Im liminalen Dazwischen etabliert sich eine Qualität des bedeutsamen Zwischenraums, selbst wenn sozusagen kein Blatt zwischen die angrenzenden Gegenstände passt. Allein die Setzung des Nebeneinanders erzeugt Interpretationsspielraum und beansprucht Sinnfälligkeit. Die Kontiguität ist eben nicht Folge und nicht Kontinuum, sondern einfach das Angrenzende, Anrührende, das sich seiner Grenze bewusst ist, aber doch die Trennschärfe nur in Anbetracht des eben Angrenzenden sinnvoll artikuliert. Mit den Kontigues wird etwas Paradoxes, ein nicht vorhandenes Dazwischen in den Blick genommen. Selbst dann, wenn es keinen Zwischenraum zu geben scheint, sondern nur zwei aufeinandertreffende Grenzen, vielleicht sogar Oberflächen, entsteht Raum für Ideen.

Nur am Rande sei darauf verwiesen, dass Kontiguität zudem im Kontext einer Problematisierung des räumlichen und zeitlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung verhandelt werden kann. So etwa in einem Beitrag von Traugott K. Oesterreich,[80] der uns als der Autor über Besessenheitsstudien und Okkultismus in Kap. VII und VIII begegnen wird.[81] Oesterreich widmet sich räumlicher und zeitlicher Kausalkontiguität und fragt etwa danach, ob »die räumliche Wirkung in unmittelbarer Kontinuität mit der Ursache oder mit Überspringung von Distanz [erfolgt]«.[82] Oder anders: Besteht im zeitlichen Zusammenhang Nah- oder Fernwirkung? Oesterreichs Argumentation, die über Newton und Planck führt, hält schließlich fest, dass die »Physik um die Annahme der Fernwirkung nicht herum[kommt], wenn man im Äther nicht mehr als einen bloßen Rechenbehelf sehen will«.[83] Okkultismus und Physik geraten in diesem Beispiel in ein spannungsvolles Grenzverhältnis. Mit der Fernwirkung betritt man das Feld magischen Denkens. Man denke nur an Goethes *Geschichte vom rätselhaften Pochen*, an das Anzeichen des leidenden Schreibtisches, der, wie sein Zwillingsbruder, »zu *einer* Zeit aus *einem* Holze mit der größten Sorgfalt von *einem* Meister verfertigt« worden war.[84]

---

80 Traugott K. Oesterreich: Das Problem der räumlichen und zeitlichen Kontiguität von Ursache und Wirkung. In: Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift begründet von Hans Vaihinger. Bd. 34. Berlin: Metzner 1929, S. 125–131.

81 Konrad Bayer und Oswald Wiener führen Schriften von Traugott K. Oesterreich als Quellenmaterial ihrer Montagen an.

82 Oesterreich: Kontiguität, S. 126.

83 Ebda., S. 28.

84 Johann Wolfgang Goethe: Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten. Stuttgart: Reclam 1991, S. 39. Hervorheb. i. Orig.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Das Prinzip der Kontiguität ist bei Jakobson ein räumliches, das auch Aristoteles vom Gegenständlichen aus denkt,[85] ein syntaktisches Prinzip des Herausgreifens, Ein- und Ausgliederns. Übertragen auf das Zitat, das ja ebenso auf neu gezogenen Grenzen, bedingt durch den Herausgriff, beruht, ist sie ein Forschungsinstrument. Sie ist aber auch eine Perspektive: Sie gestattet, Phänomene in den Blick zu nehmen, die als Angrenzendes, kraft ihrer Grenzen, sowohl eigenständig als auch angegliedert sind. Das jeweilige Trennende tritt hervor und in seiner Sichtbarkeit wird es verhandelbar. Der an Kontiguem geschulte Blick sieht Zäsuren und Unverbundenes unter Problematisierung des zugleich Verbindenden, denn mit der Grenze treten zugleich mögliche Anknüpfungspunkte im Angrenzenden zutage (vgl. Abbildung Kap. VIII, S. 399).

Mit der Kontiguität finden wir eine moderne Qualität in der künstlerischen Annäherung an das Material, aber auch in den theoretischen Gedanken über die Konzeption des Modernen in seiner Vielfältigkeit und Gleichzeitigkeit. Da sie als gedankliches Konzept und perspektivierendes Werkzeug erlaubt, das Nebeneinanderstehende und Benachbarte zu sehen, wird die Bedeutungskonstitution in einen weiteren, zweiten, davon abgesetzten Schritt verlagert: Zwei oder mehrere Bücher liegen aufeinander. Erst in einem zweiten Schritt wird ersichtlich, ob die Titel dieses Stapels eine konkrete Wissensordnung oder ein Thema erkennen lassen. Position wirkt auf Bedeutung, Syntax auf Semantik, räumlich Gebundenes auf räumlich Entbundenes, Signifikant auf Signifikat.

Wie modern die Auseinandersetzung mit Unverbundenem im Verdichteten, mit Schnipseln und Einsprengseln, gar Wirrem und Widersprüchlichem ist, zeigt nicht zuletzt die Psychoanalyse. Wenn uns Träume unsinnig vorkommen, so liegt das nach Sigmund Freud an den »unvereinigte[n] Brocken von visuellen Bildern, Reden und selbst Stücke[n] von unveränderten Gedanken«, die der Traum in sich aufzunehmen versteht.[86] Der Traum folgt in der Darstellung und Dramatisierung allerdings seinem eigenen Gefüge: »Fast regelmäßig steht neben einem Gedankengang sein kontradiktorisches Widerspiel.« Freuds Psychoanalyse wird die Mechanismen dieser Traumarbeit, die das psychische Material gleichsam zusammenpresst, es verdichtet und dadurch die latenten Traumgedanken entstellt, beschreiben und in eine Analysetechnik überführen. Mehr noch, die Analysearbeit – von Freud auch an sich selbst als Selbstanalyse zur Disziplin entwickelt – wird in der Lage sein, im *Nebeneinanderstehenden*, das auf den ersten Blick sinnlos erscheint, logische Relationen zu rekonstruieren: »Der

85 Ebda.

86 Sigmund Freud: Über den Traum. (Grenzen des Nerven- und Seelenlebens in Einzeldarstellungen VIII. Hg. v. Leopold Loewenfeld und Hans Kurella.) Wiesbaden: J. F. Bergmann 1901, S. 307–344, hier S. 327.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Traumdeutung[87] bleibt es überlassen, den Zusammenhang herzustellen, den die Traumarbeit vernichtet hat.«[88] Hierfür gilt es zu verstehen, dass im Traum gerade räumliche Relationen logische ersetzen. Kausalbeziehungen zwischen Gedanken erscheinen als Nacheinander, »Entweder-Oder« wird als »Und« wiedergegeben.

> Der Traum wird zunächst dem unleugbaren Zusammenhang zwischen allen Stücken der Traumgedanken dadurch gerecht, dass er dieses Material zu einer Situation vereinigt. Er giebt logischen Zusammenhang wieder als Annäherung in Zeit und Raum, ähnlich wie der Maler, der alle Dichter zum Bild des Parnass zusammenstellt, die niemals auf einem Berggipfel beisammen gewesen sind, wohl aber begrifflich eine Gemeinschaft bilden. Er setzt diese Darstellungsweise in's Einzelne fort, und so oft er zwei Elemente nahe bei einander im Trauminhalt zeigt, bürgt er für einen besonders innigen Zusammenhang zwischen ihren Entsprechenden in den Traumgedanken.[89]

Die Analysenarbeit als das Gegenstück zu Traumarbeit hat also gelernt, räumliche Relationen als Übersetzungen kausaler und anderer Beziehungen zu lesen. Dafür musste sie das Widersetzliche im Angrenzenden zunächst zulassen, es als Oberfläche und Geschichte zur Kenntnis nehmen und zum Ausgangspunkt der Eruierung der dahinterliegenden Traumgedanken erheben. »Bruchflächen« gelten zudem für die *Traumdeutung* selbst als »Kontaktstellen«, wie der Autor, »der nicht Poet, sondern Naturforscher ist«, in der Vorbemerkung zur ersten Auflage verrät.[90] Die Relevanz des räumlich Angrenzenden, eine Kontiguitätserfahrung, klingt nicht zuletzt an in der Assoziation, die darauf beruht, den aufkommenden Gedanken zu verbalisieren, wenn er sich regt.

* * *

Wolff lenkte in seinem Beispiel zur Exemplifizierung von Kontigues den Blick auf zwei aufeinanderliegende Bücher. Auch mit Aby Warburg können die Auswirkungen unverbundener Entitäten, welche Kraft der Setzung in Relation zueinander gebracht und somit bedeutsam werden, beobachtet werden. Auf den Bildtafeln der Mnemosyne beeindruckt nebeneinander arrangiertes Material, räumlich großflächig zur Ansicht und Versenkung versammelt, als gelte es, im Kontiguen den Funktionsweisen des Ähnlichen auf die Spur

87 In allen weiteren Auflagen dieses Textes (so auch in den Gesammelten Schriften, Bd. 3, S. 223) wird an dieser Stelle das Wort »Traumdeutung« durch »Analysenarbeit« als Pendant zur Traumarbeit ersetzt.

88 Freud: Über den Traum (1901), S. 327.

89 Ebda. Sperrungen i. Orig.

90 Sigmund Freud: Die Traumdeutung. Leipzig, Wien: Deuticke 1900, Vorbemerkung unpag.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zu kommen. Mit dem »Gesetz der guten Nachbarschaft« kommen wieder die Bücher ins Spiel und zeigen ein weiteres Mal die kreative Potenzialität der Kontiguität. Warburg zufolge ist das Buch, das man sucht, in der Regel das Buch *daneben*. Das Buch, das man sucht, ist nicht unbedingt dasjenige, das man braucht. Mit dem Wissen um das Wissen, dass eben der Nachbar dasjenige enthält, das man sucht (auch wenn der Titel diesen Aufschluss nicht vermuten lässt), wird die besondere Ordnung in Warburgs Bibliothek in ihrer Anlage nachvollziehbar. Fritz Saxl schreibt über Warburgs Sammlung:

> Der Gedanke dahinter war natürlich, daß die Bücher zusammen – jedes mit seinem größeren oder kleineren Beitrag an Wissenswertem und ergänzt durch das benachbarte Buch – durch ihre Titel den Studenten zur Erkenntnis der wesentlichen Triebkräfte des menschlichen Geistes und seiner Geschichte führen sollten. Bücher waren für Warburg mehr als reine Forschungsinstrumente. Versammelt und gruppiert veranschaulichten sie die Gedanken der Menschheit in ihrer Beständigkeit und ihrem Wechsel.[91]

Warburgs »Gesetz der guten Nachbarschaft« beruht also auf einer bestimmten Organisation von Wissen, die sich in seiner speziellen Anordnung der Bibliothek abbildete. Systematik tritt in den Hintergrund, »die Bücher bleiben eine Einheit lebendigen Denkens, so wie Warburg es geplant hatte.«[92] Diese sich verändernde Ordnung war nach seinem Tod schwierig zu durchschauen und aufrechtzuerhalten, denn sie war eng mit der Geste des Anordnens und durch diese Geste mit der Person, mit Warburg selbst, verbunden. Das Auswählen und Anordnen wird begleitet von einem Suchen und Finden, deren Bewegungen eine bestimmte Impulsivität und – ja – bei aller Ordnung auch Zufälligkeit zugestanden werden soll. Das benachbarte Buch greift auf unerwartete Weise ein. Es bereichert das gesuchte Wissen um etwas Ungeahntes, es inspiriert und treibt an, führt fort. Somit ist die Recherche immer auch ein kreativer Prozess, der dem Zufall gegenüber ambivalent eingestellt bleibt. Kontiguität erscheint als intellektuelles, geistiges Prinzip und zugleich als eine besondere Konstellation ausgedehnter Objekte, am Beispiel des Buches, insbesondere des Danebenstehenden, veranschaulicht. So seien auch die folgenden neun Kapitel nebeneinander zu stehen kommende Titel, als Auswahl aufbereitet, die als Aufeinanderfolgende die Geschichte einer Annäherung an die Wechselbeziehungen zwischen Literatur und Okkultismus erzählen.

---

91 Fritz Saxl: Die Geschichte der Bibliothek Warburgs. In: Ernst H. Gombrich: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie. Hamburg: Philo Fine Arts 2012, S. 615–638, hier S. 619.

92 Ebda., S. 626.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

B wie Buch

»Was ist greifbar?«, lautete eine der wichtigsten Fragen in der Recherche zu dieser Arbeit. Und immer wieder kam als Antwort: das Buch. Das selten, das verschollene, das unauffindbare Buch. Das Buch, das schon ein*e andere*r besessen hat, das Buch mit Widmung, leider ohne Exlibris, das wertvolle, geheime, wichtige Buch. Das Buch, das nur wenige kennen; das Buch, das einführt, das hinführt, das für die Initiation unabkömmliche Buch. Den einen ist es ein Kultobjekt, an dem sich die Bibliophilie des Sammelns entzünden mag, anderen ein Gegenstand, der für das Studium nützlich sein kann. Kundige Leser*innen wissen, es gibt Bücher, die viele Quellen versammeln, aber nur wenige Aufschlüsse bereithalten. Das Buch ist also der vielgestaltige Hauptakteur objektivierten Wissens, und als solcher entfaltet er auch im Kontext des Okkulten eine Position von durchaus dispositiver Relevanz.[1] In der Beschäftigung mit dem Okkulten ist das Buch ohne den es begleitenden Kommentar allerdings ein unvollständiges Stück. Denn das Buchwissen bleibt ambivalent, man könnte auch sagen, es hat seine Grenzen.

Teil B zeigt nun das aufbereitete Material in neun eigenständigen Kapiteln, die aber auch als Verlauf gelesen werden können, worin eines in das andere thematisch ein- und überführt. Neunmal setzt diese Arbeit an, um einen je anderen Knotenpunkt ausschnitthaft in den Blick zu nehmen; um anhand konkreter, zumeist literarischer Texte von Ideen, Persönlichkeiten und deren Geschichten zu erzählen. Es beginnt mit Friedrich Ecksteins vielfach vernetztem Wissen (I), einem Kapitel, das noch stark unter dem Eindruck des Buches als Schnittstelle zwischen esoterischer und exoterischer Weltauffassung steht. Aus den in den neun Kapiteln porträtierten Texten geht die Bedeutung des Buches als Gegenstand vielfach hervor. Doch auch außerhalb des literarischen Textes sind es die Bücher, die die Auseinandersetzung mit dem Okkulten anleiten und inspirieren. Als »Knotenpunkte im okkultistischen Sozialgeflecht« bezeichnet Karl Baier die vielen Fachbuchhandlungen, einschlägigen Buchhändler[2] und Leihbibliotheken, wie etwa die okkulte Leihbibliothek des *Leseklubs Sphinx* (vgl.

1 Vgl. Andreas B. Kilcher: Das absolute Buch. Die enzyklopädische Form des esoterischen Wissens. In: Ders., Philipp Theisohn (Hg.): Die Enzyklopädik der Esoterik. Boston: Brill 2010, S. 53–89.

2 Baier nennt u.a. die 1908 in der Wienzeile, neben dem Theater an der Wien, gegründete »Zentralbuchhandlung für Okkultismus« von Andreas Pichl. Vgl. Karl Baier: Das okkulte Wien. In: Rudolf Leeb, Astrid Schweighofer u.a. (Hg.): Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion. Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020, S. 239–282, hier S. 242.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kap. III) oder des *Vereins für wissenschaftliche Erforschung des Okkultismus in Wien* (vgl. Kap. IX). Über das *Sammeln* gerät eine wichtige Einschränkung in den Blick, welche sowohl die wissenschaftliche Basis als auch die notwendige Unzulänglichkeit der »Zeugnisse« markiert: Die philologische Auseinandersetzung mit dem Okkulten beginnt, endet aber vor allem an den Grenzen des Buches. Wie ihr Initiation, die jenseits des Buchwissens liegt, unerreichbar ist, so kann sie ihre Lektüren nur an physisch zugänglichen (also vorhandenen) Texten entwickeln. Mag für beide Einschränkungen ein gleichsam erweiterter Handlungsspielraum über die Fama des Buches, also die es umschwirrenden mündlichen Diskurse, gegeben sein, so zeigt Ecksteins Biographie allerdings überdeutlich, wie Lücken dazu tendieren, sich in der Anekdote aufzulösen und zu verselbständigen. Über den Verbleib seiner berühmten Privatbibliothek ist verschwindend wenig bekannt, demgegenüber wuchern die Geschichten und sie drängen ins Bild. Nun sind Strategien der Übersteigerung und auch Desavouierung der Grenzen gesicherten Wissens durch das Anekdotische als ein wesentlicher Aspekt des Unkonventionellen zu werten und im okkulten Feld durchaus häufig anzutreffen. Zugleich zeigt aber der Verlust der Eckstein'schen Bibliothek bzw. das fehlende Wissen über ihren Verbleib wieder einmal umso deutlicher, wie stark die Zäsur des Zweiten Weltkrieges den Wissensbestand der Jahrhundertwende – und Ecksteins Privatbibliothek steht für einen Teil davon – restringiert und dezimiert. Eckstein war für das Netzwerk der Okkultisten um 1900 eine zentrale Figur, und ebenso bildete seine Bibliothek die Anlaufstelle zahlreicher Interessent*innen. Sie war das in Bänden und Handschriften objektivierte Konglomerat seiner vielfältigen Interessen und Bekanntschaften. Eckstein steht somit auch am Anfang dieser Studie, ihm ist das erste Kapitel gewidmet. Im Jahr 1887 gründete er die erste theosophische Loge in Wien. Ecksteins Interessen galten nicht nur der Philosophie, der Mathematik, der Musik und der Psychoanalyse, sondern auch »Kabbalistische[m]«[3] und der »Chiromantie«[4], wie Arthur Schnitzler nach Gesprächen mit Eckstein im Kaffeehaus notiert. Als zeitweiliger Theosoph (zumindest in den 1880er Jahren) und Freimaurer ist seine zentrale Rolle für den Wiener Okkultismus um 1900 erwiesen und vielfach belegt.[5] Demgegenüber fehlen zum Verbleib seiner Bibliothek brauchbare Informationen. Die Spuren sind überaus rar.[6] So begleitete die

3 Arthur Schnitzler: Tagebuch. Digitale Edition, Montag, 10. Dezember 1894. https://schnitzler-tagebuch.acdh.oeaw.ac.at/entry__1894–03–18.html (zuletzt aufgerufen am 27.6.2024), S. 104.

4 Ebda., Sonntag, 10. März 1895.

5 Vgl. Karl Baier: Das okkulte Wien, insb. S. 244 ff., 261–296; Martina Maria Sam: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre. 1884–1890. Dornach: Verlag am Goetheanum 2021, S. 359–420, insb. S. 366–369; Helmut Zander: Rudolf Steiner, S. 61–64.

6 Kira Kaufmann: Die verschollenen Bücher eines Polyhistors. Auf der Suche nach Friedrich Ecksteins stadtbekannter Bibliothek. In: Desiree Hebenstreit, Arno Herberth, Dorothea Rebecca

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Suche nach Ecksteins Bibliothek, vielfach von Zeitgenossen erwähnt, die Entstehung dieser Arbeit von Beginn an.

Friedrich Eckstein begegnet in jedem der folgenden neun Kapitel: bei Sir Galahad, die ihm in den *Kegelschnitten Gottes* ein ambivalentes Denkmal setzte, im Kapitel zu den Romanen im Kontext der Ersten Frauenbewegung (über Marie Lang), bei Rudolf Steiner und Goethes *Märchen*, bei Franz Hartmann, Gustav Meyrink, Sigmund Freud und Herbert Silberer, am Rande bei Schnitzler, ferner bei den Geister- und Spukerlebnissen, wohl aber bei den spiritistischen Experimenten, mit deren skeptischen Befürwortern (im Sinn eines forschenden Zuganges) wie Oskar Simony oder Carl Kellner er verkehrte. Und schließlich treffen wir auch in den Texten Karl Hans Strobls und Lanz von Liebenfels' indirekt auf ihn, die für jene völkische und alldeutsche Strömung in der Esoterik stehen, die die rassistischen Ideologeme nicht erfunden, wohl aber zu sich gebracht und für weitere Radikalisierung und Politisierung aufbereitet haben. Innerhalb der höchst unterschiedlichen Kreise kam es nämlich zu seltsamen Überschneidungen. Harald Arjuna Grävell von Jostenoode war etwa sowohl ein Gründungsmitglied von Ecksteins Wiener Theosophischen Loge (Kap. I) als auch Beiträger der *Wiener Rundschau* sowie Autor einer frühen Nummer der ariosophischen Zeitschrift *Ostara* des Lanz von Liebenfels.[7]

Über die Themen anstatt über ihre Akteur*innen gedacht, bedeutet dieser skizzierende Überblick, dass Ecksteins Spuren in allen hier versammelten Knotenpunkten zu finden sind: im Konflikt zwischen Materialismus und Idealismus, Natur- und Geisteswissenschaft, in den gesellschaftlichen Visionen und Utopien erfinderischen Geistes, in Fragen nach wissenschaftlichem und zivilisatorischem Fortschritt, in der Entdeckung und Beschreibung der Psyche, der Bedeutung von Wachen und Träumen, dem Sehen, Fühlen und Denken – also der Auseinandersetzung mit den Grundfesten der Empirie (und deren Übersteigung), in der Auseinandersetzung mit Ästhetik, Kunst und Erkenntnis. Eckstein interessiert das Fundament und zugleich die Grenzen der Wissenschaft. Sein Name bildet die große Klammer zwischen 1887 und 1939, einer Geschichte des Okkulten in Wien als einer Wissensform unter anderen; einer Ge-

Schönsee u.a. (Hg.): Austrian Studies. Literaturen und Kulturen. Wien: Praesens Verlag 2020, S. 233–245.

7 Vgl. Harald Arjuna Grävell von Jostenoode: Die Reichskleinodien zurück nach dem Reich! Völkische Richtlinien für unsere Zukunft. Ostara, Heft Nr. 6 (1906). Ab dem 25. Heft (1908) ist Lanz allein für den Gesamtinhalt der *Ostara* verantwortlich. Man vermutete, dass Autoren von frühen *Ostara*-Heften wohl zum Gründerkreis des Ordens gezählt haben. Vgl. Ekkehard Hieronimus: Lanz von Liebenfels. Eine Bibliographie. Toppenstedt: Uwe Berg 1991 (Toppenstedter Reihe 11), S. 45. Vgl. Brigitte Hamann: Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators. München, Berlin u.a.: Piper [15]2016, S. 292 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

schichte, die am Ende in die Eskalation von Gewalt und Verbrechen führt und die von diesem Ende aus gedacht bereits die Anfänge in einem anderen Licht erscheinen lässt (vgl. Kap. IX).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kapitel I
Das vielfältige, vernetzte Wissen Ecksteins Anekdoten

In der Biographie der Schriftstellerin Bertha Eckstein-Diener, alias Sir Galahad, findet man eine Fotografie abgedruckt, um 1898 aufgenommen.[1] Sie zeigt die Bibliothek von Friedrich Eckstein im damaligen Wohnort des frisch getrauten Paares in Baden bei Wien. Man sieht kaum Bücher, wohl aber einen großen Tisch und Kästen, Glasfenster vor Regalen, hinter denen die Bände ruhend liegen, bis eigene, schon frühmorgens beginnende Studien das Herausgreifen und Nachschlagen veranlassten, oder einige der vielen Gäste – man unterhielt einen Salon – das Wissen des berühmten und weit gereisten Fritz Eckstein, und damit auch seine Bibliothek, konsultierten.

Auch ein Gruppenbild gibt es (Abb. 2), das Friedrich Eckstein in zweiter Reihe mit verschränkten Armen zeigt, mit Brille und wild-lockiger Haarpracht. Sitzend in der ersten Reihe: der zurückgezogen lebende Mystiker Alois Mailänder, dessen Schüler er war.[2]

Und schließlich gibt es noch ein Gruppenfoto, das drei Männer zeigt, beim »[…] Studium von Yoga-Texten«, wie Josef Dvorak, der Wiener »Satanologe« und einer der ersten Erforscher des okkulten (oder, wie er es nennt, »verrückten«) Wien, unter der Abbildung vermerkt.[3]

Es sind das einige der wenigen Dokumente, die uns von Ecksteins Leben berichten. Seine nachgelassenen Schriften in der Österreichischen Nationalbibliothek bilden nur einen Teilnachlass.[4] Der größere Teil allerdings besteht in den verschollenen Manuskripten, Briefen, Dokumenten und insbesondere den Büchern, von denen heute jede Spur fehlt.[5]

Wir wissen nicht viel über Ecksteins Privatbibliothek. Wir wissen vor allem nicht, wo sie sich derzeit befindet. Wir wissen aber aus den vielen Anekdoten, Geschichten und Briefen von Freunden und Bekannten, wie wichtig und bedeutsam sie gewesen sein muss.[6] Ecksteins Lebenserinnerungen unter dem Titel *Alte unnennbare Tage* (1936),

1 Sibylle Mulot-Déri: Sir Galahad. Porträt einer Verschollenen. Frankfurt am Main: Fischer 1987, S. 82.

2 Alois Mailänder: Vierundvierzig Briefe an Gustav Meyrink. Herausgegeben und kommentiert von Erik Dilloo-Heidger. Norderstedt: BoD 2020, S. 181 f.

3 Josef Dvorak, Wolfgang Weirauch: Eine Reise nach Wien. In: Flensburger Hefte 63 (IV/98). Feldzug gegen Rudolf Steiner, S. 171–222, hier S. 184.

4 Der Teilnachlass Friedrich Ecksteins befindet sich sowohl in der Handschriftenabteilung als auch in der Musiksammlung der Österreichischen Nationalbibliothek.

5 Vgl. Kaufmann: Die verschollenen Bücher eines Polyhistors. Auf der Suche nach Friedrich Ecksteins stadtbekannter Bibliothek, S. 233–245.

6 Insb. Max Schönherr: Wer war Friedrich Eckstein? In: Friedrich Eckstein: Alte unnennbare Tage.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0



Abb. 2: Gruppenbild mit Friedrich Eckstein.[7]

der Bericht seiner »Lehr- und Wanderjahre«, zelebrieren dieses für Eckstein heute charakteristische anekdotische Wissen.[8] Seine Autobiographie zeigt zudem das breit gefächerte Panorama seiner Interessen, seine Aufmerksamkeit für die bibliophile Rarität, seinen weitreichenden Bekanntenkreis, dessen namhafte Protagonist*innen ihn

Erinnerungen aus siebzig Lehr- und Wanderjahren. Wien: Wiener Journal Zeitschriftenverlag 1988, S. 311–333; zudem die Briefe von Hugo Wolf, Hugo von Hofmannsthal, Rudolf Steiner u.a.

7 Die Angaben zu den Personen variieren. Martina Maria Sam datiert das Bild auf 1890 und identifiziert hinten von links nach rechts: Arthur oder Franz Gebhard, Friedrich Eckstein, Karl zu Leiningen-Billigheim (?). Vorne sitzend: Alois Mailänder und Nikolaus Gabele. In: Martina Maria Sam: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre. 1884–1890. Dornach: Verlag Goetheanum 2021, S. 363.

8 Friedrich Eckstein: »Alte unnennbare Tage!« Erinnerungen aus siebzig Lehr- und Wanderjahren. Mit sechzehn Bildtafeln. Wien u.a.: Herbert Reichner 1936 [in Folge zitiert mit der Sigle AuT und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

mit zahlreichen Widmungsexemplaren bedacht haben müssen. Ecksteins Autobiographie erscheint drei Jahre vor seinem Tod (er stirbt am 10.11.1939 an einer Rippenfellentzündung) im Verlag von Herbert Reichner.

Polyhistor Eckstein

Friedrich Albert Eckstein wurde am 17. Februar 1861 in Perchtoldsdorf bei Wien geboren. Die Meldezettel geben als Beruf »Fabrikant« an, so findet man ihn auch im *Lehmann*, dem Wiener Adressbuch. Er war das älteste von insgesamt zehn Kindern[9] einer angesehen und wohlsituierten Familie. Seine Eltern, Albert und Amalie Eckstein (geb. Wehle), leiteten die Pergamentfabrik *Albert Eckstein* in der Siebenbrunnengasse 15, Ecke Zentagasse. Albert Eckstein (1824–81) arbeitete als Chemiker, Futteralmacher und Pergamentfabrikant, bis ihm schließlich mit einer speziellen Art von Pergamentpapier der Durchbruch gelang. Dabei handelte es sich um ein sogenanntes *vegetabilisches Pergament*; es war ein »dehnbares, sehr geschmeidiges, dabei aber gegen Nässe wenig empfindliches Druckpapier«, das vom k.u.k. Militär für Generalstabskarten eingesetzt wurde (AuT 19). Anfänglich in Perchtoldsdorf bei Wien gelegen, siedelte die Fabrik in den 1870er Jahren nach Mariahilf, einen Vorort von Wien. Nach dem Tod von Albert Eckstein 1881 leitete die Witwe Amalie Eckstein die Fabrik und ließ 1885 von Karl Mayreder, dem Ehemann von Rosa Mayreder, das Nebengebäude als Wohnhaus neu errichten.[10] Friedrich Eckstein wohnte ebenfalls (als Junggeselle) in der Siebenbrunnengasse, wurde allerdings geboren, als der Lebensmittelpunkt seiner jung verheirateten Eltern noch in Perchtoldsdorf zu finden war. Er beschreibt das Aufstreben und die Expansion des elterlichen Betriebs in den ersten Kapiteln seiner Autobiographie. Im Freundes- und Bekanntenkreis der Eltern verkehrten Sigmund Freud, Josef Popper-Lynkeus, Wilhelm Exner, Eduard Hermann und Ernst Mach.

> Damals in den Sechziger- und Siebzigerjahren, konzentrierte sich das geistige Leben der Stadt vorwiegend in einer Anzahl wissenschaftlicher und industrieller Vereinigungen. Mehreren von ihnen gehörte auch mein Vater an; und aus den Bekanntschaften, die er dort gemacht hatte, setze sich zum großen Teil sein geselliger Verkehr und damit auch der unserer Familie zusammen. (AuT 18)

9 Georg Gaugusch: Wer war einmal. Das jüdische Großbürgertum Wiens. 1800–1938. A–L. Wien: Amalthea 2011, S. 442–445.

10 Das Wohnhaus in der Siebenbrunnengasse 13 ist im Gegensatz zum angrenzenden Fabrikgebäude noch heute erhalten. Der Fabrikbau dürfte um 1900 einem Neubau gewichen sein. Zur genaueren Geschichte der Fabrik vgl. Schönherr: Wer war Friedrich Eckstein? S. 313 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Der liberale Geist der wohlsituierten Familie Eckstein zeigt sich zudem im Werdegang der Kinder. Friedrich Eckstein nutzte den familiären Reichtum, um seine privaten Studien zu vertiefen, er forschte, publizierte und bereiste die Welt. Zugleich leitete er gemeinsam mit seiner Mutter die Fabrik. Die jüngere Schwester Therese (1863 – 1940), seit 1888 mit Victor Schlesinger verheiratet, war eine der ersten sozialdemokratischen Abgeordneten im Parlament.[11] Ebenfalls in der Sozialistischen Partei aktiv war der jüngste Bruder Gustav Eckstein (1875 – 1916), der für die *Neue Zeit* in Berlin schrieb. Wie auch Therese Schlesinger war Schwester Emma Eckstein (1865 – 1924) in der österreichischen Ersten Frauenbewegung aktiv. Als »Irma«, eine der berühmtesten Patientinnen Freuds, ging sie in die Geschichte ein, publizierte aber auch selbst zu psychoanalytischen Themen und schrieb Kinderbücher.[12] Während »Irmas Injektion« als der erste von Freud gedeutete Traum fest im Bewusstsein der Forschung verankert ist, blieb Emmas Rezension weitgehend unbedacht: Sie besprach Freuds *Traumdeutung* am 21. Oktober 1900 in der Morgenausgabe der *Arbeiter-Zeitung*.[13] Emma Eckstein war, wie auch Therese Schlesinger, Mitglied des *Allgemeinen Österreichischen Frauenvereins*. Insbesondere über das politische Wirken der Schwestern wird das enge Band ersichtlich, das die Familien um Rosa Mayreder sowie die beiden zentralen Protagonistinnen des *Wiener Settlement*, Marie Lang und Else Federn (die Schwester des Psychoanalytikers Paul Federn), miteinander verband. In Friedrich Ecksteins Lebenserinnerungen wird dieses Netz an Verbindungen und Beziehungen narrativ verdichtet und szenisch bebildert. Zum Teil kennt man einander aus Studienzeiten der späten 1870er Jahre[14] oder von gemeinsamen sportlichen Unternehmungen (Fechten und Bergsteigen)[15]. In Summe entsteht über diese Persönlichkeiten und ihre freundschaftlichen sowie beruf-

11 Vgl. Marina Tichy: Feminismus und Sozialismus um 1900. Ein empfindliches Gleichgewicht. Zur Biographie von Therese Schlesinger. In: Lena Fischer und Emil Brix (Hg.): Frauen der Wiener Moderne. Wien: Verlag für Geschichte und Politik 1997, S. 83 – 100.

12 Emma Eckstein: Vorbereitung der Frau zur Lebensarbeit. In: Dokumente der Frauen, Bd. 2, Nr. 19 (15.10.1899), S. 512 – 516. Außerdem Rezensionen für die Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie *Die Neue Zeit* (21. Jg., Bd. 1 [1902/3], Heft 24, S. 768). Vgl. Emma Eckstein: Von Spinnen und Ameisen. Konegens Kinderbücher, Bd. 104, hg. v. Helene Scheu-Riesz und Eugenie Hoffmann. Bilder von Ernst Kutzer. Wien: Konegen 1919.

13 Emma Eckstein: Das Seelenleben im Traum. In: Arbeiter-Zeitung (21.10.1900), S. 1 ff.

14 Siehe Nicholas Goodrick-Clarke: Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus. Aus dem Englischen übertragen von Susanne Mörth. Graz u.a.: Stocker 1997, S. 31 ff.

15 Sehr aufschlussreich ist in dieser Hinsicht die *Allgemeine Sport-Zeitung*, die ab 1880 erschien, als deren Redakteur Herbert Silberer fungierte. Siehe etwa die Fechtabteilung des Wiener Athletiksport-Klubs (Allgemeine Sport-Zeitung, 4.3.1906, S. 216); vgl. Nachrichten zum »Wiener Fechtclub«, dessen erste Generalversammlung am 24.10.1907 stattfand (Allgemeine Sport-Zeitung, 3.11.1907, S. 1345).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

lichen Verbindungen das heterogene und doch im Streben wieder einheitliche Bild eines an Fortschritt und Emanzipation orientierten, jüdisch geprägten Bürgertums, das gesellschaftspolitische Visionen und Ideen praktisch in die Tat umsetzt. Hinzu kommt ein wacher erfinderischer Geist, der offen ist für das Experiment und der die Suche nach kreativen Lösungen bereits als Teil der Umsetzung zunächst unmöglich anmutender Visionen begreift: Man arbeitet auf den verschiedensten Gebieten – sei das in der Papierindustrie, in der Medizin, in der Geschlechterfrage – tatkräftig an der Herstellung eines Zustandes, der noch nicht ist.

Diesem vielverzweigten Netzwerk an Beziehungen entspricht ein weites Spektrum unterschiedlicher Tätigkeiten, die in Friedrich Eckstein zur Persönlichkeit kristallieren. Eckstein war ein Fixpunkt der Kaffeehausszene in Wien, er verehrte Richard Wagner und war in jungen Jahren Teil der Pythagoreer, einer Gruppe neuplatonisch ausgerichteter, vegetarisch lebender Künstler und Intellektueller in Wien. Aus dieser Bewegung etablierte sich später auch die Gruppe der ersten theosophischen Loge in Wien. Eckstein war ein Freund des jungen Gustav Mahler und Hugo Wolf (der insbesondere zu Rosa Mayreder und Marie Lang bzw. deren Familien Kontakte knüpfte und auch von ihnen unterstützt wurde); er arbeitete als persönliche Sekretär Anton Bruckners und pflegte neben chemischen Forschungen auch mathematische, philosophische und musiktheoretische Studien[16]. Er beschäftigte sich insbesondere mit Kant und im Rahmen der Theosophie schließlich auch mit altindischer Philosophie.

Als Bertha Helene Diener (1874–1948) 1898 Friedrich Eckstein[17] heiratete, traf sie auf einen weitreichend bekannten, aus einer sehr vermögenden Wiener Industriellenfamilie stammenden Gelehrten, der ihr im Gegensatz zu ihrer eigenen Familie eine intellektuelle Atmosphäre bieten konnte, in welcher Frauen Wissenserwerb nicht per se verweigert wurde. Im Gegensatz zu ihrem Bruder Karl Diener, dem berühmten Bergsteiger und späteren Rektor der Universität Wien, waren ihr höhere Studien untersagt. Gemeinsam unterhielten Bertha und Friedrich Eckstein einen Salon im neuen Wohnsitz, dem St. Genois-Schlössel in Baden bei Wien. 1899 wurde der Sohn Percy Arthur Hiram Eckstein ebendort geboren.[18] Nach der Scheidung 1909 (die Trennung

16 Friedrich Eckstein: Musica Sacra. In: Der Friede, Bd. 1, Nr. 5 (22.2.1918), S. 117 f. Ders. (Hg.): Das Finale von W.A. Mozarts Jupiter-Symphonie C-Dur (= Philharmonia Partituren, No. 407). Eine Analyse von Simon Sechter. Wien: Wiener Harmonischer Verlag 1923.

17 Eckstein tritt für die Heirat einen Monat zuvor aus der IKG aus und konvertiert zum evangelischen Christentum. Bestattet wurde er am Evangelischen Simmeringer Friedhof.

18 Percy Eckstein war Architekt und Schriftsteller, er flüchtet 1938 nach Rom, wo er 1962 verstarb. Im Jahr 1929 heiratete er Marguerite Emilie Nicodet, Beistand waren René Fülöp-Miller und Friedrich Eckstein. Percy Eckstein heiratete noch ein zweites Mal, und zwar am 11. März 1954

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

erfolgte bereits früher, als Bertha Eckstein-Diener für längere Zeit verreist war) zog Friedrich Eckstein mit dem Sohn in die Schlüsselgasse 5, jenen Ort also, an welchem sich Ecksteins Bücher zuletzt befunden haben dürften.

Ecksteins Bibliothek ist der verschollene einstige Sammelpunkt, die Basis seines umfassenden Wissens. Eigentlich Fabrikant, war Fritz Eckstein ein Privatgelehrter, »Polyhistor« genannt, »Mac Eck« gerufen.[19] Der Musikhistoriker Max Schönherr verweist auf die Bedeutung der Eckstein'schen Privatbibliothek.[20] Schönherrs Nachforschungen zum Verbleib derselben blieben allerdings erfolglos. Ecksteins Freund, René Fülöp-Miller, lieferte in seinem abenteuerlichen Essay unter dem Titel »Der Narr im Frack«[21] das wohl berühmteste Eckstein-Porträt. Oft zitiert und paraphrasiert, zeigt es beispielhaft und sehr elegant, wie jemand, dessen Aktivitäten und Interessen so vielfältig sind, dass sie im Grunde nicht zu fassen sind, beschrieben werden kann. Seither gilt Eckstein als das personifizierte Wissen schlechthin.

> In Wien, wo Literatur, Kunst, Musik, Philosophie und Geschäft in Kaffeehäusern ihr Heim hatten, war es nur natürlich, daß auch Mac Eck, die Weisheit in persona, an einem Café-Tisch thronte. In einer Ecke des Café Imperial saß er von Morgen bis Mitternacht. […] Selbst unter den berühmtesten Wiener Berühmtheiten gab es keinen, der sich nicht gern an Mac Ecks Stammtisch eingefunden hätte. Hugo Wolff [sic!], Johann Strauß, E. Blavatzky und Annie Besant, Ferdinand Bruckner, Rudolf Steiner, Freud, Adler und Trotzki – sie alle berieten sich mit ihm. Wenn Hugo von Hofmannsthal über einen Akt seines Stückes, Werfel und Rilke über ein Gedicht in Zweifel waren, so **pilgerten** sie zu Mac Eck. Architekten **legten** ihm ihre Baupläne, Mathematiker ihre Gleichungen, Physiker ihre Formeln, Komponisten ihre Partituren zur Begutachtung **vor**. Juristen und Psychoanalytiker **besprachen** ihre Fälle mit ihm. Schauspieler **befragten** ihn über ihre Rollen und Historiker über ihre Geschichtstheorien. Selbst der kaiserliche Hofzeremonienmeister erschien eines Tages, um Mac Eck über eine strittige Frage der spanischen Etikette zu **konsultieren**. Mac Eck kannte sich auf allen Gebieten aus. Wollte jemand die Haupt- oder Nebenflüsse in Paraguay wissen, eine

in Wien die Schriftstellerin und Übersetzerin Reingard-Wand (Wendla) Scholz-Lipsius. Vgl. Gaugusch: Wer einmal war, S. 443.

19 Wilhelm Goldbaum: Ludwig Hevesi und Mac Eck. In: Pester Lloyd (21.11.1900), S. 2. Über den Ursprung dieses Spitznamens gibt es, wie über so vieles, das seine Person betrifft, Geschichten und Anekdoten. Goldbaum erzählt von dem »Witzwort« eines »Kaffeehauskumpans«, »der, um Auskunft über etwas Englisches gefragt, erwiderte: ›Ich weiß keine Auskunft; fragen Sie Mac Eck‹ und damit auf Fritz Eckstein verwies« (ebda.).

20 Schönherr: Wer war Friedrich Eckstein? S. 311–333.

21 René Fülöp-Miller: Der Narr im Frack. Auf den Spuren von Dostojewskis nachgelassenen Schriften. In: Der Monat 46 (April 1952), S. 395–404, hier S. 401.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

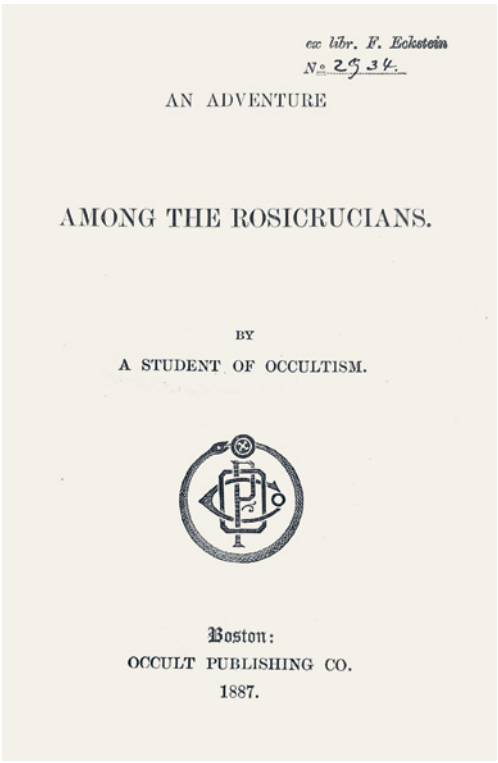
> Auskunft über Neuthomismus, das erste romantische Gedicht oder die früheste Erwähnung der Zahnbürste, so wandte er sich an Mac Eck. Der Spötter Karl Kraus, der im Imperial am Nebentisch seinen Sitz aufgeschlagen hatte, wagte als einziger, sich über Mac Ecks Allwissen lustig zu machen. »Ich hatte heute nacht einen Alptraum«, erzählte er einmal. »Ein Band Brockhaus stieg aus dem Regal herab, um in Mac Eck etwas nachzuschlagen.« Mac Eck, der sich in allen geistigen Dingen auskannte, **wußte natürlich auch über alle praktischen Fragen Bescheid**. Er konnte Kunsthändlern sagen, welcher Liebhaber sich für ein ganz bestimmtes Bild aus der Frührenaissance interessieren würde; er sah auf den ersten Blick den Unterschied in der Webart von Brünner und englischen Stoffen, er konnte Buchhändlern den Wert von Erstausgaben angeben und wußte, wer in Europa was finanzieren würde.[22]

Letzteres interessierte Fülöp-Miller wohl am meisten, da er selbst auf der Suche nach einem Finanzier seines Unternehmens war. Der »Narr im Frack« erzählt die abenteuerliche Geschichte von Fülöp-Millers Bemühungen, den Dostoevskij-Nachlass in der Sowjetunion zu sichern und in deutscher Sprache zu publizieren. Es erscheinen schließlich auch insgesamt sieben Nachlass-Bände in der sogenannten roten Piper-Ausgabe der Werke Dostoevskijs, herausgegeben von Fülöp-Miller und Eckstein.[23] Das Zitat zeigt, »praktische Fragen« zeichnen Ecksteins theoretisches Wissen aus. Fülöp-Millers Beschreibung exemplifiziert die Darstellung des Vielfältigen und Allumfassenden. Die Vielfalt von Ecksteins Wissens zeige sich in den vielen Akteur*innen und deren Themen, die in unterschiedlichen Formen an die wissende Instanz herangetragen werden: Man konfrontierte ihn mit Bauplänen, Gleichungen, Formeln, Partituren, medizinischen Fällen und Stoffen (literarischen und gewobenen), mit Abseitigem wie Banalem, mit hochphilosophischen sowie mit praktischen und strittigen Fragen. Die Schilderung vollführt eine schrittweise Transposition von der Aufzählung des vielfältigen Einzelnen zum unzählbaren Vielen. In der Anekdote wird nun »vieles« zu »allem«, denn es »gab keinen, der sich nicht gerne zu Eckstein gesellte«. Die Anekdote sagt vieles und meint alles. Ecksteins Vielseitigkeit wird – zunächst im Spott – als »Allwissen« auf ihn zurückgespiegelt. Alle kannten Eckstein, und er kannte alles. Dieses oft zitierte, weil weit reichende und dennoch die Facetten konzis einzufangen bemühte Porträt – ein kurzer, aufschlussreicher Augenblick im Treiben der Kaffeehausliterat*innen – tradiert in der Episode um einen Alptraum von Karl Kraus das Wissen um eine ganze Bibliothek; ein gleichfalls *verkörpertes* Wissen, das gemeinsam mit seinem Eigentümer

22 Ebda., S. 401 f. Hervorheb. von mir, KK.

23 F.M. Dostojewski: Sämtliche Werke. Unter Mitarbeit v. Dmitri Mereschkowski hg. v. Arthur Moeller van den Bruck. 30 Bde. (davon sieben Bde. aus dem Nachlass, übers. v. Vera Mitrosanoff-Demelič, hg. v. René Fülöp-Miller u. Friedrich Eckstein). Piper: München 1906–28.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0


ex libr. F. Eckstein
N° 2534.

AN ADVENTURE

AMONG THE ROSICRUCIANS.

BY

A STUDENT OF OCCULTISM.

Boston:
OCCULT PUBLISHING CO.
1887.

Abb. 3: Franz Hartmanns *Abenteuer unter Rosenkreuzern* (vgl. Kap. V), am oberen Rand mit einem Exlibris von Friedrich Eckstein versehen.

verschwand. Nur einzelne Relikte, Splitter, lose Erinnerungsstücke, wie die eingangs erwähnten Fotos, unterfüttert von bereits zu Lebzeiten gestreuten Anekdoten, bilden den Grund einer Betrachtung, die versucht, aus den Splittern einen Zusammenhang zu rekonstruieren und nachzuerzählen. Das okkulte Wien um 1900 bietet ohne den »Polyhistor« Eckstein, der das Viele in Einem zu bündeln wusste, wie kein anderer, ein nur unzureichendes Bild.

Ecksteins Wirken bildet also den Anfangspunkt einer Auseinandersetzung, die es sich zum Ziel gesetzt hat, auf wenig beschrittenen wiewohl bereits abgesteckten Wegen durch die heterogene Landschaft der Jahrhundertwende ein bisher wenig beleuchtetes Stück Literaturgeschichte zu beschreiben. Hierbei wird deutlich werden, dass die Qualität des Verborgenen (die ja im Okkulten an- und durchklingt) nur bedingt und in den selteneren Fällen ästhetischen oder ideologischen Gesetzmäßigkeiten folgt. Vielmehr ist das okkulte Wissen heute verborgen, weil es ungehoben aus dem reichen Ideenarchiv der Moderne nachwirkt, vielfach mitgedacht, aber weitaus seltener explizit in den Blick genommen. Gleiches gilt auch für die Persönlichkeit Friedrich Eckstein,

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

bei welcher man denkt, mit der Bezeichnung »Polyhistor« sei schon alles hinreichend gesagt. Dass dem nicht so ist, zeigt schon die Syntax der ihn beschreibenden Sätze, die stets das ausufernd Viele in den Griff bekommen müssen. Denn der weitgereiste, allwissende, mythenumsponnene Eckstein, der Bruckners Sekretär gewesen war, barfuß nach Bayreuth pilgerte usw. usf. – er ist ein Produkt der Aufzählungen. Wo kein Platz ist, um in die Tiefe zu dringen, dort breitet sich auf jedem gewonnen Stückchen eine Fülle an Informationen aus, die detailverliebt immer wieder Kleinteiliges in die getroffene Auswahl dazwischenschiebt und so das beschränkte Bild auf engem Raum immer weiter verdichtet. Solange das Attribut in die Syntax drängt, konnte der Anekdote, die als Form die Eckstein'sche Erinnerungsspur bis heute beherrscht, kein fundiertes Gegenstück gegenübergestellt werden. Darum sei Eckstein hier an den Anfang und zugleich in das unbesetzte Zentrum dieser Abhandlung gesetzt, bildete er doch schon damals den Sammelpunkt eines Wissens, das schwer zu fassen, aber gerne befragt, besprochen, konsultiert wurde – und schon damit seine besondere Relevanz belegt.

»Alte unnennbare Tage!«

Der Titel von Ecksteins Autobiographie zitiert die letzte Zeile des Gedichts *Im Frühling* von Eduard Mörike,[24] das 1888 von Hugo Wolf vertont wurde. Zugleich lässt der Untertitel »Erinnerungen aus Siebzig Lehr- und Wanderjahren« auch Goethes *Wilhelm Meister* – in beiden Fassungen – anklingen. Es fällt auf, dass unter den zahlreichen Namen in Ecksteins Lebenserinnerungen zwei fehlen, nämlich jene von Bertha Helene Diener und Sohn Percy Eckstein. Der Grund für diese auffällige Aussparung liegt wohl auch in der Sammlung bereits publizierter Feuilletons begründet, aus welchen sich die Autobiographie zusammensetzt. Zeitliche Sprünge erschweren die Einordnung der szenischen Begebenheiten in einen chronologischen Ablauf.

Bestehend aus neun Teilen (Erwachen zwischen hohen Türmen / Fechtkunst und Höhenluft / Erziehung durch Musik / Suchende Seelen / Anton Bruckner / Hugo Wolf / Enthusiastische Jugend / Philosophen, Schwärmer und Politiker / Reisen durch das altväterliche Amerika), einer knappen Vorrede und einem kurzen Rückblick am Ende, widmet sich jeder Teil einem thematischen Schwerpunkt, einer Persönlichkeit oder einem Zeitabschnitt, der wiederum in einzelne Kapitel gegliedert wird. Innerhalb der Kapitel navigieren lebende Kolumnentitel durch die einzelnen Begebenheiten, die im Zusammenwirken durchaus die ursprünglichen Grenzen einzelner Feuilletons zu erkennen geben. Nicht zuletzt die szenische Struktur, gleichsam gehoben und gebunden durch einen plauderhaften Ton, bewirkt den kurzweiligen Leseeindruck.

24 Eduard Mörike: Gedichte. Stuttgart, Tübingen: Cotta'sche Buchhandlung 1838, S. 46.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Der Beginn des ersten Teils unter dem Titel »Erwachen zwischen hohen Türmen« inszeniert die eigene Geburt, das Zur-Welt-Kommen als unscheinbares, aber hoch bedeutungsvolles Ereignis.

> **Zur Welt gekommen bin ich** auf dem Grunde eines tiefen, weiten Meeres, dessen blaue Fluten sich vom Fuße der Alpen bis nach Zentralasien hin erstreckt haben.
>
> Allerdings, das muß gleich gesagt werden: Dieser ganze Ozean ist seither längst ausgetrocknet; lange, lange bevor ich dort erschienen bin; jetzt aber ist von ihm nur mehr der bläuliche Bodensatz übrig, unter dem ungezählte Millionen von Leichen und Skeletten längst verstorbener Seetiere begraben sind. Sie alle hatten einst jene Gewässer bevölkert: Delphine und Haifische, Meeresmuscheln und Schnecken und noch viele andere merkwürdige Wesen der Urzeit. Hoch oben aber ragen noch die steilen Ufer, an denen einst die Brandung gedonnert; ihre Kiese und Sande jedoch, wie auch die von Bohrmuscheln durchsetzten steilen Klippen und Felsblöcke sind jetzt, fern von allem Wellenschlag, mit Nadelholzwaldungen bewachsen.
>
> Und am Fuße dieser Kalkriffe, auf einer Terrasse des Meeresgrundes, haben vor etwa tausend Jahren die Menschen sich zu ihrem Schutze zusammengetan und eine kleine, befestige Ortschaft erbaut, die bis zum heutigen Tage den wunderschönen Namen Perchtoldsdorf führt; und dort, in diesem Orte, auf der alten Ozeanterrasse, **bin ich geboren worden**. (AuT 11; Hervorheb. von mir, KK)

Das Ich der anhebenden Erzählung geht aus dem Humus der Vergangenheit hervor, denn Lebendiges entsteht aus Vergangenem; zugleich blickt es zukunftsträchtig auf bereits vergangenes Leben. Schon zu Beginn greift also eine Dialektik des Anfanges und Endens, die das zyklische Moment im menschlichen Erdendasein als Werdendes beschwört: Wie das Lebendige aus dem Vergangenen hervorgeht, so bleibt Vergangenes ursprünglich im präsenten, gegenwärtigen Bewusstsein angelegt und möchte erforscht werden. Aus dem vergangenen Urmeer schält sich die heutige Landschaft. Gegenwärtige Höhen waren vergangene Tiefen. In der einleitenden Erdbeschreibung vereint Eckstein biologisches und geographisches Ansinnen im Rahmen einer erzählenden Welterschließung. Die eigentliche Geburt liegt im Wissen um diese besondere Verschränkung und Durchdringung der zeitlichen Dimensionen im Raum, genauer in den Erdschichten. Bereits die geologische Oberfläche spricht von den vergangenen, durchlebten Zuständen; diese haben sich in sie eingeschrieben, es gilt sie zu lesen – und zu deuten. Ecksteins archäologischer Einstieg verrät indirekt über die Mittel dieser Lektüre in der Erschließung eines tieferen, im Sediment gelagerten Sinns: Es sind die Wissenschaften, die uns den Blick zurück und durch die Zeiten, bis hin zu den Wesen der Urzeit, ermöglichen. In einer durch die Aktiv-Passiv-Diathese gebundenen Spannung von »[z]ur Welt kommen« und »geboren werden« entfaltet sich das Dasein der

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

erzählenden Instanz. Als das Produkt fremder, übermächtiger Kräfte, die ganze Berge und Meere umschichten konnten, inszeniert Eckstein das in Entstehung begriffene Ich, das durch die Zeit ins Dasein fällt. Der okkulte Eckstein begegnet uns hier als sehr exoterischer Beobachter der Sedimente. In der Verwiesenheit von Oben und Unten treffen nicht Gestirne und Menschen aufeinander, sondern es kommt eine versteinerte Schicht zum Vorschein, das einstige Bestiarium, ein »bläulicher Bodensatz« zwischen dem Grund des Ozeans und den steilen Uferklippen »hoch oben«. Perchtoldsdorf ist ein kleiner Teil einer großen Welt, wobei sich das Große im Kleinsten spiegelt.

Theosophie in Wien

Ecksteins Berührungen mit der Theosophie sind über verschiedene Teile der Autobiographie verstreut. Es handelt sich um Begegnungen. Man findet sie zuerst in den »Athletischen Diskussionen an den Grenzen der Menschheit« (AuT 62–72), den Gesprächen mit Oskar Simony, dann im Abschnitt zu den »Suchende[n] Seelen« (AuT 105–133) und schließlich im Kapitel zu Hugo Wolf (AuT insb. 183–192, 199–204), worin Eckstein jene »Sommerkolonie« um 1887 beschreibt, die als Kreis um Marie Lang ebenso vegetarische wie theosophische Kost aufbereitete und genoss. Der Topos der »wahrhaft Suchenden« kehrt auch in Rudolf Steiners Lebenserinnerungen immer wieder, bezeichnenderweise gerade in jenen Abschnitten, in denen er ebenfalls Marie Lang und Rosa Mayreder beschreibt und würdigt.[25] *Suchende Seelen* lautet zudem der Titel einer Novellensammlung von Grete Meisel-Hess.[26] Eine weitere Stimme ist jene Rosa Mayreders, die in *Mein Pantheon* ebenfalls die Sommerkolonie auf dem Schloss Bellevue und den dort versammelten »gesellige[n] Kreis« beschreibt.[27] Mayreder suchte nicht Erleuchtung, wohl aber intellektuellen Austausch – ein Gut, das verheirateten Frauen in Gesellschaft nicht gestattet war.[28] Eine Ausnahme bildete in dieser Hinsicht der »Bayreuthpilger« Eckstein, der sie anregte, Schopenhauers und Wagners Schriften zu lesen; sie fand in ihm zu diesem Zeitpunkt einen »geistigen

25 Rudolf Steiner: Mein Lebensgang. Eine nicht vollendete Autobiographie, mit einem Nachwort hg. v. Marie Steiner (1925). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1982 [= GA 28], S. 157 f.

26 Grete Meisel-Hess: Suchende Seelen. Leipzig: Hermann Seeman Nachfolger 1903. Ihr Roman *Die Intellektuellen* (Berlin: Oesterheld 1911) weist theosophische Bezüge auf und handelt u.a. davon, wie der Abyss zwischen Denken und Leben überwunden werden kann. Zu Meisel-Hess vgl. Anderson: Vision und Leidenschaft, S. 268–283.

27 Rosa Mayreder: Mein Pantheon. Lebenserinnerungen. Nach Rosa Mayreders schriftlichem Konzept. Vorwort von Susanne Kerkovius. Dornach: Geering 1988, S. 157–187, hier S. 177. Mayreder nennt Eckstein konsequent den »Bayreuthpilger« und Marie Lang »die Theosophin«.

28 Ebda., S. 173 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Berater«.[29] Mayreder kommt zu dem Schluss: »Was mir die Theosophie als nächsten Gewinn brachte, waren nicht Erkenntnisse, sondern Menschen.«[30] In Steiners Autobiographie tritt Eckstein als »damals ganz in theosophischer Geistesströmung und Weltauffassung«[31] stehend sowie als Kenner der indischen Philosophie und des esoterischen Buddhismus (der manchmal synonym mit Theosophie verwendet wurde) in Erscheinung; der aber auch – und das zeichnete ihn aus – mit den wichtigsten Persönlichkeiten der Theosophischen Gesellschaft, allen voran mit der Gründerin Helena Petrovna Blavatsky höchstpersönlich, in Kontakt stand.

Auf Eckstein geht auch die Gründung einer Wiener Loge zurück.[32] Wie der *Annual Report* der *Vienna Lodge*, abgedruckt in der Zeitschrift *The Theosophist* von Jänner 1888 berichtet,[33] wurde im Mai 1887 eine Wiener Loge der Theosophischen Gesellschaft gegründet. Friedrich Eckstein zeichnete als der Präsident. Im Jahresbericht ist von insgesamt zwölf Gründungsmitgliedern die Rede, ein Blick in das *General Register* der Theosophischen Gesellschaft[34] zeigt aber nur neun Eintragungen, die mit der Gründung des Wiener Zweiges institutionell verbunden sind. Alle waren am 26.10.1887 beigetreten. Diese da sind:

4208	Friedrich Eckstein	Siebenbrunnengasse 15, Vienna V, Austria
4209	Dr. Graevell	Lammgasse 2, – VIII
4210	August Ferschin	Wickenburggasse 3, – VIII
4211	Prof. Otto Kupp	Polytechnie [Bruenn]
4212	Friedrich Zimmermann	Stuttgart, Germany
4213	Franz Kanitzer	Atzgersdorf bei Vienna
4214	Dr. Carl Kellner	Podgova bei Görz
4215	Graf zu Leiningen Billichsheim [sic!]	Munich, Bavaria
4216	Franz F. Zimmermann	Stuttgart, Germany

29 Ebda., S. 174. Mayreder beobachtet bekümmert Ecksteins spätere Wandlung vom Denker zum Elegant (ebda., S. 181) und beschreibt dessen Transformation zum »Gigerl« – zum manierierten Kolporteur unsauberer Anekdoten – in scharfen Tönen in einem Brief an Rudolf Steiner vom 8.7.1891. Vgl. Martina Maria Sam: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, S. 366–369.

30 Ebda., S. 177.

31 Steiner: Mein Lebensgang, S. 160.

32 Zu den Logen der Theosophischen Gesellschaft Adyar in Österreich vgl. die Übersicht von Helmut Zander: Anthroposophie in Deutschland, Bd. 1, S. 220–232.

33 Friedrich Eckstein: Annual Report Vienna Lodge. In: The Theosophist, Bd. 9, Nr. 100 (Jan. 1888), Supplement, S. xxix–xxx.

34 Mitgliederverzeichnis der Theosophical Society, Book 1B (1885–1890), S. 106. Auszug siehe Tabelle.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Der Erfinder und Industrielle Carl Kellner sowie der theosophisch versierte Carl Polykarpus Wenzeslaus Ludwig Maria Graf zu Leiningen-Billigheim jun. werden uns in diesem Kapitel noch begegnen. August Ferschin, ein bisher nicht näher identifizierter Schüler Alois Mailänders[35], war laut *Lehmann* Rechnungsführer am Postsparkassenamt; Mag. Franz Kanitsár arbeitete als Aufseher der S-Bahn.[36] Friedrich Oswald Zimmermann veröffentlichte buddhistische Lehrwerke in deutscher Sprache. Paul Harald Graevell (1856–1932), der häufig auch in der *Wiener Rundschau* publizierte und dem deutschnationalen Flügel innerhalb der okkultistischen Szene zuzurechnen ist[37], fungierte als Sekretär der Loge, Leiningen-Billigheim als ihr Kassier.[38] Man traf sich in der Lammgasse 2.II.17, im 8. Wiener Gemeindebezirk.

Der Jahresbericht der *Vienna Lodge* gibt Einblick in die Grundsätze, denen der clubartig organisierte Kreis in seiner neuartigen Lebensweise Folge leistet.

> The Vienna Lodge Theosophical Society was established at Vienna (Austria) in **May 1887** by **twelve members** of the Theosophical Society. Long before that time the theosophical movement in Austria had gained life in consequence of the personal working of some of these members, and **the establishment of an extensive library of books on occult and theosophical literature**.
>
> The founders of the Vienna Lodge of the Theosophical Society (having become convinced that **in the study of occultism no really useful results can be obtained by researches of a merely speculative character**, and that it is far more important to **practice** Theosophy **by leading a truly theosophical life**, than merely to enter into the **theories** of metaphysics and so called psychical researches and metaphysical experiments) **made practical Theosophy** the main object of their aspirations, and the selection of new members took place in conformity with these views.[39]

35 Erik Dilloo-Heidger (Hg.): Alois Mailänder, S. 182.

36 Adolph Lehmann's allgemeiner Wohnungs-Anzeiger. Nebst Handels- und Gewerbe-Adressbuch für die k.k. Reichshaupt- u. Residenzstadt Wien und Umgebung. Jg. 1887, S. 356, 549. Kanitsár (auch Kanitsar) stand mit Diefenbach in Kontakt. Vgl. Karl Wilhelm Diefenbach: Ein Beitrag zur Geschichte der zeitgenössischen Kunstpflege. Wien: Selbstverlag 1895, S. 100.

37 Brigitte Holzweber: Die okkulten Wege der Wiener Moderne. Eine religionswissenschaftliche Analyse der »Wiener Rundschau«. Masterarbeit, Universität Wien 2019, S. 56–60.

38 Im Supplement von November 1887, anlässlich der Gründung, wurde neben Eckstein (»President«) und Graevell (»Secretary«) allerdings noch Franz Kanitzer [sic!] als Kassier (»Treasurer«) geführt. Alle Mitglieder seien »devoted students of esoteric philosophy«. Vgl. The Theosophist, Bd. 9, Nr. 100 (Nov. 1887), Supplement, S. iv.

39 Eckstein: Annual Report Vienna Lodge, S. xxix. Hervorheb. von mir, KK.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Gleich zu Beginn wird die Bibliothek okkulter und theosophischer Literatur erwähnt, sie wird als Grundstock der Studien hervorgehoben. Man möchte ein theosophisches Leben führen, nicht im rein Spekulativen zurückbleiben, sondern in den Studien nach Wahrheit suchen und nach dieser Wahrheit auch *leben*. Die Theosophie sei eine praktische Lebensweise, die sich von den theoretischen, spekulativen, metaphysischen (und auch spiritistischen) Systemen positiv unterscheide. Zudem herrschen strenge Aufnahmekriterien. Der Vegetarismus ist Pflicht, da jede Form, Leben zu zerstören, sowohl mit den eigenen als auch den Grundsätzen der Theosophie unvereinbar erscheint. Alkohol wird abgelehnt, denn »the use of alcoholic liquors is not calculated to elevate but to degrade humanity.«[40] Insgesamt strebt man nach einem *höheren* und *reineren* Leben, »a superior and purer mode of living«. Anschließend wird eine Art Aufnahmeverfahren beschrieben, das vor allem eine konsequente Absage an falsche, weil irreführende Annahmen über die *Erfahrbarkeit* einzelner »phänomenaler Aspekte« der theosophischen Praxis, kurzum der sogenannten »Materialisationsphänomene«, leistet. Die »wahre Natur des Okkultismus« liege in spirituellem Wachstum, in stufenweiser Evolution hin zur höheren Wahrheit, nicht aber in der Beschäftigung mit Randphänomenen, die vom eigentlichen Weg ablenken und kein Kerngebiet der Theosophie bilden würden. Erst nachdem der Kandidat oder die Kandidatin »the true nature of occultism and the character of spiritual evolution« realisiert habe, sei man – unter Vorbehalten – dem spiritistischen Phänomen gegenüber offen.

> [E]xternal phenomena of an occult character may occur on the physical plane, […] the production of such phenomena is by no means the object of Theosophy[.] […] The new members were also informed that the occurrence of phenomena, however genuine they may be, can never stand in the place of knowledge, that the taking place of any phenomenon whatever can prove nothing else but the fact that it was occurred, and that real knowledge can only be attained by spiritual growth an experience, i.e., by the realization of the truth.[41]

Man unterscheidet also verschiedene Arten von Okkultismus, gleichsam Entwicklungsstufen innerhalb der okkulten Interessensgebiete: Nicht, dass es keine Materialisationsphänomene gäbe, aber sie spielen eine vergleichsweise untergeordnete Rolle, denn für die Suche nach Wahrheit seien sie nicht aufschlussreich, im Gegenteil solle man sich von allem Phänomenalen abwenden und den Blick nach innen richten. Im Hintergrund wirkt hierbei die Absage an den modischen Spiritismus, eine Abgrenzung, die notwendig ist, um den allumfassenden, praktischen Charakter der angestrebten

40 Ebda.
41 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

höheren Lebensform zu explizieren. Das theosophische Leben erschöpft sich nicht in einzelnen Phänomenen, sondern bedeutet einen anhaltenden Prozess, es bedeutet, theoretisches Wissen konsequent in das eigene Leben zu integrieren und somit in eine Praxis zu überführen, die gesellschaftliche Wirkungen durch die vorbildliche Haltung eines Einzelnen potenziell nach sich ziehen kann. Mit Schopenhauer schließt man den Bericht: Im Verfolgen des »Ewigen« und des »Realen« finde spirituelles Wachstum und »Erneuerung« statt.

Die Zeitschrift *The Theosophist*, worin der eben erwähnte Jahresbericht erschien, bildete die wichtigste aller theosophischen Zeitschriften, 1879 begründet von Helena Petrovna Blavatsky.[42] Hier erschien u.a. Mabel Collins vielgelesene Schrift *Light on the Path*, die Eckstein beschäftigte[43], sowie Blavatskys Übersetzung des *Großinquisitors* von Dostoevskij.[44] Schon am Titelblatt prangt das theosophische Motto, der übergeordnete Leitspruch: »There is no religion higher than truth«. Im Supplement der Jänner-Ausgabe von 1888 befinden sich im Anschluss an den von Eckstein verfassten Jahresbericht, umrahmt von Berichten anderer internationaler Zweige, weitere Informationen zu Mitgliedschaft und Teilnahme.[45]

Eine Vorstufe zur Wiener Theosophie bildete das ebenfalls im Jahresbericht erwähnte »Pythagoräertum«, worin die beschriebene Lebensweise in Grundzügen bereits praktiziert worden war, bevor man sich als Loge organisierte. Diese Gruppe, der auch Eckstein angehörte, traf sich Ende der 1870er Jahre regelmäßig im ersten vegetarischen Gasthaus Wiens, an der Ecke Fahnengasse/Wallnerstraße, »[m]itten in dem vornehmsten Viertel« (AuT 105) der Stadt. Der Vegetarismus war jung, ebenso seine glühenden Verfechter. Man fand sich zweimal täglich am gemeinsamen Stammtisch ein und hielt Vorträge »über die Greuel blutbefleckter Nahrung, über die edle und reine Lehre der alten Pythagoräer und der Neuplatoniker, über die Essener und die Therapeuten und über die weltabgewandten Gedanken des Shakya Muni« (AuT 106). Eckstein war zu jener Zeit nicht nur auffällig gekleidet, sondern vor allem

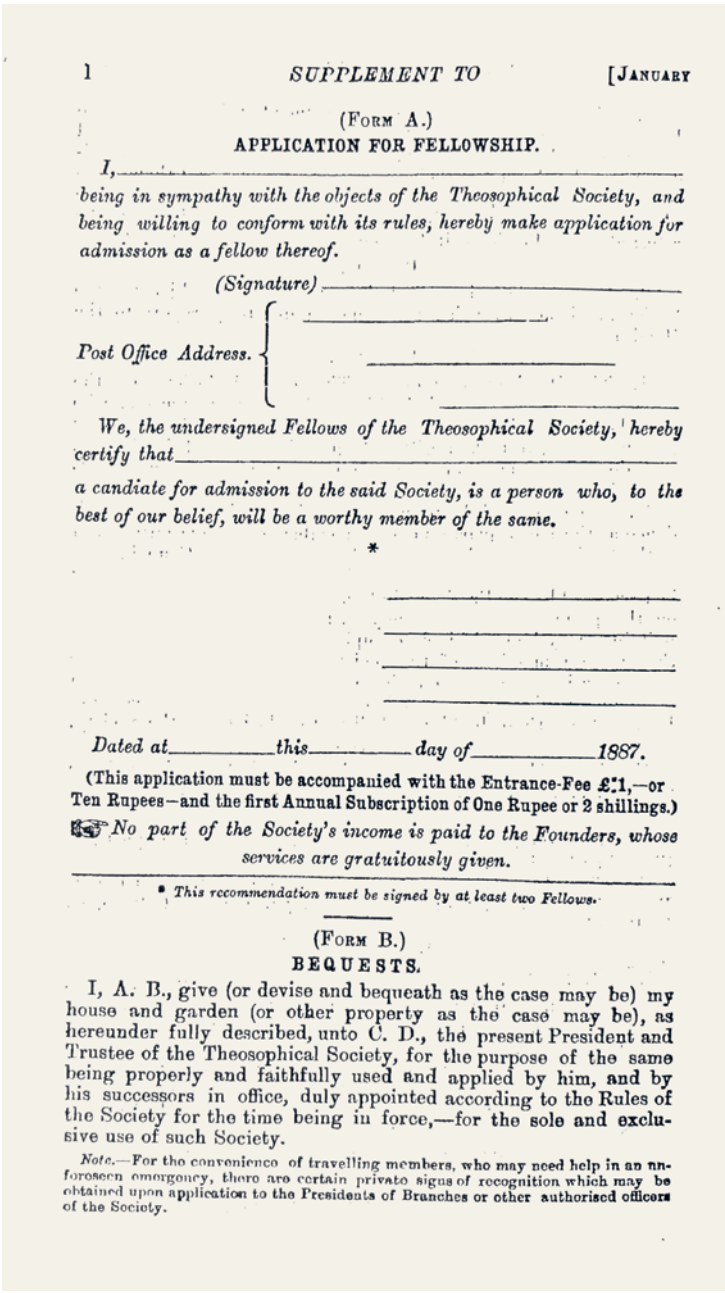
42 The Theosophist. A monthly journal devoted to oriental philosophy, art, literature and occultism: embracing mesmerism, spiritualism, and other secret sciences. Die Zeitschrift erscheint seit 1879 monatlich.

43 Mabel Collins: Light on the Path [aufgeschrieben von M.C., kommentiert von P. Sreenevas Row] In: The Theosophist, Bd. 6, Nr. 72 (Juni 1885), S. 206–210. Die deutsche Übersetzung u.d.T. *Licht auf den Weg* wurde bereits 1885 von Baron von Hoffmann gefertigt und sogleich im *Theosophist* gewürdigt (Juni 1885), S. 222.

44 Helena Petrovna Blavatsky [anon.]: The Grand Inquisitor, an extract from »The Brothers Karamazof«. In: The Theosophist, Bd. 3, Nr. 26 (Nov. 1881), S. 38 f., 75.

45 The Theosophical Society. Objects, Revised Rules, and Bye-laws of 1887. In: The Theosophist, Bd. 9, Nr. 100 (Jan. 1888), Supplement, S. xlv–xlix.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0



1 SUPPLEMENT TO [JANUARY

(FORM A.)

APPLICATION FOR FELLOWSHIP.

*I,*_____

being in sympathy with the objects of the Theosophical Society, and being willing to conform with its rules, hereby make application for admission as a fellow thereof.

(Signature) _____

Post Office Address. _____

*We, the undersigned Fellows of the Theosophical Society, hereby certify that*_____

a candiate for admission to the said Society, is a person who, to the best of our belief, will be a worthy member of the same.

*

_____

_____

_____

_____

*Dated at*_____*this*_____*day of*_____*1887.*

(This application must be accompanied with the Entrance-Fee £1,—or Ten Rupees—and the first Annual Subscription of One Rupee or 2 shillings.)

☞ *No part of the Society's income is paid to the Founders, whose services are gratuitously given.*

* *This recommendation must be signed by at least two Fellows.*

(FORM B.)

BEQUESTS.

I, A. B., give (or devise and bequeath as the case may be) my house and garden (or other property as the case may be), as hereunder fully described, unto C. D., the present President and Trustee of the Theosophical Society, for the purpose of the same being properly and faithfully used and applied by him, and by his successors in office, duly appointed according to the Rules of the Society for the time being in force,—for the sole and exclusive use of such Society.

Note.—For the convenience of travelling members, who may need help in an unforeseen emergency, there are certain private signs of recognition which may be obtained upon application to the Presidents of Branches or other authorised officers of the Society.

Abb. 4: Antragsformular auf Mitgliedschaft für die Theosophische Gesellschaft. Das Dokument befindet sich im Anhang der Zeitschrift *The Theosophist* (Jan. 1888).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

auch an Mystik interessiert. Im Kapitel »Vegetarier, Sozialisten und andere Sterbliche« (AuT 105–114) beschreibt Eckstein jene Zeit, aus der insbesondere die Bekanntschaft mit Victor Adler und Sigfried Lipiner hervorzuheben ist. Letzterer hatte als Dichter die Aufmerksamkeit Friedrich Nietzsches und Richard Wagners auf sich gezogen. Dieses Interesse verlieh dem stillen und zurückhaltenden Lipiner besondere Prominenz, da die Tischgespräche häufig um die »letzteren bis dahin erschienene[n] Werke, insbesondere die ›Geburt der Tragödie‹, ›die Unzeitgemäßen Betrachtungen‹ und ›Menschliches, Allzumenschliches‹« kreisten (AuT 109). Eckstein ist in seinen retrospektiven Erinnerungen bemüht, deutlich zu machen, dass es sich bei seiner Beschäftigung mit Mystik nur um eine Phase gehandelt habe. Es sind vor allem Stimmen bewunderter Zeitgenossen, die Eckstein anführt, die ihm geraten hätten, nicht alle Antworten auf alle Fragen allein in der Mystik zu suchen. Lipiner etwa hatte Eckstein gewarnt, legte zugleich aber auch ein Bekenntnis ab: Er selbst war einst der Mystik »gänzlich verfallen« gewesen. Eckstein beschreibt die Szene wie folgt:

> Bei unserer letzten Begegnung in der Bibliothek des Reichrats, deren Direktor er war, wenige Jahre vor seinem Tode, riet er mir dringend, mich mit Türkisch und Persisch zu befassen und insbesondere den so tiefsinnigen alten Kommentar des Sudi zu den Gedichten von Hafis deutsch herauszuheben [sic!]. Er empfahl mir auch, mich von dem Studium der Mystik, das mich zu jener Zeit ganz gefangengenommen hatte, abzuwenden, um mich wieder meinen früheren mathematischen Studien zu widmen. Er selbst sei einst der Mystik gleichfalls gänzlich verfallen gewesen; es sei ihm aber glücklicherweise gelungen, sich diesen Einflüssen völlig zu entwinden. (AuT 109)

Nun ist Esoterik nicht gleich Mystik und auch Theosophie und Mystik sind nicht synonym zu setzen. Die personellen Überschneidungen zwischen dem Kreis der Pythagoräer und der theosophischen Loge sowie die in die Lebenspraxis drängende Wahrheitssuche zeigen aber deutliche weltanschauliche Parallelen.[46] So gleicht etwa die Lebensweise der Pythagoräer einer Vorstufe theosophisch ausgerichteten Lebens. Zwischen demjenigen, das Lipiner »Mystik« nennt und dem »esoterischen Buddhismus«[47], der für die frühe Theosophie prägend ist, gibt es fließende Übergänge. Auf-

46 Vgl. in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Uwe Spörl zu neomystischen Diskursen um 1900, worin Nietzsche und die Lebensphilosophie – wie auch hier – eine zentrale Rolle spielen. Spörl: Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende, S. 21–25, 147–253.

47 Vgl. A. P. Sinnet: Esoteric Buddhism (1883), in deutscher Übersetzung nach der 3. Aufl. veröffentlicht u.d.T. Die esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1884. Eckstein rezensiert die Publikation 1888 in der *Sphinx* (5. Jg., Heft 1, Jänner 1888, S. 57–60) u.d.T. »Die esoterische Lehre in indischer Fassung«. Vgl. Karl Baier: Occult Vi-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

schlussreich ist in diesem Zusammenhang ein schmales Bändchen von Leiningen-Billigheim, der eine übersichtliche Darstellung zur Einführung in die Mystik verfasste.[48] Sie ist bezeichnend für das synthetisierende Verständnis in der praktischen Handhabung esoterischer Lehren, basierend auf Konkordanz. Interessant ist weiter, dass Lipiner Eckstein zur Mathematik rät, wodurch sich ein weiteres Mal zeigt, dass die Mathematik eine letztlich unzuverlässige Grenze in der oberflächlichen Unterscheidung zwischen Naturwissenschaften und okkultem Wissen bildet. Die Formalisierung der Unendlichkeit (siehe Strobls *Gespenster im Sumpf*), die irrationalen Zahlen (Musils *Törleß*) sowie Oskar Simonys Studien zur Topologie der Knoten oder zur vierten Dimension nach Friedrich Zöllner geben hinlänglich Beispiele für Übergänge und Überschneidungen ab und werden zudem von Sir Galahad im Roman *Die Kegelschnitten Gottes* vielfach aufgegriffen und inszeniert (vgl. Kap. II). Das Interesse an Naturwissenschaft und Mathematik ist ein wesentlicher Teil der ihrem Selbstverständnis nach wissenschaftlich ausgerichteten Esoterik.

Eine starke gemeinsame, selbst die Differenzen mystischer und materialistischer Weltanschauung übersteigende Basis bildete innerhalb der Wiener Theosophie die Beschäftigung mit Richard Wagners Werk und Person. Wagner ist die starke Klammer innerhalb der ideologisch doch eher antagonistisch aufgestellten Vegetarier*innen. Große Aufmerksamkeit zog die Oktobernummer der *Bayreuther Blätter* aus dem Jahr 1880 auf sich, in welcher Wagner eine Abhandlung unter dem Titel »Kunst und Religion« veröffentlichte.[49] »Auf uns, die wir damals für Empedokles und die Pythagoräer schwärmten, mußten die Äußerungen des Meisters einen tiefen Eindruck machen und uns ermuntern, auf der von uns betretenen Bahn weiterzuschreiten«, so Eckstein (AuT 111). Interessant ist nun, dass auch der sozialistische Flügel der Vegetarier von Wagners Gedanken angeregt wurde. Es gab nämlich eine »mehr rationalistisch« geprägte Gruppe junger Sozialisten, die ebenfalls das vegetarische Kellerrestaurant besuchten. Sie sahen im Vegetarismus ein »Völker versöhnende[s], auf eine bessere Zukunft hinweisende[s] Friedensideal« (AuT 106). Unter ihnen, der noch nicht dreißigjährige Arzt Victor Adler.

---

enna. From the Beginnings until the First World War. In: Hans Gerald Hödl u.a. (Hg.): Religion in Austria, Vol. 5, Wien: Praesens 2020, S. 1–76. Weiter aufschlussreich Mohini M. Chatterjis Ausführungen: »Esoteric Buddhism« in Germany. In: The Theosophist, Bd. 6, Nr. 11 (Aug. 1885), S. 259 f.

48 Carl Graf zu Leiningen-Billigheim: Was ist Mystik? Leipzig: Wilhelm Friedrich [o.J.]. Bibliothek esoterischer Schriften, Bd. 5. Der Band war zugleich Teil der Leihbibliothek der Zeitschrift *Gnosis* (Nr. 99). Vgl. Kap. VIII, Anm. 85.

49 Richard Wagner: Religion und Kunst (1880). In: Ders.: Gesammelte Schriften und Dichtungen. Bd. 10. Leipzig: Fritzsch ^{3}1898, S. 211–285.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Dr. Viktor Adler war schon damals ein vielseitig belesener, tief gebildeter Gelehrter, und die Gespräche, die ich mit ihm über die Probleme des Tages, historische Gesichtspunkte, über Richard Wagner und Ibsen, über die revolutionären Dichtungen Shelleys und dessen Vegetarismus, dann wieder über Neurologie, Psychiatrie und andere naturwissenschaftliche Themen hatte, sind für mein späteres Leben eine außerordentliche Bereicherung geworden. Er verkehrte freundschaftlich mit Leuten aus allen Klassen und Berufen, mit Fabrikarbeitern und Bankdirektoren, mit Advokaten, Universitätsprofessoren und hohen Staatsbeamten. (AuT 108)

Wieder erstaunt das Spektrum an Themen. Lipiner, eng befreundet mit Adler und regelmäßiger Besucher des Gasthauses, bildet die persönliche Verbindung zwischen den beiden Kreisen, Wagner eine der inhaltlichen. Richard Wagners musikalische Schöpfungen waren zudem für die theosophische Bewegung von großem Interesse, wie ein internationaler Aufruf im *Theosophist* ausgehend von der *Vienna Lodge*, verfasst von Eckstein, zeigt.[50] Die Wiener Loge regt darin andere theosophische Vereine und Interessierte dazu an, Wagners *Parsifal* im Juli 1888 in Bayreuth gemeinsam beizuwohnen.

> Proposed European Convention of Members of the T.S.
> In the month July 1888, at a date to be more fully specified hereafter, there will be at Bayreuth / Bavaria several consecutive representations of Wagners' Parsifal and other pieces of that music **whose deep esoteric meaning has been discussed** by Mr. A. Ellis in the "Theosophist" and "Lotus".
>
> The members oft the Vienna Lodge of the T.S. consider this to be a most opportune time, when a meeting with English, French and other members of the T.S. might be arranged, and they therefore invite any or all such members who may be inclined to meet them at Bayreuth during that time, for the purpose of becoming personally acquainted with each other and to exchange their views.
>
> A vegetarian restaurant will be opened as usual at Bayreuth while there Wagner operas are performed, for it has been **observed that those who are most capable of recognizing the mystic beauty in music are also opposed to the killing of animals and to feeding upon animal food**.[51]

Eckstein kümmerte sich um die praktische Umsetzung, organisierte Unterkunft und Anreise. Inspiriert wurde diese Reise durch die Texte von William Ashton Ellis, der in

50 Eckstein: Proposed European Convention of the T.S. In: Supplement to the Theosophist, Bd. 9, Nr. 99 (Dez. 1887), Supplement, S. x.

51 Ebda. Hervorheb. von mir, KK.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

aufsehenerregenden Studien zu Wagners Werk die spirituellen (Eckstein spricht von »mystischen«) Qualitäten hervorhob und zudem »den ›Tristan‹ und ›Parsifal‹ glänzend übersetzt[e]«.[52] Ellis war Herausgeber der Wagner-Zeitschrift *The Meister*. Eckstein traf ihn im Rahmen des Jahrestreffens der europäischen Zweigstellen im Londoner Hauptquartier der Theosophischen Gesellschaft 1888. An Okkultismus und Esoterik orientierte Zeitschriften der Zeit widmeten Wagners Schöpfungen einschlägige Besprechungen,[53] aber auch in der *Wiener Rundschau* beschäftigte man sich mit okkulter Symbolik und dem spirituellen Gehalt in Wagners Musikdramen[54] und rezensierte Aufführungen.[55]

* * *

Ein anschauliches Beispiel für die esoterische Wagner-Exegese in theosophischen Kreisen, die bis nach Wien reichten, bieten Friedrich Ecksteins Reisebeschreibungen, verfasst von Ludwig Hevesi.[56] An der Spitze der Theosophischen Gesellschaft, die mit Hauptquartieren in London, New York und Indien (Adyar) vertreten war, wirkten einige international bekannte Persönlichkeiten, die auf ihren Reisen nach Europa und Amerika als vielbewunderte und umschwärmte Gäste gern gesehen waren. Es kursierten von diesen theosophischen Berühmtheiten Fotos, oft mit persönlichen Widmungen versehen. Aus dem näheren Umfeld der Madame Blavatsky sind vor allem die indischen Gelehrten Mohan Mohini Chatterjee, Babajee Dabagiri Nath und Subba Rao (auch Subba Row) zu nennen. Letzterer, ein Brahmine, »der Sanskrit nicht bloß las, sondern fließend sprach«[57], wurde von Eckstein besonders verehrt. Er war als Brahminenschüler erzogen und in den europäischen Wissenschaften unterwiesen worden, später studierte er Jus an der Universität Madras. Subba Rao vereinte

52 Ludwig Hevesi: Mac Ecks' sonderbare Reisen zwischen Konstantinopel und San Francisco. Stuttgart: Adolf Bonz 1901, S. 47. Vgl. W. Ashton Ellis: Wagner's »Parsifal«. In: The Theosophist, Bd. 8, Nr. 87 (Dez. 1886), S. 162–169 und Nr. 88 (Jan. 1887), S. 222–228.

53 Vgl. *The Mystical Idea in the Work of Richard Wagner* von Edouard Schuré (The Theosophist, Bd. 31, Okt. 1909, S. 17–24 u. Nov. 1909, S. 182–199) und zahlreiche Beiträge in der theosophischen Zeitschrift *Sphinx* (z.B. Christian Bering: Der Ideal-Naturalismus Richard Wagners. In: Sphinx, 14. Jg., Heft 5 [Nov. 1892], S. 17).

54 Emil Lucka: Zur Symbolik in Wagners ›Parsifal‹. In: Wiener Rundschau, 5. Jg., Nr. 16 (15.8.1901), S. 313–316.

55 Wie etwa den *Ring der Nibelungen* im Wiener Hofoperntheater im September/Oktober 1898. G.S.: Wiener Hofoperntheater: Richard Wagner: Ring der Nibelungen. In: Wiener Rundschau, 2. Jg., Nr. 22 (1.10.1898), S. 861–864.

56 Ludwig Hevesi: Mac Ecks' sonderbare Reisen zwischen Konstantinopel und San Francisco. Stuttgart: Adolf Bonz 1901, S. 47 [in Folge zitiert mit der Sigle R und der Seite].

57 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Abb. 5: Babajee, Subba Rao und Helena Petrovna Blavatsky.



das Beste beider Welten und erinnert darin stark an Horus Elcho, den Protagonisten der *Kegelschnitte Gottes*.

Subba Rao beeindruckte in seinen Schriften[58] durch seine Gelehrtheit und »enorme Phantasie« (R 54). Babajee und Mohini, »zwei Original-Inder, Berühmtheiten der ganzen okkultistischen Welt« (R 53) traf Eckstein persönlich im theosophischen Haus der Familie Gebhard.[59] Mohini, zu diesem Zeitpunkt zirka 30 Jahre alt, beherrschte Sanskrit, Hindustani und Englisch, las Tamil, Latein und Griechisch, der Schwerpunkt der Gespräche lag aber in der faszinierenden Behandlung und Deutung, die der indische Gelehrte Wagners Werken zukommen ließ. In Wagners ästhetischem Kosmos träfen demnach Dimensionen aufeinander, die erst in der Zusammenführung durch die theosophische Lehre erschlossen werden könnten. In Ecksteins Reisebericht

58 Eckstein erwähnt eine Abhandlung über die Beziehung der regelmäßigen Polyeder zu den Zodiakalbildern und einen Kommentar zur Bhagavad-Gita, »an deren Hand er die ganze indische Philosophie erklärte«; d.i. *Notes on the Bhagavad-Gita*. – (by T. Subba Row, B.A., B.L.,) zuerst veröffentlicht in vier Folgen im *Theosophist* (Febr.–Juli 1887).

59 Vgl. das Kapitel u.d.T. »Ein mystisches Haus« (R 48–58).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

wird die einnehmende Art der Gedankenführung Mohinis eingehend beschrieben. Eckstein erinnert sich:

> Wenn man ihm zuhörte, fiel vor allem die dialektische Schärfe seiner Ausführungen auf. Goethe und Spinoza kannte er genau. Auch Richard Wagners Hauptwerke, besonders den »Ring der Nibelungen« und »Parsifal«. Ueber solche Dinge sprach ich mit ihm weit mehr als über die Bhagavad-Gita, deren berühmter Kenner er ist und über die er bei Tübner in London ein großes Fachwerk herausgegeben hat. Die Gesichtspunkte, aus denen er da das mächtige religiöse Lehrgedicht behandelt, sind ebenso neu als großartig. Es war merkwürdig, ihm zuzuhören. Zum Beispiel, wenn er die »Nibelungen« erklärte und sie mit der Trimurti (indische Dreifaltigkeit) verglich. **Er parallelisierte alles in dieser Weise**. Wotan schlafend in »Rheingold«, das sei Brahma, der im Schlafe die Welt erzeuge. Wotan als Wanderer in »Siegfried« und »Walküre«, das sei Wischnu, der wandelbare Gott der Wiedergeburt. Wotan durch sein eigenes Feuer verklärt (»Götterdämmerung«), das sei Shiva, der Gott des Feuers und der Weltverbrennung. **Er ging dabei bis ins einzelnste und faßte das Ganze in dem Satz zusammen**, der Ring der Nibelungen sei eine Umschreibung des Sanskritwortes »Om«. (R55 f.; Hervorheb. von mir, KK)

Mohinis Gedanken zu Wagners Werken »parallelisieren« fernöstliche Philosophie und germanische Mythologeme, »gehen bis ins [E]inzelnste«, fassen pointiert große Konzepte »in einem Satz« zusammen, sie lösen rätselhafte Zusammenhänge auf, sehen Antworten auf Fragen, wo andere nichts Ungewöhnliches wahrnehmen. Der genuine Blick Mohinis auf die europäischen Kulturgüter verblüfft durch die Parallelisierung und Synthetisierung weit entfernter, aber in der eigenwilligen Zusammenführung dann doch zusammenklingender, Einzelaspekte in einem übergeordneten Ganzen. Die Theosophie ermöglicht eine Bricolage aus Bestandteilen allerhöchster Widersprüchlichkeit: Polytheistische Mythologeme durchwirken die monotheistischen Strukturen christlicher Initiation, erfassen selbst das heikle Thema der Trinität, das sich an der Schwelle zur Frage, wie der Plural im Einen zu denken sei, abbildet. Neben dem *Ring* und *Parsifal* wurden noch weitere literarische Werke von Mohini interpretiert und in das Paradigma seiner weltumspannenden, philosophisch-spirituellen Sozialisation integriert. Er sprach über Werke von Goethe, insbesondere über das *Märchen* (ein Schlüsseltext für esoterische Weltanschauung) und Shakespeare. Mohini »fand immer eine tiefste Formel für sie« (R 57), was wiederum den Zuhörenden neue Zugänge zu altem Wissen eröffnete und es so aktualisierte: »Wenn man ein solches Thema mit ihm besprach, verging mitunter ein ganzer Tag, ohne daß man es merkte. Er ging in der Sache auf und ließ andere in ihr aufgehen« (ebda.).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Eine Sommerkolonie

Es fiel in die erste Zeit der Freundschaft zwischen Eckstein und dem jungen Komponisten Hugo Wolf im Jahr 1887, als letzterer Bekanntschaft zu Eduard und Marie Lang anknüpfte. Hermann Bahr beschreibt Wolf als große musikalische Hoffnung; sehr geräuschempfindlich und »immer irgend ein Buch bei sich«.[60] Wolf wohnte gerade einige Zeit bei Familie Lang in der Belvederegasse, als sie Eckstein am 21. November zum Abendessen zu sich nach Hause einluden. Eckstein fühlte sich umgehend wohl, erst im Morgengrauen verließ er das gastfreundliche Haus (vgl. AuT 183). Man vertiefte und erweiterte die Treffen durch andere Bekannte, u.a. durch einen Jugendfreund Ecksteins, den Architekten Julius Mayreder, den Schwager von Rosa Mayreder. Marie Lang bildete in den folgenden Sommermonaten das Zentrum eines Kreises, der sich auf das Schloss Bellevue in Grinzing zurückzieht.[61] In dieser »Sommerkolonie« mit Blick über die Stadt und die umliegenden Weingärten werden vielfache, theoretisch-inhaltliche wie praktisch-persönliche Verbindungen geknüpft. Die Zusammenarbeit zwischen Rosa Mayreder und Hugo Wolf, die in den *Corregidor*, Wolfs erstes Musikdrama, münden wird, wurzelt in diesem gemeinsamen Sommeraufenthalt.[62] Eckstein schildert die Atmosphäre wie folgt:

> Das Leben in unserer Sommerkolonie gestaltete sich überaus reizvoll. Wolf arbeitete fleißig an seinen Liedern und liebte es, uns das gerade erst Komponierte vorzuspielen, jeder von uns ging seiner Arbeit nach und an den Abenden fanden wir uns zu dem von Marie Lang bereiteten gemeinsamen vegetarischen Mahle ein, bei schönem Wetter auf der geräumigen Terrasse oder unter einer mächtigen Linde. Kaum hatte unser Aufenthalt auf Bellevue begonnen, als sich der mir von München her befreundete junge Diplomat Graf Karl zu Leiningen-Billigheim an Marie Lang mit der Bitte wendete, ob er nicht in unsere Kolonie aufgenommen werden könne; und so wurde auch er wenige Tage später ein Mitglied unseres Kreises. Er war ein eifriger und begeisterter Theosoph und hatte sich mir angeschlossen, weil

60 Hermann Bahr: Erinnerungen an Hugo Wolf. In: Buch der Jugend. Hg. v. Goffried Schnödl. Kritische Schriften in Einzelausgaben. Weimar: VDG 2010 [1908], S. 57–65, hier S. 58.

61 Harriet Anderson: Feminism as a Vocation. Motives for Joining the Austrian Women's Movement. In: Edward Timms (Hg.): Vienna 1900. From Altenberg to Wittgenstein. Edinburgh: Edinburgh University Press 1990 (Austrian Studies 1), S. 73–86.

62 Für die vieraktige Oper *Der Corregidor* schrieb Rosa Mayreder das Libretto nach der Novelle *Der Dreispitz* des spanischen Dichters Alarcon. Die Erstaufführung fand am 7. Juni 1896 in Mannheim satt. Max Vancsa ortet eine »vollständige Durchdringung und Verschmelzung von Dichtung und Musik« wie bei Richard Wagner. Ders.: Hugo Wolf. In: Wiener Rundschau, 3. Jg., Nr. 11 (15.4.1899), S. 260–263, hier S. 261.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> ihm meine Beziehungen zu der indischen Theosophischen Gesellschaft und zu Madame Blavatsky bekannt waren. Es war kein Wunder, daß nun auch diese Themen bei uns viel erörtert wurden, um so mehr, als auch Marie Lang sich mit Feuereifer auf diesen Gegenstand geworfen hatte. Dazu kam noch, daß auch ein anderer viel gelesener Theosoph, Dr. Franz Hartmann, uns häufig besuchte und auch einige Zeit bei uns wohnte. Er war vorher schon fast ein Jahr hindurch mein Gast gewesen, kurz nachdem er aus Indien zurückgekehrt war, wo er jahrelang, zusammen mit Madame Blavatsky, geweilt hatte. Natürlich brachte auch dieser Verkehr eine Fülle neuer Anregungen, und dies um so mehr, als Hartmann fortwährend Besucher beiderlei Geschlechts aus aller Herren Länder erhielt, von denen manche recht ungewöhnliche Persönlichkeiten waren. (AuT 185)

Die Theosophie war zu diesem Zeitpunkt bereits eine internationale Bewegung (wie nicht zuletzt sogar dieser Lokalaugenschein zu verstehen gibt), ihre Begründerin schon zu Lebzeiten eine Legende. Unter dem Motto »There is no religion higher than truth« richtete man das geistige und seelische Streben sowie alle vorhandene intellektuelle und soziale Energie auf die Realisierung dreier Ziele[63]: 1. Den Kern einer allumfassenden Bruderschaft zu bilden, unabhängig von Glaube, Rasse, Geschlecht und sozialer Zugehörigkeit; 2. das vergleichende Studium von Religion, Philosophie und Wissenschaft anzuregen und schließlich 3. die ungelösten Welträtsel und Naturgesetze bzw. die verborgenen Kräfte im Menschen zu erforschen.[64] Der Wahrung dieser Grundsätze, die am 17. November 1875 in New York festgelegt wurden, verschrieben sich im Grunde alle Zweige der TG, wenngleich Betrugs- und Plagiatsvorwürfe sowie Differenzen über Führung und spirituelle Leitfiguren nach dem Tod Blavatskys zu zahlreichen Abspaltungen und Neugründungen führen sollten.[65] Ein Spezifikum der Wiener Theosophie – und

63 Hier folge ich der noch heute existierenden Theosophischen Gesellschaft (Adyar) in Österreich. Gruppe Wien. 1060 Wien, Stumpergasse 40/2. Eingang im Hausflur. Die Seele des Hauses: Edith Lauppert.

64 Hermann Bahr fasst die drei Ziele wie folgt zusammen: »[E]ine große Bruderschaft aller Menschen zu bilden, unbekümmert um Rasse, Glauben, Geschlecht, Kaste und Farbe; die Kenntnis der orientalischen Litteraturen, Religionen und Philosophien zu fördern; und nach den unbekannten Gesetzen der Natur und der seelischen Kräfte zu forschen, welche heimlich im Menschen sind.« Hermann Bahr: Annie Besant. In: Der Antisemitismus. Ein Internationales Interview. Kritische Schriften in Einzelausgaben. Weimar: VDG 2005 [EA 1894], S. 127 f., hier S. 128.

65 Vgl. Zander: Geschichte der Anthroposophie in Deutschland. Bd. 1, S. 147–170. Annie Besant sah die Seele der verstorbenen HPB in dem jungen Brahminen Jiddu Krishnamurti wiederverkörpert und verkündete ihn als Messias; für Rudolf Steiner, ab 1902 Sektionsleiter der Theosophischen Deutschen Sektion, waren die Differenzen zwischen der östlich ausgerichteten Besant-Linie und seiner eigenen, europäischen, rosenkreuzerisch geprägten Lehre unvereinbar (hinzu kam sein Konzept der Christologie) und so erfolgte 1912 die Abspaltung.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

auch des Kreises um Marie Lang, wie die Erwähnung des jungen Grafen Leiningen-Billigheim erahnen lässt,[66] – bestand in der intensiven Auseinandersetzung mit der Lehre von Kerning.[67] Johann Baptist Kerning (1774–1851), Schriftsteller, Opernsänger und Gesangspädagoge, betrieb (mit den Worten Rudolf Steiners) »okkulte Freimaurerei«.[68] Seine Lehre und damit einhergehenden Übungen basierten auf Etablierung eines besonderen Sprachbewusstseins, das den menschlichen Körper als Resonanzraum ansah, der durch sinnliche Reize und Empfindungen, wie etwa Vibration, übersinnliche Erfahrungen erzeugen konnte.[69] Eine von Kernings okkulten Übungen bestand etwa darin, ein *P* zu sprechen. »Das sollte man ein Jahr lang üben, bis man erleben konnte, dass man es an jeder Stelle des Leibes sprechen konnte; weitere Stufen zogen weitere Konsonanten mit ein.«[70] Buchstaben werden an Körperteile geknüpft, die durch das Sprechen in Schwingungen geraten. Die Kerning'schen Buchstabenübungen gelten unter Praktizierenden bis heute als nicht ungefährlich; es bedarf der genauen Anleitung.

Vor allem das zweite der obengenannten theosophischen Ziele, das vergleichende Studium birgt im Kontext der in den Grundsätzen artikulierten emanzipatorischen Bestrebungen eine besondere Brisanz. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass Frauen, bis auf wenige Ausnahmen in Europa, der Zugang zu höherer Bildung untersagt war,[71]

66 Graf Carl Wenzeslaus von Leiningen-Billigheim (1823–1900), der Vater des jungen Diplomaten und Grafen, war ein Schüler von Johann Baptist Krebs (das ist Kerning). Er »veröffentlichte Schriften von Kerning, die über seinen Sohn in den Wiener Freundeskreis vermittelt wurden, darunter das ›Buchstabenbuch‹, das später von Gustav Meyrink zum Druck herausgegeben wurde. Die Korrespondenz zwischen Leiningen-Billigheim senior und Hübbe-Schleiden zeigt, dass Kernings Ideen über den Vater in die theosophische Szene übermittelt wurden.« Alois Mailänder: 44 Briefe an Gustav Meyrink. Hg. u. kommentiert von Erik Dilloo-Heidger. Norderstedt: Books on Demand 2020, S. 188. Carl Leiningen-Billigheim jun. (1860–99) wird oft mit dem Vater verwechselt und veröffentlichte in der theosophischen Zeitschrift *Sphinx* (u.a. *Das Ziel der Mystik*, Juni 1888 und *Der Weg zum Ziel der Mystik*, Februar 1890).

67 Karl Baier verweist in diesem Zusammenhang auf den Kreis um Alois Mailänder, dem auch Protagonisten der Wiener Szene angehörten. Er bietet Einblick in Kernings Körperübungen, die als rosenkreuzerische Tradition praktiziert wurden. Karl Baier: Yoga within Viennese Occultism. In: Karl Baier, Philipp A. Maas u.a. (Hg.): Yoga in transformation. Historical and contemporary perspectives. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress 2018, S. 387–438, hier S. 401–404.

68 Rudolf Steiner zit. n. Rolf Speckner: Friedrich Eckstein als Okkultist. https://www.rolf-speckner.de/anthroposophie/friedrich-eckstein-als-okkultist/ (zuletzt aufgerufen am 27.6.2024).

69 Ebda. Rolf Speckner verweist auf die Bedeutung des Wortes »einweihen« und rekonstruiert Ecksteins spirituelle Grundeinstellung aus den musiktheoretischen und mathematischen Schriften.

70 Ebda., S. 5 f.

71 Waltraud Heindl: Frauenbild und Frauenbildung in der Wiener Moderne. In: Lena Fischer, Emil Brix (Hg.): Frauen der Wiener Moderne, S. 21–33, hier S. 24 f. Die ersten außerordentlichen Hörerinnen an der Universität Wien wurden von der Philosophischen Fakultät ab 1898 zugelassen,

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

bot die Theosophie Möglichkeiten, die im Rahmen einer theosophischen Universalweisheit erforderlichen Studien eigenmächtig aufnehmen zu können.[72] Der selbstverständliche Austausch von Gelehrten unabhängig von Geschlecht und Religion trug mitunter zu jener entrückten Atmosphäre in der Schilderung bei, die Eckstein nicht nur für die Grinzinger Sommerkolonie, sondern ebenso für den internationalen Festakt im Hauptquartier der Theosophischen Gesellschaft in London, im Jahr 1888, hervorhebt. Man feierte den ersten Jahrestag der Gründung der europäischen Sektionen. Hier traf Eckstein auf Annie Besant, Blavatskys Nachfolgerin, und andere namhafte Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft. Das Londoner *headquarter* bestand aus zwei Häuser mit Portikus und Treppe; es gab u.a. ein »Reliquienzimmer« mit Erinnerungsstücken der Blavatsky, eine prachtvolle Bibliothek, Wohnungen für Funktionäre und Fremdenzimmer – und es gab jene »sibyllinische Küche« (R 41) im zweiten Haus, die Hevesi in Ecksteins Reisebericht besonders ausführlich beschreibt.

> Es war ein großes Festessen, natürlich vegetarisch. Alle die jungen, oft wunderschönen Ladies, auch aus Amerika und Australien, standen in der Küche mit vorgebundenen Schürzen und kochten hocheigenhändig. Die Herren handlangerten dabei mit Begeisterung. Ein junger Gelehrter aus Sydney schälte eifrig Kartoffeln und führte zugleich mit einer jungen Hochblondine vom Kap, die einen Fisch dressierte, ein Gespräch über den Unterschied zwischen dem *Avaloketiswara*, dem »in die Welt herabgestiegenen Herrn«, und dem *Adhi-Buddha*, der höchsten Verkörperung des Buddha. […] Neben mir stand eine Dame in mittleren Jahren, mit großer blauer Schürze, und putzte mit würdiger Flinkheit Salat. Wir gerieten in ein Gespräch, indem sie mir gute Ratschläge in Bezug auf eine von mir malträtierte Ananas gab. (R 41; Hervorheb. i. Orig.)

Ecksteins Schilderungen fokussieren den geselligen Aspekt der Zusammenkünfte im Dienst der Theosophie. Vertieft in die erlesenen Gesprächsthemen, scheinen Geschlechterkonventionen und herkömmliche Rollenaufteilungen, kurzum gesellschaftliche Konventionen, zugunsten eines höheren Austauschs in den Hintergrund zu treten. Die wertvolle Bekanntschaft, auf welche Eckstein anspielt, ist die vornehme Mrs. Hunt, eine Nichte des Malers William Turner. Sie lädt den gelehrigen Schüler auf Gut Hawthorne, ihren Landsitz bei London, ein. Dieser Sonntagsausflug bietet ein weiteres Beispiel für die besondere Stimmung, von welcher die theosophischen Zu-

---

allerdings wurden bestimmte Hürden eingebaut (man musste jedes Semester neu ansuchen und den Professor ausdrücklich um Erlaubnis fragen).

72 Vgl. Joy Dixon: Divine feminine. Theosophy and feminism in England. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press 2001, S. 68 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

sammenkünfte getragen sind, die sich dadurch auszeichnet, dass sich auf betont ungezwungene Weise Sprachen (R 42, 50, 22), selbst Kasten (wie anlässlich einer Rede von Henry Steele Olcott beobachtet [R 31]), Gentlemen und Damen, Berufskreise (R 45) sowie unterschiedliche Altersgruppen vermischen. In den Hawthornes trifft Eckstein auf direkte Verwandte Blavatskys, theosophische Persönlichkeiten der ersten Stunde sowie auf Anna Kingsford, eine »Geisterseherin, die ihre Werke automatisch in mystischer Hypnose schrieb« (R 52).[73] Die in der Theosophie programmatisch angestrebte Vereinigung von Wissenschaften, Philosophie und Religion synthetisiert auch ihre Anhänger und Anhängerinnen. Die Offenheit für potenzielle Konkordanz überstrahlt bestehende Grenzen, denn man sucht gemeinsam nach Ähnlichkeiten im jeweils Anderen, Angrenzenden. In der gelebten Utopie einer gehobenen Schicht gibt es zuerst Lunch, dann Dinner, dazwischen einen Vortrag. Als der »Meinungsaustausch« anschließend anhebt und selbst »die Vögel auf den Zweigen der wohlgebürsteten Bäume [zuhören]« (R 45), wirkt es, »als wäre man gar nicht am Ende dieses technologischen Jahrhunderts in jener Fünfeinhalbmillionenstadt« (ebda.). Hevesi verschneidet in Ecksteins Schilderung Hochgeistiges mit Alltäglichem. Banales wird in der theosophischen Praxis zu Besonderem, wobei sich in der sprachlichen Gestaltung ironische Distanzsignale bemerkbar machen. Die Beschreibung der gebotenen Utopie geschieht nicht gänzlich ungebrochen. Die beobachtete Inklusion geht einher mit einer Absage an die restliche, irrige Welt. Soziale, konfessionelle und ethische Schranken scheinen angesichts der hehren Absichten im Streben nach einem besseren – vergeistigten – Leben aufgehoben, doch man ist auf dem Gut der Mrs. Hunt dem Treiben der Zeit sowohl zeitlich als auch räumlich entrückt. Man findet sich ideell auf einer anderen Ebene, unter sich, exklusiv, und doch offen für neue Mitglieder am Rand der herrschenden Zeit ein, am Beginn einer neuen Ära. In all der Erlesenheit zeigt sich nicht zuletzt der Hang zum Aristokratischen der im Geist Verbundenen. Unterschiede werden unter Fokussierung des Ideals gleichsam angehoben und für den Moment der Vernetzung nivelliert. Eine ähnliche egalitäre Stimmung wie Eckstein beschreibt auch Hermann Bahr, der ebenso im Londoner Hauptquartier zu Besuch war und dort mit Annie Besant, Blavatskys Nachfolgerin, sprach.[74] G.R.S. Mead, der Generalsekretär der Gesellschaft, »führt mich in den Saal, wo sie ihre Feste halten, mit strengen Zeichen aus allen Religionen, zeigt mir ihre Schriften, Bücher,

73 Eckstein zufolge war »Mrs. Dr. Anna Kingsford« an der Pariser Salpêtrière promoviert worden. Sigmund Freud erwähnt Kingsfords *Dreams and Dream-Stories* (hg. v. Edward Maitland 1888) in der *Traumdeutung*. Zudem hing ihr Bild in der »Thalysia«, dem Wiener vegetarischen Restaurant (R 52). Vgl. auch Aniela Jaffé: Anna Kingsford. Religiöser Wahn und Magie. Fellbach: Bonz 1980.

74 Bahr: Annie Besant, S. 127 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Revuen in der großen Bibliothek, wo Schmiechen das düstere, schwere schmerzliche Haupt der Blavatsky gemalt hat, und bringt mich zur Besant.«[75] Bahr zeichnet ein Gegenbild zum übermächtigen, auch düsteren Vorbild (»Sie ist klein, schmächtig, scheu […], aber die Augen leuchten«) und fragt nach den antisemitischen Tendenzen, die Besant verneint, dabei aber den englischen Antisemitismus insgesamt infrage stellt und relativiert. Auch Bahrs Darstellung bleibt nicht ohne ironische Brechung. Hevesis Schilderung der theosophischen »Salonlandschaft« (R46) kontrastiert in ihrer Enthoben- bzw. überzeichneten Erhabenheit mit dem bewegten Eindrucksbild, das Eckstein von der wichtigsten und wahrscheinlich seltsamsten Begegnung zu berichten hatte. Eckstein traf nämlich persönlich auf die Begründerin und »Hohepriesterin« der Theosophie, auf Helena Petrovna Blavatsky.

Begegnung auf Ostende

Im Jahr 1886 kam es zu einem legendären Besuch: Friedrich Eckstein traf auf Helena Petrovna Blavatsky, die Sphinx des 19. Jahrhunderts, wie Franz Hartmann sie in einem gleichnamigen Porträt nannte.[76] Madame Blavatsky war zu diesem Zeitpunkt gerade Gast der einflussreichen Familie Gebhard in Elberfeld. Sie schrieb an einem neuen Buch, verließ kaum das Bett. Eckstein hatte zuvor ein Telegramm erhalten mit der Aufforderung, umgehend nach Ostende zu reisen, sofern er Madame Blavatsky sehen wollte, und das möchte er unbedingt, stand er doch gerade am Höhepunkt seines Interesses für die Theosophie. Er wollte eine Wiener Loge gründen.

An dieser Stelle wäre eine streng historische und faktenbasierte biographische Skizze der 1831 in Russland geborenen und 1891 in London verstorbenen Helena Petrovna Blavatsky geboten. Dass ein solches Unterfangen allerdings unentwegt von der Legendenbildung, die bereits zu Lebzeiten integraler Bestandteil ihrer öffentlichen Erscheinung war, konterkariert wird, bemerken auch die Autorinnen der 2013 erschienenen Biographie.[77] Rätsel, Geheimnisse und Gerüchte begleiten nicht nur, sondern erzeugen jene abenteuerliche Spannung, die in anekdotischen Formen ihr ureigenes erzählerisches Pendant finden. Zugleich bilden diese Anekdoten einen überaus produktiven Ansatzpunkt für eine Fetischisierung von Wissen: »Verwickelte Überlieferung«, »zirkulierende Zitate«, »unklare Herkünfte«, »Hörensagen und zerstreute Kolportage« sind Hartmut Böhme zufolge typisch für die weit zurückreichende Ge-

75 Ebda., S. 128.

76 Franz Hartmann: Die Sphinx des 19. Jahrhunderts. In: Lotusblüten, Bd. 1 (1893), S. 305–339.

77 Ursula Keller, Natalja Sharandak: Madame Blavatsky. Eine Biographie. Berlin: Insel 2013, S. 8. So wurde ihr eines ihrer Hauptwerke, *Isis Unveiled*, von ihren Meistern diktiert, vgl. S. 159.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

schichte des Fetischismus-Begriffs.[78] In der aus dem Leben gegriffenen Anekdote wird okkultes Wissen zum fetischistischen Gegenstand, der weitergereicht werden kann, ohne dass geglaubt werden muss. Faszination treibt die Überlieferung an und voran. Die einnehmende Kraft der Anekdote wissen nun auch Friedrich Eckstein und Ludwig Hevesi im Rahmen des bereits zitierten Reiseberichts zu nutzen. Wilhelm Goldbaum, der Rezensent von *Mac Eck's sonderbare Reisen zwischen Konstantinopel und San Francisco* misstraute dem umfassenden Wissen und Ideenreichtum Ecksteins und würdigte umso mehr den eigentlichen Verfasser der (fremden) Reiseberichte.[79] Hevesi habe Ecksteins »krause Geschichten« literaturfähig gemacht, denn Eckstein, so Goldbaum, war ein fragwürdiger Erzähler:

> Ich selbst habe manchmal mit Mac Eck beisammengesessen und es wurde mir so dumpf im Kopfe, daß mir die Haare weh thaten, wenn er ohne Ordnung vom Hundertsten ins Tausendste schweifend, bald in dunkelster Ausführlichkeit von den Kant'schen Kategorien orakelte, bald mit den kompliziertesten mathematischen Formeln wie ein Jongleur mit Billardbällen um sich warf oder seine wirklichen und vermeintlichen Reiseabenteuer zum Besten gab.[80]

»Schweifend«, »oraklend«, »zum Besten gebend« – Goldbaum misstraut über der Ecksteins'schen Darstellungsform auch den dargebotenen Inhalten. Die Transformation der Geschehnisse und Erlebnisse in Literatur gelang Hevesi, so Goldbaum, durch ein gekonntes Arrangement mit dem Erlebten, also durch die poetische Ordnungskraft in der Wiedergabe, die im erzählenden Erfinden das Erleben und somit das Erlebte in den Vordergrund treten lässt. Ein Blick auf die Erzählsituation zeigt, dass es tatsächlich die Rolle des aufmerksam Zuhörenden ist, durch welche der Autor Hevesi durchgehend anwesend ist, allerdings als Erzähler hinter der dargestellten Erzählinstanz – also Eckstein – vollkommen zurücktritt. Man meint beim Lesen, man höre Eckstein sprechen – nicht aber *erzählen*, sofern man dem harschen Urteil Goldbaums über Ecksteins ausufernde Erzählfertigkeit Glauben schenken will.

Hevesis besonderer Kunstgriff besteht darin, dass er der Stimme, die er als Zuhörer wahrnimmt, vollen Raum gibt, indem er die gestellten Fragen nicht anführt, sondern sie wiederholend durch den Antwortenden, gleichsam als Auftakt der folgenden Episode, anklingen lässt. Einschübe von Ecksteins Erzählstimme, wie »den Sie kennen« oder »wie Sie wissen«, halten das Gegenüber (also eigentlich den Autor Hevesi) präsent. Es wurde bewusst Mündlichkeit in der Schrift bewahrt. Doch »Mac Eck« erzählt

78 Böhme: Fetischismus und Kultur, S. 16.
79 Wilhelm Goldbaum: Ludwig Hevesi und Mac Eck. In: Pester Lloyd (21.11.1900), S. 2.
80 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

nicht nur, er *zeigt*, er führt durch seine Sammlung, durch die Relikte und Requisiten der theosophischen ›Episoden‹ in seinem Leben. Hevesis Reisebericht wird so zu einem Sammelsurium von Dingen aus Ecksteins Besitz und für uns heutige Leser*innen zu einem Museum von Dokumenten.

In Hevesis und Ecksteins kollaborativ anmutendem Reisebericht sind insgesamt drei Kapitel den theosophischen Ereignissen und Erlebnissen gewidmet.[81] Diese stehen durch ihre Titulatur, welche das Theosophische als *mystisch* in den Vordergrund rückt, in spannungsreichem Kontrast zu dem (ironischen) übergeordneten Einleitungssatz, wonach die folgenden Texte von den »exoterischen Reiseerlebnissen« (R 1) des Freundes Fritz berichten würden. Der anekdotische Plauderton durchdringt und ironisiert auch das dargebotene esoterische Wissen.

Bereits der einleitende Satz zu Ecksteins *Mystischem Besuch* bei Blavatsky ruft ein ausgeklügeltes Setting des Erzählens auf den Plan und adelt Ecksteins exklusives Wissen: »Also von Madame Blavatsky soll ich Ihnen erzählen?, sagte Freund Fritz und zog die Augenbrauen hoch. Ja, das ist sehr leicht, denn ich bin vollgepfropft mit ihr, und sehr schwer, denn welcher Wiener kennt sie?« (R15) Mehrere Instanzen werden einleitend adressiert: der Zuhörer (der zugleich der Verfasser ist, also Co-Autor) sowie der Erzähler als Angefragter, Erzählgegenstand und Mitwissende, denn jedes abverlangte Wissen verfügt über Vorwissen und Mitwissende – durch Konzentration initiierte Diffusion. Die Liste der handelnden Personen wird sogleich erweitert, weitere Instanzen des Erzählens, des Wieder- und Weitererzählens, werden eingefügt, um den vielfachen Bruch im Übermitteln der Geschichten und so die vielen Gesichter jener Hände, die sie weitergereicht haben, aufzurufen. Die Erzählungen, Geschichten und Anekdoten bilden den unsicheren Grund des Unerhörten und Unvermuteten, der das Obskure keimen und überdauern lässt und dabei dem Relikt, der *Reliquie*, einen besonderen Wert verleiht und immer wieder neu bestätigt. Die Aura der Gegenstände sind ihre Geschichten.

Fritz zeigt seinem Zuhörer seine Schätze. Seine Erinnerung wird angeregt durch die materiellen Zeugen des Kontakts, des Besuchs, von dem er erzählen möchte. Er sucht, kramt und zeigt seinem Zuhörer eröffnend Blavatskys Unterschrift, die Signatur der »Hohepriesterin der Theosophie« höchstpersönlich, handgeschriebener Repräsentant ihrer Person und schriftlicher Vorbote ihrer Stimme, die er in seiner Erzählung aufrufen wird. Ihr Name ziert und beglaubig jene Charta, die Eckstein zum Präsidenten der *Theosophical Vienna Lodge* ernannte.

---

81 Beginnend mit dem seltsamen (dem seltsamsten) *Mystischen Besuch* Ecksteins bei Madame Blavatsky, über die Schilderung der zentralen Persönlichkeiten der TG im Rahmen der *Mystischen Erlebnisse* des Londoner Jahrestreffens 1888, bis hin zum *Mystischen Haus* der Familie Gebhard in Elberfeld.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Hier … ich zeige Ihnen ihre Unterschrift. (Er kramte in einer Schublade mit etwas abenteuerlichem Inhalte und reichte mir eine Urkunde von seltsamem Aussehen, auf hellblauem Pergament geschrieben. Sie begann mit den Worten: »*Greetings to all whom it may concern*.« Gruß an Alle, die es angehen mag. Datiert war sie: »Adyar, Juni 1886.« Unterschrieben von Helena Petrowna Blavatsky und Colonel Henry Steele Olcott.) (R 16; Hervorheb. i. Orig.)

Er holt weiter Bilder und Fotos hervor und verspricht, später auch Briefe zu zeigen. Anschließend berichtet er über die abenteuerliche Biographie der Blavatsky, über gesicherte (auch schriftliche) Angaben und Quellen, aber auch über ihr dunkles »Vorleben« (R 19), das sich aus vagen Vermutungen und abstrusen Gerüchten zusammensetze. Das anekdotische Wissen verbindet im Rahmen einer abenteuerlichen narrativen Ausschweifung beide Momente feierlich:

> Von Kindheit an war sie in der vierten Dimension, oder sehr nahe dabei, heimisch gewesen. Auf ihren weiten Reisen wurde sie immer mystischer. […] Im Kohlenraum eines kleinen englischen Seglers versteckt hatte sie von Poti aus das Schwarze Meer gekreuzt. In Konstantinopel, Egypten, Griechenland kam sie dann herum. In Kairo machte ein alter Kopte sie zu seiner Schülerin. Für ihre Familie war sie verschollen, zehn Jahre lang. In Paris und London lernte sie die Berühmtheiten kennen, aber die amerikanischen Indianer zogen sie mehr an. Sie ging zu den Mormonen, die damals in Ruf kamen, dann zu den Voodoo-Negern bei New-Orleans, die allerlei schwarze Magie treiben sollten. Dieser gefährlichen Bande entkam sie, durch eine Vision gewarnt, und ging nach Texas und Mexiko. Eine Erbschaft von 80.000 Rubeln rann ihr durch die Finger, sie wußte selbst nicht wie. Sie kaufte z.B. Ländereien und vergaß dann, wo sie lagen. Dafür hatte sie in New-York den Baron Palmer kennen gelernt, dessen schriftlichen Nachlaß sie später erbte. Mit einem Mystiker ging sie dann von Westindien nach Ostindien, Ceylon, Java u. s. w. Mit einem tatarischen Schamanen durchquerte sie den Himalaya und drang in Tibet ein. Dort, in dem berüchtigten Lhassa, studierte sie die esoterische Lehre der Tibetaner. Sie behauptete später, jahrelang dort gelebt zu haben. In Simla lernte sie den Redakteur A. Percy Sinnett kennen, der auch ein Buch über sie geschrieben hat. Sinnett bewog sie, unter Mitwirkung des berühmten Pandit Sabarad ihr Buch über »*Esoteric Buddhism*« zu schreiben, das in vielen Auflagen um den englischen Globus ging. Dann schrieb sie das Buch über die entschleierte Isis, »Isis unveiled«, zwei Riesenbände von 2000 Seiten. Darin wird ungefähr alles, was es zwischen Himmel und Erde giebt, von einem noch nicht dagewesenen Standpunkt behandelt. **Sie war ein Monstergehirn, in dem alles durcheinander lag: moderne Chemie und Hebräisch, Pflanzenphysiologie und Sanskrit. Sie schrieb über alles, und immer fachlich und polemisch zugleich**. Den okkultistischen Physiker Crookes verteidigte sie gegen den Bonner Chemiker Kekulé u. drgl. Dabei war sie immer mit einem Fuß im Jenseits, oder dort herum. (R 17 f.; Hervorheb. von mir, KK)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Behauptungen werden noch im Moment ihrer Setzung relativiert: »in der vierten Dimension, oder sehr nahe dabei«, »im Jenseits, oder dort herum«. Das einprägsame Gerücht konkurriert mit dem überprüfbaren Wissen, das durch gelegentliche Erwähnung von Publikationen präsent gehalten wird. Als Eckstein Blavatsky schließlich persönlich trifft, beschreibt er eine Riesin im Bett:

> Das Bett allein schon eine Sehenswürdigkeit. Ein ungeheures Gebäude, turmhoch mit Kissen beladen, in denen sie halb versank. Wie bei russischen Bauern. Federbetten, Pölster von jeder Form, Decken. […] Eine Riesin. Ein Berg von Fleisch, das bei jeder Bewegung erzitterte und dann eine ganze Weile brauchte, um sich wieder zu »setzen«. Ihr Oberkörper wogte in weit geschwungenen Linien über dem Wust von Bettzeug umher. Ein breites Gesicht, gebräunt, blatternarbig. Das gelbrötliche Haar ganz fein gekräuselt und hinten zu einem Knoten zusammengebunden. Unter blonden Wimpern ganz blaue Augen. Sie brachte damals ihre ganze Zeit im Bette oder auf der Chaiselongue zu. (R 20 f.)

Monumentale Anklänge an das lebendige Denkmal bestehen nur in der Dimension, denn der Berg ist ein Bett und die Riesin ist aus Fleisch. Vor dem ehrfürchtigen Betrachter türmt sich durch und durch Vergängliches. Hinzu kommt, dass Blavatsky raucht, wie andere beten, nämlich unablässig. Der Besucher beobachtet schlagartig wechselnde Launen: sie sei leidenschaftlich und ehrlich interessiert, dann wieder rasend vor Wut. Im ruhenden Zustand klingt ihre Stimme »soldatisch rau« (R 21). Sie spricht mehrere Sprachen, schimpft, schmeißt, röchelt, stöhnt und verrät, dass sie den sehr jungen Eckstein bereits bei der Wiener Weltausstellung 1873 gesehen habe (R 22). Eckstein schildert eine Persönlichkeit, die sich für alles interessiert; die mit ihrem Besucher über Politik (etwa den Ausgleich mit Ungarn), über Physikalisches, Mathematisches, Chemisches und Geschichtliches sprechen möchte. Außerdem hätte sie von Ecksteins Erfindung eines biegsamen Glases gehört und ergänzte seine Idee mit der Geschichte eines römischen Kaisers, an dessen Hof ein Besucher aus dem Morgenland etwas Ähnliches entwickelt hatte. »Sie nannte auch die Quelle«, merkt Eckstein an (R 24).

Ecksteins Schilderung changiert zwischen Höherem und Niederem; das viele Wissen koinzidiert mit einer eigenartigen »Schlamperei« (R 20), das leidenschaftliche Forschen mit rasendem Fluchen. Ihre Beweglichkeit im Geist kontrastiert mit der Trägheit im Fleisch – all diese Widersprüche vereinen sich in *der Blavatsky*. Er beendet das Porträt mit einem Absatz, der Blavatsky abschließend als mythenumwobene, einnehmende Zauberin darstellt: »Im Umkreise von H.P.B. schwirrte die Luft von Unerhörtem und Unvermutetem. Sie war ein Magnet, der aus den Leuten ihre Urgefühle herauszog. Das Glaubenkönnen vor allem. Sie that mit ihnen, was sie wollte. Sie war eine Zauberin« (R 29).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Genie

»Was die Blavatsky war? Ein Genie jedenfalls« (R 26). Riesin, Zauberin, Monstergehirn, Berg von Fleisch, Berg von einem Frauenzimmer, eine moderne Sibylle, Velleda oder Norne – »eine der genialsten Frauen […], die je geboren wurde« (R 16). Blavatskys Genie ist eng an den Obskurantismus ihres Schreibens gebunden (vgl. Kap. VIII). Als Schreibende bleibt sie ein Medium. An einer Stelle des Gesprächs auf Ostende zeigt Blavatsky Eckstein ihr Manuskript der *Secret Doctrine*.

> Riesenstöße blauer Folioblätter, eine ganze Reihe, in ihrer Handschrift. »Das schreibe ich, während ich schlafe,« sagte sie, »unbewußt, wie alle meine Werke, … nicht ich schreibe es, sondern die Meister durch mich.« Sie glaubte vielleicht wirklich entrückt zu sein, wenn sie schrieb. Andere behaupteten Ähnliches. (R 22)

Karl Bleibtreu bezeichnet Blavatsky in der *Fackel* (1904) als männlichen Genius in der Hülle einer Frau.[82] Eckstein und Blavatsky begegnen einander in jenem Grenzbereich des Wissens, in welchem Taschenspieler und Okkultisten in ein besonderes Naheverhältnis zueinander geraten. Ob Blavatsky nicht auch eine brillante Hochstaplerin war, bleibt zumindest als Möglichkeit bestehen. Eckstein lässt ihre Wurzeln bedeckt und adelt ihren Geist als genialisch. Gemeinsam ist ihnen, dass sie auf unterschiedliche Weise mit den Grenzen des Wissens, derer sie sich bewusst sind, umzugehen wissen.

Ein solcher Grenzgänger war auch Eckstein. Im Dunstkreis der vielen Geschichten und Anekdoten treffen sich die geniale Sphinx und der vielseitige Polyhistor. In Hevesis Porträt der Blavatsky spiegelt sich zugleich auch der gelehrte Schüler, der mit der Riesin auf Augenhöhe parliert. Der Vorwurf, beim Erzählen vom Hundertsten ins Tausendste abzuschweifen, beschreibt einen Modus, der in der Aufgabe eines klaren roten Fadens dem Unvermuteten und Unerhörten Tür und Tor öffnet. Ebenjene Inkonsistenz, die etwa Goldbaum am Erzähler Eckstein kritisiert, erhebt Sigmund Freud im Rahmen seiner psychoanalytischen Behandlungsmethode zum entscheidenden Element. Für Freud bilden gerade die ansonsten verworfenen Gedanken, die

82 Karl Bleibtreu: Otto Weininger's »Geschlecht und Charakter«. In: Die Fackel, 5. Jg., Heft 157 (19.3.1904), S. 12–20, hier S. 16. Bleibtreu repliziert kritisch auf Weininger, der die Übertragung von Intellektualität der Mütter auf die Söhne negiere: »Er [d.i. Otto Weininger] mißt das Weib immer nur an den höchsten Möglichkeiten des Mannes. Für die angebliche Undenkbarkeit eines weiblichen Genies hat unser feminines Jahrhundert schon dies Problem gelöst: im Lebenswerk der Helena Petrowna Blavatzky, eines Mahatma (Übermenschen) in weiblicher Hülle.«

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

die »beabsichtigte Darstellung zu durchkreuzen pflegen«, den wertvollsten Untersuchungsgegenstand.[83] Die Patient*innen sollten ihre Krankengeschichten erzählen, »wie man es etwa in einem Gespräche tut, bei welchem man aus dem Hundertsten in das Tausendste gerät«.[84] Das weitertragende, angrenzende, überspringende Detail folgt einem modernen Impuls. Im Fall von Ecksteins Erzählungen wird es durch das Anekdotische überformt. Die vielen Geschichten über den vielseitigen Eckstein ziehen sich in die Breite und reichen wenig in die Tiefe, sie steigen in unglaubliche Höhen (nach Nietzsche ist im Gebirge »der nächste Weg von Gipfel zu Gipfel«[85]) und ergehen sich im Detail. Im Attribut des ›Polyhistors‹ klingt das subsummierte wie unterstellte universale Wissen an. Anekdotische Flexibilität im Überlieferungsmodus versucht die schwer zu überblickenden Grenzen, die unabhängig von der sie verkörpernden Persönlichkeit kaum auf einen Nenner zu bringend sind, einzufangen; aus ihnen formen sich die *unglaublichen Erlebnisse*. Wilhelm Goldbaum verweist auf das literarische Potenzial der abenteuerlichen Berichte Ecksteins: »Er war nacheinander und gleichzeitig fast Alles, was mit »ianer« endigt, vom Vegetarier bis zum Kantianer, und noch Einiges dazu. Als solcher Proteus wurde er einst sogar in einem Wiener Roman ausführlich abkonterfeit.«[86] Goldbaum bezieht sich auf Hermann Bahrs 1893 erschienen Roman *Neben der Liebe*, der die Wiener Kaffehausszenerie anhand realer Vorbilder porträtiert.[87] Eckstein begegnet uns in der Figur des Herrn Seliger. Das unglaubliche Erlebnis ist für die Textgenese okkulter Ereignisse das, was die unerhörte Begebenheit für die Novelle ist.

* * *

Friedrich Eckstein und Oskar Simony bitten Ernst Mach um dessen professionelle Einschätzung. Diese Episode aus Ecksteins Autobiographie zeigt, wie empfänglich man ausgehend von der Beschäftigung mit transzendentaler Physik für den theoso-

83 Sigmund Freud: Die Freudsche psychoanalytische Methode. In: Leopold Loewenfeld: Die psychischen Zwangserscheinungen. Auf klinischer Grundlage dargestellt. Wiesbaden: J.F. Bergmann 1904, S. 545–551, hier S. 547.

84 Ebda.

85 Und weiter: »aber dazu musst du lange Beine haben. Sprüche sollen Gipfel sein[.]« Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra I (Vom Lesen und Schreiben). KSA, Bd. 4, S. 48.

86 Goldbaum: Ludwig Hevesi und Mac Eck, S. 2.

87 Für diesen Hinweis danke ich sehr herzlich Werner Michler. Vgl. Hermann Bahr: Neben der Liebe. Wiener Sitten. Berlin: S. Fischer 1893. Vgl. Elsbeth Dangel-Pelloquin: Der überwundene Überwinder. Hermann Bahrs Revokationen der Moderne. In: Wilhelm Hemecker, Cornelius Mitterer und David Österle (Hg.): Tradition in der Literatur der Wiener Moderne. Berlin, Boston: De Gruyter 2017, S. 38–52, hier S. 48.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

phischen Schulungsweg war. Umgekehrt ist man bestrebt, das Urteil über diese Faszination mit dem empirio-kritizistischen Blick der Zeit abzugleichen. Wieder sind es die Bücher, das objektivierte Kapital vielfältigster, schwer fassbarer Interessen, die den handfesten Beweis jenes dynamischen, vielseitig behandelten und befragten Wissens bilden. Insbesondere der Kontakt mit dem Nobelpreisträger Lord Rayleigh, das ist John William Strutt (AuT 68 ff.), ließ den skeptischen Eckstein hellhörig werden. Im Rahmen eines Gesprächs über die Beschwörung von Geistern weckte ein Bericht über indische Asketen, die über Willensanstrengung Dinge bewegen könnten, also telepathische Fähigkeiten besäßen, die Neugier der Freunde Eckstein und Oskar Simony (1852–1915). Simony war Professor an der damaligen Wiener Hochschule für Bodenkultur, Mathematiker und Physiker, berühmter Bergsteiger und darüber hinaus an spiritistischen Phänomenen interessiert.[88] Er pflegte Kontakt zu Friedrich Zöllner und dessen österreichischem Pendant, dem Okkultisten Lazar von Hellenbach.[89] Rayleigh glaubte an die Einwirkung von Geistern. Dass gerade »hervorragende Gelehrte« (AuT 69) sich ernsthaft für animistische Vorstellungen interessierten, erstaunte und ermutigte Eckstein und Simony. Die genauere Auseinandersetzung mit den theosophischen Schriften schürte zunächst eine gewisse Skepsis in den gelehrigen Schülern – so zumindest die rückblickende Darstellung. Eine Ausnahmerolle genoss allerdings die Schrift *Light on the Path* von Mabel Collins, mit bürgerlichem Namen Minna Cook (1851–1927).[90] Der Text gilt als zentraler theosophischer Schulungstext, der die Lehre auf nachvollziehbare Weise, Schritt für Schritt beschreibt und somit den Weg zu wahrer – praktizierter – Selbsterkenntnis ebnen soll. Mabel Collins, auf deren Roman *Flita* (1887) in Kapitel II näher eingegangen wird, war eine enge Mitarbeiterin Blavatskys und Mitherausgeberin der theosophischen Zeitschrift *Lucifer*, worin auch zahlreiche ihrer literarischen Texte in Fortsetzungen erschienen. Eckstein und Simony trauen Mabel Collins Text mehr zu als allen übrigen, die man vorgeblich als »Salonmagie« abkanzelt. »Salonmagie« (AuT 70) ist hier synonym mit den Künsten eines Jean Eugène Robert-Houdin zu verstehen, den Eckstein als »Salonmagier« bezeichnet (AuT 76 f.). Er verwendet den Ausdruck durchaus anerkennend, sieht Houdin allerdings als Techniker der Täuschung, nicht aber als wahren Okkultisten. Während in *Mac Eck's Sonder-*

88 Oskar Simony: Über spiritistische Manifestationen vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet. Wien, Pest u.a.: A. Hartlebens 1884. Steiner schildert seine Begegnung mit Simony eindrücklich in einem Vortrag vom 11. Juli 1916. Vgl. Steiner: Weltwesen und Ichheit. Sieben Vorträge, gehalten in Berlin vom 6. Juni bis 18. Juli 1916 [= GA 196], S. 124 f.

89 Zu Lazar von Hellenbach siehe Kapitel V.

90 Light on the Path. A Treatise Written for the Personal Use of These Who Are Ignorant of the Eastern Wisdom, and Who Desire to Enter Within its Influence. Written down by M[abel] C[ollins]. London: 1885.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

baren Reisen zu lesen ist, dass die »Theosophie […] der Sauerteig [sei], der die Menschheit wieder dem Geistigen zuhebe« (R 38), studiert man Mabel Collins theosophischen Schulungstext vor dem Hintergrund einer ernsthaften Auseinandersetzung mit transzendentaler Physik. Friedrich Zöllners astronomische Studien und Fechners »philosophische Schwärmereien« (AuT 70) bilden das fruchtbare Substrat ihrer Vertiefung in das schmale theosophische Bändchen. Eckstein nennt in diesem Kontext Fechners »tief poetische[ ]« Anatomie der Engel, Zöllners »wundervolles« Büchlein vom Leben nach dem Tode »und insbesondere sein großartige[s]« *Zend Avesta* (ebda.). Allein der Text von Mabel Collins vermag es mit diesen Größen aufzunehmen.

> Unter den Schriften, welche ich aus London mitgebracht hatte, war es insbesondere eine von Mabel Collins herausgegebene: »Light on the Path« (»Licht auf den Weg«), deren eigenartige Sprache und Ethik uns besonders gefangennahm. / Simony, der schon in früheren Jahren wiederholt mit dem damals in Prag weilenden berühmten Physiker Ernst Mach über mathematisch-philosophische Probleme korrespondiert hatte, legte den größten Wert darauf, die Meinung dieses verehrten Forschers auch hierüber einzuholen. War doch Mach der erste gewesen, der schon in den Sechzigerjahren in seinen Studien über Raum und Zeit sowie in seinen Vorlesungen an der Grazer Universität versucht hatte, gewisse physikalische und chemische Erscheinungen durch die Einführung höherer Mannigfaltigkeit zu erklären. Simony meinte daher, niemand sei mehr berufen, über die Lehren der neuen Theosophie und insbesondere über das erwähnte Büchlein zu urteilen als Ernst Mach[.] (AuT 70 f.)

Eckstein schreibt also an Mach und legt »die kleine Schrift« (ebda.) von Collins bei. Nach einer Woche trifft das Antwortschreiben aus Prag ein. Er druckt Machs »bisher unbekannt gebliebene[n], noch jetzt in meinem Besitz befindliche[n] Brief« in seiner Autobiographie ab.

> »Hochgeehrter Herr College!
> Mit bestem Dank sende ich Ihnen die Schrift »Licht auf den Weg« zurück. / Es ist allerdings bei der poetischen Ausdrucksweise, die wahrscheinlich durch die Übersetzung noch an Bestimmtheit verloren hat, schwer, sich klar zu machen, wie viel in der Schrift wirklich steht, wie viel man hineinliest; so viel ich aber absehen kann, möchte ich aus meiner Grundanschauung beiläufig dieselben praktischen Konsequenzen ziehen, welche in der Schrift enthalten sind. Wie weit die theoretische Grundanschauung übereinstimmt, wage ich nicht zu entscheiden. / Interessant und wichtig und belehrend ist mir, daß von der reinen Askese, die man sich gewöhnlich vorstellt, hier keine Rede sein kann. / Mit nochmaligem Dank und hochachtungsvollem Gruß / Ihr ergebenster / E. Mach. / Prag, 9. November 1887.« (AuT 71)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Im Poetischen scheiden sich unbemerkt die Geister: Der Raum der Dichtung nimmt auf, was wissenschaftlich nicht trägt. Es herrsche eine Offenheit, die dazu anrege, Dinge hineinzulesen. Lesen und Sehen sind nicht deckungsgleich, sondern das Wenige provoziert das Viele und vielfache Sehen. Kurzum: Jeder sieht bei der Lektüre deutend, was er will. Machs Replik verweist auf ein verfremdendes Moment: etwas verstellt hier die Sicht auf den objektiven Gehalt, er nennt es die poetische Ausdrucksweise. Zugleich aber trifft er den Kern esoterischer Ausdrucksformen, wonach als Gehalt nur entnommen werden kann, was man zu sehen bereit (und fähig) ist. Die Sender des Briefes hatten sich allerdings mehr erhofft: »Der wenige Tage vor Theodor Fechners Tode geschriebene Brief übte, trotz den zustimmenden Worten, auf unseren Enthusiasmus dennoch eine stark ernüchternde Wirkung aus« (AuT 71).

Machs Empirio-Kritizismus und die damit verbundene Sinnesphysiologie entfaltete sich inmitten der Debatten, die Idealismus und Materialismus in einem an die Methoden der Naturwissenschaft angelehnten Fortschrittsdenken um empirisch beobachtbare, allerdings bisher unerklärliche Phänomene erweitert wissen wollen. Dass das erweiterte Verständnis der Empirie auch die Reflexion über das gute Leben erfasst, in welchem die Forschung ihren Sitz zu haben hat, greift Bertha Diener, alias Sir Galahad in ihrem Roman über die *Kegelschnitte Gottes* vielfach auf (vgl. Kap. II). Machs Position ist ambivalent: Der ungustiöse Materialist Dallmayer aus den *Kegelschnitten* sieht in der »Denkökonomie […] die Hauptsache«[91] seiner Forschung, das »Gedankenexperiment« wiederum, das im Variieren durch Nachdenken und Vergleichen einen vollkommenen Versuch erkennt, erlaubt der Auseinandersetzung mit Materie und Tatsachen ungewohnten Spielraum.[92] Sowohl Erfinder als auch Forscher würden sich dieser grundlegenden Technik bedienen, so Mach: »Der Projektenmacher, der Erbauer von Luftschlössern, der Romanschreiber, der Dichter sozialer oder technischer Utopien experimentiert in Gedanken.«[93] So forschen auch Eckstein und Simony an den diversen Schnittstellen der Gedankenerfahrung, die Fragen der mathematische Physik ebenso umfasst wie theosophische Seelenwanderung und spiritistische Materialisationsphänomene.[94] Als ein tief in die Probleme höherer Mathe-

91 Vgl. hierzu das Gespräch zwischen Dallmayer und Horus Elcho über mathematische Physik, reale Dinge und untrügliche Tatsachen. Sir Galahad [= Bertha Eckstein-Diener]: Die Kegelschnitte Gottes. Roman. München: Albert Langen 1921, S. 303–309, hier S. 305.

92 Ernst Mach: Über Gedankenexperimente. In: Ders.: Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. Leipzig: Johann Ambrosius Barth ²1906, S. 183–200, vgl. hier S. 184.

93 Ebda., S. 186.

94 Simony war zudem mit Carl Diener, Bertha Dieners älterem Bruder bekannt. Vgl. Carl Diener: Oskar Simony. In: Österreichische Alpenzeitung 37 (1915), S. 58 ff. Simonys Studien zur Topo-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

matik versunkener Gelehrter wurde Oskar Simony in der Figur des Oskar Samossy von Bertha Diener in den *Kegelschnitten Gottes* ein ambivalentes Denkmal gesetzt (vgl. Kap. II). Die Beschäftigung mit der Mathematik steht *vor* und, wenn man an Lipiners Warnung denkt, auch *nach* Ecksteins mystischer Phase und deren theosophischen Erlebnissen. Sie bildet das Einfallstor universeller Größen in einen nur scheinbar vollkommen rationalen Diskurs.

Fish versus Fishhood

Die Anekdote dient der Übermittlung und damit der Vermittlung. In ihrer niederschwelligen Form liegt die einnehmende Kraft der tradierten Erlebnisse. Splitter und Keime treiben und wirken, wo der Nachlass fehlt. Sowohl Hevesis *Mac Eck's sonderbare Reisen* als auch Ecksteins *Alte unnennbare Tage* sind Sammlungen von Begebenheiten, die zu Geschichten wurden und sich als literarische Erzählungen einen spezifischen Begebenheitscharakter zum Charakteristikum erhoben haben. Als Sammlungen einzelner Erlebnisse mit losen, im Assoziativen gewirkten Verknüpfungen, stärken sie in ihrer Heterogenität die Genuinität der einzigen Konstante, bei der letztlich alles, selbst noch das scheinbar disparateste und diffuseste Wissen, zusammenläuft, nämlich *das erlebende und davon erzählende Ich*. Das disparate und diffuse Wissen spiegelt sich im schwer zu fassenden, forschenden Geist, dieser wird zum »Polyhistor« oder zum »Tausendsassa«, zum »Alleswisser« und wandelnden Lexikon, zur Weisheit *in persona*.

Die Anekdote, die nun in der Lage ist, ausschnitthaft und spontan einzelne Facetten wiederzugeben, tradiert als leicht erzählbares Bonmot aus dem Leben einer genialen Figur den Geist der Vielheit in der einzelnen Geschichte und garantiert so, als eine von vielen, die Spur mündlicher Überlieferung. Der Blick auf die Schriften wird sekundär, die Bücher, die erwähnten, selbst verfassten und die gesammelten, verblassen. Sie leben fort allein in einem Alptraum von Karl Kraus, tradiert in einer Erinnerung Fülöp-Millers. Hinzu kommt, dass die Spur mündlicher Überlieferung in den biographischen und autobiographischen Schriftstücken bereits selbst angelegt ist.

* * *

Im Kapitel »Ein mystischer Besuch«, der Madame Blavatsky gewidmet ist, erwähnt Eckstein einen theosophischen Sekretär aus London, der ihn mit seinen Aussagen und Einsichten verblüfft. Dieser Sekretär weiß anekdotische Erzählungen, theosophische Lehrstücke und erkenntnistheoretische Lektionen zu vermitteln. »[Ü]ber-

logie der Knoten und zur vierten Dimension erwähnt auch Rudolf Steiner: Wahrheitsgefühl. Vortrag vom 11. Juli 1916 in Berlin. In: Weltweisheit und Ich [= GA 169], S. 122–141, hier S. 124 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

haupt tief drin in Anschauungen, die nicht für aller Augen sind«, so Eckstein, hebt der Theosoph bei einem Fischteich stehend an, den interessierten Zuhörer in die grundlegende Struktur esoterischer Denkformen einzuführen. Eckstein bzw. Hevesi berichtet:

> Ich traf ihn einmal in Hallstatt. Er unterhielt sich damit, daß er den Fischen im See Brotstücke zuwarf. Wir plauderten dabei. Da fragte er mich auf einmal: »Was glauben Sie, was geschähe, wenn man einen von diesen Fischen zwicken würde?« – »Er würde es spüren«, sagte ich. Er zuckte die Achseln: »Sie sind kein Esoteriker. Nicht der Fisch würde es spüren, sondern die Fischheit, … um es platonisch zu sagen, die Ichthyokotté, die *Fishhood*, – denn bei so niedrig organisierten Wesen spürt nicht das Individuum, sondern bloß die Gattung.« (R 28; Hervorheb. i. Orig.)

Der gezwickte Fisch, dessen Empfindung in seiner Gattung resoniert, exemplifiziert hier das esoterische Weltbild, das gegenüber dem Zugeständnis, »[e]r würde es spüren«, eine klare Hierarchie wirksam sieht. Nicht die Fähigkeit, dem Fisch Empfindung zuzugestehen, sondern den einzelnen Reiz – ein Zwicken – »bloß« in der Gattung denken zu können, zeichne demnach den Esoteriker aus. Dieser denkt an die Ichthyokotté selbst dann, wenn er an einem See steht und Brotstücke hineinwirft. Die esoterische Denkform sieht nicht nur im einzelnen Fisch die Fischheit, sondern überhaupt im Individuum die Gattung, im Einzelnen das Ganze, im Kleinen das Große, im Mikrokosmos den Makrokosmos. Dementsprechend muss der esoterische Blick auch dasjenige sehen, das man nicht sehen kann, eben die Fischheit im Fisch. Diese Vorstellungsleistung kann man – manchen Unterweisungen zufolge – üben.[95]

Es geht dem esoterischen Denken also eine Schulung in der Einstellung voraus; wie man *lernen* muss, zu *denken*, wie es sich *anfühlt*, wenn sich eine gesamte Gattung gezwickt fühlt (sofern man sich nicht mit der Tatsache, dass es sich eben so verhält, zufriedengibt), so muss man auch für das esoterische Wissen, für den Vorgang der Rezeption, eine gewisse Empfänglichkeit mitbringen.

In der theosophischen Monatsschrift *Sphinx* von August 1888 veröffentlichte Eckstein einen Text unter dem Titel *Die esoterische Lehre in indischer Fassung*.[96] In diesem kurzen Beitrag, der im Grunde eine Besprechung des Bandes *Esoteric Buddhism* (1887)

95 Siehe etwa die Meditationen von Rudolf Steiner, auch Mabel Collins' *Licht auf den Weg* beschreibt, wie man Augen sehend, Ohren hörend macht (Kap. IV).

96 Friedrich Eckstein: Die esoterische Lehre in indischer Fassung. In: Sphinx, 5. Jg., Heft 1 (Jänner 1888), S. 57–60.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

von A.P. Sinnett darstellt[97], referiert Eckstein anerkennend die zentralen von Sinnett aufgeworfenen und gebündelten Thesen, um nach Darlegung einiger Begriffe zu einer historischen Kontextualisierung der tragenden Ideen auszuholen.[98] Karl Baier verweist auf die zentrale Bedeutung dieses kurzen Beitrags: Eckstein fasst in seiner Rezension von Sinnetts grundlegender Publikation der 1880er Jahre die aktuelle Situation der theosophischen Theoriebildung zusammen und leistet damit zugleich einen überzeugenden Beleg seines Interesses für die Theosophie.[99] Seine Rezension ist somit das greifbare Zeugnis eines Wissens, das den Raum des Anekdotischen ansonsten kaum überschreitet. Nach Eckstein ist das esoterische Wissen ebenso *licht* wie *innerlich*; die Verständlichkeit sei nicht so sehr eine Sache der Sichtbarkeit als des Sehen-Wollens, also eine Frage der inneren Einstellung und Bereitschaft vonseiten des Rezipienten. Sinnetts Band *Esoteric Buddhism*, der »ursprünglich aus innerlicher Schau hervorgegangen zu sein scheint«, wurde – so scheint es weiter – nach Aufzeichnungen eines ungenannten Verfassers »gearbeitet«.[100] So viel Scheinbarkeit erweckt Misstrauen – doch auch hier zählt dem Rezensenten zufolge der Wille, denn über die Qualität der Inhalte ist durch diese undeutliche Überlieferungslage noch nichts gesagt. Es handle von der »esoterischen Lehre« des Ostens, »aber *esoterisch* wird es immer nur für den sein, der es *esoterisch* versteht«:

> Wie es aus einer tiefen Intuition heraus verfaßt ist, so kann es wieder nur durch eine solche begriffen werden; und es wird wertlos, weil verschlossen, bleiben für denjenigen, der den mystischen Gehalt desselben durch eine sinnlich-materialistisch entstellen wollte.[101]

97 Deutsch nach der 3. Auflage von J.C. Hinrichs, *Die Esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus.* Siehe auch die Ausführungen von Karl Baier, der in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung von Mabel Collins' Text verweist: Occult Vienna. From the Beginnings until the First World War, S. 29.

98 Betreffender Absatz kann auch als Rundgang durch Ecksteins Bibliothek gelesen werden. Vgl. Kaufmann: Die verschollenen Bücher eines Polyhistors. Auf der Suche nach Friedrich Ecksteins stadtbekannter Bibliothek, S. 239 f.

99 »It stands at the beginning of systematization of the theosophical teachings after the ›Eastern turn‹, that is, the turn towards South Asian religions, which would finally lead to Blavatsky's second main word, *The Secret Doctrine* (1888), which had not yet been published at the time of Eckstein's review of *Esoteric Buddhism*.« Baier: Occult Vienna, S. 31

100 Zur mysteriösen Autorschaft siehe zudem eine Anmerkung in *Mac Eck's Sonderbare Reise*: »Sinnett bewog sie [d.i. Blavatsky] unter Mitwirkung des berühmten Pandit Sabarad, ihr Buch ›Esoteric Buddhism‹ zu schreiben, das in vielen Auflagen um den englischen Globus ging« (R18).

101 Eckstein: Die esoterische Lehre in indischer Fassung, S. 57.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Man muss also dahinter blicken, muss anders sehen und verstehen können, als es der übliche exklusive Blick auf Bedeutsames suggeriert. Man muss ein Mehr an Bedeutung zulassen, um es erkennen zu können (man muss es aber auch kennen, um es zulassen zu können). Der Austausch zwischen Produktion und Rezeption, die gleichsam ineinander gespiegelt werden, geschieht auf der Ebene tiefer Intuition.[102] Wie der Rezipient aktiv begreifen muss, so tritt der Verfasser hinter dem, was er empfangen (und gesammelt) hat, zurück, auch er ist letztlich Rezipient. Wer nicht in die Dynamik dieses wechselseitigen Flusses eintritt, wer außerhalb bleibt, wird nicht begreifen können. Das Wissen bleibt wertlos, der äußere Zugriff darauf wirkt entstellend, weil unzulänglich. Dieses exklusive Modell, das Sender und Empfänger einander annähert (und in einigen Konstellationen sogar ineinander führt) begegnet auch im Kontext der Séance und bei Schreibmedien.[103]

Eckstein folgte in seinen literarischen Schöpfungen keinen höheren Mächten und auch keiner Eingebung, sondern setzte sie in den Dienst eines Transfers. Seine literarischen Arbeiten sind vor allem Übersetzungen. Er übertrug etwa eine Auswahl von Gedichten des Autors W.B. Yeats ins Deutsche (1916).[104] Nichts Geringeres als die Transmutation des Lebens in Kunst sei Yeats durch seine Dichtung gelungen[105] – eine weitreichende Formulierung, die in Teil D, am Ende dieser Arbeit, noch einmal aufgegriffen wird (S. 494 ff.). Als Transferleistung gilt auch der 1915 veröffentliche, schmale Band über *Comenius und die Böhmischen Brüder*, den er im Rahmen von Hofmannsthals Österreichischer Bibliothek herausgab und einleitete.[106] Von seinen Reisen aus Übersee brachte er schließlich auch *The Red Book of Appin* des Generals und Alchimisten Ethan Allen Hitchcock[107] nach Wien, einen Märchenkommentar, den Sir Galahad, alias Bertha Eckstein-Diener, 1910 aus dem Englischen ins Deutsche übertrug.

---

102 Zur Intuition siehe Rudolf Steiner (Kap. IV), aber auch Rudolf Urbantschitsch, Arzt im Cottage-Sanatorium mit Interesse für Suggestion und Okkultismus, in Kap. VIII (S. 413 f.) erwähnt (vgl. Rudolf von Urban: Das unbewusste Leben. Wien: Amandus 1963).

103 Vgl. die Ausführungen zu weiblicher Autorschaft in medianimen Schreibkonstellationen wie etwa bei Blavatsky, Ella Haag und Adelma Vay de Vaya (vgl. Kap. VIII zu Séance und Spiritismus).

104 W.B. Yeats: Erzählungen und Essays. Übertragen u. eingeleitet von Friedrich Eckstein. Leipzig: Insel 1916. Rezensiert in: Allgemeine Sport-Zeitung (11.4.1917), S. 206.

105 Yeats: Erzählungen und Essays, S. 26.

106 Friedrich Eckstein (Hg.): Comenius und die Böhmischen Brüder. Leipzig: Insel 1915 (Österreichische Bibliothek, Nr. 13).

107 Ethan Allen Hitchcock: The Story of the Red Book of Appin. New York: James Miller 1863. Siehe Kapitel VII. Herbert Silberer verwendet in den *Problemen der Mystik und ihrer Symbolik* (1914) Sir Galahads Übersetzung.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kapitel II
Sie als Sir
Zivilisation, Karma und Mutterrecht in Sir Galahads Reinheitsphantasien

An einem nicht bekannten Tag im Jahr 1888 schreibt Friedrich Eckstein an Rudolf Steiner einen Brief:

> Lieber Herr Steiner!
> Da ich das Buch heute unbedingt brauche, so will ich Ihnen vorläufig die Stelle herausschreiben und werde dann das Buch Montag ins Café mitbringen.
> Der Titel des betreffenden Buches lautet: »Remarks upon Alchemy and the Alchemists«. Es ist anonym erschienen und verlegt in Boston bei Crosby, Nichols and Comp., 1857. Der Autor heißt, wie ich aus bestimmter Quelle weiß, *Hitchcock*. Auf Seite 87 heißt es nun:
> »Nearly all of the writers quote a saying attributed to old Osthanes – that ›Nature se joint par nature; nature s'éjouet en nature; nature amende nature; nature aime nature; nature surmonte nature; nature perfectionne nature; nature contient nature et nature est contenue par nature‹, and several of them caution their readers to keep these principles strongly in mind.«
> Über Osthanes finde ich in Ersch und Grubers Enzyklopädie, III. Serie, Band 7, pag. 108:
> »*Osthanes*, der Weise oder Philosoph wird von d'Herbelot als Verfasser eines unter Nr. 967 in der Pariser königlichen Bibliothek befindlichen handschriftlichen arabischen Traktates über den Stein der Weisen angegeben, Hadschi Chalfa aber erkennt weder den Namen des Verfassers, noch das Buch, das den Titel führt: ›Die zwölf Abschnitte über den ehrwürdigen Stein‹.« (Gustav Flügel)
> Morgen werde ich wahrscheinlich nicht ins Café kommen, hoffe aber, Sie Montag dort zu sehen. Vorläufig grüßt Sie vielmals Ihr
> Friedrich Eckstein[1]

Das Kaffeehaus ist der weltliche Sammel- und Umschlagplatz des brieflich übermittelten Buchwissens; der konkrete Ort, an dem man sich zwar nicht morgen, aber voraussichtlich Montag treffen wird. Bevor das gesuchte und erwähnte Buch über Alchemie von Ecksteins in Steiners Hände wandert, wird eine Stelle, *Osthanes*, einen Schülers Zarathustras[2] betreffend, herausgeschrieben. Eckstein konsultiert den »Ersch-Gruber«, die unbeendet gebliebene, bis 1889 167 Bände umfassende *Allgemeine Encyclopädie*

1 Rudolf Steiner: Briefe, Bd. 1 [= GA 38], Brief Nr. 169, S. 176 f.
2 Helmut Zander: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis. 1884–1945. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, S. 224.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

der Wissenschaften und Künste, herausgegeben von Johann Samuel Ersch und Johann Gottfried Gruber. Der Universalgelehrte Kâtib Çelebi (oder auch Hâcci Halfa) und die Orientalisten Barthélemy d'Herbelot de Molainville und Gustav Flügel sind die verlässlichen Referenzen, die die mysteriöse Stimme eines anonymen Autors greifbar machen. Ethan Allen Hitchcock (1798–1870), der Autor von *Remarks upon Alchemy*, war amerikanischer General, der sich abseits seiner militärischen Karriere mit Alchemie und Religionsphilosophie beschäftigte. Hitchcock, der sich auf die Entdeckung verborgener und ungesehener Zusammenhänge und Bedeutungen verstand, trat zudem mit einem Märchenkommentar hervor, der von Bertha Eckstein-Diener, alias Sir Galahad, 1910 erstmals ins Deutsche übersetzen wird. Friedrich Eckstein dürfte den Band von seiner Amerika-Reise nach Wien mitgebracht haben. Im Vorwort zu ihrer Übertragung von Hitchcocks *The Story of the Red Book of Appin. A Story of the Middle Ages with Other Hermetic Stories, and Allegorical Fairy Tales with Interpretations* bekundet Sir Galahad besondere Ehrfurcht vor dem besonderen Werk:

> Das englische Original dieser Märchenkommentare, eine bibliographische Seltenheit, erschien ursprünglich – 1863 in New York – in zwei Bänden. […] Der Übersetzer hat sich nicht berechtigt gefühlt, das Original im geringsten umzuarbeiten[.][3]

Hitchcock entdeckt in dieser bibliophilen Rarität die mystische Bedeutung der Kinder- und Hausmärchen. Dass Sir Galahad als Übersetzerin ansonsten weniger zurückhaltend agierte, zeigen insbesondere die heute noch aufgelegten Übersetzungen der Essays von Prentice Mulford (1834–91), eines in der New-Thought-Bewegung, also Neugeist-Bewegung[4], beliebten Autors. Bei Albert Langen erschien eine Auswahl seiner Essays in drei schmucken Bändchen: *Der Unfug des Sterbens* (1909), *Der Unfug des Lebens* (1913) und *Das Ende des Unfugs* (1919). Ein Vergleich zeigt, dass sich Sir Galahad in der Auseinandersetzung mit Mulfords Gedanken sukzessiv von der »Übersetzung« zur »Übertragung« zur »freien Bearbeitung« hin bewegte. Wie auch die Lyrik Walt Whitmans genossen Prentice Mulfords Essays in den literarischen Abteilungen der esoterisch-theosophischen Blätter wie der *Sphinx*, der *Metaphysische Rundschau*, dem *Zentralblatt für Okkultismus* oder auch der *Wiener Rundschau* große Aufmerksam-

3 Ethan A. Hitchcock: Das rote Buch von Appin. Übertragen von Sir Galahad. Leipzig: Insel 1910, S. 5. Vgl. weiter Sibylle Mulot-Déri: Sir Galahad. Porträt einer Verschollenen. Frankfurt am Main: Fischer 1987, S. 81.

4 Siehe auch Paul Krojanker: Wie ich Neudenker wurde und was ich dadurch gewonnen habe. In: Zentralblatt für Okkultismus, 3. Jg., Heft 6 (Dez. 1909), S. 268–273. Wouter J. Hanegraaff: New-Thought. In: Wouter J. Hanegraaff u.a. (Hg.): Dicitionary of Gnosis and Western Esotericism. Leiden u.a.: Brill 2006, S. 861–865, hier S. 861.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

keit.[5] Die poetische Sinnlichkeit einer besonderen Verschränkung von Dichtung und Leben, Körper und Geist entsprach den Anliegen der Reformbewegungen, die die ›Kraft der Gedanken‹ als Teil der Umsetzung, also der ›Tat‹, erkannte und inszenierte.[6]

Doch nicht allen gefiel Sir Galahads freie Übertragung. G.W. Surya, das ist Demeter Georgevitz-Weitzer, ein okkulter Mediziner aus Graz, der ab Juli 1909 das *Zentralblatt für Okkultismus* herausgab, zeigte sich in einer Besprechung offen entrüstet ob Sir Galahads Stil und Ton. Er hält die Vorrede zum *Unfug des Sterbens* für zynisch, respektlos und den tiefsinnigen Gedanken des Autors Prentice Mulford gegenüber unangemessen. Er schreibt:

> Ich habe noch nie zu einem guten, ja vortrefflichen Werke eine schändendere Vorrede gelesen[.] […] [Es] werden die höchsten, subtilsten Gedanken, die das Buch durchziehen, ebenso wie das hohe mystische Empfinden Prentice Mulfords, ja die Gottheit selbst, sozusagen **in den Kot gezerrt**. Man hat beim Lesen dieser famosen Vorrede immer das Gefühl, als ob ein antiker Tempel, umgeben mit stillen, heiligen Hainen, samt seinem Tempelschmuck und Heiligtümern von einer lärmenden Rotte echt amerikanischer »Businessmen« und einem Dutzend **Schacherjuden** gemeinster Sorte **verlizitiert** und **prostituiert** wird.[7]

G.W. Suryas vielfältiges Schaffen sowie seine politische Orientierung sind kaum aufgearbeitet.[8] Insbesondere der Umgang mit dem Thema der Unsterblichkeit des Menschen stößt bei Surya auf Ablehnung, war doch die Überwindung des Todes durch die Kraft der Gedanken Mulfords gewagteste, aber auch wichtigste Idee. Die neugeistliche »Mind over Matter«-Haltung besagt, dass jeder im Leben erfahrenen Limitierung eine selbstgesetzte, gedanklich produzierte Grenze vorausgeht.[9] So könne im Umkehrschluss uneingeschränkt jeder Wunsch in Erfüllung gehen, sofern zuversichtlich

5 Marie Lang übersetzte in der *Wiener Rundschau* u.a. Walt Whitman. Siehe Ein Sonnenbad. In: Nr. 16 (1.7.1897), S. 606–610; Die Eiche und ich, S. 611; Hummeln. In: Nr. 9 (15.3.1898), S. 340 ff.

6 Vgl. Kira Kaufmann: Gedanken sind Dinge. Übersetzter »Neugeist« aus Amerika in der österreichischen Literatur der 20er Jahre. In: Karsten Dahlmanns, Aneta Jachimowicz (Hg.): Geliebtes, verfluchtes Amerika. Zu Antiamerikanismus und Amerikaverehrung im deutschen Sprachraum 1888–1933. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022, S. 177–200.

7 G.W. Surya: Prentice Mulford. Der Unfug des Sterbens. Ausgewählte Essays übersetzt und »bearbeitet« von Sir Galahad. In: ZfO, 4. Jg., Heft 1 (Juli 1910), S. 62 f. Hervorheb. von mir, KK.

8 G.W. Suryas literarische Schöpfungen und seine Herausgebertätigkeit werden in Kapitel V näher betrachtet.

9 Wouter J. Hanegraaff: Art. New-Thought. In: Wouter J. Hanegraaff u.a. (Hg.): Dicitionary of Gnosis and Western Esotericism: Leiden, Boston: Brill 2006, S. 861–865, hier S. 861.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

genug daran geglaubt werde: »Alles wird uns durch das Verlangen. ›Bittet, so wird euch gegeben, klopfet an, so wird euch aufgetan!‹ – Wir müssen ernst und inbrünstig verlangen«.[10] Anklopfen ist nun Sir Galahads Sache nicht: »Auf tret ich die Tür«, setzt sie an den Anfang des dritten Bandes.[11] Die pointierte, deutlich freiere Bearbeitung fand unter den Leser*innen breite Zustimmung.[12] Sir Galahad überträgt den Unsterblichkeitsgedanken des Amerikaners Mulford auf die pragmatische Haltung amerikanischer Selbstbestimmtheit: »Sterben auf Amerikanisch« meinte den Verzicht auf etwas, das unnötig Zeit koste, und darum Unfug sei. Surya ist dieser ironische Zugriff zu zynisch. Um seine Empörung zu rechtfertigen, zitiert er Stichproben aus Sir Galahads verteufelter Vorrede:

> Bessere Amerikaner sterben nicht mehr – sie sagen, es sei eine mindere Gewohnheit – freudlos und zeitraubend! – Etwas für zurückgebliebene Europäer allenfalls, sie aber streiken, bilden einen Trust – wollen nicht – tun einfach nicht mehr mit. – Punktum! … Das Offert ist zu günstig! Weg mit dem Tod, wie mit der Matura … Außerdem Zeit ist Geld, auch zwischen den Inkarnationen … So spricht mancherlei dafür, mit dem Unfug des Sterbens endgültig zu brechen, und in Amerika hat sich während der letzten zwanzig Jahre ein förmliches Rastaquerotum der Unsterblichkeit herausgebildet, das banditenhaft dem Schicksal die Pistole vorhält, aber statt: Geld oder Leben – unbescheidener: »Geld und Leben« fordert![13]

Die Vorrede stünde Surya zufolge in Tonalität und Inhalt in unverzeihlichem, eben derbem Gegensatz zur Feinheit von Mulfords Ansätzen, die ganz der »Neugedankenlehre« folgen: Wertschätzung des Gebets und eine Lebensführung, die in Einklang mit der »schöpferischen Urkraft« stehe, bis zum Sieg über den Tod. Jemand mit der falschen Einstellung habe hier ein wichtiges Werk übersetzt – doch Surya sieht es

10 Prentice Mulford: Die Möglichkeit des Unmöglichen. Essays. Freie Übertragung von Max Hayek, Leipzig u.a.: E.P. Tal 1920, S. 18. Hayeks Übersetzungen wurden von Surya anerkannt und gewürdigt. Max Hayek (1882–1944) war selbst häufiger Beiträger des *Zentralblatts für Okkultismus*; er übersetzte u.a. Whitman und Mulford und war ein wichtiger Protagonist der Neugeist-Bewegung.

11 Prentice Mulford: Das Ende des Unfugs. Ausgewählte Essays. Sehr frei bearbeitet und aus dem Englischen übertragen von Sir Galahad. München: Albert Langen 1919.

12 Insb. hervorzuheben – da es die enge Verbindung zwischen den Akteur*innen ein weiteres Mal belegt – ist die Rezension von Herbert Silberer in der *Allgemeinen Sport-Zeitung*, worin Sir Galahad als »verständige, feinsinnige Bearbeiterin« erwähnt wird. In: Allgemeine Sportzeitung (8.6.1909), S. 736. Positive Besprechungen zudem von Julie Irsai in der Montags-Revue aus Böhmen, Nr. 13 (1910), S. 3–6; von Helene Scheu-Riesz in der Neue Freie Presse (3.7.1910), S. 33 f.; die Fortsetzung, *Der Unfug des Lebens*, besprochen von Marianne Trebisch-Stein in der Neue Freie Presse (21.12.1913), S. 31.

13 G.W. Surya: Prentice Mulford, S. 61. Die Auslassungen stammen von Surya.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

letztlich im Kern von den niederen Absichten Sir Galahads unberührt. Auch das ist eine Stärke des idealistischen Standpunktes: Umformungen am Sprach*material* können – seien sie auch noch so furchtbar – der *Idee* nichts anhaben. Mulfords Wahrheit sei stärker als Sir Galahads Zynismus, letzterer könne den reinen Gedanken selbst in der sprachlichen Neugestaltung nicht beschädigen. Somit kann Surya das Simulacrum trotz verwerflicher Vorrede empfehlen, wenngleich er auch hofft – und damit seine Besprechung beschließt –, dass »kein deutscher Verleger mehr dem ›Sir‹ Galahad die ›Bearbeitung‹ ähnlicher Werke [überträgt]«.[14]

Sir Galahad

Hinter dem Pseudonym *Sir Galahad* verbirgt sich die Autorin Bertha Helene Diener, die am 18. März 1874 in eine wohlhabende Wiener Industriellenfamilie geboren wurde. Am 3. April 1898 heiratete sie Friedrich Eckstein. Das frisch getraute Paar zog nach Baden bei Wien, in das St.-Genois-Schlössl, wo es einen Salon unterhielt und berühmte Gäste aus der Stadt empfing.[15] Am 21. Mai 1899 wurde Sohn Percy Eckstein geboren. Mit dem Namen »Percy« gibt es neben »Sir Galahad« einen weiteren Hinweis auf das Ideen- und Motivreich, das im Hintergrund wirkt, nämlich den keltischen Mythenraum, den Gral und die Gralsgeschichte, Wagner und seinen *Parsifal*, der den jungen Eckstein im Kreis der Wiener Pythagoräer bereits beschäftigte.[16]

Die Publikation von Bertha Eckstein-Dieners erstem Mulford-Essayband im Jahr 1909 fällt in eine bewegte Zeit: Im Februar stirbt der Vater, kurz darauf die Mutter; noch im selben Jahr erfolgt die Scheidung von Friedrich Eckstein, das Paar lebt allerdings schon seit 1904 getrennt. Im Dezember 1910 wird Bertha Dieners zweiter Sohn Roger geboren. Er kommt heimlich zur Welt und wird in Berlin bei Pflegeeltern aufwachsen, während Bertha Diener sich in München niederlässt. Aufgrund der Scheidung war es ihr unmöglich, das Kind zu behalten, sie hätte dadurch beide Kinder verloren. Der Vater von Roger, der Schriftsteller und Naturforscher Theodor Beer, den Bertha Diener bereits 1900 kennengelernt hatte, wird ihr den Kontakt zum ersten Kind verunmöglichen. Jene Zeit verarbeitet sie in ihrem ersten Roman *Die Kegelschnitte Gottes*.[17] 1919, im selben Jahr, als Bertha Diener die Arbeit an diesem Schlüs-

14 Ebda.

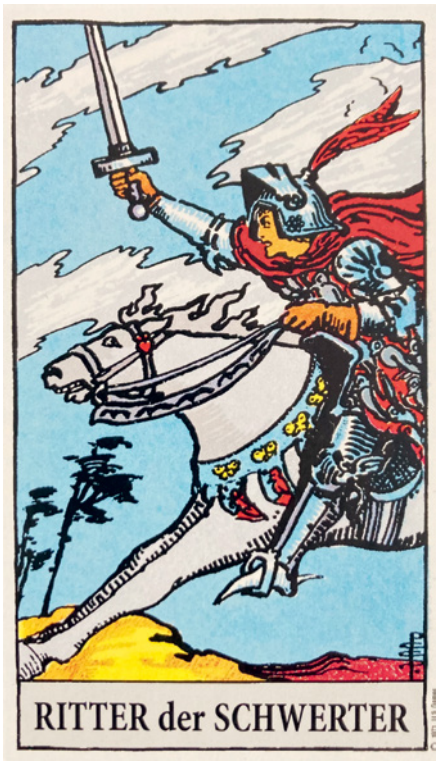
15 Mulot-Déri: Sir Galahad, S. 76–82.

16 Eckstein: Alte unnennbare Tage, S. 110 f.; zu Ecksteins Wanderung nach Bayreuth im Juli 1882 vgl. ebda. S. 213–224.

17 Sir Galahad [= Bertha Eckstein-Diener]: Die Kegelschnitte Gottes. Roman. München: Albert Langen 1921 [in Folge zitiert mit der Sigle KG und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Abb. 6: Knight of Swords.



selroman beendet, nimmt sich Beer, Angeklagter in einem Misshandlungsprozess,[18] das Leben.

Im Deck des Raider-Waite-Tarots gibt es eine Karte, die den »Knight of Swords«, den Ritter der Schwerter zeigt (Abb. 6). Er steht für *action*, wie alle Ritter; seine Farbe ist das Schwert, also *sword – the mental suit*. Er reitet, stürmt auf einem grauen Pferd, der Himmel liegt in Fetzen, so schnell springt er, reißt alles mit sich. *The mind is on fire*, und Feuer ist auch sein Element. Arthur Edward Waite, der zusammen mit der Künst-

18 Robert W. Rosner: Theodor Beer. 1866–1919. Erforscher der Akkommodation des Auges und der Macht des Karmas. In: Rudolf Werner Soukup (Hg.): Die wissenschaftliche Welt von gestern. Die Preisträger des Ignaz L. Lieben-Preises 1865–1937 und des Richard Lieben-Preises 1912–1928. Ein Kapitel österreichischer Wissenschaftsgeschichte in Kurzbiografien. Wien u.a.: Böhlau 2004, S. 89–96. Vgl. auch Karl Kraus, der den Prozess kommentiert und begleitet hat. Karl Kraus: Nachträgliches zum Prozeß Beer. In: Die Fackel, 7. Jg., Heft 189 (30.11.1905), S. 18–26; Florian Mildenberger: »… als conträrsexual und als Päderast verleumdet … « – der Prozeß um den Naturforscher Theodor Beer (1866–1919) im Jahr 1905. Stuttgart: Thieme 2005.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

lerin Pamela Colman Smith dieses Deck im Jahr 1910 entwickelte, nannte diesen Ritter der Schwerter einen »Sir Galahad«.[19] Sir Galahad ist so gut, übermenschlich, er ist schon fast kein Gralsritter mehr, er ist mehr, darüber hinaus. Er ist göttlich. Er ist das »*Noch-nocher*« des kleinen Mädchens Sibyl aus den *Kegelschnitten*. Sibyl ist der vierte und letzte Teil des Romans gewidmet: Sie ist das »Mädchen-Kind« von unbesiegbarem Hochmut, durchdrungen von Ambitionen und Hoffnungen für ihr zukünftiges Leben, siebzehn Jahre alt.

> Ihr unruhig schlafendes Blut aber träumte davon, **alles Würdige zu umarmen**: Götter, Tiere, Ideen, Taten. Einer Dreieinigkeit aus Dionysos, Buddha und Newton hob es sich springrot entgegen, mit Hilfe **des alten »Noch-nocher« aus der Babyzeit: noch höher, geschmeidiger, weiser, glühender, reiner werden**. Dieser Trieb nach Reinheit, bis in die entlegenste Minute hinein, begann ihr etwas von einem **jungen Gralsritter** zu verleihen. Von diesem lichten Doppelgänger kam ein beflügeltes Schreiten, eine Schwerelosigkeit an den Grenzen der Flamme, des Schleiers, der Welle. **Auch im Straßenschmutz sollte der Saum des Schuhs noch ohne Makel bleiben**.
>
> Doch sie war so ein ganz alleines Ich – **nicht hilflos – aber ohne Hilfe** und begann daher allmählich aus jenem vollkommenen Zustand der Gnade zu fallen, als welcher allein das reine Befolgen des Instinktes ist[.] (KG 431; Hervorheb. von mir, KK)

Forciert wird Beweglichkeit und Flexibilität, die in einer außerordentlichen Erhabenheit kulminieren: »Das Wesen des Lebens sei Bewegung. Bewußte, aus Innervationen erfließende Bewegung« (ebda.). In der Bewegung werden Körper und Geist, Gesten und Gedanken fortwährend vereint. Aus dieser Harmonisierung resultiert eine besondere Art der Lebensführung, die eine permanente Durchdringung vorsieht und mit einer konkreten Vorstellung von Schlankheit einhergeht: »Demnach müsse alles Dichte, was der Durchflutung mit Geist entgegenstehe, als fehl empfunden werden, vollendet hingegen jener Kanon der Glieder, der die leichtest zum Ziel strebende Bewegung ermögliche« (ebda.). Bertha Diener fragt mit Sibyl auch nach der Bedingung der Möglichkeit des Frau-Seins: Was kann eine Frau wollen – und was wird sie schließlich bekommen? In der divinatorischen Bedeutung der oben genannten Tarot-Karte spiegelt sich auch Sibyls Geschichte, wobei die *Kegelschnitten Gottes* keinen Zweifel daran lassen, dass die im Romangeschehen diagnostizierte und leibhaftig erfahrene Fatalität

19 Arthur Edward Waite: The Pictorial Key to the Tarot. Illustrations by Pamela Colman Smith. London: W. Rider and Son 1911. [»The knight of swords«, https://www.sacred-texts.com/tarot/pkt/pktswkn.htm, zuletzt aufgerufen am 27.6.2024]

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

den gesellschaftlichen Missständen geschuldet ist. Arthur E. Waite beschreibt die Bedeutung des Knight of Swords wie folgt:

> He is riding in full course, as if scattering his enemies. In the design he is really a prototypical hero of romantic chivalry. He might almost be Galahad, whose sword is swift and sure because he is **clean of heart**. Divinatory Meanings: Skill, bravery, capacity, defence, address, enmity, wrath, war, destruction, opposition, resistance, ruin. **There is therefore a sense in which the card signifies death, but it carries this meaning only in its proximity to other cards of fatality**. Reversed: imprudence, incapacity, extravagance.[20]

Im Idealbild des jungen Gralsritters werden die Geschichte der Autorin und der Protagonistin zusammengeführt. Bertha Eckstein-Diener wählt nicht nur und auch nicht von Anfang an »Sir Galahad« als ihr Pseudonym. Zuerst nennt sie sich »Ahasvera«, dann später, in der Zeit des Nationalsozialismus, »Helen Diner«, auch um ihre Bücher im Ausland besser verkaufen zu können. Als Sir Galahad schreibt sie *Mütter und Amazonen*, »die erste weibliche Kulturgeschichte« (1932).[21] Als Sir Galahad veröffentlicht sie auch die *Kegelschnitte Gottes* (1921), einen Roman, der zwischen den Welten steht, zwischen Europa und Asien, zwischen Mann und Frau, Naturwissenschaft und – »Unnaturwissenschaft« (KG29), zwischen Geist und Technik; der das Aneinandergeraten von Gegensätzen, die Tragik unvereinbarer Widersprüche gebündelt in der Lebensgeschichte einer jungen Frau auf die Spitze treibt. Die Kegelschnitte stehen für sittenbildartige Verkörperungen gezeichneter (geometrischer) Idealgebilde, weltlicher Abglanz göttlicher Ideen. Sie sind aber auch Schnitte in das empfindliche Fleisch einer sich fortschrittlich denkenden und dünkenden bürgerlichen, aber auch künstlerisch-geistigen Welt, zugefügt durch eine Autorin. Als Querschnitte geben sie Einblicke in Umrisse von Körpern. Indem Sir Galahad ihre eigene Lebensgeschichte verhandelt, hält sie den Bedingungen, den sozialen und historischen, den Spiegel vor – und erkennt im widergespiegelten Entwurf vor allem Täuschung und Mangel. Kulturelle Errungenschaften der europäischen Zivilisation werden als Kompensationen grundlegender Unzulänglichkeit entlarvt. Demgegenüber entwirft die Autorin ein Ideal der Reinheit, wodurch die im Roman zur Schau gestellte Zivilisationskritik auch für den Ariosophen Lanz von Liebenfels von Interesse war.[22] Sibyl verkörpert eine unzeit-

20 »Knight of Swords« nach Arthur Edward Waite: The Pictorial Key to the Tarot. Illustrations By Pamela Colman Smith. London: W. Rider and Son 1911. Hervorheb. von mir, KK.

21 Sir Galahad: Mütter und Amazonen. Ein Umriß weiblicher Reiche. München: Albert Langen 1932, S. IX.

22 Siehe z.B. die positive Rezension im Rahmen der »Ariosophischen Bücherschau« von Lanz von

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

gemäße Form von Modernität, deren emanzipatorischer Impetus mit den Zielen der zeitgleich agitierenden Frauenbewegung nicht kompatibel war. Der Roman gibt ein verkommenes Zeitbild zu erkennen, das sich wieder in einzelne, porträthafte Bilder aufschlüsseln lässt. Denn während Bertha Diener in der Autobiographie Ecksteins ausgespart bleibt, ist er in mehreren Facetten und Formationen in ihrem Roman präsent.

Kegelschnitte Gottes

Der Roman, 1921 bei Albert Langen erschienen, besteht aus vier zirka gleichlangen Teilen, jeweils »Bücher« genannt. Er entstand zwischen 1914 und 1919, den Buchumschlag gestaltete der Sohn Percy Eckstein. Horus Elcho, die Hauptfigur, ist hochgebildet und reist mit seiner ebenso gebildeten Ehefrau Gargi von Indien nach Europa, um als ›Asiate‹ die ›Europäer‹ zu erleben. Er ist allerdings von der Obszönität ihrer Lebensweise abgestoßen bis angeekelt. Er interessiert sich für Mathematik, Musik und die schönen Künste, seine hohen Erwartungen werden aber durchwegs enttäuscht. Vor allem die gesellschaftlichen Gepflogenheiten, das Verhältnis zwischen Mann und Frau, die falsche Galanterie und die verkommenen Vorstellungen von Sexualität irritieren ihn. Die Intellektuellen sind unappetitlich, ihre philosophischen Ideen flach, denn sie vermissen die Rückbindung an das gute Leben. Mystik und Spiritualität gibt es – so stellt Horus fest – »auf Rabattmarken« (KG 298).

Der Roman bietet tiefgreifende Zivilisationskritik, aber so wurde sie noch nie geleistet, »nie mit solcher Kühnheit, mit so göttlicher Frechheit, nie mit so erhabener und erhebender Ehrfurcht, mit so viel Liebe und mit so viel Haß«, schreibt Kurt Tucholsky in seiner äußerst positiven Rezension.[23] Das Besondere – der besondere Kniff sozusagen – besteht laut Evelyne Polt-Heinzl darin, dass die Autorin die Kritik der kulturellen Dualität Asien-Europa konsequent an die Dualität einer gesellschaftlichen Ordnung, also Matriarchat versus Patriarchat koppelt[24]: Horus Elcho, der unter den Bedingungen des Matriarchats aufwächst und über seine Eltern die europäischen Kulturgüter vermittelt bekommt, ist der bessere, der kultiviertere Europäer.

Liebenfels. In: Zeitschrift für Menschenkenntnis und Schicksalsforschung, 2. Jg. (1927), Heft 12, S. 261. Die Kultur, die Sir Galahad »köstlich und zwerchfelcherschütternd, mit feiner Ironie verulkt, ist eben der Tschandalismus!« (Ebda.) Zur Konstruktion von »Tschandala«, dem vom Tier abgeleiteten Feindbild des arioheroischen Menschen, siehe ausführlich Kap. IX.

23 Ignaz Wrobel [= Kurt Tucholsky]: Die Kegelschnitte Gottes. In: Die Weltbühne, Bd. 19/II, Heft 30 (26.7.1923), S. 79.

24 Evelyne Polt-Heinzl: Zeitlos. Neun Porträts. Von der ersten Krimiautorin Österreichs bis zur ersten Satirikerin Deutschlands. Wien: Milena 2005, S. 52–79, S. 65.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Die ersten drei der vier Teile des Romans erzählen von Horus' Erlebnissen in Europa, schließlich kreuzen sich seine Wege mit jenen der Wienerin Sibyl. Sibyls Teil erzählt die Geschichte einer jungen Frau, die ebenjene Bedingungen, die Horus als unerträglich identifiziert, am eigenen Leib erfährt – und an ihnen zugrunde geht. So ist Polt-Heinzl darin zuzustimmen, dass der Roman vor allem als Kritik an der Situation der Frau in der Gründerzeit gelesen werden muss. Es geht nicht so sehr um die Identitätsfindung des jungen Horus, sondern »um die Unmöglichkeit der Identitätskonstruktion einer jungen Frau zu jener Zeit«[25], die aus dem öffentlichen Leben und den Bildungsinstitutionen systematisch ausgeschlossen war.[26]

Das erste Buch schildert die idealen Lebensumstände des jungen Brahminen Horus im Hause Elcho. Diana Elcho, auch Lady Diana genannt, und der Gelehrte Erasmus führen ein europäisches Haus inmitten einer asiatischen Idylle. Dieses Haus zelebriert durch einen »Atridenstil an Glätte, Fugenlosigkeit und Größe« das Elitäre (KG 25, 27). Diana und Erasmus sind Idole, Mentor und Mentorin für Elcho, dem eine ideale Partnerin bestimmt und zur Seite gegeben wird – eine unter anderen. Kinderehe und Polygamie bilden die Norm. Diese Lebensform, die an matriarchalen Grundrechten und -pflichten geeicht und uralt ist, bildet die kulturelle und ethische Basis der Bildung von Horus Elcho, auf der all das folgende, aus Büchern angeeignete Wissen aufbaut.

Das zweite Buch beginnt im Hafen von Marseille und kontrastiert die asiatische Idylle. Die europäische Lebensweise, durch das Paar Horus und Gargi beobachtet und erlebt, steht nun im Vordergrund. Die Schauplätze wechseln: Über Südfrankreich gelangt man in die Schweizer Berge, wo man unter anderem einer Séance beiwohnt (KG 191–201). Horus durchschaut den vorgespielten Betrug und macht sich einen Spaß daraus, die Täuschung voranzutreiben und selbst Klopfzeichen, »irreparable Buchstaben« (KG 199), in die Botschaften einzustreuen. Hinter Friedolin Eisele, »Präsident der Theosophischen Gesellschaft zu Bopfingen« und Leiter der Séance, verbirgt sich Franz Hartmann.[27] Ebenfalls unter den Gästen des Hotels: eine kaukasische Prinzessin namens Helena Petrowna Karachan, eine europäische Bekannte von Horus' Mutter Diana (KG208f) – eine Anspielung auf Helena Potrovna Blavatsky. Dann setzt man die Reise nach München und Wien fort.

Das dritte Buch führt diese grundsätzliche Zivilisationskritik, die an Kleinigkeiten, Details und Gesten größere Zusammenhänge abzulesen gelernt hat, fort. Es beginnt mit einem Besuch bei Dr. Oskar Samossy, außerordentlicher Professor für Mathe-

25 Ebda., S. 67.

26 Ebda., S. 69.

27 Vgl. Mulot-Déri: Sir Galahad, S. 73, 107. Zu Franz Hartmann und dessen theosophische Novellen siehe Kap.V.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

matik. Mit Samossy, eine in Anlehnung an Oskar Simony gestaltete Gelehrtenfigur,[28] betritt Horus die Welt der Akademiker. Nicht nur trifft er in dem von ihm verehrten Samossy einen zwar genialen, aber vom Leben und seiner guten Praxis abgekehrten Wissenschaftler, sondern er identifiziert auch dessen unmittelbares Umfeld, allem voran die Professoren der Wiener Universität, als Akteure grauenhafter und grausamer Abseitigkeit, die sich durch ihr Halbwissen, ihren Geltungsdrang, betrügerisches Verhalten und insbesondere durch ihren ausgeprägten Antisemitismus auszeichnen. Letzterer durchdringt alle österreichischen Lebensbereiche, auch das Kaffeehaus und sein Publikum, dessen Derbheit und Dummheit, Verblendung und Selbstüberschätzung nur durch die Selbsttäuschung, der diese Menschen unterliegen, überboten wird. Horus, der sich in Asien als Europäer sah, behauptet sich hier schließlich als Asiate, stolz, ein solcher zu sein. Die Abgrenzung schärft das Profil seiner Herkunft und hebt sein Selbstbewusstsein. Am Verhalten seiner Gastgeber*innen sind die Defizite Europas deutlich abzulesen: Es fehle das grundlegende Wissen um Soziales und Ethisches, das sich etwa im Zusammenleben der Geschlechter, im äußeren Erscheinungsbild der Armut, im nicht religiösen, sondern ganz existenziellen Wirken der Seele zeige. Horus hätte sich enttäuscht abgewandt, wäre da nicht die ebenso phantastische wie mathematisch versierte »Zauberzunge« (KG364) des Oskar Samossy, der dann doch einmal durchscheinen lässt, dass er auch anderes kennt; dass er das Elternhaus von Horus, das »Kristallei« (KG 366), zumindest als Ahnung im Kopf hat. Samossys Zutritt zu jener entrückten Zwischenwelt, der Horus angehört, führt über die Mathematik. Der mathematische Lichtblick inmitten der sozialen und gesellschaftlichen Niedertracht wird schließlich nur noch überstrahlt von einer Begegnung, die das Potenzial in sich birgt, das Leben beider zu verändern: Horus trifft am Ende des dritten Buches, in einem Theater, auf Sibyl. Er fühlt, sie sei die »Fremdeste der Fremden hier«, eine »Kristallumpanzerte«, und er möchte sie »einfach vom Trottoir wegheben, ganz in Zartheit wickeln und hintragen, wo er der Herr war. Ihr Wesen und ihr Ort trafen ihn wie eine Blasphemie von Gott aus[.] […] Die einsamen Sternsaphire sahen ihn zum erstenmal an« (KG 394). Dieses Sehen und Wahrnehmen, ein Initial, ist unmittelbares Einvernehmen. Es besteht eine überzeitliche und übersinnliche Verwandtschaft zwischen den beiden Fremden, die sich in einer Art synästhetischen Kongruenz äußert. Alles stimmt im Moment der Begegnung plötzlich, und in diesem Stimmen, das vernehmbar ist, klingen die ungesprochenen Worte.

> Es waren Worte von jener scheuen, weil tiefsten Vertraulichkeit, die wie aus einem Abgrund der Zeiten herauf-, herübergetastet kommt in eine erste Begegnung voll seltener, unbegreif-

28 Zu Oskar Simony und Eckstein vgl. Kap. I, Abschnitt *Genie*.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> licher Anziehung; lustvoll und furchteinflößend zugleich. Die Worte selbst? Das Geheimnis ihres Reizes? Daß einer vom andern alles vorauszusetzen schien; alles Wissen und alle Erkenntnis und daß es doch wie nichts war, kaum mit juwelenen Händen gestreift, um ganz draußen nur die Spitzen der Persönlichkeiten im Licht miteinander spielen zu lassen. (Ebda.)

Wir erfahren nicht, was sie sprechen, die Bedeutung der Worte tritt hinter ihrer Bedeutsamkeit zurück. Wenngleich es nicht ohne sie geht, so hat der Kontakt in dieser besonderen Situation das Wort schon längst übertroffen. Das Außen (»ganz draußen«), das diesen Kommunikationsakt im besten Fall nur noch streifen kann, wird aufgewertet; so stark ist das mystische Ineinanderfallen der Gegensätze, worin nichts wie alles und alles wie nichts erscheint. Mit anderen Worten: Die beiden sprechen dieselbe Sprache und müssen darum nicht mehr sprechen. Mit dieser Begegnung und dem vagen, aber vielsagenden Ausblick endet das dritte Buch.

Das vierte Buch springt nun zeitlich zurück und beginnt, parallel zu jener von Horus, Sibyls Geschichte zu erzählen: »Zur Zeit, als Horus ins Haus der Elchos zog, erwuchs auf der andern Seite der Erde ein kleines Mädchen gleichen Alters in einem sonderbaren Gebäude: halb Palais, halb Fabrik.« (KG399) Das letzte Buch ist inhaltlich nah an Bertha Dieners Biographie angelegt. Die verheißungsvolle Begegnung, der mögliche Ausbruch, schwebt wie ein greifbares Versprechen seit Anbeginn über Sibyls Erlebnissen. Man hofft auf eine Finalisierung, die durch die Begegnung der beiden verwandten Seelen im Publikumsraum eines Theaters als Rettung angedeutet wird. Am Ende des Romans will man gemeinsam mit dem Schiff nach Indien zurückreisen, doch Sibyl erliegt dem finalen Eingriff ihres ehemaligen Geliebten und eigentlichen Gegenspielers. Er schießt auf sie, kurz bevor sie an Bord geht. Horus tritt erhobenen Hauptes die zu Unrecht verordnete Haftstrafe an.

Zum Ende des dritten Buches gab es zwei große Hoffnungen: die Mathematik und die Liebe. In ihrer Reinform als Disziplin geschätzt und gepflegt, entfalten sie ihre wahre Bedeutung und Kraft erst im gelebten Zusammenhang. Auf das Verhältnis von Wissenschaft und ihrer sozialen bzw. asozialen Kraft wird in Folge noch näher einzugehen sein, denn Samossy und Sibyl, als die beiden prototypischen Vertreter dieses Wissens, zeigen in ihrer Verbindung zu Horus, worauf die entsponnene Ethik zielt, nämlich auf den Entwurf einer besonderen Sprache. Diese Sprache, klar wie die Mathematik und zugleich beweglich wie die Geste vertrauter Zuneigung, realisiert die ideale, angestrebte Verschränkung von Wissen und Leben. Sie bildet die Brücke zwischen diesen schmerzlich getrennten Welten, die sich in den Kegelschnitten kulturell am West-Ost-Gefälle exemplifizieren. Hierin – und nicht in der Brisanz und Präsenz der biographischen Referenzen – liegt der tiefere, mystische Gehalt des Romans.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Lesen und Schreiben

Horus steht für Wissen. »Mit den vier großen Sprachen Europas war er von Kind auf vertraut«, sie sind ihm allerdings nur »Schößlinge« des sprachlichen »Mutterbaum[s]« Sanskrit (KG 84). Dazu Musik und Mathematik, die er als europäische Sprachen, als Grammatiken begreift: »Auch er, Horus Elcho, sprach europäisch: vor dem Reißbrett in der Gleichung der Lemniskate – vor dem Cello im Cis-Moll-Quartett« (ebda.). Hinzu kommt ein unerschütterliches Urteilsvermögen in Fragen der Ästhetik und des Geschmacks. Seinem Blick entgeht keine Türschnalle, jeder Teil wird hinsichtlich seiner Bedeutung des Ganzen, das sich im Detail harmonisch widerspiegeln soll, begutachtet und beurteilt.

> Sprache, Schriftzeichen, Schmuck: Zu diesen dreien vermochte Horus vom ersten Tag ehrfürchtig das große *Du* zu sagen. […] [S]eelisch an den Pythagoräern, geistig an Newton und Lagrange, optisch am Haus Elcho erzogen, sah er in jeder planlosen Weitschweifigkeit, Gewölle von Zufall an den Dingen, mit Recht einen Mangel an kritischem Ideal[.] (KG 96)

Horus ist also vor allem ein gebildeter Leser, dessen Sinn für Signifikanten nicht mit dem Zuschlagen des Buchdeckels endet. Er trägt das verinnerlichte Wissen nach außen, indem er es lebt. Darum ist er auch bestürzt von der Beschränktheit der Lesenden und Schreibenden, denen er in Europa begegnet. Sie verkennen die zivilisatorische Praxis dieser grundlegenden kulturellen Techniken. Ihr Schreiben und Lesen hat keinen Sitz im Leben. Es ist entkoppelt von ihrem Dasein, wie ihr Leben an sich ohne Substanz ist, es ist trüb wie »Spülicht« (KG 313). Letztlich spricht man, wie man lebt: »den Spannbogen des Gedankens ermißt man an der Syntax« (KG 307), weiß Professor Samossy und ist damit ganz auf einer Linie mit Horus. Nicht nur erschöpft ihn das ausschließlich in Hauptsätzen propagierte Halbwissen der anderen, sondern er bekommt im Kaffeehaus leibhaftig die Negation der ursprünglichen Einheit von Leben und Lesen in grellen Farben als Fremdheitserfahrung zurückgeworfen.

> Schließlich endete es wie immer an hohen Geistesfesten hier: alle pfauchten Kultur durch die Polypen ihrer Nase oder stelzten auf den Eiszapfen ihrer Phrasen einher, bis Scheuer-Weiber, aus Spülicht gezeugt, Kübel voll Grauen durch ein Lokal erbrachen, das vor Entsetzen Kopf stand auf Inseln aus Kaffeesud und Tabak.
>
> Der Fremde sann: Da sind sie so stolz, weil alle hier lesen und schreiben können, und können doch nicht stehen, schreiten, ruhen, grüßen, danken, also: leben. Somit eigentlich doch auch wieder nicht »lesen und schreiben«, insofern »Lesen« Erfassen fremden Lebens – »Schreiben« Lautform des Eigenen ist. (KG 313)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

In alltäglichem, zu vollendeter Geste gewordenem Wissen zeigt sich die wahre Bildung, die Horus Elcho in dem »Kristallei«, in dem er »ausgebrütet« worden war, genossen hatte (KG 366). Im Hause Elcho ging man davon aus, dass die Erziehung vor der Geburt vollendet zu sein habe (KG 72). Dieser als chinesisches Lieblingssprichwort getarnter Gedanke Dianas bringt sogleich die Abstammung ins Spiel, denn wie Bildung nur Anlage ausbildet und formt, so ist auch das Blut ein strenger Lehrmeister, dessen Vermischung je andere Voraussetzungen schafft. Zentral ist also sowohl biologisch als auch intellektuell die Auswahl, auf der das ausgesuchte und in Folge elitäre, Mensch gewordene Wissen sich stützt. Die Zusammensetzung der ausgewählten Stoffe, die in Summe in der idealen Horus-Gestalt sich verkörpert, objektiviert sich noch an anderer Stelle des Romans, nämlich in der ausführlichen Schilderung der Bibliothek des Hauses Elcho. Gleich zu Beginn gibt es, geleitet von Horus, eine Führung durch diesen idealen Ort, dessen angestammtes Wissen sich in einer idealen Bibliothek komprimiert. Sie vereint das Beste aus beiden Welten. Fernöstliches Mutterrecht gleichsam vermählt mit den europäischen Wissenschaften bildet eine erlesene Auswahl mit gezielten Auslassungen (es gibt eine klar »geächtete Zone«, das Christentum), wobei zunächst unklar bleibt, ob einige der vermissten Teile ausgespart wurden oder in den europäischen Systemen vernachlässigte Gebiete darstellen. Sir Galahad entwirft eine Art eurasische Idealbibliothek. Edel sind die Materialien, die das Wissen rahmen und präsentieren: eine Terrasse aus Onyx, dem Meer entgegen, und Tische aus Mahagoni, die leuchten und duften. »[D]er diesen Raum ersonnen, hatte wohl gewußt: im Freien liest man nicht, man hebt ein Schönes aus dem Buch und träumt ihm nach, bis es im Blauen groß wird und zergeht« (KG 29). Man mag dabei an Ecksteins Bibliothek denken, nicht zu Unrecht erinnert aber Mulot-Déri zudem an Theodor Beers Villa Aurora in der Schweiz, umgebaut von Adolf Loos, die ebenfalls eine edle Bibliothek enthielt.[29] Es ist »[h]oher Mittag«, als Horus die Bibliothek betritt.

> Da waren die Veden, Upanishaden, Bhagavad-Gita, Gajatri und Upnekhad. Auch die Sutras mit dem Kama-Sutra. Die sieben großen Philosophensysteme Indiens, gekrönt mit dem Vedanta, verströmend im Buddhismus. Chinas Religion des »guten Bürgers«: das Wu-king Con-fu-tses. Lao-Tsu, das Buch vom quellenden Urgrund, die unvergleichliche chinesische Lyrik. Überdies fast der gesamte Formen- und Geistesinhalt Ägyptens, Kretas, Babylons, Persiens.
>
> Auch Europas?
>
> **Hier begann das Sonderbare.** Während die Großen im Reich der Naturwissenschaften in Originalen und einer Vollständigkeit, die jener des Britischen Museums wenig nachgab,

29 Fotografien u.a. der Bibliothek in der Villa Karma, vgl. Mulot-Déri: Sir Galahad, S. 174 f. u. 183.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

vertreten waren; während Neues und Neuestes unaufhörlich in Fachschriften zuströmte, **enthielt dieser offenbar tiefdurchdachte Geisterbau keine Zeile, aus der auf Geschichte, Religion, soziale Zustände Europas hätte geschlossen werden können**: auf Sexualbräuche, Sitten, Jus. Die **Unnaturwissenschaften** fehlten gänzlich.

Die Existenz des Christentums **war ignoriert** und aus den großen Philosophen jene Teile ausgeschieden, die es – wenn auch in antithetischer Form – streiften. Auch das meiste aus den Werken der Dichter entfiel: Faust, die historische Mordfolge Shakespeares; **nur wo Oberon Herrscher, Böhmen eine Insel war, das blieb.**[30] Es blieben auch Schillers ästhetische Schriften, Lessings Laokoon, denn hier wurde Zeitlich-Gegenständliches durch divine Behandlung aus passagerer Umwelt ins Durchscheinend-Verklärte gehoben.

Auch das Süßeste des Minnesanges blieb, als dem Weltwesen der Liebe zugehörig. Außer Globen, Stern- und Weltatlanten gab es auch Spezialkarten Europas: Geographie, geologischen Aufbau, Städte, Kanal- und Eisenbahnnetz erläuternd. […] In die Bibliothek mündete der Orgelsaal, mit Flügel und Streichinstrumenten, enthielt auch die Musikliteratur, mit Ausnahme jener Opernauszüge, deren Text in die geächtete Zone ragte.

Bildhafte Darstellungen hörten mit dem Ägyptisch-Griechischen auf. Auch in der Baukunst. Das Letzte: der Parthenon. Aus sämtlichen europäischen Büchern waren die Porträts ihrer Verfasser sorgfältig entfernt.

Erwuchs hier ein begabtes junges Wesen, so war ihm eine Umwelt bereitet aus europäischer Wissenschaft, Technik und Musik, Asiens mystischem Ethos und allen freien, daher gepflegten Liebesformen des Gesamtorients als Morgengabe. (KG 30 f.; Hervorheb. von mir, KK)

Auf die konkrete Wissensanordnung dieser idealen Bibliothek, die wie Dianas Vorstellung der idealen Ehe auf einer spezifischen Auswahl beruht, wird im Abschnitt über den karikierten Materialismus noch einmal zurückgekommen.[31] Horus Elcho ist das Produkt dieses »tiefdurchdachte[n] Geisterbau[s]« (KG30); er verkörpert die Synthese des höchsten Wissens. Das verhängnisvolle Beziehungsgeflecht, dem Sibyl und Horus am Ende erliegen, erkennt Horus als Folge bestimmter Ursachen, die er in den Gebilden der Mathematik parabelhaft abgebildet gesehen und studiert hat. Erasmus van Roy, der väterliche Lehrer, erläutert Horus anhand der Kurven und Figuren der Kegelschnitte, wie Egoismus, Freundschaft, Liebe und Hass zusammenhängen. Die individuellen Schicksale, allen voran dasjenige Sibyls, sind somit bereits am Beginn des Romans, im ersten Buch, ebenso prototypisch wie ideal als Kegelschnitt präfiguriert.

30 Hier ein Unterschied zwischen der zitierten Erstausgabe (1921) und jener von 1926, wo es an dieser Stelle heißt: »[…] nur wo Elfen lieben, Magier herrschen, Sylphe dienen, das blieb«.

31 Vgl. Kap. II, Abschnitt *Materialismuus, Idealismus*.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Eines Tages betritt Horus die Bibliothek und sieht Erasmus, der, sitzend in einem weiten *easy-chair*, ein Manuskript in Händen hält. Horus setzt sich neben ihn.

> Und Horus las:
> »Die Hyperbel hat mir von jeher etwas Gespenstiges gehabt, ohne daß ich mir einen Grund davon anzugeben wußte. Ich fand ihn indes nachher in einer symbolischen Beziehung, die sich ihr unterlegen läßt, und ich bin überzeugt, daß alle, die sich unterlegen lassen, in dem ähnlichen Charakter zusammentreffen. Man muß sie aber gleich, in bezug auf die übrigen Linien betrachten.
> *Der Kreis symbolisiert mir die Eigenliebe*: den Egoismus.
> *Die Ellipse das Ideal der Liebesfreundschaft.*
> *Die Parabel das der Liebe gegen das Unendliche, Göttliche.*
> *Die Hyperbel das Ideal des bittersten Hasses.* […]« (KG 35; Hervorheb. i. Orig.)

Nun wird deduziert. Der Brennpunkt ist die Seele; die ausgehenden und von der Peripherie zurückgebrochenen Strahlen verdeutlichen Bestrebung und Zweck der gesetzten Handlung. Das entworfene Bild wird als »Symbol« des aktiven Wirkens und passiven Aufnehmens einer Seele, die wiederum für einen Menschen steht, entfaltet. Ausgehend von diesen Figuren entwirft die Autorin anhand eines Manuskriptes, das sie Erasmus in die Hand und Horus gleichsam in die Augen legt, eine Choreographie der Beziehungen: »*Der absolute Egoist* handelt nur um seinetwillen. Er läßt nur Strahlen gegen die Peripherie ausgehen, damit angemessene Gefühle in *seine* Seele durch die Rückwirkung kommen; er ist ganz in sich abgeschlossen« (KG 36). Bei der Ellipse, die über zwei Brennpunkte verfügt, hat sich eine Seele in zwei geteilt. Bei der Hyperbel gibt es keine Vereinigung, nur ewige Abkehr, darum sind die beiden Seelen allein über den Hass miteinander verbunden: »*Was in der Ellipse das Band war: die große Achse ist in der Hyperbel in den Gegensatz übergegangen, und alle Strahlen, die von einem Brennpunkt in den andern fallen könnten, sind sich nur in der Differenz gleich*« (KG 37; Hervorheb. i. Orig.). Und schließlich die erhabenste Form, die Parabel, die zum Unendlichen und Übersinnlichen in absoluter Harmonie sich verhält.

> *Die Parabel* ist ein erhabenes Symbol der *Liebe zu einem Ideal, zum Übersinnlichen, zu jedem Großen* und *Schönen, was nur in der Unendlichkeit erreichbar, der Seele vorschwebt: alle Strahlen, die der Brennpunkt der Parabel aussendet, laufen in gleichförmiger Richtung nach dem andern Brennpunkt, der in der Unendlichkeit liegt*; alle Bestrebungen und Gedanken sind nur *dahin* gerichtet. *Umgekehrt kann kein Strahl in die Seele fallen, der nicht vom Unendlichen ausgegangen wäre*. Alle Gefühle beziehen sich auf dieses. (KG 37 f.; Hervorheb. i. Orig.)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

In der Parabel fallen Tugend und Liebe zusammen, sie ist das Symbol von beidem und steht durch ihre Selbstlosigkeit (der Strahl muss zuerst das Unendliche durchlaufen, bevor er zum Brennpunkt zurückkehrt) dem Kreis gegenüber, der für die Selbstliebe steht, die alles in sich widerspiegelt. Teil der Deduktion ist auch das sich Ausschließende, das Nicht-Denkbare, das gleichsam die Grenzen der Erkenntnis formuliert:

> Eine Liebe zum *absolut Infernalischen* – etwa im Gegensatz zur Parabel, dem absolut Idealen gibt es nicht: *ja, das Symbol für sie ist sogar unmöglich*! ($y^2=\sqrt{-px}$) Es müßte eine Parabel sein, die sich vom Brennpunkt, der in der Unendlichkeit läge, abkehrte und seinem Gegensatz zueilte, aber die Mathematik zeigt, daß es ein solches Symbol gar nicht geben kann.
>
> *Noch Schlimmeres als der absolute Egoismus* ist also, soweit unsre Denkformen reichen, nicht vorstellbar. Er und sein Symbol: der Kreis bilden den geometrisch größten Gegensatz zur Parabel, den der Geist zu bilden vermag. (KG 38; Hervorheb. i. Orig.)

Mit dem absoluten Egoismus ist das Höchstmaß an denkbarer Grausamkeit erreicht. Die in der Mathematik vorformulierte, formelhafte Undenkbarkeit wird von einer Empirie, in der das Infernalische als zwischenmenschliche Niedertracht *dennoch* der Fall ist, konterkariert. Das jenseits des absoluten Egoismus Liegende ist nicht formalisierbar; das bedeutet allerdings nicht, dass man ihm in dieser Unfassbarkeit nicht doch ausgesetzt sein kann. Diese Ausgesetztheit wird anhand von Sibyls Geschichte auserzählt. Die unmögliche Liebe zum absolut Infernalischen bleibt unsymbolisch, also formalhaft nicht darstellbar, in Sybils Frauenschicksal zeigt sie sich allerdings als Verhängnis, nämlich in der Beziehung zum »Edelanarchist[en]« (KG 467, 491) Ralph Herson, alias Theodor Beer. Horus und Sibyl sind parabelhaft miteinander verknüpft, und das im höchsten – göttlichen – Sinn des Wortes. Als Nebeneinanderstehende sind sie im gleichnishaften Ideal des Einvernehmens verbunden; ihre Verbindung allerdings ist in ihrer Schönheit zugleich auch unerreichbar.

Horus und Gargi wiederum bilden einander als Mann und Frau jene ellipsenartige Einheit, aus der sich das individuelle Bewusstsein schält, das aufgehoben im mutterrechtlich gewachsenen, gegenseitigen sexuellen Begehren seine Wachheit tugendhaft und wertschätzend unter Beweis stellt. Mit einem doppelten, eigentlich dreifachen Erwachen, nämlich dem der beiden Individuen, in Liebe verschränkt, und dem ahnungsvollen, aber zunächst unwissenden Leser, der unvermittelt hinzutritt, beginnt der Roman.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

»Des Schlafes Ende, das Erwachen«

> Der reife Schlaf fließt auseinander.
> Immer lichter schimmern selige Schichte dem Bewußtsein zu. – Dort oben kreist, noch wolkig, das Dasein: Grünes und Gezwitscher. Hebt, was seinen Rand berührt, herauf in gleitenden Erdentag und geordnetes Wegeneinander.
> Doch auch der zeitlose Abgrund bleibt beständig – samtene Nächte tief unter den Wirbeln –, und hinüberstürzend läßt sich's nach Willen in ihn zurücksterben: in lautlose Schwärze.
>
> Nach einem dunklen Klumpen Ewigkeit rötet sich abermals die Zeit an den gewölbten Lidern. Ein Niederpressen, und wieder ist der ganze Kopf voller Sterne da; geschlängelte Goldfäden dazwischen und Wirbel bunter Atome.
>
> Doch bananenfarbne Glorie lockt und lockt in die sanfte Geburt des Erwachens. Etwas steigt auf – stößt durch letzte Schimmerschichten – ist ein Ich und ruht in einem wunderguten Eck; jedes Glied zum Besten und ganz still, ja nicht zu stören, was der Muskelgeist im Unbewußten prächtig geordnet. – Wonne läuft von einem zum andern. Dort um das Ohr besonders, wo das Kissen eiderdaunig am Hals zergeht, staut sich ein kleines Privatparadies animalischer Seligkeit. Das Linnen ist eine laue Wolke über den Beinen und schwebt. – Unter ihm schwelen noch alle Wunder der Nacht: der Ichverlöscherin.
>
> Aus lichten Gebärden und dunklen Trieben wirkt sie das Zwiegespinst allen Erdenglücks: versüßte Glieder jenseits von Ich und Du. Die Grenzen der Körper zergangen, Blütenweiches ineinandergegossen, Muskelwellen und Täler sich rhythmisch streifend; Duft – Hauch – Haare zu einem Frühling gemischt.
>
> Allmählich aber in den Reigen blinder Sinne mengt es sich scheu, heiß, sehnsüchtig auch, wie ein Kind, das andere nicht mitspielen lassen: Das Schauen will sein Teil:
>
> Horus hat die goldenen Knabenaugen aufgeschlagen. Das Ich und Du fällt auseinander. (KG 9)

Wir schlagen also gemeinsam mit dem Protagonisten Horus Elcho die Augen auf. Der zitierte Romananfang zeigt einen schwelgenden Schwebezustand. Er spielt mit dem Erzeugen (und Verwischen) von Konturen, alles schwankt zwischen Sein und Nicht-Sein und bebildert so das prozessuale, dialektische »Werden«, »Erwachen«. Gleiches gilt auch für die Lektüre, die sich in gewisser Weise akkommodieren muss. Die Verben tragen den schwelenden Charakter der Sätze; Farben sind neben Düften, Geräuschen und Gesten ein wesentlicher Faktor des synästhetischen Erfahrungsraumes, sie sind konkrete Anhaltspunkte der Imagination zwischen »Schimmerschich[t]« und »Blütenweich[em]«. Sir Galahads Einstieg in den Roman und in das Reich ihrer zunächst unbenannten Protagonist*innen zelebriert eine Prosa der Andeutung, auch der rhythmischen Andeutung mit hymnischem Anklang. Die Anfänge der Absätze zitieren

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

den Takt eines elegischen Distichons. Den weitläufigsten Spielraum der Vagheit bietet allerdings die Semantik: Wortfelder (und damit Wortgrenzen) werden aufgerufen und durch gewagte Kombinationen im gleichen Zug zur Skizze verwischt. Wo etwa Duft, Hauch, Haare zueinander treten, um sich zu einem »Frühling« zu »mischen«, muss der Physis das Frühlingshafte zunächst erst abgerungen werden. In der Vorstellung einigt man sich auf ein Zartes, Erblühendes, das im Körperlichen das Bestiarische reduziert, um dafür das Geistige hervorzuheben: Der Hauch, der auch der Atem ist, zitiert hier etwas Geistiges; er ist der Seele nahe. Gerundiva verdeutlichen und initiieren den Schwebezustand zwischen Wachen und Schlafen. In diese Zwischenstufe steigen wir ein, und es braucht ein bisschen Geduld, um zu erkennen, dass sich der sprachliche Fluss in personale – persönliche Strukturen teilt. »Das Ich und Du fällt auseinander« bezeichnet den Moment, ab dem die Lektüre in gewissem Sinn greift; man ist zudem angeregt, den Satz von Neuem zu beginnen. Das Ich schält sich gleichsam aus dem Schwebezustand, der bei aller Körperlichkeit zugleich auf die Entgrenzung dieser aufgerufenen körperlichen Entitäten gerichtet ist. Wir erleben eine Art Geburt. In Anbetracht der Tatsache, dass der Roman mit dem Tod der Protagonistin Sibyl endet, kann man auch von einer Wiedergeburt sprechen. Somit kann Sibyls Geschichte als Versuch einer intendierten *Transmutation* gelesen werden. »Durch die Farben gehen« (KG366) chiffriert den alchemistischen Prozess, an dessen Ende (und Neuanfang) die Transmutation steht. Das Ziel ist dabei nur vordergründig die Umwandlung in Gold, im weiteren Sinn wird die Veredelung und Vervollkommnung des Menschen ins Werk gesetzt.[32] Das Wissen dazu ist vorhanden, Sibyl ist als eine Sehende zugleich eine Wissende. Eckstein nennt Blavatsky eine moderne Sibylle, Velleda oder Norne[33] und zitiert damit die gängigen Bezeichnungen, die von mythischen Seherinnen figurativ auf berühmte Medien, eben moderne Varianten der antiken Vorbilder, übertragen wurden.[34] Sehend strebt Sibyl ihrem Untergang entgegen, alles Wissen hilft ihr nicht, es hilft nicht (»nicht hilflos – aber ohne Hilfe« [KG 431]). Die Bedingungen sind zu krank, die wirksamen Mächte zu stark. Nur mit dem eigenen Tod kann entgegengehal-

32 Zur Alchemie vgl. Kap. VI. Zur Bedeutung der Transmutation vgl. weiter Teil C u. D.

33 Hevesi: Mac Eck's Sonderbare Reisen, S. 16.

34 Vgl. ein Artikel über »Mediale Schrift« und das Trancereden von A. Claus (hier: sibyllare = unverständliche, schwerverständliche Wörter stammeln) im Zentralblatt für Okkultismus, 3. Jg., Heft 11 (Mai 1910), S. 494–499 und Heft 12 (Juni 1910), S. 543–547, hier S. 545. Im 9. Heft von März 1909 zu »Deutschlands Zukunft« ist von der »zukunftsdeutenden Sibylle«, der »bayrischen Pythia« Katherina Speemann die Rede, die 1829 Friedrich Wilhelm IV. die Zukunft vorhersagte (S. 428). Als »moderne Sibylle« galt zudem Madame de Thèbes, die Seherin von Paris (auch »Pariser Pythia«), die eigentlich Anne Victorine Savigny hieß und die u.a. den Ersten Weltkrieg voraussah. Mauritz Stiller verfilmte 1915 ihre Geschichte (Stummfilm) unter dem Titel *Madame de Thèbes*.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

ten werden, denn das karmische Gesetz ist »zwar unerbittlich streng, aber auch ebenso gerecht.«[35] Mit diesem Wissen und Wollen ist sie eine Fremde in ihrem eigenen zu Hause; es gäbe auch jemand, einen Gleichgesinnten, der sie verstehen und unterstützen würde, aber es gelingt nicht auszubrechen aus den starren, letztlich tödlichen Konventionen, die das Recht des Mannes über das Leben der Frau stellen. Was bleibt, ist, dieser Unmöglichkeit durch einen Roman Ausdruck zu verleihen, der mit großem Aufwand den Nachvollzug dieser Unmöglichkeit in der Lektüre inszeniert und so seine eigenen Spuren, Schnitte in der Zeit hinterlässt. Sir Galahads *Kegelschnitte* geben querschnittartige Blicke frei, sie sind aber zugleich selbst dieser Schnitt in die körperlichen, auch tödlichen Ausformungen des patriarchalen Zeitgeists.

* * *

Die Sternsaphire als Augen zeigen es an (KG 394): Hier ist ein Intertext von Mabel Collins am Werk.[36] Im Vergleich mit Mabel Collins *Flita. The Blossom and the Fruit*[37] (1887) sieht man Parallelen, zugleich erkennt man aber auch die Besonderheit von Bertha Dieners Prosa. Die literarische Qualität von Bertha Dieners Stil besteht darin, dass die aufgerufene Exaltation zwar ins Expressive geht, aber an keiner Stelle dem Exotismus verfällt. Dieser ist ihr, wie jede Mode, tabu. *Flita*, der erfolgreiche Roman der Theosophin Mabel Collins, einer engen Mitarbeiterin Blavatskys,[38] erzählt von der fortwirkenden Reinkarnation Flitas, einer schwarzen Magierin, die einst ihren Geliebten tötete, den sie seither einerseits wiederhaben möchte, andererseits verfolgt sie aber auch das Ziel, von einer »Weißen Bruderschaft« aufgenommen zu werden. Ihre höheren, geistigen Ambitionen widersprechen ihren weltlichen Liebesgefühlen. Dieser Konflikt bestimmt im Grunde die mehrstufige Konstruktion unterschiedlicher Leben und Stadien, die Flita durchläuft. Eine sehr interessante Facette des Flita-Romans ist

35 Eckstein: Die esoterische Lehre in indischer Fassung. In: Sphinx, 5. Jg., Heft 1 (Jan. 1888), S. 57–60, hier S. 59.

36 Mulot-Déri: Sir Galahad, S. 81.

37 Mabel Collins: Flita. Die Blüte und die Frucht. Wahre Geschichte einer schwarzen Magierin. Aus dem Englischen übersetzt von Mitgliedern der Theosophical Society. Jugenheim an der Bergstraße: Sueviaverlag 1904 [engl. EA 1889]. Graz: Edition Geheimes Wissen 2013. 1931 erschien eine Überarbeitung: »Der rechtmäßigen Übersetzung, zweite, nachgebesserte Auflage« (Leipzig: Theosophisches Verlagshaus).

38 Der Text erschien als Fortsetzungsroman ab der ersten Ausgabe der theosophischen Zeitschrift *Lucifer*, die Collins gemeinsam mit Blavatsky herausgab. Vgl. Flita. Blossom and Fruit. In: Lucifer. A Theosophical Magazine Designed »to bring to light the hidden things of darkness« edited by H.P. Blavatsky and Mabel Collins. Bd. 1, Nr. 1 (Sept. 1887), S. 23–38. Ebenso in dieser ersten Ausgabe (S. 8–22) befinden sich Kommentare von Mabel Collins zu *Light on the Path*, zu jener Schrift, die Eckstein und Simony beschäftigte (vgl. Kap. I, S. 104 ff.).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

die Geschlechterkonstellation, die durch die Magierin in Bewegung gerät. Flita ist weder »Geliebte, Gattin, Mutter, – das alles kann ich um der Liebe willen nicht mehr sein. Ich stehe allein in der Welt[.]«[39] Sie sucht einen *Gefährten*, steht dabei aber zwischen drei Männern (ihrem Geliebten, dem König und ihrem Meister), die ihre Ambitionen erst verstehen lernen müssen. Rudolf Steiner, der die okkulte Anlage des Romans lobt, attestiert Flita in seiner Rezension eine »vampyrartige Kraft«.[40] Flita stirbt am Ende den Tod einer schwarzen Magierin, also einem Irrtum verfallen. Steiner sieht den Wert ihrer Läuterung und schätzt den Weg, den sie als Romangestalt zeigt und vorlebt, denn als beispielhafte Protagonistin ist sie eine prototypische Schülerin, die gewillt ist, die nötige Arbeit an der eigenen Seele kompromisslos umzusetzen. Unerwähnt lässt er die Formen weiblicher Selbstermächtigung, die hinter dem magisch-moralischen Gehalt von Mabel Collins' *Flita* deutlich zu erkennen sind. Flita ist das weibliche Pendant zu Bulwer-Lyttons Schwarzmagier Edward Margrave der *Strange Story* (1861). An Mabel Collins' Roman beeindruckt vor allem die Unbeirrbarkeit der weiblichen Hauptfigur. So lässt sie Otto, ihren Ehemann und König, wissen, er könne »ebensogut versuchen, den Lauf der Gestirne zu ändern, als die Gestaltung und Bahn meines Lebens zu verrücken. Es ist unwiderruflich vorgezeichnet, ich selbst habe es in das Buch des Schicksals eingetragen durch mein Wollen, das lange, lange Zeiten beharrlich das gleiche blieb.«[41] Der Orden, dem sie beitreten will, ist zwar eine Bruderschaft, aber er ist weiß, absolut vergeistigter Zusammenhang. Sie möchte in Regionen vordringen, die noch nie zuvor von einer Frau erreicht wurden.

Der Roman *Flita* setzt ein, ähnlich wie die *Kegelschnitte*, in einer zeitlich und räumlich entrückten Welt. Der erzählende, begehrliche Blick fokussiert das Exotische und tritt dadurch in Nähe, aber auch in Distanz zu Sir Galahads zuvor zitiertem Initial. Dem Beginn des einleitenden Teils, überschrieben mit »Zwei traurige Leben auf Erden. / Zwei selige Zeiten des Schlafes im Himmel«, folgt eine Szenerie mit Landschaft, inmitten derer ein reizvoller weiblicher Körper zur Präsentation gelangt. Der Abschnitt trägt die Überschrift »Eine Lebenszeit«.

> Oben schlingen sich die Äste der Bäume ineinander, verdecken den tiefblauen Himmel und mildern die sengende Hitze der Sonne. Die Zweige sind überschüttet mit weißen Blüten, –

39 Collins: Flita, S. 139.

40 Rudolf Steiner: »Flita. Wahre Geschichte einer schwarzen Magierin.« Die Blüte und die Frucht von Mabel Collins [= Rezension]. Erstveröffentlichung in *Lucifer-Gnosis*, März 1905. In: Ders.: Lucifer-Gnosis 1903–1908. Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus den Zeitschriften »Luzifer« und »Lucifer-Gnosis« [= GA 34], S. 512–515, hier S. 513.

41 Collins: Flita, S. 144.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

THE BLOSSOM AND THE FRUIT:

A TALE OF LOVE AND MAGIC.

BY MABEL COLLINS,

Author of "THE PRETTIEST WOMAN IN WARSAW," &c., &c.,
And Scribe of "THE IDYLL OF THE WHITE LOTUS," and "THROUGH THE GATES OF GOLD."

Only—
One facet of the stone,
One ray of the star,
One petal of the flower of life,
But the one that stands outermost and faces us, who are men and women.

THIS strange story has come to me from a far country and was brought to me in a mysterious manner; I claim only to be the scribe and the editor. In this capacity, however, it is I who am answerable to the public and the critics. I therefore ask in advance, one favour only of the reader; that he will accept (while reading this story) the theory of the reincarnation of souls as a living fact. *M. C.*

INTRODUCTION.

Containing two sad lives on earth,
And two sweet times of sleep in Heaven.

A LIFETIME.

OVERHEAD the boughs of the trees intermingle, hiding the deep blue sky and mellowing the fierce heat of the sun. The boughs are so covered with white blossoms that it is like a canopy of clustered snow-flakes, tinged here and there with a soft pink. It is a natural orchard, a spot favoured by the wild apricot. And among the trees, wandering from shine to shade, flitting to and fro, is a solitary figure. It is that of a young woman, a savage, one of a wild and fierce tribe dwelling in the fastnesses of an inaccessible virgin forest. She is dark but beautiful. Her blue-black hair hangs far down over her naked body; its masses shield the warm, quivering, nervous brown skin from the direct rays of the sun. She wears neither clothing nor any ornament. Her eyes are dark, fierce and tender: her mouth soft and natural as the lips of an opening flower. She is absolutely perfect in her simple savage beauty and in the natural majesty of her womanhood, virgin in herself and virgin in the quality of her race, which is untaught, undegraded. But in her sublimely natural face is the dawn of a great tragedy. Her

Abb. 7: Der Beginn von *Flita. The Blossom and the Fruit* in der ersten Ausgabe der Zeitschrift *Lucifer* (Sept. 1887).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> ein Baldachin aus kunstvoll gehäuftem Schneegeflock mit rosafarbenem **Zierrat da und dort**. Es ist ein natürlicher Fruchtgarten, wie ausgewählt für die wilde Aprikose. Und zwischen den Bäumen, aus dem Sonnenschein wieder in den Schatten gleitend, unstet **bald hin, bald wieder zurück sich wendend**, verweilt eine einsame Gestalt. Ein junges Weib ist es, eine Wilde aus einem Stamme, der, noch ursprünglicher und ohne Gesinnung, hier im unzugänglichen, jungfräulichen Walde wie in befestigter Stätte wohnt. **Sie ist dunkel farbig, aber schön.** Ihr blauschwarzes Haar hängt weit herab über ihren nackten Körper und beschirmt in seiner Fülle die warme, zitternde, nervöse braune Haut vor den Strahlen der Sonne. […] [I]hr Mund ist zart und natürlich, wie die Lippen einer Blume, die eben sich öffnet. (F 6)

Eine solche Kombination aus exponierter weiblicher Körperlichkeit und sexualisiertem Exotismus, der nicht zuletzt in der konzessiv-adversativen Beschreibung von »dunkel farbig, aber schön« zum Ausdruck kommt, ist bei Bertha Eckstein-Diener nicht zu finden. Der von Eckstein-Diener ausgestellte Rassismus, der vielmehr durch genetische Potenzialität und Bildsamkeit im Blut sowie durch die Vorstellung eines an die soziale Situation gebundenen »Schicksals« zum Ausdruck kommt, ist von grundlegend anderer Art.[42] Die oben zitierte Beschreibung der weiblichen Gestalt, eine »Wilde«, deren Reife und zugleich Unberührtheit im unmittelbaren Umfeld der »Natur« widergespiegelt wird, verrät den verdeckten, dabei aber offen phantasierenden objektivierenden Blick auf das exotische Weib, dessen Sexualität ihrem Körper gebrochen durch die Scheinsymbolik der Aprikosen, Blumen und Bäume zurückgegeben wird. Andeutung ist auch hier Programm, doch erschöpft sie sich in der Zurücknahme von Intensität, nicht von Konkretheit. Wo man vage sein möchte, wird es deiktisch, also leer: Zierrat verteilt sich »da und dort«. »Schneeflockiges« und »rosafarbene[r] Zierrat« korrespondieren farblich mit der Aprikose – allerdings einer wilden. Die aufgerufene Zartheit des Wilden ist abgeschwächt, pastellig, und wird als das »natürliche« Umfeld einer wilden Schönheit inszeniert und imaginiert. Sir Galahad liegt eine solche Form von Naturalisierung fern. Sie weist das sprachliche Kunstwerk als Artefakt aus, indem sie übersteigert, überzeichnet (auch metrisch) und überhöht. Das Bessere soll sich bei ihr im Besseren zeigen. Die eingangs präsentierte weibliche Gestalt in *Flita* ist ein Allusion von Einfachheit. Sowohl ihre Schönheit als auch ihre Natürlichkeit sind an das Wilde gebunden, das sich wiederum als Projektion und Produktion eines prototypischen Blicks erweist, der Körperöffnungen mit Blütenkelchen überblendet.

Diesem Einstieg folgt ein Abschnitt überschrieben mit »Des Schlafes Ende, das Erwachen«, welcher intertextuelle Bezügen zu Sir Galahads *Kegelschnitten* erkennen

42 Zu Bertha Dieners restriktiven Vorstellungen von Rasse und Karma und dem damit in Zusammenhang stehendem Kastenwesen siehe Abschnitt *Zyklus und Rasse in diesem Kapitel*.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

lässt. Der Anfang der *Kegelschnitte* und die nun zitierte Passage teilen sich dasselbe Motiv, das Erwachen.

> **Des Schlafes Ende, das Erwachen.**
> Herrlich war der **Vorhang**, der sie von der andern Seele schied, der Seele, die sie kannte und deren Wiedererkennen sie durch rasche, plötzliche Liebe kundgab. Aber der Vorhang war zwischen ihnen; ein Gewebe schwer von Gold und blitzend von silberigem Gestirn. Und wie sie auf die Sterne hinstarrte, in Entzücken und Staunen ob ihres Glanzes, wurden sie größer und größer, bis sie allmählich ganz ineinander verschwammen und der **Vorhang** zu einer einzigen prachtvollen, strahlenden, mit Goldschmuck **durchwirkten Fläche** wurde. Nach und nach ward es leichter, hinüberzusehen, vielmehr es schien den beiden Liebenden leichter. Denn zuvor hatte der **Schleier** die Gestalt nur trübe sehen lassen, jetzt erschien sie licht, deutlich und in verklärter Schönheit. Da streckte die Frau ihre Hand aus, sie sehnte sich, durch das leuchtende **Gewebe** hindurch den Druck einer andern Hand zu fühlen. Und zur gleichen Zeit streckte auch er seine Hand aus, denn in diesem Augenblick verkehrten ihre Seelen miteinander und verstanden sich. Ihre Hände berührten sich, der **Vorhang** riss entzwei; der Augenblick des Glückes war zu Ende, und wiederum begann der Kampf. (F 10; Hervorheb. von mir, KK)

Gemein ist den beiden Passagen die Inszenierung sexueller Spannung, von Anspannung und Entspannung, deren klimatische Entladung zwar präsent ist, allerdings sprachlich konsequent ausgespart bleibt. Der punktuelle Orgasmus weicht einem prozessualen, schwelenden, ausgedehnten Liebesspiel, dessen unbenannter Anfang im Zyklischen eine höhere Sinngebung und endlose Steigerung erfährt. Zudem versucht der Umgang mit Farbe, Berührung und verschleierter Sichtbarkeit ebenjenen Schwebezustand zu erzeugen, der bei Sir Galahad die erotisch aufgeladene Spannung von Entgrenzung und Vereinigung beschwört. Bei *Flita* allerdings bleibt er ein Mittel der dominierenden ›Scheinbarkeit‹ und auf das Gewebe, den Vorhang und den Schleier beschränkt, der Glieder zugleich hervortreten lässt und verbirgt. Zwei Körper, die eins sind und doch getrennt.

Der Rhythmus von Schlafen und Wachen wird auch bei Rudolf Steiner eine wichtige Rolle spielen, denn im Schlaf löst sich der astralische Leib von seinem physischen und ätherischen;[43] das Gefühl des Erwachens, das wir alle kennen, sei nichts anderes als die Rückkehr unseres Astralkörpers. Das Erwachen ruft nicht nur ein literaturhistorisch wichtiges Motiv auf, nämlich das des erwachenden Lesers, der gemeinsam mit dem Protagonisten bzw. mit dessen Augen zugleich das Buch aufschlägt, sondern es verweist zugleich auf die Möglichkeit, im Zustand des Wachens eigentlich einer Täuschung zu

43 Steiner: Geheimwissenschaft im Umriß [= GA 13], S. 96.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

unterliegen. Wie unsere verborgenen Fähigkeiten, so schlummern auch wir. Zu höherem Bewusstsein zu erwachen, bedeutet, den derzeitigen Zustand, der einer der Betäubung und des Schlafes ist, zu durchbrechen, eben wirklich zu *erwachen* im Sinne von *erkennen*.

In Gustav Meyrinks Roman *Das Grüne Gesicht* (1917) ist von einem höheren Erwachen eindringlich die Rede.[44] Meyrink war Teil der Prager Loge »Zum blauen Stern«; diese theosophische Loge stand in engem Austausch mit der Wiener Loge und betrieb sowohl Experimente mit Rauschmitteln als auch meditative, asketische Übungen und Yoga.[45] In Kapitel elf mündet eine Leseszene in eine »geistige Tag- und Nachtgleiche«[46]:

> Wach sein ist alles. / Von nichts ist der Mensch so fest überzeugt, wie davon, daß er wach sei; dennoch ist er in Wirklichkeit in einem Netz gefangen, das er sich selbst aus Schlaf und Traum gewebt hat. Je dichter dieses Netz, desto mächtiger herrscht der Schlaf; die darein verstrickt sind, das sind die Schlafenden, die durchs Leben gehen wie Herdenvieh zur Schlachtbank, stumpf, gleichgültig und gedankenlos. […] / Wach sein ist alles. / Sei wach bei allem, was du tust! Glaub nicht, dass du's schon bist. Nein, du schläfst und träumst. / Stell dich fest hin, raff dich zusammen und zwing dich einen einzigen Augenblick nur zu dem körperdurchrieselnden Gefühl: jetzt bin ich wach![47]

Josef Dvorak, der diese Textstelle zur Verdeutlichung von Meyrinks körperlicher Anstrengung zitiert, die er im Rahmen seiner okkulten Praxis in Kauf nahm, nennt das beschriebene Gefühl eine »Hochtrance, von dem Autor als ein Aufwachen aus den Tagträumen des Normalbewusstseins erlebt«, die sich bis hin zu »spontanen Visionen« steigern ließ.[48] Das Erwachen ist demnach die alltäglichste und greifbarste Übergangserfahrung, sie muss allerdings bewusst vollzogen werden.

* * *

Das Motiv des Erwachens tritt uns auch bei der Novelle *Venus am Kreuz*[49] von Else Jerusalem aus dem Jahr 1899 gleich zu Beginn entgegen. Sie erweitert unseren Ver-

44 Vgl. Josef Dvorak: Abstürze beim Aufstieg zum Feueropfer. In: Tantra 2 (Juli 1994), S. 11–16, hier S. 13.

45 Nicholas Goodrick-Clarke: Okkulte Wurzeln des Nationalsozialismus, S. 32. Vgl. Frans Smit: Gustav Meyrink. Auf der Suche nach dem Übersinnlichen. München: Knaur 1990, S. 45–54.

46 Gustav Meyrink: Das gründe Gesicht. Leipzig: Kurt Wolff 1917, S. 283.

47 Ebda., S. 283–285.

48 Ebda.

49 E.[lse] Kotanyi [d.i. später Else Jerusalem]: Venus am Kreuz. Drei Novellen. Leipzig: Georg Heinrich Meyer 1899 [in Folge zitiert mit der Sigle V und der Seite]. Mehr zu dieser Erzählung im folgenden Kap. III.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

gleich der Darstellungsweisen sexueller Spannung um eine neue Facette. In der Novelle zeigt sich sogleich die besondere Problematik, die entsteht, wenn die Sphären zwischen Wach- und Schlafzustand dauerhaft nicht mehr klar zu trennen sind; wenn die Grenzen verwischen und der Dämmerzustand ein betäubender geworden ist, um das Elend zu ertragen. Die Protagonistin Garda beginnt:

> Ich lag in der Hängematte und **träumte**. Ja, dieses Bild läßt nicht los, es bohrt sich in mein Hirn ein, verfolgt mich wieder, quält und martert… / Ich will es **niederschreiben**, will endlich diese tausend kleinen Gedanken, die hin- und herhuschen, festhalten und bannen, dann wird mir wohler sein. (V 3; Hervorheb. von mir, KK.)

Die Ich-Erzählerin, die ihre eigene Geschichte erzählt, liegt und träumt. Dieses Bild zu Beginn, das nicht loslässt, die Lage, zeigt sich am Ende als Erinnerungsbild, als Reminiszenz.[50] Zum Teil zerstreut, sucht sie den Weg durch ihre Homodiegese, getrieben, den Faden verlierend, nicht vom Weg abkommend, wieder dorthin zurückfindend. Sie muss ihre »Augen starr an die graue, häßliche Wand des Zimmers heften, damit ich mich besinne, wo ich bin« (ebda.). Der Blick muss ins Leere gerichtet sein, damit sie sehen, die Bilder ordnen, eben Licht ins Dunkel bringen kann; damit die Schatten, die sie umfangen halten, sich lichten: »Die Schatten meines Lebens weichen – ich sehe nur die Sonne! … / So schön fängt meine Geschichte an, so rührend rein, so weiß…« (ebda.). Ihre schwer zu erzählende Geschichte (die Grenzen sind nicht mehr auszumachen) changiert zwischen dem körperlichen Begehren und der gleichermaßen herrschenden Sehnsucht nach absoluter Reinheit. Zugleich reformuliert Jerusalem die christliche Leidensgeschichte als weibliche Passionsgeschichte in ihrer vollen Ambivalenz der Leidenschaft. Ebenso verschwommen wie die Grenzen zwischen Wachen und Schlafen sind jene zwischen Vergangenheit und Zukunft. Das betäubte Bewusstsein – die Protagonistin nimmt Drogen – hat hier keine Gegenwart. Orte und Details gegenwärtiger Selbstvergewisserung entgleiten zunehmend. Präsent ist allein die Erzählzeit. Dementsprechend sind die Momente der Klarheit nur jene, in denen sich das Schreiben seiner selbst versichert. Garda schreibt ihre Geschichte auf, zugleich sucht sie nach ihr und mit ihr nach sich selbst. *Venus am Kreuz* ist die Geschichte einer tiefgehenden Erschütterung ohne Aussicht auf Besserung; jede Möglichkeit auszubrechen wird vereitelt. Garda ist von Missbrauch und Abhängigkeit gezeichnet, sie zweifelt an ihrem

50 Das Eingangsbild zitiert die erste Begegnung mit dem Baron: »Wie ich so ausgestreckt in der Hängematte liege, da seh ich durchs Gebüsch einen hageren, kleinen Mann auf das Schloß zukommen. […] Und da überkommt mich plötzlich der Weiberkitzel das Männchen zu reizen, zu fangen.« Ebda., S. 23.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Wert und weiß umgekehrt ihre körperlichen Reize gezielt zum Einsatz zu bringen. Doch bei Jerusalem geht der Schimmer der Blütenblätter stets mit offenem Begehren einher, die Sehnsucht wird nicht chiffriert in Bewegungen, die andeutungsweise ins Leere gehen und doch die Entgegnung haptisch spüren lassen, sondern sie wird gemeinsam mit einem Ziel der Begierde identifiziert und genannt (Garda fühlt sich vom Blick des Barons etwa »an der Wurzel [ihres] Daseins« berührt)[51]. Der Widerspruch wird offen zur Schau gestellt und ausgetragen, wie schon das übergeordnete Motto des Novellenbandes verrät: »Kämpfen müssen – und unterliegen wollen –, darin liegt die Tragödie im Leben der Frau.« Die Protagonistin Garda ist hin und hergerissen zwischen dem Anblick eines unschuldigen Mädchens, der kühlen, *reinen* Luft und ihrem *wilden* Leib, der erzittert in Gedanken an den Mann.

> Es war ein Frühlingstag, ein bißchen kühl, ich entsinne mich, daß mir die kleine Aline einen **rosa** Shawl in zärtlicher Besorgnis um die Füße wand. Manchmal wenn die **Blütenblätter** so **voll und weich und betäubend** auf mich niederregneten, **packte** mich eine plötzliche Lust nach meinem Geliebten, so eine wilde Sehnsucht seine trunkenen, heißen Worte zu hören und berauscht in seinen Armen zu zittern – wie ehemals. Aber das dauerte nicht an. Die **kühle** Luft zog rauschend durch die Eichenbäume, ich sah die Kleine, wie sie weit rückwärts in den tiefen, schönen Alleen spielte und lachte und mir zuwinkte, da zog alle Wildheit aus meinem jungen Leibe, **ich blickte in den reinen Himmel und träumte** besänftigt weiter. Das war so schön! Ich fühlte mich entsündigt, geheiligt, ich war nicht mehr das Weib, das in tollen Orgien von Mann zu Mann gegangen, mit unbewußter Zufriedenheit **sog ich die reine Schönheit in meine schlummernde Seele**. (V 3 f.; Hervorheb. von mir, KK)

Wildheit zieht aus dem jungen Leib, reine Schönheit in die Seele – die allerdings schlummert. Wie kann man sich eine schlummernde Seele vorstellen? Wie die Theosophie nicht widerstreitet, dass es eine Materie gäbe, sondern nur feststellt, dass wir nicht alle Formen von Materie kennen,[52] so gibt es im esoterischen Weltbild auch keinen Zustand ohne Bewusstsein (auch kein gänzlich Unbewusstes), da es keinen Zustand ohne Seelentätigkeit gibt – oder wie Rudolf Steiner schreibt: »Für die übersinnliche Anschauung gibt es keine ›Unbewußtheit‹, sondern nur verschiedene Grade der Bewußtheit.«[53] Garda ist in ihrem Dämmerzustand von Erkenntnis und Veränderung abgetrennt; sie müsste erwachen, um dem (Drogen-)Schlummer zu entwachsen.

---

51 »Berühren« hier im Sinn von »greifen«. Ebda., S. 23 f.

52 Helena Patrowna Blavatsky: Der Schlüssel zur Theosophie. Übers. von Norbert Lauppert. Graz: Adyar-Verlag 1969, S. 84.

53 Steiner: Geheimwissenschaft im Umriß [= GA 13], S. 174.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Hier trennen sich auch die Wege im Zugang zu Emanzipation und zur Lösung der Frauenfrage. Dass die bürgerliche Frauenbewegung in Österreich Affinität zur sittlich integreren Theosophie hegte, wird noch verdeutlicht werden (Kapitel III). Die Einzelposition Sir Galahads, die in einem radikalen, auch spirituell gebundenen Individualismus gründet, zeichnet sich aber bereits hier ab.[54] Sir Galahad und Else Jerusalem sind sich in den hier verhandelten Beispielen vielleicht in der Aussichtslosigkeit des Kampfes einig, nicht aber in seiner Anlage und den Mitteln, mit denen gekämpft wird. Eine »schlummernde Seele« wird bei Sir Galahad niemals »reine Schönheit«, sondern immer ein Armutszeugnis sein. Körper und Geist bilden eine Einheit wie Leben und Lesen, das eine durchblutet und beatmet das andere. In dieser Konfrontation mit der Norm gilt allein der eigene Maßstab des Schönen und Hässlichen, des Gesunden und Ungesunden – allesamt Ableger der einzig wirklichen Opposition, des Erstrebenswerten und des Verwerflichen. Die Oppositionen sind scharf, stark und streng, sonst wären sie nicht extravagant und vor allem nicht elegant; ebenso wenig wäre ihre Aufhebung ein Kunststück. Sie müssen einander in der Totalität der Weltanschauung ausschließend ergänzen, worin alles über einen bestimmten Platz verfügt. Wie bei den indischen Kasten sind in Sir Galahads Individualästhetik die Grenzen streng gezogen; es gibt keine Vermischung, sondern nur Vereinigung (wenn die Voraussetzungen stimmen). Sir Galahad propagiert eine Souveränität, die nicht unschön zweifelt, sondern die kalkuliert abwiegt und entscheidet, die kämpft und stolz erträgt, was es zu tragen gilt – wie in Schillers Ästhetik, die ebenso radikal Vernunft und Trieb in der harmonischen, *souveränen* Geste nicht vermischt, wohl aber in Schönheit vereinigt und vollendet sehen will.[55]

Materialismus, Idealismus und die »Unnaturwissenschaften«

Ein zwischen Asien und Europa angelegter Dualismus, der sich über die entfalteten Beziehungen und den Kampf der Geschlechter fortsetzt, findet eine nicht weniger autobiographisch angelegte Entsprechung in den beiden Männerfiguren, die das Leben der Autorin Bertha Diener maßgeblich bestimmen sollten. Zwischen Friedrich Eckstein und Theodor Beer liegen Welten, weiter noch voneinander entfernt als die

54 Zur Emanzipation der Frau aus der Perspektive von Eckstein-Dieners Mulford-Übersetzungen vgl. Kaufmann: Neugeist in der Literatur, S. 182 f.

55 Vgl. Friedrich Schiller: Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. In: Ders.: Theoretische Schriften. Hg. v. Rolf-Peter Janz u.a. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 2008. »[M]it einem Wort: die Schönheit müßte sich als eine nothwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen lassen.« 10. Brief, S. 592.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kontinente Europa und Asien. Sie stehen für scheinbar unvereinbare Disziplinen und Methoden, Überzeugungen und Weltanschauungen. Und dennoch gibt es Überschneidungen.[56]

Unvereinbare Gegensätze treffen mit Gabriel Grunder und Ralph Herson auf Sibyl, von beiden wird sie ein Kind bekommen; sie wird das zweite Kind aufgrund eines Ehevertrags bei Pflegeeltern aufwachsen lassen müssen. Der Romanfigur Sibyl gelingt der Ausbruch aus dem väterlichen Haus durch die Heirat mit Gabriel Gruner, dessen Mystizismus (insbesondere der Kreis, in dem er sich bewegt) den Ansprüchen und Ansichten der jungen Frau zuwiderläuft. Nicht weniger irritierend wirkt Gruners Gegenfigur, Ralph Herson, auf die einnehmende Sibyl. Er verfällt ihr, sie entsagt ihrer Familie zunächst nicht, bis sie ihm schließlich doch folgt.

Zwei Welten, nämlich Mystizismus und Naturwissenschaft, stellen Sibyls Fassungsvermögen, bevor sie auf Horus trifft, auf eine jeweils harte Probe: Zwischen dem Mystiker Gruner und dem Vivisekteur Herson wirkt vermittelnd die Mathematik (für die wieder Oskar Samossy alias Oskar Simony steht), doch diese kann kein Menschenleben retten. Samossys »Zauberzunge« (KG 363) erhellt Horus, allerdings wird auch dieser »Hirnstern« (KG 366) untergehen, er hat zum Leidwesen Horus' in eine sinnlose Ehe eingewilligt. Als vermögender Mann hat Herson vor Sibyl alle Mittel zur Hand und voraus, um seine Ziele juridisch zu erreichen und sein Vorgehen gegen sie uneingeschränkt zu legitimieren. Gruner hingegen betreibt mystische Übungen, »die den Körper so von innen heraus verwandeln sollten, daß lebendige Zeichen am Fleische sich bildeten: Marksteine gleichsam auf der Vergottung Pfad« (KG 436). Der Kreis, eine »mystische Bruderschaft« um den verehrten Meister, bleibt Sibyl suspekt. Das »innere Wort«, um das deren spirituelle Suche kreist, erreicht sie nicht: »Angeblich unverkennbare Anzeichen äußerer Art am Körper: wie Wundmale, Linien, Buchstaben, begleiteten diesen verborgenen Werdegang« (KG 442). Dieses »innere Wort«, das sich durch Übungen physisch bemerkbar mache, verlieh dem einzelnen Schüler einen Geistnamen, ließ ihn vom alten Namen abkommen. Gabriel Gruners Geistname war Matthias. Bereits sein Vater, ein Organist, war Teil der Bruderschaft gewesen. Das beschriebene Umfeld erinnert stark an den Kreis Alois Mailänders, aber auch an die Buchstabenübungen nach Johannes Kerning (vgl. Kap. I). Das »innere Wort« ist verwandt mit dem »verlorenen Wort«; beides ist verborgen und muss zum

56 Vgl. in diesem Zusammenhang Barbara Beßlichs Ausführungen zu dialogessayistischer Weltanschauungsliteratur im Kontext der Wiener Moderne. Beßlich: Weltanschauungsliteratur in der Wiener Moderne. Die Politisierung des Dialog-Essays bei Leopold von Andrian. In: Anna S. Brasch und Christian Meierhofer (Hg.): Weltanschauung und Textproduktion. Beiträge zu einem Verhältnis in der Moderne. Berlin, Bern u.a.: Peter Lang 2020, S. 185–204.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Klingen gebracht werden. *Das verlorene Wort* bildet auch den Titel eines vor allem in Mailänders Kreis vielgelesenen Romans[57] der Autorin Alice Gurschner (alias Paul Althof), der die Lebensgeschichte der Malerin, Ehefrau und Mutter Ruth Anderlan erzählt.[58] Während der Roman vor allem als (zu) sentimentale Geschichte über »weiblichen Heroismus«[59] rezipiert wurde, so gibt es doch einen mystischen Subtext, der insbesondere durch die Figur des Pierre Becque präsent ist. Er versteht, die Macht des Willens zu nutzen, ist das Sprachrohr des verlorenen Wortes und bringt es Ruth näher.

Beide Weltanschauungen werden in den *Kegelschnitten* als Irrwege zur Schau gestellt. Sibyl trägt die mystischen Ambitionen ihres Ehemannes mit, kann und will der biblischen Diktion und den apokalyptischen Tendenzen aber nicht folgen. Eigentlich »Quartalsasket«, zog es ihn von Zeit zu Zeit in die »Geselligkeit« (KG 444). Bei einer dieser Gesellschaften trifft Sibyl auf den verrufenen Bankierssohn Ralph Herson. Sie begegnen einander in der Bibliothek. Sie sieht ihn: »Die Augen, gleich braunen Beeren, von denen die eine größer war, spannten sich in ewig wacher Vitalität.« Sibyl sieht schon jetzt »Frauenmißachtung«, sieht den »Unarier« und »Ungermanen«, und zieht sich zunächst – »angeekelt« – zurück (KG 449).

> **Sein engeres Fach war das Tierexperiment**. Er arbeitete gerade am lebenden Vogelauge, hatte nebenbei einen Python unter dem Messer, von Hunden, Katzen, Fröschen, weißen Mäusen zu schweigen, alles provisorisch in einem Pavillon des väterlichen Gartens untergebracht. Er lud sie zu einem besonders interessanten Versuch ein, wurde abgewiesen. Nahm es als Weibchenpose einer großen Fee. Sie hatten heftige Diskussionen. Sibyl leidenschaftlich, ging aus sich heraus. Er provozierte, genoß es als erlesenes Extraexperiment.
>
> Sie blieb im Garten, angeekelt.
>
> »Heil aus gemarterten Tieren muß letzten Endes Unheil sein. Ihr Vivisektoren vergeßt, daß Äskulap der Sohn Apollons ist. Fördert die Hartfühligkeit, wie kann da der delphische Mensch gedeihen: Einer, dessen Leib so sensitiv geworden, daß ihn schon ein Lorbeerblatt, in der hohlen Hand gehalten, hellwissend macht und heil. **Lorbeermenschen brauchen wir**!«
>
> Er widersprach, hochfahrend gereizt, und unterwarf sich im selben Atem. Wer rede vom »Heilen«, das interessiere ihn nicht, aber ohne Sinnesphysiologie gäbe es kein Verständnis der tiefsten Dinge. Dazu sei die Vivisektion eine praktisch unentbehrliche Technik, genau wie die chemische Analyse, die ein Anhänger der Allbeseeltheit – er schüttelte sich vor Ekel bei dem Wort Seele – dann allerdings auch unterlassen müßte. (KG 449; Hervorheb. von mir, KK)

57 Vgl. Dilloo-Heidger: Mailänder, S. 81, 85, 185.

58 Paul Althof [= Alice Gurschner]: Das verlorene Wort. Stuttgart u.a.: Cotta 1907.

59 Baronin Emanuela Matil-Löwenkreutz: Das verlorene Wort. In: Die Zeit (3.11.1907), S. 21 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Die antisemitische Zeichnung Ralph Hersons ist an Theodor Beer angelehnt. Nicht nur die Augen, »wie Beeren«, sondern auch sein Bekenntnis zur Vivisektion und sein Interesse für die Sinnesphysiologie erinnern an den Naturforscher Beer, der eine Broschüre über Ernst Mach veröffentlicht hatte.[60] Bertha Diener verschlüsselt mittels lautlicher Paronomasien. Im Lorbeer, den feinfühligen »Lorbeermenschen«, die Sibyl gegen den Vivisekteur Herson ins Treffen führt, klingt Jakob Lorber (1800–64) an, der »Schreibknecht Gottes« aus Graz, der, auf eine innere Stimme hin, ein umfangreiches mystisches Werk verfasste.[61] Während Herson in den *Kegelschnitten* als gefühlloser Forscher mit gottähnlichen Allmachtsphantasien beschrieben wird, der ganz in seiner Vorstellung von Wissenschaftlichkeit lebt, gilt Gabriel Gruner als weltabgewandter Mystiker. Gruners ablehnende Haltung der Vivisektion gegenüber, für deren Einsatz als Mittel wissenschaftlicher Erkenntnis Ralph Herson plädiert, ist ein Steckenpferd der Theosophie.[62] Herson beginnt Sibyl zu umwerben. Sie misstraut dem »berüchtigten Wüstling« und »Materialisten«, beides unter Anführungszeichen, beides Etiketten und nur vorgebliches Hindernis, denn im Grunde misstraut sie ihm aus anderen Gründen – »seiner Rasse wegen. / Scham tropfte aus den jubelnden Sternsaphiren« (KG 478). Schließlich gibt sie seinem Werben, seinem »I love you immensly« (ebda.), nach und verlässt Gruner. Doch was dann kommt, übersteigt im Romangeschehen jede Vorstellung von Katastrophe. Hersons Skrupellosigkeit, die zu Beginn als Alleinstellungsmerkmal seiner Forschung gezeigt wird, findet eine Entsprechung in seinem unethischen Verhalten Sibyl gegenüber. In den *Kegelschnitten* ist Forschung eben nicht von Lebensführung zu trennen. Der vierte Teil des Romans versinnbildlicht die Hyperbel, »das Ideal des bittersten Hasses« (KG 35). Der Eheschließung mit Herson geht die Scheidung von Gruner voraus. Es gibt einen Sohn aus erster Ehe, zugleich wird Sibyl von Herson schwanger. Da die Verfahren laufen, darf sie sich als geschiedene Frau nichts zu Schulden kommen lassen, Herson hat sie zunehmend in der Hand. Sibyls Vermögen, das zu guten Teilen in Hersons Anwesen und den extravaganten Lebensstil zu Beginn der Affäre geflossen war, ist verbraucht. Die Beziehung

60 Vgl. Theodor Beer: Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers. Ein nicht-kritisches Referat über Mach's »Analyse der Empfindungen«. Dresden u.a.: Reissner 1903. Eine kritische Besprechung dieser Schrift von E.L. in der esoterischen Wiener Zeitschrift *Die Gnosis* (1. Jg. 1903, Nr. 3, S. 63 f.).

61 René Freund: Jakob Lorber. Der Schreibknecht Gottes. In: Land der Träumer. Zwischen Größe und Größenwahn. Verkannte Österreicher und ihre Utopien. Wien: Picus 1996, S. 15–29.

62 Friedrich Eckstein zum Problem der Vivisektion vgl. ders.: Professor Dr. S. Stricker's Philosophie der Vivisektion und die Kritik der reinen Vernunft. Eine Betrachtung von Friedrich Eckstein. Wien: Manz 1887. Zur theosophischen Linie vgl. Mabel Collins: Lust und Schmerz. Übersetzt von Franz Hartmann. In: Lotusblüten 1897, 9. Jg., Heft 52, S. 8–22 und Heft 53, S. 90–98.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

gerät zu einem Machtspiel, in dem Herson die Zügel fest in der Hand hält. Er fordert Sibyl auf, vorab ein Schuldbekenntnis zum Ehebruch zu unterzeichnen, um für den Fall einer Scheidung ohne Pflichten die Verbindung lösen zu können (KG 499). Ralph, aus dem Hause »Herschsohn« (KG 500), verkörpert als skrupelloser Wissenschaftler einen Typ von Gelehrtheit, dessen Lieben und Leben mit den angestrebten Fortschritten im erkorenen Forschungsbereich, dem er sich verschrieben sieht, nicht mithalten kann. Die Motive seines Handelns sind somit in einem kulturell gelagerten Ungleichgewicht zwischen Geist und Körper zu suchen, einer – nach Sir Galahad als krankhaft disqualifizierten – Einseitigkeit, wodurch in den *Kegelschnitten* die Fortschrittlichkeit der europäischen Zivilisation ganz grundlegend infrage gestellt wird. Im Sinn seiner Versuche an Lebewesen, sieht sich Sibyl als Ralphs »Extraexperiment« (KG 449).

* * *

Das ideale Wesen Horus kämpft in Anbetracht seiner Reiseerlebnisse mit einem Widerspruch: Wie sind die großen Leistungen der Europäer in Kunst, Musik und Wissenschaft in Anbetracht der vorherrschenden sozialen und politischen Missstände überhaupt möglich gewesen? Die Menschen, auf die er trifft, können sich charakterlich nicht mit diesen Leistungen messen. So fragt sich Horus: »Kann sich denn die Seele hier immer nur als Wahn betätigen?« (KG 281.) Seiner Auffassung zufolge sei die Seele kein Privileg höherer Klassen, sondern eine Pflicht aller Menschen, der man nachkommen müsse, indem man gut lebe. Horus:

> Nie noch sah ich hier den Finger des Geschlechts frei auf die Seele weisen. Nie: Ethik von unten. Aus den Zellen der Generation geboren, somit Basis der ganzen lebendigen Pyramide. Immer Glassturz aus der Höhe über einer ewig rebellierenden Masse aus Blut und Gestank oder – Hoffahrt, Leere und Langeweile. (KG 281 f.)[63]

Horus spricht an dieser Stelle über Kunst, es klingt allerdings auch Kritik an der Psychoanalyse durch, die Sir Galahad in *Mütter und Amazonen* 1932 weiter ausbauen wird. Der »Finger des Geschlechts« sei in Europa eben nicht ausgebildet, sondern stehe unter Verschluss, er wurde nicht kultiviert. Bei Samossy, dem Mathematiker, trifft Horus mit seinen Beobachtungen auf Verständnis und Zustimmung. Allerdings bildet die Universität keine Ausnahme. Samossy ist umringt von Karrieristen, von halbgelehrte Antisemiten mit weitreichenden Verbindungen. Samossy gehört zwar nicht dazu, wirkt allerdings auch nicht losgelöst, sondern inmitten dieser ungehörigen Gesellschaft. Seine entrückte Unentschiedenheit wird ihm optisch nicht verziehen, im

63 Dieser Absatz fehlt in der Ausgabe von 1926.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Gegensatz zu seinem antisemitischen Kollegen Dallmeyer wird sie ihm allerdings als Unverfälschtheit zugestanden. Samossys »Roßhaupt […] hatte das unbegreiflich Irre des Pferdes in allen Zügen« (KG 305). Zumindest aber war er »ein ganzer Gaul, statt dieses Dallmeyer, der – slawische Knöpfchennase oben – Pöbelbeine unten – außenherum wallender Germane und innen ein Rindvieh war« (KG 305 f.). Der paradoxerweise in rassistischen Klischees optisch abgegoltene Antisemitismus des Dozenten Dallmayr erweist sich im Roman als Teilelement eines Arrangements, das sich von privaten Wohnungen über die Universität zu den Kaffeehäusern und wieder zurück erstrecke. Horus sieht einen endlosen Kreislauf schichtübergreifend angelegter Selbsttäuschung, die nicht in der Lage ist, den Widerspruch, in dem das eigene Leben steht, zu sehen; die keinen Bereich des Lebens ausspart und vom Vorlesungssaal über das Pissoir bis an den Kaffeehaustisch reicht. In einem panoramaartigen Blick schweift Horus über die unfassbaren Auswüchse des sich darbietenden Spektakels der akademischen Welt. Seine anfängliche Enttäuschung ist zunehmend einem Gefühl der Überlegenheit gewichen. Diese geht nun auch deutlich aus seiner Beschreibung der Szenerie hervor, die er erblickt, denn wir lesen, was er sehend denkt:

> Samossy lud ihn zu seinen Vorlesungen, auch andre Professoren. – Jugend saß hier herum, ruhte gründlich ihr überfressenes Gedächtnis aus. Nur die vor Rigorosen standen, mußten wegbleiben. […] Ihr Dionysisches schien sich mehr in den W. Cs. zu konzentrieren. Auch das Rassenideal war dort wie zu Hause. Bunte Etiketten mit: »Juden hinaus« klebten an allen Pissoirwänden, neben mit Bleistift festgehaltenen Vorgängen aus dem Geschlechtsleben. Unter diesen stand wieder mit andrer Hand:
>
> »Und das sind die Arier.«
>
> Man konnte der andern Hand nicht so ganz Unrecht geben. An Technik und Niveau vermochten diese Darstellungen analogen Steinzeitfunden, auf Renntierknochen geritzt, keineswegs das hier zuständige Wasser zu reichen, trotz ihres Fundortes, der im Technisch-Sanitären sie wieder zweifellos als dem zwanzigsten Jahrhundert zugehörig zu datieren zwang. […] Diese eigentümliche Verquickung blieb auch in der schmatzenden Verliebtheit an den Kaffeehaustischen, wo abends sich alles traf, Rudel halbwüchsiger Mädchen hereinlärmten, jede Geste ein: »hurra, wir sind defloriert«; Ordinärheit mit Temperament verwechselnd. Manche jugendhübsch und doch: *lendemain* auf den ersten Blick, weil diese irren Barbarinnen nicht wußten, daß der Takt eines ganzen Lebens in der Liebesgebärde zu gipfeln hat. (KG 309 f.; Hervorheb. i. Orig.)

Eine Zeitschrift wird zusammengestellt. Rufe durch das Kaffeehaus zeugen von mangelhaften Rechtschreibkenntnissen, merkwürdige Ikonen der Literaturszene mit schlechten Manieren bevölkern die Tische. Kommunistische Russen – neben dem

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Christentum Sir Galahads größtes Feindbild[64] – treten als »Rudel« auf, die ideologische Abwertung manifestiert sich auch hier wieder physiologisch. Sie werden bestialisiert: Russen, »fanatische Nasenbohrer, redeten in einer Ecke endlos über Kommunisierung der Frauen; trugen alle Knochen aus ihren schlacksigen Leibern ins Gesicht gehäuft eckig unter den Augen« (KG311). Horus ist entsetzt, Samossy hingegen sieht in dieser Szenerie den Wert eines »moralische[n] Lackmuspapier[s]«: »Läuft bei irgendeinem Reformvorschlag der Spießer blau an im Gesicht vor Wut, ist die Sache was nutz« (ebda.).

Die mit drastischen Mitteln geschilderte Derbheit steht in scharfem Kontrast zu Professor Samossys Wissen. Dessen Ausführungen zum Primzahlengesetz und zur Zahlentheorie bleiben bis dahin Horus' einziger Lichtblick. Der Moment, als er Horus an seiner Forschung teilhaben lässt, wird narrativ gezielt aufgebaut und bildet am Ende des dritten Buches einen Höhepunkt, der als Grenzerfahrung inszeniert wird. Die Mathematik vermag Samossy über den Zustand der Welt zu erheben, sie verleiht ihm eine neue Stimme, »tief und entgiftet« spricht er zu Horus über seine Entdeckung, das Primzahlengesetz, in einer Weise, die an Schönheit selbst die Dichtung übertrifft: »Und nun verließ er jene vage und lückenhafte Sprache, die zum Feilschen, Rechtsprechen, Dichten ausreicht, begann in der geheimen Zauberzunge aus Phantastik und Präzision zu reden, ›in der das Buch der Natur abgefaßt ist‹« (KG364). Der »Hirnstern« (KG 367) Samossy ist sowohl in Genialität und Unglück an den bereits in Kapitel I erwähnten Oskar Simony angelehnt, einen ambitionierten, äußerst vielseitigen Forscher und Freund Friedrich Ecksteins. Er wurde 1852 als Sohn des berühmten Alpenforschers Friedrich Simony geboren und verstarb 1915 durch Suizid. Eckstein und Simony begegneten einander zum ersten Mal bei einer Wanderung, wie Eckstein festhält.[65] Simony wird Eckstein in die Grundzüge der Mathematik durch regelmäßige, frühmorgentlich beginnende Lektionen Einblick gewähren. Car Friedrich Gauß bildet in ihrer Auseinandersetzung den Fokus und zugleich den Grenzpunkt zur höheren Mathematik. Simonys Interessen waren überaus vielseitig, seine Studien zur Topologie der Knoten und zur vierten Dimension sowie zu den Primzahlen ebneten den Weg zum spiritistischen Experiment, dem er ebenso wissenschaftlich auf den Grund ging.[66] Die Mathematik erscheint plötzlich

64 Vgl. Sir Galahad: Idiotenführer durch die Russische Literatur. München: Albert Langen 1925. Bereits im Vorwort zum *Ende des Unfugs* (1919), übersetzt von Sir Galahad, erscheint der Kommunismus gegenüber dem amerikanischen (Neoliberalismus) als »Zwangsjacke«.

65 Friedrich Eckstein: Rax, Athletik und philosophische Träumereien. In: Neues Wiener Tagblatt (29.7.1930), S. 2 f.

66 Oskar Simony: Über spiritistische Manifestationen vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet. Wien, Pest u.a.: A. Hartlebens 1884.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

als die vermittelnde Grenzwissenschaft schlechthin – die Beschäftigung mit ihr, als Grenzerfahrung.

* * *

Dass der Konflikt zwischen Idealismus und Materialismus, Mystizismus und Naturwissenschaft sich weder in einer einfachen Opposition noch in der Konkurrenz der beiden Figuren Gabriel Gruner und Ralph Herson (»Herschsohn« [KG 500]) erschöpft, verdeutlicht nicht nur die aus der Bibliothek des Hauses Elcho gewonnene Gegensätzlichkeit von Naturwissenschaft und »Unnaturwissenschaft« (K G30), sondern auch die Art, wie die historischen Personen literarisch angelegt werden. Friedrich Eckstein deckt sich nicht mit Gruner, vielmehr scheint seine Persönlichkeit über mehrere Figuren verteilt. Ein Stück »Eckstein«[67] ist in dem entrückten Gruner, dem musikalisch gebildeten Doktor Eskenasi und auch dem mathematisch geschulten Erasmus van Roy zu finden. Ralph Herson ist durch die Tierexperimente zwar als Proponent des Materialismus angelegt, seines »Sinnesphysiologie« (KG 449) verrät allerdings eine Mach'sche Position, auf deren Ambivalenz bereits hingewiesen wurde.[68] Ein eindeutiger Materialist ist hingegen Samossys Universitätskollege Dallmeyer. Er begreift sich als moderner Forscher, strikt den Tatsachen und der Materie verschrieben, dem der Geist und »alles transzendente Geschmuse«, gestohlen bleiben kann – wie übrigens auch die Mathematik: »Nur keine Mathematik, […] da verliert man den Boden unter den Tatsachen. Der Samossy ist auch schon halb meschugge von seinen Knotenexperimenten« (KG 303, 305). Der Roman verabschiedet in seiner Kritik auch die Theosophie, denn der Zugriff der europäischen Theosophie auf fernöstliche Philosophie wird von Horus als lukrativer Etikettenschwindel entlarvt. Vielmehr zielt der Roman darauf ab, Traditionen und uralte Weisheit aus dem Osten nicht nur inhaltlich zu kolportieren, sondern als erstrebenswerte Lebensform auszufabulieren. Seele und Körper, Geist und Materie müssen sich im guten Leben vereinen, sonst bleibt jedes Wissen wertlos. Als Lebensentwurf zwischen die Gegensätze gedacht, neu aufbereit und gleichsam für die Gegenwart *gegen* dieselbe radikalisiert, entwirft Sir Galahad ihr Ideal zeitloser Modernität. In dieser eigenwilligen Herangehensweise an das Alte (das Überlieferte und das Überkommene), in deren Mittelpunkt bei Sir Galahad die neue Frau steht, bleibt auch das Magische als ein bedeutender Faktor weiblicher Macht nicht ausgespart. Die Rolle der Magie in einem matriarchalen Kontext wurde von Sir

67 Karl Kraus: Meine Haut. In: Die Fackel, 12. Jg., Heft 307/308 (22. 9. 1910), S. 31 ff., hier S. 32: »Mit der Neuen Freien Presse – deren ablehnende Haltung ist ja, so behauptet ein gut informierter Theosoph, der Eckstein meiner Entwicklung – wirds auf absehbare Zeit ja doch nichts.«

68 Vgl. Kap. I, Abschnitt *Genie*.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Galahad an anderer Stelle, nämlich in den *Müttern und Amazonen*[69] umfassend und sehr anschaulich entfaltet. Wir werden bei Strobls *Gespenster im Sumpf* darauf zurückkommen.[70]

Zyklus und Rasse

Die Wahl des Partners – »Irrtum einer Katastrophe« – sei nur bei »Rassen von ungepflegter Sinnlichkeit« so hoch im Kurs, lernen wir im Rahmen einer Unterhaltung der Reisegesellschaft im zweiten Buch der *Kegelschnitte* (KG 239). In ihr kaschiere sich die gewaltsame Unfreiheit als Freiheit der Geschlechter. In Gegenüberstellung der beiden Frauenfiguren Gargi und Sibyl verdeutlicht Bertha Eckstein-Diener unterschiedlichen Konstellationen weiblicher Selbstbestimmung. Durch Sibyls Geschichte wird der von Horus zuvor verurteilte, wahllose Geschlechtstrieb, der durch die patriarchale Ordnung zur Natur mythisiert wurde und in Wahrheit den »Muttertrieb« zum Herrschaftsinstrument des Mannes über die Frau erklärt, sichtbar gemacht. Sir Galahad identifiziert den Zusammenschluss von »heiliger Pflicht« und »weiblicher ›Natur‹« als patriarchale Lüge. Mutterschaft ist bei Sir Galahad ein patriarchales Instrument zur Erpressung der Frau: »In der *Natur* kann eine Löwin ihre Jungen auffressen oder liegen lassen, ohne daß die Vormundschaftsbehörde sich einmischt, sie vor die Wahl Ächtung oder Zuchthaus stellt. Das ist Natur: frei sein, zu gebären, frei das Geborene zu vernichten« (KG 201). Die mutterrechtlich abgesicherte, vorbestimmte Ehe bedeute demgegenüber gleichsam eine ausgelagerte Wahl, von Älteren für die Jungen übernommen, um ihnen ein Leben in Würde, unter ihresgleichen, zu ermöglichen. Sir Galahad sieht hier keinen Zwang, sondern die Möglichkeit eines wahrhaften, weil »rein weiblichen Daseins: an der Feinheit der Polygamie frei – großartig – taktvoll – und weise geworden« (KG 68). Sie sieht das Potenzial, die Frauen frei, die Individuen aufrecht, die Persönlichkeit stark, den Zyklus intakt, die Tradition stark und vor allem – die Rassen ›rein‹ zu halten.

* * *

»Du hast immer einen so wunderbar durchbluteten Geist« (KG87), bewundert Horus an seinem Mentor Erasmus, und tatsächlich gehören bei Sir Galahad, die immer das Ganze durch die Totalität der radikalen Gegensätze entstehen sieht und dieses Bild sprachlich forciert, Blut und Geist zusammen. Sie bilden eine Einheit, die voraus-

69 Sir Galahad: Mütter und Amazonen. Ein Umriß Weiblicher Reiche. München: Albert Langen 1932.

70 Vgl. Kap. IX, *PS Gegen die Zeit, in die Zukunft*.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

schauend biologische Voraussetzungen geistiger Bildung in den Blick nimmt und so der Frage der Abstammung für die Auswahl der Partnerin und des Partners höchste Priorität verleiht. Die ideale Mutter Diana Elcho weiß:

> Wissenswertes läßt sich ja so nicht lehren, nur gebären, das ist: unbeirrbarer Sinn für das Echte. Er, aus dem die unbeweisbare, allmächtige Prämissenbildung aller Urteile erfließt. Das geht nicht von Mund zu Ohr, nur von Blut zu Blut. Die wahre *Alma mater* aller Fakultäten, Fähigkeiten bleibt ewig die Plazenta. (KG71 f.)

Dass sich aus dieser Fähigkeit und vor allem aus diesem Wissen um diese Fähigkeit eine politische Vorrangstellung der Frau in Bildungs- und Machtfragen ergibt, erweitert den Problemkomplex im Kampf der Geschlechter um die Dimension weiblicher Mittäterschaft. Der in diesem Zusammenhang präsente Antisemitismus ist nun einerseits Teil der dargestellten patriarchalen Allmachtsphantasie, zugleich aber wird er literarisch inszeniert, also auf einer übergeordneten Ebene von der Autorin reproduziert. Sir Galahad arbeitet mit den Klischees des Anschauungsmaterials, die sie übersteigert. Während sie Dummheit mit großem Aufwand und elaborierten Mitteln entlarvend ausstellt, vergilt sie Antisemitismus mit antisemitischen Mitteln. Beides sind Aspekte eines Spiels, das seinen unerbittlichen Ernst und damit zynischen Charakter darin offenbart, dass es reale Opfer fordert: Dummheit und Halbwissen herrschen illegitim, aber allgemein anerkannt, lautet die Anklage der *Kegelschnitte*. Als Autorin kämpft Sir Galahad wie ein Ritter letztlich gegen illegitime Herrschaft, denn führend sollen nur die – in ihrem Sinn – besten sein. In diesem Kampf beobachtet und benennt sie »Rassen«, plädiert gegen wahllose »Vermischung« und für die bestmögliche Voraussetzung. Wahllos gewählt wird nur, wenn nicht vorweg ausgesucht, sondern eben probierend versucht wird, auf der Suche nach dem richtigen Partner – wohingegen »Mutterrecht erleichtert« (KG75). Letzteres sei aber nicht nur biologisch, sondern auch sozial gedacht. Ein Beispiel bildet die Familie von Professor Dallmeyer, eines »besonders rabiate[n] Antisemiten«. Horus beobachtete folgende Begebenheit im Kaffeehaus:

> Professoren traf man selten im Café. Nur eines Platzregens wegen war Dallmeyer flüchtig hereingetropft, mit ihm eine dunkle, eher feine Person, und **drei slawisch-germanisch-semitisch gewürfelte Kinder**. Beim Anblick Bekannter wehte der Lodenkomet samt Schwanz eilig von dannen. Krause, gleichfalls im Fortgehen, grüßte nach, schlug sich auf die Froschschenkel: »Familie Dallmeyer.«
>
> »Daß ein so rabiater Antisemit eine Jüdin zur Frau und, wie es scheint, gar Kinder mit ihr haben mag,« meinte Horus.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Krause verteidigte den Gönner:
>
> »Oh, das ist nur eine Gewissensehe. Er kann sie jederzeit ruhig sitzen lassen.« – Krause betrachtete wohlgefällig seine Couleur durch die Regenhaut hindurch. – »Die Kinder illegitim, da braucht er so wenig zu zahlen – nein, das zählt wirklich kaum.« (KG 313 f.; Hervorheb. von mir, KK)

Die intrikate Ambivalenz in Sir Galahads Poetologie liegt in der Einbettung der punktuellen, auf Körperformen und physische Charakterzüge konzentrierten Wahrnehmung. Physiognomie verrät Abstammung und Persönlichkeit – wie auch bei Karl Hans Strobl (vgl. Kap. IX) und bei Franz Hartmann (der ebenso eindeutig phrenologisch operiert, vgl. Kap. V). Die drei »slawisch-germanisch-semitisch gewürfelte[n] Kinder« sind das Produkt einer Verbindung, die sich ein Mann – entgegen seiner ideologischen Überzeugung – leisten kann, indem ihm die Illegitimität erlaubt, keine weitere Verantwortung für sein Handeln und die Zukunft seiner Frau und seiner Kinder übernehmen zu müssen. Die »Gewissensehe« bildet die Spitze einer verlogenen, heuchlerischen Ordnung, die eben grotesk gewissenlos eine Scheinbarkeit zelebriert, worin nicht einmal der Antisemitismus echt ist; der Frauen und mit ihnen ihre Kinder systematisch zu Fall bringt.

»Erbmassen, durcheinanderkollernd wie Schrotkörner in einem schlaffen Beutel, an den Schwanz eines kopfscheuen Affen gehängt« (KG 71 f.) – die Vordenkerin Diana Elcho sieht Bildung im Gebildeten und stellt es einem Amorph-Ungebildeten gegenüber; sie verurteilt Vermischung und optiert für die Wahrung der Reinheit des Blutes. So sieht sie die Zukunft des Kindes und die Weitergabe des genetischen Potenzials und angestammten Wissens, geschult am Vorrecht der Frau als gebärendem Wesen, gesichert. Diana Elcho ist eine rassistische Feministin, die für weibliche Vormachtstellung eintritt, indem sie biologische Kontrollmechanismen, rückgebunden an matriarchale Traditionen, für die Zukunft zu stärken und zu etablieren versucht. Sie wählte sehr genau für Horus, verglich das Blut und »[e]rkannte, wie und wodurch in seltenen Fällen sich der Spitzentypus Europas: das Normannisch-Angelsächsische mit Arisch-Asiatischem berührt« (KG 74 f.). Die Wahl fällt schließlich auf die Raja Gargi: »Ihren Schoß erzog Agai, ihre Glieder Sigiria, die Tempeltänzerin, Erasmus ihren Geist, und alles Diana Elcho« (KG 74 f.). Durch die Auswahl soll sich das Wunder verwirklichen: Polare Wesen, Mann und Frau, Ost und West, Asien und Europa, Tag und Nacht, sollen in gleichberechtigter Harmonie zueinanderstehen.

> Das Wunder über allen Wundern; daß die ewigen Fremdlinge: Mann-Frau in prästabilisierter Harmonie die gleiche Lebenslinie wandern; wie unverantwortlich, dieses fast perverse Wagnis einem schauerlichen, vielleicht verspäteten Zufall auszuliefern. Nur Menschen, die

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> in ihrem Frühling sind – **fremdartig – gleichkastig**, mag vielleicht ein gütiger Eros das Helle mit dem Heißen, Tag und Traum, Licht und Blut in einer Schale reichen. Und wenn es mißlang! Sie haben von der Morgenröte im Aufgang getrunken – kein Gott kann ihnen das mehr rauben. (KG 75; Hervorheb. von mir, KK)

Der Gleichberechtigung geht eine Gleichartigkeit voraus, die durch die Grenzen der Kaste gewährleistet wird. Soziale Abgrenzung überlagert und relativiert die Unterschiede zwischen den Geschlechtern. In Sir Galahads Logik erhebt die »Gleichkastigkeit« geschlechtliche »Fremdartigkeit« zu einer Art reizvollen Distanz, anstatt sie als unüberbrückbaren Gegensatz zum Herrschaftsinstrument verkommen zu lassen. Das Kastenwesen steht in engem Zusammenhang mit dem Karma, dem Topos der Wiedergeburt. Ein Blick auf Ecksteins *Esoterische Lehre in indischer Fassung* (1888) verrät, wie das Gesetz des Karmas den Alltag durchdringt und auch in die Partnerwahl hineinwirkt. Die daran geknüpften Ausführungen zum metaphysischen Kern der »Geschlechtsliebe« scheinen unromantisch, so der Autor vorauseilend, stehen aber mit der ewigen Wiederkehr und dem *kama loka* im Dienst einer höheren Sache.[71] Demnach sei die gelungene sexuelle Beziehung über eine spirituelle, körperlose Instanz vermittelt: »Wenn nämlich zwei Lebewesen sich zur Zeugung eines dritten anschicken, so werden sie dazu durch den ungestüm drängenden Willen eines Wesens, das sich wieder in der sinnlichen Welt verkörpern (inkarnieren) will, veranlaßt.«[72] Auch in der Liebe muss sich das individuelle Begehren mit den universellen Gesetzen harmonisch verbinden, sonst seien Irrtum, Leid und Grausamkeit die Folge – eine höhere Stufe der Zivilisation steht auf dem Spiel.

Prädestinierte Liebe wirkt auch hinter Franz Herndls Lösung der Frauenfrage.[73] Er möchte die Position der blonden und blauäugigen Frau stärken, um insgesamt die weiße Rasse zu ihrer vollen Stärke zu führen. Zu diesem Zweck optiert er für Eugenik und für Beschneidung. Lanz von Liebenfels, dem ähnliches vorschwebte (siehe Kap. IX), liest die *Kegelschnitte* anerkennend als ariosophischen Roman.[74]

Man kann nun Sibyls Tod als gescheiterten Versuch lesen, aus dem patriarchalen Kreislauf, dem sie letztlich erliegt, auszubrechen (ihr Gegner, der bessere Voraussetzungen genießt, trägt den Sieg davon). Demgegenüber steht allerdings das karmische

71 Friedrich Eckstein: Die esoterische Lehre in indischer Fassung. In: Sphinx, 5. Jg., Heft 1 (Jan. 1888), S. 57–60, hier S. 59.

72 Ebda.

73 Herndl verhandelt diese Problematik als »mystisch-socialen Roman« u.d.T. *Das Wörtherkreuz*, im Selbstverlag 1901 erschienen. Vgl. Kap. III.

74 L.[anz] v.[on] L.[iebenfels]: Die Kegelschnitte Gottes [= Rezension]. In: Zeitschrift für Menschenkenntnis und Schicksalsforschung, 2. Jg. (1927), Heft 12, S. 261.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Gesetz, das sich im zyklischen Modell ewiger Wiederkehr verwirklicht. So wären der Tod als Bedingung der Wiedergeburt und die erlittenen Qualen sowie das ertragene Leid als Pfad zu einer höheren Daseinsform zu lesen. Sir Galahad ist radikal: Der Ausbruch aus der gesellschaftlichen Norm ist für eine Frau nur durch den Tod möglich. Zerstörung ist die Vorstufe der Erneuerung. Sibyls Scheitern wäre dann gerade in seiner Unvermeidbarkeit eine die kulturellen Bedingungen zu erschüttern suchende Kritik. Zugleich ist ihr Tod aber auch notwendig, um einer schrittweisen Vervollkommnung entgegenzustreben. Sibyl ist reinen Herzens, sie erreicht nach dem Tod eine neue Stufe. Somit wird das farbenprächtig inszenierte Erwachen zu Beginn des Romans als Wiedergeburt lesbar, als die Verschmelzung namenloser Wesen, aus denen sich das Ich konstituiert. Horus ist gespiegelt in Sibyl, Sibyl gespiegelt in Horus, verwandtverschwisterte Seelen in epischer Umarmung.

* * *

Zurück an den Anfang zu Ecksteins Brief an Rudolf Steiner. Der vereinbarte Treffpunkt, Montag im Kaffeehaus, wirkt nun gleichsam pragmatisch, alltäglich, ernüchternd entzaubert. Sir Galahads greller Hyperexpressionismus, der das unterschwellig Zerstörerische offen niederreißen will, vereitelt das für die Marke der Wiener Moderne so ertragreiche Bild eines sich edel und hoch dünkenden Austauschs geistreicher Impressionen am modernen Kaffeehaustisch. Und doch war es Ecksteins »Reich«, das Bertha Diener einen ersten Befreiungsschlag ermöglichte, dem noch viele folgen sollten.[75] Die frühen Publikationen (insbesondere in der Zeitschrift *März*) und Übersetzungen sind ein Beleg des geistigen Austausches, manchmal auch an bibliophilen Kostbarkeiten ablesbar. Sir Galahads Idealisierung von Reinheit, Rasse und Kaste scheint sie ideologisch in die Nähe des Dritten Reiches zu bringen, ihr radikaler Individualismus verneint aber jede Glorifizierung von Masse und Massenbewegung. Ihre Kritik an patriarchal instrumentalisierter Mutterschaft ist nicht kompatibel mit der Reproduktionspolitik der nationalsozialistischen Propaganda. Mutterrecht und Vaterland vertragen einander nicht. Mit Fritz von Herzmanovsky-Orlando stand sie brieflich in Kontakt, die ariosophische Runenlehre nannte sie »Zahnstochermystik«, den Neutempler-Orden des Lanz von Liebenfels fand sie lächerlich. Lanz selbst aber bezeichnete sie in Briefen an Herzmanovsky-Orlando 1932 zunächst als »zahmen Chtoniker«, »der die Symbolschau noch so lebendig besitzt, daß er magische Urzeichen findet (*er*findet wäre zuviel gesagt!)«,[76] später als »lieben Menschen, den ich nicht

75 Vgl. Mulot-Déri: Sir Galahad, S. 69–82.

76 Brief von Bertha Diener an Herzmanovsky-Orlando (1932), zit. n. Mulot-Déri: Sir Galahad, S. 194 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

kränken möchte«.[77] In Anbetracht der von ihr zelebrierten Idealisierung des sinnlich Wahren und Schönen, des geistig Eleganten und körperlich Exaltierten, wovon ausgehend sie das Elitäre und Erlesene dachte, war der Nationalsozialismus Ausdruck germanischer Barbarei, denn er stand der Feinheit und Freiheit entgegen. Friedrich Ecksteins Welt, die in den *Kegelschnitten* ein durchaus ambivalentes Porträt erfährt, beschränkt sich nicht auf den skurrilen Mystizismus des Organisten Gabriel Gruner, sondern ist auch präsent in der Kennerschaft des musikalisch gebildeten Doktor Eskenasi. In einer Passage, in der sich Horus mit Eskenasi und dessen Schwester unterhält, scheint das nähere Umfeld der Familie Eckstein durch: Hugo Wolf wird erwähnt; Eskenasis Schwester, eine »soziale Vorkämpferin«, die »hinten und unzeitgemäß zu erschließende[ ] Kleider« trägt (KG385), erinnert an Therese Schlesinger. Man spricht über Wien als Musikhauptstadt, Horus bricht eine Lanze für Leistung und Pflicht. In der Entgegnung Eskenasis holt Bertha Diener ein weiteres Mal aus gegen den Intellekt und Geschmack, den Fortschrittsglauben und die Lebensweise des bürgerlichen, assimilierten Wiener Judentums:

> **Und immer waren sie geistreich: Merkmal schlechter Rasse**. Ein Pack Ansichten und Erfahrungen höchst gemischter Pedigree, noch nicht zu einer Persönlichkeit einmalig und eindeutig verknüpfbar, lag wie Kraut und Rüben in ihnen, konnte aber, weil nicht organisch verwachsen, durch kaleidoskopartig wechselnde Anordnung in verblüffender Reihenfolge etwas wie Witz vortäuschen; ranziger Ironie voll, doch ohne Leuchtkraft im Ernst. […] **Der kleine Dr. Eskenasi nahm ihm den letzten Glauben**.
>
> »Musikstadt?« Er schwenkte die melancholischen Augen in dem langen Emanuel-Kant-Köpfchen her und hin […]: »Musikstadt! Lesen Sie doch nur die einschlägigen Biographien. Immer das gleiche: **erst Massengrab, dann Ehrengrab**. Mozart hineingeschmissen – Fidelio, ausgepfiffen – Wagner zergrinst – den alten Bruckner bis aufs Blut gequält – Hugo Wolf hungern lassen – Mahler vertrieben. (KG 384 f.; Hervorheb. von mir, KK)

Hinter dem »Merkmal schlechter Rasse« wirkt ein weiteres Mal der Widerstand gegen den als ›einseitig‹ abqualifizierten Geist. Insgesamt ist der Abschnitt typisch für die Abschätzigkeit, mit der auf die Eckstein'sche Ideenwelt geblickt wird. »Ein Pack Ansichten und Erfahrungen höchst gemischter Pedigree«, das in »ihnen« lag »wie Kraut und Rüben«, klingt anders als das gepriesene Genie eines »Polyhistors«. Umso erstaun-

77 Brief von Bertha Diener an Herzmanovsky-Orlando (1935): »Unser gemeinsamer Freund beglückt mich mit ariosophischer Zahnstochermystik (Runen), für die ich, jetzt ganz orientiert, noch weniger Herz habe als sonst. Aber doch ein lieber Mensch der gute L, den ich um keinen Preis kränken möchte[.]« Zit. n. Mulot-Déri: Sir Galahad, S. 195.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

licher, welche Wendung die Szene am Ende nehmen wird: Denn es entwickelt sich ein Streitgespräch zwischen dem erlesenen Eskenasi und der marxistischen Schwester, sie machen einander lächerlich. Das väterliche Vermögen soll unterschiedlichen Vorstellungen von Fortschritt gemäß investiert werden: »Beide Kinder gaben sein Geld unter Märtyrerallüren für einen Marstall von Steckenpferden aus« (KG 385). Eskenasi nennt seine Schwester eine »Pöbelsklavin«, sie ihn einen »aus der Zwiebel gezogenen Narziss«. Als sie ihn als »verächtlichen Snob« bezeichnet, nimmt Horus Eskenasi aber plötzlich in Schutz und sagt: »Die andern hier sind noch nicht einmal das: ich würde sogar Kurse für *snobs* einführen. Erst scheinen wollen, was man nicht ist: ein Weg vielleicht, dereinst zu sein, was man scheint« (KG 386; Hervorheb. i. Orig.). Hoffnung auf Besserung liegt allein in der Wahl des richtigen Ideals.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kapitel III
Erlösung und Emanzipation im Zeichen des Skarabäus
Die Frauenfrage und das Licht der Theosophie

»Vision und Leidenschaft« nennt Harriet Anderson ihre zentrale Monographie über die Erste Österreichische Frauenbewegung und unterstreicht damit das ideale Potenzial, eben die *Vision*, die den Fortschrittsglauben und das damit verbundene politische Engagement der Aktivist*innen vorantrug.[78] Abgesehen von Auguste Fickert, ist den von Anderson porträtierten Protagonistinnen, insbesondere Marie Lang und Rosa Mayreder, aber auch Marianne Hainisch,[79] eine Nähe zu Friedrich Ecksteins Umfeld nachweisbar.[80] Marie Lang wurde von ihm sogar als das Zentrum des sommerlichen Zirkels auf der Villa Bellevue bezeichnet, da sie mit »Feuereifer« theosophische Studien betrieb.[81] Rosa Mayreder stand wiederum in engem Austausch mit Rudolf Steiner.[82] Im Folgenden sollen nun die Wechselwirkungen zwischen der Ersten Frauenbewegung und der Theosophie im Vordergrund stehen. Es werden damit Fragen tangiert, die nicht nur die ethische Motivation, die politische Umsetzung und die soziale Realität feministischer Anliegen um 1900 betreffen, sondern ganz grundlegend an die in Bewegung geratenen Vorstellungsbilder von Geschlechteridentitäten rühren. Der Umbau gesellschaftspolitischer Grenzen betrifft auch soziale Vorentscheidungen, die sich in der Zuschreibung stereotyper Rollenbilder realisieren. Im Ausloten dieser ›weiblichen‹ Rollen, deren emanzipatorische Umgestaltung nichts weniger als das gesellschaftliche Gesamtbild bestimmt, formuliert die Literatur von Autorinnen Entwürfe, die das Potenzial neuer Denkmöglichkeiten des Frau-Seins enthalten.

Joy Dixon, die das Zusammenwirken spiritueller und politischer Kräfte an der Grenze zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert für das Women's Movement in England eingehend erforschte,[83] verweist auf eine Schräglage der Forschung, wonach, je nach den Prämissen einer bestimmter Interessenslage, das Schaffen von Frauen zumeist zu einseitig in den Blick genommen wurde. Dass etwa Pamela Colman Smith *sowohl* das heute als »Rider-Waite-Tarot« bekannte Kartendeck künstlerisch gestal-

78 Vgl. Harriet Anderson: Vision und Leidenschaft. Die Frauenbewegung im Fin de Siècle Wiens. Wien: Deuticke 1994, insb. S. 284–296.

79 Marianne Hainisch, die Mutter des späteren österr. Bundespräsidenten, war ebenso Gast im sommerlichen Zirkel auf der Villa Bellevue. Vgl. Eckstein: Alte unnennbare Tage, S. 203 f.

80 Vgl. Kap. I, Abschnitte *Theosophie* und *Eine Sommerkolonie*.

81 Eckstein: Alte unnennbare Tage, S. 185.

82 Zu Mayreder und Steiner vgl. hier der Abschnitt *Das Wörtherkreuz,* S. 193 f.

83 Joy Dixon: Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England. Baltimore: Johns Hopkins University Press 2001.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

tete *als auch* eine bedeutende Aktivistin der Suffragetten war, wurde bisher immer nur unabhängig voneinander beachtet.[84] Es fehlt oft der ganzheitliche Blick auf das Wirken von Frauen, der gerade im Fall der Verbindung zwischen Theosophie und Frauenbewegung wichtige Impulse zu erkennen gibt. Dixon beschreibt, wie die *Befreiung der Frau* und die *Befreiung des Geistes* als Ziel und Anliegen zueinander in Relation standen und welche Bedingungen in der jeweiligen Realisierung damit einhergingen. Dass die Theosophie ein imperialer Import und damit eng mit der Kolonialgeschichte verwoben ist, verdeutlicht hierbei eine ihrer vielen wertvollen Erkenntnisse.[85] Die exotische theosophische Lehre musste wie alle Importe in die Sprache des viktorianischen Gesellschaftslebens übersetzt werden; das meint zugleich auch eine soziale Übertragung auf die Verhältnisse der Jahrhundertwende. Ob mehrbändiges Lehrwerk oder elegante Clubumgebung, Schreibtisch oder Sofa – die favorisierten Formen in der Vermittlung der von Helena Petrovna Blavatsky und Henry Steel Olcott nach Amerika importierten Inhalte führten auch zu Spannungen innerhalb der Bewegung. In Folge soll nun die Literatur der Wiener Moderne als eines jener Übersetzungsmedien theosophischer Inhalte in den Blick genommen werden. Die Tatsache, dass die moderne Theosophie als Universallehre ihrer inhaltlichen, aber auch sozialen Konzeption nach grundsätzlich inklusiv strukturiert war, stellt die Unterscheidung von ›exoterischem‹ und ›esoterischem‹ Wissen vor eine neue Situation. Die weibliche Bevölkerung als eine systematisch von höherer Bildung ausgeschlossene und politisch benachteiligte Gesellschaftsgruppe erkannte im zugänglichen Wissen der Theosophie das emanzipatorische Potenzial und übertrug es in andere gesellschaftliche Bereiche: Man will die erkannte Wahrheit leben und die Anliegen der Frauen fördern. Das verborgene ist nun nicht mehr das okkulte Wissen, das sich gleichsam zeigt, es ist das institutionell vorenthaltene, das akademische Wissen der Universitäten, an seinem Höhepunkt der Naturwissenschaften angelangt, dem Hort materialistisch deklarierter Weltanschauung.

* * *

Im sechsten Kapitel von *Geschlecht und Charakter* unter dem Titel »Die emanzipierte Frau« verrät Otto Weininger, dass sein Buch der Lösung der Frauenfrage »recht eigentlich gewidmet ist«.[86] So sei es allein das männliche Prinzip in der Frau, das nach Emanzipation verlange. Frauen, die schöpferisch Maßgebliches leisten, etwa in der

84 Ebda., S. 2 f.

85 Vgl. ebda., S. 41–66, insb. 55 f., 230 f.

86 Otto Weininger: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. München: Matthes & Seitz 1980, S. 79 [in Folge zitiert mit der Sigle GC und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Forschung oder der Kunst, sind nach Weininger ebenso emanzipiert wie männlich. Entweder sind sie äußerlich mannähnlich oder aber ihre Ehemänner sind äußerlich weiblich, was auf dasselbe hinauslaufe: »Nur der Mann in ihnen ist es, der sich emanzipieren will« (GC 84). Im Rahmen seiner »historischen Revue über die emanzipierten Frauen«, die er zum Beweis seiner Theorie heranzieht, wird auch die »berühmte«, Helena Petrovna Blavatsky erwähnt, »sehr männlich von Ansehen« (ebda.). Ausgespart bleiben »hysterische Visionärinnen« (wie etwa Sibyllen, »die Bourignon« oder Jeanne de la Mothe-Guyon u.a.) sowie höflicherweise Zeitgenossinnen (GC 85). Die Frauenbewegung lehnt er, ein Hüter des Einzelnen und der außerordentlichen Leistung des Genies, ab. Nicht wie »Handarbeiten«, gar zum Zeitvertreib, solle geschaffen werden, sondern es müsse vielmehr in der Kunst und dem Wissen *gelebt* werden (GC 86). Nur darin äußere sich das wahre psychische Bedürfnis, dem Weiniger in besonderen Fällen uneingeschränkten Zugang zu allen Wissensgütern und Institutionen zugesteht. Von diesen außerordentlichen Frauen gäbe es allerdings nur sehr wenige, denn für das echte ›Weib‹, das die Mehrheit bilde, gelte, was der Volksmund bereits weiß: »Je länger das Haar, desto kürzer der Verstand« (GC 86). Darum sei die Frauenfrage als *Bewegung* unsinnig und fatal, denn sie implementiere ein Streben in die große Vielzahl der Frauen, das gar nicht ihrer Anlage entspräche. Was Weiniger der Frau allerdings zugesteht, ist die Befreiung des Geistes. Sein Konzept von Emanzipation betrifft (wie etwa auch bei Sir Galahad) den einzelnen Menschen. Das Potenzial des Einzelnen ist zugleich auch seine große Aufgabe; er kann die Verantwortung für sein Leben nicht abgeben. So schließt auch Weininger sein Kapitel mit den Worten: »Die wahre Befreiung des Geistes kann nicht von einem noch so großen und noch so wilden Heere gesucht werden, um sie muß das einzelne Individuum für sich allein kämpfen« (CG 93).

Weininger sieht in der »Dirne« das polare Gegenstück zur »Mutter«. Beide beschreiben sexuelle Typen von Frauen, die nicht abgeleitet werden können, sondern nur beobachtet (CG 281 f.). Gleiches gelte für die Bipolarität von Mann und Frau, die sich in den Prinzipien M und W dynamisiere. In einer Sphäre zwischen Mutterschaft und Prostitution konzipiert auch Else Jerusalem die Protagonistin Milada in ihrem Roman *Der heilige Skarabäus*; doch Milada soll weder Mutter noch Dirne sein. Sie erweist sich als fähiger und tüchtiger Mensch, der sich aus den Niederungen der Gesellschaft zu ungeahnter Höhe aufzuschwingen vermag. Dem leitmotivischen Skarabäus gleich vollzieht sie die Transformation aus eigener Kraft. Wie ihr dieses Kunststück, das vor allem eine Befreiung ist, gelingt, soll im Folgenden genauer betrachtet werden.

Somit widmet sich dieses Kapitel auch dem Zusammenhang zwischen dem vorherrschenden Frauenbild und dem jeweiligen Übernatürlichen in seiner esoterischen Fassung: Es ist das weibliche Wissen, das je nach Zuschreibung Gestalt verliehen

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

bekommt und ideologische Aufladung erfährt.[87] Die Bewertung der Zuschreibung geschieht wiederum auf einer anderen Ebene, die auf die *Wirksamkeit* diese als weiblich deklarierten Wissens reagiert. Sir Galahads an Bachofen angelehnte Glorifizierung der Materie als fruchtbringende und selbstfruchtende Sumpfmutter Erde lässt etwa weiblich konnotierte Magie als eine ebenso erstrebenswerte wie bedrohliche Kraft hervortreten.[88] Das weibliche Wissen, vom Vaterrecht zum Mangel domestiziert, ist vor allem ein Überschuss, der entweder gut oder böse, anbetungswürdig oder verteufelt erscheint. Dem Mann als Herr über die Welt ist es ungeheuerlich. In der Wahrnehmung der Wirksamkeit weiblichen Wissens entscheidet sich, ob die Frau zur Göttin oder Hexe erklärt wird: Ist ihr Wissen in einer Sache, etwa der ursprünglichen Akkumulation, zu- oder abträglich?[89] Ist sie mit der Natur im Bunde oder mit dem Teufel? Gerade in der Verheißung, konventionelle Grenzen des Verstandes- und Vernunftwissens übersteigen zu können, liegt die Angst vor der Nicht-Intelligibilität eines als weiblich klassifizierten Wissens. Man ortet das Wirken höherer Mächte, ob gut oder böse, ist dann zweitrangig. Aus dieser unterstellten Asymmetrie eines zu unterliegen drohenden (männlichen) Wissens bzw. aus der wahrgenommenen Übermacht des anderen (weiblichen) Wissens entstehen die beiden Reaktionen: die ehrfurchtsvolle *Anbetung* der Göttin und die erbitterte *Bekämpfung* der Hexe. Mit der Rolle der »Besessenen« und der »Hysterikerin« (siehe Kap. VII) entsteht unter dem diagnostischen Blick des Naturwissenschaftlers, also des Arztes, noch die Option auf *Heilung*. Produktiv werden diese strittigen Grenzen in der Rolle des Mediums, das seiner Konstitution nach auf Durchlässigkeit gepolt ist und damit fremden Botschaften und künstlerischem Ausdruck stattgibt (vgl. Kap. VIII).

87 »In the late nineteenth century the Theosophical Society, and English occultism as a whole, was a man's world. In the twentieth century esoteric religion was redefined as a paradigmatically feminine experience. Women became emblematic of a personal, emotional, and subjective religiosity, and spirituality was increasingly represented as an essentially feminine enterprise.« Dixon: Divine Feminine, S. 67.

88 Vgl. Sir Galahad: Mütter und Amazonen. Ein Umriß weiblicher Reiche, S. 45–50.

89 Das Wissen der Frau ist ein Wert, der an ihren Körper gebunden war. Federici beschreibt die Mechanismen systematischer Disziplinierung und Ausbeutung in der gewaltvollen Aneignung des Körpers der Frau im Frühkapitalismus. Die Neubestimmung produktiver und reproduktiver Aufgaben kulminiert in der Hexenverfolgung, einer Dialektik aus Vernichtung und Akkumulation. Vgl. Silvia Federici: Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation. Übers. v. Max Henninger, hg. v. Martin Birkner. Wien, Berlin: Mandelbaum ^{10}2022.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Das Ewig-Weibliche

In Heft fünf vom Mai 1885 der Zeitschrift *Sphinx*[90] beschreibt der Theosoph und Publizist Hugo Göring auf Ansuchen der Leser*innen das okkulte Siegel der Theosophie.

> Das Symbol der Theosophie. / Das okkulte Siegel **versinnbildlicht** die Lösung des Welträthsels. Die Schlange ist an sich das Bild der Weisheit; die sich in den Schwanz beißende Schlange **bedeutet** die Ewigkeit des Daseins, wie der Kreis ohne Anfang und Ende ist. Um Kopf- und Schwanzende der Schlange kreuzen sich zwei Linien, durch welche die sich kreuzenden Strebensrichtungen beim Beginn jeder einzelnen Entwickelungsform angedeutet werden. Von jedem Ende eines Kreuzstabes zweigt sich ein Strich senkrecht ab: dies **soll heißen**, daß das Kreuz sich dreht und leuchtet. Dieses Kreuz wird von einem Doppelkreis umgeben, welcher die Eibildung **ausdrückt**. – Innerhalb des Schlangenkreises sind zwei ineinander geschobene Dreiecke: sie **bedeuten** die Weltentwickelung; das schwarze Dreieck **versinnbildlicht** die anfängliche Verstofflichung des Geistes und das Streben nach dem Sinnlichen – seine Spitze ist deshalb nach unten gerichtet – ; das weiße Dreieck **bezeichnet** die Vergeistigung des Stoffes und das Streben nach dem Göttlichen – seine Spitze ist deshalb nach oben gerichtet – In der Mitte dieser zwei Dreiecke befindet sich das ägyptische Henkelkreuz; es **stellt** den Menschen **dar**, der äußerlich mit ausgestreckten Armen ein Kreuz bildet; auch das Zusammenwirken des männlichen und weiblichen Geschlechtes wird durch diese Kreuzform **angedeutet**; endlich das Emporsteigen aus dem Sinnlichen in das Geistige, das »ewig Weibliche«. – Dies als Antwort auf mehrere Fragen in Briefen unserer Leser.[91]

Dieser kurze Text von Dr. Göring ist ein in Worte gegossenes Siegel, erschienen in einer Zeitschrift, die sich selbst keinem anderen Gesetz als der Wahrheit verschrieben hat: »Kein Gesetz über der Wahrheit!«, prangt als Motto unter der Titelüberschrift »Sphinx« und weist so die theosophische Lehre als leitgebend aus. Görings Text zeigt ein in Worten und Sätzen entfaltetes Symbol; er entfaltet, legt aus, erläutert. Er beschreibt die Bedeutung des Siegels der Theosophischen Gesellschaft (Abb. 8), indem er die einzelnen Elemente benennt und zugleich entdeckt, wofür sie stehen.

Das Logo, das insgesamt das Welträtsel nicht nur *versinnbildlicht*, sondern zugleich die Konstituenten seiner Lösung enthält, wird umschlungen von einem Schriftzug, der die Losung der Theosophischen Gesellschaft verkündet: »There is no religion higher than truth«. Element für Element schlüsselt der Interpret das Siegel für seine

90 Dr. Göring [= Hugo Göring]: Das Symbol der Theosophie. In: Sphinx, 20. Jg., Heft 5 (Mai 1895), S. 328. Hervorheb. von mir, KK.

91 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Abb. 8: Das Siegel der Theosophischen Gesellschaft.



Leser*innen auf, er *verliest* die Insignien der Wahrheit.[92] Im lauten Lesen trennt er beschreibenden und deutenden Modus. Vor unserem inneren Auge setzt sich das Siegel bestehend aus einzelnen Symbolen zusammen, die potenzielle Lösung des Welträtsels ergibt sich aus der Bedeutsamkeit, die an die Beschreibung geknüpft ist: »versinnbildlichen«, »ausdrücken«, »bedeuten«, »bezeichnen«, »darstellen«, »andeuten«, »soll heißen« sind die verbalisierenden Erscheinungsformen des im symbolischen Bild repräsentierten Codes. Das Geheimnis wird in seiner Konstitution schrittweise in seiner Konstruktion zugänglich gemacht.

Folgt man dem abschließend aufgerufenen »ewig Weibliche[n]«, das im Aufstieg aus dem Sinnlichen in das Geistige sich zeigt, so tritt eine Reihe von Spannungen

92 Auf ähnliche Weise widmete auch der Theosoph William Q. Judge dem theosophischen Siegel einen eigenen Beitrag: »The seal […], in fact, expresses what the Society is itself, and contains, or ought to, in symbolic form, the doctrines which many of its members adhere to. Nilakant [= W.Q. Judge]: Theosophical Symbolism. In: The Path, Bd. 2, Nr. 6 (Sept. 1887), S. 51–55, hier S. 51.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

hervor. Die erste und stärkste Ambivalenz birgt die bekannte Wendung bereits vorweg in sich, da die Bewegung des »Emporsteigens« durch einen Gegenimpuls konterkariert wird: Das Ewig-Weibliche zieht nämlich – *hinan*, also *fort von hier*. Das Adverb *hin* stand ursprünglich im Gegensatz zu *her* und bezeichnet »den Standpunkt des Sprechenden als Ausgangspunkt einer zielgerichteten Handlung«[93]. Zusammengesetzte Adverbien wie *fernerhin*, *künftighin*, *späterhin*, *weiterhin* bzw. *letzthin*, *vorhin* zeigen die temporale Ausformung dieser Bewegung mit in der Zukunft oder Vergangenheit gelegenen Fluchtpunkten. Mit *hin* in der Bedeutung »von hier« werden vor allem Richtungsangaben geleistet: *hinab*, *hinauf*, *hinaus*, *hindurch*, *hinein*, *hinzu*. Bei *hin* liegt das Ziel weit entfernt und doch greifbar (*dahin*, *dorthin*, *wohin?*), doch wird die Entfernung auf gefährliche Weise gleichsam selbst zu einer Qualität: *hin* verfügt Kraft seiner Bedeutung über die Fähigkeit, vom Diesseits ins Jenseits zu reichen; etwas das *dahin* ist oder *hin*, das ist beseitigt, tot. Im Hinan, verkündet vom Goethe'schen Chorus mysticus, verdeutlicht sich zwar eine Bewegung hinauf, allerdings in ungewisse Sphären, denn die Kräfte, die »uns« ziehen, bleiben ungeheuerlich.

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis;
Das Unzulängliche,
Hier wird's Ereignis;
Das Unbeschreibliche,
Hier ist's getan;
Das Ewig-Weibliche,
Zieht uns hinan.[94]

In der Richtung von »hinan« klingt *hinauf* als Hoffnung durch, restringiert wird es (sowohl formal als auch inhaltlich) durch das zuvor gesetzte »getan«. Das »getan« sichert das »hinan« über den Kreuzreim vor dem Absturz in das nur ein Phonem weit entfernt lauernde Wort »hinab«. Wenig Verheißungsvolles verspricht zudem die Klimax innerhalb der durch die Flexionsendung in ein Nahverhältnis zueinander gerückten Verse: Von allem *Vergänglichen* zum *Unzulänglichen* über das *Unbeschreibliche* hin zum *Ewig-Weiblichen*. Die Kräfte des Ewig-Weiblichen bleiben widersprüchlich und ambivalent und ziehen vielleicht gerade aufgrund ihrer Unbestimmtheit ewiglich *hin an*.

93 Art. »hinnen«, bereitgestellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache, (https://www.dwds.de/wb/hinnen, zuletzt aufgerufen am 27.6.2024).

94 Johann Wolfgang Goethe: Faust. Der Tragödie zweiter Teil. Hg. u. kommentiert von Albrecht Schöne. Frankfurt am Main u.a.: Insel Verlag 2003, S. 464 (insel taschenbuch 3000).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

In Goethes *Faust II* ist die Ambivalenz von Weib und Mutter gleichsam mystisch als Geheimnis des Lebens, nach dessen Entdeckung der forschende Mensch strebt, vorgegeben, denn *hinab* führt auch der Weg zu den Müttern. Dieses Reich ist Mephisto unzugänglich, er kann Faust nur den Schlüssel geben, um die angestrebte Vereinigung mit Helena herbeizuführen. Die Rolle der Frau wird bemessen über die Frage, was das Leben sei. Die lebensspendende Kraft des weiblichen Schoßes ist der Mutter vorbehalten und erscheint unter dieser Perspektive als ein dem Mann unzugängliches Wissen. Sir Galahads Parthenogenesis beschreibt den (matriarchalen) Sumpf als das gegenüber dem (patriarchalen) Geist weitaus fruchtbarere Gebiet.[95] Die lichte Form der Esoterik, insbesondere die Theosophie und auch die Anthroposophie, strebt allerdings nach dem geistigen Prinzip in der Welt und tritt in Distanz zur Materie. »Rudolf Steiner hat uns andere Wege gewiesen, um zu den Lebensquellen zu gelangen: die Wege des reinen Gedankens, der moralischen Selbsterziehung, der wissenschaftlichen und künstlerischen Arbeit, der freien Ich-Betätigung im Dienste der Menschheit«, schreibt Marie Steiner im Vorwort zu Steiners verschriftlichten Faust-Vorträgen.[96] Sie skizziert Faust als einen an der Grenze zwischen dekadent gewordener, mittelalterlicher »Okkultistik« und neuzeitlichem, fortschrittlichem Denken stehenden Wissenschaftler und parallelisiert diese Schwellensituation mit Steiners Ambitionen. Durch dessen Geheimwissenschaft »wird uns in der Geisteswissenschaft ein sicherer Erkenntnisweg gewiesen«.[97] Steiner sieht in *Faust II* Goethes Testament, das er der Menschheit hinterlassen habe.[98] Nun sei es an uns, dieses Vermächtnis zu entdecken und zu deuten. Eine dementsprechend große Rolle spielen die Worte des Chorus mysticus. Für Steiner verläuft der Abyss nicht zwischen Mann und Frau, sondern zwischen der sinnlichen, physisch erfahrbaren und der übersinnlichen, geistig (durch seine Geisteswissenschaft) zu erschließenden Welt. Die Geschlechterdifferenz tritt vor dem Streben nach Geist zurück. In Steiners anthroposophischem System kehrt sich die oben als negativ dargestellte Klimax in ihr positives Gegenteil, denn in der Favorisierung des Übersinnlichen gilt: je unbeschreiblicher und unerreichbarer, umso besser. Er liest die Schlussworte folglich als ein »Gleichnis […] des Geistigen«.[99] Er sieht im »Ereignis« aus Vers vier des Chorus mysticus ein »Erreichnis«. »Das Unzulängliche

95 Sir Galahad: Mütter und Amazonen, S. 45–50.

96 Marie Steiner: Vorwort. In: Rudolf Steiner: Faust, der strebende Mensch. Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes Faust. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1981 [= GA 272], S. 12.

97 Ebda.

98 Rudolf Steiner: Goethes »Faust« vom geisteswissenschaftlichen Standpunkt. In: Ders.: Faust, der strebende Mensch. Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes Faust. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1981 [= GA 272], S. 15–39, hier S. 38.

99 Ebda., S. 37

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

wird hier etwas, was erreichet werden kann, ein Erreichnis, also mit zwei r und ch.«[100] Steiner ist überzeugt: Goethes »Erreichnis«, zu gleichen Teilen seiner Frankfurter Mundart sowie der Zahnlosigkeit seines hohen Alters geschuldet, sei von dem Schreiber, dem er diktierte, zum »Ereignis« degradiert worden und somit von den Editoren, die Goethes Geistesart nicht verstanden hätten, bisher unentdeckt geblieben.[101] Das Ewig-Weibliche meint das »Ewige im Menschen«,[102] eine tiefe Sehnsucht, und ist sowohl im Mann als auch in der Frau vorhanden. Darum sei es

> eine Versündigung an Goethe, zu sagen, Goethe meint mit diesem Worte das weibliche Geschlecht. Goethe meint jenes Tiefe, was die Menschenseele darstellt dem Weltgeheimnis gegenüber, das, was sich sehnt als das Ewige im Menschen: Das ewig Weibliche, das die Seele hinanzieht zu dem ewig Unsterblichen, der ewigen Weisheit, und das sich dem ewig Männlichen hingibt.[103]

In Steiners Darstellung wird das »Ewig-Weibliche« zuerst entsexualisiert, um es anschließend in der Vorstellung einer kosmisch angelegten Vereinigung mit dem »Männlichen« doch in einer strukturellen Binarität zu bewahren. Sowohl Mann als auch Frau verfügen gleichermaßen über Seele und Geist. In *der Seele*, die sich *dem Geist* hingibt, bleiben aber zumindest die Grenzen der grammatischen Geschlechter unangetastet.

* * *

Die Theosophie hatte innerhalb der Ersten Frauenbewegung in Österreich eine starke sozialpolitische Ausrichtung. Ein besonders prekärer Bereich, in dem sich die Soziale Frage und die Frauenfrage überschnitten, war jener der Sexarbeit.[104] Die Bekämpfung

100 Ebda., S. 36 f.

101 Ebda. Steiners Verbindung zu Goethe, dessen naturwissenschaftliche Schriften er auf Auftrag Josef Kürschners ab 1882 edierte, und die Bedeutung des *Märchens* für die Anthroposophie wird in Kap. IV eingehender betrachtet.

102 Ebda.

103 Ebda.

104 Vgl. als zeitgenössische Quelle Josef Schrank: Prostitution in Wien in historischer, administrativer und hygienischer Beziehung. Wien: Selbstverlag 1886. Brigitte Spreitzer rekonstruiert den zeitgenössischen Diskurs in ihrem umfassend recherchierten Nachwort zu Else Jerusalems *Heiligem Skarabäus*. Sie zeigt, wie Autorin und Roman sich in einer eigentümlichen Spannung aus Zeitwissen und dichterischer Inspiration (bzw. der damit einhergehenden, dominierenden Frage danach, wie Jerusalem recherchiert hat) positioniert und somit letztlich eine Sonderstellung erarbeiten. Brigitte Spreitzer: Nachwort. In: Else Jerusalem: Der heilige Skarabäus, insb. S. 554–560.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

der Prostitution hatte in der Ersten Frauenbewegung hohe Priorität.[105] Sittlichkeit und Mutterschaft standen in den theosophischen Reformgedanken nahe beieinander.[106] Der besondere Wert der Frau bemaß sich darin, Kinder bekommen zu können.[107] Eine dementsprechend große Rolle spielte das Thema Mutterschaft auch in Else Jerusalems Werk, einer zentralen Aktivistin der bürgerlichen Frauenbewegung.

Folgt man also dem Ewig-Weiblichen als Potenzialität und spiritueller, lebenspendender Kraft, aber auch als sozialpolitischem Prekariat, so wird ersichtlich, dass aus den Texten Else Jerusalems eine Reihe von Protagonistinnen hervorgehen, die ebendiese *weibliche* Kraft der Mutterschaft als Abglanz einer höheren, *göttlichen* Kraft verstehen, die sie allen Widerständen zum Trotz für sich – und alle anderen, sowohl persönlich und gesellschaftlich – zu verwirklichen suchen. Jerusalem fügt den aufwärtsstrebenden und abwärtstreibenden Dynamiken weiblichen Daseins ein ambivalentes Freiheitsgefühl hinzu: Ihre Frauenfiguren nehmen sich die Freiheit, Lust und Begehren zu empfinden, und geraten durch diese Triebkräfte (denen sie nachgeben) in einen Taumel der Sinne, der sie letztlich in Konflikt mit den internalisierten Geboten der Sittlichkeit bringt. Ob die reine Seele sich körperliche Lust erlauben kann, scheint unerbittlich an den sozialen Stand des Individuums gebunden, der wiederum durch das Geschlecht determiniert ist. Unabhängig davon allerdings gibt es bei Jerusalem die Perspektive, noch selbst aus dem Niedrigsten das Höchste verwirklichen zu können. Es braucht dazu Anstrengung, Mut und vor allem einen starken Willen. Dieses mit literarischen Mitteln in Aussicht gestellte »Höhere« gilt es nun genauer zu betrachten. Es erschöpft sich nicht allein in sozialem Aufstieg, sondern hat eine Veränderung und Verbesserung der Lebensumstände zum Ziel. Woher kommt es, das Streben nach dem Hohen, Reinen und Wahren, nach der alles überstrahlenden Wahrheit? Welche Werte und Mittel macht es geltend, und was bewirkt es in der Struktur, im Handlungsverlauf und in der Komposition des literarischen Textes? Bei Jerusalem gilt die Hoffnung auf Erlösung im nicht christlichen Sinn.

105 Vgl. Anderson: Vision und Leidenschaft, S. 141–144.

106 Vgl. Dixon: Divine Feminine, S. 206–225.

107 Die Autorin Grete Meisel-Hess betrieb demgegenüber eine »Entsakralisierung der Mutterschaft«. Vgl. die Ausführungen von Brigitte Spreitzer zu dem Roman *Fanny Roth*. Brigitte Spreitzer: Selbstschöpfung – Fremdwerden. Weibliche Subjektivität als Vision und Aporie im Schreiben österreichischer Autorinnen um 1900. In: Lisa Fischer und Emil Brix (Hg.): Die Frauen der Wiener Moderne, S. 137–153, hier S. 148.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Erlösung

In der frühen Novelle *Erlösung*[108] (1899) steht eine Ordensschwester namens Maria im Vordergrund, die durch den Tod eines fremden Reisenden ihre Einstellung zum Leben und damit verbunden ihrer Rolle in der Gesellschaft überdenkt und verändert. Am Ende sind ihre Glaubenssätze nicht mehr mit jenen des katholischen Klosters vereinbar. Sie verlässt die Institution und widmet sich den Waisen – eine Finalisierung, die das Ende des *Heiligen Skarabäus* von 1909 vorwegnimmt.

Zum Inhalt: Ein fremder alter Mann begibt sich zum Sterben in ein Kloster an der österreichisch-italienischen Grenze. Die Zeit drängt, mit letzter Kraft bahnt er sich seinen Weg hinauf, trifft ganz oben, von tief liegenden Schluchten umringt, auf eine Frau namens Schwester Maria, ehemals Lucia Trevi. Ihr Name verrät von jener Kraft, die den Fremden und sie an dieser obersten Spitze, sowohl topographisch als auch ideologisch, zusammenführt. Sie ist eine potenzielle Trägerin des Lichts und wird dem Besucher in vielerlei Hinsicht zur Schwester: Als Schwester Maria den (christlichen) Pflichten des Ordens unterstellt, begegnet sie dem Fremden als Schwester im Geiste. Sie wird als neue Lucia das Kloster verlassen, vom Berg hinabsteigen, ihre frühere Schuld aus ihrem früheren Leben begleichen und so den Abyss überwinden. Denn das Kloster am Monte Cristallo (!) ist umringt von einem Abgrund (der letzte Satz der Erzählung lautet: »Und mit hocherhobenem Haupte schritt die Büßerin den wilden, einsamen Weg herunter, der über die Schlucht zum Thale führte. – – –«) (E 96). Zu Beginn vermittelt die Sonne als lebensspendende Kraft zwischen dem alten Juden und der jungen Katholikin: »– Machen Sie das Fenster weiter auf, ich möchte die Sonne sehn… – Sie sah auf … – Ach, die liegt ja breit über ihrem Bette Herr« (E 85). Er möchte wie ein »ehrliche[r] Heide[ ] sterben« (E 87). Der Sterbende vermag seinen letzten Wunsch der Schwester eindringlich nahezubringen. Er formuliert ihn als Konsequenz seines Glaubens- oder besser: Nicht-Glaubensbekenntnisses und trifft mit seinen dargelegten Gedanken um Pflicht und Erlösung das Gegenüber an einer empfindlichen Stelle – wie wir später erfahren (E 94). Denn Schwester Maria hat gesündigt, sie hat ihr Kind ermordet, wie und warum genau, bleibt unausgesprochen, jedenfalls hat sie den Weg ins Kloster – zu Gott – gesucht, um Abbitte zu leisten. Die Ausführungen des Fremden wecken allerdings Zweifel in ihr, denn der »phantastische Jude« glaubt nicht an die »Marter und das Kreuz«; »an das Hinsiechen und Verschenken und an die Knechtschaft des Leibes und an die ewige Vergeltung«; er glaubt nicht an Jesus Christus und nicht an die Buße (E 88).

108 E.[lse] Kotanyi: Erlösung. In: Dies.: Venus am Kreuz. Drei Novellen. Leipzig: Georg Heinrich Meyer 1899, S. 81–96 [in Folge zitiert mit der Sigle E und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Aber ich glaube. … – Er breitete die Arme aus und sah glückselig in die Sonne, die wie eine rote Flamme am Himmel leuchtete, – – da, an die, – an die große, leuchtende, lebenspendende und an den heiligen Frühling glaub ich, – er zog den Kopf ein und legte ihn horchend auf die Schulter, – an die Drossel da unten, an die arme, gefangene, – und, – er erhob sich im Bette, sein begeistertes Antlitz wurde von den sinkenden Sonnenstrahlen umsäumt, und an meine Kunst glaube ich, an die Aphrodite, an die große ewige Schönheit, an Sieg und Rausch, an Rom mit seiner Götterpracht – er fiel schwer ins Kissen zurück und tastete nach ihrer Hand, – und an Ihre Augen Schwester. (E 88)

Die Rede des alten, namenlosen Juden im katholischen Sterbebett veranlasst Schwester Maria, die »Abtrünnige« (E 94), »Sünderin« (E 95), »Büßerin« (E 96), ihren Glauben in Bezug auf die Motive ihres Handelns zu überdenken. Sie kam, um Erlösung zu finden. Der Unbekannte kam, um ihr diese Erlösung zu zeigen – er ist der Meister, der den Weg weisen kann, schließlich muss aber jeder und jede selbst diesen Weg beschreiten. Der erste Schritt zur Wahrheit ist die Selbsterkenntnis, wie umgekehrt die Selbsterkenntnis nur im Angesicht der Wahrheit zu verwirklichen ist. Schwester Maria muss sich ihrem früheren Leben stellen, denn es ist allein das *Schaffen*, das zählt.

> Schwester, was uns heilt von Sünde und Schmerz, was uns vom Elend erlöst, was uns dem Leben wiedergibt, ist Schaffen. Glaub ihnen nicht, es ist nicht wahr, was sie von ewiger Vergeltung reden. Jeder vergilt sich selbst. Gott und Richter und Schöpfer ist einzig in uns. Und unser Erlöser ist der, der die Formel für unser Wesen gefunden hat. Alles andere ist Schein. (E 89)

Schwester Maria widersetzt sich schließlich ihrer Pflicht als Nonne und lässt den Fremden, ohne die letzte Ölung herbeizuführen, sterben. Als Pater Paulus sie am nächsten Morgen zu sich ruft, um sie zur Rede zu stellen, hat sich ihre Wandlung bereits vollzogen. Sie nimmt ihren bürgerlichen Namen wieder auf, zieht ihre alten Kleider wieder an und beginnt ein neues Leben im Dienst der Gesellschaft. Pater Paulus versucht sie zum Bleiben zu bewegen, um für die Todsünde, die sie begangen hat, Reue zu zeigen und Buße zu üben. Sie aber sucht nun Erlösung unter den Menschen im Tal. Schwester Maria wird wieder zu Lucia, sie wird im verlassenen Haus ihres Vaters leben: »Für das Kind, das ich im wilden Jammer getötet habe, will ich ein fremdes mein eigen nennen und an ihm die Pflichten erfüllen, die ich im Elend versäumet. Herr, für das getötete Leben will ich ein anderes retten« (E 94 f.). Wirkliche Sühne, so die Botschaft, bedeutet Selbstaufgabe, die eben nicht in der Isolation ihre göttlich gewollte Realisierung findet, sondern sie liegt in der aktiven Hinwendung an die Sozietät, sie bedeutet lebendige Konfrontation. Die fortgeschrittene Stufe der spirituellen Praxis

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zeigt sich am Grad der Selbstaufgabe mit dem Ziel schrittweiser Vervollkommnung. Umso mutiger steigt sie vom Berg *hinab*, während sie sich in Wahrheit *erhebt* und ihre Geschichte gleichsam aus dem Vergessen emporführt. – Nicht ist höher als die Wahrheit, sie kommt immer ans Licht.

* * *

Mit dem *Schlüssel zur Theosophie* (1889) schuf Helena Petrovna Blavatsky ein Instrument, das den Zugang zu den zentralen theosophischen Schriften erleichtern sollte.[109] Im Vergleich zu den Gründungstexten *Isis Unveiled* (1877) und *The Secret Doctrine* (1888), die sich durch den großen Umfang, das überaus komplexe und kleinteilig ausgeführte System sowie eine hohe Dichte an Sanskrit-Ausdrücken[110] als schwer lesbar erweisen, geht der *Schlüssel* einen anderen Weg. Die niederschwellig im Frage- und Antwortschema verfasste Einführung ist gleichsam ein Schlüssel, um das komplexe System der Theosophie zu erschließen, und bildet bis heute eines der meistgelesenen Bücher der Theosophie. Ein Schwerpunkt neben theoretischen und praktischen Aspekten der Lehre liegt in der Darlegung einer theosophischen Ethik, in deren Zentrum die Selbstaufopferung steht. Diese ist es auch, die in der Erzählung *Erlösung* zur Tat schreiten lässt: Die Selbstaufopferung, die Hinwendung an die Gesellschaft, der Dienst an den Waisen bringt die gesuchte Erlösung. Helmut Zander verweist auf den Topos der Selbsterlösung, der von alternativ-religiösen Strömungen als Gegenprogramm zur christlichen Theologie forciert wurde.[111] Selbsterlösung ist eine ethische Konsequenz der Selbstbestimmung: Man handle gegen das Ego und für die Seele,

109 Helena Petrovna Blavatsky: The Key to Theosophy. London: Theosophical Pub. Co. 1889. Deutsche Übersetzung von Eduard Hermann u.d.T. Schlüssel zur Theosophie. Erklärung der Ethik, Wissenschaft und Philosophie. Friedrich, Leipzig [o.J.]. Siehe auch eine Rezension der Neuausgabe in ZfO, 2. Jg., Heft 6 (Dez. 1908/09), S. 288: Der *Schlüssel* sei zur Einführung wie zu »Propagandazwecken« geeignet und erweise sich auch für erfahrene Theosophen als »unentbehrliches Hilfsmittel«. Vgl. weiter die Rezension von Alpha: The Key to Theosophy. In: The Theosophist, Bd. 11 (Feb. 1890), S. 281ff.

110 Rudolf Steiner wird in seiner Auseinandersetzung mit dem System der Theosophie viele indische Begriffe eindeutschen. Der Rezensent aus dem *Zentralblatt für Okkultismus* unterstützt dieses Vorgehen, sei es doch eine »verdienstvolle Tat« und dem allgemeinen Verständnis zuträglich. Er lässt allerdings offen, ob sich diese Übertragung halten werde: »Ob unter den deutschen Theosophen die Verdeutschungen Steiners sich einbürgern werden oder ob man aus Gründen internationaler Verständlichkeit bei den Sanskritausdrücken bleiben wird, läßt sich nicht sicher aussprechen.« In: Zentralblatt für Okkultismus, 4. Jg., Heft 1 (Juli 1910), S. 64.

111 Helmut Zander: Selbsterlösung. Radikale Autonomie um 1900. In: Rudolf Leeb, Astrid Schweighofer u.a. (Hg.): Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion. Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020, S. 201–237.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

denn sie ist die höhere Instanz, da anschlussfähig an die höheren Mächte. Durch die Aufgabe des niederen und die Entwicklung des höheren, überindividuellen Ich positioniert sich Jerusalem zugleich im Kontext der Frauenfrage, die von der Autorin bereits 1902 mit ihrer Schrift *Gebt uns Wahrheit*[112] (ein Beitrag zur Sexualerziehung) als Thema aufgegriffen wurde. Die Perspektivlosigkeit, die jungen Frauen durch die alleinige Aussicht auf Heirat vermittelt werde, sei fatal. Der Schlüssel liege in der Bildung junger Mädchen, denen durch die Heranzüchtung zu tauglichen Ehefrauen jede Aussicht auf ein eigenständiges Leben vereitelt werde. Um diesen Missstand zu verstehen, müsse man *erkennen*. Das höhere Selbst ist weder männlich noch weiblich.[113]

Selbsterkenntnis und Selbstaufopferung sind in diesen messianisch aufgeladenen Erlösungs-Szenarien zentral. Der Arzt und Theosoph Franz Hartmann, der uns bereits als Gast in der Villa Bellevue begegnet war (vgl. Kap. I, S. 93 f.) setzt die Selbsterkenntnis als einen wesentlichen Bestandteil seiner einführenden Definition von »Theosophie«. In einer seiner zahlreichen Hinführungen zur theosophischen Lehre in Theorie und Praxis schreibt er:

> Das Wort »Theosophie« ist zusammengesetzt aus dem griechischen *Theos* (Gott) und *Sophie* (Weisheit) und bedeutet die höchste Weisheit, oder die Selbstkenntnis GOTTES im Menschen. Sie ist die Selbsterkenntnis des Wahren, die nicht auf Hörensagen, Beobachtungen, Schlußfolgerungen, Meinungen, Dünken, Wähnen, Fürwahrhalten, sondern auf dem Offenbarwerden »Der Wahrheit« im eigenen Inneren beruht, und dadurch stattfindet, daß der Mensch zum wahren Selbstbewußtsein der ihm innewohnenden höheren Natur gelangt, wenn diese in ihm lebendig wird. […] Sie kann nicht aus Büchern gelernt werden, sondern man findet sie nur dort im eigenen Inneren, wo das Licht, das aus den Höheren Geistigen Regionen des Weltalls stammt, sich in der Seele des Menschen, der dafür empfänglich ist, widerspiegelt, dort, wo im Heiligtume des Herzens das Gottesbewußtstein wohnt, von dem ein jeder Mensch einen Funken mit auf die Welt bringt, und der in jedem durch den Einfluß des Lichtes »Der Wahrheit« erweckt werden kann.[114]

Wahrheit und Licht (sowie der gnostische *Funke*) werden sukzessive rhetorisch auffällig aneinandergebunden und begleiten die aufgerufene Selbsterkenntnis; eines geht

112 Else Jerusalem: Gebt uns die Wahrheit! Ein Beitrag zu unsrer Erziehung zur Ehe. Berlin, Leipzig: Seemann 1902.

113 Vgl. Dixon: Divine Feminine, S. 154.

114 Franz Hartmann: Was ist Theosophie? Die Theosophische Gesellschaft und ihre Zwecke. Leipzig: Theosophisches Verlagshaus. 3. Auflage mit einem Vorwort von Gisela Holz [o.J.], S. 3 f. Hervorheb. i. Orig.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

mit dem anderen natürlich einher. Während sich diese von Hartmann beschriebene Selbsterkenntnis im Inneren des Einzelnen vollzieht (das Studium von Büchern sei hierfür nicht hinreichend), so braucht es für die praktische Theosophie die Konfrontation mit den Mitmenschen. Die beschriebene Selbstaufopferung bildet zudem in Blavatskys *Key to Theosophy* eine zentrale Säule der theosophischen Ethik.[115] Der knappe Leitfaden erläutert die theosophische Lehre in permanentem Abgleich zu den praktischen Aufgaben der Theosophischen Gesellschaft. Nach einer kurzen Einführung in die theosophische Weisheitsreligion (die zu allen Zeiten bereits esoterisch war), folgt eine Abgrenzung zu den Schlagwörtern »Okkultismus« und »Spiritismus«. Die Ziele der Gesellschaft leiten über zu den theoretischen Grundlagen der Lehrer, die um die Beziehungen zwischen Natur, Menschen und Gott kreist, wobei Wert darauf gelegt wird, in Gott keine personifizierte Instanz zu sehen, sondern ein überindividuelles, göttliches Prinzip. Die für die praktische Dimension der Theosophie so zentrale Selbstaufopferung korrespondiert mit einer angestrebten Vervollkommnung des Individuums, das in seiner Zusammensetzung ebenso mysteriös wie manifest, vielschichtig und zugleich einzigartig ist. Der Einfluss des Buddhismus wird insbesondere in den Ausführungen zum Nachleben der Seele vernehmbar, die sich in ihrer spannenden Einzelheit bei gleichzeitiger Zusammengehörigkeit mit dem Weltenall sowohl als »Individualität«, »Persönlichkeit« und »Ego« verkörpert.[116] In der Theosophie ist diese buddhistische Seelenlehre nun mit dem Christentum kompatibel – allerdings nur mit dem *esoterischen*. Esoterisches Christentum und esoterischer Buddhismus seien schließlich ebendiese in der Selbstaufopferung sich zeigende »grenzenlose Liebe zur Menschheit«[117]. Sowohl Jesus als auch Buddha »predigten unmißverständlich einen Sozialismus der edelsten und höchsten Art, Selbstaufopferung bis zum bitteren Ende.«[118] Als »Reformatoren« sprachen beide zu den Massen in Gleichnissen, da nur »Auserwählte« die Botschaft verstehen sollten. Nur in der mündlichen Tradition habe sich dieses geheime Wissen von Jesus und Buddha erhalten, und nur in der esoterischen Fassung beider Religionen wurde das genau kalkulierte Schweigen der beiden Propheten, die Geheimnisse der Einweihung betreffend, angemessen gedeutet.[119] Das okkulte Wissen sei demnach nicht verborgen, es entziehe sich nur jenen, die nicht in der Lage seien, diese Botschaften zu erfassen.

115 Helena Patrowna Blavatsky: Der Schlüssel zur Theosophie. Übers. von Norbert Lauppert. Graz: Adyar-Verlag 1969, S. 168–172.
116 Ebda., S. 106 f.
117 Ebda., S. 65.
118 Ebda., S. 64.
119 Ebda., S. 75.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Die Überblendung der unterschiedlichen Bezeichnungen für Lucia Trevi – »Schwester Maria«, »Aphrodite« (E 86), »Psyche« (E 87) – in der Novelle *Erlösung* korrespondiert mit der groß angelegten Synthese, die in der Theosophie Programm ist. In der Ausgestaltung weiblicher Schönheit kokettiert Jerusalem mit dem Körper, sexuelle Spannung wird durch ein Rot-Weiß-Metaphorik symbolisch abgefedert und implizierend konserviert. Nur die reine Seele kann wahrhaft schön sein und sich ein andeutungsreiches Spiel erlauben, sie gibt sich diesem allerdings nicht hin, sondern strebt nach Höherem. Das Allerhöchste ist dabei die Mutterschaft. Die Frau, die ihr entsagt, um trotzdem Mutter zu sein, hat sich selbst für ein größeres Ziel aufgegeben und ihr Ego besiegt. Im *Heiligen Skarabäus* werden wir nun Ähnliches beobachten können, wenn im Kontext der Prostitution zur Sexualität noch das ökonomische Moment und die Ausbeutung als treibende gesellschaftliche Kräfte hinzutreten. Die verschiedenen aufgerufenen Namen und Bezeichnungen, die auf Schwester Maria übertragen werden (sie ist letztlich eine Leerstelle), sind auch Versinnbildlichung verschiedener Formen weiblichen Wissens; quer durch die Zeit, quer durch alle Kulturen – denn das Ewig-Weibliche findet überall, zu jeder Zeit und selbst unter den widrigsten Bedingungen, zu seinem Ausdruck.

Der heilige Skarabäus

Else Jerusalems kurze Erzählung *Laura Farina* zeigt es vor: Die Frau, die alles hat, nur kein Kind, bleibt unvollständig.[120] Die Geschichte von Milada, der Heldin des *Heiligen Skarabäus*, hingegen, beginnt – mit der Geschichte der Mutter.[121] Diese hatte zwar ein Kind, aber sonst nichts. Der Mutter-Tochter-Konflikt, mit dem der Roman anhebt, ist für Else Jerusalem zentral, da sie immer die Frage weiblicher Solidarität mitdenkt (auch das eine Dimension des Wortes »Schwester«). Ihre Schrift *Gebt uns Wahrheit!* richtet sie an Mädchen und Mütter gleichermaßen. Zu Beginn der Streitschrift dankt sie – statt des Mottos – ihrer Mutter, die sie nie gezwungen habe, den herkömmlichen Weg zu gehen, wie er einer Frau damals vorgegeben war. Es sind die Mütter, die die Pflicht haben, das Beste für ihre Töchter zu wollen. Jerusalem selbst hatte ein überaus bewegtes Leben.[122] Sie wurde am 23. November 1876 in die kinderreiche Familie Kotanyi geboren, die für die Herstellung von Gewürzen bekannt war. Angaben, wonach sie als außerordentliche Hörerin an der Universität Wien Philosophie und Literatur studierte, lassen sich anhand der Verzeichnisse der Universität nicht verifizieren,

120 E.[lse] Kotanyi: Laura Farina. Erzählung. In: Simplicissimus 4 (1899/1900), S. 231.

121 Else Jerusalem: Der heilige Skarabäus. Hg. v. Brigitte Spreitzer. Wien: Das vergessene Buch 2016.

122 Die folgenden Angaben beruhen auf Brigitte Spreitzers umfassend recherchiertem Nachwort der Neuausgabe des *Heiligen Skarabäus*, S. 545–612.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

sondern beruhen auf Auskünften der Autorin.[123] Ab 1896 trat sie als Autorin erster literarischer Texte in Erscheinung, ihre Beiträge in der *Wiener Rundschau* von 1887 (s.u.) gehören zu ihren frühen Texten. 1901 heiratete sie Alfred Jerusalem. Als 1909 *Der heilige Skarabäus* erschien, war sie bereits Mutter zweier Kinder. Der Erfolg des ›Skandalromans‹, der allein im Erscheinungsjahr zwanzig Auflagen erfuhr, brachte der Autorin nicht nur positive Resonanz. Mit zahlreichen Vorträgen war sie als Autorin und Aktivistin der bürgerlichen Frauenbewegung öffentlich präsent. Bereits 1911, also knapp nach der Veröffentlichung des Romans, verließ sie Wien und ihre Familie, um gemeinsam mit Viktor Widakovicz, ihrem zweiten Ehemann, in Argentinien ein neues Leben zu beginnen.

Die hier im Vordergrund stehende Verbindung zur Theosophie zeigt sich vor allem in Hilde (auch Hilda) Kotanyi, Elses älterer Schwester. Sie wurde am 2. November 1875 in Wien geboren. Hilda Kotanyi heiratete am 1. Jänner 1912 den in Prag geborenen, akademischen Maler Richard Pollák-Karlin, der ab 1902 in Wien lebte. Sie war Vorstandsmitglied der Vereinigung bildender Künstlerinnen Österreichs und erteilte Frauen Mal-, Zeichen- und Stickunterricht. Richard Pollák war ein medial veranlagter Künstler, der zu Beginn seines inneren Schulungsweges Wundmale Christi aufwies.[124] Hilda Pollák-Kotanyis bevorzugte künstlerische Ausdrucksform war ebenfalls die Malerei, sie arbeitete aber auch mit Textilien. Besonders hervorzuheben sind ihre Stickbilder.[125] Beide waren ab 1906 Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft und persönlich mit Rudolf Steiner bekannt.[126] Während des Ersten Weltkriegs beteiligten sie sich an Bau und Gestaltung des Ersten Goetheanums in Dornach in der Schweiz. Die Programmschriften zu Steiners Mysteriendramen gestaltete Hilda Pollák, zudem sind vier Wahrsprüche Steiners an sie gerichtet.[127] Wie Eugen Semrau erwähnt, stand Richard Pollák-Karlin mit Friedrich Eckstein in engem Austausch.[128] Es gibt also

123 Ebda., S. 546 f.

124 Vgl. Elisabeth Bessau: Eintrag zu Richard Pollák-Karlin auf der Plattform »Kulturimpuls«. https://dokumentationen.kulturimpuls.org/biografien/1184 (zuletzt aufgerufen am 16.8.2024).

125 Zu Hilda Pollák-Kotanyi und Rudolf Steiner vgl. Kap. IV, S. 229 f., insb. Abb. 10 u. 11.

126 Vgl. Reinholf J. Fäth, David Voda: Aenigma. One Hundred Years of Anthroposophical Art. Hg. anläßlich der gleichnamigen Ausstellungen im Kunstmuseum Olmütz – Museum für moderne Kunst (Muzeum Umení Olomouc – Muzeum Moderního Umeni), 19.3.–26.7.2015. Revnice: Arbor vitae 2015, S. 256.

127 Siehe die Widmungen Rudolf Steiners an Hilda Pollák auf den von ihr gestalteten Programmheften. In: Rudolf Steiner: Wahrspruchworte. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 2011 [= GA 40], S. 217, 234, 275.

128 Eugen Semrau: Erleuchtung und Verblendung. Einflüsse esoterischen Gedankenguts auf die Entwicklung der Wiener Moderne. Innsbruck, Wien: Studien-Verlag 2012, S. 123.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Verbindungen in das theosophisch-anthroposophische Milieu, die in das unmittelbare Umfeld von Else Jerusalem führen. Belegt ist zudem ein Vortrag von Else Jerusalem im Atelier von Richard Pollák-Karlin.[129] Hilda Pollák-Kotanyi und ihr Ehemann wurden am 13.7.1942 von Prag nach Theresienstadt deportiert, am 19.10.1942 nach Treblinka, wo sie schließlich ermordet wurden.[130]

Diese biographische Skizze fungiert als Hintergrund der folgenden Ausführungen, die den *Heiligen Skarabäus* anhand von textimmanenten Signalen als theosophischen Bildungsroman zu erkennen geben. Eine zentrale Rolle spielen – neben der Komposition, der entfalteten Symbolik und der Zeichnung der Protagonistin Milada – die zahlreichen, genau kalkulierten Motti.

* * *

Jerusalem dringt mit dem *Heiligen Skarabäus* in eine verborgene Welt, die hinter der Kulisse des öffentlichen Lebens ein zweitrangiges Dasein fristet. Die ausführlich porträtierten Frauen und deren Schicksale, die sich im Rothaus, einem Bordell in der Wiener Innenstadt, treffen, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen, bilden in Summe ein wenig gesehenes, weil gesellschaftlich verkanntes Bild der Gegenwart. Gewidmet ist der Roman keiner einzelnen Person, sondern der Frau in ihrer dreifachen Erscheinungsweise als Mädchen, Braut und Mutter.

> Euch!
> Tanzenden Mädchen, – lachenden Bräuten, – spielenden Müttern, – euch gehört dieses Buch.
> Aus der Höhe eures Daseins lauschet in die Tiefen.
> Aus dem Lichte eures Lebens starret in das Dunkel.
> Fühlet – wo ihr lange verurteilt habt.
> Denket – wo ihr allzulange vorübergeschritten seid.
> Und eurer Mitempfinden grüße sie sanft – diese Opfer eures Glückes. – –

Die Widmung spricht direkt an. Die antithetische Struktur unterstreicht im artikulierten Schuldzusammenhang die Kluft, die es zu überbrücken gilt. Licht korrespondiert mit Höhe, Dunkelheit mit Tiefe. Fühlen und Denken werden zusammengeführt, man denke an Hartmanns Charakterisierung theosophisch angeleiteter Selbsterkenntnis: Ohne Fühlen hat das Denken keinen Wert.[131] Jerusalem führt den empathischen

129 Spreitzer: Nachwort, S. 571. Ausführlicher in Kap. IV, S. 229 f.

130 Ein genaues Datum des Todes ist nicht bekannt. Siehe die digitalisierten Dokumente zu »Hilda Polláková« und »Richard Pollák« in der Opferdatenbank holocaust.cz.

131 Vgl. Hartmann: Was ist Theosophie? S. 3. Franz Hartmann wird versuchen, diesen unbedingten

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Blick bewusst ins ungesehene, unwillkommene, vielfach nur mitgedachte Abseits der Gesellschaft.

Der Roman erzählt die Geschichte von Milada Režek (manchmal auch »Rezek«). Sie ist das uneheliche Kind einer Frau, die aus Böhmen nach Wien zieht und gezwungen ist, sich das Fortkommen durch Prostitution zu verdienen. Ihre Tochter Milada wächst im Wiener »Rothaus« auf. Sie arbeitet zunächst als Hausmädchen und wird im Alter von sechzehn Jahren in den Betrieb eingeführt. Es zeigt sich allerdings, dass sie für das Gewerbe der Sexarbeiterin ungeeignet ist, ihre Stärken liegen woanders: Sie ist fleißig, arbeitsam, lernwillig, ausdauernd, zielstrebig und bei alldem unbeirrbar. Mit diesen Qualitäten sichert sie sich zunehmend ihre Stellung im Haus und erlebt das wirtschaftliche Aufstreben des Betriebs unter der Führung unterschiedlicher Leiterinnen. Denn das Rothaus – und mit ihm die arbeitenden Mädchen – geht durch unterschiedliche Hände, die das Gewerbe mit unterschiedlichen Zielsetzungen betreiben. Unter der Führung der Madame Goldscheider, deren Lebensgeschichte einige Parallelen zu jener Miladas aufweist (auch sie war seit ihrer Kindheit ein Teil des Gewerbes und zieht sich am Ende ins Kloster zurück), erfährt das Rothaus seine erste Blüte. Fräulein Miller baut das Unternehmen weiter zum Salon aus. Milada ist in der Lage, sich Geld zu ersparen. Als der Betrieb an eine berüchtigte Zuhälterin verkauft wird, die das »System Spizzari« – ein auf Betrug und Unterdrückung basierendes Ausbeutungssystem – etabliert, gelingt Milada der lang geplante Absprung. Am Ende entsagt sie dem Bordell, der Stadt und der Gesellschaft und zieht sich zurück auf die »lichte Höh'« im steirischen Gebirge, wo sie ein Waisenhaus errichtet.

Zwei Männer spielen im Leben von Milada eine entscheidende Rolle. Zunächst ihr Lehrer, der gescheiterte Gelehrte und Philosoph Horner. Er erkennt in Milada den titelgebenden »Mistkäfer«, also jenes sacere Geschöpf, das aus der Misere Gutes zu schaffen vermag. In ihrer angeleiteten Entfaltung und Entwicklung sieht er die Möglichkeit, sich selbst zu verwirklichen. Am Ende erkennt Milada Horners Ansatz als irrig, sie wächst geistig (und spirituell) über ihn hinaus und entsagt seinen theoretischen Ambitionen, die er an ihr praktisch erprobt hatte. Er endet in der Anstalt. Der heilige Skarabäus wird zur anaphorischen Wendung eines Schreibens, das er zum Abschied an Milada, »mein liebes Geschöpfchen aus Dreck«, richtet.[132]

Zusammenhang im Streben nach wahrer Erkenntnis in seinen Novellen literarisch zu didaktisieren. Vgl. Kap. V.

132 »Sendschreiben und Psalter zu Ehren des Heiligen Skarabäus!«. In der Tonalität des Ave Maria überblendet der wahnsinnig gewordene Horner (dem Namen nach selbst ein Hornkäfer) in seiner »ruhmreichen Schülerin« die geheiligte Jungfrau mit dem geheiligten Käfer. Ein schmerzliches Eingeständnis seines Scheiterns bei gleichzeitiger Herabwürdigung ihrer Befreiung. Er zeichnet

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Der andere ist Gust, ein angehender Doktor und Gast des Rothauses, dessen Ambitionen, nämlich als Arzt Gutes zu tun, letztlich nicht weit genug reichen, um gesellschaftliche Konventionen gänzlich hinter sich zu lassen. Mit Gust gibt es für Milada kurz den Ausblick auf die Möglichkeit eines bürgerlichen Lebens, eines Ausstiegs und Aufstiegs durch Heirat. Doch es wird nicht dazu kommen, denn Gust ist zu schwach. Seine Schwäche ist auch das Relikt seiner Kindheit (seine Mutter missbrauchte den Sohn für spiritistische Experimente[133]), und selbst als Gefährte ist er unbrauchbar. Er teilt mit Milada zwar die Vision eines besseren Lebens für die Mädchen im Rothaus, die Intervention eines Freundes vereitelt allerdings ihre Vereinigung. Dieser nimmt Gust die Entscheidung ab, indem er Milada bittet, von dem romantischen Vorhaben zurückzutreten. Milada entsagt ein weiteres Mal. Bei Horner entsagte sie dessen Sophismen und irrigen Ansicht, die sich gleichsam als solche in seinem Namen widerspiegeln. Das sogenannte »Horner-Syndrom« bezeichnet ein Krankheitsbild, eine Nervenschädigung, die auch die Augen betrifft und meist einseitig auftritt.[134] Diese Augenmuskellähmung pathologisiert zugleich Horners Ideen: Der Zyniker und »vor keiner Entweihung zurückweichende Ideen-Anarchist«[135] sieht nicht richtig. Bei allem Zynismus entsteht in Milada durch die Konfrontation mit Horner allerdings auch »das Bewußtsein ihrer eigenen und nur sich selbst angehörenden Persönlichkeit.«[136] Im Fall von Gust entsagt Milada der eigenen Liebe. Ihre Selbstaufgabe gipfelt in der Aufnahme von Jultsch. Jultsch ist schwanger von Gust und wird dessen Kind mit Miladas Unterstützung am Ende des Romans zur Welt bringen.

Milada strebt also im Verlauf der Handlung einer schrittweisen seelischen Vervollkommnung entgegen, die sich in der absoluten Selbstaufgabe, im Verzicht auf ein eigenes Leben im herkömmlichen Sinn (ein eigener Mann, ein eigenes Kind etc.) erfüllt. Am Ende des sechsten Teils, also kurz vor dem siebten und letzten, heißt es: »Sie

---

als »Dein Lehrer, Führer und Pseudomant, / Arnold Egydy Horner, / gen. »Der Schlappschwänzig«. Else Jerusalem: Der heilige Skarabäus, S. 450 ff.

133 Die negative Zeichnung der nachlässigen Mutter als Spiritistin entspricht der Haltung der Theosophie, welche Spiritismus als »Nekromantie« ablehnte (vgl. Kap. VIII). »Mit sechs Jahren mußte ihr der Junge zeitweise entzogen werden, denn sie hätte ihn zerstört mit ihren Geistervisionen[.] […] Sie lief den Spiritisten nach, veranstaltete Seancen, fastete, brachte allerhand abenteuerndes Pack nach Hause, schwor, daß Gust das auserlesene Medium sei, geschaffen, die ganze Erkenntnis in neue Bahnen zu lenken« (S. 444).

134 J.F. Horner: Über eine Form von Ptosis. In: Klinische Monatsblätter für Augenheilkunde, 7. Jg. (1869), S. 193–198.

135 Jerusalem: Der heilige Skarabäus, S. 164.

136 Ebda., S. 174.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

fuhr der Vollendung ihres Schicksals entgegen.«[137] Auf der Handlungsebene, deren Finalisierung ebenjene für die theosophische Ethik zentrale Selbstaufgabe, die Abkehr vom eigenen Ego und die Etablierung eines höheren Ich inszeniert, gibt der Roman somit deutlich seine Anlage als Bildungsroman zu erkennen. Milada sucht und findet in ihrem Leben einen festen Stand. Die spirituellen Parameter, die das Wertesystem begreifbar machen, fußen in einer theosophisch geprägt Ethik und einem theosophisch festgelegten Entwicklungsweg, einem *Pfad*, dessen Kennzeichnung mitunter hilfreich ist, um die philosophischen Exkurse und Disputationen, allen voran Horners Ausführungen, besser begreifen und einordnen zu können. Horners Position, welcher durch Milada schließlich eine Absage erteilt wird, ist ein seltsamer Hedonismus, eine Mischung aus materialistischer Geschichts- und Sozialauffassung gepaart mit einem Funken Idealismus, der Vision eines Neuen Menschen, die sich für ihn in einem gelungenen Experiment realisiert. Milada wird Horners Privatexperiment; er ist ihr ein Lehrmeister, über den sie schließlich hinauswächst. Ihre Initiation erwirkt sie selbst (so etwa zu Pfingsten, als das Licht der Wahrheit dramatisch durch das Fenster bricht).[138]

Miladas schrittweise Vervollkommnung folgt in Grundzügen einem vielkonsultierten Leitfaden für das theosophisch geführte Leben (und dessen Zyklen) mit dem Titel *The Voice of the Silence*, 1889 von Helena Petrovna Blavatsky verfasst, als *Stimme der Stille* von Franz Hartmann übersetzt und in seiner Zeitschrift, den *Lotusblüten*, in drei Folgen veröffentlicht.[139] Blavatskys *Stimme der Stille* bestand im Grunde aus Auszügen aus dem *Book of Golden Precepts*, einem unbekannten Buch der Unterweisung, das Blavatsky angab, übersetzt und kommentiert zu haben. *Die Stimme der Stille* ergänzte und unterstützte in gewisser Weise Mabel Collins' Büchlein *Light on the Path* in der Rolle einer alltäglichen theosophischen Wegbegleitung.[140] Das Buch besteht aus insgesamt

137 Ebda., S. 469.

138 Jerusalem: Der heilige Skarabäus, S. 293.

139 Die Indische Mystik. Stimme der Stille. Ausgewählte Bruchstücke aus dem »Buche der goldenen Lehren«. Mitgeteilt von H.P. Blavatsky. Ins Deutsche übertragen von Franz Hartmann. Leipzig: Theosophisches Verlagshaus, o.J. [verm. 1900]. Der Titel folgt der zweiten Auflage. Als Buch gedruckt entsprechen die versammelten Texte den Heften 1–3 des 1. Jg. (1893) der von Franz Hartmann herausgegebenen Zeitschrift *Lotusblüten*. Vgl. auch die Ausgabe: Lotusblüten. Auszüge aus dem Buch der goldenen Lehren. Für den täglichen Unterricht der Lanoo's. Übersetzt und mit Randbemerkungen versehen v. H.P. Blavatsky. Verdeutscht von Franz Hartmann. Leipzig: Friedrich 1892.

140 Helena Petrovna Blavatsky: The Voice of the Silence. London: Theosophical Publishing Company 1889. *The Voice of the Silence* wurde bereits 1890 im *Theosophist* besprochen und rezensiert: »Those who have made ›Light on the Path‹ their ›prayer book‹ for the last few years, will find it a little difficult at first to attune themselves to the somewhat different key in which ›The Voice of

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

drei Teilen, die in Summe die Progression eines höheren Einweihungsweges beschreiben. Der erste Teil zeigt, wie man die »Überwindung seiner selbst« erreicht. Der zweite Teil eröffnet zwei Wege, aus denen gewählt werden muss: Der eine führt zum Ziel, man überwindet die Wiedergeburt, der zweite – weitaus schwierigere und edlere – ist jener der Selbstaufopferung, der in den Kontrast zurückführt, um anderen den Weg zu weisen. Der dritte Teil führt schließlich sieben Pforten an, die durchschritten werden müssen, um die erforderlichen Tugenden zu erlangen.[141] Diese *sieben Tugenden*, in der Reihenfolge ihrer Erlangung, lauten: Die »Bereitschaft zu stetem Sich-Verschenken«, »Ausgeglichenheit«, »Unerschütterlichkeit«, »Leidenschaftslosigkeit«, »Kraft«, »Versenkung« und schließlich »Weisheit«. Die deutlichsten Strukturelemente, die den theosophischen Charakter der im *Skarabäus* verhandelten Bildungswerte zu erkennen geben und die ihm in Summe die Prägung eines *theosophischen Bildungsromans* verleihen, sind die Motti, die allen Kapiteln vorangestellt sind und den siebenteiligen (!) Aufbau des Romans inhaltlich begleiten. Die folgende Übersicht führt die Kapitelüberschriften sowie Motti des *Skarabäus* und die sieben Pforten der *Stimme der Stille* zusammen.

Tabelle 1: Kapitelüberschriften und Motti

Kapitel	Motto	Stimme der Stille / 7 Pforten
Erster Teil, *Die schwarze Katerine*	Wär' ich ein häusliches Weib und hätte, was ich bedürfte, Treu sein wollt' ich und froh, herzen und küssen den Mann. So sang unter andern gemeinen Liedern ein Dirnchen Mir in Venedig, und nie hört' ich ein frömmer Gebet. Goethe	**(1) Die Bereitschaft zu stetem Sich-Verschenken**

the Silence‹ is pitched. It may because the latter is a translation, while the former is an original work, that a certain transcendental roughness and jerkiness is apparent in Madame Blavatsky's invaluable addition to books of occult science and devotion; but the difference between these two works will strike some people as like that between a magnificent melody by Verdi, and a fragment of Wagner[.]« R.H.: The Voice of the Silence [= Rezension]. In: The Theosophist, Bd. 11, Nr. 125 (Feb. 1890), S. 281 ff., hier S. 281 f.

141 Blavatsky, Hartmann: Indische Mystik. Die Stimme der Stille, S. 81 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kapitel	Motto	Stimme der Stille / 7 Pforten
Zweiter Teil, *Im Salon Goldscheider*	»Wollen befreit: Das ist die wahre Lehrer von der Freiheit.« Nietzsche	**(2) Ausgeglichenheit**
Dritter Teil, *Der Philosoph*	»Jedes Leben sei zu führen, Wenn man sich nicht selbst vermißt, Alles könne man verlieren, Wenn man bliebe, was man ist.« Goethe	**(3) Unerschütterlichkeit**
Vierter Teil, *Der Salon Miller*	Monument von unserer Zeiten Schande. Schiller	**(4) Leidenschaftslosigkeit**
Fünfter Teil, *Erlebnisse*	Das selbständige Gewissen ist Sonne Deinem Sittentag. Goethe	**(5) Kraft**
Sechster Teil, *Einsamkeit*	Unsterbliche heben verlorenen Kinder. Goethe	**(6) Versenkung**
Siebenter Teil, *Das System Spizzari*	Der Tropfen Tau rinnt in ein Meer von Licht. Buddhistisch	**(7) Weisheit**

Der erste Teil erzählt von der kleinen Milada und ihrer Mutter, die im Rothaus als die schwarze Katerine bekannt war. Das Motto, Goethes Epigrammen entnommen,[142] enthält im Kern das Schicksal der Mutter, deren Hoffnung auf ein häusliches Dasein als Ehefrau und Mutter vereitelt wurde. Sie war gezwungen, das heimatliche Dorf zu verlassen. »So sang unter andern gemeinen Liedern ein Dirnchen / Mir in Venedig, und nie hört' ich ein frömmer Gebet«, verdeutlicht den Wunsch, der mit der sozialen Realität kollidiert. Das Eröffnungskapitel »Die schwarze Katerine« inszeniert das soziale Moment als ein von der Mutter auf die Tochter übertragenes und exemplifiziert die doppelte Bedeutung der *Bereitschaft zu stetem Sich-Verschenken*.

142 Johann Wolfgang Goethe: Epigramm Nr. 72. In: Goethes Werke (WA), Abt. I, Bd. 1, S. 324.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Der zweite Teil unter dem Titel »Im Salon Goldscheider« schildert den Aufstieg des Rothauses zu einem Unternehmen, in welchem Milada ihren Platz findet. Zugleich wird sie Horner vorgestellt, der Interesse an ihrer Persönlichkeit fasst und sie zu bilden beginnt. Ursache und Wirkung sind wie Wort und Tat in einer ersten Harmonie, eine erste Form von *Ausgeglichenheit* tritt ein. Das Motto aus Nietzsches *Zarathustra*[143] illustriert den Zusammenhang zwischen (Miladas) starkem Willen und der erstrebten Freiheit; zudem gilt der Philosoph als Horners Patron.

Der dritte Teil, unter dem Titel »Der Philosoph« ist der Beziehung zwischen Milada und Horner gewidmet. Goethes Motto, dem Buch *Suleika* entnommen,[144] ebnet die Verbindung zwischen West und Ost. Für Milada wird Horners intellektuelle Erziehung und philosophische Bildung zur Probe. Die Schülerin erlangt *Unerschütterlichkeit*, zeigt Geduld. Es gelingt ihr, sich selbst treu zu bleiben: »Alles könne man verlieren, / Wenn man bliebe, was man ist.«

Im vierten Teil unter dem Titel »Der Salon Miller« bereiten Enttäuschungen den Weg zur Erkenntnis irriger Ansichten. Gleichmut und damit einhergehend *Leidenschaftslosigkeit* zeigen in Milada das Erstarken ihres Selbstvertrauens und ihres eigenen Wissens. Sie löst sich von den Ansichten Horners sowie dessen zynisch-materialistischer Philosophie und Geschichtsauffassung. Das Motto »Monument von unserer Zeiten Schande« ist Schillers Gedicht *Rousseau* entnommen und verdeutlicht die Skepsis gegenüber dem Gelehrtendasein und die kritische Haltung im Umgang mit dem Wissen der Aufklärung. Die wahre Erkenntnis bringt Licht, Milada strebt ihm entgegen.

Im fünften Teil, überschrieben mit »Erlebnisse«, sammelt sich die *Kraft*, die das Emporstreben aus dem »Sumpf irdischer Lüge«[145] letztlich ins Werk setzt. Milada erlangt schrittweise Unabhängigkeit und folgt ihrem inneren Gesetz. Das Motto »Das selbständige Gewissen ist Sonne Deinem Sittentag« aus Goethes Ballade »Der Gott und die Bajadere«, ist der *Indischen Legende* entnommen und zitiert in der Sonne das Licht der wahren Erkenntnis, das sich in Milada sammelt und bricht. Sie wird immer tugendhafter, ihr Wissen ist gleichsam ihr Gewissen.

Im sechsten Teil unter dem Titel »Einsamkeit« ist Miladas innere Befreiung so weit vorangeschritten, dass ihre Entsagung nicht mehr bloß Verzicht bedeutet. Sie erkennt

143 Das Motto zitiert den Satz unvollständig. »Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit – so lehrt sie euch Zarathustra.« Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra II. KSA, Bd. 4, S. 111.

144 Johann Wolfgang Goethe: West-östlicher Divan. Buch Suleika. In: Goethes Werke (WA), Abt. I, Bd. 6, S. 162.

145 Blavatsky, Hartmann: Indische Mystik. Die Stimme der Stille, S. 82.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

ihre höhere Bestimmung, in der *Versenkung* hört sie die innere Stimme, die ihr den Weg weist: »Unsterbliche heben verlorenen Kinder. (Goethe)«[146].

Im siebenten und letzten Teil, unter dem Titel »Das System Spizzari«, vollendet sich Miladas Schicksal und sie findet zu *absoluter Weisheit*. Ihr gelingt die Emanzipation aus den sie seit ihrer Kindheit sozial und ideologisch umfangen haltenden Bedingungen. Sie lässt das Rothaus gedanklich und räumlich hinter sich zurück. Allein Jultsch und deren ungeborenes Kind nimmt sie mit sich auf die »lichtige Höhe« im steiermärkischen Gebirge. Sie realisiert die neu gewonnene Freiheit nicht nur für sich, sondern auch für andere. Sie hat den edlen, aber schwierigen Weg der Selbstaufopferung gewählt und ist ihn erfolgreich zu Ende gegangen. Das letzte Motto: »Der Tropfen Tau rinnt in ein Meer von Licht. (Buddhistisch)« verdeutlicht diese gelungene Vollendung der sieben Pfade als theosophisches Bildungsideal. Die *Stimme der Stille* spricht zur Schülerin: »Du sollst keinen Unterschied machen zwischen deinem Sein und dem **Sein** und dem Übrigen, sondern den Ozean in dem Tropfen, den Tropfen im Ozean aufgehen lassen.«[147]

* * *

Jerusalems letztes Motto, das sie als »[b]uddhistisch« ausweist, entstammt wahrscheinlich Edwin Arnolds überaus bekanntem[148] Lehrgedicht *Die Leuchte Asiens*.[149] Es handelt vom Leben Gotamas und umreisst die Lehre des Buddhismus. Genauer bildet diese Zeile die letzte der »Großen Rede Buddhas«. Die von Jerusalem als Motto zitierte Wendung ist ein theosophisches Kryptozitat und verweist als Chiffre auf Blavatsky selbst, wie es im Sammelband, herausgegeben von Katherine Tingley[150], erklärt wird. In diesem Erinnerungsband wird dem Abdruck der *Großen Rede*

146 Johann Wolfgang Goethe: Der Gott und die Bajadere. Indische Legende. In: Goethes Werke (WA), Abt. I, Bd. 1, S. 227–230.

147 Blavatsky, Hartmann: Indische Mystik. Die Stimme der Stille, S. 83. Hervorheb. i. Orig. Der Übersetzer, Franz Hartmann, versieht diese Stelle in einer Fußnote mit einer interessanten Referenz: »*Angelus Silesius* sagt ungefähr dasselbe mit den Worten: ›Ich bin der Gottheit Fass, in das sie sich ergiesst; Sie ist mein tiefes Meer, das mich in sich beschliesst‹.« Ebda., S. 83 f.

148 In der Zeitschrift *The Theosophist* (Bd. 1, Nr. 1, Okt. 1879, S. 20–25) gibt es eine ausführliche Besprechung von Blavatsky zu Edwin Arnolds Gedicht »Die Leuchte Asiens«/»The Light of Asia. As told in verse by an Indian Buddhist«.

149 Edwin Arnold: Die Leuchte Asiens. Erzählung eines indischen Buddhisten. Stuttgart: Reclam [1891] (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 2941/2942).

150 Katherine Tingley (Hg.): Helena Petrovna Blavatsky. Ein Genius verändert die Welt. Überarb. v. Hermann Knobloch u.a. Theosophische Gesellschaft Point Loma-Covina. Hannover: Verl. Esoterische Philosophie 1992 [EA von der Theosophin Katherine Tingley 1925].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Buddhas aus Arnolds *Leuchte Asiens* eine kurze Anmerkung der Herausgeber vorangestellt:

> H.P. Blavatsky betrachtete sich als einen »Diener« der Menschheit, dem zyklisch bedingt weitere folgen. Eine Verherrlichung ihrer Persönlichkeit wies sie streng von sich. Vielmehr warnte sie vor den Folgen eines Personenkultes, der schon so oft in der Vergangenheit die Aufmerksamkeit vom Studium der Lehren abgelenkt hat, die das eigentliche Anliegen und Werk des betreffenden Lehrers waren. Doch legte H.P. Blavatsky ihren Schülern nahe, zum Gedenken an ihren Heimgang am 8. Mai 1891 »Die Große Rede Buddhas« zu lesen. Diesem Wunsch möchten wir hiermit nachkommen, indem wir im folgenden die »Große Rede Buddhas« aus »Die Leuchte Asiens« von Edwin Arnold wiedergeben.[151]

Der in gebundener Sprache gehaltene Text Arnolds hebt die Rede Buddas, bestehend aus insgesamt 49 Strophen, hervor, indem sich jede Strophe jeweils aus vier andeutungsweise im Kreuz gereimten Verszeilen zusammensetzt. Sie endet mit dem Aufgang einer Seele ins Nirvana. Nun ist sie frei von Schmerzen, Qualen und irdischer Lust. Die letzte Strophe der Rede lautet:

> Ein geht er ins NIRVANA, selig eins
> mit allem Leben; selbst doch lebt er nicht.
> *Om, mani padme, om.*
> *Ein Tropfen Tau rinnt in ein Meer von Licht.*[152]

Arnolds Text enthält zahlreiche Anmerkungen in Form von Fußnoten. Die tibetische Wendung »Om, mani padme, om« wurde mit einem Kommentar versehen, der da sagt: »Dies ist eine heilige Gebetsformel. ›O du Kleinod im Lotosblatte (d.h. Buddha), Amen!‹ Buddha wird öfter auf einem Lotosblatte sitzend dargestellt.«[153] Skarabäus und Lotus sind über die Selbstentstehung, aber auch über den Sumpf[154] miteinander verbunden. Im *Theosophical Glossary* wird der Lotus beschrieben als: »a most occult

151 Ebda., S. 311.

152 Arnold: Die Leuchte Asiens, S. 312–320, hier S. 320.

153 Ebda., S. 184.

154 Mabel Collins' Roman *The Idyll of the White Lotus* (New York: J.W. Lovell 1890), den auch Hugo von Hofmannsthal kannte (d.h. besaß und gelesen hat – es gibt Lesespuren und Notizen), beschreibt zu Beginn die Entstehung des Lotus aus dem Sumpf und erinnert an die im Skarabäus versinnbildlichte Selbstentstehung. Neben *Light on the Path* bildete *The Idyll of the White Lotus* ein von der Britischen Theosophischen Sektion offiziell empfohlenes Werk. Zu Hofmannsthals Notizen in Mabel Collins' Roman vgl. Verzeichnis der Bibliothek. Sämtliche Werke XL, S. 142.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

plant, sacred in Egypt, India and elsewhere; called ›the child of the Universe bearing the likeness of its mother in its bosom‹.«[155] Das letzte Kapitel des *Heiligen Skarabäus* ist also mit einer buddhistischen Weisheit überschrieben, die eng an eine Gebetsformel gebunden ist, welche wiederum an Blavatsky persönlich erinnern soll. In der letzten Strophe der *Leuchte Asiens* verschränkt Arnold die Motive von Tau, Licht und Lotus noch weiter; sie erweisen sich als intertextuell konstruierte Metaphern für Miladas gefundene Zuflucht.

Ich suche Zuflucht in dem Namen Dein!
Ich suche Zuflucht in des Heils Gesetz!
Ich suche Zuflucht in dem Orden! Om!
Der Thau liegt auf dem Lotos! Steig' empor,
O große Sonne, richte auf das Blatt,
Drin ich der Tropfen bin, und mische mich
Dem Wogenschwall! *Om mani padme hum*!
Es steigt die Sonne glorreich aus der Nacht!
Der Tropfen Thau rinnt in ein Meer von Licht.[156]

* * *

Miladas Schicksal vollendet sich im Waisenhaus, das sie auf der »lichtigen Höhe« von ihrem ersparten Geld gründet und erbauen ließ. Wenngleich die schrittweise Vervollkommnung ihres Charakters durch die eigenen Entbehrungen und Verletzungen sowie das im Rothaus erlebte Unrecht und Leid über den gesamten Roman hinweg entfaltet wird, so bilden die letzten Abschnitte des siebenten Teils eine hinsichtlich theosophischer Symbolsprache beinah überdeterminierte Finalisierung. Denn die Wendung vom Tropfen Tau, der sich in einem Meer von Licht verteilt, wird ganz am Ende noch ein weiteres Mal wiederholt. Es lohnt, das Finale genauer zu betrachten.

Miladas schwangere Freundin Jultsch liegt im Bett, zusammengekrochen und schwach. Das Rothaus, nun in der Hand der gefürchteten Spizzari, würde ihren Tod bedeuten. Milada ermöglicht der schwangeren Jultsch, ihr Kind, dessen Vater Miladas früherer Geliebter Gust ist, an einem sicheren Ort zur Welt zu bringen. Die zitierte Szene setzt ein, kurz vor der dringend erwarteten Abreise. Milada spricht Jultsch Mut zu:

155 H.[elena] P.[etrovna] Blavatsky: The Theosophical Glossary. Los Angeles, California: The Theosophical Company 1930 [1892], S. 191.

156 Arnold: Die Leuchte Asiens, S. 196. Hervorheb. i. Orig.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

»Unsinn! Schlafe! Schlafe jetzt nur. Niemand kann dir mehr etwas anhaben. Wir gehen aus diesem Hause, bald, bald … Wo wir hinkommen, ist es schön.« – Wie ein Schlummerlied beruhigten diese Worte das aufgeregte Gemüt […] Eine feine Schmerzenslinie zog sich von der Nasenwurzel zur Oberlippe hin und verwischte das Derbsinnliche des Ausdruckes.

War nicht eine unsichtbare Hand über diese unreifen, schwellenden Züge gefahren, – hatte ihnen plötzlich Würde und Wesenheit verliehen? –

Die **Mutterseele**? –

Ganz ruhig atmete die Jultsch.

Und Milada ging dem Wunder dieser Stunde nach. Funkelnd wie ein Palast schlossen sich ihre scheuesten Gedanken um diese Stunde, hielten sie fest, – **für ewig**.

Die Liebe zu Gust, diese Zeit so voll von Gluten und Blüte, – wie hoffnungslos und verloren sie ihr geschienen hatte, – hier setzte sie sich fort, – **hier reifte ihr tiefster Inhalt dem Leben entgegen**. –

Der eigene, ermattete Körper konnte nicht mehr, da kam sie, die Starke, die Gesunde und empfing und gab ihr dieses Kind zurück…[157]

Miladas vereitelte Mutterschaft (»Mutterseele«) erscheint hier abschließend ein weiteres Mal als die größte ihrer Entsagungen. Die empfundene Lust erscheint als Irrung, wobei es unklar ist, auf welche der beiden Frauen sich der »ermattete Körper« letztlich bezieht. Fest steht, dass sie in dieser Situation füreinander da sind. Jerusalem inszeniert das in seiner spirituellen Dimension theosophisch angeleitete Finale in seiner sozialen Hinsicht als Akt weiblicher Solidarität. Jultsch und Milada helfen einander, das Wirken der Mutterseele ist letztlich nicht an den physischen Akt des Gebärens gebunden. Gemeinsam bringen sie dieses Kind zur Welt. In diesem Kontext (direkt an das obige Zitat anschließend) folgt Miladas große Erkenntnis. Die Motive Tau und Licht kehren wieder, sie klingen wie abschließende Akkorde, durch Asteriske vom erzählenden Text abgeteilt, in das Ende der Geschichte:

Da erkannte sie voll Ehrfurcht: Nichts fällt ins Leere, kein Gefühl und kein Gedanke. Alles hat seinen Ort, seine tiefe, ordnende Bestimmung. Von all den stolzen Taten, die Miladas Wille einst zu erschaffen strebte, – blieb nichts zurück als die Rettung eines schutzlosen Kindes. Es atmete leise in dem Leibe des Bauernmädchens, das der Spott des Rothauses gewesen war. Es bewegte sich. Lebte! –

Und das Werk der Liebe, das ihre harte Selbstzucht geschaffen hatte, – konnte ihm den Weg des Lebens führen in voller Sicherheit. – So **geheimnisvoll** beginnend, wo sie endete, **offenbarte** sich in dem Kinde die Wirkung **ihrer** Erdentage.

157 Jerusalem: Der heilige Skarabäus, S. 542. Hervorheb. von mir., KK.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

* * *

Unerforschliches Mysterium, du sammelst in einem Tropfen Tau – alle Herrlichkeiten des Lichts. …

* * *

Milada hörte die Portierin über die Treppe kommen, um die Jultsch zu wecken. – Da stand sie auf und ging ihr **entgegen**. –

– – **Der Tag begann.** – – –

– – – Eben an diesem Tage auch hatte der Baumeister den **Grundstein des neuen Hauses** gelegt.

Ende.[158]

Das Ende ist der Anfang von etwas Neuem, es ist zugleich ein Beginn. Ein neuer Tag bricht an. Im »Meister des Tages« sieht auch die *Stimme der Stille* die Erfüllung des beschriebenen Weges an sein glückliches Ende gelangt: »Wisse, oh du Besieger der Sünde, wenn ein *Sowanee* [d.i. eine Art »Pilger«, Anm. KK] einmal den siebenten Pfad überschritten hat, so durchdringt ein Schauer von freudiger Ehrfurcht die ganze Natur, und sie fühlt sich überwunden.«[159] Die beschriebene Emphase stimmt mit Miladas sinnierender Aufbruchsstimmung überein, die sowohl Bewegung als auch Ruhe suggeriert. Es hat sich in ihr ein »Willensgebet« vollzogen. In der Theosophie ist das Gebet ein Mysterium, ein okkulter Vorgang, »durch welchen begrenzte, bedingte Gedanken und Wünsche […] in Wille umgewandelt werden; solch ein Prozess wird spirituelle Transmutation genannt.«[160] Die Transmutation ist mehr als eine Transformation, in ihr vollzieht sich die Umwandlung zu etwas Höherem. Aus dem Willen entfaltet sich eine schöpferische Kraft, die Neues schafft. Im Gegensatz zu Sibyl aus den *Kegelschnitten Gottes* muss Milada für die Transmutation nicht sterben (vgl. Kap. II). Jultsch bekommt das Kind, das Milada nicht haben kann, Milada übernimmt das Kind, das Jultsch nicht haben kann. Fernab von der Großstadt, dem sozialen Missstand enthoben, beginnt für die beiden Frauen und das Kind ein neues Leben.

Nun zu den Leitmotiven. Für diesen schöpferischen Neubeginn steht sinnbildlich der titelgebende Skarabäus. Er steht für die Sonne, für den ägyptischen Sonnengott Re. In der theosophischen Zeitschrift *Sphinx* (Dezember 1894) verweist eine kurze Besprechung unter dem Titel »Der Skarabäus, das Symbol der Göttlichkeit«[161] auf

158 Ebda., S. 542 f. Hervorheb. von mir., KK.

159 Helena Petrovna Blavatsky, Franz Hartmann: Indische Mystik. Die Stimme der Stille, S. 107.

160 Blavatsky: Schlüssel zur Theosophie, S. 58 f.

161 H.S.: Der Skarabäus, das Symbol der Göttlichkeit. In: Sphinx, 19. Jg., Heft 6 (Dez. 1894), S. 454.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

die tiefere Bedeutung des beliebten, häufig auch als Amulett getragenen Käfers und verdeutlicht somit dessen Präsenz und Prominenz im okkulten Diskurs. Der Beitrag bildet eine anerkennende Rezension des »kleinen, vornehm ausgestattete[n] Buch[es]« *Scarabs* des Judaisten Issac Myer.[162]

> Der Skarabäus, ein Käfer, verdankt seine Verehrung als ein göttliches Symbol dem Umstande, daß er seine Eier in Sand einzuhüllen und zu dem Ende vor sich her zu rollen pflegt. Darin sahen die alten Aegypter ein Sinnbild der göttlichen Weltordnung, in der alles sich im Kreislaufe bewegt, so die Himmelskörper und das Menschendasein wie alle Entwickelung überhaupt, bei der alles wechselnd und wiederkehrend kreist oder, genauer ausgedrückt, der Spiralform ähnlich fortschreitet. […] Ueberall bezeichnete der Skarabäus die Idee des Werdens, des sich Umgestaltens, daher auch der Auferstehung und Wiederverkörperung der Gestorbenen.[163]

Der Skarabäus steht auf einer Ebene mit der Sphinx von Gizeh und dem Phönix, denn es eint sie die Hoffnung auf die Wiederauferstehung der Seele. Milada, geheimnisvoll und vom »Reiz des Unbegriffenen« umgeben, gibt ihrem Verehrer Gust Brenner – »der Moderne, der doch im tiefsten Innern Philister ist«[164] – Rätsel auf.[165] Er findet, sie hat die »Augen einer Sphinx«[166]. »Sphinx« war aber auch eine gängige Bezeichnung für Helena Petrovna Blavatsky, die sich neben »Madame Blavatsky« zum geflügelten Wort entwickelte.[167] Von Horner hingegen stammt die Vision, einen Skarabäus zu züchten, der aus dem Mist wiederaufersteht.[168] Bereits bei ihrer ersten Begegnung erläutert er ihr die Bedeutung des Mistkäfers, Skarabaeus koprophagus, den er sinnbildlich auf das menschliche Dasein überträgt: »das ist so ein kleines, niedliches, in Grün und Gold

162 Issac Myer: Scarabs. The History, Manufacture and Religious Symbolism of the Scarabaeus in Ancient Egypt, Phoenicia, Sardinia, Etruria etc. Leipzig: Otto Harrowitz 1894.

163 H.S.: Der Skarabäus. In: Sphinx, S. 454.

164 So Christine Touaillon in ihrer Rezension: Der heilige Skarabäus. In: Neues Frauenleben, 21. Jg., Nr. 7 (1909), S. 186 ff., hier S. 187.

165 Jerusalem: Der heilige Skarabäus, S. 334.

166 Ebda., S. 268, 334, 363.

167 Siehe Franz Hartmann. Er bezeichnete Blavatsky als »Sphinx des 19. Jahrhunderts«. In: Lotusblüten, Bd. 1 (1893), S. 305–339. Helene von Schewitsch greift die Formulierung in ihrem Porträt u.d. Titel »Persönliche Erinnerungen an H.P. Blavatsky, die nordische Sphinx« auf. In: Zentralblatt für Okkultismus, 2. Jg. (1908/09), S. 401–409, 454–458, 503–508, 550–553; vgl. weiter die Studie von Hans Freimark: Helena Petrovna Blavatzky. Mit vier Porträts und einem Faksimile der Handschrift. Leipzig: Th. Griebens Verlag 1907. Hierzu die Rezension von W. Schöne in ZfO, 1. Jg., Heft 2 (August 1907), S. 97 f.

168 Jerusalem: Der heilige Skarabäus, S. 172 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

glänzendes Käferchen. […] Nimmst du ihn aber in die Hand, da gießt er ein dunkelbraunes Säftchen aus dem grüngoldenen Afterloch, und in deine neugierige Nase steigt ein niederträchtiger Gestank […], das ist die Idee des Düngerhaufens, die sich hier materialisiert.«[169] Der Skarabäus war – und ist – außerdem ein beliebtes Motiv der Talismane, Amulette und Gemmen. Man fand geschliffene Steine, mit Käferbildern und Hieroglyphen versehen, als Grabbeigaben bei Mumien. Zudem wird der Skarabäus im *Theosophical Glossary* als »symbol of resurrection, and also of rebirth« erwähnt: »The scarabaeus is the most honoured, as the most frequent and familiar, of all Egyptian symbols. No mummy is without several of them[.]«[170] Determinismus kann sozial aber auch über das Schicksal, das Fatum gedacht werden. Auszubrechen, das Rothaus zu verlassen, bedeutet nicht nur den sozialen Kreislauf, sondern auch den karmischen zu durchbrechen. Hier entfaltet das Bild des Skarabäus sein ebenso spirituelles wie sozialkritisches Bedeutungspotenzial für den Roman, es liegt in der Autonomie. Der Käfer schafft sich unter den widrigsten Bedingungen ein unmittelbares Umfeld, das es ihm ermöglicht, etwas Anderes zu werden. Dem Skarabäus gelingt die Transformation. Dem *heiligen* Skarabäus die Transmutation, der Aufstieg in eine höhere Daseinsform. Auch Milada gelingt der Aufstieg: spirituell, sozial und topographisch, denn das neue Kinderasyl befindet sich auf der »lichtigen Höhe«, auf dem Berg.

Miladas Entsagung ist somit verbunden mit einer höheren Form der Selbsterkenntnis, die sich in der Abkehr von den sinnlichen Zusammenhängen, die vielfach als Verstrickungen erscheinen, manifestiert. Die Bereitschaft zum steten Sich-Verschenken korrespondiert mit dem ethischen Prinzip der Selbstaufopferung: »Life is built up by the sacrifice oft he individual to the whole. Each cell in the living body must sacrifice itself to the perfection oft he whole; when it is otherwise, diseases and death enforce the lesson«, heißt es im theosophischen Leitmedium *Lucifer*.[171] Gattungspoetologisch spiegelt sich dieser Weg in der Anlage eines Entwicklungs- und Bildungsromans.[172] In der theosophischen Lehre ist diese Entsagung des »geistig entwickelten Menschen«

169 Ebda., S. 158

170 Blavatsky: The Theosophical Glossary, S. 272 f.

171 H.P. Blavatsky, Mabel Collins: What's in a Name? Why the Magazine is called »Lucifer«. In: Lucifer, Bd. 1, Nr. 1 (15. Sept. 1887), S. 1–7, hier S. 7.

172 Miladas Entwicklung vollzieht sich strukturell entlang der Prämissen klassisch-romantischer Bildungsideale, wobei das Bildungsprogramm inhaltlich als theosophisch zu bezeichnen ist. Vgl. Andreas Kablitz: Bildungskonzept und Bildungsroman. In: Otfried Höffe, Oliver Primavesi (Hg.): Bürger bilden. Berlin, Boston: De Gruyter 2020, S. 119–147. Die konkrete Transformation von Goethes gattungspoetologischem Modell des Bildungsromans gelte es unter feministisch-theosophischen Vorzeichen noch genauer nachzuzeichnen, wobei die Goethe-Rezeption in einem esoterischen Kontext eigene Wege geht (vgl. zu Rudolf Steiner Kap. IV). Zur

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

allerdings erst dann wahrhaftig, wenn sie mit Selbstlosigkeit einhergeht, wie Franz Hartmann in seinem theosophischen Lehrstück *Abenteuer unter den Rosenkreuzern* auf anschauliche Weise vermerkt (vgl. Kap. V). Als Heldin eines Bildungsromans zeigt sich in Miladas Entwicklung das Wirken eines göttlichen Prinzips im Menschen, das unabhängig von den irdischen Bedingungen dessen Streben und Fortkommen anzuleiten vermag. Dieses göttliche Prinzip

> […] kann nicht durch Widerstand erzürnt, nicht durch Entgegenwirken beeinflußt, noch durch Sophisterei in Verwirrung gebracht werden. **Wenn es sich einmal seiner eigenen Kraft im Menschen bewußt geworden ist**, fragt es nicht nach dem Reiz, den der physische Organismus verlangt, noch nach den Eindrücken der Sinne, die von der Außenwelt kommen; denn es ist selbst jener Wille, der Welten innerhalb seiner eigenen Substanz schafft.[173]

Aus dieser eigenen inneren Kraft, die letztlich göttlich ist und den geistigen Menschen zum Herrn über alles Tierische und Elementare seiner Seele erhebt, erkennt Milada in Horner einen Sophisten und in ihrer Zuneigung zu Gust allein sinnliche Lust. Der Roman beschreibt den Weg ihrer Emanzipation von falschem Wissen und elementarem Triebleben, sie erlangt die von Hartmann beschriebene Festigkeit und Stärke: »Der, in dem dieses göttliche Prinzip einmal erwacht ist, der, welcher einmal praktisch sein inneres Leben erfahren, […] steht [fest] auf seinen Füßen.«[174] Miladas Abkehr ist definitiv. Am Ende steht sie fest auf eigenen Füßen, ihren ehemaligen Widersachern weit enthoben, unerreichbar fern.

Die zeitgenössische Rezeption und Kritik war gefesselt vom detailliert beschriebenen Lebensraum Bordell. Der im Roman entfaltete soziale Faktor dominierte die Rezeption und verstellte als Skandalon den Blick auf dessen spirituelle Dimension. Man interessierte sich eher dafür, wie die Autorin recherchiert hatte,[175] anstatt darüber zu reflektieren, worin Miladas Konzept von Verzicht auf Mutterschaft gründet. Christine Touaillon verweist in ihrer Rezension auf den Wert von Arbeit, Pflicht und Sittlichkeit,

---

weiteren Einordnung des Bildungsweges vgl. das auf Selbstfindung gerichtete »Weg«-»Ziel«-Modell nach Marianne Wünsch: Die Fantastische Literatur der Frühen Moderne, S. 237.

173 Franz Hartmann: Ein Abenteuer unter Rosenkreuzern. Aus dem Englischen von Helene Zillmann. Leipzig: Wilhelm Friedrich o.J. [1899], S. 59 f.

174 Ebda., S. 59 ff.

175 Brigitte Spreitzer zeichnet die Rezeption des Romans in ihrem Nachwort minutiös nach. Einig ist man sich über die »Sprachgewalt«, am Inhalt allerdings »scheiden sich die Geister«. Zur Diskussion steht der realistische Gehalt, der das Wissen der Autorin als Dispositiv, das den Realismus gewährleistet, infrage stellt, indem es als unzulässig erklärt wird. Vgl. insb. S. 565–573, hier S. 566.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

die auch in einem entrechteten Raum gelten, sowie das Wirken einer »geheimnisvollen Gesetzmäßigkeit«, die tröste und beruhige.[176] In dieser Doppelgestalt eines sozial eindrücklichen Zeitdokuments einerseits und spirituellen Sittenbildes andererseits erweist sich der überaus umfangreiche Roman als eine bis heute anregende Lektüre. Der Roman greift ein aktuelles Problem der Zeit auf und entfaltet dessen Lösung als spirituelle Selbsterkenntnis. Als ein großes Willensgebet erteilt er der korrupten Großstadt und ihrem Elend eine dezidierte Absage und findet zu seiner eigenen modernen, auf das individuelle Potenzial fokussierten Lebensanschauung, die sich im Zeitlosen, weil Wahrem und Gutem, dem ewig göttlichen Prinzip, das im Menschen als Schaffenskraft angelegt ist, zu erkennen gibt.

Milada und Gust konnten ihren gemeinsamen Traum, das Elend des Rothauses zu beenden, nicht verwirklichen. Sie konnten einander keine Gefährten sein. Anders verhält es sich bei Eckehard und Hildegard aus Franz Herndls »mystisch-socialem« Roman *Das Wörtherkreuz* aus dem Jahr 1901. Gemeinsam bilden sie die »blaue Legion« zur Lösung der Frauenfrage. Sie sind einander allerdings weit mehr als nur Gefährten, sie sind die physischen Inkarnationen zweier füreinander bestimmter Spirits.

Das Wörtherkreuz

Franz Herndl wurde 1866 in Grein an der Donau geboren, starb 1892 in Wien und ist heute fast nur noch als Mundartdichter bekannt. Er war ein wichtiges Mitglied der List-Gesellschaft und ist somit dem Flügel der völkischen Esoterik zuzuordnen.[177] Herndl sah sich als »Frauenrechtler« (im Gegensatz zum »Männerrechtler« Lanz von Liebenfels). Gemeinsam mit Hugo Schoeppel, der selbst einen Leitfaden für Okkultismus[178] verfasst hatte und in Wien eine okkulte Buchhandlung leitete,[179] gründete er im Dezember 1907 den »Wiener Leseklub Sphinx«. Finanziert wurde der Verein zur Verbreitung okkulter Lehren durch eine »hochherzige namhafte« Spende von Adelma Gräfin de Vay, deren mediale Schöpfungen in Kapitel VIII näher betrachtet werden.[180]

176 Christine Touaillon: Der heilige Skarabäus. In: Neues Frauenleben, 21. Jg., Nr. 7 (1909), S. 186 ff., hier S. 188.

177 Nicholas Goodrick-Clarke: Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus. Aus dem Englischen übertragen von Susanne Mörth. Graz, Stuttgart: Stocker 1997, S. 32, 98.

178 Hugo Schoeppel: Leitfaden der Geheimwissenschaft. Eine populäre Einführung in das Studium der Phänomene des Okkultismus. Halle a.S.: Palzow o.J. [1910]. Rezension von Dr. Nepel in ZfO, 4. Jg., Heft 7 (Jan. 1911), S. 446–447.

179 Karl Baier: Occult Vienna. From the Beginnings until the First World War. In: Hans Gerald Hödl u.a. (Hg.): Religion in Austria, Vol. 5, Wien: Praesens 2020, S. 1–76, S. 19.

180 Vgl. das Inserat »Wiener Leseklub Sphinx zur Gründung und Erhaltung einer Bibliothek für

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Das Vereinslokal im 4. Wiener Gemeindebezirk (Klagbaumgasse 17) war zugleich Umschlagplatz gern gesehener Buchspenden, zu welchen der Verein per Inserat im *Zentralblatt für Okkultismus* regelmäßig aufrief. Der »Leseklub Sphinx« war zugleich auch eine Leihbibliothek. Sowohl Herndl als auch Schoeppel, der als Sekretär genannt wird, waren Schriftsteller, die sich für die Verbreitung okkulter Lehre und Literatur einsetzten. Herndl trat in Inseraten als der bekannte Autor des *Wörtherkreuz* auf. Sein »mystisch-sociale Roman«, der nun im Vordergrund steht, erschien im Jahr 1901 in Wien und Grein a.d. Donau im Selbstverlag des Verfassers.

Herndl widmet seinen Roman »dem Andenken meines unvergesslichen geistigen Wegweisers, des Philosophen und Mystikers Dr. Carl du Prel«. Nach dessen Tod am 5. August 1899 in Heilig-Kreuz bei Hall in Tirol engagierte sich Herndl über den »Leseklub Sphinx« für die Errichtung eines »Erinnerungszeichens«, also eines Denkmals, und gründete die Carl du Prel-Gemeinschaft.[181] Der Bildhauer Hans Stemolak aus dem Hagenbund hatte bereits einen »stimmungsvollen Entwurf« für das Denkmal vorgelegt.[182] Herndl galt allgemein als emphatischer Okkultist, seine Ausbildung war weitaus weltlicher. Er studierte Jus an der Universität Wien, arbeitete als Lehrer an einer privaten Mittelschule (1887–95), war Präfekt an der Theresianischen Ritterakademie und wurde schließlich 1901 Beamter im Finanzministerium.[183]

Im *Zentralblatt für Okkultismus* findet man zwei anerkennende Besprechungen zu Herndls Romanen, wobei jeweils bemerkt wird, dass die vermittelten Inhalte und die guten Absichten des Autors die formalen Qualitäten seines Werkes überstrahlen.[184] Als Zielgruppe von Herndls »sociale[m] Problem in okkultistischer Umrahmung«

Okkultismus«. In: ZfO, 1. Jg., Heft 8 (Feb. 1908), S. 385 u. Heft 11 (Mai 1908), S. 530.

181 Zum Carl du Prel-Denkmal des Wiener Leseklub »Sphinx« vgl. ZfO, 4. Jg., Heft 12 (Juni 1911), S. 764 ff.

182 Ebda., S. 765. Man sammelte Spenden und setzte die Feier zur Errichtung des Denkmals für 15. August 1914 an. Vgl. ZfO, 6. Jg., Heft 7 (Jan. 1913), S. 393 f. (Spendenaufruf) und schließlich die Ankündigung der Einweihung ZfO, 7. Jg., Heft 11 (Mai 1914), S. 619 f.

183 Dem Lehmann-Adressbuch zufolge ist er zu jenem Zeitpunkt, als er den »Leseklub Sphinx« gründet, Ministerialbeamter und in der Tivoligasse (12. Bezirk) gemeldet.

184 Karl Brandler-Pracht lobt die Naturschilderungen im Stile Adalbert Stifters, die gründlichen Vorstudien sowie die edlen Absichten. Nicht unbemerkt bleiben die autobiographische Anlage sowie die sozial-reformatorischen Ambitionen. Vgl. Karl Brandler-Pracht: Das Wörtherkreuz [= Rezension]. In: ZfO, 2. Jg., Heft 5 (Nov. 1909), S. 239 f. Ein anderer Rezensent erkennt in Herndls literarischen Texten Fortführungen seiner politischen Ansichten zu »Bodenreform«, »Frauenfrage« und »Rassenfrage«, die der Autor mit Ausführungen zum Fatum, das das menschliche Leben führt und lenkt, verbinde. Als »gesunde, reine Lesekost« wirken sie »erzieherisch, erbauend und veredelnd«. Vgl. Arthur Grobe-Wutischky in ZfO, 5. Jg., Heft 3 (Sept. 1911), S. 192.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

identifiziert man die »Frauen- und Mädchenwelt«.[185] Der Autor war dafür bekannt, mit Publikationen zur Lösung der Frauenfragen[186] in die Öffentlichkeit zu treten, in seinen literarischen Texte wurden diese politischen Ansichten mit anderen Mitteln fortgeführt.

* * *

Das *Wörtherkreuz*[187] spielt mit dem sagen- und legendenhaften Sediment der Donaugegend bei Grein, genauer der Insel Wörth, die Herndl als Einsiedler bewohnte. In Sichtweite der Insel befindet sich die Burg Werfenstein, der Sitz des ariosophischen »Ordo Novi Templi« des Lanz von Liebenfels (vgl. Kap. IX). Bereits der Aufbau zeigt, dass der Roman nicht auf Unterhaltung zielt. Fußnoten legen Quellen offen, die am Ende eine Art Bibliographie ergeben. Herndls didaktisches Lehrstück verbindet Mystik mit sozialen Fragen, wie der Untertitel nahelegt, der Apparat mit Anmerkungen verbürgt die »Wissenschaftlichkeit« der dargelegten Weltanschauung.[188]

Inhaltich folgen wir dem Protagonisten Eckehard, der im Rahmen einer Séance die für ihn und seinen Weg ausgewählte Frau zu sehen bekommt. Fortan wartete er auf die Begegnung mit dieser Gefährtin, die er braucht, um sein Schicksal zu erfüllen. Denn Eckehard hat eine Mission: Er will die Welt ein Stück besser machen. Er sieht sich als Ausführender bestimmter Ideen, die wiederum auf einer bestimmten Lehre fußen, die den Leser*innen erläutert wird. Der Roman gliedert sich in eine *Einleitung* und sechs, mit römischen Ziffern nummerierte »Hauptstücke« (I. Hauptstück: *Das Wörtherkreuz*, II. *Eckehard*, III. *An Dich*, IV. *Hildegard*, V. *Die blaue Legion*, VI. *Im Tode vereint*), einen *Schluss*, gefolgt von einem *Nachwort* und abschließenden *Anmerkungen und Quellen*.

Ideologisch verknüpft Herndl im *Wörtherkreuz* die Frauenfrage mit rassenhygienischen Überlegungen. Zentraler Punkt der Ausführungen Eckehards bzw. Herndls ist

185 Brandler-Pracht: Das Wörtherkreuz [= Rezension], S. 240.

186 Franz Herndl: Die Lösung der Frauenfrage auf Grund einer allgemeinen Mädchenorganisation. Vorschlag zur Durchführung nach gegebenem Muster. Wien: Eigenverlag des Verfassers 1902. Die kurze Schrift bildet eine Ergänzung zu seinem Roman, der zuvor erschienen war, auf den er sich zugleich bezieht. Den Hauptteil bilden versammelte Pressestimmen zum *Wörtherkreuz*.

187 Franz Herndl: Das Wörtherkreuz. Mystisch-socialer Roman. Wien: Selbstverlag 1901 [in Folge zitiert mit der Sigle WK und der Seite].

188 Herndls Text und G.W. Suryas »wissenschaftlicher Roman« *Moderne Rosenkreuzer* (Franz Hartmann gewidmet, ebenso mit Quellen versehen, vgl. Kap. V) sind somit mustergültige Beispiele für Weltanschauungsliteratur. Vgl. Horst Thomé: Weltanschauungsliteratur. Vorüberlegungen zu Funktion und Texttyp. In: Wissen in Literatur im 19. Jahrhundert. Hg. von Lutz Danneberg und Friedrich Vollhardt in Zusammenarbeit mit Hartmut Böhme und Jörg Schönert. Tübingen: Niemeyer 2002, S. 338–380.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

die freie Liebeswahl, denn diese bedeute die Befreiung des Frauengeschlechts aus den althergebrachten und tiefliegenden Fesseln des Patriarchats. Die Frau müsse sich frei entscheiden können, wen sie liebe, nur so könne die Vervollkommnung der Rasse erreicht werden. Herndls Lösung der Frauenfrage ist also nur ein Teilaspekt – wenngleich auch ein wesentlicher – für die Sicherung der Vorrangstellung der Blond- und Blauäugigen. Um frei wählen zu können, müsse die Frau ökonomisch abgesichert sein. Prostitution sei dabei das absolute Verhängnis, der schlimmste Auswuchs der »weiblichen Sklaverei« (W 97), die es im Dienst der Menschheit abzuschaffen gelte. Die Ehe sollte auflösbar sein, damit frei gewählt werden könne; denn nur die freie Liebeswahl gewährleiste die ideale Reproduktion. In der von Herndl propagierten Liebeswahl manifestiert sich ein höherer, göttlicher Schicksalswille, der nicht von Zwangssituationen und misslichen Lagen, die aufgrund gesellschaftlicher Verhältnisse dem Schicksal einen Strich durch die Rechnung machen, gestört werden soll. Wenn zwei Menschen, hier Mann und Frau, zueinander finden, folgen sie letztlich einem höheren Willen. Das überindividuelle, höhere Wissen zeige sich im individuellen Begehren, dem durch die freie Liebeswahl keine Schranken gesetzt werden soll, weder sozial noch zeitlich. Hierher rührt auch die Forderung, den Bund der Ehe von beiden Ehepartnern bei Bedarf auflösen zu können – wenn die Liebe, also die Option auf ideale Reproduktion, ruft, sollen weder institutionelle noch moralische Grenzen ein Hindernis darstellen.

Herndl entwickelt seine Theorie und auch die Anlage der Protagonisten seines »mystisch-socialen« Romans vor dem Hintergrund eines fatalistischen Weltbildes, das er bereits in der Einleitung umreißt. Die Geschichte beginnt im Weltall: »Raum- und zeitlos liebten sich zwei Spirits von Ewigkeit her.« So hebt die Geschichte an. Ein Spirit ist, wie die erste Fußnote erklärt, »die Seele, der Geist von verstorbenen, eventuell noch nicht geborenen Menschen«. Die konkrete Ausformung der Handlung, die Landschaft um Grein sowie Eckehard, der Protagonist, sind allein kontigente Manifestationen einer höheren, überzeitlichen Kraft.

> Um ihre Liebe durch Leiden einer noch größeren Vollkommenheit fähig zu machen, beschlossen sie, sich in der Zeit zu materialisieren, das heisst, auf einem der Millionen Himmelskörper, die das Weltall durchkreisen, in das Phänomen eines siderischen Wesens treten und einen den dortigen kosmischen Existenzverhältnissen angepassten, biologischen Process mit allen seinen vielgestaltigen physischen und psychischen Leiden durchleben zu wollen. […] Eines von den vielen, im unendlichen Weltraume rotierenden Himmelssphäroiden, welche den gestellten Bedingungen entsprachen, war der Planet Erde. / Auf diesem Planeten nun beschlossen die beiden Spirits sich in der Zeit als Menschen von verschiedenem Geschlechte zu incarnieren, und zwar […] mit dem Vorsatze, während ihres irdischen Lebens einander zu suchen und sich schließlich auch zu finden, um – nach irdischer Weise – den Bund ihrer

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Liebe von neuem zu besiegeln, ausserdem aber auch beseelt von dem Vorhaben, durch ihre Incarnation nicht bloss an ihrer eigenen Entwicklung, sondern – bei gegebenen Relationen – auch an der ethischen Entwicklung anderer gleich ihnen entwicklungsbedürftiger menschlicher Erdenbewohner zu arbeiten. (WK 1 f.)

Eckehard und Hildegard sind also weniger Protagonisten als Inkarnationen eines konkreten Vorhabens. Die Spirits haben die Erscheinungsform gewählt, in welcher sie ihre Mission zu verwirklichen streben. Das erste Hauptstück unter dem Titel »Das Wörtherkreuz« beginnt märchenhaft-sagenhaft und zeigt eine überindividuelle Präfigurierung der folgenden individuellen, ja geradezu autobiographisch angelegten Erzählung des Paares Eckehard und Hildegard. Die Sage – und mit ihr der Raum der Literatur – vermittelt zwischen dem Weltall der Spirits und den Charakteren aus Grein. Das Wörtherkreuz markiert im erzählerischen Kosmos jenen Punkt, an dem sich ein Tiroler Graf und dessen Ehefrau der Sage zufolge Jahre nach einem Schiffsunglück wiederfinden konnten. Das erste Hauptstück endet mit der Ankündigung, dass sich an ebenjener »einsamen, in den rauschenden Fluten des Donaustrudels, inmitten einer grossartig romantischen Umgebung gelegenen Felseninsel« einer der in der Einleitung erwähnten Spirits zu »incarnieren« entschloss, um sich fortan auf irdischem Wege der Verwirklichung seiner Mission zu widmen (WK 14). Dieser Spirit wird Eckehard heißen, ihm ist das zweite Hauptstück gewidmet. Eckhards Geschichte beginnt »[i]n der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung« bei seinem Vater, dem Wörtherbauern. Als Teilnehmer eines spiritistischen Zirkels in der nahe gelegenen Stadt Grein wird ihm vom »Controlgeist« auf psychographischem Weg mittgeteilt, dass sein Wunsch, nämlich »das Phantom seiner zukünftigen Lebensgefährtin zu sehen«, in Erfüllung gehen könne, wenn er in acht Tagen um 22 Uhr abends beim Wörtherkreuz erscheinen werde. Der XI. Abschnitt des zweiten Hauptstücks schildert dieses Ereignis. Zu verabredeter Stunde begegnet er einer Mädchengestalt, die sich »mehr schwebend als schreitend« dem Wörtherkreuze nähert (WK 55). In dieser Vision spiegeln sich alle Attribute der idealen Frau: Dunkelblaue Augen blicken verträumt aus dunkelblonden Flechten und vereinen sich mit den Tugenden der deutschen Hausfrau. Eckehard wird von diesem Erlebnis tief erschüttert. Er ist einem Traumbild verfallen, kann nicht erwarten, jene Frau zu finden, die ihm vom Schicksal versprochen wurde. Er verzehrt sich vor Sehnsucht nach ihr, heftige Leidenschaft erfasst sein Herz.

Um Abhilfe zu schaffen, beschließt er »eine Art Tagebuch« (WK 58) zu schreiben; es soll »in Briefform gehalten, an seine zukünftige Braut und Gemahlin gerichtet und dieser auch gewidmet sein« (WK 59). In diesen Briefen, die das dritte Hauptstück, überschrieben mit »An Dich!«, bilden, werden Eckehards Überzeugungen detailliert dargelegt: Hier erzählt er ausführlich von seiner Mission, die in die Gründungen

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

der »blauen Legion« münden soll. Gegen Ende kippen die Briefe allerdings in sehnsuchtsvolle Wehklage. Diese tagebuchartigen Lehrbriefe, die in doppelter Hinsicht das Herzstück des Romans bilden, lassen sich mit folgenden Stichworten zusammenfassen: Eckehard will die »Heissersehnte« (WK 59) besitzen, sie endlich zu seiner Lebensgefährtin machen, um mit ihr das gemeinsame Schicksal zu erfüllen. Im dritten Brief erklärt er die Wahrheit der fatalistischen Weltanschauung (WK 67), die mit der Konzeption des »transcendentalen Subjects« nach Carl du Prel einhergeht. Die Erfahrungen seien das »›Anlagecapital‹ eines Subjekts, das für die späteren metaorganischen Entwicklungen« entscheidend sei (WK 71). Er reflektiert weiter die Positionen von Lazar von Hellenbach, Carl du Prel und Charles Darwin, bevor er zur Auswirkung der Liebeswahl auf die Vererbung übergeht. Dass die Liebe in der Veredelung der Menschheit eine entscheidende Rolle spiele, belegt er mit Eduard von Hartmann und insbesondere Irma von Troll-Borostyánis Schriften zur Freiheit der Frau bzw. zu allem »Geschlechtlichen«[189]. Auf diesem Liebeskonzept, das im Grund eine restriktive Reproduktionspolitik mittels spiritueller Befreiung des Subjekts zu erwirken sucht,[190] basiert Eckehards Plan zur Gründung einer Legion. Diese Legion sei ein Verband zur Selbstermächtigung der Frauen, im Dienst der Liebe. Liebe ist hierbei allerdings die Chiffre für die imaginierte »Naturauslese«, wie auch die Frau – neben der Ausbildung zu einem Brotberuf – zu ihrem »Naturberuf« (WK 106), dem der Hausfrau und Mutter, befähigt werden soll. Der siebente Brief widmet sich ausführlich der Befreiung der Frau, der systematischen Organisation und Vorbereitung der Mädchenwelt für ihre wichtige Rolle in der Vervollkommnung der Menschheit. Herndl erkennt die Situation der Mädchen und Frauen als überaus prekär: angefangen beim Proletarierkind, über die Arbeiterin und »rechtlosen Haussclavin« (WK 94; hier wird Adelheit Popp erwähnt), zum dienenden Mädchen, zu den »Intelligenzarbeiterinnen« (WK 96), den Angestellten und schließlich den Prostituierten, die gleichsam den »Höhepunkt der Versclavung des Weibes« bilden (WK 97 f.). Die Sicherung der Lebensbedürfnisse sei unabdingbar und dürfe nicht länger aufgeschoben werden. So schlägt er »Concentration und Organisation« vor, um eine neue Ära für die Frauenwelt einzuleiten (WK 101). Diese münde dann in eine Wiedergeburt der menschlichen Gesellschaft.

189 Herndl nennt Irma von Troll-Borostyáni: Die Gleichstellung der Geschlechter und die Reform der Jugenderziehung (vgl. insb. den III. Abschnitt des Romans über »Die vollkommene und unbedingte Lösbarkeit der Ehe«). Neben Lazar von Hellenbach und Carl du Prel, die Herndls Hauptreferenzen bilden, erwähnt er Schopenhauer, Max Wolfs misogyne Streitschrift über »Die physische und sittliche Entartung des modernen Weibes« (der wiederum Ella Haag, eine Autorin, die hier in Kap. VIII näher betrachtet wird, entgegnete) sowie Angaben aus dem Protokoll über die Arbeits- und Lohnverhältnisse der Wiener Lohnarbeiterinnen von 1. März 1890.

190 Zu Eugenik und Feminismus vgl. Anderson: Vision und Leidenschaft, S. 268–283.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Mag dieses ferne Ziel auch utopisch sein, Eckehard hat sich vorgenommen, einen sowohl »ideelle[n] als auch concret[en]« Mittelpunkt zu installieren, von dem aus die Bewegung zukünftig ihre Kreise ziehen werde.

> [S]o wird auch einmal ein Zeitpunkt kommen, in dem eine nicht mehr einzudämmende Sehnsucht nach Freiheit die Frau ergreifen wird, eine Sehnsucht, welche die Massen des weiblichen Geschlechtes veranlassen wird, eigenmächtig die bisher getragenen Ketten der Sclaverei zu sprengen, um durch die Befreiung des Weibes eine neue Aera einzuleiten, die Aera der physischen und geistig-sittlichen Widergeburt der menschlichen Gesellschaft. (WK 102)

Wenngleich Herndl auch als bekennender Frauenrechtler gilt,[191] so muss in aller Deutlichkeit gesagt werden, dass sein Konzept zur Förderung der Interessen der deutschen Mädchenwelt im Dienst der Höherentwicklung »des ganzen biologischen Getriebes« (WK 107) steht. Herndls Solidarität mit der Frau ist ein Produkt seines rassistischen Biologismus.

Das dritte Hauptstück setzt mit einem »traumverlorenen«, sichtlich gezeichneten Eckehard ein, der gerade acht Tage zuvor sein Tagebuch vollendet hatte (WK 116). Schließlich ist es so weit: Er trifft auf Hildegard, die Freundin einer Kollegin aus Wien. Das Schicksal führte die beiden füreinander bestimmten Spirits bereits mehrmals nahe aneinander, doch trafen sie einander erst später. Eckehard fühlt sich in allen Wünschen und Ansichten bestätigt: Hildegard entspricht mit Haut und Haar dem weiblichen Ideal, denn sie wurde zu einer edlen Frau erzogen, »die in seltener Weise das Ideal einer treuen zärtlichen Gattin, liebevollen Mutter und echt deutschen Hausfrau verkörperte« (WK 125 f.).

* * *

Die Lösung der Frauenfrage war eines jener sozialen Probleme, denen zahlreiche Beiträge aus der okkulten Szene gewidmet waren. Herndls skurriler Roman bildet in dieser Hinsicht ein die »mystische« und die »soziale« Welt verbindendes Unterfangen in literarischer Gestalt. Zu erwähnen ist noch der überaus vielseitige Karl Camillo Schneider (1867–1943). Er habilitierte sich an der Universität Wien für Zoologie und wirkte ab 1911 als Professor. Zudem war er Präsident des parapsychologischen Instituts.[192] Karl

191 Karl Baier: Occult Vienna. From the Beginnings until the First World War. In: Hans Gerald Hödl u.a. (Hg.): Religion in Austria, Bd. 5, Wien 2020, S. 1–76, S. 19.

192 Vgl. Karl Camillo Schneider: Die Stellung der heutigen Wissenschaft zu den parapsychischen Phänomenen. Pfullingen: Johannes Baum 1924 (=Wiener parapsychologische Bibliothek Nr. 2;

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Camillo Schneiders Bruder, Camillo Karl Schneider (!), war Botaniker. Karl Camillo Schneider beschäftigte sich mit Deszendenztheorie, Tierpsychologie und bezog auch zur Frauenfrage, insbesondere zur prekären Lage der Prostituierten, Stellung.[193] Als er zunehmend parapsychologische und okkulte Themen in seine Vorlesungen einbezog, überdachte man das Ausmaß seines Lehrauftrages. Schließlich kam es zum Eklat: Als Schneider bei einem Begräbnis mit einem Revolver auf Othenio Abel, den damaligen Rektor, schoss, war seine wissenschaftliche Laufbahn beendet.[194] Die von Herndl literarisch inszenierte Lehrschrift in wissenschaftlichem Kleid vermittelt eine Verschränkung von Transzendenz und irdischer Manifestation, worunter er biologische Ausprägung versteht, und verdeutlicht, wie der Stellenwert der Frau vermeintliche Aufwertung erfahren kann, wenn Emanzipation vor dem Hintergrund idealer Reproduktion und rassenhygienischer Erwägungen gedacht wird. Lanz von Liebenfels wird in der Realisierung der propagierten Vorherrschaft der Blond- und Blauäugigen bzw. in deren Bewahrung vor »Tschandala« einen anderen Weg vorschlagen, der nicht auf die »Naturauslese« einer transzendental vorgeschriebenen Vervollkommnung vertraut. Er entwickelt seine Vision einer höheren Rasse vor der unterstellten Niedertracht der Frau, die sich mit den ›Niederrassigen‹ ›vermischt‹ habe (vgl. Kap. IX). Sein Ideal ist anders gelagert zwischen irdischem Dasein und göttlicher Kraft; so weitgehend anders, dass Rudolf Steiner Lanz für einen Materialisten hält.[195] Steiner beobachtete die im Kontext der Frauenfrage mitverhandelte Idee einer ›Rassenverbesserung‹ genau. In seiner Besprechung von Ernst Georgys (d.i. Margarete Michaelson) Roman *Die Erlöserin*[196] verwies er einleitend auf Rosa Mayreders Roman *Idole*, deren Schriften er in höchsten Tönen lobte.[197] Während Georgy eine Weltanschauung skizziere, worin die Verbindung von Mann und Frau »nach dem verstandesmäßigen, nüchternen Prinzip der Rassenverbesserung« bestimmt werde, hatte Mayreder bereits zuvor diese Ansichten in der Figur des Doktor Lamaris aufgegriffen, ihnen allerdings eine dezidierte

---

Die okkulte Welt Nr. 124/5). Ders.: Die Periodizität des Lebens und der Kultur. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft 1926.

193 Karl Camillo Schneider: Die Prostituierte und die Gesellschaft. Eine soziologisch-ethische Studie. Leipzig: Barth 1908.

194 Art. Schneider, Karl Camillo. In: Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950, Bd. 10, S. 382 f.

195 Steiner über Lanz vgl. Kapitel C, Abschnitt *Esoterik als Leseform*, S. 491.

196 Ernst Georgy [= Margarete Michaelson]: Erlöserin. Berlin: Carl Duncke 1897. Eine Berliner Autorin, die seit 1896 unter dem Pseudonym Ernst Georgy schrieb. Vgl. Sophie Pataky: Lexikon deutscher Frauen der Feder, Bd. 2. Berlin 1898, S. 45.

197 Rudolf Steiner: Gesammelte Aufsätze zur Literatur. 1884–1902. Dornach: Rudolf Steiner Verlag ^{3}2004 [= GA 32], S. 370.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Absage erteilt.[198] Mayreder war für Steiner die »Autorin der modernen Frauenseele«[199] schlechthin. Er sah in ihren ersten Erzählungen »vollendete Harmonie, die aus persönlichem Ringen und ganz objektiv Betrachtetem zusammenklingt« – ein Urteil, von dem er auch Mayreders *Kritik der Weiblichkeit* nicht ausnahm.[200] Steiner erkannte in Rosa Mayreder eine Gleichgesinnte mit doch grundlegend anderen Ansichten. Ihr gemeinsames Interesse galt dem Individuum bzw. seiner besonderen Kraft, der menschlichen Individualität. Mayreder sei es als Autorin gelungen, die »bisher bedeutsamste[ ] Darstellung des Wesens der Weiblichkeit und deren Lebensforderungen«[201] zu schaffen, schrieb er als ihr Leser und Rezensent, dennoch aber bedaure er, dass sie sich nicht den geistigen Kräften stelle, die er hinter jeder Form von Individualität wirken sah.[202]

Wiener Rundschau

In seiner sehnsuchtsvollen Erwartungshaltung eilt Eckehard »raschen Schrittes, oft schon vor Tagesgrauen« auf den Berggipfel, um das Panorama zu genießen – »Doch auch die Herrlichkeit der Natur, die Grossartigkeit dieser *Rundschau* vermag mich nicht in dem Grade zu fesseln, dass ich auch nur eine Secunde Deiner vergessen könnte« (WK 86; Hervorheb. von mir, KK). Tiefgreifende Umwälzungen haben stattgefunden, Eckehard steigt hoch hinauf, doch sein Geist bleibt ganz und gar besetzt. Die Rundschau ist ein Panoramablick von einem übergeordneten, eben gipfelhaften Standpunkt aus. Heute vor allem als jener Ort bekannt, an dem Karl Kraus sein Pamphlet über die »demolierte Literatur« veröffentlichte (an dessen Entstehung Friedrich Eckstein nicht unbeteiligt gewesen sein dürfte, wie Schnitzler vermutet),[203] leistet die

198 Ebda.

199 Ebda., S. 251.

200 Steiner: Mein Lebensgang, S. 159.

201 Ebda.

202 Mayreder und Steiner waren freundschaftlich verbunden, in ästhetischen Fragen gingen ihre Meinungen allerdings auseinander. Steiner will das »spezifisch Künstlerische mit der Anschauung erfassen«, während Mayreder das »eigentlich Künstlerische« in der Anschauung selbst verortet: Sie beansprucht die Wirksamkeit des Materials, der »Sinneswelt«, worin sich die künstlerische Gestaltung entfalte. Doch Steiners Vorstellung von Sinn ist durchdrungen von Geist. Vgl. Steiner: Mein Lebensgang, S. 159. Mayreders Haltung der Anschauung gegenüber induziert Distanz und gesteht der Wirksamkeit des Materials Raum zu.

203 Arthur Schnitzler verweist im Kontext der Veröffentlichung auf Ecksteins Einfluss. Er vermerkt in seinem Tagebuch: »Von Kraus, dem bekannten Lausbuben erschien in der Wr. Rundschau (neues Blatt) der erwartete ziemlich tückische Angriff, von Schik und Eckstein zweifellos beeinflußt.–«. In: Ders.: Tagebuch (1.12.1896). Vgl. Karl Kraus: Die demolirte Literatur. In: Wiener Rundschau, 1. Jg. (1886/1887).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Wiener Rundschau als Zeitschrift einen andersartigen, eben übergeordneten Blick auf die Welt: »Sie wendet sich nicht an Leute, die sich nur in genau begrenzten Gedankenkreisen bewegen können; für diejenigen wird sie geschrieben, welche über der Mannigfaltigkeit des Stoffes die Einheit des Geistes fühlen: sie will *gelebt*, nicht nur gelesen sein.«[204] Geistiger Patron der Zeitschrift ist auch hier Carl du Prel ebenso wie die etwa zeitgleich erscheinende *Neue Metaphysische Rundschau*. In dieser von Paul Zillmann (einem Leipziger Verleger und Antiquar) herausgegebenen Monatsschrift widmet man sich Wissenschaft, Kunst und Religion und steht zudem »auf dem festen Boden exakt-metaphysischer und experimenteller Forschung«.[205] Du Prel hatte mit seiner *Psychologie der Lyrik* zudem den Anstoß zu einer dezidiert nicht materialistischen Dichtkunst gegeben.[206] Diesen Geboten folgt auch die *Wiener Rundschau*, die gegen jenen materiellen Maßstab, der im herkömmlichen Denken blind auf die Kunst übertragen werde, vorgehen wollte, um so der Kunst durch eine allgemeine Stärkung des Geistigen ihre Gültigkeit wieder zurückzugeben: »Der dereinstigen Herrschaft der Geistigen die Wege zu bahnen: / das war und ist unser Programm.«[207] Die okkulte Psychologie, der man sich verschrieben sieht, wird durch die zeitgenössische Erkenntnistheorie und transzendentale Physik als wissenschaftlich fundiert erachtet. Man sieht sie als fortschrittliche Disziplin, der in der »Begründung einer modernen Kritik« eine maßgebliche Rolle beigemessen wird.[208]

Die *Wiener Rundschau* erschien vierzehntägig in fünf Jahrgängen zwischen 1896 und 1901. Als Herausgeber wirkten Rudolf Strauß, Gustav Schoenaich, Felix Rappaport und Constantin Christomanos.[209] Besonders erwähnenswert ist der in Athen geborene und gestorbene Constantin Anastasios Christomanos Manno (1867–1911), der Vorleser und Griechisch-Lehrer der Kaiserin Elisabeth[210]. Zudem ist er der Autor eines Einak-

204 Wiener Rundschau, 3. Jg., Nr. 1 (15.11.1898), S. 1. Hervorheb. i. Orig.

205 Neue Metaphysische Rundschau. Eine unabhängige Monatsschrift für philosophische, psychologische und okkulte Forschung. Hg. v. Paul Zillmann. Bd. 1, Nr. 1 (Aug. 1887), S. 1.

206 Karl Baier: Occult Vienna, S. 16 f. Carl du Prel: Psychologie der Lyrik. Beiträge zur Analyse der dichterischen Phantasie. Leipzig: Günther 1880.

207 Wiener Rundschau, 3. Jg., Nr. 1, (15.11.1898), S. 1.

208 So in der abschließenden Mitteilung anlässlich der Einstellung der Zeitschrift. Man räumt ein, womöglich etwas zu früh etwas zu viel von den Leser*innen verlangt zu haben. Man sah sich als »Organ der Evolution«. Wiener Rundschau, letztes, 18. Heft des 5. Jg. 1901, S. 343.

209 Siehe die Diplomarbeit von Brigitte Holzweber: Die okkulten Wege der Wiener Moderne. Eine religionswissenschaftliche Analyse der »Wiener Rundschau«. Universität Wien 2019.

210 Bekannt ist er vor allem für seine Abhandlung über die Villa der Kaiserin auf Korfu: Das Achilles-Schloss auf Korfu. Wien: Gerold 1896. Er war sowohl Herausgeber als auch Beiträger der *Wiener Rundschau*. Vgl. folgende Gedichte: Das innere Schweigen (1. Jg., Nr. 3, 15.12.1896,

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

ters unter dem Titel *Die graue Frau. Ein hellenisches Drama* (1898).[211] Wie das Vorwort der 1929 ins Deutsche übersetzten Erzählung *Die Wachspuppe* verrät, handelt es sich bei der *Grauen Frau* um ein »esoterisches Drama«.[212] Als Vetter von Theodor Christomanos, der als Vorbild des Doktor Aigner in dem Drama *Das weite Land* fungierte, gibt es bei ihm auch eine Verbindung zu Schnitzler.[213] In seinem dichterischen Werk fokussiert Christomanos – ganz im Sinn der *Wiener Rundschau* – die Stärkung des Geistigen in der Kunst sowie die Verschmelzung von Leben und Lesen. Er stellt seinen Gedichten – die in komplexen rhythmischen Strukturen gehalten und griechischen Metren nachempfunden sind – Lese- und Rezitationsanleitungen voran.[214] Überaus eindrücklich geschieht die Vereinigung von antikem Eros und lyrischer Wehklage im Nachruf *Um die Todte* auf Kaiserin Elisabeth, die am 10. September 1898 in Genf ermordet wurde. Juliane Vogel verwies in ihrer Monographie bereits auf die maßgebliche Rolle von H. Rider Haggards Roman *SHE*: Die Kaiserin habe sich in der »archaischen Kontur« der namenlosen Zauberin erkannt,[215] und so seien Inszenierungsformen und Personenkult an der nicht alternden, ewig schönen Herrscherin Aisha angelehnt gewesen. Christomanos' Nachruf auf die tote Kaiserin bildet eine wichtige Erweiterung im Kontext des von Vogel beschriebenen Kultes, denn er mündet in eine Anrufung der Gottheit Astarte. Der schwarz umrahmte Text trägt den Titel »Um die Todte« und erstreckt sich über die gesamte Titelseite der *Wiener Rundschau* vom 15. September 1898.[216]

S. 103); Orphisches Lied (Aus dem cyklus: »Von den träumen der bäume«) (2. Jg., Nr. 20, 1.9.1898, S. 763 ff.).

211 Constantin Christomanos: Die Graue Frau. Wien: Konegen 1898. Eine ausführliche Rezension zur *Grauen Frau* erschien in der Wiener Rundschau, 2. Jg., Nr. 18 (1.8.1898), S. 710 f.

212 Konstantin Christomanos: Die Wachspuppe. Erzählung aus dem Neu-Athener Volksleben. Aus dem Neugriechischen übertragen von A. Steinmetz. Mit einer Einführung von K. Dietrich (Historisch-literarische Schriftenreihe der deutsch griechischen Gesellschaft 3). Hamburg: Friederichsen 1929, S. 4.

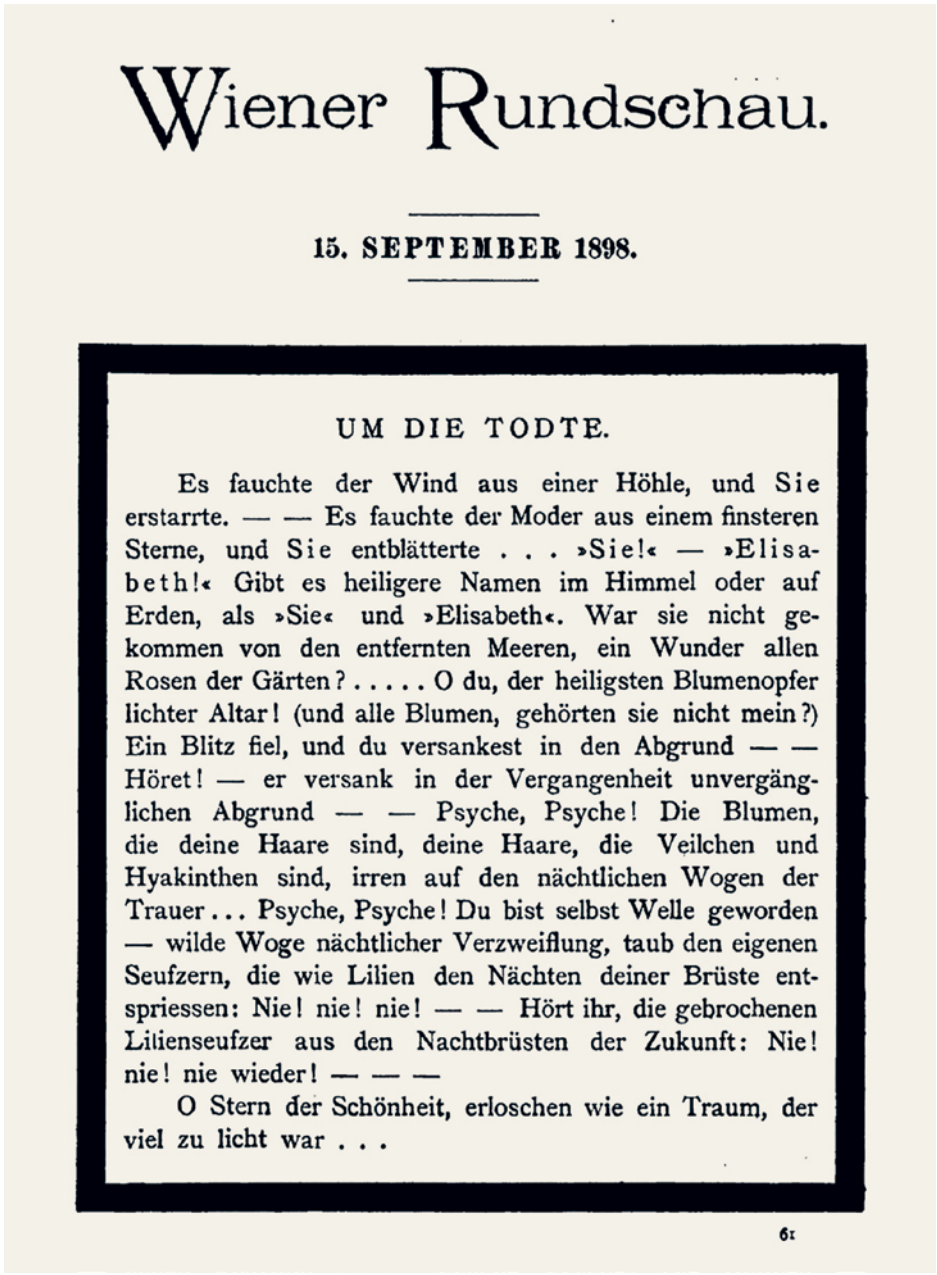
213 Siehe Schnitzlers Eintrag vom 13.12.1911: »Professor Reich, wegen Vortrag etc. Erzählt u.a. daß Hofr. Minor in den Bibliotheken nachgeforscht, ob ›die Seele ist ein weites Land‹ bei Christomanos vorkäme (dem Vetter des Aigner-Christomanos).« Arthur Schnitzler: Tagebuch. Digitale Edition, Mittwoch, 13. Dezember 1911, https://schnitzler-tagebuch.acdh.oeaw.ac.at/entry__1894–03–18.html (zuletzt aufgerufen am 27.6.2024).

214 Constantin Christomanos: Orphisches Lied. In: Wiener Rundschau, 2. Jg., Nr. 20 (1.9.1898), S. 763 ff.

215 Juliane Vogel: Elisabeth von Österreich. Momente aus dem Leben einer Kunstfigur. Mit einem kunstgeschichtlichen Exkurs von Gabriela Christen. Frankfurt: Neue Kritik 1998, S. 166–176, insb. S. 170; hier S. 166.

216 Constantin Christomanos: Um die Todte. In: Wiener Rundschau, 2. Jg., Nr. 21 (15.9.1898), S. 785 ff.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0



Wiener Rundschau.

15. SEPTEMBER 1898.

UM DIE TODTE.

Es fauchte der Wind aus einer Höhle, und Sie erstarrte. — — Es fauchte der Moder aus einem finsteren Sterne, und Sie entblätterte . . . »Sie!« — »Elisabeth!« Gibt es heiligere Namen im Himmel oder auf Erden, als »Sie« und »Elisabeth«. War sie nicht gekommen von den entfernten Meeren, ein Wunder allen Rosen der Gärten? . . . . . O du, der heiligsten Blumenopfer lichter Altar! (und alle Blumen, gehörten sie nicht mein?) Ein Blitz fiel, und du versankest in den Abgrund — — Höret! — er versank in der Vergangenheit unvergänglichen Abgrund — — Psyche, Psyche! Die Blumen, die deine Haare sind, deine Haare, die Veilchen und Hyakinthen sind, irren auf den nächtlichen Wogen der Trauer . . . Psyche, Psyche! Du bist selbst Welle geworden — wilde Woge nächtlicher Verzweiflung, taub den eigenen Seufzern, die wie Lilien den Nächten deiner Brüste entspriessen: Nie! nie! nie! — — Hört ihr, die gebrochenen Lilienseufzer aus den Nachtbrüsten der Zukunft: Nie! nie! nie wieder! — — —

O Stern der Schönheit, erloschen wie ein Traum, der viel zu licht war . . .

61

Abb. 9: Titelblatt der *Wiener Rundschau* anlässlich der Ermordung der Kaiserin in Genf (Sept. 1898). Das Gedicht von Christomanos beschwört am Ende die Gottheit Astarte.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Auf den folgenden zwei Seiten setzt sich der Nachruf, eine epische Klage, fort, es fällt schließlich auch der Name der Verstorbenen: »Psyche, Psyche! Wo sind meine Augen – meine Sterne? Wo ist der erloschene Stern deiner Schönheit, dessen geheiligter Name war: ›Elisabeth‹ – – –?«[217] Im emphatischen »Sie!«, sowohl direkte Anrede als auch Ausruf, wird nicht nur »Elisabeth!«, sondern auch Rider Haggards »She«[218], die ideale Aisha, angerufen. Das »Sie!« korrespondiert mit dem »Nie!« am Ende der ersten Seite und verdeutlicht die Angebetete als Entzogene. Doch unerreichbar war sie schon zuvor. Blumen (Rosen, Hyacinthen, Lilien), gleichsam zum poetischen Bouquet gefasst, sind die alleinigen Zeugen ihrer nun entschwundenen Erscheinung, weil ihrer Schönheit ebenbürtig. Die Lilien seufzen, die Trauer ist kosmisch: Tränen fallen von Sternen herab und treffen schließlich auf denjenigen, der die Klage spricht, der den Schmerz empfindet, der nun in der ersten Person als lyrisches Ich erscheint. Am Ende des Gedichts erzeugen die »Thränen der Sterne« einen mehrfach wiederkehrenden Klang, der durch die Wehklage in einem dumpfen Resonanzraum um die Verblichene, vernehmbar wird: »jede fallende Träne klingt auf den Grund meines Herzens wie auf gebrochenes Glas: Todt – todt – todt – todt – todt – todt! – – Aber die Wellen und Winde klagen: Nie! nie! nie! nie! nie! nie!«[219] Allein im Klang wird der Bruch vernehmbar. Wind und Wellen tragen die Klage und führen sie fort. Ihr vielfaches »Nie!« verdeutlicht ein schwelendes Fortdauern der Klage, das dem Vergessen entgegenwirkt und die Erinnerung an Sie, Elisabeth, Psyche, bewahrt. Die Verehrung der Verblichenen führt am Ende in die Preisung der Göttlichen. Nicht Maria, sondern die archaische Astarte wird abschließend als Patronin angerufen.

> »O grosse Astarte! Verschliesse du mit deinen grünen Fingern mir die Lider, auf dass die schwarze Sonne des Todes meine Träume nicht verschlinge – meine zitterneden Träume, die sich alle in meine Augenhimmel geflüchtet, nicht versengen …. . Astarte! Astarte – – – ![220]

Die Verehrung der Göttin Astarte ist später vor allem für die im Münchner Schwabinger Kreis verhandelten mutterrechtlichen Mythologeme und Theorien relevant und wird in Kapitel VII (siehe Otto Gross und Franz Werfel) aufgegriffen. Hier erstaunt die sehr frühe, zudem gewagte Überblendung der verstorbenen Herrscherin mit der antiken weiblichen Gottheit.

* * *

217 Ebda., S. 786.
218 Henry Rider Haggard: Sie. Zürich: Diogenes 1970 [EA 1886, She. A History of Adventure]
219 Christomanos: Um die Todte, S. 787.
220 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Einzelne Beiträge der *Wiener Rundschau* gilt es abschließend besonders hervorzuheben: Else Jerusalem gab hier im Jahr 1897, damals noch unter dem Namen Kotanyi, mit den Texten *Gewitter*[221] und *Episode*[222] ihr Debüt.[223] Eine weitere Autorin, die sowohl in der *Wiener Rundschau* als auch in dezidiert theosophischen Blättern veröffentlichte, ist Maria Janitschek. Ihrem Roman *Lilienzauber* ist in der theosophischen Zeitschrift *Sphinx* eine anerkennende Rezension gewidmet. Man lobt eine »geistige Keuschheit […], die zu der sittlichen hinzutritt«.[224] Besonders bedeutsam ist, dass auch Marie Lang in der *Wiener Rundschau* publizierte. Während nur wenig Schriftliches von der ausgezeichneten Rednerin erhalten blieb,[225] bietet die *Wiener Rundschau* in unserem Zusammenhang allerdings einen aufschlussreichen Fundus kürzerer Texte. Marie Lang, geborene Wisgrill, verwitwete Köchert, wird im *Österreichischen Biographischen Lexikon* als Sozialarbeiterin geführt.[226] Einem Tagebucheintrag Rosa Mayreders zufolge lag ihre Begabung aber insbesondere »in der Eigenart ihrer Persönlichkeit, durch die sie jedem, der dafür empfänglich war, zum Erlebnis wurde.«[227] Das besondere Charisma dieser zentralen Protagonistin der Frauenbewegung wurde bereits im Kontext der theosophischen Sommerkolonie aus den Augen Ecksteins beschrieben.[228] »[E]ine Frau, deren mystisch-theosophische Seelenverfassung auf alle Teilnehmer des Kreises einen tiefen Eindruck machte […]«, notiert Rudolf Steiner. Und weiter: »In einer klangvoll-eindringlichen Sprache kamen ihre tiefen Seelenerlebnisse zum Ausdrucke.«[229] Von einem reformatorischen Impetus getragen erscheinen auch die

221 Else Kotanyi: Gewitter. In: Wiener Rundschau, 1. Jg., Nr. 30 (15.7.1897), S. 89 f.

222 Else Kotanyi: Episode. In: Wiener Rundschau, 1. Jg., Nr. 17 (15.12.1897), S. 653 ff.

223 In der Nummer zuvor erschienen bereits unter Kotányi bzw. Kottányi [sic!] Besprechungen zu Willy Pastors Roman *Wana* (1897) und Johannes Dahlmanns *Briefe einer jungen Deutschen und einer Jüdin* (1896). In: Wiener Rundschau, 1. Jg., Nr. 16 (1.7.1897), S. 637 f.

224 Paul Lanzky: Lilienzauber von Maria Janitschek [= Rezension]. In: Sphinx, 2. Jg., Heft 5 (Mai 1895), S. 328. Im ersten Jahrgang der *Wiener Rundschau* veröffentlichte Janitschek die »Skizzen« »Kind Gottes« (Nr. 3, 15.12.1896, S. 81–87) und »Stummer Kampf« (Nr. 8, 1.3.1897, S. 281–286). In der theosophischen Zeitschrift *Sphinx* vgl. etwa ihr Text »Auf der richtigen Fährte« zu Ibbur und Seelenwanderung (Jan. 1893, S. 217–221).

225 Vgl. Irmgard Sparholz: Marie Lang und ihre Bedeutung für die Sozialreform in Österreich im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert. Diplomarbeit, Universität Wien 1986, S. 1; Dies.: Marie Lang und die Settlement-Bewegung in Österreich. In: Zeitgeschichte, Wien, 1988. 15 (1987/1988), 7, S. 271–281.

226 Österreichisches Biographisches Lexikon, 1815–1950, Bd. 4 (Lfg. 20, 1969), S. 443 f.

227 Tagebucheintrag von Rosa Mayreder vom 17.10.1934 (Handschriftensammlung Wienbibliothek im Rathaus) zit. n. Sparholz: Marie Lang, S. 100.

228 Vgl. Kap. I; Eckstein: Alte unnennbare Tage, S. 183.

229 Steiner: Mein Lebensgang, S. 156 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Übersetzungen in der *Wiener Rundschau*, Lang überträgt Maurice Barrès und Maurice Maeterlinck ebenso wie Walt Whitman und Élisee Reclus.[230]

Warmherzigkeit scheint der Dreh- und Angelpunkt weißer Magie und des sozialen Reformgeistes zu sein, man denke auch an das von Steiner favorisierte *Mitgefühl* anstelle des *Mitleids* (Kap. IV). Else Federn verbindet Marie Langs Warmherzigkeit mit Mütterlichkeit: »Die Dominante ihres Wesens war die Mütterlichkeit. […] Ja, als Mutter und mütterlich haben wir sie gefühlt und verehrt.«[231] Angeregt durch die Settlement-Bewegung, die Lang auf einer Reise 1898 in London gemeinsam mit Else Federn studiert hatte, gründete sie 1901 das Wiener Settlement in Ottakring, ein selbstverwaltetes Siedlungsprojekt. Außerdem engagierte sie sich für Mutterschutz und die Verbesserung der rechtlichen Stellung unehelicher Kinder. Sie war Mitherausgeberin der *Dokumente der Frauen*, worin sie 1901 einen Aufruf für das Settlement veröffentlichte: »Der Zweck dieser Institution ist, die geistigen Vortheile, die der Wohlstand den besitzenden Classen gewährt und die das vornehmste Vorrecht des Besitzes sind, den ärmeren Classen zugänglich zu machen.«[232] Nicht nur richten sich hier die »geistige Vortheile« und »Genüsse« auch an die Arbeiter*innenschicht, es wird durch die Geselligkeit zugleich an die Zugänglichkeit des geistigen Guts selbst gemahnt. Der geistige Impuls ist bei Marie Lang sozial kanalisiert; als Theosophin ist sie Aktivistin. So bot die Theosophie als Lehre durchaus eine geeignete Grundlage, um sich mit dem Sozialen, auch mit der Sozialen Frage auseinanderzusetzen. Sowohl Annie Besant, Blavatskys Nachfolgerin, als auch Rudolf Steiner haben versucht, theosophische Antworten auf die akuten Fragen und Probleme der herrschenden Bedingungen zu geben.[233] Eckstein beschreibt Langs ideologischen

230 Folgende Texte aus der *Wiener Rundschau* stammen von Marie Lang: Eine Übersetzung des ersten Akts des Dramas »Alladin und Palomides. Ein kleines Drama für Marionetten« von Maurice Maeterlinck eröffnet die erste Ausgabe der *Wiener Rundschau* (1. Jg., Nr. 1, 15.11.1896, S. 1–5); es folgen noch weitere Übertragungen: »Die Uniformirung der Jugend« (1. Jg., Nr. 5, 15.1.1897, S. 191–195) des Romanciers Maurice Barrès. Gedichte von Walt Whitman: »Ein Sonnenbad« (1. Jg., Nr. 16, 1.7.1897, S. 606–610); »Die Eiche und ich«, (S. 611); »Hummeln« (2. Jg., Nr. 9, 15.3.1898, S. 340 ff.). »Die wandernden Kreuze« (2. Jg., Nr. 11, 15.4.1898, S. 412 f.) des belgischen Schriftstellers Georges Eekhoud; »Masken und Götzenbilder« (2. Jg., Nr. 18, 1.8.1898, S. 705–709) des französischen Ethnologen und Anarchisten Élisee Reclus (1827–1904). Schließlich noch ein eigener Text über das Secessionsgebäude (2. Jg., Nr. 24, 1.11.1898, S. 939 f.).

231 Else Federn: Zur Erinnerungen an Marie Lang. In: Gedenkblatt des Settlement. Wien: Settlement 1935, S. 19

232 Marie Lang: Aufruf. In: Dokumente der Frauen, Bd. 4, Nr. 22 (1901), Nr. 22, S. 707 f.

233 Annie Besant: Theosophie und soziale Fragen. Rede auf dem großen Theosophen-Kongreß zu Chicago gehalten. In: Sphinx, 19. Jg. (Sept. 1894), S. 161–170.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Weg als eine Chronologie: Die Freundschaft zu Rosa Mayreder habe dazu geführt, dass sie »von der Mystik und der Theosophie hinweg, den sozialen Problemen und praktischen Aufgaben des modernen Lebens, insbesondere aber der Erkämpfung der Frauenrechte hinzugeführt wurde«.[234]

234 Eckstein: Gedenkblatt, S. 10.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kapitel IV
Geisteswissenschaft als Lebensform
Rudolf Steiners sprachlicher Kosmos

Eben noch sprachen wir im Plenum über das Lesen als Möglichkeit der Weltveränderung, da begann Boris Groys eine etwas abseits des verhandelten Pfades angesiedelte, aber umso aufschlussreichere Geschichte aus dem »sowjetischen Schatz seiner Erinnerungen«, wie er es nannte, zu erzählen. Das war im Wintersemester 2015/16, kurz vor Jahreswechsel, in Wien. Er begann: »Ich verbrachte in meiner Jugend oft Zeit in einer anthroposophischen Gegend«, und fuhr fort: Obwohl Steiner seine Lehre in der Schweiz praktiziert habe, seien seine Frauen alle Russinnen gewesen. Einmal war Groys also in einem Dorf auf der Krim, bei einer älteren Dame. Es war Sommer. Sie hatte zuvor lange in der Schweiz gelebt und war in den 30er Jahren zurück in dieses Dorf gezogen. Früher hatte sie mit Steiner gearbeitet, das heißt *getanzt*. Nun lebte sie sehr asketisch, hatte eine perfekte Figur. Sie erzählte viel von ihrer Arbeit mit Rudolf Steiner. Einmal richtete Groys folgende Frage an sie: »Aber haben Sie Steiner gelesen?« Da deutete sie auf eine Gesamtausgabe, die sie unter ihrem Bett gestapelt aufbewahrte. »Aber haben Sie Steiner gelesen?«, fragte er noch einmal, auf die vielen Bände blickend. »Nein«, antwortete sie, »ich habe es versucht, aber ich konnte nicht, es hat mich nicht bewegt. Und Bücher, die mich nicht bewegen, kann ich nicht lesen.« – »Aber gibt es ein Buch, das Sie bewegt?« – »Ja«, sagte sie, »die Bibel. Wenn ich die Bibel aufschlage und lese, dann bin ich berührt und bewegt.« – »Ja, und haben Sie die Bibel gelesen?« – »Nein«, entgegnete sie, »immer, wenn ich sie lese, bin ich so gerührt, dass ich weine.«

Mit dem Satz: »Das war die beste Hermeneutik, von der ich je gehört habe«, schloss Boris Groys seine Erzählung.

* * *

Um lesen zu können, braucht es einen ungewöhnlichen Balanceakt, es braucht sowohl einen ungetrübten Blick als auch die nötige Begeisterung, sagt uns die hinter der Unmöglichkeit verborgene Botschaft der Geschichte. Die essenzielle Verschränkung beider Aspekte erkennt man in der Übersteigerung: Wer zu bewegt ist, verliert die klare Sicht; wessen Augen hingegen nicht von Tränen der Begeisterung verklärt sind, wen das Buch nicht rührt, der rührt das Buch nicht an. In dieser Hermeneutik der Begeisterung, die sich durch gegenseitigen Ausschluss verunmöglicht, zeigt sich etwas, das für Steiners Texte – nur für jene von Steiner? – insgesamt zu gelten scheint: Wahres Lesen hat etwas mit Leben zu tun. Ob der gelungene literarische Text wirklich derselbe ist, den man bis zum Ende fertigliest, den man nicht viel eher vorzeitig aus

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

dem Fenster wirft, weil er einen zu sehr anrührt und bewegt, etwas zu tun, das nicht mehr das herkömmliche Lesen ist, sondern etwas ganz anderes (und dabei aber auch einfach nur eine Art »Lesen mit anderen Mitteln«) – das sei einstweilen dahingestellt. Der Okkultist Aleister Crowley empfiehlt, das Buch, worin er die Gesetze Thelemas verschriftlichte, »nach dem ersten Lesen zu vernichten.«[1] Der *Impuls* erscheint hier als ein viertes »I«, der Steiner'schen Trias[2] aus *Imagination*, *Inspiration* und *Intuition* hinzugefügt. Es handelt sich hierbei um jene Begriffe des geistigen Schulungsweges, um welchen Steiner den Pfad in der Anleitung *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* (1904) sowie auch die Klassen seiner Esoterischen Schule (eine Gruppe privater Schülerinnen und Schüler) arrangierte. Dem inneren Impuls zu folgen, zeichne die menschliche Seele aus und hebe den geistig wachen Menschen in seiner *Individualität* vom modernen Menschen ab, der immer »seelenlos[er]«, »unindividuell[er]«, »maschinenhafter« werde.[3] Die Texte dieser Esoterischen Schule wurden erst später, lange nach Steiners Tod erstmals gesammelt publiziert.[4] Von einem »okkulten Schweigen« zurückgehalten, rühren die meditativen Texte des innersten Kreises an ein Ritualwissen, dessen Bedeutung über die schriftliche Fixierung hinausweist, dabei aber umso entscheidender für das ›Esoterische‹ des esoterischen Kerns ist. Wirksamkeit entfaltet sich über die Performanz: Um ein Ritual zu vollziehen, braucht es Unterweisung, die durch die Schrift nicht vollständig geliefert werden kann. Der rituelle Text braucht, wie auch der meditative, Anleitung für den *Vollzug*. Beide sind, sofern sie im Dienst des Kults Wirksamkeit zeigen wollen, unvollständig ohne den unterweisenden Kommentar.[5]

Rudolf Steiner hat mit der Geisteswissenschaft ein System geschaffen, das versucht, dem Menschen einen Zugang zu jener Welt zu vermitteln, die ihn permanent hinter der sinnlich wahrnehmbaren Welt umgibt. Wir seien in sie eingebettet wie Blindge-

1 LIBER AL VEL LEGIS sub figura CCXX wie es gegeben ward von XCIII = 418 an DCLXVI, S. 63.

2 Zur Trias vgl. Wolfram Groddeck: Eine Wegleitung durch die Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Hinweise für das Studium der Schriften und Vorträge Rudolf Steiners. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1979.

3 Rudolf Steiner: Robert Hamerling: »Homunculus«. Modernes Epos in 10 Gesängen. [= Rezension]. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Literatur. 1884–1902. Dornach: Rudolf Steiner Verlag ^{3}2004 [= GA 32], S. 145–155, hier S. 146. »Dieser seelenlose, unindividuelle Mensch bis zur Karikatur gesteigert, ist Hamerlings Homunculus.« Ebda.

4 Zu Geheimhaltung und Publikation der Schulungsunterlagen siehe Helmut Zander: Rudolf Steiner. Die Biografie. München u.a.: Piper 2016, S. 243.

5 Ebda., S. 260–267. Zander beschreibt eine Meditation und erwähnt, dass Steiner das spirituelle Zentrum der Meditation auch malte (S. 241); Steiners Initiationsritual war an den Kult der Freimaurer angelehnt.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

borene in Farben- und Lichterscheinungen. Wie man dem Blinden sein Augenlicht zurückgeben kann, etwa durch Operation, »so gibt es auf dem geistigen Gebiet eine höhere Erweckung, jene Erweckung, durch die ein Mensch eingeweiht wird in die geistige Welt. Um mit Goethe zu sprechen: es gibt geistige Augen und Ohren, nur sind die Menschenseelen nicht so weit, sie gebrauchen zu können.«[6] Diese geistigen Augen und Ohren bildet Steiner aus. Welche Rolle hierbei dem Lesen und Interpretieren von literarischen Texten zukommt, wird in diesem Kapitel ebenso besprochen wie Goethes Bedeutung für Steiners Geheimwissenschaft, die er zugleich Geisteswissenschaft nennt.

Ähnlich einer Rücklage, einer Goldreserve, die den wahrhaftigen Wert der anthroposophischen Gedanken und Ideen versichert, lagern in Groys' Anekdote die Steiner'schen Bände unter dem Bett der Tänzerin. Sie sind das stabile Gerüst eines Gedankengebäudes, das sich in der Praxis von den konstituierenden Schriften losgelöst hat, um immer wieder zu ihnen zurückkehren zu können. So wie in der Nacht, im Schlaf, der Astralleib den physischen und ätherischen Leib verlässt und der gesamte Organismus sich erholt, kann das anthroposophisch ausgerichtete Leben auf die reichen und grundlegenden Schriften zurückgreifen. Begriffe wie »Astral«- und »Ätherleib« verdeutlichen, wie stark Steiners Terminologie an die Erläuterung des sie rahmenden und differenzierenden Systems gebunden ist. Für die Lektüre braucht es Schulung. Ob nun aber umgekehrt das anthroposophische Leben rein aus den Schriften zu erfassen ist, ob man diese Lehre wirklich verstehen kann, ohne sie auch zu leben, ist eine schwer zu beantwortende Frage. Auch hier scheint die Paradoxie der »besten Hermeneutik« zu greifen: In der Emanzipation vom Wort muss am Ende doch auf dasselbe immer wieder zurückgekommen werden, denn schließlich war es – am Anfang.

Kosmische Dichtungen

> Ich möchte nur vorausbemerken einige Worte darüber, wie man den **Zusammenhang** in allem sehen möge, was wir versuchen, in allem, was hervorgeht aus dem von uns Versuchten. Es ist ja in unserer Zeit gewiss auf der einen Seite eine **starke Sehnsucht vorhanden, den Zusammenhang des materiellen Lebens mit dem geistigen Leben zu gewinnen**; auf der anderen Seite aber sind diese Möglichkeiten dazu nicht so leicht zu finden.[7]

---

6 Rudolf Steiner: Goethes »Faust« vom geisteswissenschaftlichen Standpunkt. In: Ders.: Faust, der strebende Mensch. Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes Faust. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1981 [= GA 272], S. 15–39, hier S. 16.

7 Rudolf Steiner: Ansprache zur ersten eurythmischen Darstellung der drei Dichtungen Planeten-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Mit diesen Worten eröffnet Rudolf Steiner die erste eurythmische Darstellung der drei Dichtungen *Planetentanz – Zwölf Stimmungen – Satire* in Dornach am 29. August 1915. Bevor zum nächsten Teil, der Satire, übergegangen werde, die das Lachen gegenüber dem Ernst des Anliegens in das richtige Licht zu rücken wünscht (gleichsam die belächelnden Einwände der Widersacher vorwegnehmend), möchte Steiner, der charismatische Redner, auf ein paar Dinge aufmerksam machen, die aus »unserem« dargebotenen Tun erschlossen werden können. »Wir«, das sind die Darsteller*innen, gleichsam die »Figuren« einer Darbietung, die im gesprochenen Wort den »ganz innige[n] Einklang« zwischen dem verlautbarten Wort, »den sich offenbarenden Empfindungen und jeder einzelnen Bewegung« vollführen, getragen vom »Geist des Sich-eins-Fühlens mit dem Universum«.[8] Im Verbund der ersten Person Plural wird allerdings noch eine andere Einheit angesprochen, nämlich jene von Rudolf Steiner und Marie von Sievers, seit 1913 Marie Steiner. Gemeinsam wollen sie der Trennung von Religion, Kunst und Wissenschaft durch eine höhere künstlerische Ausdrucksform entgegenwirken. Zur Entfaltung gelangt dieses Vorhaben – 1915 noch ein erster »Versuch« – in der vor allem von Marie Steiner betriebenen Entwicklung der Eurythmie und damit verbundenen Rezitationskunst.[9] Grundlage dieser neuen darstellenden Kunstform, die materielles und geistiges Leben verbinden soll, bilden die Mantren und meditativen Texte Steiners. Auch seine *Mysteriendramen I–IV* (1912/13), auf die hier nur am Rande eingegangen werden kann, wurden zu diesem Zweck verfasst und drängen zur Aufführung und Darbietung, wie grundsätzlich alle Texte Rudolf Steiners in gewisser Weise Performanz beanspruchen, indem sie ihre praktische Anbindung an das tätige, alltägliche Leben suchen und einfordern. Zugleich stammt die Großzahl von Steiners Texten aus der Performanz: Das verschriftlichte Vortragswerk des einnehmenden Redners umfasst den Großteil der Steiner'schen Gesamtausgabe, die auf 354 Bände angelegt ist.[10]

---

tanz – Zwölf Stimmungen – Satire. In: Wahrspruchworte. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 2011 [= GA 40], S. 61. Hervorheb. von mir, KK.

8 Ebda., S. 62.

9 Weiter zu erwähnen sind die Übersetzungen Marie Steiners, geb. Sievers, Theosophin und Schauspielerin. Sie übersetzt die Mysteriendramen von Édouard Schuré, u.a. *Das heilige Drama von Eleusis* (*Le drame sacré d'Éleusis*, 1890), das am theosophischen Kongress in München von 18. bis 21. Mai 1907 zur Aufführung gelangte, sowie dessen Hauptwerk *Die großen Eingeweihten. Skizze einer Geheimlehre der Religionen* (*Les Grands Initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions*, 1889), mit einem Vorwort von Rudolf Steiner, Leipzig 1907. Édouard Schuré wiederum hat Steiner übersetzt (vgl. Zander: Rudolf Steiner. Biografie, S. 40).

10 Die Rudolf Steiner Gesamtausgabe (= GA), veranstaltet vom Rudolf Steiner Archiv in Dornach, ist auf 354 Bände angelegt und gliedert sich in drei Abteilungen: A Schriften, B Vorträge, C Re-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Alles Künstlerische, so Steiner in seiner Ansprache weiter, sei auf ein Höheres zurückzuführen, doch es sei nicht leicht, heute diesen Zusammenhang wirklich zu *erfühlen*.

> Und deshalb steht zu hoffen, daß gerade das weitere Populärwerden des Eurythmischen, wie wir es versuchen, von einer, ich möchte sagen, ganz menschlichen Seite her dasjenige fördert, was man braucht, um den Zusammenhang des Menschen mit den geistigen Welten zu finden.[11]

Das Sich-eins-Fühlen mit dem All hätten schon andere betont und verlangt, zuletzt die Theosophie, zuvor die Mystiker des Mittelalters. Die Eurythmie hingegen biete eine *zeitgemäße* Möglichkeit, der Lehre eines nach innen gerichteten Erlebens selbständig zu folgen, indem sie vorführe, wie das Wort im Kosmos, »das Wort in seiner Ruhe und das Wort in seiner Bewegung«[12], klinge. Dieses Sichtbar-Werden des ›verlorenen Wortes‹[13] im Klang und in der Geste spricht die Zusehenden auf einer Ebene an, die das sinnliche Sehen und Hören des kosmisch aufgeladenen Wortes tendenziell zu übersteigen versucht: »Aber man muß es eben fühlen im Kosmos.«[14] In diesem Sinn bietet die anthroposophische Lehre eine zeitgemäße Antwort auf eine uralte Sehnsucht, die sich im Streben des Einzelnen nach der Einheit mit dem göttlichen All äußert. Die Anthroposophie fordert nicht, sie tut:

> Wir sind aber heute in einer Zeitperiode, wo dies im Konkreten, im Wirklichen, angestrebt werden muß, wo wirklich etwas getan werden muß zur Bekräftigung der großen Wahrheit, daß der Mensch in seinem Tun und in seinem Sein zusammenklingen kann mit dem Tun und mit dem Sein der Welt.[15]

Die Eurythmie und mit ihr die Anthroposophie haben sich diesem Tun mit Leib und Seele ihres umfassenden und sehr feingliedrigen Lehrkörper-Gebildes verschrieben, und es ist kein Fehler, die zentralen Gedanken dieses Systems ebenso aus dem Tun

---

produktionen und Veröffentlichungen aus dem künstlerischen Schaffen (darunter etwa Steiners Wandtafelzeichnungen); sie wird fortlaufend ergänzt. Seit 2013 erscheint eine *Kritische Ausgabe ausgewählter Schriften Rudolf Steiners* (SKA), hg. v. Christian Clement.

11 Steiner: Wahrspruchworte [= GA 40], S. 62.

12 Ebda., S. 63.

13 Siehe Kap. I, S. 95 zu Johann Baptist Kernings »Buchstabenübungen« sowie Kap. II, S. 141 zum »verlorenen Wort« in Alice Gurschners (d.i. Paul Althof) gleichnamigem Roman.

14 Steiner: Wahrspruchworte, S. 63.

15 Ebda., S. 62.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

heraus zu begreifen, sich also dem anthroposophischen Denken wenngleich nicht über die *Praxis*, die in vielfältiger Weise und in zahlreichen gesellschaftlichen Bereichen bis heute präsent ist, so doch über die eigentliche Quelle der Erkenntnis, nämlich über die *eigenen Erfahrungen*, die sich im Alltäglichen ereignen, zu nähern. Die Schriften Steiners soll man nicht nur lesen, man kann anhand derselben meditieren. In Anbetracht dieser Spannung, die das geschriebene Wort im gesprochenen aufgehoben wissen will, wie auch das gesprochene im geschriebenen sich bestätigt sehen möchte (wenngleich es auch unvollständig bleibt, ohne zugleich im größeren Zusammenhang auch *erfühlt* zu werden), treten im Gesamtwerk Steiners nicht nur die philosophischen und die esoterischen Schriften zueinander in ein Nahverhältnis, sondern auch die »theoretischen« und die »praktischen«, die Schriften der Darlegung und Anleitung (weniger der Unterweisung) sowie die Schriften der Meditation. Alles Geschriebene hat seinen Sitz im alltäglichen Leben, im lebendigen Zusammenhang. In diesen alltäglichen Erfahrungsbereich drängen nicht zuletzt die zahlreichen Beispiele und Vergleiche, die Steiner zur Veranschaulichung setzt.

* * *

Zwölf Stimmungen, die zweite der drei eurythmischen Darbietungen, die Steiners Ansprache vorausgingen, besteht aus insgesamt zwölf Strophen, zu je sieben Zeilen. Jede Strophe, die als eigenständiges kurzes Gedicht gelesen werden kann, ist einem der zwölf Tierkreiszeichen gewidmet. Jede Zeile zitiert einen der sieben Planten, genauer dessen besondere *Stimmung*, in der Reihenfolge: Sonne, Venus, Merkur, Mars, Jupiter, Saturn und Mond. Die Stimmung im Zeichen der Waage klingt wie folgt:

Die Welten erhalten Welten,
In Wesen erlebt sich Wesen,
Im Sein umschließt sich Sein.
Und Wesen erwirket Wesen
Zu werdendem Tatergießen,
In ruhendem Weltgenießen.
O Welten, traget Welten![16]

»Jupiter in der Waage« lautet also: »Zu werdendem Tatergießen«. Aufgrund dieser fixen Zuordnung ist es möglich, aus allen zwölf Strophen jeweils einen Planeten, etwa den Mars, herauszugreifen und dessen Stimmung zu generieren. Diese zwölfzeilige Mars-Stimmung von Widder zu Fisch, wie Steiner im Rahmen seiner Ansprache ex-

16 Steiner: Wahrspruchworte, S. 58. Hervorheb. von mir, KK.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

emplarisch vorträgt, verdeutlicht, dass es sich bei den zwölfstrophigen Siebenzeilern der Tierkreiszeichen in keiner Weise um »subjektive Willkür« oder ein bloßes Spiel handle. Vielmehr übersteige diese Komposition auch das reine Kalkül eines ästhetisch intakten und funktionierenden Verweissystems, denn: »Es ist das wirklich das Einssein mit den Gesetzen des Universums ernstgenommen.«[17] Die Betonung liegt hier auf *ist*: »Es ist nicht bloß deklamiert: Man soll eins sein mit dem All! Sondern es *ist* dies Einssein.«[18] Die Poesie ist gleichsam das Sprungbrett höherer Absichten. Durch die Koordinaten von Steiners Dichtungen spricht der Kosmos. Dieser bewahrheitet sich unablässig in der Entsprechung von (Strophen)Form und (Zeilen)Inhalt, die permanent ineinandergreifen und jedes Arrangement – getragen von Geist – als sinnvoll erscheinen lassen. Die Zeilen der zwölf Tierkreiszeichen, deren jeweilige (festgelegte) Planetenstimmung man idealerweise selbst dann, »wenn jemand aufgeweckt werden könnte aus dem Schlaf und es würde ihm eine Zeile vorgelesen«,[19] identifizieren können soll, sind konkreter Ausdruck dessen, was sie artikulieren. Somit vollzieht sich im Augenblick der konkreten Artikulation eine Vereinheitlichung der ehemals getrennten Sphären materieller, sinnlicher Erfahrung und immateriellen, gleichsam übersinnlichen Sinns. Steiner zielt hier auf das demonstrative In-eins-Fallen von Bedeutungsträger und Bedeutung im Konkreten, also in der Artikulation durch das »Bewegungssystem«, wobei das gesprochene Wort eher als »Hilfe« der ganzheitlichen Darbietung eine Rolle spielt, nicht aber als deren zentraler Protagonist.[20] Dass sich in der Waagestimmung zugleich das »Gleichmaß der Waage« mitteile, sei ebenso ungewollt wie ungesucht, sondern ergebe sich allein dadurch, »daß der betreffende Buchstabe eben da ist«.[21] Das sich lose reimende, vielfach in sich selbst gespiegelte Gedicht will mehr sein als ein literarischer Text, indem es sich in einen Strophenverbund einordnet, der sich wiederum nichts Geringerem als dem Kosmos verbürgt; es erklärt die eigene Selbstreflexivität im Zusammenwirken von Form und Inhalt durch das beabsichtigte (weil beabsichtigt hervorgerufene) Zusammenwirken von Makro- und Mikrokosmos. Die erwähnten Übereinstimmungen der für die Waage wesentlichen Attribute Harmonie und Balance (die sich durch die mittig gesetzte Konjunktion »und« verdeutlichen, worin sich Vertikales und Horizontales gleichsam koordinieren) verweisen auf den übergeordneten Zusammenhang, der sich hier im Kleineren widerspiegelnd selbst bestätige: »Die Dinge ergeben sich ganz von selbst dann, wenn sie richtig gemacht

17 Ebda., S. 66.
18 Ebda., S. 65 f. Hervorheb. i. Orig.
19 Ebda., S. 65.
20 Ebda., S. 63.
21 Ebda., S. 66.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

sind«[22], so Steiner, der im wahrsten Sinn des Wortes nach Einklang strebende Autor. Er lässt die Zeichen zuversichtlich für sich sprechen und gleichsam zueinanderfinden. Jede Zeile hält dasjenige fest, das sie offenbaren will.

Doch man hat sich an diesem 29. August 1915 in Dornach eingefunden, um einem *Versuch* beizuwohnen, man ist bescheiden. Ein »stummer Auftakt«[23], zu dem sich noch musikalische Begleitung gesellen wird, dessen Ausdrucksformen sich in jenem Maß weiterentwickeln werden, wie in den Zusehenden und Miterlebenden die Fähigkeit, das Dargebotene zu *lesen*, reifen wird. Denn um wahren Fortschritt für die Menschheitsentwicklung zu erreichen, brauche es Menschen, die lesen und dabei vorurteilsfrei denken; die nicht müde werden, diese Fähigkeit unentwegt zu schärfen. Die Beschäftigung mit den Spuren, die *der Geist* zu allen Zeiten, an allen Orten und zu allen Gelegenheiten hinterlässt, denen wir uns ausgehend von der Kraft unserer gegebenen Anlagen und Fähigkeiten widmen können, bedeutet *Geisteswissenschaft*. Sie beginnt in der Natur, bei der Naturwissenschaft, bei der Naturerfahrung und Naturerkenntnis, und endet, wo der Zusammenhang zwischen dem Einzelnen und dem All sich als Erfahrung im Natürlichen zurückspiegelt und somit bereichert. Die Möglichkeiten der Geisteswissenschaft sind also prinzipiell unbegrenzt; worin genau ihre Möglichkeiten bestehen, dem werden wir uns nun widmen.

Nehmen wir als Beispiel das Lesen. Grundlegende Fähigkeiten des Lesens genügen, um die durch die Eurythmie als Möglichkeit dargebotenen Erfahrungen begreifen zu können: »Aber man wird nicht nur lesen können buchstabengemäß, lautgemäß, sondern auch sinngemäß. Dazu ist allerdings notwendig, daß man einen Begriff hat von dem sinngemäßen inneren Erleben.«[24] Das innere Erleben und Empfinden als Fähigkeiten des Menschen sind mitunter »verschüttet«; man muss Sicherheit im Denken und Empfinden gewinnen und sie gleichsam zurückerobern. Diese Möglichkeiten, die in der menschlichen Natur angelegt sind, müssen entfaltet werden. Die Eurythmie ist ein auf den lebendigen Buchstaben gerichteter Teil dieser menschlichen Potenzialität. Sie vereint Geist und Körper, indem sie Bedeutung gezielt in Bewegung auflöst:

> Sie werden später Kompositionen der Eurythmie sehen, wo Sie bemerken werden, daß genau an der einen richtigen Stelle ein Lippenlaut, an der anderen richtigen Stelle ein Zahnlaut entsteht, und daß wirklich das geschieht, was im Menschen beim Reden in anderer Art entsteht, so daß der Mensch sich selber kennenlernt in diesem, was sich in der Eurythmie vollzieht. […] Sie werden heute bemerkt haben, daß ein konkretes Wort in einer ganz ande-

22 Ebda.
23 Ebda., S. 68.
24 Ebda., S. 63.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> ren Weise getanzt worden ist als ein abstraktes Wort, daß ein Zeitwort, das eine Tätigkeit andeutet, in einer anderen Weise getanzt wurde als ein Zeitwort, das einen leidenden Zustand andeutet, als ein Zeitwort, das eine Dauer andeutet und so weiter. Auch diesen Zusammenhang – ich möchte sagen – des Gehirns mit dem Sprachorganismus werden Sie dargestellt finden im Eurythmischen.[25]

Der Sprachorganismus ist gleichsam der gesamte Mensch. Doch für Steiner sind der Mensch und die Welt unvollständig, wenn nicht die übersinnliche, geistig-seelische Welt, die alles Materiell-Physische umgibt, mitgedacht wird. Sprache in diesem Sinn zu verkörpern, bedeutet Geist repräsentierende Körper zu inszenieren. Für den Tanz muss somit ein zentrales Element genau kalkuliert werden muss: der Kontakt. Bei den eurythmischen Bewegungen berühren sich die Körper der Tanzenden fast gar nicht oder nur sehr selten. Feine, weite Gewänder umfließen den Körper, geben keine Sicht auf einzelne Körperteile frei, lenken den Blick auf stark geschminkte Gesichter.[26] Es gibt eine bedeutsame Lichtregie. Die einzige, noch notwendige Berührung der auf Geist und Erkenntnis gerichteten Bewegungen gleitender Körper ist der Kontakt feinbeschuhter Füße zum Boden. In seinen Unterweisungen an die erste Tänzerin der Eurythmie, Lory Smits, erwähnt Steiner die Positionen des menschlichen Organismus nach Agrippa von Nettesheim, dargestellt in sechs Kreisen, die sie, ohne die astrologischen Zeichen zu achten, nachstellen und einüben sollte.[27] Agrippas berühmte Renaissance-Zeichnung in seiner *Occulta Philosophia* wird zum Vorbild der geometrischen Grundkonstellation der Bewegungen, die den Kontakt genau reglementieren und auf ein Minimum reduzierten. Denn im Grunde verurteilt Agrippa das »Springen und Tanzen« als »schändliche Sache«[28]. Nicht »züchtiger und frömmer«, sondern »betastet und befühlet«, kämen die Tanzenden, insbesondere die entehrten »Weibspersonen«, zu Hause an.[29] Kultischer Tanz muss darum von diesen verwerflichen Formen, also von körperlichem Kontakt, Abstand nehmen.

25 Ebda., S. 68.

26 Vgl. Zander: Rudolf Steiner, S. 304.

27 Steiner: Die Entstehung und Entwickelung der Eurythmie [= GA 277a], S. 14.

28 Agrippa von Nettesheim: Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaft und die Verteidigungsschrift. Hg. v. Fritz Mauthner. Nachdruck der Ausgabe bei Albert Langen, München, Wien 1813 [1969], S. 87.

29 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Verdichtung

Die Eurythmie ist eine auf Selbsterkenntnis gerichtete Bewegungskunst der »sichtbaren Sprache«, verkörperter Ausdruck des Geistes. Das Goetheanum in Dornach, zunächst »Johannesbau« genannt, wollte »ein Haus des lebendigen Wortes« sein, dessen Wirkung in alle Sphären des menschlichen Alltags eindringen sollte.[30] Marie von Sievers-Steiner, die eigentliche Patronin und Förderin der Eurythmie als Kunstform, hebt die zentrale Stellung, die das Wort in Rudolf Steiners Geisteswissenschaft einnahm, hervor. Sievers bezeichnet es als »Ausgangspunkt und Mittelpunkt und Ziel alles Werdens und aller Entsiegelung«.[31] Das Wort musste fokussiert, entdeckt und verkündet werden. Es zählt die Wortkunst somit als eine direkt aus der Geistesanschauung gewonnene Worterkenntnis. Die Impulse, die hinter diesen Kunstformen wirken, seien nicht geringer zu schätzen als jene, die hinter den wissenschaftlichen Erkenntnissen walten. Jeder Impuls komme schließlich aus dem Geist, aus dem Inneren, »aus der Tiefe des Wesens« und begründe die – ein wichtiges Wort – *Individualität* des Menschen: »jener Quell immer frischen Lebens, der uns stets aus unserem Inneren schöpfen lässt«.[32]

Die Durchdringung des Gegenwärtigen durch das Vorzeitige, das bereits Erlebte und Gewesene, bestimmt sowohl sein aktuelles Erscheinungsbild als auch seine Perspektive für die Zukunft. Die evolutionäre Entwicklung alles Geistigen strebt einer stetigen Vervollkommnung zu, wie Steiner in seiner *Geheimwissenschaft* (1910) darlegt.[33] Dies gilt grundsätzlich: Alles war bereits da, bevor wir als »Ich« ins Spiel kommen, selbst unser Ich. Das »Ich« ist nur einer von vier Bausteinen des Wesens, es rangiert an höchster Stufe, ist aber gebunden an die übrigen Bestandteile, die jeweils anderen Entwicklungsstufen der Erde und des Geistes anhaften. Bewusstsein und Kosmogonie sind bei Steiner unauflösbar miteinander verbunden. In Summe bilden folgende vier Glieder die menschliche Wesenheit: *Der physische Leib*, der bereits mehrere Stufen durchlebt und durchwandert hat und von den unterschiedlichsten Geistern aufbereitet wurde, zeigt heute die größte Harmonie und Balance. Schon weniger ausgereift ist der *ätherische Leib*, auch »Lebensleib« genannt, der sich an den physischen heftet. Noch geringer ausgebildet, aber durchaus präsent und wirksam ist der *Astralleib*. Das »Ich« als der vierte und im Grund wirkungsmächtigste Teil, das allerdings durch die anderen

30 Rudolf Steiner: Wahrspruchworte, Geleitwort der Herausgeber von Hella Wiesberger, S. 11.

31 Marie von Sievers: Niedergang und Aufbau. In: Die Rezitation und Deklamation [= GA 281], hier zit. n. dem Geleitwort der Wahrsprüche von Hella Wiesberger, S. 11.

32 Steiner: Homunculus, S. 146.

33 Rudolf Steiner: Geheimwissenschaft im Umriß. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1985. (=Ausgewählte Werke, Bd. 5) [= GA 13] [in Folge zitiert mit der Sigle GW und Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Teile in seinen höheren Bestrebungen nicht nur unterstützt wird (denn man hängt an der Erde und noch älteren planetaren Stadien), macht uns schließlich zu uns selbst. Zusammenfassend lässt sich sagen: Dem Ätherleib eignet das *Leben*, dem Astralleib das *Bewusstsein* und dem Ich die *Erinnerung* (GW 62).

Der Ätherleib ist dem, was Rudolf Steiner als »Wirklichkeit« bezeichnet, näher (denn wirklich ist auch das Übersinnliche). Er ist ihr näher, als es der physische jemals zu sein vermag, und wird in dieser Nähe nur vom Astralleib übertroffen. Das »Ich« sei in der Lage, von dieser höheren Daseinsweise das meiste zu erkennen. Das Ich hat Anteil am Göttlichen, wie ein Tropfen Wasser sich im Meer einfindet und aus diesem hervorgehen kann (GW 67). Es ist mit der permanenten Arbeit am Äther- und Astralleib beschäftigt (GW 75). Zugleich richtet sich das Streben des Menschen insgesamt nach einer Herrschaft des Ich in diesem Gefüge. Denn das Ich ist jener »Tropfen« Geistigkeit, jener kleine Funke (gnostisch gesprochen), den wir ergreifen müssen. Ergreifen bedeutet: erkennen und seinen Offenbarungen folgen (GW 70). Jeder gegenwärtig lebende Mensch ist im Übrigen mit diesen Arbeiten beschäftigt, ob er es nun weiß oder nicht. Die Geheimwissenschaft spürt nun diesem Tropfen unter Unterweisung der Selbsterkenntnis nach. Geist liegt sowohl der Materie zugrunde – denn aus Geist ist sie entstanden, gleichsam verdichtet – und zu Geist wird das Abgestorbene und Vergangene werden, bevor es sich wieder, anders, bildet. Geist steht hinter dem Impuls, der zu einer Handlung drängt. Steiner hebt dieses Geheimwissen im Rahmen seiner Geisteswissenschaft. Geheim- und Geisteswissenschaft sind somit synonym.

> Was da wie ein Tropfen hineindringt in die Bewußtseinsseele, das nennt die Geheimwissenschaft den *Geist*. So ist die Bewußtseinsseele mit dem Geiste verbunden, der das *Verborgene* im Offenbaren ist. Wenn der Mensch nun den Geist in aller Offenbarung ergreifen will, so muß er dies auf dieselbe Art tun, wie er das Ich in der Bewußtseinsseele ergreift. Er muß die Tätigkeit, welche ihn zum Wahrnehmen dieses Ich geführt hat, auf die offenbare Welt hinwenden. Dadurch aber entwickelt er sich zu höheren Stufen seiner Wesenheit. Er setzt den Leibes- und Seelengliedern Neues an. (GW 70; Hervorheb. i. Orig.)

Anhand eines Beispiels lässt sich das Zusammenwirken der vier Teile, die dann wiederum jeweils in sich gegliedert sind und eigene Bewusstseins- und Seelensphären hervor- und zurückbilden, anschaulich illustrieren. Anschaulichkeit ist eines von Steiners erklärten Zielen, sowohl in der Darlegung seiner Theorie als auch in der Rezeption und Interpretation von Literatur. Wie bereits angemerkt,[34] *erholt* sich der Mensch im Schlaf. Er tut das allerdings nicht nur rein physisch, sondern er *holt* sich seine er-

34 Vgl. Kap. II, »*Des Schlafes Ende, das Erwachen*«, S. 135 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

schöpften Kräfte im buchstäblichen Sinn des Wortes zurück. Jene Kraft, die ihn aus der »Bewußtlosigkeit des Schlafes« wieder aufwachen lässt, also jenes Bewußtsein, das »beim Aufwachen wieder heraufsteigt«, ist der Astralleib (GW 58).

Es gibt ein Naheverhältnis von Schlaf und Tod, wenngleich sie auch ganz unterschiedliche Zustände und Daseinsformen bedeuten. Wie sich im Schlaf insgesamt der Zusammenhang der vier Glieder verändert, so bekommen wir einen Eindruck davon, was es bedeuten könnte, über die Beschäftigung und Schulung mit dem Übersinnlichen (wie es Steiners Geisteswissenschaft darlegt) die verschiedenen »Arten des Daseins im Astralleib zu betrachten« (GW 83). Der Astralleib verlässt nämlich mit Beginn des Schlafes zusammen mit dem Ich den physischen und ätherischen Leib, die gemeinsam am Ruhelager zurückbleiben. Der Verbleib des ätherischen Leibes garantiert das Fortdauern der »Lebenswirkung«; d.h. ein physischer Leib, verlassen vom ätherischen, verfällt – der Mensch stirbt.

> Während des Lebens zwischen Geburt und Tod tritt eine Trennung des Ätherleibes nur in Ausnahmefällen und nur für kurze Zeit ein. Wenn der Mensch zum Beispiel eines seiner Glieder belastet, so kann ein Teil des Ätherleibes aus dem physischen sich abtrennen. Von einem Gliede, bei dem dies der Fall ist, sagt man, es sei »eingeschlafen«. Und das eigentümliche Gefühl, das man dann empfindet, rührt von dem Abtrennen des Ätherleibes her. (GW 96)

Der als materialistisch klassifizierte Blick, der dieses Phänomen über die Belastung der Nervenbahnen erklärt und den Steiner in einer an sein Beispiel anschließenden Klammer anspricht, repräsentiere die Verfeinerung der sinnlichen Wahrnehmung, wie sie die empirischen Naturwissenschaften erarbeitet und damit einen für den allgemeinen Fortschritt zentralen Beitrag geleistet haben. Steiners Geheimwissenschaft versteht diese Errungenschaften nun als die Basis einer tiefergehenden und über die sinnlichen Grenzen hinausweisenden Auffassung der Natur, die allerdings nicht an den Grenzen unserer Wahrnehmung endet, weder räumlich noch zeitlich. Der vorweggenommene Einwand an das »eingeschlafene« Körperteil lautet wie folgt:

> (Natürlich kann eine materialistische Vorstellungsart auch hier wieder das Unsichtbare in dem Sichtbaren **leugnen** und **sagen**: das alles rühre nur von der durch den Druck bewirkten physischen Störung her.) Die übersinnliche Beobachtung kann in einem solchen Falle **sehen**, wie der entsprechende Teil des Ätherleibes aus dem physischen herausrückt. (GW 96; Hervorheb. von mir, KK)

Der Punkt ist, dass die übersinnliche Beobachtung die oben beschriebenen Vorgänge wirklich *sehen* kann. Ebendas ist gemeint, wenn Steiners Geisteswissenschaft das im

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Offenbaren Verborgene fokussiert und zugänglich machen will. Steiners Geisteswissenschaft sieht sich als Wissenschaft. Sie will aufklären, will auf Basis der Naturwissenschaft beweisen, dass ausnahmslos alles Geistig-Seelische aus Geistig-Seelischem entsteht – wie zuvor Francesco Redi, »der große Naturforscher«, bewiesen hatte, dass alles Lebendige aus Lebendigem hervorgeht.[35] Aus dem Flussschlamm allein entwickeln sich eben keine Tiere, es braucht den lebendigen Keim. Auf Basis der Naturwissenschaft sieht sich Steiner – gleichsam eine naturwissenschaftliche Geste vollziehend – über dieselbe hinausgreifen, um das Wirken des Übersinnlichen durch Anschauung in das Feld der menschlichen Wahrnehmung miteinzubeziehen. Die Geisteswissenschaft ist also eine moderne, zeitgemäße Form der Erfahrungswissenschaft. Der Körper ist ein Instrument für das Bewusstsein, das geschärft, gleichsam den feinen Tönen des Lebens angeglichen werden muss. Sehen und Wissen werden wieder zusammengeführt. Der an die Kosmologie anschließende Teil der *Geheimwissenschaft im Umriß* verschreibt sich der praktischen Schulung dieser Fähigkeiten. Dieser Schulung war bereits das 1904 erschienene und nach wie vor als anthroposophisches Grundlagenwerk geltende Buch *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*[36] gewidmet. Steiners Geisteswissenschaft will keine Lehre, sondern ein Erkenntnisweg sein.[37] Marie Steiner hat das Ziel der Geistes- oder Geheimwissenschaft wie folgt beschrieben: »Die Kraft des Denkens muß uns zu unserer Seelenhaftigkeit zurückführen, zum Ergreifen der bildhaften Anschauung, zum Verstehen der Geistigkeit, die in uns und allen Erscheinungen des Lebens zugrunde liegt.«[38] Die Schüler*innen der Geisteswissenschaft sind mit einer umfassenden Sehergabe ausgestattet. Eine in diesem Sinn ausgebildete und geschulte übersinnliche Anschauung kennt schließlich auch keine Unbewußtheit mehr, »sondern nur verschiedene Grade der Bewußtheit« (GW 174). Das Lesen ist – wie uns Steiners Lektüren zeigen werden – ein Teil dieser besonderen Fähigkeit bildhafter Anschauung, also des Sehens.

35 Rudolf Steiner: Goethes »Faust« vom geisteswissenschaftlichen Standpunkt. Vortrag vom 23. Januar 1910. In: Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes »Faust«, Bd. 1 [= GA 272], S. 15–38, hier S. 17.

36 Hugo Bergman übersetzte die Schrift *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* (gedr. Tel Aviv 1978) ins Hebräische. Ulla von Bernus, die Tochter des Alchemisten Alexander von Bernus, eine selbsterklärte Hexe, setzte die Lektüre dieses Buches der Teilnahme an ihren Kolloquien voraus.

37 Wie Wagner-Egelhaaf es formuliert, wird bei Steiner die »Methode zum Inhalt der mystischen Erfahrung«. Vgl. Wagner-Egelhaaf: Mystik der Moderne, S. 52.

38 Marie Steiner: Vorwort, S. 12.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Das Credo

»Das wahre Leben, so kann man Steiners Credo lesen, beginnt mit der Taufe, die den Menschen zu einem geistigen Wesen mache.«[39] Helmut Zander, Rudolf Steiners Biograph, beginnt dieser Feststellung gemäß mit dem Verweis auf die unterschiedlichen Angaben Steiners zum Tag seiner Geburt: Geboren am 25. Februar 1886 in Kraljevec, einem Ort im heutigen Kroatien gelegen, damals ein Teil Ungarns, wurde Steiner am 27. Februar getauft. Der Vater, Johann Steiner, war Bahnbeamter und Ingenieur, die Familie begleitete ihn zu seinen jeweiligen beruflichen Einsatzorten. Ganz den Plänen des Vaters gemäß nahm Steiner ab 1879 technische Studien in Wien auf. Julius Schröer, ein etwas abseits der anerkannteren Professoren wirkender Germanist, führte Steiner zur idealistischen Philosophie und insbesondere zu Goethes »Literaturreligion«.[40] Schröer hatte sich als Philologe intensiv mit Goethe auseinandergesetzt, zudem war er Vorstand des »Wiener Goethe Vereins«. Bald brach Steiner also das naturwissenschaftliche Studium ab und widmete sich der Philosophie. Noch vor seiner Promotion im Jahr 1891 lebte er in Weimar und arbeitete an der Edition der Sophienausgabe der Werke Goethes – eine Erfahrung, die ihn zu einer anderen, moderneren und belebteren Art der Textdeutung[41] und vor allem -kommentierung im Rahmen seiner Geisteswissenschaft führen wird. In Wien traf er in den 1880er Jahren erstmals auf die Theosophie (und auf Friedrich Eckstein), wobei er auch in katholisch-konservativen Kreisen ein angesehener Gast war.[42] Bevor Steiner ab 1913 in der Anthroposophie sein eigenes Lehrgebäude institutionalisierte und nachhaltig verbreitete, reüssierte er in der Theosophie: 1902 wurde er auf Vorschlag Wilhelm Hübbe-Schleidens zum Generalsekretär der deutschen Sektion gewählt. Dementsprechend dicht und kleinteilig sind die Überschneidungen und auch die Abgrenzungen zwischen beiden Systemen. In seiner Autobiographie unter dem Titel *Mein Lebensgang*, ein später

39 Zander: Rudolf Steiner. Biografie, S. 13.

40 Ebda., S. 33.

41 In der Anschauung entfaltet sich die Seherkraft des Geistes. In Goethes Texten schaut Steiner, der Leser, die Geistesart von Goethe, dem Dichter. Vgl. hier, Kap. IV, den Abschnitt über das *Märchen*. Die Geheimnisse des Dichterwerkes finden durch die Geisteswissenschaft »ihre rechte Beleuchtung«; diese führt über den im Gelehrtenzimmer verfassten Kommentar hinaus. Vgl. Marie Steiner in ihrem Vorwort zu Rudolf Steiner: Faust, der strebende Mensch. Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes »Faust«. In: Rudolf Steiner: Faust, der strebende Mensch [= GA 272], S. 13.

42 Eckstein: Alte unnennbare Tage, S. 130 f. Zu Steiners Verbindung zu Marie Eugenie delle Grazie, Richard von Kralik, Robert Hamerling vgl. Martina Maria Sam: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, S. 117–167. Marie delle Grazie stand mit Ernst Haeckel in Briefkontakt. Vgl. Werner Michler: Darwinismus, S. 396–447, insb. S. 396–399.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Bericht, konsequent unter den Prämissen des geistigen Lebens gehalten, nennt Steiner den 27. Februar als seinen Geburtstag. Zander hält fest, dass die »Differenz zwischen, wie er [d.i. Steiner] später sagen wird, exoterischer und esoterischer Existenz […] die Grundspannung seines Lebens [war]«.[43] In diesem Zusammenhang wird insbesondere einem namentlich von Steiner nicht genannten Mann, der Heilkräuter sammelte und in der Nähe von Brünn lebte, besondere Bedeutung beigemessen. Der »Meister aus Trumau«, dem der junge Steiner 1881 bei einer Zugfahrt nach Wien begegnete, wird vor allem von Anthroposoph*innen als Steiners »okkulter Lehrer« gesehen.[44] Dieser unbekannte Mann und das Taufdatum als Geburtsdatum bilden nur zwei – hier herausgegriffene – Momente, die in der Darstellung des von Steiner gepflegten Bildes, das ihn als Wissenden und Eingeweihten zeigt, wiederkehrend zum Einsatz kommen.

* * *

Der Text *Credo. Der Einzelne und das All*, erstmals von Marie von Sievers in der 25. Nummer der Zeitschrift *Das Goetheanum* vom 24.12.1944 veröffentlicht,[45] wird frühestens auf das Jahr 1886 datiert, weist also zurück in Steiners Wiener Zeit und wird allgemein in ein stilistisches und ideologisches Nahverhältnis zu dem berühmten aphoristischen Fragment »Natur« gesetzt, das wiederum Goethes unmittelbarer Ideenwelt zugeschrieben wird.[46] Das knapp drei Druckseiten umfassende *Credo*,[47] der erste Text im Band der *Wahrspruchworte*, besteht insgesamt aus fünf Absätzen. Der letzte Absatz mit den Imperativen *lasse* (»die Wahrheit zum Leben werden«) und *verliere* (»Dich selbst […]!), atrikuliert eine

43 Zander: Rudolf Steiner. Biografie, S. 13.

44 Ebda., S. 39 f.

45 Steiner: Credo – Der Einzelne und das All. In: Ders.: Wahrspruchworte, S. 13–17.

46 Das Fragment »Natur« wurde in die Sophienausgabe aufgenommen, obwohl die Autorschaft Georg Christoph Tobler zugeschrieben wird. Vgl. Goethes Werke, Abt. 2, Bd. XI, S. 5–9. Es bildet für Steiner die eigentliche (über Goethe gedachte) Schnittstelle zwischen »Natur«- und »Geisteswissenschaft«. Er liest den Aufsatz als »eine Art Lebensprogramm, das allem Goetheschen Denken über die Natur zugrunde liegt.« Rudolf Steiner: Zu dem »Fragment« über die Natur [= GA 30], S. 85–92, S. 88. Das Fragment war aber auch für viele andere überaus prägend. Der Anatom Carl Bernhard Brühl, der die erste Lehrkanzel für Zoologie an der Universität Wien hielt, integrierte den Text in seine offenen Vorlesungen über Darwinismus. Eckstein erzählt, das Fragment habe Sigmund Freud bewogen, nicht Jus, sondern Medizin zu studieren. Vgl. Eckstein: Alte unnennbare Tage, S. 20 f. Zu Brühl vgl. Werner Michler: Darwinismus und Literatur. Naturwissenschaftliche und literarische Intelligenz in Österreich 1859–1914. Wien, Köln u.a.: Böhlau 1999, S. 86 ff.

47 Dem Kommentar zufolge umfasst das Originalmanuskript drei handgeschriebene Blätter. Die Datierung ist nicht unumstritten. In der postumen Erstveröffentlichung 1944 trägt der Text den Zusatz »Aus der Weimarer Zeit«, spätere Herausgeber datierten ihn auf die Wiener Zeit, um 1888. Steiner: Wahrspruchworte, S. 394.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

weniger abschließende als nachhallende Aufforderung an das angesprochene Du, das eben Dargelegte zu verwirklichen. Verliere dich denn, um dich im Weltgeist *wiederzufinden* – das letzte Wort führt gleichermaßen zu einem neuen Ich zurück. Hier der Text, bevor wir ihn näher betrachten (Kursivierung i. Orig.; andere Hervorheb. von mir, KK).

Credo.
Der Einzelne und das All.

Die *Ideenwelt* **ist** der Urquell und das Prinzip alles Seins. In ihr **ist** unendliche Harmonie und selige Ruhe. Das Sein, das sie mit ihrem Lichte nicht **beleuchtete**, **wäre** ein totes, wesenloses, das keinen Teil **hätte** an dem Leben des Weltganzen. Nur, was sein Dasein von der Idee **herleitet**, das **bedeutet** etwas am Schöpfungsbaume des Universums. Die Idee **ist** der in sich klare, in sich selbst und mit sich selbst sich genügende Geist. Das Einzelne **muß** den Geist in sich **haben**, sonst **fällt** es **ab**, wie ein dürres Blatt von jenem Baume, und **war** umsonst da.

Der Mensch aber **fühlt** und **erkennt** als Einzelnes sich, wenn er zu seinem vollen Bewußtsein **erwacht**. Dabei aber **hat** er die Sehnsucht nach der Idee **eingepflanzt**. Diese Sehnsucht **treibt** ihn **an**, die Einzelheit **zu überwinden** und den Geist in sich **aufleben** zu **lassen**, dem Geiste gemäß zu **sein**. Alles, was selbstisch **ist**, was ihn zu *diesem* bestimmten, einzelnen Wesen **macht**, das **muß** der Mensch in sich **aufheben**, bei sich **abstreifen**, denn dieses **ist** es, was das Licht des Geistes **verdunkelt**. Was aus der Sinnlichkeit, aus Trieb, Begierde, Leidenschaft **hervorgeht**, das will nur dieses egoistische Individuum. Daher **muß** der Mensch dieses selbstische Wollen in sich **abtöten**, er **muß** statt dessen, was *er* als Einzelner **will**, das **wollen**, was der Geist, die Idee in ihm **will**. **Lasse** die Einzelheit **dahinfahren** und **folge** der Stimme der Idee in Dir, denn sie nur **ist** das Göttliche! […]

Es **gibt** vier Sphären menschlicher Tätigkeit, in denen der Mensch sich voll **hingibt** an den Geist mit Ertötung alles Eigenlebens: die Erkenntnis, die Kunst, die Religion und die liebevolle Hingabe an eine Persönlichkeit im Geiste. Wer nicht wenigstens in einer dieser vier Sphären **lebt**, **lebt** überhaupt nicht. *Erkenntnis* **ist** Hingabe an das Universum in Gedanken, *Kunst* in der Anschauung, *Religion* im Gemüte, *Liebe* mit der Summe aller Geisteskräfte an etwas, was uns als ein für uns schätzenswertes Wesen des Weltganzen **erscheint**. Erkenntnis **ist** die geistigste, Liebe die schönste Form selbstloser Hingabe. […] Man **muß** etwas **wissen** von der Heiligkeit der Liebe, dann erst **kann** man von Frommsein **sprechen**.

Hat der Mensch sich durch eine der vier Sphären hindurch, aus der Einzelheit heraus, in das göttliche Leben der Idee **eingelebt**, dann **hat** er das **erreicht**, wozu der Strebenskeim in seiner Brust **liegt**: seine Vereinigung mit dem Geiste; und dies **ist** seine wahre *Bestimmung*. Wer aber im Geiste **lebt**, **lebt** frei. Denn er **hat** sich alles Untergeordneten **entwunden**. Nichts **bezwingt** ihn, als wovon er gerne den Zwang **erleidet**, denn er **hat** es als das Höchste **erkannt**.

Lasse die Wahrheit zum Leben **werden**; **verliere** Dich selbst, um Dich im Weltgeiste **wiederzufinden**!

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Das am Ende deutlich zu vernehmende Du, das im Angesprochenen immer auch einen Ansprechenden durchhören lässt, vermittelt hier zwischen dem Einzelnen (dem Leser/der Leserin) und dem, das als All von einer sprechenden Instanz dargestellt und beschrieben wird. Von Du zu Du werden hier Instruktionen als ein zukünftiges Glaubens- und Selbstbekenntnis verinnerlicht. Es spricht jemand zu dem Einzelnen, gleichzeitig spricht der Einzelne das Credo auch zu sich selbst. Die liebevolle Vereinigung der Dualität innerhalb des Einzelnen verbindet und verbündet sich mit der beschriebenen Selbstaufgabe im All. »Im Geiste« geschieht zudem die Anbindung an die Gemeinschaft: Nur wer die »Selbstheit« aufgibt, hat Anteil am »allgemeinen Leben«.

Der erste Absatz erhebt die »Ideenwelt« zum »Urquell« und »Prinzip alles Seins«. Er beschwört und erklärt die Verbindung zwischen der Idee, dem Sein oder Dasein, dem Licht (das von der Ruhe und Harmonie dieser prinzipiellen Konstellation ausgeht und das Dasein »beleuchtet«), dem Universum und schließlich dem Geist. Denn die Idee ist dieser Geist, den *das Einzelne* in sich trägt. Das *Credo* beschreibt zudem, wie sich »das Einzelne« zu »dem Einzelnen« entwickelt; es beschreibt die Menschwerdung durch das geistige Prinzip als Individualisierung.

Im zweiten Absatz wendet sich der Fokus dementsprechend von »das« zu »der«: »Der Mensch aber fühlt und erkennt als Einzelnes sich, wenn er zu seinem vollen Bewußtsein erwacht.« Es zieht ihn zur Idee, er hat die Sehnsucht nach ihr »eingepflanzt«. In der Überwindung seiner Einzelheit lässt er den Geist in sich aufleben. Nun muss er in der Hinwendung zum All alles Einzelne, alle »Selbstheit« aufgeben, abstreifen, »aufhören-lassen«; das triebhaft »selbstische Wollen« gilt gegenüber der Individualität, die auf Impulsen aus der Seele gründet, als minderwertig. Er muss sein Wollen in Gleichklang mit der Idee bringen, er muss wollen, was die Idee will. Nur so schafft er sich die Grundlage für das höhere Leben. Dieses höhere Leben ist verheißungsvoll ewig, denn sterblich ist nur die Selbstheit. Während des Lebens (wie man es herkömmlicherweise kennt), das Steiner konsequent als Zeit zwischen Geburt und Tod umschreibt (vgl. GW 96), muss man die Selbstheit töten, also zu Lebzeiten sterben, um unsterblich zu werden: »Nur durch den Geist hinterlassen wir unverwischbare Spuren.«

Im dritten Absatz beschreibt Steiner die »vier Sphären menschlicher Tätigkeit«, denen der Mensch sich hingeben soll. Diese sind die Erkenntnis, die Kunst, die Religion und die Liebe. »Wer nicht wenigstens in einer dieser Sphären lebt, lebt überhaupt nicht.« Besonderen Fokus legt Steiner in diesem Abschnitt auf die Liebe, denn sie veredelt und erhöht alles; in der Liebe gibt es (aus allgemeiner Erfahrung heraus – Steiner knüpft an das vorhandene, intuitive Wissen an) jene Hingabe und Selbstaufgabe, die es braucht, um in der Geistigkeit der Idee völlig als Einzelne*r aufgehen zu können.

Der vierte Absatz schildert den Zustand des Menschen, der bereits durch eine der vier Sphären im göttlichen, höheren Leben angekommen ist. Rückblickend, aus der

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Perspektive der gelungenen Selbstaufgabe und damit einhergehender Befreiung, greift das *Credo* zurück auf die angesprochene Sehnsucht vom Anfang, den »Strebenskeim«. Diesen geistigen Keim im Leben praktisch zur Entfaltung zu bringen, darin liege die eigentliche Bestimmung. Es gibt keinen Zwang, denn das richtige Handeln wurde zur Intuition, man muss nicht mehr nachdenken, um die Pflicht zu erfüllen. Es gibt keine solche äußere Pflicht mehr, denn alles frühere Müssen korreliert mit dem eigenen Wollen, dessen Eigenheit sich völlig in der Allheit aufgelöst hat.

Darum sind die auffordernden Worte des letzten, fünften Absatzes weder »müssen« noch »sollen«, stattdessen wird die grammatikalische deontische »Pflicht« im semantisch ambivalenten »lassen« entfaltet; hier sollst du etwas *werden-lassen*, zugleich klingt aber auch stoisches *geschehen-lassen*, vielleicht auch *sein-lassen* durch, denn schließlich müsste man nur für die Wirkungen der höheren Welten im alltäglichen Zusammenhang – die dich umringen, ob du willst oder nicht – empfänglich sein.

Der abschließende Absatz bildet somit die Essenz des *Credo*; er wird zu einem einprägsamen Sinnspruch, dessen Bewegung aus *verlieren* und *wiederfinden* in der Konstellation von dem *Einzelnen und dem All* (wie der Untertitel heißt) von Steiner in den Widmungssprüchen oft wiederholt und variiert[48] wurde.

> Lasse die Wahrheit zu Leben werden; verliere Dich selbst, um Dich im Weltgeiste wiederzufinden!

Die theosophische Losung »*There is no religion higher than truth*«, die also die Wahrheit über die Religion erhebt, findet ihr Echo innerhalb dieser Zeilen, wobei die Wahrheit an das konkrete Leben gebunden wird, sich – mehr noch – lebendig verkörpern soll. Memorieren ist verinnerlichen. Dahingehend richte dein Streben, folge deiner Sehnsucht, die aus dem »Strebenskeim« in dir wirkt und dich antreibt – so lautete die Botschaft. Das Selbst verliere (du brauchst es nicht), dich aber finde wieder – wo? – im Weltgeist. Dieser wirkt und waltet im Weltganzen. Die Religion, noch Teil des theosophischen Mottos, bildet bei Steiner lediglich eine der vier Sphären. Ebenso untergeordnet, aber dennoch präsent, sind das Wollen, also der Wille und die Liebe (zweiter und dritter Absatz). Somit schließt sich der Kreis zum Anfang des Textes. Weltgeist

48 »Suche im Umkreis der Welt / Und du findest dich als Mensch, / Suche im eignen menschlichen Innern / Und du findest die Welt.« (für Anna Samwerber, 19. Juni 1919; Wahrspruchworte, S. 290) oder »Der Mensch findet, erkennend die Welt, in sich selbst, / Und erkennend sich selbst, offenbart sich ihm die Welt« (für Wilhelm Nedella, 25. Februar 1920, S. 292) oder »Willst du die Welt erkennen: / Blick ins eigne Innre; / Willst du dich selbst durchschauen: / Schau in die Welt« (Handschriftenprobe für das Preußische Staatsarchiv 1923, S. 305).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

und Weltganzes bilden ein All, dem sich der Einzelne hingibt, indem er sein Dasein lebt. Das *Credo* bringt als Text diese Konstellation und die damit einhergehende Aufgabe zu Bewusstsein.

* * *

Tabelle 2: Die Verben des *Credo* nach Absätzen (1. bis 5.)

1.	lasse dahinfahren	lebt
ist	folge	ist
ist	ist	erscheint
[nicht] beleuchtete	will	ist
wäre	ist	ist
hätte	will	veredelt
herleitet	ist	erhöht
bedeutet	lebt auf	lebt
ist	unterliegt	verwandelt
muß haben	handelt	hat
fällt ab	schließt sich aus	lieben
war	sondert sich ab	heißt
	handelt	tragen
2.	lebt	zu finden ist
fühlt	ist	muß wissen
erkennt	abtötet	kann sprechen
erwacht	lebt	
hat eingepflanzt	sind	4.
treibt an	ersterben lassen	hat eingelebt
zu überwinden	ist	hat erreicht
aufleben lassen	ist	liegt
sein	stirbt	ist
ist	stirbt	lebt
macht	verdirbt	lebt
muß aufheben	stirbt	hat entwunden
abstreifen	heißt	bezwingt
ist	aufhören läßt	erleidet
verdunkelt	ist	hat erkannt
hervorgeht	ist	
will	hat gehabt	5.
muß abtöten		lasse werden
muß	3.	verliere
will	gibt	wiederzufinden!
wollen	sich hingibt	
will	lebt	

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Die Verben in der Tabelle, aus ihrem syntaktischen Zusammenhang gelöst, verdeutlichen die Bewegungen des Textes greifbarer als die Substantive, die nicht unwichtig sind, wohl aber deutlich durch die verbale Choreografie (bzw. grammatikalische Valenz) zueinander in Beziehung gesetzt werden. Es sei das ein Versuch, eine paar Schritte abseits der Dynamik anthroposophischer Terminologie, die bisher die Darstellung dominierte, zu gehen. Während im ersten Absatz essenzielle, sentenzhafte Gleichungen die kosmologische Grundlage der folgenden Ausführungen auf knappem Raum und ohne großen Kommentar darlegen (so ist es!), zeichnet der zweite, deutlich längere Absatz die angesprochene Bewegung von einem sachlichen Einzelnen zu einem individualisierten Einzelnen (von »das Einzelne« zu »der Einzelne«). Nun tritt die Regung, die sich durch die Herausforderungen für das Individuum ergibt, in den Vordergrund: Organische Bilder wie *pflanzen* und *treiben* rahmen die Antagonismen und naturalisieren den Wechsel von *leben/sterben*, *hervorgehen/verderben* zu einem natürlichen Kreislauf. Die Zeitwörter *wollen* und *handeln* dominieren diesen Abschnitt, auch *müssen* wird nicht kaschiert. Der dritte Absatz versammelt Verben, die um die Liebe als Thema gruppiert werden; hier wird der fatalistische Ton stark reduziert, es herrscht die Zuversicht; *veredeln*, *erhöhen*, *verwandeln* versinnbildlichen die Transformation, die im folgenden vierten Absatz bereits vollzogen ist: *hat eingelebt*, *hat erreicht*, *hat erkannt*. Besondere Sensibilität für den Einsatz modaler Formen zeigt der letzte Satz des dritten Absatzes (*wissen müssen*, *sprechen können*) und bewirkt, dass im letzten, fünften Absatz *müssen* und *wollen* in *lassen* aufgehoben werden.

Weiter verdeutlicht der Blick auf die Verben parallelistische Satzbauweisen, die Sätze verschiedener Absätze in ein Nahverhältnis bringen. Begreift man die einzelnen Absätze als Entwicklungsstufen, die sich von der Basis zum verheißungsvollen Vollzug hocharbeiten und so auch als Textbausteine eine evolutionäre All- und Ganzheit bilden, so ergibt sich ein in sich anagogisches Bedeutungsgefüge: Die Sätze stehen zueinander in einer Hierarchie. „Wer nicht in einer dieser vier Sphären lebt, lebt überhaupt nicht“ (dritter Absatz) wird zu »Wer aber im Geiste lebt, lebt frei« (vierter Absatz). *Lassen* ist demnach höher als *wollen* und *müssen*, *erkennen* höher als *bedeuten*. Nur die Kopula »sein« ist neutral, sie ist die gleichsam geistige Grundlage. Sie verbindet als Formelbildnerin Natur- und Geisteswissenschaft. Sie *bedeutet* das Dasein wie kein anderes Wort der deutschen Sprache, ist aber zugleich die formale Verbindung zweier Entitäten in der sprachlichen Gleichung. Als Ausdruck einer Setzung ist das verbale Ist-Gleich-Zeichen Teil der Definitionen, beinahe unsichtbare grammatische Legitimation. Die bedeutungskonstituierende Kraft der sprachlichen Gleichung im Moment der Identifikation wird für Lanz von Liebenfels und Guido von List im Kontext der Ariosophie noch einmal aufgegriffen (vgl. Kap. IX).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Goethes Rätselmärchen als »Urzelle«

Die wohl wichtigste Schnittstelle zwischen Natur- und Geisteswissenschaft lässt sich für Steiners Denken über Johann Wolfgang Goethe erschließen. Steiner entwickelte die Anthroposophie und mit ihr die Geisteswissenschaft aus seiner spezifischen Lesart der Goethe'schen Dichtung, die er nicht nur als »Lebensprogramm«[49], sondern als »Geistesart« entzifferte. Die wichtigste Referenzquelle bildet hierfür Goethes *Märchen*, wie Steiner in dem Aufsatz über *Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch sein ›Märchen von der grünen Schlange und der Lilie‹* festhält.[50] Von Steiner selbst als »Urzelle«[51] der anthroposophischen Bewegung bezeichnet, ist die Genese dieses postulierten Nukleus komplex. In einem schmalen Bändchen der Gesamtausgabe abgedruckt, geht ihm ein anderer Text voraus, worin Steiner ebenjener Goethe'schen *Geistesart in ihrer Offenbarung*, wie sie sich zunächst im *Faust* zu erkennen gibt, nachgeht. Er bildet eine Neubearbeitung des Aufsatzes über *Goethes geheime Offenbarung*, den Steiner 1899 anlässlich von Goethes 150. Geburtstag im *Magazin für Literatur* veröffentlicht hatte, das er zu jener Zeit als Chefredakteur leitete. Eine Fußnote gleich am Anfang des Textes verrät aber, dass die Wurzeln noch weiter zurückliegen.

> Ich habe in den Geist des Märchens aus den Voraussetzungen der Goetheschen Gedankenwelt vom Anfang der neunziger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts einzudringen versucht und habe, was sich mir ergeben hat, zuerst in einem Vortrage ausgesprochen, den ich am 27. November 1891 im Wiener Goetheverein gehalten habe. Was ich damals gesagt habe, hat sich mir seither nach den verschiedensten Richtungen erweitert. Aber alles, was ich seither über das »Märchen« habe drucken lassen oder mündlich ausgesprochen habe, ist nur eine weitere Ausgestaltung der in jenem Vortrage ausgesprochenen Gedanken. Auch mein 1910 erschienenes Mysteriendrama »Die Pforte der Einweihung« ist eine Frucht jener Gedanken. (GG 68)

Steiners Lektüre versteht sich als eine hundert Jahre später erfolgende, geistige Aktualisierung eines Ursprungs. Das *Märchen* führt also abermals zurück in das Wien

49 Vgl. Rudolf Steiner: Zu dem »Fragment« über die Natur [= GA 30], S. 85–92, S. 88.

50 Rudolf Steiner: Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch sein »Märchen von der grünen Schlange und der Lilie« (1899/1918). In: Ders.: Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch seinen »Faust« und durch das Märchen von der Schlange und der Lilie (1918) [= GA 22], S. 63–84 [in Folge zitiert mit der Sigle GG und der Seite].

51 So Steiner über seinen Text *Goethes geheime Offenbarung* (1900) im Rahmen einer Ansprache am 25. September 1920, kurz vor Eröffnung des ersten Goetheanums. Vgl. Christoph Lindenberg: Rudolf Steiner. Eine Biographie. 1861–1925. Stuttgart: Freies Geistesleben 2011 [EA 1997], S. 298.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

der frühen 1890er Jahre, weist aber auch voraus, nicht nur zeitlich, sondern auch darstellerisch, indem es die spätere Dramatisierung der Gedankenfiguren aufruft. Steiners vier Mysteriendramen, allen voran das erste, oben erwähnte, kann als ein künstlerisches Werk, das den Verstehensprozess selbst abzubilden und wiederholt erlebbar zu machen versucht, gesehen und gelesen werden. Der »Vorgang des Erkennens« (GW 37) ist Steiner zufolge wichtiger als die Erkenntnis selbst, die als Produkt aus dem Vorgang resultiere. Mit der Inszenierung und Dramatisierung des Prozessualen wiederholt Steiner eine Vorgehensweise, die er bereits in Goethes *Märchen* angelegt sieht: Goethes *Märchen*, auch »Rätselmärchen« genannt, sei nämlich eine Reaktion auf Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Steiner nennt zuerst die Nähe in der Abfolge der Publikationen: Beide Werke erscheinen in Schillers *Horen*, Goethe antworte 1795 auf Schillers 1794 veröffentlichte Gedanken zur Entwicklung einer freien Persönlichkeit, die die Grundlage zu einer freien, menschenwürdigen Gesellschaft legen.[52] Bevor Steiner also mit seiner Deutung des *Märchens* beginnt – und er ist sich dessen bewusst, dass er sich mit diesem Unterfangen in eine lange Reihe von Versuchen einordnet[53] –, benennt er die Parallelen, die es ihm erlauben, Schiller und Goethe in dieses dialogische Naheverhältnis zu setzen: Neben der Abfolge der Publikationsdaten und Briefstellen zwischen Schiller und Goethe, die Steiner als Bestätigung seiner These liest, nennt er politische Bedingungen, die »französischen Zustände« (GG 68), also die Französische Revolution, die als Ereignis sowohl Schillers Impetus hinter den *Briefen* motiviere als auch Goethes *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten* inhaltlich und erzähltechnisch situiere. Das Märchen sei also einerseits in Beziehung zu setzen mit den anderen, vorangegangenen Texten der Novellensammlung (die sich, wie die weiteren Erläuterungen Steiners zeigen, mit dem Abwegig-Geistigen beschäftigen, mit den Geistern und dem Aberglauben) und andererseits mit der von Schiller entwickelten Dynamik aus der »Nötigung der Natur« und der »Nötigung der Vernunft« (GG 66), die durch eine *freie* Persönlichkeit in ein harmonisches Verhältnis zu bringen wären. Steiners Ausführungen zielen auf eine darstellerische Ebene, die auf den körperlichen Vollzug der gedachten Gedanken drängt, zu der seine Haltung als Lesender und Interpret insgesamt tendiert. Denn Steiner sieht in Goethes Märchen vor allem Verkörperungen und Bilder. Diese Betrachtungsweise durchdringt auch die

52 Die Vorstellung, Goethe »antworte« mit der Novellensammlung auf Schiller wurde inzwischen widerlegt. Zur genauen Rekonstruktion der Reihenfolge der Publikationen vgl. Lydia Rammerstorfer: Die Horen. Schillers literarisches Journal im kulturellen Kräftefeld um 1800. Dissertation, Universität Wien 2024, S. 91–95.

53 Er führt, ebenfalls in einer Fußnote, die Studie *Goethes Märchendichtungen* von Friedrich Meyer von Waldeck an (Heidelberg: Karl Wintersche Universitätsbuchhandlung 1879), der die größte Zahl der »unternommenen Auslegungsversuche« versammle (GG 68).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

verbale Struktur: In Steiners Lektüre »bedeuten« die Worte Goethes nicht, sondern sie »verbildlichen« oder »verkörpern«: So ist zum Beispiel »[d]ie Seelenkraft […] in der grünen Schlange verkörpert« (GG 74); »Der König der Weisheit ist aus Gold. Wo das Gold im ›Märchen‹ auftritt, verkörpert es die Weisheit in irgendeiner Form.« (GG 76)

Steiner zufolge suche Goethe in den *Unterhaltungen* nach dem übergeordneten Zusammenhang zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen. Was kann ich kraft meiner Vernunft gesetzmäßig verstehen, und was – eventuell welcher politische Umsturz – entzieht sich diesem Fassungsvermögen? Goethe gehe diese Fragen durch, indem er die Grenzen des Denkbaren in den einzelnen Geschichten der Novellensammlung durchexerziere. Hierbei leite ihn auch das Interesse am Wunderbaren; er zeige Sackgassen des Mystischen auf, zugleich strebe er aber nach dem *Zusammenhang* (eines der präsentesten Wörter der ersten Abschnitte von Steiners Interpretation in der Erschließung der Goethe'schen Geistesart). Der letzte Text der *Unterhaltungen*, das berühmte *Märchen*, erfülle nun dieses Streben nach Zusammenhang, indem es ihn – verrätselt – preisgebe. Das *Märchen* antworte auf die »menschliche Sehnsucht nach einer geistigen Welt« (GG 70). Zwei Gedankenmittelpunkte reichen laut Steiner wie »Strahlen« in das *Märchen*, wo sie zugleich enden. Der eine beziehe sich auf das sinnlich Fassbare, das eben durch einen wirksamen Zusammenhang (der unserer Kenntnis entzogen ist) gesetzmäßig wirke und unseren alltäglichen Erfahrungsrahmen abstecke. Der zweite richte sich an jene übersinnliche Kraft, die unser alltägliches Handeln in diesem Rahmen antreibe, bestimme und ihm Richtung verleihe; üblicherweise werde diese besondere Kraft (zunächst aus Unwissenheit) der sinnlichen Welt gegenübergestellt. Somit erscheint die Frage nach dem Zusammenhang, worin beide Gedankenmittelpunkte zusammengeführt werden, als diejenige, die zugleich die Korrespondenz zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen berührt. Aus der Frage nach Formen des *Zusammenhangs* wird eine nach den Möglichkeiten des *Zusammenwirkens*.

> Von beiden Gedankenmittelpunkten aus gehen Strahlen, welche im Übersinnlichen endigen müssen. Und von ihnen aus wird die Frage nach dem inneren Menschenwesen angeregt, nach dem Zusammenhange der Menschenseele mit der sinnlichen Welt einer- und der übersinnlichen andererseits. Schiller trat dieser Frage philosophisch in seinen ästhetischen Briefen nahe, für Goethe war der abstrakt-philosophische Weg nicht gangbar; er mußte das, was er in dieser Richtung zu sagen hatte, **im Bilde verkörpern**. Und das geschah durch das »Märchen von der grünen Schlange und der Lilie«. Für Goethes Phantasie gestalteten sich die mannigfaltigen menschlichen Seelenkräfte zu Märchenpersonen, und in den Erlebnissen **und dem Zusammenwirken dieser Personen verbildlicht sich das ganze menschliche Seelenleben und Seelenstreben**. (GG 70; Hervorheb. von mir, KK)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Hieraus wird ersichtlich, warum Steiner es auch systematisch (also bis hinein in seine eigenen *verba dicendi*) ablehnt, den Figuren des *Märchens* »Bedeutung« zuzuschreiben. Die gezeichneten Figuren und geschilderten Erlebnisse im *Märchen* seien weder Symbole noch Allegorien, die nach Steiner abstrakte Begriffe einfach nur illustrieren würden, quasi Übersetzungsinstrumente der Phantasie. Goethes *Märchen* habe mit festgelegten Bedeutungen, die abgerufen werden, oder herkömmlichen Phantasiegebilden absolut gar nichts zu tun. Vielmehr bewege sich Goethe mit dem *Märchen* im Reich der übersinnlichen Anschauung. Steiner möchte keine Gleichungen und Bedeutungen im Sinn von *dies bedeutet das* konstruieren, sondern ihn interessiert allein der *Impuls*, der hinter den Gestalten und der Gestaltung wirkt. Der wahre Ursprung der schöpferischen Kraft, die Goethe das Übersinnliche habe schauen und darstellen lassen, sei an keinem anderen Ort als in der Seele des Dichters zu suchen, denn sie forme den Gedanken. Steiners Lektüre des Märchens ist im Grunde ein dialogischer Nachvollzug der schöpferischen Vorgänge im Inneren des Dichters im Moment der Abfassung des Märchen-Textes. Der Interpret Steiner legt Wert darauf, kein philologischer Pedant zu sein, sondern er liest direkt aus Goethes Seele – eine Kommunikation, die nur von Geist zu Geist stattfinden kann. Seine Lektüre ist eine Übersetzung.

> Der Betrachter des Goetheschen Märchens braucht den Gedankengehalt; denn der allein kann seine Seele so stimmen, **daß sie in nachschaffender Phantasie den Wegen der schöpferischen Goethes folgt**. Es ist das Sichhineinversetzen in diesen Gedankengehalt nichts anderes als gewissermaßen das Aneignen der Organe, durch die der Betrachter sich in dieselbe Luft versetzen kann, in der Goethe geistig geatmet hat, als er das Märchen schuf. Es ist die Einstellung des Blickes auf die menschliche Seelenwelt, auf die Goethe geblickt hat, und aus deren Walten ihm – anstatt philosophischer Ideen – lebendige Geistgestalten entgegensprangen. Was in diesen Geistgestalten lebt, es lebt in der menschlichen Seele. (GG 71 f.; Hervorheb. von mir, KK)

Die Literatur erscheint als perspektivierendes Glas, fein geschliffen, durch das man auf die Wirklichkeit blickt, um Dinge klarer zu sehen, die den Unschärfen des Alltäglichen und Herkömmlichen zum Opfer fallen. Steiners Herangehensweise ist also textimmanent in jener Weise, als dass der literarische Text direkter Ausdruck der schauenden Seele ist. Im Nachvollzug – »nachschaffender Phantasie« –, also in der Generierung des »Gedankengehalt[s]«, folgt der Leser – von Seele zu Seele – einem Textur gewordenes Seelenleben, das sich im *Märchen* zum »Gemälde« verdichtet (GG 72). Alles Rätselhafte im *Märchen* sei letzten Endes menschliches Seelenrätsel. Ausgehend von diesen Grundannahmen geht Steiner auf einzelne Figuren näher ein.

Zuallererst nennt er den Jüngling. In diesem verkörpere sich das »Streben nach dem wahrhaft menschenwürdigen Zustand«, den auch Schiller in seinen Briefen einfordere

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

(ebda). Der Jüngling möchte zur Lilie, die in einem Reich lebt, in das es nicht leicht – und vor allem nicht permanent – möglich ist hinüberzugelangen. Jemand, der in dieses Gebiet übersetzen kann, allerdings nicht jederzeit und auch nicht wechselseitig in beide Richtungen, ist der Fährmann. Mit ihm beginnt das *Märchen*, genauer mit dem Wunsch der Irrlichter, die ihn ansprechen, übergesetzt zu werden. Die grüne Schlange leistet schließlich das wichtigste Opfer, um diesen Transfer zu gewährleisten, sie opfert sich selbst:

> Die Schlange, die selbstlose, in Liebe zur Weisheit, in erlebter Weisheit entwickelt Lebenserfahrung, gibt ihre Existenz auf, um die Brücke zu bilden zwischen der Sinnlichkeit und der Geistigkeit. (GG 77)

Durch ihre Selbstaufgabe wird die Schlange zur Brücke und gewährt so den permanenten Übergang zwischen den Gebieten der Schlange und jenen der Lilie, die Steiner jeweils dem Bereich des Sinnlichen und des Übersinnlichen zuordnet. Im Grunde beschreibe das *Märchen* also den Weg zur Erlangung des Zustands bewusster, gegenseitiger Durchdringung. Auch der Jüngling findet schließlich zu seiner Lilie, nachdem die Hindernisse überwunden wurden. Zuerst stirbt er, da er für die Berührung durch die Hand der weißen Lilie noch nicht bereit gewesen war. Steiner, der sich alle Mühe gibt, nicht zu deuten, übersetzt (wie der Fährmann): Für den Kontakt mit dem Bereich des Übersinnlichen muss man bereit sein – der Jüngling war es nicht: »Wer von dem Übersinnlichen berührt sein will, muß erst sein Inneres durch Lebenserfahrung an dieses Übersinnliche, das nur in Freiheit ergriffen werden kann, herangearbeitet haben« (GG 78).[54]

Um das *Märchen* als »Urzelle« der Anthroposophie lesen zu können, braucht es einen Schlüssel, der die Wechselwirkungen zwischen keimhafter Anlage und offenbarender Anschauung gegeneinander aufschließt. Steiners Zitate machen dabei bei der Wendung halt: Das bedeutungsschwangere »Es ist Zeit« ist der einzige Satz, den Steiner wörtlich aus dem Goethe'schen Text herausgreift. Seine Analyse sprachlicher Gestaltung bezieht sich auf die Gestalten, er sieht nicht Figuren, sondern »Personen und ihre Erlebnisse« (GG 71). Lesen ist lebendiger Nachvollzug von Lebendigem, das es dem Text im Prozess der Lektüre zu entnehmen gilt.

54 Steiners Biografin Martina Maria Sam sieht in Goethes *Märchen* den Ausklang von Steiners Wiener Zeit; die Imagination der sich opfernden Schlange sollte ihn noch lange begleiten und in die okkulte Erfahrung führen. Vgl. Martina Maria Sam: Rudolf Steiner. Die Wiener Zeit, S. 487–500.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Geist-Erkenntnis und Offenbarung

In Goethes *Märchen* wird ein größeres Geheimnis verhandelt, das in sich viergeteilt ist. Drei Teile kennt der Alte mit der Lampe. Er weiß, dass das wichtigste der vier Geheimnisse das »offenbare« sei; er kennt jedoch nicht das vierte. Erst dann, wenn er das vierte kenne, könne er das große Geheimnis verraten. Nun teilt ihm die Schlange dieses vierte Geheimnis mit. Sie flüstert es ihm ins Ohr – wir, die Leser*innen, können es nicht hören.[55] Rudolf Steiner entdeckt uns dieses offenbare Geheimnis. Und zwar beziehe sich das Geheimnis auf einen Zustand, nach dem sich die Figuren des *Märchens sehnen*. Der Schluss des *Märchens* schildere diesen Zustand, indem er

> im Bilde aus[drückt], wie die Menschenseele ihre Verbindung eingeht mit den in ihren Untergründen waltenden Kräften, und wie dadurch ihr Verhältnis zum Übersinnlichen – dem Reich der Lilie – und dem sinnlichen – dem Reich der grünen Schlange – so geregelt wird, **daß sich die Seele mit ihren Erlebnissen und ihrem Tun in freier Art von dem einen und dem andern Gebiete anregen läßt**, so daß sie im Verein mit den beiden ihr wahres Wesen verwirklichen könne. (GG 73; Hervorheb. von mir, KK)

Steiner geht nun davon aus, dass dieses geheime Wissen um die gelungene Verbindung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem durch jene Figur verkörpert sei, die über den Verhältnissen stehe, von welcher zugleich die »Lenkung und Leitung« (ebda.) abhänge, nämlich dem Alten. Die Schlange hebe nun das Wissen des Alten auf eine höhere Stufe, indem sie es der Realisierung ein Stück näherbringe und unter eine zeitliche Dimension stellt: »Er weiß, daß sie sich aufopfern muß, wenn der ersehnte Endzustand herbeigeführt werden soll. Aber *dieses* sein Wissen ist nicht entscheidend. Er muß mit diesem Wissen *warten*, bis die Schlange aus den Tiefen ihres Wesens heraus zu dem Entschlusse der Aufopferung sich reif findet« (GG 73 f.; Hervorh. i. Orig.). Dem Warten ist ein Kommen versprochen. Steiners Lektüre, die zeigen soll, wie sich Goethes Geistesart in seinem *Märchen* offenbart, ist – vergessen wir nicht – auch ein Vortrag, der in der öffentlichen Darlegung der Offenbarung zugleich ein ganz grundlegendes Geheimnis lüftet. Goethe habe die Worte der Schlange an den Alten mit der Lampe unhörbar, gleichsam unverkündet in seinem Text sprechen lassen. Steiner erschließt sie uns nun aus dem Zusammenhang des Textes (also der Seelenimmanenz) und spricht sie aus. Durch diese Öffnung der tiefen Geheimnisse wird Steiner zufolge auf eine veränderte Zeit und veränderte Ansprüche reagiert. Er verteidigt

55 Goethe: Märchen, S. 235 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0



Abb. 10: Hilda Kotanyi-Pollák: *Expression 5*. Aquarell und Tusche auf Karton. Dornach 1914–20 (880 × 1160 mm). Jüdisches Museum Prag.

diesen Schritt im Dienst des Fortschritts vor dem »alte[n] Wissen«[56] und dessen eingeweihten Repräsentanten, die es hüten wollten. Einer dieser einflussreichen Eingeweihten ist Friedrich Eckstein, der Rudolf Steiner auf die esoterische Bedeutung des Goethe'schen *Märchens* zuerst hingewiesen haben soll.[57] Die wenigen erhaltenen Briefe lassen auf einen Austausch über die verborgene Symbolik in Goethes *Braut von Korinth* schließen (Wasser und Salz), wobei auch das *Märchen* erwähnt wird.[58] In Steiners Offenbarung der Offenbarung liegt also ein wesentlicher Bruch, eine Weiterentwicklung, vielleicht auch ein Stück gut inszenierte Selbstaufgabe, um die Wahrheit, die

56 Steiner: Mein Lebensgang, S. 389.

57 Thomas Meyer: Freundschaft im Zeichen des Zeitgeistes. Friedrich Eckstein und seine Bedeutung für Rudolf Steiner. Anlässlich des 70. Todestages von Friedrich Eckstein am 10. November 1939. In: Der Europäer 14/4 (Feb. 2010), S. 13–19, hier S. 16.

58 Sibylle Mulot-Déri: Sir Galahad. Porträt einer Verschollenen. Frankfurt am Main: Fischer 1991, S. 66.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0



Abb. 11: Hilda Kotanyi-Pollák: *Expression 6.* Aquarell und Tusche auf Karton. Dornach 1914–20 (880 × 1160 mm). Jüdisches Museum Prag.

es nach Steiner zu verkünden gilt, auch publik zu machen. Diese Öffnung des Geheimnisses für das Publikum ist für die Anthroposophie zentral und zeigt nicht zuletzt, warum so viele Künstlerinnen und Künstler an diesem die Gesellschaft revolutionierenden Projekt mitarbeiten wollten.

Steiners Offenbarungen wirkten anregend. Er inspirierte und motivierte zahlreiche Künstler*innen. Exemplarisch hervorzuheben sind die Künstlerin Margarita Woloschin (1882–1973), geb. Sabaschnikova, die gemeinsam mit ihrem Ehemann Maximilian Woloschin an Bau und Gestaltung des Goetheanums beteiligt war. Ihre Autobiographie ist im Jahr 1954 unter dem Titel *Die Grüne Schlange* erschienen.[59] Die Künstlerin Hilda (oder Hilde) Pollák-Karlin (1875–1943), geb. Kotanyi, die Schwester von Else Jerusalem, wirkte ebenso im engeren Umfeld von Rudolf Steiner und Marie von Sievers. Von ihrem Werk haben sich nur Fragmente erhalten. Bekanntheit erlangte sie insbesondere für ihre »meisterhaften Stickereien mit esoterischem Inhalt«.[60] Sie

59 Margarita Woloschin: Die grüne Schlange. Stuttgart: Freies Geistesleben Stuttgart 1954.
60 Vgl. Reinholf J. Fäth, David Voda: Aenigma. One Hundred Years of Anthroposophical Art. Hg.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

engagierte sich ebenso für die Entwicklung der Eurythmie und gestaltete Programme sowie Plakate für die eurythmischen Aufführungen. So sind Widmungen und Motti von Steiner an Hilda Pollák auf von ihr gestalteten Programmheften überliefert.[61] Ihr Ehemann, der Künstler Richard Pollák-Karlin (geb. 1867 in Prag), lebte ab 1902 in Wien und war mit Gustav Meyrink und Friedrich Eckstein befreundet. In Wien traf er auf seine zukünftige Ehefrau Hilda Kotanyi und begegnete Rudolf Steiner.

Hilda und Richard Pollák waren ab 1906 Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft und wirkten während des Ersten Weltkrieges am Bau des ersten Goetheanums mit, genauer an der inneren Kuppelgestaltung. Nach dem Ersten Weltkrieg war das Paar maßgeblich am Aufbau der Prager anthroposophischen Gesellschaft Bolzano beteiligt. Else Jerusalem hielt nachweislich im Oktober 1909 einen Vortrag im Atelier von Richard Pollák-Karlin.[62] Dieser hatte neben konventionellen Porträts zur finanziellen Absicherung eine eigene Bildsprache entwickelt, »für die eine weiche Lasurfiguration mit esoterischen Motiven charakteristisch ist.«[63]

Auch für Elsa Asenijeff und »die tief empfindende Erzählerin«[64] Emil Marriot, eig. Emilie Mataja, gilt es, weitere Bezüge zu erforschen.[65] Rudolf Steiner muss zudem die Künstlerin Hilma af Klint in ihrem Atelier in Stockholm besucht und als einer der Wenigen ihre Gemälde zu Lebzeiten gesehen haben. So geben ihre Notizbücher Aufschluss darüber, welche Bilder »Doktor Steiner« für besonders gehaltvoll erachtete.[66] Ab

anläßlich der gleichnamigen Ausstellungen im Kunstmuseum Olmütz – Museum für moderne Kunst (Muzeum Umení Olomouc – Muzeum Moderního Umeni), 19.3.–26.7.2015. Revnice: Arbor vitae 2015, S. 256.

61 Widmungen und Motti von Steiner an Hilda Pollák auf von ihr gestalteten Programmheften in Rudolf Steiner: Wahrspruchworte: Programm zur Aufführung der Himmelfahrt-Szene aus Faust II, Dornach 15. August 1915 (S. 217), Spruch auf einer farbigen Skizze von Hilda Pollák zum 28. August 1916 (S. 234). Vierzeiliger, sich reimender Spruch auf einer farbigen Skizze von Hilda Pollák vom 21. September 1916 (S. 275).

62 Brigitte Spreitzer: Nachwort. In: Else Jerusalem: Der heilige Skarabäus. Wien: Das vergessene Buch 2015, S. 571. Vgl. einen Brief von Jerusalem an Franz Servaes vom 10.10. 1909 (ONB, Teilnachlass Servaes, Else Jerusalem 1253/3–3).

63 Fäth, Voda: Aenigma. Ausstellungskatalog, S. 259.

64 Steiner: Mein Lebensgang, S. 127. Vgl. Steiners Rezension in der Deutsche Wochenschrift 1888, 6. Jg., Nr. 29: Emil Marrion: »Die Unzufriedenen.« Roman. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Literatur [= GA 32], S. 155 ff.

65 Über den Wiener Frauenklub, 1909 gegründet, stand Mataja in Verbindung mit Emma Eckstein, Marie Lang und Marie Eugenie delle Grazie. Vgl. Harriet Anderson: Vision und Leidenschaft, S. 171 f.

66 Hilma af Klint war gemeinsam mit Anna Cassel, Cornelia Cederberg, Sigrid Hedman und Mathilda Nilsson Teil einer Gruppe von Künstlerinnen, die unter dem Namen »De Fem« (d.i. Die Fünf) zwischen 1896 und 1906 unterschiedliche Formen von Mediumismus in ihre Arbeitstechnik integrierten. Hilma af Klint: Notes and Methods. Introduction and commentary by Iris Müller-Westermann.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

1932 tritt die Autorin Maria Josepha Krück von Poturzyn (1896–1968) mit historisch-biographischen Romanen in Erscheinung.[67] Sie war mit Rudolf Steiner bekannt und engagierte sich für die Anthroposophie.[68] Aus Steiners frühem Wiener Umfeld und dem Kreis der Marie Eugenie delle Grazie[69] sind außerdem der damals vielgelesene Robert Hamerling sowie Fritz Lemmermayer zu nennen, der auch in der theosophischen Zeitschrift *Sphinx* publizierte.[70]

Steiner erwähnt Eckstein an einer entscheidenden Stelle seiner Autobiographie. Als er auf die Wiener Zeit der frühen 1890er Jahre zurückkommt und an den theosophischen Kreis um Marie Lang erinnert, nennt er Eckstein einen »ausgezeichneten Kenner […] ›alten Wissens‹«[71]. Eckstein war ein »intimer Kenner alter Geist-Erkenntnis«, als solcher wurde er geschätzt, doch zugleich pflegte er einen anderen Umgang mit jenem Wissen, das Steiner als »alt« bezeichnet.[72] Die Gegenwart, eine neue Zeit, brauche allerdings die Öffnung, die eröffnende Geste wie auch die offene Einführung und Darlegung, kurzum das »öffentliche Auftreten mit der Geist-Erkenntnis«.[73] Denn nur mit der Öffnung des »alten Wissens« sei Fortschritt realisierbar, so Steiner.

> Friedrich Eckstein vertrat nun energisch die Meinung, man dürfe die esoterische Geist-Erkenntnis **nicht wie das gewöhnliche Wissen öffentlich verbreiten**. […] [Er] wollte, daß

Chicago: Christine Burgin and The University of Chicago Press 2018, S. 36 ff., 66 f., 163.

67 Vgl. Justyna Górny: »Der Kampf ist ausgekämpft, die Liebe bleibt« – die Protagonistinnen in den Romanen von Maria Krück von Poturzyn. In: Aneta Jachimowicz (Hg.): Frauen erzählen Geschichte. Historische Romane österreichischer Autorinnen von der Ersten zur Zweiten Republik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022, S. 133–143.

68 Vgl. Maria Josepha Krück von Poturzyn (Hg.): Wir erlebten Rudolf Steiner. Erinnerungen seiner Schüler. Stuttgart: Freies Geistesleben 1956.

69 Zu Marie Eugenie delle Grazies Briefkontakt zu Ernst Haeckel sowie Rudolf Steiner vgl. Werner Michler: Darwinismus, S. 396–447, insb. S. 442 f. Vgl. auch das Stück *Narren der Liebe* (1904) von Marie Eugenie delle Grazie, worin sie Rudolf Steiner persifliert.

70 Fritz Lemmermayer veröffentlichte Prosatexte und Lyrik in der theosophischen Zeitschrift Sphinx: »Uralt« (Juni 1892, S. 112), »Das Wesen der Dichtkunst« (Juni 1892, S. 297), »Allerhand Sonderbares« (Dez. 1892, S. 158 f.) und »Zwei Gedichte« (Jan. 1893, S. 223 f.); wichtig ist auch sein Roman *Der Alchymist* (Wien: Hugo Engel 1885), ein historischer Hexenroman, dessen Handlung im 15. Jahrhundert in Köln angesiedelt ist.

71 Steiner: Mein Lebensgang, S. 388.

72 Zu den Impulsen, die Steiner von Eckstein erhielt, vgl. Thomas Meyer: Freundschaft im Zeichen des Zeitgeistes, S. 16, insb. die unterschiedlichen Positionen zu Kant: Eckstein (*Phänomen der Verdichtung,* 1885) war überzeugter Kantianer, Steiner (*Grundlinien der Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*, 1886) plädierte für die Erfahrung übersinnlicher Zusammenhänge und setzte die Bedeutung Goethes über jene Kants.

73 Steiner: Mein Lebensgang, S. 390.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> man als »Eingeweihter in altes Wissen« das, was man öffentlich vertritt, einkleidet mit der Kraft, die aus dieser »Einweihung« kommt, daß man aber dieses Exoterische streng scheide von dem Esoterischen, das im engsten Kreise bleiben solle, der es voll zu würdigen versteht.
>
> Ich mußte mich, sollte ich **eine öffentliche Tätigkeit für Geist-Erkenntnis entfalten**, entschließen, mit dieser Tradition zu brechen. **Ich sah mich vor die Bedingungen des geistigen Lebens der Gegenwart gestellt.** Denen gegenüber sind Geheimhaltungen, wie sie in älteren Zeiten selbstverständlich waren, eine Unmöglichkeit. **Wir leben in der Zeit, die Öffentlichkeit will, wo irgend ein Wissen auftritt.** Und die Anschauung von der Geheimhaltung ist ein Anachronismus. Einzig und allein möglich ist, daß man Persönlichkeiten **stufenweise** mit der Geist-Erkenntnis bekannt macht und niemand zuläßt zu einer Stufe, auf der die höhern Teile des Wissens mitgeteilt werden, wenn er die niedrigeren noch nicht kennt.[74]

Es sind also die Anforderungen der Zeit, die Steiner mit der Geheimhaltung zunächst grundsätzlich brechen lassen, er behält sich aber die stufenweise Offenbarung und Öffnung vor. Zudem bleibt eine Spannung zum inneren Kreis der Esoterischen Schule und dem dort bewahrten Wissen bestehen. In der Gegenwart treffen sich Altes und Neues vermittelt durch die schrittweise Öffnung der Geist-Erkenntnis für das suchende Publikum. Und die Nachfrage war groß. Im Jahr 1913 verleiht sich die Anthroposophie als Lehre und Schulungsweg einen institutionellen Rahmen, mit Rudolf Steiner als dem unumstrittenen Zentrum. Rudolf Steiner, der Vortragende, hat die Öffnung der Geist-Erkenntnis überaus ernst genommen und keinen Lebensbereich vergessen: »So war ich mir denn von einem gewissen Zeitpunkt an ganz klar darüber, daß ich mit einem öffentlichen Auftreten mit der Geist-Erkenntnis das Rechte tue.«[75] Ob Medizin, Bildung, Ernährung, Kunst, Ökonomie und Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens – bis heute hält die anthroposophische Geist-Erkenntnis wirksam Stellung und bietet alternative Angebote im herrschenden Wettbewerb. Im Gegensatz zur Theosophie hat sie es geschafft, für die gesellschaftliche Praxis relevante Formen der Auseinandersetzung mit den Problemen der Gegenwart zu etablieren – eine Entwicklung, die sich schon mit dem Ersten Weltkrieg abzuzeichnen begann.[76] Mit der Dreigliedrigkeit des menschlichen Organismus, die Steiner später auf den Körper der Gesellschaft überträgt, formuliert er schließlich noch sein politisches Programm für das menschliche Zusammenleben in Fortführung der drei Ideale der Französischen Revolution, wobei er die strukturgebende Kraft der Zahl drei als etwas vom Leben

74 Ebda., S. 389. Hervorheb. von mir, KK.
75 Ebda., S. 390.
76 Vgl. Zander: Rudolf Steiner, S. 195 f., 368–407.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

selbst Vorgegebenes begriff.[77] Wolfram Groddeck zufolge habe Steiner wiederholt darauf hingewiesen, dass »die Losung der Französischen Revolution […] erst dann Sinn bekommt, wenn sie nicht auf das gesellschaftliche Ganze, sondern auf dessen drei Bereiche bezogen wird, nämlich Freiheit für das Geistesleben, Gleichheit aller vor dem Recht, Brüderlichkeit im Wirtschaftsleben«.[78] Else Jerusalem, deren Verbindung zur Theosophischen Gesellschaft in Kapitel III thematisiert wurde und deren Schwester Hilda Pollák eine enge Mitarbeiterin Steiners war, veröffentlicht 1939 eine Abhandlung über die *Dreieinigkeit der menschlichen Grundkräfte*.[79] In einem Brief an Georg Bachrich bezeichnet sie diesen Text als »die Quintessenz meines Denkens, ja meines Lebens«.[80] Sie schickt ihre Schrift Albert Einstein zur Ansicht und bittet um seine Einschätzung. Dieser verhielt sich – ähnlich wie Mach bei Ecksteins Zusendung (vgl. Kap. I) – diplomatisch zurückhaltend, verrät aber doch, dass seine Ansichten wahrscheinlich zu materialistisch seien, um den Inhalt voll erfassen zu können.[81]

Für Steiner ist nicht nur der Gegenwartsbezug zentral, sondern auch die Abkehr vom Modernen, verstanden als etwas Entseelt-Mechanisches. Dementsprechend lebendig und inspiriert müsse jede Theorie sein, selbst wenn sie altes Wissen vermittle. Sie soll den Keim praktischer Anwendung in sich tragen. Ernst Müller (1880–1954), einer der letzten Bekannten Ecksteins, war Bibliothekar, studierte die Kabbala und war mit Rudolf Steiner freundschaftlich verbunden.[82] In der Neuausgabe[83] seiner 1920 erschienen Einführung unter dem Titel *Der Sohar und seine Lehre*, kommt im Nach-

77 Ebda., S. 351–367, hier S. 353 f.

78 Groddeck: Wegleitung, S. 53.

79 Else Jerusalem: Die Dreieinigkeit der menschlichen Grundkräfte. Zürich: Die Gestaltung 1939. In dieser Schrift überführt die Autorin die drei Grundkräfte *Trieb*, *Tat* und *Wirkung* in die Prozesse des *Fühlens*, *Denkens* und *Handelns*, durch welche sich Materie in Geist verwandle: »Durch die Grundkräfte manifestiert sich der Trieb zum Sein« (S. 13). Umgekehrt sei der Trieb zum Sein die »Materialisation eines Geistteiles« (S. 23).

80 Zit. n. Spreitzer: Nachwort. In: Else Jerusalem: Der heilige Skarabäus. Wien: Das vergessene Buch 2016, S. 591.

81 Auf die Gefahr hin, als »philisterhafter Materialist« zu erscheinen, attestiert Einstein der Autorin dennoch eine dunkle Sprache und »rätselhafte[] Ausdrucksweise«, auf die man »ehrlichkeitshalber ein für allemal verzichten [sollte]«. Albert Einstein an Else Jerusalem nach dem 17. August 1939 (A. Einstein Archive 120–761). Vgl. Brigitte Spreizer: Nachwort, S. 591 f., 607.

82 Insbesondere Müllers Bruder, Edmund Müller (1877–1942, in der Shoa ermordet), war engagierter Theosoph. Vgl. Albert Lichtblau (Hg.): Als hätten wir dazugehört. Österreichisch-jüdische Lebensgeschichten aus der Habsburgermonarchie. In Zusammenarbeit m. d. Leo Baeck-Institute New York. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1999, S. 488–502.

83 Ernst Müller: Der Sohar und seine Lehre. München: Eugen Diederichs Verlag 1984 (Diederichs Gelbe Reihen).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

wort Hugo Bergman zu Wort, Professor für Philosophie in Jerusalem und seinerseits Steiner-Übersetzer sowie mit Eckstein bekannt. Bergmans Schwiegermutter Berta Fanta war eine engagierte Theosophin und Aktivistin, die in Prag den »Fantakreis« unterhielt.[84] Bergmans Ausführungen zufolge habe Steiners Lehre Ernst Müller die Inspiration und den Mut verliehen, die Darstellung der kabbalistischen Elemente unter Gegenwartsbezug auszuführen. Im Gedenken an seinen Freund berichtet er:

> Müller hat eine ihm durchaus eigentümliche Einstellung zum Sohar und zur Kabbala überhaupt. Er fragt nicht nach den historischen und soziologischen Aspekten, […] **er sieht sie als eine Lehre der Gegenwart an und bemüht sich in dem Sohar so einzudringen, als wäre er ein zeitloses Buch**. Das ihm dies weitergehend gelingt, verdankt er vor allem der Tatsache, daß er durch die Schule Rudolf Steiners hindurchgegangen ist. Wenn er etwa, um ein einzelnes Beispiel herauszuziehen, in einer Anmerkung zum Kapitel über das Reich des Sittlichen die fünf Seelenglieder der jüdischen Mystik fünf Begriffen der Steinerschen Anthroposophie parallelisierte, so wird vielleicht der rein historisch interessierte Forscher manche Einwände erheben, aber der Leser von heute, der sich fragt, ob er etwas mit den fünf Seelengliedern der Kabbala anfangen kann, wird ihm dankbar dafür sein, daß er einen Schlüssel in die Hand bekommen hat, der den Leser davor bewahrt, sich mit einer rein mechanischen Aufzählung der Seelenglieder begnügen zu müssen. Er hat eine Hypothese von heuristischem Wert bekommen, mit der er versuchen kann zu arbeiten.[85]

Müllers Übersetzung mit praktischem Zeitbezug muss unter der zeitgenössischen Leserschaft auf positive Resonanz gestoßen sein. So wies Konstanze Fliedl nach, dass auch Arthur Schnitzler nach Ernst Müllers Sohar-Bearbeitung arbeitete.[86] Unter Schnitzlers Aufzeichnungen befand sich eine handgezeichnete Skizze des kabbalistischen Sephirot-Baumes, der Müllers *Sohar* entnommen war.

---

84 Über Berta Fanta (Mitglied der tschechische TG und des Vereins »Frauenfortschritt«) gibt es Verbindungen zur expressionistischen Autorin Marie Holzer (1874–1924). Siehe Holzers Novellensammlung *Im Schattenreich der Seele* (1911) sowie ihre Rezension des Romans *Die Intellektuellen* von Grete Meisel-Hess. Marie Holzer: Die Intellektuellen. In: Prager Tagblatt (13.1.1918), S. 7. In Anschluss an die Besprechung erfolgt die Ankündigung, dass Meisel-Hess im Rahmen der Diskussionsreihe des »Frauenfortschritt« am 26. Jänner einen Vortrag über »Für und wider die Ehe« halten werde.

85 Müller: Der Sohar und seine Lehre, S. 316. Hervorheb. von mir, KK.

86 Konstanze Fliedl: Arthur Schnitzler: Poetik der Erinnerung. Wien u.a.: Böhlau 1997, S. 323 ff.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Hellsehen

In der Darstellung der Fragen und Antworten griff Steiner, als er beschloss, das Programm der Öffnung in die Tat umzusetzen, auf unterschiedlichste Formen zurück. Es gibt etwa die Tafelbilder, die ab 1919 gesammelt wurden. Wollte er einen Inhalt kurz und prägnant zur Darstellung bringen, zeichnete er auf eine Tafel. Die Geste des Ausdrucks, der frei ist, sobald die Geist-Erkenntnis nicht mehr der Geheimhaltung unterliegt, folgt der einzig wirksamen Reglementierung, nämlich den geistigen Gehalt des Gedankens zeigen zu wollen; die zeichnende Geste ist ganz Impuls. Umfassender Transfer, Übertragung und Übersetzung folgen diesem Impuls der Öffnung. Sie nehmen sich als Techniken ein Vorbild am Fährmann aus Goethes *Märchen*, dessen Aufgabe es ist, im Rahmen seiner Möglichkeiten aus dem Bereich des Übersinnlichen in das Sinnliche *überzusetzen*. Auch die Eurythmie entstand letztlich aus einem Transfer des gefühlten Gedankens in eine andere Ausdrucksform: Ob es möglich sei, das Johannes-Evangelium auch zu tanzen, fragte Steiner bei einem Vortrag im Jahr 1908 die Malerin Margarita Woloschin, wie sie in ihren Lebenserinnerungen festhält[87] – und setzt damit das Initial einer Bewegungskunst, die getragen vom Zeitgeist des freien Tanzes als »Geistiger Tanz« sich entfalten würde.

> Nach dem Vortrag trat er zu mir und fragte: »Könnten Sie das tanzen?« Ich war über diese Frage nicht erstaunt, weil ich von meiner Kindheit an das Bedürfnis hatte, jedes tiefere Erlebnis zu tanzen; und daß Rudolf Steiner »alles weiß«, davon war ich überzeugt. Ich antwortete ihm: »Ich glaube, man könnte alles tanzen, was man fühlt.« – »Aber auf das Gefühl kam es doch heute an!« Diesen Satz wiederholte er und blieb eine Weile vor mir stehen, indem er mich anschaute, als wenn er auf eine Frage wartete. Ich fragte ihn aber nicht.[88]

Der Anblick des Meisters, wahrgenommen zu sein von seinem Blick – es muss kein gewöhnlicher gewesen sein. Kafka erwähnt in einem Tagebucheintrag vom 18. März 1911 eine Begegnung mit Rudolf Steiner, worin er beschreibt, wie Steiner während des Vortrags »einen mit seinem Blick zu halten versucht«.[89] Ebenfalls anwesend sind: »Der Maler Pollak-Karlin, seine Frau zwei breite große Vorderzähne oben, die das große

87 Margarita Woloschin: Die grüne Schlange. Lebenserinnerungen. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben ⁴1954, S. 200, 272.

88 Ebda., S. 200.

89 Franz Kafka: Tagebücher. Hg. v. Hans Gerd Koch, Michael Müller u.a. Frankfurt am Main: S. Fischer 1990, S. 30–36.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

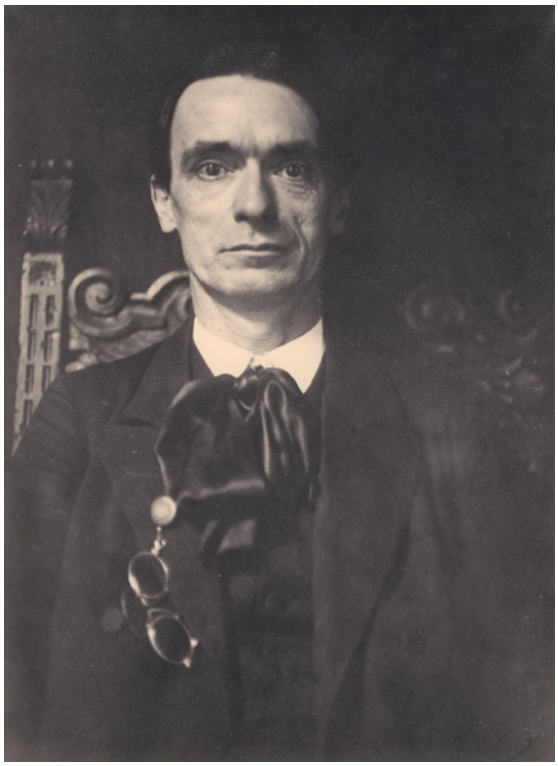


Abb. 12: Rudolf Steiner im Zustand der Hellsichtigkeit.

eher flache Gesicht zuspitzen«[90] – also die Künstlerin Hilda Pollák-Kotanyi, Else Jerusalems Schwester. Zunächst von der Anthroposophie angezogen, weicht Kafka einer eingehenden Beschäftigung schließlich aus, da er sich vor weiteren Verstrickungen fürchte. In seiner Erinnerung an die Begegnung beschreibt Kafka buchstäblich eine Grenzerfahrung: Er habe zwar im Literarischen »Zustände erlebt (nicht viele), die meiner Meinung nach den von Ihnen, Herr Doktor, beschriebenen hellseherischen Zuständen sehr nahe stehen«.[91] Die »besten […] Arbeiten«, bemerkt Kafka weiter, seien dabei aber nicht entstanden.[92] Ein berühmtes Porträtfoto von Rudolf Steiner, aufgenommen durch dem Maler Fritz Hass (vermutlich um 1907), zeigt ihn im Zustand der Hellsichtigkeit (vgl. Abb. 12).

Der oder die Hellsichtige blickt in die Welt des Übersinnlichen. Ebendiese Fähigkeit gilt es für den Adepten durch Arbeit an der eigenen Seele zu schulen. Hierfür gibt

90 Ebda., S. 30.
91 Ebda., S. 34
92 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

es die meditativen Texte, sie geben Anleitung und sind Mittel zur inneren Versenkung. Im Rahmen dieser Übungen lernt man, *sinnbildliche* Vorstellungsbilder, nahe am Symbol, aufzurufen (GW 308, 313); also Bilder, die nicht durch die sinnlich erfahrbare Umwelt initiiert sind, sondern allein durch die Kraft der Seele. Das Bewusstsein weilt in einem Zustand, der nicht Wachen und nicht Schlafen ist, das »dämmerhafte Hellsehen« (GW 277, 295) hebt das Bewusstsein, das zuvor in die materielle Welt »herabgedämmert«[93]. Im dämmerhaften Zwielicht versenkt und hebt sich das schauende Bewusstsein. Diejenigen, die das Geheimnis der Einweihung erfahren hatten und dieses Wissen als Erbe in unsere derzeitige, fünfte nachatlantische Zeit getragen haben, seien in der Lage, in der Geschichte der Welt und des Kosmos zu lesen – so wie andere in Märchen und Sagen blättern, um in die Welt der »Erzählungen über geistige Wesen und geistige Vorgänge« (GW 295) vorzudringen. Die geschriebenen, sinnlichen Quellen und die ungeschriebenen, übersinnlichen, gehen auf dieselbe Wurzel zurück, nämlich auf Relikte dämmerhaften Hellsehens. Es kann gelernt werden. Hier wird deutlich, dass Steiner eine höhere Form des Lesens etabliert wissen will, nämlich ein Lesen, das voll und ganz Erfahrung ist. Das lesende Ich ist ein erfahrendes Ich, ein sehendes.[94] Auch das Lesen verläuft über die Grundstufe *sinnbildlicher* Vorstellung, denn es ist das Bild, das bei Steiner zwischen dem Sinnlichen (dem Geschriebenen) und dem Sinn (dem Geist) vermittelt, indem es *verkörpert*. Wenn Steiner in seiner Lektüre des *Märchens* Goethes Worten folgt, dann nur, um durch sie seine Geistesart als Bild zu erkennen. Das »Märchengemälde«[95] wird durch die schauende Deutung zum Sinnbild der Anthroposophie, verkörpert in der »Urzelle«, als die es fortwirken soll. Einen Sinn sich als Bild in der inneren Versenkung aufrufen zu können, bedeutet zu verstehen, mehr noch: zu fühlen. Wer so sieht, sieht klar, sieht hell. Die Hellsichtigkeit wirkt über das Auge und beansprucht dessen verborgene, aber vorhandene Kräfte. Darum ist es wichtig, von den herkömmlichen Sehgewohnheiten, die das Auge leistet, abzukommen. »Bevor das Auge sehen kann, muß es der Tränen sich entwöhnen«,[96] lautet der erste der berühmten vier Sätze aus Mabel Collins' *Licht auf den Weg*, den

93 Steiner: Goethes Geistesart, S. 79.

94 In seinen Schriften reinszeniert Steiner unentwegt das lesende Ich als erfahrendes und steigert durch diese Verwiesenheit das Modell der Weltanschauungsliteratur zur esoterischen Selbsterfahrung. Weltanschauungsliteratur steht in der Tendenz »für das ich einen privilegierten Beobachterstandpunkt zu reklamieren. Aufgrund besonderer Qualitäten kann es sehen oder erfahren, was andere nicht sehen oder erfahren können«. Vgl. Horst Thomé: Weltanschauungsliteratur, S. 353.

95 Steiner: Goethes Geistesart, S. 72.

96 »Before the eyes can see they must be incapable of tears.« In: Light on the Path. Written down by M.C. With Notes and Comments. London: Theosophical Publishing Society 1904 [EA ohne Kommentare 1888], S. 3.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Steiner auch in seine Meditationen aufnahm. Er ergänzte in seinem Kommentar: »Deine Tränen trüben nur die reine Klarheit des Lichtes. Du *empfindest* umso zarter, je weniger du *empfindlich* bist.«[97] – Was dich zu Tränen rührt, hindert dich daran, wahrhaft zu erkennen, sofern du dem sinnlichen Reiz, der die Reaktion ausgelöst hat, nachgibst. Anstatt über das Elend der Armen zu weinen, rät er, soll man erkennen und helfen. Wer weint, kann nicht lesen, weder äußere noch innere Vorgänge. Manch einer bemerkt gar nicht, dass er schon längst in der geistigen Welt lebt, »dazu liegt nicht der Grund in einem unbesonnenen suggestiven Aufnehmen, sondern in der Feinheit und dem Ungewohnten des im Lesen Erlebten« (GW 51). Lesen und Leben sind einander gleich, nicht nur im Zustand erlebender Hellsichtigkeit.

> 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 Mittelungen 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. Im Aufnehmen der Ergebnisse nimmt man zugleich den eigenen Innenweg dazu auf. (GW 49; Kursivierung i. Orig.; andere Hervorheb. von mir, KK)

Im ungetrübten Auge, das sich einlebt in den »Strom geistigen Daseins«, wirkt das Licht des Übersinnlichen. Licht wirkt nicht nur auf dem Weg, dem man folgt, sondern man wird es selbst.[98] Dieses unzählbare Licht, das auch durch die Schlange wirkt und leuchtet, steht als das Höhere dem Irrlichternden gegenüber, wobei sich die Irrlichter des *Märchens* der Schlange, die bewundernd zu ihnen aufschaut, zu Beginn noch überlegen wähnen.

> Sehr ermüdet gelangte sie endlich zu einem feuchten Ried, wo unsere beiden Irrlichter hin- und wiederspielten. Sie [die Schlange, KK] schoß auf sie los, **begrüßte** sie, und **freute** sich so angenehme Herren von ihrer Verwandtschaft zu finden. Die Lichter **strichen** an ihr her, **hüpften** über sie weg und **lachten** nach ihrer Weise. Frau Muhme, **sagten** sie, wenn Sie schon

97 Rudolf Steiner: Zur Geschichte und aus den Inhalten der ersten Abteilung der Esoterischen Schule 1904–1914 [= GA 264], S. 443. Hervorheb. i. Orig.

98 In der Widmung an Marie von Sievers, geschrieben in ihr Exemplar von *Licht auf den Weg*, empfiehlt er ihr (zirka 1904): »Suche nach dem Licht des Weges! / Doch suchst du vergebens, so du / nicht selbst Licht wirst. / R. St.« In: Wahrspruchworte, S. 247. Hervorheb. von mir, KK.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> von der horizontalen Linie sind, so hat das doch nichts zu bedeuten; freilich sind wir nur von Seiten des Scheins verwandt, denn sehen Sie nur (hier machten beide Flammen indem sie ihre ganze Breite aufopferten sich so lang und spitz als möglich) wie schön uns Herren von der vertikalen Linie diese schlanke Länge kleidet; nehmen Sie's uns nicht übel, meine Freundin, welche Familie kann sich deß rühmen? So lang es Irrlichter gibt, hat noch keins weder gesessen noch gelegen.[99]

Die Irrlichter sind interessante Gestalten, deren andauernde Beweglichkeit sie aus jenem Kosmos, der sich am Kreuzungspunkt der horizontalen und vertikalen Achse entfaltet, herauslöst. Sie sprechen, hüpfen, streichen entlang, lachen, dehnen sich, zeigen sich – sie sind immerzu in Bewegung. Freche Fratzen, lustig, skrupellos, über alles scheinbar erhaben, mit der Schlange »nur von Seiten des Scheins verwandt«[100]. Die Schlange, die auf Verwandtschaft hofft, wird gleichermaßen von den Herren der vertikalen Linie zurechtgewiesen. Dass die Schlange alle, insbesondere aber den Prinzen retten wird, ist an dieser anfänglichen Stelle des Textes noch nicht abzusehen, zumindest werden die Irrlichter auch ihren Beitrag leisten, doch das wirkliche Opfer bringt sie – die Schlange.

In Goethes *Märchen* werden die Irrlichter, die auch als hohe Flammen erscheinen können, als Reisende eingeführt, die übergesetzt werden wollen: »einige laute Stimmen« wecken eines Nachts den Fährmann.[101] Man geht zusammen nach dem Kahn. Mit dem Eingehen auf den Wunsch der Irrlichter entwickelt sich die Geschichte, ihr (unerklärtes) Auftauchen ist das Initial der Geschichte. Als pulsierende Elemente, die das Auge und die Aufmerksamkeit der Lesenden unweigerlich auf sich ziehen, verführen sie zum Licht, das unmerklich im Narrativ seiner Entfaltung entgegenstrebt. – Oder man könnte auch sagen, die einnehmenden Irrlichter tragen durch die Geschichte und bewirken, dass man weiterliest. Ab jenem Moment, in dem man den Irrlichtern nachgibt, in dem der Fährmann auf sie eingeht und man ihnen folgt, erliegt man unwillkürlich dem Impuls.

Mit einem ähnlichen Impuls hat Rudolf Steiner in den einleitenden Worten des ersten Kapitels seiner *Geheimwissenschaft im Umriß* umzugehen. Er ist hier bemüht, die Geheimwissenschaft gegen alle wirksamen Vorurteile als wesentlichen Bestandteil der Naturbetrachtung zu positionieren.

---

99 Johann Wolfgang Goethe: Märchen. In: Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten. Goethes Werke, Abt. I, Bd. 18, S. 93–273, hier S. 228 f.

100 Ebda.

101 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Wer von Geheimwissenschaft reden will, muß allerdings mit Rücksicht auf das eben Gesagte einen wachsamen Sinn haben für alles Irrlichternde, das entsteht, wenn über die offenbaren Geheimnisse der Welt etwas ausgemacht wird ohne wissenschaftliche Gesinnung. (GW 38)

Der Weg zur Geheimwissenschaft führt über den Reiz der Irrlichter zur wahren Lichtgestalt, der zum Opfer bereiten Schlange.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kapitel V
Okkulte Diagnostik für eine bessere Gesellschaft
Literarische Schöpfungen dreier Grenzgänger

Es gibt die Idee, dass die Erde hohl sei. In ihrem Inneren leben demnach Menschen, deren Wurzeln auf das lemurische Zeitalter zurückgehen.[1] Sie sind mit ihren Kräften näher am höheren Bewusstsein als die herkömmlichen Erdenmenschen, die, zunehmend von der physisch-materiellen Welt eingenommen, ihre geistigen Fähigkeiten und Anbindungen an den Kosmos verfallen ließen. Bei Rudolf Steiner ist die Erde ein lebendiges Wesen, das viele Inkarnationen und Entwicklungsstufen durchlebt hat; sie ist selbst, wie alle Geschöpfe, in den ewigen Kreislauf von Verdichtung und Auflösung, von Bewegungs- und Ruhephasen, eingebunden. Höhere Rassen würden sich zurückziehen, etwa in das Innere der Erde, um ihren Einweihungsgrad zu bewahren, und zu warten, bis ihre Zeit gekommen sei, um zurückzukehren (»Es ist an der Zeit!«, heißt es auch in Goethes *Märchen*). Das nachatlantische Zeitalter, in welchem wir uns derzeit befinden, ende dann auch mit dem »Krieg aller gegen alle«; keinem Krieg im herkömmlichen Sinn, aber doch ein finaler Exzess von apokalyptischem Ausmaß, der letztlich in ein ätherisches Dasein zurückführe.[2] Ein spirituelles Leben und vor allem die Geisteswissenschaft tragen ihre Eingeweihten sicher über diese Entwicklungen, die sich letztlich nicht aufhalten lassen. – Ein recht düsteres Bild also überschattet unser Zeitalter und empfiehlt in seiner Drastik nachdrücklich die Vorteile geisteswissenschaftliche Schulung und Forschung, welche, durchdrungen von Liebe, auf das Erleben, nicht nur auf Erkennen gerichtet sei. Am Ende, so Steiner, werde man jeder Person ihre moralische Haltung an der Physiognomie sofort ablesen können.[3] Von Interesse soll nun sein, wie die Vision einer *besseren* Welt, die oftmals aus der induzierten Vision einer *anderen* Welt hervorgeht, konkret auf gesellschaftliche Verhältnisse übertragen wird. Reformideen sollen anschaulich vermittelt und niederschwellig verbreitet werden. Der »wissenschaftliche Roman« erlaubt, didaktisches Moment und Unterhaltung zu verbinden. Diese literarischen Texte der esoterischen Weltauffassung sind erzieherisch wertvoll.

---

1 Das lemurische Zeitalter bildet Rudolf Steiner zufolge das dritte der sieben Hauptzeitalter und entspricht der (anthroposophischer Auffassung zufolge veralteten) dritten Wurzelrasse der Theosophie. Ihm folgt das atlantische Zeitalter nach, welches mit einer Flut endet und das nachatlantische Zeitalter einleitet: Hier befinden wir uns nun, in der fünften der sieben Kulturepochen des nachatlantischen Zeitalters. Die Entwicklung der Erdzeitalter und des Menschen, der sich in der lemurischen Zeit erstmals physisch inkarnierte, sind nachzulesen in der Akasha-Chronik, dem geistigen Weltgedächtnis, aber auch in Rudolf Steiner: Aus der Akasha-Chronik [= GA 11].

2 Steiner: Die Apokalypse des Johannes [= GA 104].

3 Ebda., S. 91 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Es wirkt, als wolle man bei aller Wissenschaftlichkeit, die es an jeder Stelle (vor der falschen) zu verteidigen gelte, den Raum der Literatur nicht ungenutzt lassen. Somit bieten die in diesem Kapitel vorgestellten Texte vor allem eines: zeitliche Diagnosen, die angeregt durch die Missstände und befähigt durch das okkulte Wissen Heilung im weiteren Sinn in Aussicht stellen. Ein Art Heilung durch Ähnlichkeit, denn im Grunde basiert der literarisch aufbereitete Nachvollzug beschrittener Pfade und Ideen auf der möglichst bruchlosen Identifikation mit einer Hauptfigur.

* * *

Drei Autoren unterschiedlicher ideologischer und politischer Prägung stehen im Fokus dieses Kapitels: G.W. Surya (1873–1949), mit bürgerlichem Namen Demeter Georgievitz-Weitzer, Franz Hartmann (1838–1912) und Lazar von Hellenbach (1827–87). Surya und Hartmann praktizierten als Mediziner, sie waren fest in der okkultistischen Lehre verankert. Hellenbach studierte Rechts- und Kameralwissenschaft und schlug eine politische Laufbahn ein.[4] Gemeinsam ist den drei Autoren die Kritik an einem materialistischen Weltbild. Demnach resultierten aus der irrigen Trennung zwischen Geist und Materie fatale Folgen für das heutige Leben, das sich materialistisch-modern gibt. Der Gegenwart und ihren aktuellen Problemen – sei das im sozialen, politischen, aber auch im ethisch-sittlichen Bereich (Frauenfrage, Prostitution) – könne man nur aktiv begegnen. Ein ganzheitliches Menschenbild müsse die Basis der Entscheidungen bilden. Nur so wäre zudem auch wirkliche Heilung zu erreichen. Sowohl Suryas Heilkunst als auch Hartmanns Heilmethoden (Hartmann wirkte im *Sanatorium Lahmann* im Salzburgischen Hallein)[5] sind Beispiele für ihr praktisches Wirken im medizinischen Bereich. Hartmann schrieb für die Theosophie, Surya propagierte okkulte Diagnostik[6] und war Anhänger der Homöopathie, Lazar von Hellenbach verknüpfte seine Transzendental-Philosophie mit konkreten Reformideen, insbesondere in Fragen der Sittlichkeit und des sozialen Friedens. Zudem nutzen alle drei die Literatur, um ihr Wissen einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Suryas »okkult-wissenschaftlicher Roman« *Moderne Rosenkreuzer* (1907),

4 Karl Kiesewetter: Geschichte des neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel. Wiesbaden: Marix 2007, S. 594.

5 Berühmt ist das Lignosulfit-Inhalationsverfahren gegen Keuchhusten und Tuberkulose, das er gemeinsam mit Carl Kellner entwickelte. Vgl. Franz Hartmann: Ueber die Anwendung und Heilerfolge von Lignosulfit-Inhalatationen bei chronischen (tuberculösen) und acuten Erkrankungen der Athmungsorgane (insb. Keuchhusten). München: Lehmann 1896; Nicholas Goodrick-Clarke: Lemma Franz Hartmann. In: Wouter J Hanegraaff (Hg.): Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, S. 458 f., hier S. 459; Baier: Yoga within Viennese Occultism, S. 393.

6 G.W. Surya: Okkulte Diagnostik und Prognostik. Berlin-Pankow: Linser 1921.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zwei von Franz Hartmanns theosophischen Novellen (1887, 1892), aus seinem umfangreichen publizistischen Werk herausgegriffen, und Lazar von Hellenbachs utopischer Roman *Insel Mellonta* (1883) zeigen, wie das Okkulte mit gesellschaftlichen Reformzielen und ästhetischen Erfordernissen eines literarischen Gestaltungswillens in Konfrontation tritt. Die literarischen Texte liefern Modelle konkreter Zukunftsgestaltung; in der Vermengung von Zeitdiagnose und Prognose vereinen sie – dem Anspruch nach – Wissenschaft und Unterhaltung. Dieser Wille zur Popularisierung des esoterischen Geheimwissens ist Teil einer Praxis, die die Welt dem anderen Wissen gemäß neu aufbauen und formen möchte.

Eine sonnenlose Welt

Über die Wirkung ihrer Strahlen weiß der Arzt Demeter Georgievitz-Weitzer viel Gutes zu berichten und nennt sich nach ihrem indischen göttlichen Patron: »Surya«; die Gnomen im sagenumwobenen Untersberg bei Salzburg verehren sie, die sie nie gesehen; sie rahmt den Besuch eines Abenteurers, der einen Tag im »weltlichen Kloster« der Rosenkreuzer verbringen darf, und die Insulaner im Pazifik, Mellontaner gerufen, fleißige Gärtner, verehren sie als lebensspendende Kraft: die Sonne.

Mit Bulwer-Lyttons *Vril*[7] betreten wir allerdings eine sonnenlose Welt. Der Mythos der hohlen Erde, der in esoterischen Blättern weit verbreitet war[8] und bis in den Nationalsozialismus wirkte[9], nimmt seinen Beginn in diesem literarischen Werk aus dem Jahr 1871. *Vril* erzählt von jener Kraft eines früheren Menschengeschlechtes, Vril-ya genannt, das unserer heutigen Zivilisation weit überlegen ist. Sie bilden das »Geschlecht der Zukunft«, oder »The Coming Race«, wie es im Untertitel heißt. Der Titel aktualisiert darwinistische Ideen als reißerische Drohgebärde.[10] Bulwers kurzer Text

7 Edward Bulwer-Lytton: Vril. Eine Menschheit der Zukunft. Roman. Aus dem Englischen übersetzt von Guenther Wachsmuth. Dornach: Rudolf Geering-Verlag [7]2010. [Im Folgenden zitiert mit der Sigle V und der Seite].

8 Es gab zahlreiche Artikel zur hohlen Erde (vgl. die Rezension von O.H.P. Silbers: Die Erde eine Hohlkugel. In: ZfO, 5. Jg., Heft 3, Sept. 1911, S. 191 f.); Mary Rivett: The Rediscovery of »Vril« von Mary Rivett. In: The Theosophist, Bd. 50 (Jan. 1929), S. 427; Franz Hartmann: Die hohle Weltkugel. In: ZfO, 4. Jg., Heft 1 (Juli 1910), S. 3–8.

9 Louis Pauwels, Jacques Bergier: Aufbruch ins dritte Jahrtausend. Von der Zukunft der phantastischen Vernunft. München: Goldmann 1987. Zu *Vril* insb. S. 302–311.

10 Die Auseinandersetzung der Theosophie mit dem Darwinismus bildet ein besonders komplexes Thema, das an dieser Stelle ausgeklammert werden muss. Er galt als der Inbegriff der materialistischen, modernen Wissenschaft. Vgl. hierzu Michler: Darwinismus, S. 31–43; Jan Stottmeister: Der George-Kreis, S. 344–371. Die Theosophie wollte Darwins Theorie von der Entwicklung der Arten um eine spirituelle Evolution der Menschheit erweitert wissen. Carl du Prel fand über den

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

wird aber für ähnliche erzählerische Unterfangen, die zivilisatorische Unterschiede anhand evolutionärer Veränderungen, die sich durch lokal motivierte Ausnahmesituationen ereigneten, maßgeblich sein. In *Vril* ist dieser Ausnahmeort das Innere der Erde und mit ihm: die Höhle, der Felsspalt oder das Bergwerk. Als wiederkehrende Motive bilden sie typische Grenzräume, an welchen sich zahlreiche Facetten einer kulturgeschichtlichen Spannung, die unter dem kulturwissenschaftlichen Begriff der »Latenz« gefasst wird, ablesen lassen: »Die Grenzerfahrung der Immersion, des Sich-Involvierens, ist durch ein Oszillieren im Schwellenraum auf Dauer gestellt.«[11] So verirrt sich in *Vril* ein namenloser Ich-Erzähler, stolzer Amerikaner und Bürger, nach einem Unglück in einem Bergwerk in die Welt der Virl-ya im Inneren der Erde. Da es kein Zurück gibt, bleibt er und lebt mit ihnen. Doch schließlich zeigt sich, dass man den Fremdkörper, der inzwischen koloniale Phantasien entwickelt, doch loswerden will, und dem Erzähler gelingt durch Hilfe von Zee, einer hochgebildeten Vril-ya, die in unerwiderter Liebe zu dem Besucher steht, die Flucht zurück an die Erdoberfläche.

Als sich der Erzähler im Inneren der Erde der Ausweglosigkeit seiner Situation gewahr wird und mit dem sicheren Tod konfrontiert sieht, gedenkt er der Erdoberfläche. Er denkt nicht an den vergangenen Luxus und Genuss, sondern im Angesicht des Todes ruft er sich die wesentlichen, *immateriellen* Träger seines früheren Erdenlebens in Erinnerung, die Sonne und Gott:

> »So ist alle Hoffnung dahin«, murmelte ich und sank auf dem steinigen Wege zu Boden, »und nie werde ich unser Sonnenlicht wiedersehen.« Ich bedeckte mein Gesicht mit den Händen und betete zu jenem Gott, dessen Existenz ich sonst meistens vergaß, wenn auch sein Werk deutlich genug zu uns spricht. In der Tiefe einer unbekannten Welt und am Rande des Grabes erst fühlte ich seine Wirklichkeit. (V 138)

Die Sonne bleibt bei Bulwer-Lytton uneingelöster Sehnsuchtsort, ein mächtiges Phantasma, omnipräsent, aber konsequent abwesend. Als der Erzähler am Ende die Sphäre der Vril-ya verlässt und durch den Spalt wieder nach oben steigt, erreicht er

---

»philosophische[n] Gehalt des Darwinismus« zum Spiritismus (Du Prel: Spiritismus. Leipzig: Reclam, S. 6); Blavatsky kritisiert in *Isis Unveiled* Darwins Evolutionstheorie; 1875 hatte sie begonnen, Darwins *Origin of Species* ins Russische zu übersetzen. Vgl. Keller, Sharandak: Madame Blavatsky, S. 12, 131, 155 f. Einen wichtigen Anknüpfungspunkt bildet der (Neo-)Lamarckismus, wofür Wien um 1900 als »Hochburg« galt. Vgl. Michler: Kulturen der Gattung. Poetik im Kontext, 1750–1950. Göttingen: Wallstein 2015, S. 573–576.

11 Sabine Müller: Einleitung: Perspektiven einer aktuellen Kulturgeschichte der Tiefe. In: Dorothee Kimmich, Sabine Müller (Hg.): Tiefe. Kulturgeschichte ihrer Konzepte, Figuren und Praktiken. Berlin, Boston: De Gruyter 2020, S. 1–18, hier S. 5.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zunächst das Bergwerk, von dem aus er und sein verunglückter Begleiter hinabgestürzt waren. Der Bericht schließt mit einer Warnung: Über die Erlebnisse hatte der Erzähler Stillschweigen bewahrt, doch nun, da er krank sei und sicher sterben müsse, möchte er über diese aufstrebende Rasse im Inneren der Erde berichten, die, wenn sie komme, ein deklariertes Ziel verfolge, nämlich die Erdenmenschen zu unterwerfen.

Unter den Vril-ya herrscht das künstliche Licht der Vril-Kraft. Diese Universalkraft, mit einem Fluidum vergleichbar, bewirkt ihre umfassende Überlegenheit in allen Bereichen des Lebens. Es gibt keine Nacht, abends dämpft man das Licht nur, denn man fürchtet die Finsternis. Im Inneren der Erde herrscht somit permanente, künstliche Helligkeit. Die Sonne sei als Himmelskörper ebenso entbehrlich wie all die anderen – in den Augen der Vril-ya nur vermeintlich – unentbehrlichen Güter des Erdenlebens. Man habe alles Lasterhafte bereits lange hinter sich gelassen. Menschliche Automaten servieren den Vril-ya zu essen und zu trinken. Auch die Demokratie und republikanische Staatsformen sind überholt. Der Ich-Erzähler, ein selbstbewusster Amerikaner des 19. Jahrhunderts, kann angesichts der überwältigenden Fortschrittlichkeit, die er erfährt, nicht widersprechen. Dennoch fängt er an, sein altes Leben zu vermissen: Das Essen (das Fleisch), den Alkohol, die Zigaretten (Betäubungsmittel, die ihn dabei unterstützen, Ideen nachzugehen), die Literatur, die Dramen und deren Geschichten, die an lasterhafte Charaktere gekoppelt sind. Hier, im Inneren der Erde, wo es keine Sonne gibt, gibt es auch keine Laster, die ihm nun maßgeblich scheinen für die Entfaltung und Entwicklung individueller Geschichten, Laufbahnen und – Ideen. So schmiedet er den Plan, die Vorteile, die das Leben der Vril-ya bietet, zu nutzen, zusätzlich allerdings die eigenen Gepflogenheiten, die er von der Erdoberfläche kennt, wenn es sein muss, auch gewaltvoll, zu etablieren. Noch sei er hier zu Besuch, er spekuliert aber damit, eventuell bald durch eine günstige Heirat aufsteigen können. Kulminieren würde diese »Umerziehung« bzw. »Einführung« weltlicher Güter in einem Durchbruch an die Erdoberfläche.

In insgesamt siebenundzwanzig Kapitel erfahren wir aus der Sicht des Ich-Erzählers vom Leben der Vril-ya, von der Organisation im Zusammenleben von Frau und Mann (»Gy« und »An« genannt), von alltäglichen, ideologischen, politischen, ästhetischen Prinzipien und Gewohnheiten, von Erziehung, Gestaltung und Sprache. Neugierig bis ehrfürchtig beobachtet er das politische und soziale Leben seiner Gastgeber. Nicht mit allem ist er einverstanden. So stößt ihn die seinem Verständnis nach umgekehrte Geschlechterhierarchie als widernatürlich ab: Die Frauen, Gyei genannt, sind den Männern an Kraft und Wissen überlegen: »Welch ein köstlicher Ort für eine reizende Liebschaft, dachte ich, wenn der andere Teil weniger furchtbar mit Frauenrechten und männlichen Naturkräften ausgestattet wäre« (V 112). Politisch und rechtlich sind die Frauen den Männern in allem gleichgestellt – »ein Problem, das

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

die Philosophen bei uns noch umkämpfen« (V 51). Die körperliche Überlegenheit der Gyei, also der Frauen, wurde per Vereinbarung restringiert. Nach einem nun 2000 Jahre zurückliegenden Massaker hatten sie einen Schwur geleistet, ihre Macht zukünftig nicht mehr gegen die Männer zu missbrauchen. Seither legen sie mit der Hochzeit ihre Flügel ab, denn die Vril-ya können fliegen. Für ein Rendezvous trifft man sich nicht zum Spazierengehen, sondern zum *Spazierenfliegen*. Die Frauen sind zudem der werbende Teil – auch davon ist der Ich-Erzähler nicht sonderlich begeistert.

* * *

Die Erstausgabe von *The Coming Race* wurde 1871 veröffentlicht, die erste Übertragung ins Deutsche erschien bereit 1874, veranstaltet vom Theosophischen Verlagshaus.[12] 1908 wird in einer Besprechung des Romans von Brandler-Pracht darauf verwiesen, dass »der Okkultist aus ihm sehr viel Anregung und Belehrung schöpfen kann«[13]. Nach dem Ersten Weltkrieg tritt Rudolf Steiner an den Schriftsteller Guenther Wachsmuth mit der Bitte heran, den Text zu übersetzen, denn der Roman leiste für die Probleme der Gegenwart wertvolle Voraus- wie Rückschau. Die Vril-Kraft stehe für die wissenschaftlichen Errungenschaften der Zukunft. Wachsmuth erläutert Steiners Initial im Vorwort seiner 1922 gefertigten Übersetzung.

> Als ich ihm [Rudolf Steiner, KK] damals erwiderte, daß die Inhalte doch recht phantastische seien, entgegnete er, dies sei nur scheinbar und zeitbedingt, in Wirklichkeit habe Bulwer im inneren Bilde richtig geschaut, was in der Evolution potentiell veranlagt sei, insbesondere durch die zukünftige Entdeckung bisher unbekannter Naturkräfte. Die Bilderwelt in Bulwers Werk sei teils als Rückschau in verlorengegangene Fähigkeiten des Menschen in frühester Vorzeit der »atlantischen Epoche«, insbesondere aber als Vorschau in künftige Evolutionsphasen ein sehr wesentlicher Beitrag. (V 6)

Steiner zufolge ist die Gegenwart durchdrungen von Zukünftigem und Vergangenem, Modernität liegt allein im Zeitlosen, da nur das Zeitlose der Synchronizität, die Zeit und Raum des Menschen bestimmt, gerecht wird. So sei Bulwer-Lyttons Roman, »im vorigen Jahrhundert [niedergeschrieben], […] in unserer Gegenwart für jeden Menschen zum aktuellen Problem geworden« (ebda.). Literatur ist hier gleichbedeutend

12 Edward Bulwer: Das Geschlecht der Zukunft. Übersetzt von Jenny Piorkowska. Leipzig: Theosophisches Verlagshaus 1874.

13 Karl Brandler-Pracht: Geschlecht der Zukunft [= Rezension]. In: ZfO, 2. Jg., Heft 4 (Okt. 1908), S. 190 f. Siehe auch Bulwer-Lyttons »Seltsame Geschichte«, eingeleitet von Surya, rezensiert von Brandler-Pracht in ZfO, 2. Jg., Heft 6 (Dez. 1908), S. 287 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

mit der zeitlosen Schilderung einer geschauten Wahrheit, die es durch Wachsmuth zeitgemäß zu übersetzen gelte. Somit gibt es sowohl theosophische als auch anthroposophische Übersetzungen von Bulwer-Lyttons »Geschlecht« bzw. »Menschheit« der Zukunft.[14] Bulwers Zeitdiagnose und literarische Zukunftsvision, kurz vor seinem Tod verfasst, wird nicht nur für die im Folgenden besprochenen Text modellbildend sein.

Moderne Rosenkreuzer

G.W. Suryas publizistisches Schaffen ist überaus umfangreich und erst wenig erforscht.[15] Sein komplexes Lehrgebäude leitet sich im weitesten Sinn aus den Himmelskörpern ab. Surya verband Astrologie und Physik zu einer Art »okkulten Astrophysik« und entfaltete die neu geschaffenen (gleichsam abgelesenen) Verbindungen für den menschlichen Organismus. Was seine *Okkulte Diagnostik und Prognostik* für die Medizin (bzw. seine achtzehnbändige *Okkulte Medizin* für die okkulte Diagnostik ist), ist die *Okkulte Weltallslehre* für den Kosmos.[16] Diese gemeinsam mit dem Raketentechniker und Schriftsteller Max E. Valier (1895 – 1930)[17] verfasste Schrift über »Grundlagen einer Erfassung des Gesamtweltgeschehens im Sinne der Verknüpfung von Physik und Metaphysik im Makro- und Mikrokosmos« ist Hanns Hörbigers Welteislehre nahestehend.[18]

14 Ein Vergleich der Übersetzungen könnte die Unterschiede theosophischer und anthroposophischer Gedankenkonzepte, wie sie sich im kleinsten sprachlichen Teil artikulieren und darstellen, sichtbar machen.

15 G.W. Surya, eig. Demeter Georgevitz-Weitzer (1873 – 1949), gilt als »[o]kkulter Schriftsteller«. Das Pseudonym leitet sind aus dem Sanskrit ab und bedeutet »Sonne«. Miers: Lexikon des Geheimwissens, S. 392.

16 G.W. Surya: Okkulte Weltallslehre. München: Otto Wilhelm Barth. Verlag der Asokthebu 1922.

17 Max E. Valier war ein in Bozen geborener »Flieger, Schriftsteller, Vortragskünstler«, ein Pionier der Raumfahrt-Technik. Er schrieb Science-Fiction-Erzählungen und Einführungen, etwa in Hörbigers Glacial-Kosmogonie (1927) oder in die Astronomie. Siehe insb. Max Valier: Spiridion Illuxt. Phantastische Erzählung. Innsbruck: Selbstverlag 1919. Ders.: Der Sterne Bahn und Wesen. Gemeinverständliche Einführung in die Himmelskunde. Leipzig: R. Voigtländer's Verlag 1924. Der Autor Reinhard Eichacker (1886 – 1931) hat Romane nach (technischen/wissenschaftlichen) Ideen von Max Valier verfasst (*Panik* [1922], *Die Fahrt ins Nichts* [1928]; *Der Kampf ums Gold* [1924] ist Max Valier, »dem Metaphysiker und Sternenforscher zugeeignet«).

18 Die Faszination für die Kälte, die mit einer Idee der Abhärtung einherging (so Rüdiger Sünner im Gespräch mit Alexander Kluge), kommt schon in Bulwer-Lyttons *Vril* zum Ausdruck. Die Vril-ya hatten bereits vor der Entdeckung der »allbeherrschenden« Vril-Kraft gewusst, wie man aus der Natur Licht gewinnt, sie haben es ihr gleichsam abgerungen: »Hatten sie doch von Anbeginn an gelernt, mit den rauen Naturkräften zu ringen« (V 42). Vgl. Rüdiger Sünner im Gespräch mit Alexander Kluge zum Thema »Schwarze Sonne«. (https://www.youtube.com/watch?v=DIjDCjrg_

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Surya war Herausgeber des hier vielfach zitierten *Zentralblatts für Okkultismus*, einer österreichischen Monatsschrift, der »Erforschung der gesamten Geheimwissenschaften« gewidmet, wie es im Untertitel heißt. Er leitete das 1907 von Karl Brandler-Pracht gegründete Blatt zwischen Juli 1909 und Juni 1913 (dritter bis sechster Jahrgang). Geboren in Baden bei Wien, am 23. August 1873 um 8:16 Uhr, sollte sein späterer Wirkungsbereich nicht Wien, sondern Graz sein. Er verstarb in Graz am 3. Jänner 1949.[19]

Im *Zentralblatt für Okkultismus* ist Surya als Schriftleiter und Beiträger überaus präsent. Neben seinem Leibthema, der Medizin, schreibt er Artikel über die Entdeckung des Nordpols und die Geheimlehre[20], die Eigenschaften der Wünschelrute[21], über Okkulte Astrophysik[22], er rezensiert zahlreiche Publikationen (vor allem wissenschaftliche, Brandler-Pracht eher literarische) und beantwortet Fragen der Leserinnen und Leser in der Rubrik »Briefkasten«. Von Sir Galahads Prentice-Mulford-Übersetzungen zeigte er sich wenig begeistert (vgl. Kap. II, S. 114 f.). Im *Zentralblatt* findet man mitunter Kurioses: Die Rubrik »Umschau« versammelt okkulte Meldungen aus der ganzen Welt; »Briefe«, »Büchertisch« und »Vereinsnachrichten« zeigen einen regen Austausch mit der Leserschaft. Es gibt Beiträge über »Vampyre in Russland«, »Madame Thèbes und der Untergang der Titanic«, »Graphologie und Psychomantik«, »Okkulte Heiligungen«; daneben Meldungen wie: »Zauber der Mumie gebrochen«, »Kindleiche: Verbrechen unter Hypnose«, immer wieder »Okkulte Ereignisse und Erlebnisse«.[23] Die Zeitschrift ist ein Sammelbecken aktueller übernatürlicher Phänomene und Forschung, gleichsam eine Drehscheibe persönlicher – seltsamer – Erfahrungen. Ankündigungen für Tagungen und Kongresse, etwa für den eingangs erwähnten internationalen Okkultistischen Kongress in Berlin (16.–24. Oktober 1914) mit Ausstellung[24] oder den Kongress der Elektro-Homöopathie belegen reges öffentliches Interesse. Ein Astrologisches Orakel-Gesellschaftsspiel namens »Kapo«, von einem

---

Lo&t=18, zuletzt aufgerufen am 27.6.2024). Zu Welteislehre und Atlantis-Forschung der SS vgl. Sünner: Schwarze Sonne, S. 44–60.

19 Zu G.W. Surya vgl. Reinhard Farkas: Thesen zur Lebensreform anhand von Beispielen aus der Wiener Szene. In: Rudolf Leeb, Astrid Schweighofer u.a. (Hg.): Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion. Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020, S. 145–166, S. 157 f.

20 G.W. Surya: Entdeckung des Nordpols und die Geheimlehre. In: ZfO, 3. Jg., Heft 5 (Nov. 1909), S. 210–216.

21 G.W. Surya: Merkwürdige Eigenschaften der Wünschelrute. In: ZfO, 3. Jg., Heft 9 (März 1910), S. 415–421.

22 G.W. Surya: Okkulte Astrophysik. In: ZfO, 3. Jg. (1909/10), S. 7, 65, 121, 172, 223, 252, 298, 355, 402, 458, 502, 548.

23 Alle Beispiele aus ZfO, 5. Jg. (1911/12).

24 ZfO, 7. Jg., Heft 8 (Feb. 1914), S. 452; vgl. Abschnitt *A wie Anthologie*, S. 35 ff.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Okkultisten entwickelt, der in der Villa »Zanoni« lebt,[25] wird ebenso beworben, wie über das Auftreten der eingangs erwähnten, mysteriösen Zöpfchen an Pferden berichtet wird.[26] Die produktivste Schnittstelle zwischen der esoterischen Welt des okkultistischen *Zentralblattes* und der Welt der Literatur bilden allerdings die ausführlichen Buchbesprechungen des »Büchertisches« am Ende jeder Ausgabe. Der »Büchertisch« verrät, welche Texte, Abhandlungen, Romane, Neuauflagen etc. für das esoterisch interessierte Publikum relevant waren und warum.

Suryas 1907 im Berliner Linser Verlag erschienener »wissenschaftlicher Roman« unter dem Titel *Moderne Rosenkreuzer*[27] bildet der Reklame zufolge ein Kompendium, das auf dem Schreibtisch eines jeden wahren Okkultisten nicht fehlen dürfe.[28] Der Lehrbuch-Charakter wird in der Kaufempfehlung positiv vermerkt. Wie der Rezensent Brandler-Pracht verrät, ist der Roman autobiographisch angelegt.[29] Aus der Spannung zwischen dem autobiographischen und dem wissenschaftlichen Zugang entfaltet sich der moderne Charakter im okkult-esoterischen Sinn: Wissenschaftliche Erkenntnis muss gelebt und erlebt werden. Dieser Roman will über die individuelle Lebensgeschichte zeigen und auch lehren, wie eine bessere Gesellschaft aussehen könnte. Aus der Episteme des individuellen Lebens generiert sich die Wissenschaftlichkeit und ihr Anspruch auf Wahrheit. Der Text gibt sich damit als ein typisches Stück Weltanschauungsliteratur zu erkennen.[30] Forscher und Autor fallen im wissenschaftlichen Roman in eins. Dementsprechend spricht auch das *Grazer Tagblatt* von einem »wissenschaftliche[n] Glaubensbekenntnis in Romanform«.[31]

Das überaus umfangreiche »Lebensbuch«, wie es im Nachwort heißt, besteht aus insgesamt vierzehn Kapiteln, jeweils mit einem Titel versehen. Der Roman verhandelt in Grundzügen den Weg des Autors zu einer Medizin abseits der sogenannten »Schulwissenschaft«. Seiner intensiven Auseinandersetzung mit der ganzheitlichen Heilswissenschaft, die auch magische Behandlungstechniken in die Diagnose und Behandlung

25 ZfO, 5. Jg., Heft 6 (Dez. 1911), S. 380 f.

26 ZfO, 3. Jg., Heft 7 (Jan. 1910), S. 325; vgl. Einleitung, Anm. 1.

27 G.W. Surya: Moderne Rosenkreuzer oder Die Renaissance der Geheimwissenschaften. Ein okkult-wissenschaftlicher Roman. Berlin: Linser 1907 [in Folge zitiert mit der Sigle MR und der Seite].

28 Reklame zu den Modernen Rosenkreuzern in ZfO, 1. Jg., Heft 3 (Sept. 1907), S. 146.

29 Karl Brandler-Pracht: Moderne Rosenkreuzer [= Rezension]. In: ZfO, 1. Jg., Heft 6 (Dez. 1907), S. 194 f.

30 Typisch für Weltanschauungsliteratur sind Wissensdemonstration, die allgemeingültige Plausibilisierung der subjektiven Erfahrung und die damit einhergehende privilegierte Beobachterposition des erzählenden bzw. berichtenden Ich. Vgl. Horst Thomé: Weltanschauungsliteratur, S. 351–356.

31 [– r.]: Moderne Rosenkreuzer [= Rezension]. In: Grazer Tagblatt (8.9.1907), S. 14.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

miteinbezog, ging eine Heilung voraus. Sterbenskrank, von seinem Arzt bereits aufgegeben, wurde er von einem »simblen Bauer« namens Josef Hildewein gerettet.[32] Diese Erfahrung legte den Grundstein für Suryas späteres Forschungsfeld.

Inhaltlich beschäftigt sich der »wissenschaftliche Roman« mit der Lebensgeschichte des Ingenieurs Stefan Brandt. Er lebt als wohlhabender »Minenkönig« in Südafrika, als ihn ein Schreiben aus Ragusa erreicht: Sein langjähriger Freund, Dr. Nicolson, sieht, dass es mit seinem Leben zu Ende geht, und ruft ihn zu sich. Er erinnert Brandt an ein Versprechen. Das zweite Kapitel springt zeitlich zurück und erzählt, wie Brandt Nicolson in Ragusa kennengelernt hatte, und greift hier die Geschichte von Suryas eigener Genesung auf. Nach einem Schwächeanfall Brandts in einem Gasthaus ließ die Wirtin nach dem benachbarten Arzt, Dr. Nicolson, schicken. Dieser nahm sich des Besuchers an und lud ihn in seine Villa Cäcilia. Dort erhielt der Ingenieur Einblick in die Lebensweise, die Behandlungstechnik und wichtiger, weil beidem vorausgehend: in Nicolsons Weltauffassung. Ausgehend von Nicolsons Bitte, Brandt möge ihm auf die Minute genau sein Geburtsdatum verraten (Astrologie ist Teil der Anamnese und der Behandlung), werden im fünften Kapitel unter dem Titel »Zwei Lebensläufe« die Biographien Brandts und Nicolsons nacherzählt und parallelisiert. Gemeinsam ist ihnen auf ihren unterschiedlichen Wegen die Auseinandersetzung mit der materialistischen Weltauffassung und die Abkehr von ihr. Der Materialismus ist der erklärte Hauptgegner des Romans. Mehrmals ist von einem regelrechten Feldzug gegen den Materialismus die Rede: »Es scheint nun die Zeit gekommen zu sein, in welcher, gleich schwerer Granaten, die Werke der Okkultisten im Lager der materialistischen Gelehrten einschlagen« (MR X). Dabei gilt, dass durch die intendierte Umkehr, also einer Abkehr vom Materialismus, eine noch schlimmere Katastrophe verhindert werden soll. Auf die Geschichte der Genesung folgt ein Kapitel unter dem Titel »Ein neuer Mensch«: Brandt übernahm die Anschauungen Nicolsons und wurde dessen Schüler. Mit dem achten Kapitel endet der Rückblick, und wir folgen Brandt, wie er die Vorbereitungen für seine endgültige Abreise trifft. Er übergibt seinen Betrieb zu gleichen Teilen an alle Mitarbeitenden. Auf hoher See schließlich kommt es zu einem Zusammentreffen zwischen Brandt und Nicolson, der soeben aus dem Leben scheidet. In Ragusa angekommen, trifft Brandt auf den Sohn seines früheren Freundes und Lehrers. Gemeinsam eröffnen sie ein Sanatorium, »Lichthort« genannt, das nach den Idealen Nicolsons konzipiert ist. Dieser Lichthort ist nicht nur eine an die Luft- und Lichtkuren angelegte Anstalt, sondern ein Ort geistigen Lebens, der den Menschen ganzheitlich formt und bildet (so gibt es Telefone in den einzelnen Zimmern, damit den Vorträgen auch bei schlechter Verfassung gefolgt werden kann).

32 G.W. Surya: Wie ich Okkultist wurde. In: Psyche, 6. Jg., Heft 1 (Okt. 1921), S. 18–23, hier S. 21.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Mit dem Kapitel »Die Saat geht auf« findet der Roman zu einem zukunftsträchtigen Abschluss: das Unternehmen gedeiht und mit ihm die gesellschaftliche Anerkennung der Reformideen.

* * *

Suryas »Lebensbuch« möchte »eine Synthese von Religion, Philosophie und Wissenschaft« (MR 328) bieten. Es ist ein »okkult-wissenschaftlicher« Roman in dem Sinn, dass er vortragsähnliche Exkurse als *Einblicke* inszeniert und in einen lockeren Handlungszusammenhang setzt. Zudem werden die erläuterten Inhalte durch Quellenangaben unterfüttert – eine Vorgehensweise, die bereits bei Franz Herndls *Wörtherkreuz* begegnete (vgl. Kap. III). Der Titel »Moderne Rosenkreuzer« führt zwei Begriffe zusammen, die beide unterschiedliche Voraussetzungen und Ziele von Suryas Lehrprogramm repräsentieren. Der Ausdruck der *modernen* Rosenkreuzer bezieht sich auf Bulwer-Lyttons Roman *Zanoni*, dessen »alte« Rosenkreuzer das Gegenbild zu Suryas »jungen« bzw. »modernen« bilden.[33] Das Rosenkreuzerische knüpft an die spirituelle Traditionslinie an, in der Surya steht, es verbindet Elemente aus orientalischer Mystik, Alchemie und Christentum.[34] Das Moderne liege in einer Aktualisierung des okkulten Wissens, aber auch in seiner praktischen Anwendung, um gesellschaftlichen Missständen entgegenzuwirken. Somit bilden die am Ende beschriebenen Lichthort-Sanatorien die praktisch-soziale Essenz von Suryas Reformgedanken. Der Autor vermerkt im Vorwort der Erstausgabe:

> Die Romanform wurde in der Hoffnung gewählt, den an und für sich nicht leichten Gegenstand lebendiger und leidenschaftlicher zu gestalten. Daß aber Romane, auf wissenschaftlicher Basis aufgebaut, große Wahrheit in Form von zukünftigen Möglichkeiten enthalten können, sehen wir an den Schriften Jules Vernes. Manche seiner kühnen, naturwissenschaftlichen Phantasien sind von der heutigen Technik bereits überholt.
>
> Sollte auch dieser Roman Wirklichkeit werden und die Wirklichkeit das Gedankenbild übertreffen, so werden alle wahren Menschenfreunde daran ihre helle Freude haben. (MR XI)

33 Vgl. Karl Brandler-Pracht: Moderne Rosenkreuzer [= Rezension], S. 146.

34 Surya nennt Hartmanns Novelle *Abenteuer unter Rosenkreuzern* und Publikationen von Ferdinand Maack, dessen rosenkreuzerischer Text *Zweimal gestorben!* in Kap. VI näher besprochen wird. Vgl. Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz anno 1459. Nach der zu Straßburg bei Lazari Zetzners seel. Erben im Jahre 1616 erschienenen Ausgabe neugedruckt. Eingel. und hg. v. Ferdinand Maack. Berlin: Barsdorf 1922 (=Geheime Wissenschaft Bd. 1).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Die literarische Form wurde mit Bedacht gewählt und wird zum Ausdrucksorgan reformatorischer Ambitionen: Ein Umdenken entgegen der materialistischen Weltanschauung sei dringend notwendig – und stark im Kommen. Bereits das zweite Vorwort, im Mai 1914 in Graz verfasst, kann von einigen Erfolgen auf dem Gebiet des Okkultismus erzählen und zahlreiche Publikation nennen, aber – wichtiger noch – zudem eine Kehrtwende der Tagespresse verzeichnen, denn es werde verstärkt über »okkultistische Forschung« berichtet: »Es tagt eben nunmehr in Riesenschritten.« Als Herausgeber des *Zentralblatts* kann Surya diesen Umschwung nur bestätigen und begrüßen. Als Autor jedoch zeigt er sich nur bedingt euphorisch, da politische Spannungen das Umdenken überschatten. »Das Eis des tötenden Buchstabenglaubens, das Eis der beschränkten und kaltherzigen materialistischen Weltanschauung ist also gesprengt«, doch »noch nie starrte ganz Europa so in Waffen, wie gerade in dem Augenblick, wo dieses Buch zum zweitenmal erscheint« (MR XV). Dass der Weltfrieden überhaupt bisher erhalten werden konnte, sei laut Surya dem Wirken der konstitutionellen Staaten Deutschland und Österreich-Ungarn zu verdanken. Eine Katastrophe nicht zu ahnenden Ausmaßes sowohl in wirtschaftlicher als auch politischer Hinsicht stünde bevor, die bisherigen politischen Umwälzungen wären nur »der erste Akt eines großen Dramas der politischen Neugestaltung« (ebda.). Weniger als Prophezeiung denn als Diagnose erscheint Suryas Beschreibung der Weltlage; der Balkankrieg wirkt noch nach, auch die Situation im Russischen Reich bestimmt Brandts Gespräche. Die dritte Auflage aus dem Jahr 1919 enthält die umfangreichste Einleitung. »[D]ie größte Katastrophe […], die seit der Sintflut oder dem Untergang der Atlantis zu verzeichnen ist« (MR XXI), liege zwischen der zweiten und dritten Auflage, dementsprechend gestaltet sich das Vorwort als Reaktion auf das durch den Weltkrieg akut entstandene Leid und dessen Linderung vom okkultistischen Standpunkt aus. Wieder sehr praktisch, auch mit gezielten Rezepten und Hilfestellungen, handelt Surya von Trance und Erneuerung, Regeneration und Meditation vor dem Hintergrund der Kriegserfahrung. Er stellt seine Heilkunst in den Dienst der Opfer des Weltkrieges.

Es ist das deklarierte Ziel Suryas, »die Not unserer Zeit zu mildern« und die »geistige Wiedergeburt des Menschen« zu fördern (MR XIX). In diesem Vorhaben setzt auch Surya auf eine geistige Elite, die den »Aufbau einer sozialen Edelkultur auf Basis einer höheren Weltanschauung« fördere (MR XLV).[35] Die Okkultisten haben den

35 Vgl. zudem *Zeitschrift für Menschenkenntnis und Schicksalsforschung*, eine Zeitschrift, die dezidiert dem »arioheroischen« Aufstieg gewidmet war und sich an Arier, Rasseforscher, Lehrer, Ärzte, Okkultisten, Politiker und Charakterologen richtete. Diese Aufzählung ist der Reklame der *Ariosophischen Bibliothek* entnommen, für welche in der Zeitschrift im ersten Heft des ersten Jahrgangs im Umschlag geworben wurde. Die Zeitschrift erschien in zwei Jahrgängen von 1926 bis 1927.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Auftrag, den Monismus des Geistes in der Bevölkerung zu etablieren. In dieser auf Körper, Seele und Geist gerichteten Praxis entfaltet die okkulte Medizin ihre Bedeutung. In einem seiner zahlreichen kurzen Beiträge aus dem Jahr 1908 beschreibt Surya die Grundzüge der okkulten Medizin.[36] Sie richte sich gegen die »Schulwissenschaft« (OM 13), indem sie deren allgemeine Vorrangstellung und Autorität fundamental infrage stelle. Es seien nicht die Heilungserfolge, die sie zu diesem selbstdeklarierten Status legitimiere, im Gegenteil. Als unheilbar abgelehnte Patienten, sogenannte hoffnungslose Fälle, fänden Hilfe bei »genialen Laien« (OM 14). Die Schulmedizin ihrerseits würde (gedeckt durch die Behörden) scharf gegen diese Laien und ihre Praktiken vorgehen, anstatt für wissenschaftlichen Austausch offen zu sein. Suryas Vorwürfe klingen seltsam bekannt: Als »voraussetzungslose« Wissenschaft (OM 15) setze sie wirtschaftliche Interessen über das Wohl der Menschen und schrecke nicht vor Betrug und schmerzhaften Behandlungsmethoden zurück. Kurzum: Es fehle der Schulmedizin der Respekt vor dem menschlichen Individuum. Der okkulte Mediziner ist ein Gegner des leidenden Patienten, der leidenden Patientin; er ist gegen Vivisektion und Impfzwang, Schmierkur und Quecksilberinjektionen, verurteilt die Behandlung der Frauenkrankheiten mittels »brennen, zwicken, schneiden, auskratzen und ätzender Flüssigkeiten« (OM 16).

Surya spricht aus der Position eines Vorreiters, der in der Aktualisierung sehr alten Wissens die Forschungsavantgarde seiner Zeit erkennt. Er fordert im Namen der okkulten Weltanschauung die Schulwissenschaft dazu auf, »ruhig und sachlich« – also ganz im Sinn der Aufklärung – zu prüfen (OM 13). Zugleich verabsäumt er nicht, ein kontrastreiches Gegenbild zu bieten. Während der materialistische Schulmediziner in den Patienten nur »Krankenmaterial« (OM 16) sehe, sei der wahre Arzt vor allem ein guter Mensch, der seine ethischen, moralischen und religiösen Ideale hochhielte. Seine Heilkunde ist eine »göttliche Kunst«, eine »göttliche Wissenschaft«. Die wahre Heilkunst sei auf Philosophie, Astronomie und Alchemie aufgebaut, also den unumstößlichen »Grundsäulen der Kunst und der Wissenschaft eines jeden Arztes«, so Surya in Anlehnung an Paracelsus (OM 17).[37] Surya plädiert in seinem mehrteiligen

Das Projekt wurde als »Blatt für ariosophische Lebenskunst« unter dem Titel *Zeitschrift für Geistes- und Wissenschaftsreform* fortgesetzt und 1929 eingestellt. Von Herbert Reichstein gegründet, waren etwa Lanz von Liebenfels (siehe Kap. IX), aber auch der von Surya erwähnte Chiromant Ernst Issberner-Haldane, der insbesondere für Hand- und Nageldiagnostik bekannt war, regelmäßige Beiträger.

36 G.W. Surya: Okkulte Medizin. In: ZfO, 2. Jg., Heft 1 (Juli 1908), S. 12–17 [in Folge zitiert mit der Sigle OM und Seite].

37 Paracelsus, dem Ahnvater der okkulten Medizin, huldigt auch der Arzt Des Hermies in Huysmans *Tief unten*: »Er kannte die nun vergessenen Geheimnisse des Blutes, die immer noch unbekannte

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0



Abb. 13: Der aztekische Kriegs- und Sonnengott Vitzliputzli als Suryas Bild für die weitaus grausameren, »voraussetzungslosen«, weil gottlosen, materialistischen Schulwissenschaften.

Beitrag für einen Wandel und Paradigmenwechsel: »Unsere seelische und leibliche Gesundheit, ein zu hohes Gut, um es den Götzen der materialistischen medizinischen Schulweisheit zu opfern, die täglich durch ihren Unverstand mehr Opfer fordert als der blutigste Krieg oder als der schreckliche ›Vitzliputzli‹« (OM14).

Surya war gleichermaßen Arzt und Okkultist; sein wissenschaftlicher Rosenkreuzer-Roman sollte beide Sphären vereinen – eine Synthese die er auch als Person verkörperte. In einem lesenswerten Beitrag, veröffentlicht in der monatlichen Berliner Zeitschrift *Psyche*, herausgegeben von Karl Brandler-Pracht,[38] erklärt er, warum er Okkultist wurde. Er beginnt damit, dass er sich nun, 48-jährig, entschlossen habe, auf die oft gestellte Frage in »gedrängter Kürze« zu antworten: »Um es gleich vorweg zu sagen, die äußere Ursache, daß ich schließlich Okkultist (auch in diesem Leben) wurde, war eine Reihe von okkulten Erlebnissen« (WiO 19).

---

medizinischen Kräfte des Lichts« (Stuttgart: Reclam 2015, S. 322). Paracelsus prägte die weitreichende Vorstellung von einer Dreigliederung des Menschen in stofflichen Körper, Seele und Astralleib; Entsprechungen gäbe es in den Substanzen Salz, Sulphur und Mercurius. Vgl. weiter Franz Hartmann: Die Medizin des Theophrastus Paracelsus von Hohenheim. Vom wissenschaftlichen Standpunkte betrachtet. Leipzig: Theosophisches Verlagshaus H. Vollrath [1899].

38 G.W. Surya: Wie ich Okkultist wurde. In Psyche. Hg. v. Karl Brandler-Pracht. 6. Jg. (1921), Heft 1, S. 18–23 [in Folge zitiert mit der Sigle WiO und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Das erste Erlebnis ereignete sich zu Hause in Graz, als er sechs Jahre alt war. Als er mit 21 Jahren nach Dresden zog, um dort seine Studien an der technischen Hochschule aufzunehmen, war er Anhänger »der damals im Zenith stehenden Kraft- und Stoffphilosophie eines [Ludwig] Büchners« (WiO 20). Ein Studiengefährte führte ihn anhand einer Broschüre in spiritistische Zirkelsitzungen ein. Erst im Kreis eines Dr. Schurz, der noch mit Zöllner experimentiert hatte und Vorstand der Psychologischen Gesellschaft in Dresden war, begann die ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Übernatürlichen. Hier traf Surya auf »fast durchwegs akademisch gebildete Personen, aber auch Künstler, Industrielle und Schriftsteller«, darunter auch Karl May (ebda.). Als er beobachtete, wie ein Medium Blumen »sozusagen aus dem Nichts materialisiert«, wurde er von einem grundlegenden »Doppelproblem« erfasst, das ihn bis zum Ende seines Lebens beschäftigen sollte: »Was ist Materie, was ist Geist, in welcher Beziehung stehen sie zueinander?« (WiO 21). Suryas Schriften, auch seine *Modernen Rosenkreuzer*, gelten der Ergründung dieses Problems.

Der Schulungsweg führte Surya also vom Spiritismus über die Theosophie zur Mystik und zum Okkultismus. Ein weiteres Schlüsselerlebnis bildete die Begegnung mit Franz Hartmann. Sie blieben Freunde bis zu Hartmanns Tod im Jahr 1912 und teilten auch einige »okkulte Erlebnisse« miteinander. Skeptischer hingegen war Surya Rudolf Steiner gegenüber eingestellt: »Das Aalglatte in seinem Wesen erinnerte mich zu sehr an gewisse Jünger Loyolas, und wenn er sprach, war alles Pose und Phrase« (WiO 21).[39] Er ist froh, Steiners Suggestion nicht zum Opfer gefallen zu sein, wie so viele andere, die ihn »Meister« nannten. Rudolf Steiner wiederum verfolgte Hartmanns Wirken mit großer Skepsis.[40] Als mit der Zeit auch bei Surya selbst »gewisse okkulte Fähigkeiten, wie Wahrträumen, Austritt des Fluidalleibes usw.« auftraten (WiO 22), hörte er auf, an Zufälle »im vulgären Sinn zu glauben«, denn sie waren schlichtweg zu häufig passiert (WiO 23).

Suryas Antwort auf die Frage, wie er Okkultist wurde, verdeutlicht ein weiteres Mal, wie unauflösbar eng das Streben nach höherer Erkenntnis mit der eigenen Lebensgeschichte verbunden ist. Dem Doppelproblem von Geist und Materie kann gar nicht anders als mit Leib und Seele nachgegangen werden.

---

39 In diesem Punkt ist sich Surya einig mit Ferdinand Maack. Vgl. Maack: Zweimal gestorben!, S. 21. Siehe Kap. VI.

40 Steiner betont die einnehmende Wirkung Marie Langs im theosophischen Zirkel, die Hartmanns vermittelnde Rolle, die vor allem eine inhaltliche war, überstrahlte. Er erfuhr dessen Haltung zur »geistigen Welt« als seiner eigenen »Geistesrichtung völlig entgegengesetzt«. Steiner interessierte an Hartmanns verkündeter »innerer Wahrheit«, die hinter seinen Schriften stand, »weniger ihr Inhalt, als die Art, wie sie auf die Menschen wirkte, die doch wahrhaft Suchende waren«. Steiner: Mein Lebensgang [= GA 28], S. 157 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Unter Abenteurern …

Acht Tage vor Franz Hartmanns Tod am 7. August 1912 träumt Surya, dass er Hartmann in Algrund bei Meran besuchte.

> Ich betrat also im Traume sein Zimmer und sah Dr. Franz Hartmann eifrig am Schreibtisch schreiben. Er nahm von meinem Eintreten keine Notiz, ich näherte mich soweit seinem Schreibtisch, daß ich deutlich sehen konnte, wie er an einem okkulten Aufsatz schrieb. Als er endlich in die Mitte des Bogens kam, legte er seinen Füllfederhalter (mit dem er die ganzen Lotusblüten geschrieben hatte) nieder, stand auf, hieß mich am Schreibtisch Platz nehmen, und forderte mich auf, den Artikel zu vollenden. Ich ergriff seinen Füllfederhalter, schrieb weiter, und erwachte alsbald. Meine Uhr zeigte 4 Uhr morgens. Um diese Zeit habe ich immer Wahrträume. (WiO 22)

Surya erkennt, dass das Niederlegen der Feder den baldigen Tod seines Freundes anzeige. Als Hartmann kurz darauf tatsächlich stirbt, hinterlässt er Surya ein wertvolles, alchemistisches Buch, das er dem Freund unlängst gezeigt hatte. Die Kommunikation gelingt über den Tod hinaus. Suryas unausgesprochener Wunsch geht in Erfüllung – Wollen weist den Dingen den Weg.

Die im Traum erwähnten *Lotusblüten*, eine Zeitschrift, bilden das publizistische Hauptwerk Hartmanns. Er war ein studierter Arzt, weitgereist, der 1882 in den USA ein Mitglied der *Theosophical Society* wurde und im Jahr 1885 gemeinsam mit Blavatsky nach Europa zurückkehrte.[41] Als ihr enger Vertrauter stellte er seine schriftstellerische Arbeit ganz in den Dienst der Verbreitung und Popularisierung der theosophischen Lehre. Hartmann war sowohl mit der Wiener Szene eng verbunden (mit Friedrich Eckstein und Carl Kellner) als auch mit Alois Mailänder.[42] Im Rahmen der *Lotusblüten* publizierte Hartmann zahlreiche Artikel, aber auch Übersetzungen. Allen voran ist seine Übertragung der *Stimme der Stille* zu nennen, der in Kap. III als Intertext des *Heiligen Skarabäus* verhandelten Schrift. Franz Hartmann begegnete uns zudem bereits als Verfasser von Einführungen in die Theosophische Lehre sowie als Autor von theosophischen Abhandlungen und Monographien. In Sir Galahads *Kegelschnitten Gottes* findet er als Friedolin Eisele (vgl. Kap. II), in Meyrinks *Wahrheitstropfen* als Hlavata Ohrringle (vgl. Kap. VI) Erwähnung.

41 Nicholas Goodrick-Clarke: Lemma Franz Hartmann. In: Wouter J. Hanegraaff (Hg.): Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, S. 458 f., hier S. 458.

42 Vgl. Eckstein: Alte unnennbare Tage, S. 185. Einige Anekdoten über Hartmanns Geiz erzählt Josef Dvorak in: Josef Dvorak, Wolfgang Weirauch: Eine Reise nach Wien. In: Flensburger Hefte 63 (IV/98). Feldzug gegen Rudolf Steiner, S. 171–222.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Zwei literarische Texte Hartmanns möchte ich in Folge vorstellen, wobei jeder für sich besondere Aufmerksamkeit verlangt, nämlich das *Abenteuer unter Rosenkreuzern* (dt. 1887), Hartmanns »Romandebüt«, und die satirische Novelle *Unter den Gnomen im Untersberg* (1892). Franz Hartmanns dezidiert theosophische Novellen veranlassen uns danach zu fragen, wie theosophische Inhalte in einem literarischen Text zur Darstellung gebracht werden können und welche Vorstellungen von Literatur damit verbunden sind.

* * *

Zunächst zum *Abenteuer unter Rosenkreuzern*.[43] Der Rezensent Dr. Graevell[44] sieht Hartmanns Novelle als einen »occultistischen Roman«, der in seiner Anlage und Absicht eine »künstlerische Begabung« erkennen lässt, die in der Lage wäre, »einen größeren Roman dieser Gattung hervorbringen [zu] können, wie sie Lord Bulwer-Lytton in seinem *Zanoni* und in der *Strange Story* geschaffen hat«.[45] Während Graevell Hartmanns literarischen Ambitionen Bulwer-Lytton zum Ziel setzt, so bildet ein anderer literarische Text das deklarierte Vorbild von Hartmanns Novelle, nämlich Carl du Prels *Das weltliche Kloster* aus dem Jahr 1883, eine *Vision*, wie es im Untertitel gattungsspezifizierend heißt.[46] *Ein Abenteuer unter Rosenkreuzern* erschien als Buch 1899 im Verlag von Wilhelm Friedrich und wurde von Helene Zillmann übersetzt[47], denn Hartmanns Novelle war bereits zuvor auf Englisch unter dem Titel *An Adventure among the Rosicrucians. By a Student of Occultism* erschienen.[48] In seinem Vorwort,

43 Franz Hartmann: Ein Abenteuer unter Rosenkreuzern. Aus dem Englischen übersetzt v. Helene Zillmann. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich 1899 [In Folge zitiert mit der Sigle AR und der Seite].

44 Gemeint ist Paul Harald Graevell, eigentlich Harald Arjuna van Jostenoode (1856–1932) siehe Kap. I. Ein Vertreter der völkischen Esoterik; vgl. Brigitte Holzweber: Die okkulten Wege der Wiener Moderne, S. 56–60. Brigitte Hamann erwähnt Graevell van Jostenoode als Beiträger zur alldeutschen Zeitschrift *Ostara* des Lanz von Liebenfels. Er veranstaltete 1906 das *Ostara*-Heft zum völkischen »Zwölftafel-Gesetz« mit praktischen Richtlinien zur Erlangung der Weltherrschaft. Hamann: Hitlers Wien, S. 292 f.

45 Harald Graevell [= Harald Arjuna Grävell von Jostenoode]: Ein Abenteuer unter Rosenkreuzern. In: Wiener Rundschau, 4. Jg., Nr. 19 (1.10.1900), S. 344.

46 Carl du Prel, Franz Herndls verehrtes Vorbild, sei an dieser Stelle auch wegen eines anderen literarischen Werks genannt, nämlich *Das Kreuz am Ferner. Ein hypnotisch-spiritistischer Roman* (Verlag der Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart 1897). Eugen Grosche erwähnt den Roman in seinem Anhang magischer Bücher (fälschlich als *Kreuz am Fenster*).

47 Helene Zillmann war mit Paul Zillmann, dem Herausgeber der *Neuen Metaphysischen Rundschau*, verheiratet. Die Zeitschrift ist zugleich Ort der deutschen Erstveröffentlichung (ab Bd. 1, Heft 3 u. 4 [Okt. u. Nov. 1897] mit Unterbrechungen bis Bd. 2, Heft 11 [Juni 1899].

48 Franz Hartmann: An Adventure among the Rosicrucians. By a Student of Occultism. Boston, Mass.: Occult Publishing Company 1887.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

direkt an die »(hochverehrte) Freundin« Zillmann gerichtet, erläutert er die Absichten, die hinter seinem »erste[n] Versuch der Romanschriftstellerei« standen: »Der Zweck desselben war hauptsächlich, gewisse Ideen, welche Dr. Carl du Prel in seiner Novelle ›Das weltliche Kloster‹ in Deutschland angeregt hatte, in englischsprechenden Kreisen zu verbreiten und sie vom theosophischen Standpunkte zu beleuchten.«[49] Weniger explizit verhält es sich mit den ebenfalls im Vorwort erwähnten Bezügen zur Realität. »Inwiefern die […] beschriebenen Vorgänge auf eigener Erfahrung beruhen, darüber zu urteilen muß dem verständigen Leser selbst überlassen werden.«[50] Einerseits eine Anspielung, die auf geschickte Weise Urteilsvermögen und Willenskraft von Leser und Autor einander annähert (wie in der Novelle lehrhaft vorgeführt), verweist dieser Satz aber andererseits auch auf einen realen Hintergrund. Hartmann spielt auf die früheren Versuche an, bei Locarno, in der Nähe des Lago Maggiore (nicht unweit von jenem Ort, an dem sich 1900 die ersten Siedler*innen der Luft- und Sonnenhütten des Monte Veritá versammeln sollten) ein theosophisches Laienkloster zu errichten.[51] Diesem Vorhaben stand ein okkultistisches Komitee, bestehend aus Hartmann, Alfredo Pioda, R. Thurmann[52] und Constance Wachtmeister[53] vor. Finanzieren wollte man das Projekt durch Anleihen, wozu man eine Aktiengesellschaft gründete.[54] Anstatt Zinsen auszubezahlen, wollte man das Recht ausgeben, in dem Haus des Laienklosters zu wohnen. Unter dem Titel »Fraternitas. Ein ›weltliches Kloster‹ auf Aktien« (also unter deutlicher Anspielung auf du Prels Roman) berichtet die theosophische Monatsschrift *Sphinx* von den löblichen Bestrebungen:[55]

49 Hartmann: Abenteuer unter Rosenkreuzern, Vorwort, unpag.

50 Ebda.

51 Harald Szeemann: Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie. Mailand u.a.: Agentur für geistige Gastarbeit, Electa Editrice 1978, S. 65–79.

52 Der Vorname konnte nicht ermittelt werden. Szeemann zufolge war Dr. Thurmann innerhalb des Spiritualismus ein Vertreter strenge Phänomenologie, wie etwa William Crookes. Ebda., S. 66.

53 Wachtmeister verfasste u.a. ein vegetarisches Kochbuch (*Practical Vegetarian Cookery*, 1897) sowie Erinnerungen an H.P. Blavatsky unter dem Titel *Reminiscences of H.P. Blavatsky and The secret doctrine* (1893).

54 Die Initiative zur Aktiengesellschaft »Fraternitas« ging von Alfredo Pioda aus, der auch das Grundstück am Lago Maggiore zur Verfügung stellte. Vgl. Harald Szeemann: Monte Verità, S. 65.

55 Zur Gründung eines theosophischen Laienklosters »Fraternitas« im Vorfeld der Besiedlung des Monte Verità durch Ida Hofmann und Henri Oedenkoven u.a. siehe Szeemann: Monte Verità, S. 65–79; Stefan Bollmann: Monte Verità: 1900. Der Traum vom alternativen Leben beginnt. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2017.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Fraterinas. Ein weltliches Kloster auf Aktien / will ein Komitee von Okkultisten bei Locarno am Lago Maggiore (Schweiz) gründen, ein Haus in schönster Gegend zur Vereinigung aller, **welche sich dem Studium der Mystik und des Okkultismus praktisch widmen sollen**.[56]

Der Idee eines weltlichen Klosters auf einer so allzu weltlichen Grundlage stand man vonseiten der Monatsschrift kritisch gegenüber (»Uns selbst leuchtet die Zweckmäßigkeit oder auch nur die Ausführbarkeit dieses Planes nicht ein, vielleicht aber Anderen«[57]), trotzdem wollte man die dahinter wirkende Idee nicht unerwähnt lassen. Das »Luftschloß«[58] am Lago Maggiore sollte zumindest als Idee präsent sein.

* * *

Um das praktische Studium[59] der Mystik und des Okkultismus, wie im Beitrag zur Laiengemeinschaft »Fraternitas« erwähnt, kreist auch Hartmanns Novelle. Der Ich-Erzähler begegnet uns zuerst als interessierter Leser, der sich von seinem Schreibtisch erhebt, um sich eine Pause zu gönnen. Er hat lange über seinen Büchern gebrütet, es verlangt ihn nach Natur und Luft. Er verlässt das Haus, begibt sich auf eine Wanderung und erblickt ein geheimnisvolles Tal.

> Zu diesem Thale wurde ich, wie durch eine unsichtbare, aber unwiderstehliche Kraft hingezogen. Ich gab mich ihr hin, als wenn in seinen unerforschten Gründen, am Fuße dieses unbesteigbaren Berges, die geheimen und unbestimmten Wünsche meines Herzens ihre Erfüllung finden sollten; als wenn mir da ein Geheimnis erschlossen werden sollte, dessen Lösung nicht in Büchern gefunden werden kann. (AR 4)

Richtung und Herausforderung sind klar, der Berg scheint noch unbezwingbar, doch der Raum der Erfahrung öffnet seine Tore und empfängt den Suchenden. Wir befinden uns ganz oben im Hochgebirge, einem *Grenzgebiet* in mehrfacher Hinsicht, topographisch zwischen Österreich und Bayern gelegen. Die Natur umschließt in edelster Pracht den Wanderer: Finsterer Wald gibt »eintöniges Schwarz« (AR 5), Wasserfall

56 [O.A.]: Fraterinas. In: Sphinx, 8. Jg., Heft 49 (Nov. 1889), S. 319. Hervorheb. von mir, KK.

57 Ebda.

58 Ebda.

59 Auch die anerkennende Rezension in der theosophischen Zeitschrift *The Path* hebt den Wert der praktischen Studienaspekte hervor. Hartmanns Stil – »never graceful, often mechanical; often also didactic and verbose« – überzeuge durch die Wahrheiten, die der Autor (»a born occultist«) in einfacher, dialogischer Form entfalte: »He has the signal merit of being almost the only modern writer who gives available hints fort he practical development of students.« J.N.: Among the Rosicrucians [= Rezension]. In: The Path, Bd. 2, Nr. 6 (Sept. 1887), S. 187.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

und Fluss, Lufthauch und Morgenwind, sich turmhoch erhebende Gipfel – verheißungsvolles Sonnenlicht, das »Lichtmeer der aufgehenden Sonne« (AR 7). Durch die Sonne lichten sich die Schatten, sie »vergoldet«, was sie bestrahlt, zugleich ist sie das Feuer, das gemeinsam mit Wind, Wasser (Bäche, Wasserfälle, Rinnsale) und Erde die vier Elemente komplettiert. Die Flora (insbesondere Heilpflanzen wie Alraun, Arnica montana und Hypericum) steht der Fauna in nichts nach. Die Jahreszeiten greifen in den Bergen unmerklich ineinander, eine Zeitlosigkeit, die sich als Ewigkeit geriert, beflügelt den Ich-Erzähler, er gerät ins Schwärmen, Träumen, er beginnt sich Fragen zu stellen.

> **In der Stille der Natur werden Gedanken zu wachen Träumen, und Träume zu Visionen.** Ich stellte mir vor, wie ich in dieser erhabenen Einöde den Rest meines Lebens verbringen und vielleicht meinen Wohnplatz mit einigen gleichgesinnten Freunden teilen könnte. Ich malte mir aus, wie wir in gemeinsamen Interessen glücklich vereint zusammen der Erkenntnis zustreben würden. (AR 15; Hervorheb. von mir, KK)

Das Reich der Fantasie, das – noch unter dem Attribut der Scheinbarkeit – in die Umgebung dringt, lässt ihn über den Status der wahrgenommenen Phänomene in eine nachdenkliche Stimmung übertreten. Wie kommt es, dass man sich Dinge vorstellt? Warum stattet man »tote Dinge« mit Bewusstsein und Empfindungen aus? Was ist der Mensch in Bezug auf seine Vorstellung und vor allem, was ist er selbst? Was ist es, dieses Selbst? Die Fragen häufen sich, wir sind mitten in die Beobachtung jenes träumenden Bewusstseins geraten, das soeben noch ein Beobachter der Natur war, um mit ihm gemeinsam *visionär* zu werden. Er hat sich in die Natur hineingedacht, bei den Schritten, mit denen er sie durchmaß, am Weg nach oben, hinauf, Richtung Sonne und Himmel. Inmitten der Gedanken zu Seele und Beseeltheit nehmen die Vorstellungen des Wanderers Gestalt an (so wie zuvor die Gestalt der Natur seine Vorstellung animiert hatte). In diesen Kreislauf sich permanent manifestierender Gedanken nimmt sich die literarische Welt in ihrer Fiktion nur als Vorwegnahme einer potenziellen Wirklichkeit aus. Man spielt mit etwas, womit es kein Spiel gibt. Dieser Ernst bemisst den engen Rahmen der ästhetischen ›Verspieltheit‹ der Novelle und gibt der artikulierten Vision einen doppelten Boden: Hier wird imaginiert, zugleich aber ein substanzieller Beitrag für die Zukunft geleistet. Aus seinen Gedanken weckt den Wanderer ein »einfältiges Lachen« (A17). Es nähert sich ihm eine Gestalt, »eines jener halbirrsinnigen, menschlichen Wesen, die man Cretins nennt« (ebda.). Der Zwerg überbringt dem Erzähler die Einladung seines Meister in den Tempel; der Wanderer wird bereits erwartet.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Wie bei Bulwer-Lytton dringt man durch einen Spalt in die angrenzende Parallelwelt. Der Zwerg führt den Erzähler in einen Tempel. Dort ist es ihm gestattet, einen Tag lang, von Sonnenauf- bis Sonnenuntergang, zu Besuch zu bleiben. Der Meister führt den Besucher herum und entdeckt ihm Geheimnisse – natürlich nicht alle, aber all jene, die er kennen muss, um später als Wissender in seine Welt zurückzukehren und dort ein ähnliches Kloster errichten zu können. Der Besucher ist gewillt, Erfahrungen zu sammeln, denn das Wissen, das die Bücher für ihn bereithielten, das er höchstens konsumierte, kann jenes Maß an Erkenntnis, dem er als Individuum im persönlichen Erlebnis teilhaftig werden kann, nicht annähernd erreichen. Es gilt: »Selbst ist der Mann« – »Nur was er durch seine eigenen Erfahrungen findet, ist sein Eigen und nichts mehr« (AR 113 f.). Mit Eintritt in den Tempel verlässt der Protagonist zugleich den Rahmen der Erzählung und betritt die Binnenerzählung; der Rahmen wird erst wieder am Ende aktiviert, als der Erzähler in seine Stube zurückkehrt.

Die Komposition folgt einer novellistischen Struktur, wobei die Binnenhandlung auf die Abfolge von Lektionen unterschiedlichen Inhalts beschränkt bleibt. In der glückseligen Atmosphäre des Tempels werden in (zumeist gedachten) Fragen- und (verbalisierten) Antworten die zentralen Themen und Standpunkte der Theosophie erläutert. Der Adept zeigt die Ausstattung des Klosters (die Bibliothek), erläutert die Prämissen wahrer Erkenntnis, die Unterschiede der Bewusstseinszustände von Wachen und Träumen (denn die Adepten besuchen ihre Schützlinge, wie auch die Schützlinge im Traum ihren physischen Körper verlassen und ferne Plätze aufsuchen können). Viel zu äußerlich sei das Leben geworden, denn Gott und die Sehkraft der Seele würden sich wahrhaft nach innen richten. Es gilt, den eigenen Willen zu »leiten und zu meistern«, zu »beherrschen und zu führen« (AR 27, 52, 104). Der Adept nennt die positiven Vorbilder: Theophrast Paracelsus, der Ordensgründer Valentin Andrae sowie H.P. Blavatskys *Geheimlehre* würden zeigen, welch fatalem Trugschluss der heutige Gelehrte anhänge, wenn er sich exakte Wissenschaften betreiben sehe. Die moderne Wissenschaft bildet neben der Religion den Hauptangriffspunkt theosophischer Polemik. Im Zentrum der Kritik steht ihre Vermessenheit, die sich darin äußere, die auf Erkenntnis gerichtete menschliche Vernunft nicht in den Dienst des Ganzen zu stellen. Denn: »Du bist nur ein Instrument, durch welches diese universelle Kraft wirken und sich manifestieren kann« (AR 16). In der Fragmentierung der Fragen und der Untersuchungsfelder bei gleichzeitigem Ausschluss des Übrigen (d.i. des Übersinnlichen) liege der zur einzigen Wahrheit erhobene Irrtum. In dieser Beschränktheit zeige sich zudem maßlose Selbstüberschätzung. »Dein Wille kann nur mächtig wirken, wenn er identisch bleibt mit dem Willen des Allgeistes« (AR 17).

Die Inhalte, die dem Besucher vermittelt werden, betreffen das Verhältnis von Weisheit und Wissen, das gesellschaftliche Zusammenleben, die soziale Organisation und

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Einführung in die wahre Wissenschaft und wahre Erkenntnis. Im Kloster verzichtet man auf Luxusgüter. Die Mönche und Nonnen haben sich über die Sphäre des Selbst erhoben und brauchen demnach nicht viel. Es herrscht vollkommene Einheit und Einigkeit, denn es gibt »keine Verschiedenheit des Geschlechts, des Geschmacks, der Meinung und des Wunsches« (AR 65); »ein Ort, wo das Laster nicht eintreten kann; wo keiner geboren wird, heiratet oder stirbt, aber wo sie wie Engel leben; jeder ist der Mittelpunkt einer guten Macht; jeder taucht in ein unendliches Meer des Lichts« (AR 65). Diese theosophische Parole aus der *Großen Rede Buddhas* (vgl. Kap. III, S. 178 ff.) verdeutlicht an dieser Stelle die hervorragende Relevanz der Novelle: Die Utopie des idealen Zusammenlebens beruht auf Einigkeit und Einheit in der Bewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen. Die theosophische Lehre drängt naturgemäß in die gesellschaftliche Praxis. Das Kloster verdeutlicht als idealer Ort somit den Ansatz einer sozialen Utopie: »Laßt jeden Einzelnen versuchen, Harmonie in seinem eigenen individuellen Organismus herzustellen und den Gesetzen der Natur gemäß zu leben, so wird die Harmonie des sozialen Organismus als Ganzes auch geschaffen sein« (AR 65).

Ein wichtiges Anliegen bildet die Darlegung wahrer Wissenschaft und die davon abzugrenzenden irrigen Vorstellungen. In Opposition zu den materialistischen Wissenschaften wird der Erfahrungsbegriff so weit ausgedehnt, dass eine Identifikation von forschender Instanz und zu erforschendem Gegenstand der Fall ist. Angelerntes Wissen vermag nicht zu Weisheit oder Selbsterkenntnis zu führen (AR 69 f.). Für die theosophische Erkenntnistheorie zählt, nicht nur im Kopf, sondern auch im Herzen weise zu sein (AR 117). Wie der Wille unterschiedliche Qualität und Kraft aufweise, wenn er entweder – kalt wie der Mond – aus dem Kopf komme, oder – warm wie Sonnenstrahlen – aus dem Herzen wirke, so sei auch nur der aus dem Herzen sprechende Verstand wertvoll. Hartmanns theosophischer Lehre gemäß ist nicht das Gehirn, sondern das Herz das entscheidende Organ hinter einem wahrhaft gedachten Gedanken. Darum sei Denken besser als Studieren:

> Das Bewußtsein der größten Mehrheit intelligenter Leute ist in unserem intelligenten Jahrhundert innerhalb ihres Gehirns konzentriert; sie leben so zu sagen nur im Oberstübchen ihres Hauses. Aber das Gehirn ist nicht der wichtigste Teil des Hauses, in dem der Mensch lebt. **Das Centrum des Lebens ist das Herz. Das Herz denkt, das Hirn studiert**. (AR 117 f.; Hervorheb. von mir, KK)

Am Ende seines lehrreichen Aufenthalts im idealen Tempel entdeckt der Besucher dem Adepten seinen aus dem Herzen gefassten Plan: Er möchte ein ebensolches Kloster gründen, »wo wir, wie Ihr, […] der Knechtschaft der modernen Gesellschaft entfliehen und den Pfad zur Adeptschaft betreten könnten« (AR 119). Der Meister

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

begrüßt die Entscheidung, verweist den Schüler aber auch auf die größte Herausforderung. Denn Ziel sei, ganz Seele zu werden, den »groben physischen Körper« (AR 124) abzustreifen. Nicht die äußerlichen Dinge, sondern das Innere der eigenen Seele sei fortan für ihn sein einziger Fokus. Er könne ihm nur den Schlüssel reichen, die Tür müsse er selbst öffnen, um die Wahrheit zu finden. Asketisch und bescheiden gestaltet sich das Leben, »dort, wo das Licht der Gotteserkenntnis sich widerspiegelt, wie das Bild des Mondes zwischen den Lotusblumen im klaren, ruhigen Teich« (AR 47). Nichts darf die Wasseroberfläche stören, dann hört man die »Stimme der Vernunft«, es ist die »Stimme der Stille«[60] (ebda.). Miladas Standhaftigkeit aus dem *Heiligen Skarabäus* erscheint einmal mehr als Gestalt gewordene Lehre. Jerusalem ist es allerdings gelungen, den theosophischen Gehalt gleichsam in der Entwicklung der Protagonistin aufzulösen und an die Emanzipation aus sozialen Missständen zu knüpfen.

Zuletzt steigt der Besucher herab von der Anhöhe, auf der er zu sich gekommen war, und kehrt mit neuem Bewusstsein in seine Stube zurück. Seine geschärfte Wahrnehmung gegenüber der Natur tritt zurück hinter einen neuen Tatendrang, dem durch die Unterweisung des Adepten ein neuer Weg geebnet wurde. Die Novelle endet mit der Aktualisierung des Grundkonflikts: Wie kann man Geheimnisse vernehmen, die unerzählbar sind, um dann dennoch davon zu erzählen? Der Stil der Unterweisung im Lehrstück kaschiert das Problem durch notwendige Autorität: Der Meister zeigt dem Schüler die Grenzen des Wissens und auch der Erfahrung auf, weist ihm aber zugleich den Weg, diese Grenzen zu übersteigen. Von Gedanken zu Träumen zu Visionen wirkt der visionär gestaltete Einblick in das Kloster über die Träume zurück in das Bewusstsein des im doppelten Sinn Erwachten. Nun geht es darum, das neue, andere Wissen in die Tat umzusetzen. Doch schon der Umstand der Empfängnis, die Erfahrungen, die er träumend gemacht hat, stehen auf dem Prüfstand. Um sich zu überzeugen, dass es wahr war, greift er zu Hause nach seinen Souvenirs: einer weißen Lilie und einem Stück Gold, das der Meister im alchemistischen Labor vor seinen Augen entstehen ließ. Beide Geschenke sind ihm Beweis genug. Diese wunderbaren Dinge sind der Beleg dafür, dass er wirklich erlebt hat, was er nun als Wahrheit begreift. Er ist jetzt einer, der *weiß*, was zu tun ist.

… und Gnomen

Wie der Drang nach Beweis allerdings in eine fatale Sucht umschlagen kann, setzt sich Hartmanns »sonderbare Geschichte« *Unter den Gnomen im Untersberg* (EA 1892)

60 Zu Franz Hartmanns Übersetzung der *Stimme der Stille* und deren Bedeutung für den *Heiligen Skarabäus* vgl. ausführlich Kap. III, S. 174–178, 185.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zum Leitthema.[61] Die Erzählung geht einen deutlichen Schritt über das vorherige *Abenteuer* hinaus: Während sich das Offensichtliche, das Erfahrungswissen, in der unvoreingenommenen Anschauung zeigt, führt das unaufhörliche Pochen auf den letztbegründenden Beweis dazu, dass die Sicht auf dasjenige, das es zu erkennen gilt, nicht nur verdeckt, sondern verunmöglicht wird.

Mehrere Dinge sind an dieser Geschichte sonderbar. Zunächst die Doppelung: Zwei Welten treffen aufeinander, die der Gnome (im Untersberg) und die der Menschen (außerhalb des Untersbergs). Beide haben voneinander gehört, aber wie für die Menschen die Gnomen in der Erde, also im Gestein, leben und dieses für gewöhnlich auch nicht verlassen, so leben die Menschen für die Gnome außerhalb der Erde (was man sich kaum vorstellen kann im Untersberg). Menschen sind für Gnome ebenso mythische Wesen wie Gnome für Menschen. Die Menschen kennen Gnome aus der Sage. Und ebendiese Sage bildet den Anfang jener Geschichte, die – wie auch das *Abenteuer unter den Rosenkreuzern* – über Rahmen- und Binnenhandlung verfügt. Wieder gibt es einen Abenteurer, der zu Besuch ist in der fremden Welt des Untersbergs, diesmal aber nicht ganz freiwillig. Am Ende, mitten im Sturm – denn schließlich gibt es Krieg zwischen den Gnomen und den Luftgeistern –, endet die Geschichte und kehrt zu ihrem Rahmen, zur Welt der Menschen an der Erdoberfläche, zurück. Alles war der »Traum eines Augenblicks« (GU 195) gewesen. Die umfangreiche Erzählung presst sich zusammen in einem Augenaufschlag und wird zum Traumgesicht. Ebenso verhält es sich mit den Ereignissen auf Hellenbachs *Insel Mellonta* und Athanasius Pernaths Erfahrungen in Meyrinks *Golem*: Erzählzeit und erzählte Zeit werden nachträglich ostentativ zur Deckung gebracht; sie werden in einer erlebenden Instanz konzentriert und so der rezipierenden als Moment vorgeführt.

Wie das *Abenteuer* ist die Geschichte der Gnome ein Lehrstück, diesmal aber mit satirischen Absichten. Die beiden Welten der Gnome und Menschen vermischen sich zum Teil unter umgekehrten Vorzeichen. Am Ende ist es eine verkehrte Welt gewesen, die dem Leser/der Leserin durch Tagebuchaufzeichnungen, wie es nachträglich heißt (GU 195), geschildert wurde, wobei nicht an jeder Stelle restlos ausgemacht werden kann, was das Richtige im Verkehrten und das Verkehrte im Richtigen ist. Diese glatte Unterscheidung ohne Graubereich erschließt sich nur dem theosophisch Gebildeten, der sich dann auch an der Umkehrung amüsieren kann. Nicht zu übersehen, weil überdeutlich in der Geste, ist die satirische Verunglimpfung der modernen Wissenschaften. Denn es sind keine guten, keine geistig hervorragenden Menschen im theosophischen

61 Franz Hartmann: Unter den Gnomen im Untersberg. Eine sonderbare Geschichte. Graz: Edition Geheimes Wissen 2010 [EA Leipzig: Friedrich 1892; in Folge zitiert mit der Sigle GU und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Sinn, die in den Untersberg eindringen, sondern Protagonisten jener ›voraussetzungslosen‹ Wissenschaft, die alles restlos bewiesen sehen müssen.

Kurz zum Inhalt. Eine Kommission, angeführt von Herrn Katzenbuckel, begibt sich auf eine Exkursion in den sagenumwobenen Untersberg bei Salzburg. Durch einen nicht weiter geklärten Unfall im Dunkeln der Höhle wird Katzenbuckel von seinen Begleitern getrennt, verliert das Bewusstsein, um mit einem neuen Ich-Bewusstsein und einer neuen Identität (der des irischen Schneiders Mulligan) ausgestattet, inmitten des Untersberges aufzuwachen – und sofort der Prinzessin des Gnomenkönigs Bimbam I. zu verfallen. Wie bereits in der Novelle zuvor führt die Konstruktion einer Rahmen- und Binnenhandlung in eine Parallelwelt ein, deren Verschränkungen allerdings die Basis für ein Spiel liefern, das gleichermaßen erzieherisch wertvoll wie unterhaltsam sein möchte. Die Gnome stehen für eine höhere Seins-Ebene, ihre Einfalt ist erstrebenswert, ihre Naivität ein Potenzial, aber eben nicht ungebrochen, denn trotzdem erweisen sie sich als beirrbare Wesen. Sie werden verführt und schließlich verdorben durch den Besucher Katzenbuckel, der unter den Gnomen als belehrender Kulturvermittler auftritt.

Die Expedition stand schon zu Beginn unter keinem guten Stern. Die zentrale Frage »Was kann ich wissen?« wird bereits in die Exposition der Handlung leitmotivisch integriert und somit als Grundproblematik vorgestellt. Zu Beginn will man die Vorkommnisse, die durch die ansässige Bevölkerung in Form von Sagen um den Salzburger Untersberg überliefert werden, streng wissenschaftlich untersuchen. Auch der Schatz, der an diesem Ort vermutet wird, regt das Interesse. Doch bereits bei Mutmaßungen über die Existenz des Schatzes stößt man an die Grenzen der eigenen Glaubenssätze, die in der Novelle permanent ausgestellt werden. Kann man ernsthaft nach etwas suchen, von dem man *glauben* muss, dass es *existiert*? Wie verhält man sich gegenüber den Ammenmärchen? Wie führt man einen solchen Beweis? – Die Frage nach der Beweisführung erscheint zentral und erfasst gelegentlich sogar die Erzählführung, denn es muss immerzu akribisch berichtet werden. Die Erlebnisse der Kommission, festgehalten von Jeremias Katzenbuckel, bilden die Grundlage jenes Berichts, der wiederum durch eine nicht an jeder Stelle intakte Herausgeberfiktion in Summe die »sonderbare Geschichte« bildet. Zudem gibt es einen lautstarken Setzer, der sich in Fußnoten zu Wort meldet, vor allem, um auf Anachronismen hinzuweisen. Diese Inkonsistenzen in der Erzählhaltung sind das unglückliche Produkt einer überzeichneten, zu Zwecken der Demaskierung vorgeführten Akribie, die wiederum einen Aspekt der auch inhaltlich als irrig dargestellten modernen Wissenschaft persifliert.

Die Kommissionsmitglieder sehen sich im Dienst der Überzeugungskraft logischer Sätze stehend – in der Novelle wird allerdings gerade die Aussagefähigkeit logischer Sätze (auf sehr plakative Weise) infrage gestellt. Eine übergeordnete Erzählstimme

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

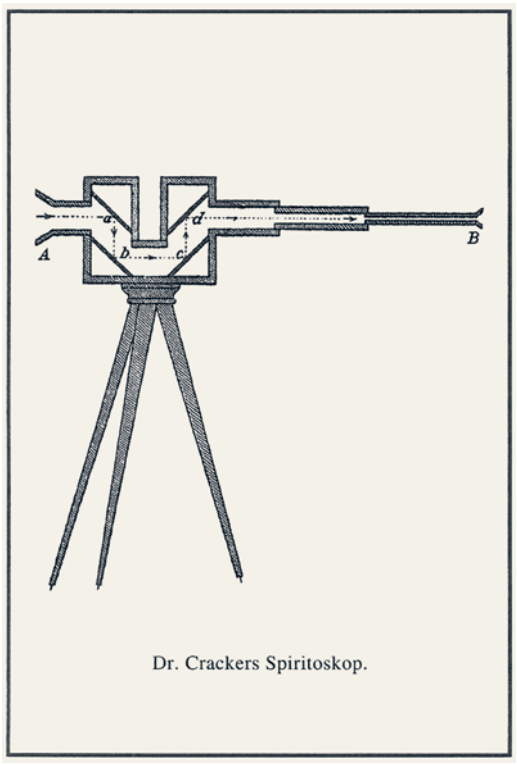


Abb. 14: Das Spiritoskop von Dr. Cracker.

zeichnet die Mitglieder als lächerliche und verblendete Anhänger falscher Lehren: Sie begeben sich in den Berg, vom Hörensagen getrieben (das erste falsche Motiv), um den Unglauben zu beweisen (ein doppelt falsches Motiv), von vornherein wissend, was man finden wird (völlig falsch), unmöglich überrascht zu werden (absolut verloren). Neben einem Geistlichen und einem Ökonomen gibt es einen Wissenschaftler namens Dr. Cracker. Er ist ausgerüstet mit einem selbstentwickelten »Spiritoskop«, das zeigen soll, was man nicht sehen kann (GU 41–49). Sobald er allerdings etwas durch sein Instrument sieht, ist es nicht mehr unsichtbar oder unmöglich. Sein Spiritoskop belegt ihm, dass es nichts restlos Übersinnliches gibt.

Als sich die Forscher zu weit in den Untersberg vorwagen und sie plötzlich absolute Finsternis überfällt, verlieren sie die Kontrolle über ihren Untersuchungsgegenstand. Man stößt auf Weiches, kassiert Schläge, erfährt vollkommene Orientierungslosigkeit. Umringt von Finsternis wird durch die Sehkraft, die entfällt (nun wirklich, vorher wurde dieses fehlende *Seh*vermögen durch die irrigen Ansichten der Protagonisten parodistisch offengelegt) eine neue Erfahrungsebene etabliert: Ein neues

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Bewusstsein entsteht und nur Katzenbuckel erwacht. Wieder sehend, bemerkt er die schöne Gnomenprinzessin Adalga, sie wird von einem zarten blauen Schein umhüllt, so wie jeder Gnom ein Licht über seinem Haupt schwebend trägt. Diese Lichter sind von unterschiedlicher Farbe und Intensität, die die intellektuellen Fähigkeiten des Wesens anzeigen. Adalga führt ihren Auserwählten zu den anderen Gnomen und zu ihrem Vater, König Bimbam I. Zunächst hält man Katzenbuckel für einen Kobold, doch es gelingt ihm durch eine List, die Gnome für sich zu gewinnen. Er spricht von der Sonne, die er als Mensch sehen und fühlen konnte, die den Gnomen vollkommen fremd ist. Die Gnomen wollen die Sonne. Ein vermessener Wunsch, auch unmöglich zu bewerkstelligen, denn sie wollen sie besitzen und zu sich holen. Katzenbuckel bringt nun den König dazu, die dümmsten der Gnome als Kundschafter auszuschicken, um die Sonne einzufangen – räumt aber ein, dass sie scheitern werden (er stellt so seine Allwissenheit, die man von ihm erwartet, zu Beweis), und fordert, dass es ihnen erlaubt sein soll, auch unverrichteter Dinge zurückkehren zu dürfen. Die drei ausgesandten Gnome erinnern an die drei Forscher der abenteuerlichen Expedition der Rahmenhandlung. Im Streben nach der Sonne bzw. nach dem Gold, das allein im Drang nach Besitz gründet, gibt die Geschichte eine gegenläufige Doppelstruktur zu erkennen, die sich in den falschen Beweggründen der Expeditionen parallelisiert. Die Protagonisten und Gegenstände sind völlig austauschbar, zudem sind Sonne und Gold metonymisch verbunden. In der Unmöglichkeit und Vermessenheit der irre gewordenen Gnome zeigen sich die ebenso irrigen Absicht der drei sich wissend dünkenden Kommissionmitglieder, als sie sich zu Beginn der Erzählung in den Untersberg begeben hatten. Katzenbuckel ist ein Wesen beider Welten, er ist der Dreh- und Angelpunkt, darum ist er sowohl gut als auch böse, sowohl klug als auch dumm. Er hat eine Ahnung von wahrer, also theosophischer Erkenntnis (denn zum Teil fungiert er als ihr Sprachrohr), zugleich etabliert er unter den Gnomen allerdings auch die Fähigkeit des logischen Denkens. Diese neue Art zu denken, verdrängt zunehmend die ausgeprägte Intuition der Gnome, sie nimmt maßlose Züge an, überformt und entstellt ihre Körper. Würde die Erzählung nicht plötzlich abbrechen, als Katzenbuckel aus dem »Traum des Augenblicks« erwacht (GU 195), so wären die Gnome in dem Krieg, den sie in ihrem vermessenen Griff nach der Sonne mit den Luftgeistern begonnen hatten, vernichtet worden.

* * *

Trotz seiner Bewunderung für die Gnome trägt Katzenbuckels Kulturprogramm, das er vermittelt, deutlich patronistische und machistische Züge. Er lehrt sie das logische Denken, wobei er demselben nicht uneingeschränkt positiv gegenübersteht. Hier muss festgehalten werden, dass Hartmann ein äußerst plakatives Konzept von Logik

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zum Feindbild erklärt. Er setzt Anschauung und intuitives Schlussfolgern gegen eine formalisierte logische Sprache ab, die allerdings nicht als ein fundiertes Kalkül erscheint, sondern als formelhafte Verschlüsselungsstrategie, die das Leben unzulässig verkompliziere. Katzenbuckel erklärt den Gnomen, dass die moderne Wissenschaft das logische Schließen als künstliches Kompensationsmittel gegenüber der natürlichen, ›wahr-sehenden‹ Fähigkeiten zur einzig gültigen Ausdrucksform erhoben habe. Wahrsagen bedeute dementsprechend, »das Wahre wirklich und ohne Umschweife direkt wahrzunehmen« (GU 152). Diese Fähigkeit würde unter den Forschenden nicht nur zunehmend verlorengehen, sie werde systematisch zum Verschwinden gebracht. Katzenbuckel lehrt nun, was er eigentlich verteufelt. Mit dem Erwerb logischen Denkens lernen die Gnome zugleich auch zu lügen. Beides war ihnen zuvor fremd, denn sie waren in ihrer ganzen Auffassungsgabe als Gnome reine Wesen der Anschauung. Alles war für sie so, wie es ist. Es gab keine Gedankenspiele, keine Beweise, denn wer muss das Offensichtliche beweisen? In dieser Hinsicht waren sie im theosophischen Sinn vorbildliche, ideale Wesen.

> Da ihre klare Einsicht in das Wesen der Dinge noch nicht durch sogenannte »wissenschaftliche« Meinungen, Vorurteile, Phantasien und Trugschlüsse, wie sie ja unausbleiblich aus dem Blendwerk der Erscheinungen entstehen, getrübt war, so hatten sie von allem die richtige Anschauung, wenn auch nicht das Verständnis des »wie«, »weshalb« und »warum«. Sie konnten deshalb, obgleich sie die Rechenkunst nicht kannten, die schwierigsten mathematischen Probleme durch bloße Anschauung lösen[.] […] Wir Menschen haben durch unsere Phantasie die klare Einsicht verloren. Nun müssen wir blindlings künstlich berechnen und Schlüsse ziehe über das, was ein anderer mit offenen Augen sieht. (GU 113)

Mit Katzenbuckel kommen nicht nur List und Lüge (als Fähigkeiten des bloßen Intellekts ohne Herz) unter die Gnome, sondern es etabliert sich auch der Drang nach dem Beweis. Eine regelrechte Beweissucht greift um sich. Besonders drastisch zeigen sich die Auswirkungen von Katzenbuckels Erziehungsprogramm an der Entwicklung der Prinzessin Adalga. Sie überflügelt als Katzenbuckels Schülerin schließlich ihren Meister in der Anwendung des logischen Denkens. Sie wächst intellektuell über ihn hinaus, wie sie überhaupt die Fähigkeit besitzt, sich zu vergrößern und zu verkleinern, wie sie will. Doch ihr Herz hält mit der Entwicklung ihres Gehirns nicht Schritt. In jenem Maß, in dem sie klüger wird, wird sie auch hässlicher. Unter Anwendung phrenologischer Annahmen veranschaulicht Hartmann die Auswüchse des formalisierten Denkens. Das Falsche wird als das Hässliche und Niedere diskreditiert. Adalga verwandelt sich in eine »hässliche Hexe« (GU 168) und Herr Mulligan, alias Katzenbuckel, wendet sich schließlich von ihr ab.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Zu meinem Entsetzen wurde auch der Kopf der Prinzessin immer unförmlicher, größer und dicker, und zwei hornartige Auswüchse bildeten sich an dem Orte, den die Phrenologen als den Sitz des Widerspruchs bezeichneten. Ich hatte mich bestrebt, ihren Willen zu kräftigen, aber stattdessen hatte sich nur ihr Eigensinn entwickelt. (GU 167)

Die ehemals schöne Gnomenprinzessin Adalga ist als hässliche und beweissüchtige Tyrannin seiner Liebe nicht mehr würdig, sie ist auch nicht mehr begehrenswert. »Früher hatte die Prinzessin so zu sagen in ihrem Herzen gelebt, und der Kopf war unbeschwert geblieben. Jetzt war ihr Kopf belastet und ihr Herz leer« (GU 163). Adalgas Veränderung zum Schlechten erfasste auch ihr Wesen, sie wird als zunehmend habsüchtig und eifersüchtig, unnatürlich und kompliziert beschrieben. In der Abnahme der Weiblichkeit exemplifiziert Hartmann einen Verfall, der Adalga an die als verwerflich gewerteten Erscheinungsweisen der modernen Frau annähert. Als Katzenbuckel möchte, dass Adalga seine Liebe zugleich als Beweis der Existenz derselben akzeptiert, hält sie diese Empfindung aber für ein Hirngespinst, genau wie ihn selbst auch.

> O, wie oft versuchte ich es, ihr begreiflich zu machen, dass die Erkenntnis der Wahrheit die einzige Quelle der wahren Zufriedenheit ist, und dass diese Erkenntnis nicht in einer intellektuellen Zergliederung des Wahren, sondern in dem geistigen Einssein mit der Wahrheit, mit andern Worten, in dem Selbstbewusstsein der Wahrheit beruht.
>
> »Beweise es mir!« rief sie dann. »Beweise mir, dass ich eine Seele bin und ein Bewusstsein habe; dass es eine Wahrheit gibt, und dass deren Erkenntnis nicht bloß auf Hirngespinsten beruht.«
>
> Sie erkannte selbst nichts mehr, sondern wollte alles »bewiesen« haben. Sie wollte, ich solle ihr beweisen, dass sie die Prinzessin Adalga und dass ich Mr. Mulligan sei. (GU 164)

Die zarte Liebesbeziehung ist der fundamentalen Erkenntniskritik der Gnomenprinzessin nicht gewachsen, ihr ehemaliger Verehrer hat allerdings ohnehin inzwischen das Interesse an ihr verloren. Aus seinem Traum erwacht, begegnet ihm die bockige Prinzessin als sture Ziege.

* * *

Beide Texte, sowohl das *Abenteuer unter den Rosenkreuzern* als auch die *Gnome im Untersberg* bilden Variationen auf Platons Höhlengleichnis. Hartmanns literarische Texte partizipieren an einer narrativen Tradition, die die Höhle als Raummetapher begreift, welche unterschiedliche Wissensformationen bzw. deren Mittelbarkeit an den Übergang von der Tiefe zur Oberfläche bindet.[62] Zudem steht der Wahrheitsanspruch desjenigen,

62 Vgl. Dorothee Kimmich, die den Höhlenraum unter Fokussierung des Ein- und Ausgangs an-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

der erzählt und gesehen hat, vor den Leser*innen zur Debatte. Der, der die Sonne sieht und wieder hinabkriecht in die Erde, in den Berg, der zurückkehrt in das Tal, dem wird niemand glauben. Die Texte müssen als Erfahrungsberichte diese ›Höhlenausgänge‹ für potenzielle Skeptiker plausibilisieren und als gangbaren Weg veranschaulichen. Der Wunsch der Gnome nach der Sonne, der sich im »Graben nach Licht« (GU 148–170) äußert, widerspricht ihrer Fähigkeit der Anschauung, die sie dem Menschen voraushaben. Infiltriert durch das Gift des importierten Kulturguts, der Logik, wollen sie die innere Anschauungsfähigkeit durch eine äußere ersetzen. Hier, wo der Mensch, um Erfahrung im Inneren (in der Tiefe, in der Erde) zu sammeln, nach *unten* strebt und zum intuitiv denkenden Gnomen werden soll, dringen die Gnome, um dieselbe Erfahrung im Äußeren zu suchen, nach *oben* (in die Höhe, in die Luft) – sie werden zu Menschen, aber zu schlechten, und scheitern an ihrem vermessenen Wunsch. Aus der gegenläufigen Komposition lässt sich nun eine Konstante ableiten, die als übergeordnete Botschaft gewertet werden kann: Das Schlechte im Gnomen ist das Menschliche, und das Gute im Menschen ist das Gnomenhafte, sofern er es erkennt und entfaltet. Hartmanns theosophische Novellen geben zu verstehen: Die Sphären zu vermischen darf nur unter der Bedingung der Anschauung im Dienst höherer Erkenntnis geschehen, die wiederum Herz und Kopf gleichermaßen umfasst. Hierin legitimiert sich zugleich das literarische Unterfangen. In der Literatur ist diese Vermischung erlaubt, sie erfolgt allerdings unter warnenden Vorzeichen, worauf gerade die satirische Aufmachung gerichtet ist. Der didaktische Zeigefinger sagt, dass Vorsicht geboten sei, sobald man sich über das eigene Element erhebt, denn es bestimmt die Grenzen des eigenen Wissens.

Insel Mellonta

Lazar von Hellenbach galt bereits zu Lebzeiten als Reformer, und entsprechend durchdrungen von reformatorischen Ideen ist auch sein utopischer Roman aus dem Jahr 1883, der die Leser*innen auf die weit entfernte Insel Mellonta führt.[63] Lazar Baron von Hellenbach-Chech wird 1827 in eine wohlhabende ungarische Familie geboren.[64] Neben dem Studium von Recht und Kameralia in Prag beschäftigt er sich mit Philo-

schaulich als Grenzraum – auch zwischen Leben und Tod – beschreibt: »Es ist genau der Bereich, wo sich die ambivalenten Besetzungen der Höhle am deutlichsten abbilden: Es ist die Schwelle zwischen hell und dunkel, feucht und trocken, oben und unten, Gefahr und Rettung, der Ort, wo sich Leben und Tod begegnen.« Dorothee Kimmich: Höhlen: Niemandsländer in der Tiefe. In: Kimmich, Müller (Hg.): Tiefe, S. 183–200, hier S. 184.

63 Lazar von Hellenbach: Insel Mellonta. Dritte Auflage. Leipzig: Oswald Mutze 1896 [EA Wien: Rosner 1893; in Folge zitiert mit der Sigle IM und der Seite].

64 Der folgende biografische Abriss nach Kiesewetter: Geschichte des neueren Okkultismus, S. 594 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

sophie, klassischer Literatur und Naturwissenschaften. Sein öffentliches Leben als Politiker beginnt, als er 1860 in den kroatischen Landtag zu Agram eintritt, wo er für den Zusammenschluss der Monarchie mit Ungarn optiert. Vom Staatsausgleich zwischen Cis- und Transleithanien enttäuscht, zieht er sich 1869 ins Privatleben zurück und übernimmt die Leitung der Agrarbank. Hellenbach ist vor allem für seine spiritistischen Experimente bekannt (Kap. VIII), selbst sah er sich allerdings nicht als spiritistischer Autor. Er führt seinen Kampf gegen den Materialismus vom Standpunkt eines transzendentalen relativen Individualismus, der von einer Unsterblichkeit des Menschen durch ein ihm zugrunde liegendes übersinnliches Wesen ausgeht.[65] Kiesewetter fasst zusammen: »[Hellenbach] ist Individualist und sucht die Unzerstörbarkeit des Indivdualwillens im Tode durch die Annahme, einen hinter dem Zellenorganismus verborgenen ›Metaorganismus‹ zu retten, den er mit der Seele gleich setzt.«[66]

Wie der Tod nur ein Wechsel der Anschauungsform sei, so zeige sich auch in der Wahrnehmung phänomenaler sowie überphänomenaler Inhalte die Doppelnatur des Menschen. Besonders deutlich tritt die transzendentale Dimension in Träumen hervor. Ein solches Schaustück menschlicher Doppelnatur ist nun auch Hellenbachs Roman *Insel Mellonta* aus dem Jahr 1883. Wir folgen einem zunächst namenlosen Helden, der als Schiffbrüchiger bei einer überaus schwer zu erreichenden Stelle, die nur bei bestimmten Gezeiten von kundigen Seefahrern befahrbar ist, aus der Seenot geborgen wird. Seine Retter sprechen französisch und sind von ungewöhnlicher Schönheit. Man bringt ihn auf die Insel Mellonta. Die Oberhäupter, Patriarchen genannt, übergeben ihm einen versiegelten Brief, den alle Besucher*innen erhalten. Dem Brief entnimmt er die Entstehungsgeschichte der Insel. Der Schilderung gemäß geht die Gründung auf den Franzosen Henri Marquis von Château-Morand zurück, der sich kurz nach der Französischen Revolution von seiner Nation abgewandt und eine Kolonie auf einer Insel inmitten des noch nicht restlos erschlossenen Pazifiks gegründet hatte. Dieses Gemeinwesen trägt die Züge eines idealen Staates. Der Gestrandete, ein Fremder, erkennt, dass es sich um eine soziale Struktur handelt, die intakt und rein den Kenntnisstand des frühen 19. Jahrhunderts erhalten und weiterentwickelt habe. Er allerdings repräsentiert das seither gesammelte Wissen; in gewisser Weise verkörpert er den Fortschritt, den die Zivilisation seit der Französischen Revolution erfahren hat. So veranlasst ihn das Leben auf Mellonta, in der Fortschrittlichkeit der Insulaner die Rückständigkeit des

65 Von einer Präexistenz des transzendentalen Subjekts geht auch Carl du Prel aus. Der diesseitigen Reinkarnation des Subjekts liegt demnach ein Willensakt zugrunde, der sich im Zeugungsakt der Eltern manifestiere. Kiesewetter: Geschichte des neueren Okkultismus, S. 671. G.W. Surya schreibt: »Das Leben hat einen individuellen Zweck, aber er ist transzendental« (MR XXXI).

66 Kiesewetter: Moderner Okkultismus, S. 607.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

modernen europäischen Lebens deutlich hervortreten zu sehen. Vieles machen die Insulaner weit besser, angefangen beim sozialen Aufbau des Gemeinwesens, über die Kindererziehung, die ökonomische Strukturierung und Arbeitsteilung bis hin zu Genussfähigkeit und sittlichen Fragen in zwischenmenschlichen Belangen, insbesondere die Sexualität betreffend, genauer die weibliche. Die Einwohner*innen der Insel Mellonta leben freie Liebe ohne Einschränkungen; sie müssen auf nichts verzichten, alles steht ihnen frei zur Verfügung, darum haben sie gelernt, Maß zu halten. Die herkömmlichen moralischen Maßstäbe, wie sie der Held, der inzwischen den Namen Alexander trägt, beispielhaft gelegentlich zum Besten gibt, kommen ihnen widersinnig vor. Alexander lebt sich ein und findet sogar sein Glück, doch sein Schicksal wird vorzeitig entschieden. Eine Welle, ausgelöst durch mehrere Erdstöße und die Eruption des Vulkans, verschlingt die Insel samt ihrer fortschrittlichen Zivilisation.

Als der mächtige Ozean sich jene Region zurücknimmt, die auf der Spitze der Kratererhöhung als Lebensraum zuvor gebilligt worden war, erwacht ein Brahmane aus tiefem Schlaf. Nun werden die »Schleier der Maja« (so das Kapitel) gelüftet. Ein Lehrer entdeckt dem Schüler dessen Traum und klärt ihn über die Umstände und die Bedingungen der visionären Kräfte auf.

* * *

Der Roman besteht aus fünfzehn nummerierten Abschnitten, jeweils mit einer Überschrift versehen, die den thematischen Rahmen absteckt. Somit wird bereits aus der Struktur ein gewisser Unterweisungscharakter ersichtlich, da die Auseinandersetzung mit einzelnen Lebensbereichen auf unterschiedliche Kapitel verteilt wird. Die Güter der Insel sind kollektiviert, die einzelnen Betriebe assoziiert; zur Erziehung der Kinder werden Großfamilien gegründet, ab dem 15. Jahr teilt man Mädchen und Jungen in unterschiedliche Gruppen mit unterschiedlichen Aufgaben. Frauen etwa, die Kinder bekommen, zählen zu den »Müttern«, kinderlose Frauen zu den »Bacchantinnen«. Altersklassen ersetzen soziale Klassen. Diese Einteilung bewirkt, dass es keine Kleinfamilien, aber auch keine Klassen gibt, sondern Gruppen, die sich um verschiedene Lebensbereiche abwechselnd gemeinsam kümmern. Glaube und Philosophie sind an Sokrates und Platon angelehnt, wie überhaupt reich aus dem Fundus des antiken Griechenlands geschöpft wird.

Die Mellontaner sind sportlich, gepflegt, schön (»unterschiedliche Raceneigenthümlichkeiten hatten sich […] auf eine selten gelungene Weise verkörpert«; IM 167) – und vor allem diskret. Das Zusammenleben von Mann und Frau sowie die Gestaltung der Liebesbeziehungen bilden ein Hauptaugenmerk des Besuchers. Das Liebesleben der Insulaner interessiert Alexander besonders, da er sogleich zwei potenzielle Partnerinnen entdeckt: die Bacchantin Aglaia und die Vestalin Musarion, letztere eine direkte

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Nachfahrin des Inselbegründers. Ehe und Monogamie gibt es als eine – frei gewählte – Lebensform unter anderen zahlreichen Lebensentwürfen. Prostitution erübrigt sich, da frei gewählt wird. Darüber hinaus wird auf der Insel – ganz im Unterschied zur Heimat Alexanders – die Freiheit sowohl für den Mann als auch für die Frau vor denselben moralischen Maßstäben verhandelt. Da das Leben eines Kindes durch die Großfamilie, die sich aus allen potenziellen Müttern und Vätern ergibt, gewährleistet ist, ist die Frau nicht gezwungen, sich aus rein wirtschaftlichen Gründen in eine unglückliche Bindung zu begeben – ein Punkt, den auch Franz Herndl in seinem *Wörtherkreuz* als Problem benennt und lösen möchte (Kap. III). Hellenbach verzichtet hierbei allerdings auf eine Glorifizierung der deutschen Hausfrau und ist zudem weder an rassischen Stereotypen noch an rassistischen Allgemeinplätzen interessiert. Die Zukunftsvision für die Insel Mellonta ist konsequent egalitär. Auf der Insel gilt: »Die Frau giebt sich dem hin, der ihr am würdigsten aus was immer für Gründen scheint« (IM 68). Alexander merkt gleich zu Beginn, dass ein zentraler Faktor des reibungslosen Ablaufs des Liebeslebens die Diskretion ist. Seine Freundinnen sind für skandalträchtige Gespräche nicht zu gewinnen, für Eifersucht sind sie völlig unempfänglich (es gibt keine Schwüre und Versprechungen, die ihr vorausgehen). Über Beziehungen und Affären wird nicht weiter gesprochen und auch nicht geurteilt. Wesentliche Basis der Diskretion ist die räumliche Trennung, die das unabdingbare Gegenstück zur engen Zusammenarbeit und dem intensiven Zusammenwirken der Bewohner*innen in allen Lebensbereichen bildet.

> Mit 15 Jahren ist ein Mädchen, mit 18 Jahren ein Knabe selbstständig. Sie bekommen ihr eigenes Zimmer, sie sind dort souverän, Niemand darf hinein, als dem sie es gewähren, und jedem einzelnen Besuch muß die Verabredung vor sich gehen. […] In seinem Zimmer ist jeder unnahbar: über das, was dort vorgeht, wird geschwiegen, wie sollte man da Näheres wissen?« (IM 67)

Zirka vierzig Jahre vor Virginia Woolf formulierte Lazar von Hellenbach das Konzept eines Zimmers für sich allein, wobei der Vergleich an dieser Stelle Anlass gibt zu erwähnen, dass Hellenbach auf die Entstehungsbedingungen von Literatur an keiner Stelle eingeht, wie überhaupt Kunst und Literatur auf Mellonta eine eher untergeordnete Rolle spielen. Kunst ist ganz in ästhetischer Lebensführung aufgegangen. Das Konzept des eigenen Zimmers interessiert allein vor dem Hintergrund des diskreten Rückzugs, der auf Mellonta ein Zusammenleben in größtmöglicher Freiheit gewährleistet. Im Gegensatz zu Bulwer-Lyttons namenlosem Erzähler aus *Vril* ist Alexander vom Leben auf Mellonta restlos begeistert, zeitlich ausgelastet und hegt auch keine kolonialistischen Allüren.

Am »galanten Tag«, einer Exkursion der jungen Männer und Frauen, verbunden mit körperlicher Arbeit, gelingt es ihm schließlich, das Herz der Vestalin Musarion zu

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

erobern bzw. sie durch die Schwingungen der Musik in die Schwingung der Liebe zu versetzen. Die Musik des 19. Jahrhunderts bleibt eine der unangetasteten Errungenschaften des gestrandeten Europäers, als Kulturtechnik von den Insulanern nur durch ihre außerordentliche Fähigkeit zur Gartengestaltung übertroffen.

Ist Alexander zunächst der Bacchantin Aglaia zugetan und der entrückt erscheinenden, seltsam empfindungslosen Musarion eher abgeneigt, so verrät der Roman, dass selbst der makellose Ausdruck idealer klassischer Schönheit seine eigene Vollkommenheit durch das zwar begrenzte, aber entscheidende Wissen des gestrandeten Europäers übersteigen kann: Alexander zeigt der klassischen Schönheit, die in ihrer Unnahbarkeit an Goethes weißen, aber kalten Marmor denken lässt, was es bedeutet, wahrhafte Liebe zu empfinden. Kurz nachdem sie zueinander finden, besiegelt der Vulkanausbruch ihre ewige Verbindung im Tod.

Im vorerst letzten Kapitel erwacht plötzlich ein junger Mann, in welchem wir Alexander wiedererkennen. Sein Meister, der Brahmane Shakretes, hatte ihm diesen »lehrreichen Traum« geschickt. Nicht Monate, sondern nur Minuten hatte er gedauert. Alexander fasst den Inhalt des Traums mit folgenden Worten zusammen.

> Ich träumte von einem herrlichen Lande, mit wunderbaren Sitten und Gebräuchen, bewohnt von guten, glücklichen und schönen Menschen, unter welchen sich ein besonders hervorragendes himmlisches Wesen befand. Im Gipfelpunkte meines Glücks, das nichts zu trüben schien, mußte sich die Erde öffnen und unter dem Fackelscheine eines feuerspeienden Vulkans fand ich den Tod in den Wellen des Oceans! (IM 220)

Der Lehrer verrät, dass er an den geschauten Bildern nicht gänzlich unbeteiligt gewesen war, und entdeckt Alexander die verschiedenen Reizquellen, die hinter den Wahrnehmungen wirkten: rotes Licht wurde zu Lava, das nasse Tuch auf seinem Gesicht zu den Wellen des Ozeans. Der Meister verdeutlicht dem Schüler damit das Zusammenwirken von Leben und Traum als ursächlich miteinander verbundenes Gemenge. »Auch im Traume dieser Nacht ist nur das Gebilde hinfällig, nicht die veranlasste Ursache« (IM 221). Es gab also etwas, das hinter den Momenten, den Figuren und Erlebnissen, die Alexander auf Mellonta erlebte, gewirkt hatte, das dementsprechend *wirklich* ist. Diese Ursachen können nun auch außerhalb der Erfahrung liegen. In der Plausibilisierung der entworfenen Utopie aktiviert Lazar von Hellenbach ein Konglomerat an Wissen, das antik-klassische Konzepte, wie für die Insel programmatisch, übersteigt und okkulte Bezüge hinzuzieht. Okkultes Wissen fungiert als Mittel der Aufklärung: Um dem Schüler die Entstehung der Bilder zu erklären, lädt er einen Fakir ein, der in der Lage ist, in Schlaf versetzt, »die Freunde aus dem Reich der Pitris« sichtbar zu machen. Im Rahmen dieses präzise geschilderten Rituals (IM 225 ff.)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

identifiziert Alexander die hinter den Insulanern wirkenden Impulse, sie tauchen auf wie Schauspieler, die sich, als er sie erkennt und zuordnet, nicken oder verneigen. Hinter dem Freund Sophron wirkt Charles Fourier, der Patriarch beruht auf Platon, die Bacchantin Aglaia folgt in ihrer Gestalt der Aspasia. Nur die ersehne Musarion zeigt sich ihm als Cherub-artige Gestalt, die er nicht zuordnen kann. Hinter allen drei Begegnungen stehen Ideen und Gedanken, die in Alexanders Leben eine Rolle spielen, sei das eine Büste des Plato oder ein Bild der Aspasia. Nur Musarion entzieht sich seiner Erinnerung. Der Lehrer stellt diese Feststellung in Zweifel, denn Musarions Erscheinung bilde keine Ausnahme. Genau wie die anderen drei Gestalten folge ihre Erscheinung einem ursächlichen Impuls, nur sei dieser für Alexander unerreichbar. Die enttäuschende Antwort auf die Sehnsucht des Schülers lautet: »Wenn der Traum deines Lebens ein Ende nimmt, wirst Du auch Musarion wieder finden und erfahren, daß du sie gesehen und gekannt« (IM 232). Im Rahmen von Hellenbachs transzendentalem Individualismus hat »das menschliche Leben für die Seele keine größere Bedeutung […], als die eines lehrreichen Traumes, der vorläufig eher grässlich als angenehm sein wird«.[67] So war Alexanders Traum von der Insel Mellonta Teil einer Lektion: Wie sein Leben sich zum Traum verhält, so verhält sich das Dasein jenseits des Lebens zum gelebten Leben. Die Ursachen hinter den Erscheinungen, die die Basis unserer Erfahrungen bilden, sind im Moment der Anschauung nicht restlos zu erfassen. Wie das rote Licht die Lava erzeugt hat, so erzeugen andere, auch jenseits unserer perzeptiven Reichweite wirkende Impulse unsere Eindrücke, die wiederum die Grundlage der Entscheidungen und Handlungen bilden. Lektion und Nutzen des Traums beschreibt der Meister als dreifach vorhanden:

> [E]r hat Dich belehrt, daß die Menschheit glücklich sein, und wie sie es werden könnte; er hat Dich gelehrt, das Leben als einen bösen Traum aufzufassen, und er gab Dir Grund an, warum Du gelitten hast, und warum Du noch leiden mußt. (IM 237)

Musarions Erscheinen verspreche, dass Alexander in diese verheißungsvolle, unbekannte Sphäre eines Tages übertreten werde; physisch bedeute dieser Schritt allerdings den Tod. Diese Aussicht, der der Schüler getrost und guten Mutes entgegenblicken soll, meint den eigentlichen Blick in die Zukunft, der anhand der Insel nur einen didaktischen Umweg gegangen war, um den Erkenntnisgewinn im Träumenden, der ein Wachender und doch wieder nur ein Träumender ist, per Analogie zu evozieren.

* * *

67 Lazar von Hellenbach: Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Gedanken über das Wesen der menschlichen Erscheinung. Wien: Braumüller 1876, S. 253.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Ab der zweiten Auflage des Romans sah sich Hellenbach veranlasst, der Geschichte ein klärendes Schlusskapitel anzufügen, das er wiederum durch die neue Vorrede rechtfertigen möchte. Skeptisch bis kritisch fügt er eingedenk der literarischen Qualität seines Textes hinzu: »Ich glaube nicht, daß durch diese Ernüchterung die Dichtung etwas gewinnt, wohl aber mag das Verständnis der praktischen Seite dadurch erleichtert werden« (IM VIII). Der Autor beklagt, »daß die Wenigsten die Consequenzen zu ziehen und das in die Prosa des gemeinen Verstandes zu fassen vermochten, was, wenn auch in dramatischer Form, klar und deutlich ausgedrückt war« (ebda.). Darum entschied er sich für eine »kurze Verlängerung« in Form eines abschließenden, zusätzlichen Kapitels unter dem Titel »Abschied«. Hellenbach greift darin noch einmal die Gedanken des aus dem indischen Kloster aufbrechenden Schülers auf und erläutert, geleitet durch den Rat des Lehrers, wie er sich zu dem geschauten Wissen verhalten solle. Der Schüler fühlt noch einmal seine Ohnmacht gegenüber den herrschenden Verhältnissen; dieses heftige Gefühl schwächt ihn gegen den Impetus der Veränderung, der nach den Erlebnissen auf Mellonta ebenso in ihm wirkt. Doch der Lehrer spricht schließlich die entscheidenden Worte. Man würde Alexanders Wahrheit nicht glauben, darum solle er sich seinem Schicksal fügen. Er möge von der Tat ablassen und sich damit begnügen, »das Gute gewollt zu haben«. Herz und Kopf gehen hier allerdings – anders als bei Hartmanns theosophischer Doktrin – getrennte Wege: »Klar im Kopfe, wenn auch gebrochen im Herzen«, bricht Alexander schließlich in Richtung Tibet auf (IM 246).

* * *

Für die Okkultisten Surya, Hartmann und Hellenbach ist das erfahrende Individuum die Schnittstelle zwischen Innen und Außen, Gedanken und Dingen; es ist die Umschlagstelle, wo immerzu das eine zum andern wird. In ihren literarischen Texten treten sie dazu an, diese Wechselwirkungen publikumsnah zu vermitteln. Sie erkennen das erfahrende Individuum als denjenigen Ort, an dem Ideal und Wirklichkeit sich verschränken, oder wie Friedrich Rückert es formuliert, »vermählen«.

> Den einen ehr' ich, der nach Idealem ringt;
> Den andern acht ich auch, dem Wirkliches gelingt
>
> Den aber lieb ich', der nicht dis noch jenes wählt,
> Der höchstes Ideal der Wirklichkeit vermählt.[68]

68 Friedrich Rückert: Die Weisheit des Brahmanen. Ein Lehrgedicht in Bruchstücken. Bd. 1. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung 1836, S. 172. Als Motto bei G.W. Suryas *Moderne Rosenkreuzer*.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Dieses Motto, das Surya seinen *Modernen Rosenkreuzern* voranstellt, zitiert eine Strophe aus Rückerts »Weisheit des Brahmanen« (1836). Nicht nur, dass die ersten drei Zeilen eine Steigerung in der Wertschätzung erkennen lassen (ehren, achten, lieben), auch der Protagonist erhebt sich über die Dualität von »dem einen« und »dem anderen«. Man *liebt* – aber – denjenigen, einen konkreten, einen jenseits der Dualität Stehenden, dem die liebevolle Verschränkung, also Verschmelzung, von Ideal und Wirklichkeit gelingt; der nicht wählt, Entweder-oder, sondern *vermählt*, gleichsam verbindet: Sowohl-als-auch. In der »Vermählung« klingt die Chymische Hochzeit an, die höchste Vereinigung der Gegensätze im alchemistischen Prozess. Suryas »Doppelproblem« von Geist und Materie, dem er sich als Arzt und Okkultist widmete, ist unter ebendiesem Paradigma der Vereinigung der Gegensätze zu sehen und zeigt seine praktische Relevanz in Form der angestrebten Heilung. Auch die Homöopathie setzt an dieser Stelle an. So sind Edward C. Whitmonts[69] *Alchemie der Heilung* zufolge »Krankheit und Heilung als dramatische Inszenierungen von Konfliktsituationen aufzufassen, in denen polar entgegengesetzte Formmuster interagieren, welche der materiellen Gestalt, in der sie sich manifestieren, vorgelagert sind«.[70] Heilung entsteht in der Lösung dieser im »Grenzland« von Körper und Seele, Materie und Geist angelegten Konflikte.[71] Die Therapie leitet das Versöhnen und Überbrücken von Polarität an und heilt in der Annäherung von Ähnlichem mit Ähnlichem (das Wirkungsprinzip der Homöopathie) nicht nur das Individuum, sondern leistet zugleich einen bedeutenden Beitrag für »die Evolution des Organismus unseres Planeten«.[72] Dass der Erhalt des physischen Körpers in diesem Paradigma nicht mit Heilung gleichzusetzen ist,[73] verweist auf die (oft übersehene) Kehrseite des umfassend gedachten Zusammenhangs in der Verbindung von Makro- und Mikrokosmos: Was sich löst, geht neue Verbindungen ein.

Der Einzelne und das Ganze, das Individuum und die Gesellschaft sind nur über einen inneren Weg in Einklang zu bringen. Das eigene Innere als Antrieb der Veränderung zum Guten zu verstehen, aus den *niederen menschlichen Metallen* höhere herzustellen, bedeutet nun das Große Werk der Alchemie, das vielmehr den Menschen selbst betrifft als die gemeinhin bekannten Substanzen. Denn der ganze Mensch ist die Substanz. Die angestrebte Transmutation, deren höchste Kunst darin besteht, Gold zu

69 Edward C. Whitmont (1912 in Wien geboren, 1988 in den USA gestorben) war ein Zeitgenosse Freuds und lebte in der Berggasse – gegenüber. Schrieb über Alchemie, Homöopathie und analytische Psychologie.

70 Edward C. Whitmont: Alchemie der Heilung. Ins Deutsche übertragen von Angelika Rinderle-Reichl. Göttingen: Ulrich Burgdorf Verlag 1993, S. 17 f.

71 Ebda.

72 Ebda.

73 Ebda., S. 13.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

erzeugen, betrifft den Menschen selbst. Das Streben nach der Sonne wird somit zum Streben nach Gold, der Vollendung und Veredelung des Menschen. Das ›technische‹ Kunststück, aus billigen Metallen Gold herzustellen, tritt in seiner Bedeutung zurück gegen den vollkommenen Menschen, der nach Licht strebt, also wahre Erkenntnis sucht, der sich letztlich aus seinen niederen Zusammenhängen, die ihn gefangenhalten, befreit. Die bessere Gesellschaft bleibt in den Texten von Surya, Hartmann und Hellenbach Vision der besseren Menschen, eines Wissens, das sich derzeit noch auf einzelne wenige, eben Wissende, beschränkt. Das *Besser-machen* ist allerdings die Aufgabe der Alchemie schlechthin.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kapitel VI
Die Kunst der wahren Wissenschaft
Alchemie im »Lösen und Verbinden« von Leben und Literatur

Eigentlich misstraute Fritz Mauthner Agrippa von Nettesheim, darum gab er auch 1913 dessen Schrift über die *Eitelkeit aller Wissenschaften* neu heraus und versah sie mit einem umfassenden Vorwort.[1] Eine Skepsis den Wissenschaften, aber eine noch tiefer gehende Skepsis dem Okkultisten Agrippa gegenüber, einem ›Hochstapler‹ und ›Betrüger‹, veranlassten den faszinierten Mauthner, einen Schüler Ernst Machs, zu diesem Schritt.[2] Die Fragen nach der Beschaffenheit der wahren Wissenschaft und den damit verbundenen Grenzen der Erkenntnis verschränken sich in diesem Kapitel zu einer Reflexion über wissenschaftlichen Fortschritt aus der Perspektive okkulter Weltauffassung. Diese verlagert den Fokus unentwegt vom Untersuchungsgegenstand in den oder die Forscher*in. Im Vordergrund steht nun der kreative Prozess, der letztlich hinter den Ideen wirkt und technische Errungenschaften sowie literarische Texte hervorbringt. Im Okkultismus eignet jeder Produktion ein rezeptives Moment (vgl. Kap. VIII). Das andere Wissen ist empfänglich für das Fremde im Eigenen. So geraten Impuls und Intuition zu Hauptakteuren des okkulten Welt- und Menschenbildes. Steiners Auffassung von *Impuls*, der immer aus dem Geistigen wirkt und aus dem Übersinnlichen stammt, steht dem mechanischen (modernen) Automat gegenüber.[3] In der emphatisch vertretenen Vorrangstellung des Geistes vertritt das okkulte Weltbild ein nicht ausschließlich kritisches, sondern zum Teil sogar technik-affines Modernitätskonzept einer nahenden Zukunft, das sich in den Erfindungen der Gegenwart abzuzeichnen beginne. Die Faszination für Elektrizität und Röntgenstrahlen konkurrieren mit dem oft vorschnell bemühten Weber'schen Topos der »Entzauberung«.[4] Der Okkultismus sah sich als die modernere, die bessere Wissenschaft. Neueste Entdeckungen schienen an die Wahrheit uralten Wissens heranzureichen. Die Realisierung einer Vision, im Kapitel zuvor auf das gesellschaftliche Ganze hin gedacht, betrifft nun auch die technische Errungenschaft, das Erfinden an sich.

---

1 Agrippa von Nettesheim: Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift. Hg. v. Fritz Mauthner. 2 Bde. Neudruck der Ausgabe München, Wien: Albert Langen, Georg Müller 1913 (=Bibliothek der Philosophen Bd. VIII). Vaduz: Reprint Verlag Wohlwend 1969.

2 Zur Doppelrolle Mauthners als Sprachskeptiker und Mystiker vgl. Spörl: Gottlose Mystik, S. 41–50, 86–97.

3 Vgl. Rudolf Steiner: Robert Hamerling: »Homunculus« [= Rezension] in: Gesammelte Aufsätze zur Literatur [= GA 32], S. 145–155, hier S. 146.

4 Max Weber: Wissenschaft als Beruf. München, Leipzig: Duncker & Humblot 1919, S. 16, 27 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

An der Schwelle zum Neuen operiert das Versuchen, Probieren und Experimentieren; hier entfaltet sich das schöpferische Potenzial. Errungenschaft und Irrtum liegen dabei nahe beieinander. Der Forscher und die Forscherin schaffen Neues, stellen Paradigmen infrage und Disziplinen vor neue Herausforderungen, indem sie neue Voraussetzungen schaffen: Marie und Pierre Curie zeigten, dass das Periodensystem erweiterbar ist, Materie wird fraglich, Körper werden durchleuchtbar, Albert Einstein verändert den Blick auf den Zusammenhang von Zeit und Raum grundlegend. Mit der Elektrizität wurde ein weiterer Schritt in der »Versöhnung von Geist und Materie« gesetzt, der literarisch nicht unreflektiert blieb: Die »wissenschaftliche Einkleidung der Metaphysik und Esoterik« und die komplementär dazu stattfindende »Sakralisierung der Wissenschaft« zeigt sich Roland Innerhofer zufolge insbesondere in der Annäherung bzw. »Durchlässigkeit der Grenzen« zwischen Science-Fiction und Phantastik.[5] Fortschritt bedeutet tiefgreifende Revolutionen, die bewirken, dass kein Stein auf dem anderen bleibt. Die Fachgemeinschaft fühlt sich wie auf einen neuen Planeten versetzt.[6]

Neues zu erschaffen und bisherige Grenzen zu überwinden, stellen Gegebenheiten und Konventionen grundsätzlich infrage; es sind darum Themen der gegenseitigen Durchdringung von Wissen und Leben. Die Lebensführung erfasst die Wissenschaft, die Wissenschaft die Lebensführung, die wiederum im Fokus okkulter Praxis steht. Die unauflösbare Verbindung von Wissen und Leben im alles durchdringenden, wahrhaft forschenden Geist ist das zentrale Thema der Alchemie. Robert Musil, Gustav Meyrink und Hugo von Hofmannsthal begegnen uns in diesem Kapitel als drei Akteure im Spannungsraum des *Erfindens*, wie er sich in der Trias aus Wissen, Leben und Lesen poetologisch ausgestaltet: Zwischen lügen, dichten und entdecken changiert das erfinderische Moment zwischen Wissenschaft und dem außerhalb der Wissenschaft Gelegenen, wobei zu fragen sein wird, was überhaupt außerhalb der Wissenschaft liegen kann, wenn sie sich zu verlebendigen hat. Fraglich ist, ob sich die Grenzen im denkenden Individuum zum Gegenstand seines Wissens überhaupt ziehen lassen, oder ob nicht vielmehr eben die Verhandlung der Grenzen im Prozess des Denkens so fluide ist, dass im ständigen Lösen und Verbinden von Gedanken jene Individualität, die wir zur Grenzziehung vorausgesetzt haben, erst entsteht.

5 Roland Innerhofer: Deutsche Science-Fiction 1870–1914. Rekonstruktion und Analyse der Anfänge einer Gattung. Wien: Böhlau 1986, S. 28.

6 Vgl. Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt am Main: Suhrkamp [24]2014, S. 123.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

In einem alchemistischen Labor

In der Novelle *Ein Abenteuer unter den Rosenkreuzern* führt uns Franz Hartmann in ein alchemistisches Labor.[7] In Mabel Collins' Roman *Flita* gibt es ebenfalls ein Labor, einen Arbeitsraum für die Magierin allein; entsprechend ihrer Kunst ist es ausgesprochen düster, mit schwarzen Wänden. Eine Puppe (ein falscher Homunculus) dient ihren schwarzmagischen Zwecken. Flitas junger Verehrer hält dem Anblick dieses Arrangements nicht stand und macht noch an der Schwelle kehrt.[8] Die Beschreibung des alchemistischen Laboratoriums bei Hartmann ist ausführlich und detailliert: Angesiedelt in einer kreisförmigen Halle, erweckt es den Eindruck eines Tempels, es hat keine Fenster, aber eine Kristallkuppel. Unter der Kuppel hängt ein doppeltes Dreieck, dieses Symbol spiegelt sich im weißen Marmortisch, der direkt darunter positioniert ist. Zudem erblickt der Besucher viele alchemistische Bücher und zwei Armstühle, die zur Vertiefung in die Lektüre einladen (AR 101 ff.). Entgegen seinen Erwartungen allerdings sieht er keine Schmelztiegel und Fläschchen, keine Retorten, Destillations- oder Sublimationsapparate. Der Meister entgegnet: »Vermutetest Du hier eine Apotheke zu finden? […] Der wahre Alchemist braucht für seine Prozesse keine Ingredienzien, die er in einem Kramladen kaufen könnte. Er findet das Material, welches er nötig hat, innerhalb seiner eigenen Organisation« (AR 101 f.). Die zweite Überraschung bilden dementsprechend die Substanzen, mit welchen gearbeitet wird. Die Metalle sind unsichtbare Prinzipien im Menschen, diese »müssen in edlere umgebildet werden durch die Verwandlung seiner Laster in Tugenden, bis sie *durch alle Farben hindurch gegangen*, und zu lauterem Golde, rein und heilig geworden sind« (AR 103; Hervorheb. von mir, KK). Es ist also der Mensch selbst, der in der Alchemie eine Umwandlung und Umbildung erfährt. Die Wendung des »Durch-die-Farben-gehens«, von dem auch Horus Elcho in den *Kegelschnitten Gottes* spricht,[9] beschreibt die schrittweise Veränderung des Menschen, wobei die verschiedenen Zustände an Farbstufen gebunden sind. Die hochgradig performative Sprache der Alchemie[10] ist in ihre Terminologie darauf gerichtet, Prozesse zu beschreiben, die sie zugleich auch in Gang setzt. Die Zeichen der Alchemie bedeuten nicht, sie wirken. Das figürliche *Sprechen* evoziert zudem ein fortgesetztes *Erzählen* in Entsprechungen. Auf die Frage

7 Franz Hartmann: Ein Abenteuer unter Rosenkreuzern. Aus dem Englischen von Helene Zillmann. Leipzig: Wilhelm Friedrich o.J. [1899; in Folge zitiert mit der Sigle AR und der Seite].

8 Mabel Collins: Flita. Die Blüte und die Frucht, S. 26 f. Als Hilary die Gliederpuppe sieht, fragt er: »›Sind Sie Künstlerin?‹ / ›Ja‹, entgegnete sie, ›in Lebendigem, – in menschlicher Natur‹[.]«

9 Die Wendung verdeutlicht das tiefe Einverständnis von Samossy und Horus im Gedenken an Horus' ideales Zuhause, das »Kristallei« (KG 366), in dem er ausgebrütet wurde. Vgl. Kap. II.

10 Faivre: Esoterik, S. 29.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

des Schülers, ob die Substanzen Salz, Schwefel und Quecksilber folglich »nur figürlich aufzufassen« seien, verweist der Adept auf die verbindende Rolle der Analogie, denn sie gewährleiste den Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Bedeutungsebenen. Die Substanzen Salz, Schwefel und Quecksilber korrespondieren mit der geistigen, der astralen und der materiellen Qualität. Die Mittlerin dieser Korrespondenz ist die Analogie, die als Instrument gehandhabt, lehrt, wie sich ein Teil im jeweils anderen wiedererkennt. Korrespondenz meint Entsprechung, und Entsprechung ist Beziehung: »Die Natur ist nicht eine Anhäufung von ursprünglich verschiedenen Objekten und Elementen: sie ist ein Ganzes und Alles in diesem Organismus steht in Beziehung zueinander und ist unzertrennlich. […] Der Mikrokosmos des Menschen ist ein genaues Gegenstück, ein Ebenbild und eine Darstellung des Makrokosmos, der Natur.« (AR 103 f.) Dinge, die auf der Erde existieren, haben ein Ebenbild über der Erde. Unbedeutend Erscheinendes, Kleines, steht mit Höherem in Verbindung, das wiederum mit »tief Innerlichem« zusammenhängt. An dieser Stelle erwähnt der Adept den *Sohar*, das kabbalistische »Buch des Glanzes«, und die *Tabula Smaragdina* des Hermes Trismegistos. Das esoterische Wissen um die Verwiesenheit von Mikro- und Makrokosmos, Himmel und Erde, Oben und Unten, Innen und Außen hebt das Zwischenwesen »Mensch« aus den engen Bahnen seiner selbstgesetzten Grenzen, löst es in einem Kosmos der Entsprechungen auf und legt die Kanäle bereit – *sofern man die Zeichen zu lesen und zu deuten weiß*. Die Einführung in das alchemistische Denken ist zugleich eine in das Lesen der Zeichen. Es gilt, nicht nur aus dem Zusammenhang zu begreifen, sondern den Zusammenhang selbst zu erfassen. Dieser Weg führt über die gleichsam verinnerlichte Analogie, die wiederum vermittels der Entsprechung das weit Auseinanderliegende verbinden kann. Als innere Haltung, die das Erkennen des Zusammenhangs in der Entsprechung anleitet, geht das »Denken der Analogie« über reine Dechiffriermethoden, die für die Lektüre alchemistischer Texte aber ebenso relevant sind, hinaus. Bildlich dargestellt wird diese epistemologische Verstrickung wissender Anschauung im doppelt verschlungenen Dreieck, der Adept beschreibt es wie folgt:

> **Wenn du das doppelt verschlungene Dreieck in Deinem Inneren in Harmonie mit jenem im Universum bringen kannst, werden Deine Kräfte, die Kräfte der Natur sein und Du wirst im Stande sein, durch** Deine Vernunft und Deinen Willen die Prozesse, die sich unbewußt im Reiche der Letzteren abspielen, **zu leiten und zu beherrschen**.
>
> Die universelle Kraft, durch die alle Prozesse des Lebens vor sich gehen, ist das Prinzip des Lebens. Der, welcher die Lebenskraft **so leiten und beherrschen** kann, daß sie sich seinem Willen unterordnet, ist ein Alchemist. (AR 104; Hervorheb. von mir, KK)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Man erkennt hier die Ansprüche und Versprechungen, die aus dem Erkennen des unhintergehbar wirksamen Zusammenhangs hervorgehen: Die aktive, gestaltende Teilnahme an diesen Prozessen bedeutet, die Dinge gleichsam durch den Willen selbst in die Hand zu nehmen. *Meistern* und *Beherrschen* treten bei Hartmann zunehmend in den Vordergrund. Leiten, beherrschen, meistern und führen (AR 27, 52, 104) sind die Gebote der Stunde, sofern man das Wirken der Kräfte des Universums willentlich wirksam erfahren möchte. Im Kanalisieren liegt also auch ein Herrschaftsgedanke, der dem Guten verschrieben sein muss, ansonsten – wenn der Herrschaftsanspruch überhandnimmt – kippt das Wirken ins Schwarzmagische. Der Weg zur inneren Freiheit, wie der Adept sie für einen utopischen Ort außerhalb des alltäglichen Lebens beschreibt, ist einer des *Meisterns*, aber zugleich auch einer des *Dienens* – es ist ein Akt der Balance. Im Einklang mit den Gesetzen des Universums kann der Adept Altes vervollkommnen und Neues erschaffen. In diesem Sinn sei der Alchemist eher ein Gärtner als ein Chemiker, lernen wir weiter. Die Manipulation des Chemikers am Stoff sei mechanisch, er verwandle nur ein Element in ein anderes. Der Gärtner hingegen, »der ein Samenkorn in die Erde steckt und die nötigen Bedingungen schafft, daß aus dem Samen ein Baum wachsen kann, ist ein Alchimist, denn er erzeugt etwas, das vorher noch nicht vorhanden war« (AR 105). Der Weg über den Garten, auf welchen wir am Ende dieses Kapitels bei Hofmannsthal zurückkommen werden, verdeutlicht ein Vermittlungsproblem, das für die Sprache der Alchemie grundlegend kennzeichnend ist. Zwischen dem verschlüsselten Text und der entschlüsselnden Lektüre steht das Geheimnis der wahren Wissenschaft, das den Zugriff eigenmächtig verwaltet. Der, der begehrt zu wissen, bahnt sich Zugang durch die Zeichen, kann sich aber den Auswirkungen, die sich daraus ergeben, praktisch nicht entziehen. Der Ausflug in das entrückte Kloster deutet es an: Der Schüler muss sich inmitten des Lebens, inmitten des Studiums vom herkömmlichen Leben, vom herkömmlichen Studium abwenden. Dementsprechend sind die alchemistischen Märchen und Parabeln vor allem Geschichten des Suchens und Findens über dasjenige, das beide Bewegungen vereint, nämlich das geführte Lesen. So bekommt auch der Besucher des Klosters mit dem Adepten eine Instanz an seine Seite gestellt, die dessen Lektüre der *Geheimen Figuren der Rosenkreuzer* anleiten wird.[11] Der Besucher blickt auf das überreichte Buch und sieht »eine Anzahl farbiger Tafeln mit Symbolen und Zeichen« (AR 112); wahrlich ein Buch über Universalwissenschaften, stellt er fest. Warnend wird ihm ein wichtiger Hinweis gegeben, denn es gelte, »den Inhalt dieses Buches praktisch [zu] verstehen« (ebda.). Am Ende des

11 Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16ten und 17ten Jahrhundert. Erstes Heft. Aus einem alten Mscpt zum ersten Mal ans Licht gestellt. Altona 1785. Zweites Heft 1788.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

vorgezeichneten Weges stehe der Stein der Weisen, der das »höchste Ziel« markiere. Damit sei allerdings nicht die Herstellung von Gold aus niederen Stoffen gemeint, sondern die Transmutation des Menschen, der sich dem Prozess der Herstellung widmet. Wissen und Leben verschränken sich in der *praktisch durch den Geist zu erfahrenden* Symbolik (AR 113 f.). Das alchemistische Labor lenkt unseren Blick auf das lesende Individuum, das als ein erfahrendes an der überschreitbaren Grenze zwischen Wirklichem und Möglichem einem Besserem zustrebt.

* * *

Die wahre Wissenschaft im Kontext der okkulten Weltanschauung bindet Erkenntnis an das erkennende Individuum, das zuallererst ein erfahrendes ist. Das reine Studium der Bücher ist nicht ausreichend, es braucht ein umfassendes, ein hochstrebendes und tief reichendes Verständnis von erfahrender Wissensaneignung. Die Nähe zum Forschungsgegenstand wird durch den Fokus der Selbsterfahrung, der eine epistemologische Bedingung bildet, unabdingbar hergestellt: Auf den Bergen, wo die Luft dünn ist, dort findet man die Offenbarung und Erleuchtung; tief unten (man denke an Huysmans *Là-bas*), wo gegraben wird, liegen das Gold und die Edelsteine, die leuchten wie Licht, in ihrer Strahlkraft aber bereits auf eine höhere geistige Stufe hinweisen. Blättert man im ebenso handlichen wie populären Alchemie-Bändchen der Miniatur-Bibliothek (erschienen um 1900)[12], stößt man beim Stein der Weisen auf überaus skeptische Ansichten:

> **In Wirklichkeit** ist die Herstellung des Steins der Weisen ja nie geglückt. Wenn dennoch die Alchimisten die schlagendsten Beweise anführten, daß das Meisterstück oder große Magisterium gelungen sei, so kann, unter **Ausnahmen der Betrüger und der sogenannten fahrenden Goldköche** natürlich, nur Selbsttäuschung oder Einbildung als Grund angegeben werden; und **wenn die Adepten in ihren Beschreibungen und Angaben, welche wegen der bekannten bilderreichen Sprache** meistens der Deutung des Einzelnen weiten Spielraum ließen, behaupten wollten, im Besitze des Steins der Weisen zu sein, so gibt es auch dafür keine andere Erklärung, als daß **in den von überspannten Ideen erfüllten Köpfen der W u n s c h zur vollendeten T a t s a c h e wurde**.[13]

Das alphabetische Verzeichnis der Miniatur-Bibliothek (jede Nummer kostete 10 Pfennig) verrät allerlei Wissenswertes von *Abiturienten* bis hin zu *Zuckerwarenfabri-*

12 [O.A.]: Geschichte der Alchimie, Nr. 890, Leipzig: Verlag für Kunst und Wissenschaft Albert Otto Paul) der Miniatur-Bibliothek zitiert [o.J.]. Anmerkung: sehr kleines Buch, zirka 8 x 12cm.

13 Ebda., S. 23 f. Sperrung i. Orig., Hervorheb. von mir, KK.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

kation. *Alchemie* steht zwischen *Aktiengesellschaft* und *Alkoholismus* (dem modernen).[14] Kontigues zeigen das alphabetisch angrenzende Wissen, das in dieser Reihe von Interesse ist; es hebt die Alchemie als bedeutsamen Gegenstand hervor, relativiert ihn aber zugleich als einen unter vielen, vielen alltäglichen.

Alchemistische Versuche hätten zwar zur Entdeckung von Phosphor geführt, im Grunde seien die angeführten Beweise aber Behauptungen. In »von überspannten Ideen erfüllten Köpfen« verwandelten sich nicht Metalle in Gold, sondern nur Wünsche zu vollendeten Tatsachen.

Aus der Spannung zwischen Wunsch und vollendeter Tatsache bezieht der Raum des Erfindens seine schöpferische Kraft. Dabei gibt es ein Ungleichgewicht zwischen dem flüchtigen Gedanken, dem der Glanz der Eingebung anhaftet (und dessen Spontanität als Bote der Genialität gilt), und dem mühseligen, auch akribisch erbrachten Beweis. Franz Hartmann verurteilt in den *Gnomen* die Beweissucht der modernen Wissenschaften – dabei ist doch der Beweis nichts anderes als der nachvollziehbare Weg vom Wunsch zur Tatsache. In den *Kegelschnitten Gottes* porträtiert Sir Galahad unterschiedliche Typen von Gelehrtheit, erstrebenswerte und abstoßende.[15] Das große Idealbild des belesenen und wissenden Mannes ist dort Erasmus van Roy. Er besitzt eine beeindruckende Bibliothek und ist Horus ein Vater im Geiste. An seinem Beispiel wird deutlich, dass der Weg der Erkenntnis ein mühsamer sein *muss*; die Beweisführung ist gleichsam die Absicherung einer überfliegenden Genialität, die sich in der Intuition nur ankündigt. Ob man die Höhen des Wissens »erfliegt« oder »ersteigt«, mache Erasmus van Roy zufolge einen bedeutenden Unterschied:

> Intuition –? So, da ginge es vielleicht rascher. Meinst du? – Nun, man kann Höhen erfliegen oder ersteigen. Erflieger kennen vier Quadratfuß Gipfel. Ersteiger den ganzen Berg. Schritt um Schritt. Von jeder Spanne Rechenschaft ablegen können – *den Weg besitzen* – Möglichkeit, ihn immer wieder zu gehen, ist Wissenschaft. Gauß hat einmal gestöhnt: ›Das Resultat hab ich, wüßte ich nur schon, wie zu ihm gelangen‹. Kepler sah in einer Art Kristallvision sein drittes Gesetz: sah die ersten fünf regelmäßigen Körper ineinander eingeschrieben als die mittleren Planetenabstände von der Sonne: eine kosmische Beziehung als Klumpen Stereometrie. Sehr schön, aber wertlos noch, ohne Beweis. Ein abgerissener Tropfen Genialität im Leeren.[16]

14 »Dämonische Kräfte, im Banne von« zwischen »Damenspiel« und »Dampfkessel und Dampfdusche«; »Handlesekunst, die Handschriftendeutung (Grapholog.)« zwischen »Handelsrecht« und »Hämorrhoiden«, »**Spiritismus**« zwischen »Spanische Grammatik« und »Spiritusbrennerei«; »Traumleben« und »Traumdeutung« zwischen »Torpedos« und »Trigonometrie«, »Trinksprüche«, »Typhus«; »Zauberkunststücke« zwischen »Zahnhygiene« und »Zeitungswesen«.

15 Sir Galahad: Die Kegelschnitte Gottes. Siehe ausführlich Kap. II.

16 Ebda., S. 79. Hervorheb. i. Orig.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Es ist nicht nur der mühsame Aufstieg, Schritt für Schritt, sondern insbesondere die Wiederholbarkeit als eine der grundlegenden Bedingungen eines wissenschaftlichen Experiments, das im zurückgelegten – und immer wieder begehbaren Weg – angelegt wird. Der »Tropfen Genialität«, unleugbar, aber inkommensurabel und in seiner Entstehung unberechenbar, braucht die Absicherung und Rückeinbettung in den nachvollziehbaren, deduzierbaren Ablauf. Horus wurde diese Haltung im Rahmen seiner vorbildhaften Erziehung im Hause Elcho quasi mit der geistigen Muttermilch beigegeben. Dass er als Heranwachsender zugleich »durch die Farben [gegangen]«[17] ist, wie Samossy für ihn fasziniert feststellt, deutet auf den inneren Wandlungsprozess, der in diesem, der Alchemie entlehnten Bild, angelegt ist und für den gesamten Roman strukturell bedeutsam ist.[18] Es muss allerdings festgehalten werden, dass auch bei Sir Galahad der Erwerb ›äußeren‹ Wissens mit dem inneren Wesen Schritt halten muss, um Kopf und Herz an jeder Stelle des Entwicklungsweges in Balance zu halten.

Genauigkeit und Gefühl

»[D]as Denken ist eine weitläufige unsichere Sache«, weiß Robert Musil, und der mathematische Mensch, der sich der Genauigkeit verschrieben hat, besitzt eben auch eine Seele, ein Gefühl.[19] Diese Seele sei allerdings beim Sezieren von Leichen noch nie entdeckt worden, erzählt Walter Mehring, den aufgeklärten Vater zitierend, der wiederum Rudolf Virchow zitierte.[20] Beides in nur einem Leben – und bei Musil bleibt es bei einem Leben – zu vereinen, stellt den genau denkenden und vage bis diffus, aber unleugbar fühlenden Menschen vor große Herausforderungen. Dieses Problem eines zergliederten Ganzen und ganzheitlichen Glieds (einer Gesellschaft oder einer Idee) – und wie sich die Rolle des lebendigen Individuums in der Konkurrenz von Spezialistentum und Genie ausnimmt, gilt es in Folge näher zu betrachten.

In Musils Poetologie gibt es eine Nähe zum Experiment, zum Versuch, zum Probieren, dem Ausloten von Möglichkeiten in einem wirklichen Sinn; es gibt eine Engführung von Dichter und wissenschaftlich tätigem Menschen.[21] Auch der Dichter forscht,

17 Ebda., S. 366.

18 Siehe Sibyls Tod als Transmutation, Kap. II, S. 130 f., 151.

19 Robert Musil: Der mathematische Mensch [Der Lose Vogel, nach Mai 1913]. In: Gesamtausgabe, Bd. 9. In: Zeitungen und Zeitschriften I. Unselbständige Veröffentlichungen 1898–1921. Hg. v. Walter Fanta. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2020, S. 198–203, hier S. 198.

20 Walter Mehring: Die verlorene Bibliothek. Autobiographie einer Kultur. Hamburg: Rowohlt 1952, S. 23.

21 Gamper spricht von einem »genuin literarische[n] Versuchsverfahren«. Vgl. Michael Gamper:

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

indem er versucht und versucht zu verstehen. Die romanästhetischen Konsequenzen aus dieser besonderen Versuchsanordnung im Schreiben (und Lesen) begegnen uns im *Mann ohne Eigenschaften*, der in dieser Arbeit eine besondere Rolle einnimmt.[22] Zwischen dem Genie und den von überspannten Ideen erfüllten Köpfen, deren Wünsche Tatsachen werden, liegt nur ein schmaler Grat. Gelingen und Misslingen sind aufgehoben im Prozess des Probierens und Experimentierens. Der forschende Geist ist getrieben, ja auch besessen von dem Drang, die Lösung zu finden, neue Dinge zu entdecken, zu erfinden, zu entwickeln. Neues schaffen zu wollen, bedeutet auch den Stein der Weisen finden zu wollen. Es bedeutet, das bisher Unmögliche möglich zu machen, das Paradigma von Grund auf verändern zu können durch eine Entdeckung (die erklärt, was die Welt im Innersten zusammenhält); eben die ungelösten Welträtsel grundlegend und allumfassend zu erforschen.

* * *

In Kapitel Nr. 85 des *Mann ohne Eigenschaften* (mit dem Titel »General Stumms Bemühung, Ordnung in den Zivilverstand zu bringen«)[23] wird deutlich, dass die Idee sowohl Geist als auch Körper benötigt. So wird ausgehend von der Idee auf die Zusammenhänge zwischen Geist und Körper geblickt. Durch General Stumm wird noch eine weitere Sphäre in die Problematik integriert, nämlich die des Militärs. Aus dem Gegensätzlichen konstruiert Ulrich Parallelen und Ähnlichkeiten: Gerade weil es um das »Zivile« geht, wird vom militärischen Standpunkt aus reflektiert – und umgekehrt.

Naturwissenschaft, Technik/Ingenieurwissenschaften. In: Robert-Musil-Handbuch. Hg. v. Birgit Nübel, Norbert Christian Wolf. Berlin, Boston: De Gruyter 2016, S. 504–509, hier S. 508. Vgl. Birgit Nübel: Robert Musil. Essayismus als Selbstreflexion der Moderne. Berlin u.a.: De Gruyter 2006, S. 159–168.

22 Musils Position zum Okkultismus wird über kontiguitäre Relationen angenähert: Auf Musils Texte wird in dieser Arbeit an drei Stellen besonders eingegangen (Kap. VI Alchemie, Kap. VIII Spiritismus und Kap. IX Ariosophie). Diese drei Stellen werfen unterschiedliche Probleme auf, die wiederum an drei unterschiedliche Kontexte rückgebunden werden. Es sind also *drei Textstellen* von Musil, die in *drei Kontexte* einführen und die entwickelten Probleme aus *drei Perspektiven* beleuchten. Zugleich werden aber auch die Begrifflichkeiten »Alchemie«, »Spiritismus« und »Ariosophie« um die Perspektive der Musil'schen Textausschnitte erweitert. In den *Zeugnissen* firmiert der Textausschnitt *als das kleinste Ausstellungsstück*; das bedeutet, dass den zitierten Sätzen der unmittelbare Kontext ihres eigenen Sprechens zurückgegeben wird. Gerade bei Musil ist das ungemein wichtig, da die Aussage nie unabhängig von der Darstellungsweise betrachtet werden kann. Denn gerade dort, wo bei Musil weltanschauliche Positionen vorgetragen werden, gibt es die ironischen Brüche.

23 Robert Musil: Der Mann ohne Eigenschaften. Roman. Gesamtausgabe, Bd. 2 (Kap. 76–123). Hg. v. Walter Fanta. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2016 [in Folge zitiert mit der Sigle MoE und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Hintergrund des Gesprächs bilden Stumms Gedanken über die Seele. Er legt Listen an, sucht nach aufschlussreichen Büchern. Ulrich zufolge können Ideen in ihrer Potenzialität beunruhigen, zerreißen, sie können hochgradiges Unwohlsein hervorrufen. General Stumm versteht ihn nur zu gut: »Wenn man sich lange zwischen Ideen aufgehalten hat, juckt es einem am ganzen Körper, und man bekommt noch nicht Ruhe, wenn man sich bis aufs Blut kratzt!« (MoE 93). Stumm forscht, und Ulrich stellt fest, dass Stumm das Denken zu ernst nehme (MoE 93, 96). Schließlich holt er aus, um Stumm die Parallelen zwischen der Wissenschaft und dem Militär aufzuzeigen. Das verbindende Dritte sei die Wiederholung. Auch dasjenige, das beseelt ist, habe mit Wiederholung und Wiederholbarkeit zu tun. Man hält gemeinhin die Wissenschaft für mechanisch und seelenlos, was Ulrich zufolge nicht stimme. In zwei Teilen entwirft Ulrich vor Stumm eine für den General nachvollziehbare Ontologie der Wissenschaft, die die Welt aus der Zweiteilung zwischen Zivil und Militär in ein ganzheitliches Modell überführt. Ulrich spricht:

> Wissenschaft ist nur dort möglich, wo sich die Geschehnisse wiederholen oder doch kontrollieren lassen, und wo gäbe es mehr Wiederholung und Kontrolle als beim Militär? **Ein Würfel wäre kein Würfel, wenn er nicht um neun Uhr so rechteckig wäre wie um sieben**. Die Gesetze der Planetenbahnen sind eine Art Schießvorschrift. Und wir könnten uns überhaupt von nichts einen Begriff oder ein Urteil machen, wenn alles nur einmal vorüberhuschte. Was etwas gelten soll und einen Namen tragen, das muß sich wiederholen lassen, muß in vielen Exemplaren vorhanden sein, und wenn du noch nie den Mond gesehen hättest, würdest du ihn für eine Taschenlampe halten; nebenbei bemerkt, die große Verlegenheit, die Gott der Wissenschaft bereitet, besteht darin, daß er nur ein einzigesmal gesehen worden ist, und das war bei Erschaffung der Welt, ehe noch geschulte Beobachter da waren. (MoE 97f.; Hervorheb. von mir, KK)

Das von Ulrich an dieser Stelle angeführte Würfel-Beispiel fügt sich elegant-unscheinbar in die aufgerufene Engführung von militärischer Disziplin und vertrauensbildender Stabilität, wie sie in der Wiederholbarkeit zu erkennen ist. Alles folgt in dieser Analogie genauen Regeln, der immer rechteckige Würfel fügt sich dem aufgerufenen Bild und den darin angelegten, verlässlichen Grundsätzen. Zugleich ist der Kubus aber auch ein alchemistisches Emblem.[24]

24 »Cubus«. Emblem aus Gabriel Rollenhagen: Nucleus Emblematum (1611) zit. n. Jan A.M. Snoek: Einführung in die westliche Esoterik, für Freimaurer. Freimaurerloge Modestia cum Libertate im Orient in Zürich 2011, S. 75 f., hier S. 76.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

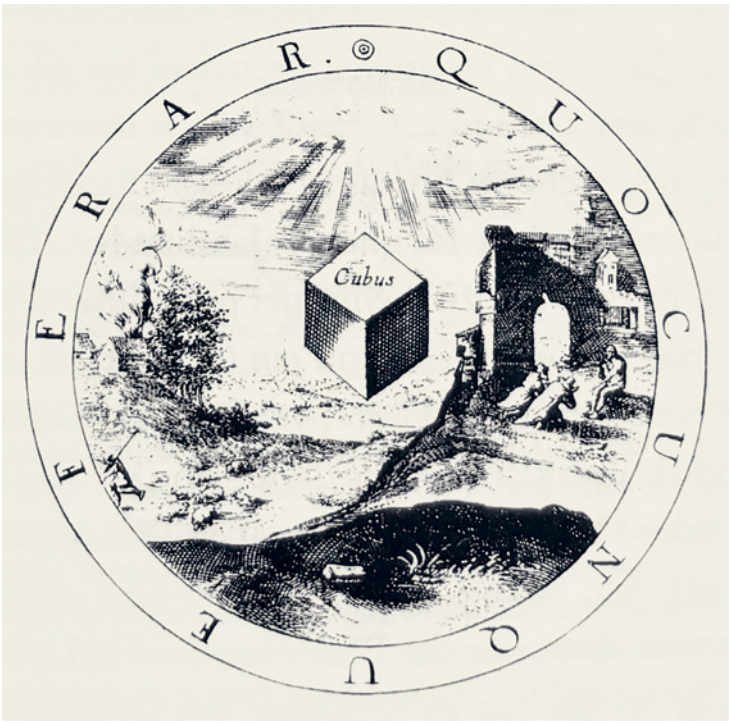


Abb. 15: Cubus. »Quocunque ferar« (Wohin ich auch falle).

Überschrieben mit dem Motto »Quocunque ferar« (Wohin ich auch falle) verweist er auf die Rechtschaffenheit eines guten Herzens, das immer und überall seine Tugend uneingeschränkt unter Beweis stellt (vgl. Abb. 15). So heißt es weiter in der Subscriptio: »Es ist gleichgültig, wohin ich falle, ich bleibe ein und derselbe, da ich immer von allen Seiten mir selbst gleiche.«[25] Musil chiffriert im Würfel den Kubus als Alltagsgegenstand und Utensil des Spiels. Er ironisiert durch die unterschiedlichen Uhrzeiten, zu denen man auf den Würfel blicken könne, um sich von dessen Rechteckigkeit zu überzeugen, den überzeitliche Stabilität vermittelnden Hintergrund der verheißungsvollen Botschaft »ich bleibe immer ein und derselbe«: das Sinnbild in sich ruhender, unantastbarer Identität höchster Vollkommenheit. Stumm allerdings drängt durch seine Entgegnungen Ulrich zu mehr Klarheit, wodurch dieser nun explizit auf die Tugendhaftigkeit eingeht. Stumm erwidert »tückisch«, er spreche nicht von der Wissenschaft, sondern von der Seele (wie die »Kusine« Diotima sagt). Er möchte sich nackt ausziehen, wenn sie von der Seele spricht, gesteht Stumm, »so wenig paßt das zu

25 Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Hg. v. Arthur Henkel und Albrecht Schöne. Taschenausgabe. Stuttgart u.a.: Metzler 1996, S. 7 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

einer Uniform!« (MoE 98). Hier widerspricht Ulrich und weitet seine Ausführungen auf das Gemüt und die Tugenden aus, also ebenjenen alchemistischen Bedeutungsraum, der zuvor mit dem Bild des Würfels emblematisch impliziert war.

> »Lieber Stumm,« fuhr Ulrich unbeirrt fort »sehr viele Menschen werfen der Wissenschaft vor, daß sie seelenlos und mechanisch sei und auch alles, was sie berühre, dazu mache; aber wunderlicherweise bemerken sie nicht, daß in den Angelegenheiten des Gemüts weit ärgere Regelmäßigkeit steckt als in denen des Verstandes! Denn wann ist ein Gefühl recht natürlich und einfach? Wenn sein Auftreten bei allen Menschen in gleicher Lage geradezu automatisch zu erwarten ist! Wie könnte man von allen Menschen Tugend verlangen, wenn eine tugendhafte Handlung nicht eine solche wäre, die sich beliebig oft wiederholen ließe?! Ich könnte dir noch viele andere solche Beispiele nennen, und wenn du vor dieser öden Regelmäßigkeit in die dunkelste Tiefe deines Wesens fliehst, wo die unbeaufsichtigten Bewegungen zuhause sind, in diese feuchte Kreaturtiefe, die uns vor dem Verdunsten am Verstande schützt, was findest du? Reize und Reflexbahnen, Einbahnung von Gewohnheiten und Geschicklichkeiten, Wiederholung, Fixierung, Einschleifung, Serie, Monotonie! Das ist Uniform, Kaserne, Reglement, lieber Stumm, und es hat die zivile Seele merkwürdige Verwandtschaft mit dem Militär. (MoE 98 f.)

Die Regelmäßigkeit als Facette der Wiederholbarkeit betrifft also sowohl die Wissenschaft als auch das Seelenleben. Beides knüpft Ulrich an Stumms Vorstellungswelt, die von einer Dualität zwischen dem Zivilen und dem Militär geprägt ist. Doch Ulrich ist mit seiner Lektion noch nicht am Ende, denn das war nur der erste Punkt. Den zweiten muss er am Ende gegen den General behaupten, der ihm zuvorkommen will: »Ich habe vorhin erstens gesagt, und das hast du vergessen; ich habe erstens gesagt, daß der Geist beim Militär zu Hause ist, und nun sage ich zweitens: beim Zivil ist das Körperliche –« (MoE 100). In den letzten hundert Jahren habe sich das Denken und mit ihm die Vorstellung von Wissenschaft grundlegend verändert: »[…] da haben die führenden Köpfe des deutschen Zivils geglaubt, daß der denkende Bürger die Gesetze der Welt an seinem Schreibtisch sitzend aus seinem Kopf herleiten werde, so wie man die Sätze von den Dreiecken beweisen kann« (ebda.). Der Grund dafür liege in einem anderen Verhältnis zur Natur, das durch die eingehende Erforschung und die Errungenschaften (Petroleumlampe, Elektrizität und Phonogramme) den ganzheitlichen Blick auf das Leben zerbrochen habe. Eine Fragmentarisierung und Partialisierung greife nun um sich, die nichts ausließe, weder den Untersuchungsgegenstand, der gleichsam in zahlreiche Einzelteile zersplittere, noch den Untersuchenden, der sich mit seinem Untersuchungssplitter allerhöchstens noch in ein Spezialistentum zu retten vermag. Die Überheblichkeit der Vergangenheit sei den Denkern des Zivils »gründlich ausge-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

trieben worden«, doch erreicht habe man nur, »daß man alles, was man an Ordnung im einzelnen gewinnt, am Ganzen wieder verliert, so daß wir immer mehr Ordnungen und immer weniger Ordnung haben« (MoE 101). Musils denkendes Individuum ringt gleichsam nach einem verloren geglaubten Zusammenhang, der auch durch die angesprochene Ersetzung der *Ordnung* durch *Ordnungen* spürbar wird. Singularität wird zählbar und büßt in Summe Deutungshoheit ein; »weniger Ordnung« kaschiert bedrohliche Unordnung. Körper und Geist bilden eben keine selbstverständige Einheit mehr; es braucht die ausführende, darlegende Einbettung in einen vermittelnden Diskurs, wie etwa hier in der Parallelisierung zu Stumms Weltbild zwischen Zivil und Militär. Die Annäherung der Bilder, provoziert durch den Bruch (um wieder anzunähern), ist Ulrichs liebstes rhetorische Exerzierfeld – bevor er es am Schluss gegen das Schlachtfeld tauscht.

Man gelangt im Gesrpäch vom Geist (vom »Zivilgeist«, für den sich der General interessiert, der ihm aber körperliches Unwohlsein bereitet) zum Körper. Zugleich entdeckt Stumm Ulrich, dass Diotima und Arnheim ein Verhältnis hätten. Sie tauschen Küsse? – Ulrich ist irritiert (vgl. MoE 96). Das Kapitel über die körperliche Seite der Idee ist auch eines über den Tratsch. Schließlich rät Ulrich dem General, »Diotima den Tip zu geben, daß Gott, aus Gründen, die uns noch unbekannt sind, ein Zeitalter der Körperkultur heraufzuführen scheint; denn das einzige, was den Ideen einigermaßen Halt gibt, ist der Körper, zu dem sie gehören« (MoE 102). Als Verbindung von Körper und Geist erscheint nun die Idee, denn Ideen brauchen beides. Ulrichs Ausführungen über die Idee vor dem Hintergrund des Militärischen lassen sich nicht nur für die Wissenschaft geradezu identitätsstiftend fruchtbar machen, sondern deuten in weiterer Folge auch auf die Disziplinierung der Körper. Körper können und sollen als Träger der Ideen diesen nicht nur Halt geben (damit die Ideen nicht davonfliegen oder die Köpfe, in denen sie sich einnisten, überhitzen). Durch Disziplinierung und Reglementierung des Körpers ist man in der Lage, den Ideen, die an ihn gebundenen sind, den jeweiligen Schritt im Gleichmaß vorzugeben. Im Gleichklang von Leib und Seele liegt auch der Keim von einer keine Abweichung billigenden, jede Missachtung des Leitbildes sanktionierenden Kongruenz von Geist und Körper, Denken und Handeln, also der Gleichschaltung von Führer und Gefolge. Das Zeitalter der Körperkultur würde schließlich – »aus Gründen, die uns noch unbekannt sind« (ebda.) in diese normative Gleichsetzung führen, die in einer Zukunft, die für den Autor noch während der Arbeit am Roman Gegenwart werden wird, die Grundlage der Vernichtung – von Körper und Geist – bilden wird.

* * *

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Im Kapitel zuvor (Nr. 84 unter dem Titel »Behauptung, daß auch das gewöhnliche Leben von utopischer Natur ist«) ist Ulrich daran, eine Unterhaltung mit Clarisse fortzuführen, als Walter hinzukommt. Es steht ganz in der Dynamik der drei Gesprächsteilnehmer*innen, ihrer ausgesprochenen und gedachten Äußerungen, worin sich die leitgebenden Topoi von Wirklichem und Möglichem gleichermaßen spiegeln. Musils Erzählweise fiktionalisiere nicht, sondern plausibilisiere Mögliches, bemerkt Burkhardt Wolf, wodurch der utopische Gehalt nicht kontrafaktisch gegen ein Wirkliches gesetzt, sondern eher als permanente Grenzerfahrung in gegenwärtige Wirklichkeit integriert werde: »Utopistik besteht weniger in der Ausmalung entlegener oder eingebildeter Zukünfte als in der eindringlichen und vielgestaltigen Beobachtung[.]«[26] So ist mit Musils Möglichkeitssinn, der direkt in den Alltag der Habsburgermonarchie eingreift und ihn herausfordert, ein interessantes Pendant zu den utopischen Entwürfen des vorangegangenen V. Kapitels gegeben, die allesamt entlegene Orte wählen, um dem Wirklichen ein mögliches Gegenstück vorzuführen. Der städtische Raum wird bei Musil zu einem »offenen Labor«[27], Erzählen zu einer Erprobung der Grenzen mit Blick auf ebenso Alltägliches wie Kontingentes.

Die virulente Frage, die Clarisse und Walter ausgehend von Ulrich im 84. Kapitel beschäftigt, führt im Konjunktiv bereits das Mögliche mit sich: Was wäre, wenn Dichtung und Philosophie in Fleisch und Blut übergingen? Die Körperlichkeit der Idee steht somit auch hier zur Verhandlung. Walter und Ulrich geraten in diesem Punkt aneinander, im Grunde aber kreisen sie um Clarisse, vor der sie ihren Dialog taktisch abgleichen. Walter bemüht sich, »seine Worte wie einen ruhigen kalten Strahl kommen zu lassen« (MoE 80). Ulrich hält gegen Walter und umgekehrt, bis Ulrich am Ende Walter entgegenkommt, um letztlich Recht zu behalten, wie der auktoriale Erzähler anhand von Walters Reaktion auf Clarissens Reaktion auf Ulrichs letztes Wort zu erkennen gibt. Der inhaltliche Konflikt erfährt seine dramatische Inszenierung über die Entfaltung der Emotionen während des Gesprächs. Musils auktorialer Erzähler ist im Grunde der Herzschrittmacher sympathetischer Beziehungen, die spontan ausschlagen und jeden Inhalt – so präzise er auch ausgeführt sein mag – emotional im Moment der Darlegung überformen, ohne ihn syntaktisch zu stören. Walters Lippen werden blass, später sieht er noch schlechter aus; so schlecht, dass sogar Ulrich »teilnehmend« fragt, »ob ihm etwas fehle« (MoE 84). Doch Walter kommt wieder zu sich und holt zum Gegenschlag aus. Es spricht der Erzähler:

---

26 Burkhardt Wolf: Literarischer Möglichkeitssinn in der Moderne. In: Roland Innerhofer, Katja Rothe u.a. (Hg.): Das Mögliche regieren. Gouvernementalität in der Literatur- und Kulturanalyse. Bielefeld: transcript Verlag 2014 (Edition Kulturwissenschaft Bd. 5), S. 19–30, hier S. 21.

27 Ebda., S. 25.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> [N]achdem er die Andeutung seines Freundes, man sollte ungefähr so leben, wie man lese, zuerst für eine **gewöhnliche** und sodann für eine **unmögliche** Behauptung erklärt hatte, ging er nun dazu über, sie als eine **sündhafte** und **gemeine zu beweisen**. (MoE 82; Hervorheb. von mir, KK)

So zu leben, wie man liest,[28] schlägt eine auf Präzision und spekulativer Nachvollziehbarkeit basierende Ethik vor, erinnert aber auch an die von Hartmanns Adepten empfohlene Haltung, die in der Lektüre erblickten Inhalte mit dem Geist praktisch zu erfassen, ja zu erfahren. Ob man nun so lebt, wie man liest, oder so liest, wie man lebt – beides erhofft in der Verschränkung eine Überwindung der Gegensätze im Möglichen. Es sind eben die verinnerlichten Ideale, der innerliche Wandel, die als Widerspiegelung des inkorporierten Äußeren dem Außen einen wissenden Protagonisten zurückgeben, kurzum: verlebendigen.

Walter hingegen bleibt der Wirklichkeitsmensch, als solcher gibt er uns, was es gibt, er schafft kaum Neues, sondern versucht Bestehendes zu beweisen. Als Clarisse Nietzsche deklamierend aus dem Bett aufspringt, und Ulrich schließlich einlenkt, greift Walter den zuvor gefassten Gedanken auf und verbalisiert ihn:

> Walter hatte sich wieder beruhigt. »Wenn man die Wahrheit umkehrt, kann man immer etwas sagen, das ebenso wahr wie verkehrt ist« meinte er sanft, ohne zu verbergen, daß ein weiterer Streit keinen Wert mehr für ihn habe. »**Es sieht dir ähnlich, von etwas zu behaupten, es sei unmöglich, aber wirklich**.« (MoE 84; Hervorheb. von mir, KK)

Die Frage danach, wie sich Mögliches und Wirkliches zueinander verhalten, ist zugleich die Frage nach der Beziehung von Ulrich und Walter, denn auch Möglichkeits- und Wirklichkeitssinn werden als formgebende Ideen an die Körper der beiden Protagonisten gebunden. Die Existenz von etwas, das unmöglich, aber wirklich sei, ist der wandelnde lebendige Widerspruch, gleichsam gespenstisch – das wiederum sehe Ulrich *ähnlich*. Und wieder begegnet uns als Sprechakt die Behauptung, die für sich stehend Präsenz und Reaktion einfordert, die in ihrer Losgelöstheit glanzvoll unabhängig dem vergleichsweise schwerfälligen Beweis gegenübersteht. (Wohingegen in der Mathematik der elegant geführte Beweis die plumpe Behauptung aussticht.) Walter, der Ulrich unterstellt, es sähe ihm ähnlich, zu behaupten, etwas sei unmöglich, aber wirklich, kapituliert an dieser Stelle vor der Wirklichkeit des Möglichen, selbst noch bei dessen ausgesprochener Unmöglichkeit. Denn es ist nicht so sehr die Ge-

28 Zur weitreichenden Verbindung von Leben und Lesen vgl. Wagner-Egelhaaf: Mystik der Moderne, S. 114–117. Zur Relevanz der Vergleichspartikel »wie« vgl. Teil C, Abschnitt *Ähnlichkeit*.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

genüberstellung von unmöglich/wirklich (oder möglich/unwirklich), vielmehr ist es die Disjunktion, das kleine *Aber*, das das Unmögliche *dennoch* zur Wirklichkeit erhebt. Unmöglich, *aber* wirklich, bedeutet, dass zum Trotz der negierten Möglichkeit sich die Wirklichkeit mit dem ihr inhärenten Unmöglichen auseinandersetzen muss. In einem uneingestandenen Gleichgewicht der Antagonismen, das von gegenseitiger Übergriffigkeit abwechselnd träumt, um sich daraufhin wieder voneinander zu entfernen, leben Ulrich und Walter. Das »unmöglich, aber wirklich« ist im Grunde ein unausgesprochenes *und*, eine Verbindung, die über die Entgegnung hinauswirkt: unmöglich *und* wirklich, muss Walter sagen, indem er *aber* sagen will. Auf der Handlungsebene sind Ulrich und Walter, der Möglichkeits- und der Wirklichkeitsmensch, verbunden und getrennt über Clarisse. Sie vermittelt als Figur die Ähnlichkeiten, die aus dem Gegensätzlichen zu ihr zurückgeworfen werden. Wirklichkeit und Möglichkeit sind reale Gegensätze, als Körper präsent, als Gegenspieler in früherer Freundschaft verbunden. *Nicht Ulrich, aber Walter* – beschreibt die Konstellation, wie sie für Clarisse Realität geworden ist. Auch sie ringt mit dem Aber und optiert für das Und.

Unmöglich, aber wirklich ist aber auch all jenes, das die Suche nach dem Verborgenen antreibt. Es ist das Rätsel, das einer Lösung harrt; die Folge, die noch nicht auf eine Ursache zurückzuführen ist; die Beobachtung, die eine Entdeckung werden will. Das Unmögliche, das ins Wirkliche drängt, ist, was Forschung beflügelt. Es provoziert gegebene Grenzen des Wirklichen. Mögliches durchdringt wirkliche Körper als Ideen. In der dramatischen Entfaltung des Konflikts zwischen Möglichem und Wirklichem kommt Clarisse, die Frau, ins Spiel. Clarisse weiß zu antworten. Sie greift nach dem Unmöglichen (beflügelt von Nietzsche), um es für die Tiefe zu beanspruchen, für das Allermenschlichste, Allerverborgenste, Allerinnerlichste.

> Allein Clarisse rieb sich sehr energisch die Nase. »Ich finde das doch sehr wichtig,« sagte sie, »daß in uns allen etwas Unmögliches ist. Es erklärt so vieles. Ich habe, wie ich zuhörte, den Eindruck gehabt, wenn man uns aufschneiden könnte, so würde unser ganzes Leben vielleicht wie ein Ring aussehen, bloß so rund um etwas.« Sie hatte schon vorher ihren Ehering abgezogen und guckte nun durch seine Öffnung gegen die belichtete Wand. »Ich meine, in seiner Mitte ist doch nichts, und doch sieht er genau so aus, als ob es ihm nur darauf ankäme. Ulrich kann das eben auch nicht gleich vollkommen ausdrücken!«
>
> So endete diese Diskussion leider doch noch mit einem Schmerz für Walter. (MoE 84 f.)

Clarisse greift mit ihrem Beispiel einem Gedanken unter die Arme, den sie trotz seines unvollkommenen Ausdrucks, gleichsam verzeihend, verstanden hat. Der abgezogene Ring, der an ihrem Finger steckte, symbolisiert den Bund zwischen ihr und Walter. Das Anschauungsmaterial ihres Beispiels, gleichsam vom eigenen Körper gelöst, zur

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

argumentativen Unterstützung Ulrichs erhoben, verrät weniger über das Leben als solches, denn über das konkrete, soeben gelebte: bloß so rund um etwas. Man kreist um Nichts, doch eben darauf käme es an. Das Zeichen des Bundes ist vor allem eines: leer. Der Schmerz, den Walter empfindet, ist hingegen real. Er ist die empfindliche Antwort auf das Unmögliche, aber Wirkliche, das sowohl Körper als auch Seele im triangulierten Gespräch fest im Griff hält.

Erfinden: ein Trick?

Im Probieren und Erproben gibt es ein dramatisches Moment, das zum Versuch und mit ihm zur Vorstellung führt: das Erfinden. Zwischen wahrhaftigen Erfindern und den betrügerischen Hochstaplern sind die sympathischeren Taschenspieler einzuordnen. Der erfinderische Geist ist auch ein trickreicher, kreativer, der sich nicht scheut, Dinge auszuprobieren, die andere für unsinnig halten; der also die Grenzen der Konventionen in vielerlei Hinsicht durchbricht, der nicht zuletzt eine Idee vollkommen im eigenen Leben aufgehen lässt, denn Ideen brauchen bekanntlich Körper.

In seiner Studie zur *Erfindung der Hysterie*[29] reflektiert Georges Didi-Huberman gleich zu Beginn über das Erfinden in seiner dreifachen Bedeutung.

> Erfindung. Erfinden schließt gleich drei Bedeutungen ein: imaginieren, imaginieren bis hin zum »Erschaffen«, wie man sagt. Dann: erdichten, das heißt, die Imagination übertreiben, ausschöpfen; es bedeutet, kurz gesagt, lügen – aus Erfindungsgabe, wenn nicht aus Genialität. »Erdichten« läßt sich verwenden – wenn auch zu Unrecht, wie der Littré vermerkt – aber es läßt sich dennoch verwenden im Sinn von: widerrufen. Und erfinden bedeutet letztlich finden, unverhofft fallen, beim Aufprall auf die Sache, die »Sache selbst«, sie treffen, invenire, und sie, wer weiß, enthüllen?[30]

Zwischen Dichtung, Lüge und Technik, so könnte man sagen, beleuchtet Huberman die Entstehung der hysterischen Diagnose, genauer ihren Reflex in der fotografischen Abbildung, die das Beobachtete belegen und in Folge auch beweisen sollte. Im Abgleich des Evidenten geschieht allerdings eine Verschiebung in Richtung dessen, was es zu zeigen gilt. Denn Erfinden ist auch »eine Art Wunder«[31] und bleibt mit der

29 Georges Didi-Huberman: Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot. Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Nachwort von Silvia Henke, Martin Stingelin und Hubert Thüring. München: Wilhelm Fink Verlag 1997.

30 Ebda., S. 13.

31 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Fassbarkeit seiner selbst auf einer methodischen Ebene fortwährend beschäftigt. In der präzisen Rekonstruktion der Konstruktion eines Krankheitsbildes – der Hysterie – zeigt Huberman, dass Erfinden Aspekte des Lügens nutzt, wobei in der Überraschung und Überwältigung, eben dem oft wunderbaren »Aufprall auf die Sache«, ungeheure Macht von der Sache selbst auszugehen scheint. In der sorgfältigen Dokumentation der konvulsivischen Körper der als hysterisch diagnostizierten Patientinnen verselbständigt sich das Krankheitsbild und gerät zur maßgebenden Pose mit besonderem Wiedererkennungswert. Nur auf Kosten der Patientinnen bekam die Krankheit Hysterie ein Gesicht. Dieses namhafte Gesicht der entpersonalisierten Basis beruht auf Abbildungen von Menschen, deren Namen nur noch in Akten aufscheinen. Huberman stellt anhand zahlreicher fotografischer Aufnahmen fest, dass in den Bildlegenden der eigentlich als Attribut des Referenten verdeutlichte Aspekt (»melancholisch«) zum Attribut eines Konzepts (»Melancholie«) gerät.[32] Die dokumentierte Abweichung speist eine neue Individualität, die einzig gültige, nämlich die Krankheit selbst.

Am Puls der Technik probierend, bestehende Grenzen überschreitend, ein Wagnis eingehend, die nötige Frechheit und vielleicht auch Unglauben besitzend – es besteht eine seltsame Nähe zwischen Erfindern, Hochstaplern und Trickbetrügern. Geistfotografen und Aufdecker stehen ambitionierter parapsychologischer Forschung gegenüber. In Sittenbildern, Polizeiprotokollen und Kriminalgeschichten zeigt sich der Okkultismus der Unterschicht.[33] Gerichtsverhandlungen sollen unter Befragung sachkundiger Zeugen Betrug sanktionieren, aber auch erwirken, dass unerklärliche Leistungen, wie etwa hellseherische Fähigkeiten als besondere Qualitäten anerkannt werden.[34] Der Vor-

32 Ebda., S. 54.

33 Zu »Okkulttätern«, Betrug, Schwindel und durch Aberglauben und Okkultismus motivierte Morde und Verbrechen vgl. Hans Gross und Friedrich Geerds: Handbuch der Kriminalistik. Wissenschaft und Praxis der Verbrechensbekämpfung. Berlin: Schweitzer Verlag 1977–1978, Bd. 1, S. 99–148, 293 ff., 701. Aberglaube und Okkultismus führen zu eigenwilligen Verbrechenstechniken und beeinflussen Bräuche und Rituale im kriminellen Milieu. Ebda., S. 99.

34 Im Jahr 1928 kam es zum Prozess gegen den Hellseher Jan Hanussen, dem Betrug vorgeworfen wurde. »Der Staatsanwalt beantragte die Ladung der Professoren Dr. Lippe-Königsberg und Dr. Schilda-Wien, sowie des Polizeirates Ubald Tartaruga aus Wien, die Verteidigung die Vernehmung der Schriftsteller Max Hayek und Max Brod und mehrerer Universitätsprofessoren und Regierungsbeamter aus Oe'erreich [sic!], Deutschland und der Tschechoslowakei.« [O.A.]: Ein Prozeß gegen den Hellseher Hanussen. In: ZfO, 23. Jg., Heft 7 (Jan. 1930), S. 334 f., hier S. 335. Hanussen wurde 1930 freigesprochen. Der Wiener Polizeikommissar Ubald Tartaruga (geb. Edmund Otto Ehrenfreund) verband parapsychologische Forschung mit Kriminalistik und schrieb außerdem Humoresken und Sittenbilder aus dem Alltag eines Wiener Polizeibeamten. 1875 in Wien geboren, wurde er 1942 im Konzentrationslager Dachau ermordet. Vgl. u.a. Ders.: Wunder der Hypnose. Erweiterte Hypnotherapie. Ein Wort an die Aerzteschaft und leidende Menschheit.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

wurf des Betrugs und der Hochstapelei begleitet die Geschichte des Okkultismus wie ein parallel geführter, roter Faden. Die Affäre um die Mahatma-Briefe – schriftliche Botschaften jener übermenschlichen Wesen, mit welchen ansonsten nur Blavatsky korrespondierte – schadete der Bewegung und ihrem Ruf.[35] Kronprinz Rudolf und Erzherzog Johann überführten im Beisein Lazar von Hellenbachs das Medium Bastian.[36] Friedrich Eckstein und Oskar Simony wollten ebenso das berühmte Medium Henry Slade, mit welchem Friedrich Zöllner in Leipzig gearbeitet hatte, nach Wien einladen und beobachten. In seiner Autobiographie berichtet Eckstein im Kontext dieses Vorhabens von einem Freund, »einem hervorragenden Ingenieur und Erfinder, der sich aber nebenbei auch viele Jahre mit dem Studium ›okkulter Phänomene‹ beschäftigt hatte«.[37] Bei einem Abendessen, als das Gespräch eine von Professor Simony zu prüfende, letztlich missglückte spiritistische Sitzung berührt, legt der Ingenieur lachend und sehr unterhaltsam dar, warum es keinen Sinn mache, eine Séance prüfend zu beobachten.

> Um nämlich über diese Dinge ein Urteil zu erlangen, genügt es nicht, ein bedeutender Physiker oder Philosoph zu sein und die Literatur der Mystik zu kennen; dazu ist vor allem auch erforderlich, daß man ein erfahrener Taschenspieler sei; denn, nur wer darin Meister ist, kann den Wert spiritistischer und antispiritistischer Vorführungen richtig beurteilen.[38]

Die Fingerfertigkeit sei allerdings nichts ohne die dahinter wirkende Psychologie, diese gelte es zu erfassen. Taschenspieler und Okkultisten treffen sich an der »Grenze des Unbegreiflichen«, darum hegen sie füreinander gegenseitiges Interesse, denn sie sind

---

Pfullingen: J. Baum [o.J.] (Wiener Parapsychische Bibliothek 11). Ders.: Kriminal-Telepathie und Retroskopie. Telepathie und Hellsehen im Dienste der Kriminalistik. Leipzig: Altmann 1922.

35 Keller, Sharandak: Madame Blavatsky, S. 185–195. Sinnett veröffentlicht den Briefwechsel 1928 unter dem Titel *The Mahatma Letters to A.P. Sinnett*, die Originalbriefe befindet sich in der British Library.

36 Kiesewetter zeichnet die Geschehnisse nach: Geschichte des neueren Okkultismus, S. 601–607. Vgl. Erzherzog Johann: Einblicke in den Spiritismus. Linz: F.J. Ebenhöch 1884. Kronprinz Rudolf: Die Geisterfalle. In: Politische Briefe an einen Freund, 1882–1889. Hg. u. eingeleitet von Julius Szeps. Wien, München u.a.: Rikola 1922.

37 Eckstein: Alte unnennbare Tage, S. 74 ff., hier S. 75. Höchstwahrscheinlich ist auch hier Carl Kellner gemeint. Kellners Yoga-Schrift bildet eines der zentralen Schriftstücke des okkulten Wien, an der sich eine Reihe an Spekulationen entzündete, die aber auch tiefsinnige Lektüren anregt. Josef Dvorak veröffentlichte die Schrift aus beiden Gründen im Anhang seiner Kulturgeschichte des Satanismus (Frankfurt am Main: Scarabäus 1989). Kellners Text ist jedenfalls ein wichtiges Stück der Yoga-Rezeption. Ein differenziertes Bild bietet Karl Baier: Yoga within Viennese Occultism, S. 409–431.

38 Eckstein: Alte unnennbare Tage, S. 76.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

sich der Grenzen des Wissens bewusst.[39] Taschenspieler sind nicht nur Täuscher und Blender, sie sind vor allem vollkommene Rhetoriker, weiß der Ingenieur elegant auszuführen und verweist auf Jean Eugène Robert-Houdin und dessen fünfzehn psychologische Prinzipien der Salonmagie. Der Ingenieur schließt mit einer eindrücklichen Demonstration: Er nimmt spontan dem Stubenmädchen das Tablett mit dampfenden Schüsseln und Karaffen ab und schleudert es gegen die Decke, »in der es geräuschlos zu verschwinden schien«.[40] Er habe das Kunststück nach dem Prinzip »L'œil« Robert-Houdins ausgeführt, das im Grunde auf einem Ablenkungsmanöver beruhe. Sprachlos sehen Eckstein und Simony, als sie sich umdrehen, das Tablett auf einem Diwan unversehrt stehen.

Noch unter dem Eindruck dieses überraschenden Kunststücks stehend, benennt der Ingenieur die übrigen Prinzipien. So solle der Magier niemals ein Kunststück wiederholen, »am wenigsten ein mißglücktes«, man dürfe auch nie das Publikum um Nachsicht bitten. Neben dem »Boniment«, dem »sinnverwirrenden Geschwätz«, das die Darbietung rahmt, ist es vor allem das »Amphigouri«, das Scherzgedicht, das in schwierigen Situationen das Zauberstück gelingen lässt. Der Ingenieur schließt seine praktisch und theoretisch überzeugende Darbietung mit der Feststellung, dass diese Hilfsmittel des Magiers nicht allein der Salonmagie vorbehalten seien, dass sie im Gegenteil auch in »philosophischen Systemen« erfolgreich zur Anwendung kämen: »Man sieht, dies sind nicht bloß die Prinzipien der Salonmagie und der Vorführung okkulter Phänomene: es sind auch wichtige Hilfsmittel aller Rhetorik, allen sozialen Verkehrs[.]«[41] Robert Müller bringt es in seinem Beitrag zu *Okkultismus und Technik* auf den Punkt: »Der Dichter lügt.«[42] Sowohl okkulte Menschen als auch Dichter erfinden und kollationieren das Erfundene mit der Wirklichkeit.

> Pseudologia phantastica schafft großartige Erfinder, sie schafft aber auch unsolide Geschäftsgebarer, Wechselfälscher, Hochstapler, Schwindler, Gesellschaftslügner: kurz, meine ganz zweideutigen Figuren der Bohème und des lateinischen Viertels unserer Großstädte. Einen ganz ähnlichen scharlatanesken Eindruck machen okkulte Menschen selbst dort, wo sie zweifellos nicht profitgeniale Zirkusdirektoren, Innen- und Binnenfälscher sind.[43]

39 Eckstein, Hevesi: Mac Ecks Reisen, S. 50 f.

40 Eckstein: Alte unnennbare Tage, S. 76

41 Ebda., S. 77.

42 Robert Müller: Okkultismus und Technik. In: Kritische Schriften III, S. 141–154, hier S. 153. Vgl. Robert Müller: Okkultistische Romane. In: Werkausgabe in Einzelbänden. Kritische Schriften III. Hg. von Thomas Köster. Paderborn: Igel-Verlag 1996, S. 100–104.

43 Ebda., S. 153 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

In der »Wahrerfindung« des künstlerischen Produkts und der »Realitätslüge« des Hellsehens, Kartenaufschlagens und Schriftenlesens zeigen sich laut Müller sowohl das Potenzial als auch die Ambivalenz, die in der der Lüge angelegt sind.

* * *

Friedrich Eckstein war ein erfinderischer Geist, der Vater Papierfabrikant und Urheber zahlreicher Patente, also wissenschaftlicher und technischer Errungenschaften. Ähnliches gilt auch für den eben porträtierten Ingenieur Carl Kellner, der sogar ein neues Element entdeckt zu haben meinte, dem er den Namen »Austriacum« verlieh.[44] Erfinden und Experimentieren hatten im Alltag dieser Menschen einen festen Platz. Es gab also eine Affinität für Wissenschaft und Technik, die ihr wissenschaftliches Selbstverständnis gerade aus der Antipode zu »moderner«, im Sinn von »materialistischer« Wissenschaft bezog. Eckstein, Kellner und auch Hartmann waren bekannte Akteure in diesem Netzwerk schöpferischer Kreativität und glorifizierter Genialität. Sie stehen für disziplinär aufgeschlossenen und umtriebigen Forschergeist, der auf die Überwindung bestehender Konventionen und Anschauungen gerichtet war. Ihre vielfältigen Interessensgebiete, die eben auch den Okkultismus explizit inkludierten, sind aus dem Kontrast zu einer für Einseitigkeit befundenen Weltauffassung zu verstehen. Der Fortschritt pulsiere hingegen im Vielfältigen und Vielseitigen.

Der wohl berühmteste »magische« Dichter am Puls des Erfindens und Erdichtens ist Gustav Meyrink. Mit der Erzählung *Der Wahrheitstropfen* setzt er Friedrich Eckstein und Franz Hartmann ein zwar kurzes, aber deutliches literarisches Denkmal.[45] Die Erzählung besteht aus zwei Teilen und berichtet von den folgenreichen Experimenten des Hlavatar Ohrringle, »ein Bücherwurm von Gottes Gnaden« (W 350), der im Besitz eines Fläschchens mit einer unbekannten, wasserhellen Flüssigkeit steht, dessen Geheimnis und Wirkung er ergründen möchte. Zunächst weiß er selbst nichts Genaueres, betrachtet und befühlt das Fläschchen eingehend. Er steht ganz im prüfenden, äußeren Blick, dem der Zugang verwehrt bleibt. Seine Folianten liefern ihm das nötige Wissen um das »alchemistische Partikular« (W 350), er schreitet zum Versuch. Die vom Tropfen zur exakten mathematischen Kugel sich formende Flüssigkeit verspricht besondere Einblicke. Doch die erste Vision, unter der Lupe beobachtet, fällt in sich zusammen – durch den Atem der Erregung wird die erste Szene zerstört. Im zweiten Teil konsultiert Ohrringle einen Rosenkreuzer namens Eckstein. Eckstein sieht ein »Mysterium von unerhörter Tiefe« (W 352), es ist ihm nicht unbe-

44 Zu Carl Kellner vgl. Karl Baier: Yoga within Viennese Occultism. Carl Kellner and Co, S. 387–438.

45 Gustav Meyrink: Der Wahrheitstropfen. In: Des deutschen Spießers Wunderhorn. Wien, Köln u.a.: Böhlau 1987, S. 349–353 [in Folge zitiert mit der Sigle W und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

kannt, er nennt die Quellen. Schließlich empfiehlt er für solche Fälle von »Visionen in glänzenden Gegenständen« den Einsatz eine japanische Kristallkugel: »Wohl befänden sich augenblicklich alle, die bisher nach Europa gekommen, in den Händen eines finsteren schwarzen Magiers namens Fahlendien, in Wien« (ebda.). Sein Rat geht an Ohrringles Ambitionen vorbei, dieser versenkt sich aufs Neue in seine Experimente und erlangt darüber besondere Bekanntheit. Die Leute in der Stadt reden und bezweifeln seine Aktivitäten: »Lächerlich – so hieß es – lächerlich das ganze; wie könne man in einem Kugelspiegel *alle* Dinge sehen. Die meisten Dinge lägen doch im Weltraume *hinter*einander, und eines mache dadurch das andere unsichtbar« (ebda.; Hervorheb. i. Orig.). Doch ein Zeitungsartikel ändert die öffentliche Meinung grundlegend, und nun belächelt man Ohrringles Experimente nicht mehr, sondern beobachtet sie skeptisch von höchster Stelle aus. Die Versuche avancieren zu einem Politikum, denn die zuvor stabilen Grenzen der Sichtbarkeit, die es erlaubten, Ohrringle zu belächeln, wurden in ihr Gegenteil verkehrt. Die allerhöchsten Kreise der Diplomatie trifft der Paradigmenwechsel unvorbereitet, während Ohrringle in seiner Überlegenheit und seinem Wissen nun ein Lächeln auf den Lippen trägt, das die Administration provoziert und misstrauisch macht. Schließlich wird er unter einem Vorwand verhaftet, gerade als er über seinem Tropfen saß; die geheimnisvolle Flüssigkeit wird beschlagnahmt »und zur Prüfung den Gerichtschemikern überwiesen« (W 353).

Der Anfang der Erzählung setzt wieder ein zwischen Wachen und Schlafen, es herrscht das »gespenstische[ ] Dämmerlicht des Frühmorgens« (W 349). Wie mit einem Ruck kommt die Erkenntnis, der Vorhang teilt sich, wird gelüftet, die Sicht klärt sich. In der Kugelrundung zeigt sich »[d]as ganze astrale Weltall – jenes geistige Weltall, das dem unsrigen zugrunde liegt, wie der Handlung die Absicht« (W 350). All das zeige sich in symbolischer Form: »Ein Kugelauge schaue eben nach allen erdenklichen Seiten hin bis in die entferntesten Tiefen des Weltalls und ordne nach uns unerkennbaren Gesetzen der Oberflächenspannung alle Spiegelbilder über- und nebeneinander« (ebda.). Das Kugelauge sieht nicht nur mehr als das herkömmliche Auge, es trägt auch zu dessen Lesbarkeit bei, da es das Geschaute immer wieder in ein Nacheinander setzt. Imagination und Erinnerungsvermögen potenzieren einander in okkulter Auffassung zu gesteigerter Sichtbarkeit.

Der durch Meyrink inszenierte Erfindungsgeist in der Figur des Hlavata Ohrringle skizziert die Grundzüge jener Aspekte, die in Meyrinks Literatur zusammenfließen: Die Texte Meyrinks sind anspielungsreich und dicht, chiffrieren bekannte Persönlichkeiten, arbeiten okkulte Referenzen heraus, die – ähnlich wie die verschlüsselten Figuren – nur von kundigen Leser*innen entdeckt werden. Frans Smit zufolge enthält ausnahmslos jeder Roman Meyrinks einen alchemis-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

tischen Kern.[46] Ob man in der Lektüre zu diesem Kern vorzustoßen vermag, ist einerseits eine Angelegenheit des Vorwissens, andererseits eine der Ahnung. Denn an der Oberfläche entfaltet sich bei Meyrink ein Gefüge, das die Verschlüsselung als Ahnung mitzulesen einlädt, während die phantastischen Motive, die ebenfalls zum Einsatz kommen, auf dieser oberflächlichen Ebene mit dem tieferen, okkulten Gehalt konkurrieren. Dementsprechend zahlreich sind die Deutungen, die diesen verborgenen Gehalt an die Oberfläche bringen, indem sie ihn im wahrsten Sinn des Wortes mit dem passenden Schlüssel ›erschließen‹. Aus dieser Konkurrenz zweier Zugänge (Wissen und Ahnen), die letztlich nur das Produkt eines ahnungsvollen Nichtwissens ist, entsteht der für Meyrink eigentümliche Unterhaltungswert, der wiederum gedoppelt ist, denn er ist zugleich ernst und verspielt. Er überlässt es dem Leser und der Leserin, den Gehalt des (literarischen) Textes, gleichsam als Reflexion der eigenen Interessen, im textuellen Gefüge verrätselt vorzufinden.

Homunculi

Ein weiterer Text, der im personellen Umfeld von Eckstein, Hartmann und Meyrink angesiedelt sein soll, ist die ebenso knappe Erzählung *Das Präparat*.[47] Sie verhandelt die Präparation von Leichen und tangiert den Komplex der Zerstückelung und neuen Zusammensetzung des künstlich erschaffenen Menschen und menschlichen Automaten. Auch dieser Text rührt an das Geheimnis des Lebens. Axel, das menschliche Versuchsobjekt eines ambitionierten Doktors mit unethischen Absichten, wurde zur menschlichen Uhr aufbereitet. Seine Rufe klangen wie ein merkwürdiges Zählen. Sein Herz schlug zwar »wie lebendig«[48], aber rein mechanisch. Meyrink ist als Autor okkulter Literatur der Erfinder schlechthin. Eine nicht technizistische, sondern mystische Form des künstlich erschaffenen Menschen findet man auch im *Golem*. Meyrinks gleichnamiger Roman aus dem Jahr 1913/14 verarbeitet die jüdische Golem-Legende[49] als eine von vielen, kapitelweise pointiert erzählten Geschichten. Jedes der insgesamt zwanzig Kapitel, jeweils überschrieben mit einem einsilbigen Wort (u.a. Schlaf/Tag/Prag/Punsch/Trieb/Weib/Mond), hat einen erzählerischen Kern aufzuweisen, dementsprechend oft

46 Frans Smit: Gustav Meyrink. Auf der Suche nach dem Übersinnlichen. München: Knaur 1990, S. 123.

47 Gustav Meyrink: Das Präparat. In: Des deutschen Spießers Wunderhorn. Wien, Köln u.a.: Böhlau 1987, S. 183–188. Zur Freundschaft zwischen Eckstein, Meyrink, Hartmann und Carl Kellner vgl. Josef Dvorak: Abstürze beim Aufstieg zum Feueropfer. In: Tantra 2 (Juli 1994), S. 11–16.

48 Ebda., S. 186 f.

49 Vgl. Ludwig Held: Das Gespenst des Golem. Eine Studie aus der hebräischen Mystik mit einem Exkurs über das Wesen des Doppelgängers. München: Allgemeine Verlagsanstalt 1927.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

wechseln die Protagonisten. Die übergeordnete Geschichte, die auf der Vertauschung zweier Hüte beruht und aus diesem Initial eine Rahmen- und Binnenhandlung etabliert, folgt der berühmten Legende anhand unterschiedlicher Gestalten, die punktuell überblendet und wieder auseinanderdividiert werden. Einem Brief Bertha Eckstein-Dieners zufolge war Friedrich Eckstein im Jahr 1908 in die Entstehung des Golem-Romans involviert.[50] Mulot-Déri berichtet unter Bezugnahme auf Meyrinks Ehefrau Mena, dass Eckstein ihm bei der Konstruktion des Textes half und mittels eines Schachbrettes dabei unterstützte, die Übersicht über die Figuren zu bewahren. Außerdem – so wird erzählt – stand er teilweise für den Helden Modell.[51]

Die konsequent zwischen Schlafen und Wachen angesiedelte Handlung erzählt die Geschichte des Athanasius Pernath, Gemmenschneider von Beruf, der durch ein Buch aus dem Gefüge seines bisherigen Lebens gerissen wird. Dieses Buch wurde Pernath von einer unbekannten Person überreicht – man muss eher sagen: Gestalt, denn er wird im Überbringer später den Golem erkennen. Auch im *Golem* steht also ein Buch am Beginn der Geschichte. Pernath, der ab dem zweiten Kapitel als Ich-Erzähler auftritt (bzw. ein Ich-Erzähler, der ab dem zweiten Kapitel als Pernath auftritt), soll den ersten Buchstaben des Buches Ibbur[52], das von der Seelenschwängerung handelt, ausbessern. Doch die Buchstaben geraten ihm außer Kontrolle, sie entwickeln ein Eigenleben. Buchstaben wecken die Imagination und bilden gleichsam den Auftakt zu Pernaths eigenem Aufbruch.[53] Gleich im dritten Kapitel, überschrieben mit dem Buchstaben »I«, macht er die seltsame Beobachtung.

> Das Buch sprach zu mir wie der Traum spricht, klarer nur und viel deutlicher. Und es rührte mein Herz an wie eine Frage. / Worte strömten aus einem unsichtbaren Munde, wurden lebendig und kamen auf mich zu. Sie drehten sich und wandten sich vor mir wie bunt gekleidete Sklavinnen, sanken dann in den Boden oder verschwanden wie schillernder Dunst in

50 Mulot-Déri: Sir Galahad, S. 202 f.

51 Siehe ein Brief von Bertha Diener an den Sohn Roger. Zit. n. Mulot-Déri, S. 203. Bertha Diener selbst pflegte enge Kontakt zu Meyrink, er plante die bibliophile Zeitschrift »Gent«, wofür er Sir Galahad gewinnen wollte. Vor dem Ersten Weltkrieg gab es noch andere angedachte Projekte, u.a. die »Theosophische Komödie«, eine »Verulkung«. Ebda.

52 »Ibbur« bedeutet »Schwängerung« und steht in der Tradition der Metempsychose, der Wanderung der Seele (»Gilgul«), wie sie insbesondere von Isaak Luria (1534–72) beschrieben wurde. Zur Lurianischen Kabbala vgl. Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Berlin: Suhrkamp ¹¹2015 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 330), S. 267–314, insb. S. 308–311.

53 Zum Buch »Ibbur« und dessen Überbringung vgl. Andreas B. Kilcher: Das absolute Buch. Die enzyklopädische Form des esoterischen Wissens. In: Andreas B. Kilcher, Philipp Theisohn: Die Enzyklopädik der Esoterik. Boston: Brill 2010, S. 53–89, hier S. 62 ff.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> der Luft und gaben der nächsten Raum. Jeder hoffte eine kleine Weile, daß ich sie erwählen würde und auf den Anblick der Kommenden verzichten. (G20)

Die einzelnen Buchstaben buhlen um die Aufmerksamkeit ihres Lesers; sie zeigen sich als Gestalten mit Gesichtern, an denen sein Blick haften bleibt. An die durch die Buchstaben entfaltete Erotik reicht zunächst keine der weiblichen Figuren heran. Das Buch tritt mit dem Leser bzw. Betrachter in Dialog, doch das Ansinnen der lebendigen Buchstaben ist schwer zu erfassen: »Das war kein Buch mehr, das zu mir sprach. Das war eine Stimme. Eine Stimme, die etwas von mir wollte, was ich nicht begriff; wie sehr ich mich auch abmühte. Die mich quälte mit brennenden, unverständlichen Fragen« (G 22). Später, als Pernath eine Tür im Boden öffnet und einem unterirdischen Gang in ein Zimmer folgt, das ihm bekannt vorkommt, wird er ein weiteres Mal überrascht sein, denn die rätselhaften Begebenheiten, die sich aus dem Fundus seiner Erinnerung zusammenzusetzen scheinen, zitieren Vertrautes, das ihm zunächst unbekannt anmutete. Pernaths Begegnungen mit der Gestalt des Golem werden überlagert von einer Doppelstruktur der Erinnerung, die verschleiert, wer oder was an welcher Stelle wem begegnet: Pernath dem Golem, der Golem Pernath oder Pernath im Golem sich selbst. Hinzu kommt, dass der Ich-Erzähler häufig von seiner eigenen Bewusstlosigkeit erzählt. Die Erzählkompetenz Pernaths reicht also über eine an das Wachbewusstsein gebundene Wahrnehmungsfähigkeit hinaus. Sie wirkt allerdings nicht uneingeschränkt, denn es gibt Lücken und Unterbrechungen. Es ist eine Auseinandersetzung mit der eigenen Innerlichkeit, die durch die Idee der Seelenschwängerung den Keim des Äußeren empfängt und in Bewegung gerät. Lambert Binder hat darauf verwiesen, den Buchstaben »I« nicht nur als »Ibbur«, also Seelenschwängerung, sondern auch als »Initiation« zu lesen.[54] Der Versuch des Ich-Erzählers, in seinen Schilderungen eine präzise Artikulation dieser Durchlässigkeit und Dynamik zu gewährleisten, worin er sich selbst als passiv und getrieben erlebt, beschreibt den Grundkonflikt des *Golem* aus poetologischer Perspektive:

> Buchstaben zu empfinden, sie nicht nur mit den Augen in Büchern zu lesen, – einen Dolmetsch in mir selbst aufzustellen, der mir übersetzt, was die Instinkte ohne Worte raunen, darin muß der Schlüssel liegen, sich mit dem eigenen Innern durch klare Sprache zu verständigen (G 96).

Auch der *Golem* fragt letztlich danach, wie ein Buch das Leben des Lesers zu verändern vermag. Als Roman forscht Meyrinks *Golem* nach ebendiesem Schlüssel, indem er nach den Buchstaben greift und sie – für Pernath – zu Beginn in Bewegung setzt.

54 Lambert Binder: Essai sur l'histoire du roman Le Golem. Zit. n. Frans Smit, S. 122.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

In Mirjam, der Tochter des gebildeten jüdischen Archivars Hillel, wird Pernath den wichtigsten Bestandteil dieser Lösung erkennen, aber nicht finden. Das »Buch« – der Roman – kann diese Geschichte als Lösung nicht zu Ende erzählen. Die Binnenerzählung bricht vorher ab. Erst der namenlose Ich-Erzähler, ein Schriftsteller, der im letzten Kapitel erwacht, den fremden Hut mit der Inschrift »Athanasius Pernath« sieht, die Verwechselung begreift und den eigentlichen Besitzer aufsucht, wird am Ende – aus der Ferne – die gelungene Vereinigung betrachten können. Er sieht Mirjam und Pernath, wie sie gemeinsam, geeint, in ihrem Garten stehen und ihm zuwinken.

* * *

Das Abendland kenne »drei verschieden Praktiken«, um sich dem künstlichen Leben zu nähern: die magisch-mystische, technische und biologische, schreibt Hermann Ebeling im Nachwort zur Mary Shelleys *Frankenstein*, dem modernen Prometheus.[55] Dass man in okkulten Kreisen besonderes Interesse für diesen Klassiker pflegte, zeigt eine Rezension aus dem *Zentralblatt für Okkultismus* von 1912, wonach kein Okkultist ohne dieses »Unikum in der okkulten erzählenden Literatur« sein sollte.[56] Der Rezensent empfiehlt die Neuübersetzung von Heinz Widtman und nennt Blavatsky als prominente Leserin. Interessant ist zudem der Verweis des Rezensenten auf die Homunculi des Grafen Johann Ferdinand von Kueffstein (1727–89), eines Alchemisten aus dem Waldviertel. In der Zeitschrift *Sphinx* (1890) finden sich gleich drei kurze Texte, die eine kontroverse Debatte zu Kueffsteins Homunculi erkennen lassen: Karl Kiesewetter[57] berichtete von den frechen Spirits mit ausgeprägtem Fortpflanzungswillen, die der Graf mithilfe eines italienischen Okkultisten gezüchtet haben soll. Es folgte eine kritische Gegendarstellung von Hermann Grote,[58] auf die wiederum Kiesewetter

55 Mary Shelley: Frankenstein. Roman. Aus dem Englischen von Friedrich Polakovics. Nachwort von Hermann Ebeling. München: Carl Hanser 1990, S. 325. Die Bibliotheca »Dracula« mit Gestaltungen von Uwe Bremer enthält Bearbeitungen von Polakovics und H.C. Artmann (alias Stasi Krull); sie bildet ein Beispiel jener Reihen, die in der Auswahl und Aufbereitung phantastischer Schauerliteratur auch eine Offenheit für das Okkulte bewahrt. Siehe weiter die Zusammenarbeit von Bremer und Artmann in Publikationen wie *Die vierte Dimension* (1970).

56 Z.Z.: Shelley: Frankenstein oder der moderne Prometheus. In: Zentralblatt für Okkultismus, 6. Jg., Heft 5 (Nov. 1912), S. 287.

57 Karl Kiesewetter: »Die Homunculi des Grafen Kueffstein. Eins von den Rätseln der Vergangenheit«, in Sphinx, 9. Jg., Heft 5 (Mai 1890), S. 273–285.

58 »Die Homunculi des Grafen Kueffstein«, kritisch besprochen von Hermann Grote in: Sphinx, 9. Jg., Heft 6 (Juni 1890), S. 339–345, daran anschließend die Nachschrift von Karl Kiesewetter, S. 345 ff.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Abb. 16: Exlibris von Herbert Silberer



antwortete. Der Streitpunkt lag in der Glaubwürdigkeit des frommen Begleiters des Grafen, Joseph Kammerer, der als Augenzeuge den ursprünglichen Bericht über die Geschehnisse verfasst hatte. Grote betonte nun, dass die Schilderungen Kammerers, der die Spirits, die sich in Gläsern befanden, immerzu vom Wohnraum in das Labor tragen mussten, echt und nicht erlogen wären. Der Graf wurde von einem italienischen Scharlatan in die Irre geführt, sein treuer Diener aber vertraute auf das Wort des Herrn – und befolgte dessen Anweisungen. Der Text über die selbstgezüchteten, wahrsagenden Geister des Grafen Kueffstein ist überaus einprägsam, weil besonders anschaulich gestaltet. Eingehend werden das Prozedere der Herstellung und die aufwändige Pflege der eigenwilligen Spirits beschrieben.

So zitiert auch Herbert Silberer »die gar kuriose Geschichte« des Grafen Kueffstein ausführlich in seinem Beitrag »Homunculus«[59], abgedruckt in der Zeitschrift *Imago*.[60] Mit Herbert Silberer treffen wir auf eine Persönlichkeit, die Okkultismus und Psychoanalyse unter großem persönlichem Einsatz zu verbinden versuchte (vgl. Kap. VII).[61]

59 Herbert Silberer: Der Homunculus. In: Imago, 3. Jg. (1914), Heft 1, S. 37–79, hier S. 66 [in Folge zitiert mit der Sigle H und der Seite].

60 Silberer erläutert die Überlieferungsgeschichte. So habe Gustav Barabbé die »merkwürdigen Nachrichten […] über die wahrsagenden Geister […] aufgestöbert«, ein Aufsatz von ihm erschien dann in dem Freimaurerischen Taschenbuch *Die Sphinx*, herausgegeben von E. Besetzny (Wien 1873). Ein Auszug aus diesem Text veröffentlichte Hübbe-Schleiden in der theosophischen Zeitschrift *Sphinx*, woraufhin die Texte von Kiesewetter und Grote folgten.

61 Vgl. Júlia Gyimesi: The Unorthodox Silberer. Imágó Budapest 6. Jg. (2017), Heft 4, S. 33–58.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Silberers Exlibris (vgl. Abb. 16) ist ein Zeuge der angestrebten Verbindungen.[62] Er war in beide Bereiche eingearbeitet und an einer Synthese interessiert.

Mit Silberer findet zudem die Alchemie Eingang in psychoanalytische Theoreme, wie sie C.G. Jung in seiner analytischen Psychologie schließlich populär entfalten soll. Das »Erzeugen« und »Verbessern« der Metalle (H 50) folgt der eingangs beschriebenen, alchemistisch geprägten Figur: nämlich der Arbeit an der Seele, am inneren Menschen. In Anknüpfung an sein Hauptwerk *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* versucht Silberer in »Homunculus« anhand zahlreicher Beispiele und Textauszüge zu zeigen, wie alchemistische Symbolik und psychoanalytischen Denkfiguren ineinandergreifen. Die Verbindung ergibt sich über die Analyse der enthaltenen Zeugungsmetaphorik:

> Was in der Alchemie bereitet werden soll, ist zunächst nicht der Homunculus, sondern das Gold, und die bemerkenswerte Verknüpfung von Gold und Dreck wird dem mythologisch und psychoanalytisch geschulten Leser nicht entgehen. Die Angabe, daß die erste Materie zu dem alchemistischen Werke ein verachtetes Ding oder Mist sei, findet sich in der Literatur sehr häufig. (H 39)

Hinzu käme die spermatische Bedeutung des Blutes und des Mistes, die gleichermaßen in Homunkelphantasien vorhanden seien.[63] Silberer führt seine Argumentation von Paracelsus über Josephus (und die Alraune) zu Zosimos und inkludiert unter häufiger Bezugnahme auf Wilhelm Stekel zudem Schilderungen von Ritualen bestimmter, später verbotener Blutsekten. Es sind die Substanzen und ihre Zusammenführung in der Entstehung von etwas Neuem, die für ihn in Legenden der Selbstentstehung und der Wiederbelebung von Bedeutung sind. Über Paracelsus

62 Herbert Silberers Exlibris zeigt die alchemistischen Symbole der drei Materien Sulphur, Salz und Mercurius, aus welchen nach Paracelsus alle sieben Metalle entstehen. Silberer: »Der Sulphur ist ein Bild der expansiven Kraft, als individuelle Initiative, als Wille. Ihm steht wie das Weib dem Mann der Mercurius gegenüber, als die Rezeptivität schlechthin. Das Salz hält die Mitte zwischen beiden; in ihm findet das Equilibrium statt […]; es ist ein Bild dessen, was uns im Menschen als sein stabiles Wesen erscheint.« Silberer: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Wien, Leipzig: Heller 1914, S. 253. Das Exlibris wurde einem Widmungsexemplar von Silberers Abhandlung *Durch Tod zum Leben* an Martin Spörr vom 12.11.1915 entnommen.

63 Auf die *Spermatozoen*, also die spermatische Bedeutung einzelner Symbole (wie etwa »brünstige[] Fröschlein«), konzentriert sich auch Silberers Deutung der Gedichte von Marie Madeleine: Die rote Rose Leidenschaft. Gedichte. Mit den Bildern der Verfasserin. Leipzig: B. Elischer Nachfolger o.J. Vgl. Herbert Silberer: Sexualsymbolik bei M. Madeleine. In: Zentralblatt für Psychoanalyse, 2. Jg. (1914), Heft 12, S. 643 ff.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

nähert sich Silberer dem sexuellen Komplex: Nicht nur werde uterine Wärme bei der Herstellung des Homunculus im Kochgefäß künstlich nachgeahmt, Paracelsus vertrete zudem »die Möglichkeit einer monströsen Befruchtung durch Mund und Anus« (H 45 f., 51).

Während Silberer auf den Homunculus zeigt, um die Zeugungsmetaphorik der alchemistischen Symbolsprache für zeitgenössische Wandlungsprozesse der Psyche produktiv zu machen, so sei abschließend noch ein anderer Aspekt hervorgehoben, der den Homunculus für die Alchemie so besonders bedeutsam macht. Robert Bernoulli zufolge steht der Homunculus vor allem für die Vereinigung der Gegensätze.[64] Diese bilde das übergeordnete Ziel der Alchemie. Das Wort AZOTH sei für diese Zusammenführung bildgebend, denn es vereinigt Anfang und Ende, also den gemeinsamen Anfangs- und den jeweiligen Endbuchstaben des lateinischen, griechischen und hebräischen Alphabets. Einem alchemistischen Spruch zufolge brauchst du Feuer und *Azoth*, »dann hast du alle Dinge.« Feuer stehe für Sonne und Wärme, für das Werden selbst, das Anfang und Ende in sich einschließt.[65]

> [Die] Alchemie [strebt] einem Ziel zu, das über die Welt hinausweist: Nicht nur Weltschöpfung im Innern des Menschen, sondern Ausgleich der Gegensätzlichkeit zwischen Mann und Weib, oben und unten, hell und dunkel, in einer neuen Geburt, die entsteht durch die Vereinigung der Gegensätze, durch einen Hieros Gamos, eine heilige Hochzeit. Der Gegensatz, das ist eines der großen Symbole der Alchemie, und seine In-Eins-Setzung, das ist ihr großes Geheimnis, ihr letztes Ziel. In der einen Fassung spricht die Alchemie von ihm als dem Homunculus, der geistigen Neugeburt, die hier betont gefordert wird. Man kann sich nicht einfach mit dem einen der beiden Pole zu identifizieren suchen, sondern beide Pole müssen überwunden, zu neuem Sein umgestaltet und damit miteinander versöhnt werden.[66]

64 Robert Bernoulli: Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchemie und verwandter Disziplinen. Zürich: Rhein-Verlag 1936. Sonderdruck Eranos-Jahrbuch 1935. Rudolf Bernoulli, zuletzt wiederentdeckt von Alexander Graeff, ist insb. für seinen Vortrag über »Okkultismus und Bildende Kunst« bekannt. Er war, wie seine Frau Katharina Bernoulli (geb. Fähndrich), im engen Umkreis von Oskar Schlag aktiv. Vgl. insb. Oskar R. Schlag: Von alten und neuen Mysterien. Die Lehren des A. Hg. u. komm. von Antoine Faivre u.a. Stäfa: Rothenhäusler 1995. Zu Bernoulli und Bildender Kunst vgl. Alexander Graeff (Hg.): Okkulte Kunst. Bielefeld: transcript 2019, S. 7 ff. – Näheres zu Bernoulli im Abschnitt *Unverbundenes*, Kap. VI.

65 Ebda., S. 251.

66 Ebda., S. 251 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

In der Vereinigung der Gegensätze, worin das höchste alchemistische Ziel zugleich Auftrag und Endzustand vor Augen führt, liegt in Form eines feierlichen Ausgleichs der widerstreitenden Aspekte zugleich ein ästhetisches Programm. Für Athanasius Pernath in Meyrinks *Golem* bildet Mirjam die ersehnte und versöhnende Ergänzung, sie repräsentiert das fehlende Stück. Im 14. Kapitel, überschrieben mit »Weib«, erzählt sie ihm von ihrer Vision:

> »Es gehört mit zu meinen Träumen«, fuhr sie leise fort, »mir vorzustellen«, daß es ein Endziel sei, wenn zwei Wesen zu einem verschmelzen, – zu dem, was — haben Sie nie von dem ägyptischen Osiriskult gehört? – zu dem verschmelzen, was der ›Hermaphrodit‹ als Symbol bedeuten mag. […] Ich meine: Die magische Vereinigung von männlich und weichlich im Menschengeschlecht zu einem Halbgott. Als Endziel! – Nein, nicht als Endziel, als Beginn eines neuen Weges, der ewig ist – *kein* Ende hat.« (G171; Hervorheb. i. Orig.)

Die harmonische Verbindung der Gegensätze bleibt für den Schriftsteller der Rahmenhandlung unerreichbar, ihm ist nur erlaubt, das vereinigte Paar aus der Ferne zu beobachten. Er überreicht den fremden Hut einem »Gärtner oder Diener«[67], der ihn zu Pernath und Mirjam trägt.

Frans Smit liest in Meyrinks abschließender Vision des Hermaphroditen ebenfalls eine »alchimistische Hochzeit zwischen der wiedergeborenen Seele und dem Geist«,[68] also einen alchemistischen Prozess.[69] Dieser Beobachtung ist unter einer eminent wichtigen Ergänzung zuzustimmen: Die Vision bleibt dem schöpferischen Ich ein Leitbild, er muss nach dem Ende des Romans weiter nach diesem vollkommenen Zustand suchen. Denn der Garten ist für den Ich-Erzähler, der sich als Schriftsteller zu erkennen gibt, unbetretbar, nur die Ansicht – die Vision –, die ihn fortan leitet, ist ihm gegeben. Das Lösen und Verbinden, die beiden alchemistischen Grundoperationen, bringen die einzelnen Teile in Bewegung, die danach streben, in einem ausgewogenen Verhältnis neu zueinander in Beziehung zu treten. Ein besonderes Beispiel dieser Beweglichkeit vor dem Hintergrund einer angestrebten, höheren *Vereinigung* widersetzlicher Prinzipien bildet Hugo von Hofmannsthals Andreas-Fragment.

---

67 Ebda., S. 273.

68 Smit: Gustav Meyrink, S. 123.

69 Zu Darstellung und Bedeutung des Hermaphroditen im *Rosarium Philosophorum*, einer alchemistischen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert, vgl. Rudolf Gamper, Thomas Hofmeier: Alchemistische Vereinigung. Das ›Rosarium Philosophorum‹ und sein Besitzer Bartolme Schobinger. Zürich: Chronos 2014, S. 103–112.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0



Abb. 17: Vor dem verschlossenen Tor des philosophischen Rosengartens.[70]

Das Unverbundene

Das Fragment des sogenannten Andreas-Romans (genaugenommen gibt es keinen autorisierten Titel) führte in der ersten Druckausgabe von 1932 den Untertitel »oder Die Vereinigten«.[71] Lösen und Verbinden, also *solve et coagula* sind die beiden Grundbewegungen der Alchemie in der Erschaffung von etwas Neuem: einer neuen Substanz, einer neuen Situation, eines neuen Zustands, eines neuen Ichs. Man *löst* Bestehendes auf, um zu den Grundelementen zu gelangen und *verbindet* sie mit anderen Attributen, um Neues zu schaffen. Ein solches, in Bewegung geratenes Ich ist der junge Herr mit Namen Andreas Ferschengeld, den ein Barkenführer am frühen Morgen des 12. September 1798 in Venedig absetzt. Mit den Worten »Das geht gut«, beginnt diese Erzählung, die so schwer zu fassen ist, die genaugenommen in zumindest zwei Weisen vorliegt: Es gibt das erhaltene Fragment, in zirka zwei Arbeitsschritten verfasst (nicht durchgehend von September 1912 bis August 1913), und es gibt die nicht

70 Michael Maier: Atalanta Fugiens, 1618. Abbildung und Bildunterschrift zit. n. Lutz Müller: Magie. Tiefenpsychologischer Zugang zu den Geheimwissenschaften. Buchreihe Symbole. Stuttgart: Kreuz Verlag ²1989, S. 229. Das Bild ist Teil einer alchemistischen Erzählung, der *Parabola*, von deren Schilderung und Deutung ausgehend Silberer die *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (1914) entfaltet.

71 Hugo von Hofmannsthal: Andreas. Hg. v. Mathias Mayer. Stuttgart: Reclam 2000 (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8800), S. 129 [in Folge zitiert mit der Sigle A und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

geschriebene, nur angedachte und durch Notizen und Anmerkungen konzipierte Erzählung, also einen ungeschriebenen Roman mit wechselnden Titeln und Figuren. Auf die Korrelationen dieser beiden Seinsweisen eines fragmentarisch vorhandenen und eines konzeptionell anwesenden Romans möchte ich noch zu sprechen kommen; sie bedingen unterschiedliche Namen, doppelte Gesichter und deren Überblendungen.[72]

Zunächst zum manifesten Inhalt. Folgen wir, wie auffällig sich die Elemente dieses Textes zu verbinden und zu lösen versuchen. Die Erzählung gliedert sich in vier, durch Leerzeilen voneinander zu unterscheidende, jedoch nicht weiter ausgezeichnete Abschnitte. Der erste erzählt von Andreas' Ankunft in Venedig, er findet durch Vermittlung eines maskierten Mannes Unterkunft in einem Haus, gegenüber einem Theater. Die Hausleute nehmen Andreas freundlich auf, wenngleich die Umstände seltsam erscheinen: Ein kranker Maler muss zuerst das Bett räumen, bevor Andreas sein Zimmer beziehen kann, das eigentlich der älteren Tochter des Hauses (der gerade abwesenden, schönen Nina) gehört. Der Maler bietet sich Andreas als Diener an, Andreas ist vorsichtig, aber nicht abgeneigt. Zuvor hatte er etwas erlebt, das sichtliche Spuren hinterlassen hat.

Im zweiten Abschnitt springt die Erzählung zeitlich zurück, um von dem erwähnten Zwischenfall zu berichten. Andreas war von Wien über Villach und Görz nach Venedig gereist, doch eine seltsame Begebenheit im Kärntnerischen hat ihn einen beträchtlichen Teil seines Reisegeldes und Selbstbewusstseins einbüßen lassen: Er war einem betrügerischen Pferdeknecht namens Gotthelff zum Opfer gefallen, der sehr aufdringlich seine Dienste angeboten hatte. Andreas ist leichte Beute, nicht nur gerät er in die Fänge des betrügerischen Knechtes, auch sein Blut kommt in Bewegung angesichts der erotischen Abenteuer und Eskapaden, die Gotthelff prahlerisch zum Besten gibt.

Der dritte Abschnitt beginnt damit, dass Herr und Knecht (wobei zunehmend unklar wird, wer von beiden welche Rolle besetzt) um die Mittagszeit in einem kärntnerischen Bauernhaus Einkehr finden. Andreas verliebt sich rückhaltlos in die Tochter des Hauses, Romana, der *Zwischenfall* allerdings vereitelt diese Verbindung: Als der Reiterknecht die Magd überwältigt und mit den Pferden und dem im Sattel eingenähten Reisegeld auf und davon stürmt, steht Andreas tief beschämt in der Schuld seines ebenso betrogenen Gastgebers. Seine Träume mit Romana zerschlagen sich.

Andreas wartet auf den Fuhrmann, der ihn nach Italien bringen wird, hier setzt der vierte und letzte Abschnitt ein. Hin und her gerissen zwischen Romana, die ihm physisch entrückt ist, aber dafür im Traum umso lasziver begegnet, und der Schande, die er, zwar als Betrogener, dennoch aber auch Mitverantwortlicher, verursacht hat, beschließt

72 Siehe Sagredo/Sacramozo; Romana, Zustina/Nina und die Unbekannte vs. Maria/Mariquita, die Gräfin und die Cocotte.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

er am Ende doch abzureisen, um irgendwann »als der Gleiche und als ein Anderer« wiederzukehren (A 58). Auf der Weiterreise erfährt er einen Moment ungeahnten Glücks. Unvermittelt setzt sich die Erzählung in Italien fort, und Andreas lernt vom alltäglichen Rhythmus seiner italienischen Hausleute. Die jüngere Schwester, Zustina, beeindruckt ihn; sie ist geschäftig und flink, sie führt den Haushalt und spricht zudem von einer Lotterie, mit der sie beschäftigt sei. Der Maler und zugleich Diener Zorzi klärt Andreas auf: Um die Familie vor dem endgültigen Elend zu bewahren, veranstaltet man auf Anregung der älteren Schwester Nina, die Verbindungen in die höheren Kreise pflegt, eine Lotterie, deren Hauptpreis die Jungfräulichkeit der jüngeren Schwester Zustina bildet. Nur ausgewählte Teilnehmer würden ein Los kaufen dürfen, so Zorzi, der Losverkauf würde überwacht von einem gewissen Grafen Sacramozo, in Hofmannsthals Notizen synonym mit Sagredo. Abgestoßen und angezogen zugleich (!), begibt sich Andreas mit Zorzi auf eine Erkundung durch die Stadt. Zorzi möchte Andreas zu Nina führen, er solle sich selbst ein Bild von ihr machen. In einem Kaffeehaus fällt Andreas' Blick auf einen Herrn mit langen Gliedmaßen, schwarz gekleidet, er schreibt einen Brief. Fasziniert und gebannt freut er sich, dem Unbekannten einen Bogen beschriebenen Briefpapiers, das der Wind verweht hatte, eilig nachtragen zu dürfen. Bei dem Mann, der Andreas mit vollendeten Umgangsformen und einer aparten Freundlichkeit beeindruckt, handelt es sich um den Bruder des Patrons der Lottoziehung. Der Unbekannte ist ein Malteser, doch er trägt deren Uniform nicht. Zorzi erzählt, der Mann sei verliebt in eine »Halbnärrin« (A 73), er sehe sie jeden Tag, schreibe aber zudem täglich Briefe an sie – wie sie eben in der Lage gewesen wären zu beobachten. Vor Ninas Palais soll Andreas warten, bis Zorzi um Einlass gebeten habe, doch er verlässt den Ort in Richtung einer Kirche, vor deren menschenleerem Platz ihn eine Gestalt überrascht: Eine schwarz gekleidete, gebückte Frau ist plötzlich zu sehen. Andreas folgt ihr in die dunkle Kirche. Mit einem Vorhang vom grellen Sonnenlicht des Tages abgetrennt, ereignet sich in der Kirche eine Begebenheit, die Andreas bis zum Ende nicht mehr loslassen soll. Die gebückte Frau, die ihm zuerst scheu und ausweichend erschienen war, dreht sich händeringend nach ihm, um ein paar Augenblicke später winkend und gar nicht gebückt vor der Kirche an ihm vorbeizuspazieren. Er kehrt zurück in die Kirche, doch dort ist nichts zu sehen. Er ordnet das Flehen und das Winken zwei verschiedenen Frauen zu, beide unbekannt, bemerkt aber, »daß zwischen beiden Gebärden ein geheimnisvoller Bezug geherrscht hatte« (A 83). Zu Ninas Haus zurückgekehrt, betritt er einen Hof voller Trauben, die weibliche Gestalt erscheint ein weiteres Mal, sie muss mit blutigen Fingern Mauern überwunden haben, um ihn noch einmal sehen zu können – so deutet er. Als Zorzi die Tür öffnet, muss Andreas feststellen, dass es keinen Hof mit Trauben gibt. Zorzi berichtet, dass inzwischen alles »drunter und drüber« (A 82) gegangen sei, ein vor Liebe toll gewordener Graf hätte einem Vogel

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

den Kopf abgebissen. Nun trifft Andreas auf Nina, fühlt sich aber von der lauernden Anwesenheit Zorzis beobachtet. Er kann nicht auf die Einladung zu einer Begegnung antworten, gerundete Augenbrauen und Oberlippen verbleiben ungeküßt. Im Moment der Vereinigung schieben sich ungewollte Bilder zwischen Andreas und das Objekt seines Verlangens: Romana, aber auch der Hausstaat Ninas. Der familiäre Zusammenhang ist zu stark, er könnte sie allerhöchstens nur drei Tage, vielleicht vier, kraft seiner finanziellen Mittel aus diesem Verband »herauslösen« – wie er auch den Garten nicht kaufen könnte, auf den er von ihrem Appartement aus blickt. Er müsste ein Anderer sein, und sie ebenso. Als eine *Andere* würde er sie aber nicht wollen, man denke nur an das Bild, das er zuvor von ihr sehen und beurteilen musste: ähnlich, aber kalt und gemein. »Ich finde es recht ähnlich und recht häßlich«, urteilt er (A 84). Er verlässt Ninas Wohnung und sucht wieder die Kirche auf, findet aber niemanden. Er sucht den Platz ab, die Brücke, die Gassen, die Wohnhöfe und kehrt wieder zum Platz vor der Kirche zurück, findet aber niemanden. Hier endet die Geschichte.

* * *

Wie im Traum, mutete es nach dem Ende an, durchlebt Andreas die Tage seiner Reise und Ankunft, als würde der Transit nicht enden, oder als wäre er ein Teil davon, wie ein Gepäckstück, der oft genannte Mantelsack etwa, der von einem Ort zum anderen getragen wird.[73] Die Ambivalenz der visuellen Eindrücke deutet auf eine grundlegende Skepsis gegenüber dem aus Erfahrung gewonnen Wissen. Fantasien, die Handlungen anleiten und Entscheidungen beeinflussen, sind nicht ungefährlich und doch unerlässlich für den Wunsch, ein Anderer zu sein, also zu werden. Andreas' Wissen wirkt neben einem immensen Nichtwissen, das nicht verschwiegen wird. Fehlgeschlagene Tagträume, Visionen, die sich nicht zeigen wollen, geben Aufschluss darüber, wieviel wir von den Bewegungen im Inneren von Andreas erfahren. All seine Wünsche, Gedanken, Träume, Unsicherheiten, auch Unklarheiten (hat er den Hund erschlagen oder nicht?), Erinnerungen an die Zeit, als er ein Knabe war, sind uns zugänglich. Abrupte Ortswechsel, Szenenwechsel kennt man tatsächlich aus Träumen, wo man weiß, dass man Dinge nicht weiß und sie trotzdem weiß, so Herbert Silberer.[74] Dass diese Un-

73 Auf die traumhafte Logik labyrinthischer Unwegbarkeit verweist Innerhofer, der erkennt, dass es Andreas nicht gegeben ist, zur Ruhe zu kommen: »Die Verwirrung der Gefühle des Protagonisten spiegelt sich sodann in der labyrinthischen Stadtstruktur Venedigs[,] […] eine[r] Stadt ohne festen Boden und sicheren Grund.« Roland Innerhofer: Wohnformen des Jungen Wien. In: Wilhelm Hemecker, Cornelius Mitterer und David Österle (Hg.): Das Junge Wien – Orte und Spielräume der Wiener Moderne. Berlin u.a.: De Gruyter 2020, S. 19–59, S. 46.

74 Vgl. Herbert Silberer: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Leipzig, Wien: Hugo Heller 1914, S. 20.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

vermitteltheit im Moment des Dissoziativen eine Entsprechung findet, die sich von der formalen Erzählebene auf eine inhaltliche, nämlich pathologische Ausrichtung der geistigen Welt des Protagonisten übertragen lässt, zeigt Norbert Christian Wolf in Anknüpfung an die Ausführungen Richard Alewyns.[75] Letzterer wies nach, dass Hofmannsthal in der Studie zu Schizophrenie von Henry Price einen Subtext fand, der für die Entstehung des Andreas-Fragments maßgebend war.[76] Wolf weist in seinem Beitrag auf die Schwierigkeiten hin, das Zentrum des Hofmannsthal'schen Schaffens ausgehend von apokryph überlieferten Randnotizen künstlich zu verschieben.[77] Da hier aber ausgerechnet die Ränder als jene Grenzebereiche von Interesse sind, von welchen das Okkulte als das andere Wissen in anerkannte bis konventionelle Gebiete ein- und vordringt, sollen diese Randnotiz in Folge noch einmal in den Vordergrund gerückt werden, nämlich um das allomatische Prinzip nach Ferdinand Maack als jene textuelle Quintessenz des alchemistischen Subtextes auszuweisen, welche Hofmannsthal literarisch produktiv werden lässt, indem er die alchemistische Frage nach dem »Besser-Machen« des Menschen poetologisch als Frage nach dem »Besser-Machen« des Textes entfaltet.

* * *

Im Ausloten von Eigenem und Fremdem, Innerem und Äußerem, bewusster Herbeiführung, ungewollter Verschiebung und vereitelter Vermählung entstehen die Vereinigten, gebündelt in »Andreas«. Vereinigen und Verbinden sind Ausdrücke, die auf einen Prozess des Entstehens und Werdens verweisen; auf eine Art *dynamis*, die Bewegung erkennen lässt, die Vergehen und Entstehen, Erblühen und Verdorren, Tod und Leben umfasst. Ob nun all diese Prozesse aus sich allein der Fall sind oder doch auf Einwirkung eines äußeren Prinzips, einer äußeren Kraft, von oben oder unten, links oder rechts kommend, beruhen, darin scheiden sich nach Ferdinand Maack (1861–1930) die Geister. In seiner Profession als Erfinder und Okkultist reiht sich Maack in die Reihe jener Forscher, die sich der *wahren* Wissenschaft und Erkenntnis im Sinn einer

75 Norbert Christian Wolf: Das Schillern des »Allomatischen«. Zur Erklärungsbedürftigkeit von Hofmannsthals fragwürdigem Begriff. In: Gernot Gruber, Oswald Panagl (Hg.): Mythos – Metamorphosen – Metaphysik. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2016, S. 151–165.

76 Richard Alewyn: Andreas und die ›wunderbare Freundin‹. Zur Fortsetzung von Hofmannsthals Roman-Fragment und ihrer psychiatrischen Quelle. In: Euphorion 49 (1955), S. 446–482.

77 Wolf: Das Schillern des »Allomatischen«, S. 165. Zu Maack und Hofmannsthal bzw. Alchemie und Literatur und den zahlreichen Intertexten des Andreas-Fragments vgl. Stockhammer, der zeigt, wie »Dichtung […] das ›große Werk‹ der Alchemisten [fortsetzt]« (S. 173, 128 ff., 164–167); vgl. Werner Michler, der es wie folgt auf den Punkt bringt: Hofmannsthal las alles. Michler: Kulturen der Gattungen, S. 550.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

rosenkreuzerischen Vereinigung verschrieben sahen.[78] Er verneint das Autarke grundlegend und setzt demgegenüber das *Andere*, das *Allomatische*. Atome seien nicht Autome, sondern Allome. Allein diese Einsicht könne wissenschaftliche Objektivität und damit Wissenschaftlichkeit garantieren. Die Wissenschaft von der Allomatik nennt er »Xenologie«, die Wissenschaft vom Anderen. Er erläutert und verteidigt sie in seiner gleichnamigen Zeitschrift.[79] Doch auch in der Wiener Halbmonatsschrift *Die Gnosis*, einem der okkulten Wissenschaft verschriebenen Blatt, veröffentlicht er Beiträge zur Allomatik und zur Alchemie, die eng mit der Lehre des Anderen verbunden ist.[80]

Hofmannsthal hat sich nun nachweislich eingehend mit Maacks Text *Zweimal gestorben! Die Geschichte eines Rosenkreuzers aus dem XVIII. Jahrhundert*[81] beschäftigt. Das allomatische Prinzip taucht in seinen Notizen punktuell auf.[82] Schwerer wiegt schon der Umstand, dass er das Allomatische als interpretativen Zugang der Erzählung *Frau ohne Schatten* proklamierte.[83] Überzeugend sind letztlich allerdings seine Anstreichungen und Annotationen im Leseexemplar von Maacks Rosenkreuzertext *Zweimal gestorben!*[84] Diese Marginalien sollen nun im Vordergrund stehen. Sie schlagen Brücken zum tatsächlich vorhandenen Fragment, während andere Notizen vor allem Figuren und Gedanken zu dem Konzept gebliebenen Roman darstellen. Eine Stelle, die Hof-

78 Maacks Wirkungsstätte war Hamburg, hervorzuheben ist seine Konzeption eines »Raumschachspiels«, eigentlich »Schachraumspiel«, dessen Spielterrain ins Dreidimensionale erweitert ist und eigenen Regeln folgt. Vgl. Ferdinand Maack: Das Schachraumspiel. (Dreidimensionales Schachspiel.) Eine neue praktisch interessante und theoretisch wichtige Erweiterung des zweidimensionalen Schachbrettspiels. Potsdam: A. Stein 1908.

79 Ferdinand Maack (Hg.): Wissenschaftliche Zeitschrift für Xenologie. Zur exakten Erforschung der sog. okkulten Thatsachen und der zur Zeit noch fremden Energieformen im Menschen und in der Natur. Hamburg: Verlag von Dr. Ferdinand Maack 1899/1902.

80 Ferdinand Maack verweist in *Zweimal gestorben* (S. 35 f.) auf seine Artikelserie in der »Wiener ›Gnosis‹«, die in das Jahr 1903, den ersten Jahrgang der Zeitschrift, fällt: Maack: Aus einem Rosenkreuzer-Manuskript. In: Die Gnosis, 1. Jg. (Nr. 6, 25.3.1903), S. 135–140 und (Nr. 8, 25.04.1903), S. 193–196. Ders.: Über Struktur und Konstruktion von Geheimsymbolen, Nr. 17, 13.10.1903, S. 346–349.

81 Ferdinand Maack: Zweimal gestorben! Die Geschichte eines Rosenkreuzers aus dem XVIII. Jahrhundert. Nach urkundlichen Quellen, mit literarischen Belegen und einer Abhandlung über vergangene und gegenwärtige Rosenkreuzerei. Leipzig: Heims 1912.

82 Hofmannsthals Notizen sind in der Ausgabe hg. v. Mayer im Anschluss an den Primärtext versammelt. Zum Allomatischen vgl. Notizen Nr. 20 u. 25 [alle Notizen von Hofmannsthal in Folge zit. n. Mayer].

83 Die *Frau ohne Schatten* als »Triumph des Allomatischen«. Nachwort Mayer, S. 147. Norbert Christian Wolf: Das Schillern des »Allomatischen«, S. 151 f.

84 Zu den Marginalien und Anstreichungen siehe Hugo von Hofmannsthal: Sämtliche Werke XL. Bibliothek. Hg. v. Ellen Ritter. Frankfurt am Main: Fischer 2011, S. 444–448 [in Folge zitiert mit der Sigle H und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

mannsthal in *Zweimal gestorben!* etwa hervorgehoben hatte, ist die folgende, worin Maack das allomatische Prinzip gleichsam vorstellt:

> Wir gingen aus von der Unität. Überall sahen wir Periodizität, Polarität, Dualität. Das Eine ist immer vom andern relativ abhängig. Das führte zum Allomatismus. Alles ist in Veränderung, in Umwandlung begriffen. Überall will aus Altem Neues werden: überall aus zwei Gegensätzen (Vater und Mutter) ein Drittes entstehen (Kind). »*Ex unitate per dualitatem ad trinitatem*.« So beherrscht das Trinitätsprinzip alles. Aber das Alte muss erst vernichtet werden, wenn etwas Neues wiedergeboren werden soll zur höheren Vollendung des Ganzen.
>
> Das ist, nur grob skizziert, die Quintessenz alchemistischer Rosenkreuzer-Weisheit. Aus dieser Urquelle haben viele getrunken; auch ohne dass sie es wussten und wollten. Und viele, die es wussten, wollten die Quelle nicht kennen und nicht nennen. Das Rosenkreuzer-Prinzip ist ein allomatisches: »**Philosophie des Anderen**.« Das hervorragendste Merkmal der allomatischen Weltanschauung ist, dass sie eoipso ethisch ist. Sie hat keine »Begründung« der Ethik nötig. Sie ist Ethik. Denn alles dreht sich ja um das Andere, um das Du. Es gibt hier gar kein Ich, kein »Selbst«.[85]

Auf die ethische Dimension des Allomatischen, da es sich konsequent um das Andere dreht, wird noch zurückzukommen sein. Maack knüpft seine theoretischen Ausführungen, die im Grunde eine Einführung in die Allomatik und Xenologie bilden, an die Überlieferung einer Geschichte eines Rosenkreuzers, der zunächst seinen eigenen Tod vortäuscht, um am Ende wirklich zu verschwinden (daher der Titel). Maacks legendenhafte Erzählung versucht ebenso wie die Wiedergabe der *Tabula Smaragdina* am Anfang, die Traditionslinie der Rosenkreuzer für die eigenen wissenschaftlichen Ansprüche sowie für die Gegenwart zu aktivieren. Er hält seine aktualisierte Rosenkreuzer-Lehre (als das wahrhaft Spirituelle) Rudolf Steiners verdummender Anthroposophie entgegen, den er (wie G.W. Surya) für einen »Jesuitenzögling« hält.[86] Die Entstehung des Neuen aus dem Alten betrifft die Allomatik als Weltanschauung und neue Lehre alter Ideen ebenso,[87] wie Hofmannthals Andreas mit seiner eigenen Entstehungsgeschichte beschäftigt ist. Nicht nur sinniert er über Vater und Mutter, das

85 Maack: Zweimal gestorben!, S. 16. Sperrung und Hervorheb. i. Orig.

86 Ebda., S. 21.

87 »Wir sind uns bewusst, ein seltsames euch geschrieben zu haben. Manchem wird es anmuten, wie ein vergilbtes Blatt aus vergangenen Jahrhunderten. Es ist auch wirklich antiquiert. Aber zugleich ist es aktuell, modern, zeitgemäß! Es sind alte Gedanken in neuer Form.« Maack: Zweimal gestorben! (Edition Geheimes Wissen), S. 112.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Andreas-Fragment ist auch ein Text der fraglich und problematisch gewordenen Genealogie. Die Frage nach dem Anderen im Eigenen und dem Eigenen im Anderen wird virulent in der bestehenden biologischen Verbindung (Vater und Mutter), aber auch einer neuen Verbindung durch Heirat. Andreas leidet unter der Vorstellung, die Anlage seines erfolglosen Onkels Leopold anstatt seines tüchtigen Großvaters gleichen Namens in seinem Wesen bestimmend zu sehen. Er macht seine Konstitution für sein Scheitern verantwortlich. Er definiert sich über genealogische Zusammenhänge, ist beeindruckt von Romanas Ahnengalerie, an deren Wurzeln ein edler Ritter steht, der das Familienwappen schmückt. Ihn fasziniert ihre vornehme Bäuerlichkeit. In Romanas Eltern erkennt er die ideale Liebesbeziehung, doch in seiner Faszination entgleiten ihm die Rollen: Kann er Romanas Liebhaber sein, redet sie nicht zu ihm wie zu einem Bruder? Erscheint er, ihr Vater, der schöne Mann, an der Seite von ihr, dem großen Kind, nicht eher als ihr Bräutigam? Er lässt sich von wohlklingenden Namen blenden, zunächst von dem Maskierten, der ihn zur Familie führt, zuvor (bzw. später) von dem Pferdeknecht, der mit Namen wie »Hohenzoller« prahlt. Er ist beeindruckt von tapferer Ritterlichkeit und begegnet dem Hochadel mit »unbegrenzte[r] Ehrfurcht« (A 20), die er gleichsam »mit der wienerischen Luft« der elterlichen Spiegelgasse aufgesogen hatte. Andreas unterliegt allen möglichen äußeren Einflusssphären, seine Persönlichkeit ist lediglich der »Verarbeitungsort« äußerlicher Impulse. Hierzu passt eine Anmerkung Hofmannsthals im Leseexemplar. Auf Seite 26 bei Maack notiert er als Kolumnentitel: »allomatische Principien: der Einfluss Wiens – der Einfluss der Jesuiten auf Andres« (H 446). Den Begriff des »Verarbeitungsortes« hebt Hofmannsthal bei Maack durch Unterstreichung hervor. Die betreffende Stelle bei Maack lautet:

> Dem Magen und der Lunge entspricht das Gehirn. Wir müssen uns vorstellen, daß das psychische Gedankenmaterial uns zuströmt und durchströmt in Form von Strahlen oder Wellen als Emanation oder Energie. Wie es elektrische, magnetische, thermische, optische Strahlen gibt, so gibt es auch »psychische Strahlen«, deren transistorischer Akkumulator, Kondensator, Verarbeitungsort wir nur sind. Wenn also die Psychologie den Anspruch erhebt, eine exakte Wissenschaft zu sein, so hat sie vor allen Dingen den elementaren Gegenstand ihrer Untersuchung nicht innerhalb des Gehirns und Menschen zu suchen, sondern außerhalb, zwischen den Gehirnen, in der »Luft«.[88]

Zwischen den Gehirnen, in der Luft, sei also zu suchen, was den Menschen in seinem Denken, Fühlen und Handeln als Schnittstelle strahlenhafter Impulse durchdringt.

88 Maack: Zweimal gestorben!, S. 26. Sperrungen i. Orig.; Unterstreichung durch Hofmannsthal (H 446).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Konsistenz, etwa einer Persönlichkeit, tritt hier in Konfrontation mit dem Durchlässigen. Dass von einer Konstellation, worin sich Außen und Innen in einem spannungsreichen Zwischenraum gegenseitig Gestalt verleihen auch die Erzählbarkeit einer solchen Szenerie nicht unberührt bleibt, zeigt nicht zuletzt Hofmannsthals Notiz an dieser Stelle: »Es denkt in uns. Wir sind der Ort unvollkommener Verarbeitung der uns heimsuchenden Gedanken« (H 446). Vor diesem Hintergrund wird verständlich, wie Andreas versucht, sich zu behaupten – wobei eben zur Verhandlung steht, was ihm bei all den ihn durchkreuzenden Gedankenströmen überhaupt an Ich-Qualität übrigbleibt. Seiner Faszination für den Adel stehen sein mangelndes Durchsetzungsvermögen und sein Eskapismus gegenüber, er verschweigt beides. In Gedanken hält er briefliche Korrespondenz mit seinen Eltern, deren baldiger Tod ihn beschäftigt. Dass wir diese Briefe zum Teil lesen können, vermittelt den Eindruck einer personalen Erzählhaltung. Als aber schließlich mitgeteilt wird, dass das nur eine »vage Inhaltsangabe« (A 41) eines viel umfangreicheren Schreibens sei, verrät sie ihre auktoriale Brisanz, oder allomatisch formuliert: Hier ist noch eine andere, übergeordnete Stimme am Werk. Es denkt also in uns. Für Andreas wird das Denken als äußerlicher Agens von unpersönlicher grammatischer Gestalt in sein eigenes Denken implementiert: »Wer füttert jetzt in der Nacht den Hund« (A 37) und »Fast so, wie ich sie in der Nacht im Traum gesehen habe« – »dachte es in ihm« (A 45). Wie der Kaufmannssohn aus dem *Märchen der 672. Nacht* sei Andreas »der geometrische Ort fremder Geschicke«, so Hofmannsthal in seiner Notiz Nr. 20; Andreas ist also die Umschlagstelle fremder Impulse, die von außen nach innen dringen, und von innen im Außen Resonanz erzeugen. Aus diesen Wechselwirkungen formt sich der dissonante Klang unterschiedlicher Wahrnehmungen, die in Summe nach einem ordnenden Prinzip verlangen und einer harmonischen Auflösung entgegenstreben. Doch auch auf körperlicher Ebene ist der Wunsch nach Vereinigung präsent und handlungsanleitend. Die chymische Hochzeit als die höchste Vereinigung des männlichen und weiblichen Prinzips ist eine Lebensaufgabe (man denke an Mirjams Traum vom Hermaphroditen in Meyrinks *Golem*). Die sexuelle Spannung, vom Pferdeknecht initiiert, von Romanas Blick entfacht, lässt Andreas nicht mehr als Knabe fühlen, sondern als Mann, wie er in einem euphorischen Brief an die Eltern zu schreiben plant.[89] Nicht einfach nur eine in Verwirrung geratene lineare Entwicklung, sondern die Geschichte einer Initiation höherer Ordnung scheint im Zuge der Reise ihren Lauf zu nehmen. Den äußeren Kräften überlassen, ringt Andreas um seine Position (und seinen Status), er ist aber auch der Erfahrende, der Wanderer auf einer äußeren Reise, die dabei im Inneren ihre Spuren hinterlässt.

89 Hier bricht Hofmannsthal die erste Arbeitsphase am Text ab, ohne es weiter zu kennzeichnen; er schreibt später einfach weiter. Vgl. Mayer: Nachwort, S. 228.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Somit ist er vergleichbar mit dem Wanderer der *Parabola*, des berühmten alchemistischen Märchens, mit welchem Herbert Silberer seine Abhandlung *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* beginnt.[90]

* * *

Als Andreas kurz vor Ende auf den Garten mit Kletterrosen blickt, den Nina gerne mit einem Springbrunnen und einer kleinen Lampe in der Laube bespielen würde (A 85), vorausgesetzt sie könnte sich die Miete leisten, wird ein letztes Mal ein zentrales alchemistisches Motiv aufgerufen. Nach Bernoulli gibt es kein stimmigeres und aussagekräftigeres Bild, das die Lehre, mehr noch die Lebensform der Alchemie beschreibt, als den Garten. Er beginnt seinen Vortrag über *Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchemie und verwandter Disziplinen*, seine sehr persönliche Annäherung an die Alchemie, mit einem Gleichnis.[91] Anhand eines Manuskripts aus der »Wiener Staatsbibliothek« unter dem Titel »Der Garten, in welchem die Aufgabe gefunden wird«, versucht Bernoulli den Aufgaben der Alchemie auf den Grund zu gehen. Er führt seine Hörer*innen zu diesem Zweck in den Garten hinein. Wir folgen andächtig, war doch der Schriftsteller aus dem letzten Kapitel des *Golem* gebeten worden, es nicht für ungastlich zu nehmen, dass man ihn »nicht einlädt, in den Garten zu kommen, aber es ist ein strenges Hausgesetz so von alters her«.[92] Mit Bernoulli gelingt nun dieser Schritt:

> So treten wir denn durch die Mauerpforte in den Garten ein! / Wenn Sie nun aber einen schönen, gepflegten, sauberen Garten mit vielen Blumen erwartet haben, so bereitet Ihnen der Anblick dieses Gartens eine große Enttäuschung. Welche Wirrnis, welche Unordnung, welche furchtbaren Dickichte! Unkraut überall, Wege, kaum zu erkennen unter dem wuchernden Grün, das sich darübergelegt hat. Kaum zu erkennen ein Plan, nach dem der Garten angelegt ist. Und wenn wir uns nun fragen, was unsere Aufgabe sein soll, so wird wohl der eine daran denken, daß die Gartenschere hier nützliche Arbeit vollbringen soll; ein anderer

90 Hofmannsthal hat Silberers Studie genau gelesen, die *Parabola* ist aber bereits Teil der *Geheimen Figuren der Rosenkreuzer*, einer 1788 veröffentlichten Handschrift aus dem 17. Jahrhundert. In Hofmannsthals Anmerkungen in Silberers Büchern finden sich Bezüge zu *Andreas* sowie zur *Frau ohne Schatten* (H 636 f., 808). Vgl. Ute Nicolaus: Souverän und Märtyrer. Hugo von Hofmannsthals späte Trauerspieldichtung vor dem Hintergrund seiner politischen und ästhetischen Reflexionen. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 103–108. Hofmannsthal besaß mehrere Publikationen Silberers, darunter ein Widmungsexemplar.

91 Robert Bernoulli: Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchemie und verwandter Disziplinen. Zürich: Rhein-Verlag 1936. Sonderdruck Eranos-Jahrbuch 1935 [in Folge zitiert mit der Sigle B und der Seite].

92 Meyrink: Der Golem, S. 273

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> wird vorschlagen, die vielen faulenden und dürren Pflanzen und Wurzelstümpfe zu entfernen. Europäische Lokalpatrioten möchten den Garten puristisch behandeln, vor allem diejenigen Pflanzen, die vom Osten und Süden importiert worden waren und nun das europäische Klima nicht aushalten konnten, als Fremdkörper, Nicht-dazu-Gehöriges ausreißen. Ein anderer wieder wird einen Rechen zur Hand nehmen, die Wege durchharken und damit den Grundriß festzustellen suchen. (B 232)

Doch, so scheint es, ist der »Kern der Sache« mit diesem Bild, das der Eintritt und Zutritt erweckt, nicht erreicht. Bevor man darangeht, dem Dickicht und Chaos Herr zu werden, bedarf es, den Garten noch auf andere Sinne wirken zu lassen: »Setzen wir uns einmal ruhig in die kleine Lichtung des Gartens, die mit Löwenzahn, Wiesenschaumkraut, mit all den gemeinen Kräutern des Frühlings, die bei uns wachsen, bedeckt ist. Horchen wir, was die ganz gewöhnlichen wilden Blumen und Kräuter, die unordentlichen Sträucher uns zu sagen haben« (B 232). Bernoulli beschreibt im Garten sitzend die einzelnen Phasen des großen Werkes. Er hört also genau hin, und so erreicht es ihn: das »Geheimnis des Samens«, aus dem der Keim entsteht. Er liegt im Erdreich verborgen, Wasser und Sonne bringen ihn zum Keimen (Germinatio). Das Pflänzchen wächst, es prägt sich aus, nach der in ihm angelegten Form (Formatio). Mit dem Aufbrechen der Blüte beginnt die »Hoch-Zeit« der Pflanze, die »heilige Vermählung« (B233). »Denn nun werden vom Wind die Pollenkörner herübergetragen und befruchten die Narben der anderen Blumen« (Conjunctio; ebda.). Doch schon kurz darauf verblüht die Blume. Die Blume welkt (die Alchemie nennt diesen Schritt Nigredo, Schwarzwerden). »Alles scheint verloren« (ebda.), aber die welke Blume gibt den Fruchtknoten frei, der seiner Reifung entgegenstrebt (Rubedo). Nur vorschnell denkt man hier an ein Ende. Denn die Pflanze wird geerntet und getrocknet, sodass ihr Samen wieder ausgesät werden kann (Projectio). »Und nun noch ein ganz großes Geheimnis, das uns dieser Garten offenbart: Dieser Same, der wieder ausgestreut wurde, ist bereit den Kreislauf von neuem anzutreten« (ebda.). Mit der Rotatio, dem Kreislauf, wiederholt sich der eben beschriebene Gang des Entstehens und Vergehens immer wieder aufs Neue. Bernoulli beschließt seine gleichnishafte Einführung der Einführung mit den Worten: »Diese ganze Metamorphose, dieses Werden und Vergehen, dieser ewige Kreislauf, das ist die erste große Aufgabe, die in dem Garten gefunden wurde« (B 234).

Eine gewisse Orientierungslosigkeit ist also selbst dem großen Werk, worin alles präzise und exakt in seinen bestimmten Bahnen verläuft, inhärent. Betritt man zunächst den Garten, staunt man ob des Chaos, es braucht die bewusste Hinwendung zur Wahrnehmung des Prozesses, ja es braucht sogar den Hinweis auf die bewusste Hinwendung zu den verborgen und doch offensichtlich wirkenden Abläufen und Kräften.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

In der Hinwendung wird das Verborgene offenbar. Im Garten wuchert, entsteht und vergeht Materie; er ist der Ort, an dem Natur und Kunst organisch zusammenfinden, eine Einheit eingehen. Ebendiese Einheit scheint für das Leben, aber auch für die Dichtung verloren, sie ist aber als Sehnsucht präsent und leitet »Zusammenstellung« an, die wiederum magisch anmutet.[93] Zerstückt und unverbunden erscheint Andreas mitunter seine unübersichtliche Situation: »Beim Nachtmal wars Andreas wie nie im Leben, alles wie **zerstückt**: das Dunkel und das Licht, die Gesichter und die Hände« (A 36 f.), »[…] alles **zerschied** sich in Schwarz und Weiß« (A 37); es zieht ihn zu Romanas Tür, aber anders als früher, alles war **auseinandergetreten** in Weiß und Schwarz.« (A 39; alle Hervorheb. von mir, KK.) Gespalten und unheimlich treten die Kontraste scharf hervor, verdoppeln sich die Gesten der Personen, die ihn anziehen.

Am Ende ringt sich Andreas durch zu einer staunenmachenden Erkenntnis, in welcher die Kreise des Glücksmomentes (A 59) wieder auftauchen und die Notwendigkeit einer stringent und linear gedachten Entwicklung (die Andreas überfordert) Relativierung erfährt. Er erkennt, dass die Aktualisierung des Geheimnisses Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart verbindet. Es gibt einen Kreislauf, der nicht teuflisch ist, der nicht ausweglos immer dasselbe wiedergibt, dieselben Fehler durchleben macht und gefangen hält, sondern der spiralförmig nach oben führt – ein Kreis, in den man bewusst eintreten will. Nicht verändert, sondern verbessert werden sollen die Metalle: Die Transformation der Materie wird zur Transmutation. Er sucht nach den geheimnisvollen Frauen, doch wie zuvor liegt der Platz vor der Kirche menschenleer. »Er ging wie im Traume und zweifelte eigentlich nicht« (A 89). Er hat Gewissheit, Sicherheit.

> Er dachte **nichts anderes**, als daß die Bekümmerte dasitzen, und wie er hereinträte, die Arme angstvoll und wie flehend gegen ihn heben würde. Dann würde er zurücktreten und wissen, daß in seinem Rücken die andere sich von dem gleichen Betstuhl erhob, um ihm zu folgen. Dies Geheimnisvolle war für ihn nichts Vergangenes sondern ein Etwas, das sich kreisförmig wiederholte, und es lag nur an ihm, in den Kreis zurückzutreten, daß es wieder Gegenwart würde. (A 89; Hervorheb. von mir, KK)

Andreas hält diesen einen Gedanken, »nichts anderes« denkt er als diesen einen Gedanken. Unter Ausschluss des Anderen denkt Andreas an die Bekümmerte, um zu wissen (!), dass sich zugleich die andere, »jenes andere sonderbare Geschöpf« (A 78) erheben wird, um ihm zu folgen. Das Unbekannte begegnet ihm verborgen, verschleiert, als weibliche Gestalt, aber doppelt, in einer doppelten Gebärde, die einen Unterschied induziert: die Bekümmerte und die unbekümmert Winkende. Andreas ist von

93 Hofmannsthal: Notiz Nr. 25.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

diesem zwiespältigen Anderem angezogen, er kehrt zurück und weiß, dass er künftig immer wieder dorthin zurückkehren kann. Wenn es eine Suche und Entwicklung gegeben hat, so endet sie hier, mit dieser Einsicht. Andreas lässt uns hier zum letzten Mal seine Gedanken lesen; wie im Traum, aber wissend, verrät er uns von dem Geheimnisvollen, das er entdeckt hat. In den letzten, auf das Zitat folgenden Zeilen der Erzählung ist uns dieser Zugang schließlich verschlossen. Das Innere des *Andres* hat sich uns abgewandt, wir sehen nur noch Äußeres: wie er sucht und niemanden findet; er suchte wiederholt die Plätze auf – »und fand niemanden« (A 90). Wir haben die Innenperspektive verlassen. Hatten wir zuvor die Dynamik des Suchens im seelischen Auf und Ab, Hin und Her, »[D]runter und »[D]rüber« (A 82) miterlebt, so blicken wir nun streng von außen auf einen Suchenden. Mit der Innenschau verschwinden auch die Stimmen und Klänge. Es wird zuletzt stumm im Andreas-Fragment. Rein Äußerliches, Worte ohne Ton beschließen den Text. Wenn dieser Text ein Fragment ist, dann ist er es vor allem hier, in der äußerlichen Abkehr von einer Suche, die sich an anderen Orten fortsetzt.

In der undurchsichtigen Konstellation wirksamer *Anziehung* der unterschiedlichen Figuren zeigt sich laut Hofmannsthal das Allomatische. Hinter der Anziehung wirkt das *Andere*. Hofmannsthal vermerkt in Notiz 20:

> Das Allomatische
> An der Gräfin zieht ihn an, dass das A n d e r e in ihr für sie so bedeutend sei – er vermutet eine auf dem Weg der Verwandlung weit vorgeschrittene Seele.
> **An Andres** ist ihm anziehend, dass dieser von den A n d e r n so beeinflussbar: der andern Leben ist in ihm rein u. stark vorhanden wie wenn man einen Tropfen Blutes oder ausgehauchte Luft eines andern in einer Glaskugel dem starken Feuer aussetzt[.][94]

Maacks Lehre des Anderen hinterlässt hier ein deutlich vernehmbares Echo. Es erscheint das allomatische Prinzip als inhaltlicher (initiatorischer) und formaler (narrativer) Antrieb. Mitunter versagt Andreas vor dem wirklich Bedeutsamen, das ihm als das Andere gegenübertritt. In der intuitiven Eruierung der Anziehung, der Überantwortung an das wirkende Andere, macht Andreas seine Erfahrungen. Er gibt fortwährend Impulsen nach. So ist es nicht nur Johann Valentin Andreae[95], der Dichter und Prediger, der in Andreas' Namen anklingt, sondern es ist das Andere selbst, das Andre schlechthin, das sich über die Notizen, in denen Andreas als »Andres« bezeichnet wird,

94 Hofmannsthal: Notiz Nr. 20. Sperrung i. Orig.; Hervorheb. von mir, KK.

95 Johann Valentin Andreae: Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz Anno 1459. Straßburg: Zetzner 1616.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Präsenz erwirkt. Überhaupt ist der verschluckt Vokal der Elision im dialektal sanft zusammengezogene Konsonantenauslaut ein kontinuierliches Merkmal des Andreas-Textes. »Anderes« klingt in »Andres«, also in »Andreas«, nicht mehr unerhört an, wenn man auf Sätze achtet wie: »Andreas war **zumut** wie noch nie in der Natur« (A 95), »Der andere **drauf**, läßt ihn nicht los« (A 17), »dann verkauf **ichs** Pferd« (A 25); Andreas grübelt nach dem Betrug durch Gotthelff: »Warum weiß **ichs** selber, daß mir das hat passieren müssen« (A 48). »So geht es ihm alle **Monat** einmal« – gesprochen von dem Maler im Domino. Man denkt bei ihm zunächst an einen Italiener (A 12); oder gleich zu Beginn, als Andreas in Venedig, im Italienischen strandet: »›Ich kann die Sprache, was ist das weiter, deswegen machen sie doch aus mir, was sie wollen! Wie **redt** man denn wildfremde Leute an, die in ihren Häusern schlafen – klopf ich an, und sag: Herr Nachbar?‹ Er wußte, er würde es nicht tun« (A 7; alle Hervorheb. von mir, KK.).

Die Vereinigung der Gegensätze

Im Nachwort von *Zweimal gestorben!* kommentiert Maack die zuvor erzählte Geschichte des Hofrates Schmidt, desjenigen Rosenkreuzers, der wusste, (mindestens) zweimal zu sterben. Maack überträgt die Prinzipien des Lösens und Verbindens direkt auf den Handlungsverlauf seiner Geschichte:

> Der »rote Faden«, der sich durch Hofrat Schmidts Leben und Sterben hinzieht, ist die Lehre vom Alkahest, dem universellen Lösungsmittel. Solve! solve radicaliter! »Setz aus dem Wesen!« »Destruiere«. Löse die Materie in ihren indifferenten Urstoff auf, in den chaotischen Ur-Schleim. Von hier aus bilde neue Materie, vermittels des Gluten, des universellen Bindemittels oder Ur-Leims. »Konstruiere«. Coagula! […].[96]

Der folgende Auszug aus Notiz Nr. 20 von Hofmannsthal beginnt mit den Worten: »Sagredo. Das dürftige des irdischen Erlebnisses«. Er greift die Lehre von Alkahest und Gluten, von Lösen und Verbinden, auf und führt sie in der Liebe zusammen.

> Das Ergon, sagt die Fama, ist die Heiligung des inneren Menschen, die Goldmachekunst ist das Parergon.
> Solve et coagula.
> Das universelle Bindemittel: Gluten
> Das universelle Lösemittel: Alkahest } In der Liebe ist beides

96 Maack: Zweimal gestorben! (Edition Geheimes Wissen), S. 111.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> In der Liebe: immer Sublimieren verflüchtigen, das Leben, den Moment aufopfern für das daraus Herzustellende Höhere Reiner – dieses Höhere reinere zu fixieren suchen […][97]

Andreas gelingt die Fixierung der Frau in der Kirche nicht. Sie ist fluide und doppelt. In der Kirche beobachtet er: » – dort **saß** jetzt, genau an der gleichen Stelle, eine andere Person, **saß nicht mehr**, sondern war im Betstuhl **aufgestanden**, **kehrte** dem Altar den Rücken und **spähte** auf Andreas hinüber, **duckte** sich nach vorn und **sah** sich dann wieder verstohlen nach ihm **um**« (A 59; Hervorheb. von mir, KK). In der Fixierung des Flüchtigen und Verflüchtigung des Fixen finden Binde- und Lösemittel in textuelle Aggregatzustände. Die Frage ist nun, wie die Verschränkung der Gegensätze im literarischen Text Gestalt annimmt. Es folgt der Versuch einer Antwort.

Maack beschließt seine Ausführungen mit einem Blick auf den Abyss, auf das Unergründliche, das mit dem Wissen um das Allomatische aufgerissen wurde. Es seien gleichsam »alte Gedanken in neuer Form«, aktuell und modern.[98] Dargestellt sieht er diese Konstellation in einem rosenkreuzerischen Gründungstext, der *Aurea Catena Homeri* oder der *Annullus Platonis*, einer grundlegenden Schilderung der Szene der Entstehung (und Zerstörung) der Natur. Hofmannsthal notiert zwei Zeilen aus der *Aurea Catena Homeri* mit dem Vermerk »Über ein Capitel«: »Der Himmel selbst muss irdisch sein,/ Sonst kommt ins Erdreich kein Leben ein./ usf.«[99] Die darauffolgenden Zeilen hebt er in seinem Leseexemplar von Maacks *Zweimal gestorben!* hervor, wobei er zwei Zeilen (hier ebenso gekennzeichnet) durchstreicht:

> Das Oberste sollt das Unterste sein –
> Das Unterste wieder das Oberste sein.
> Das Fixe soll ganz flüchtig werden,
> ~~Ein Wasser und Dampf sollt sein die Erden.~~
> ~~Die Erde muss höchst zum Himmel auffliegen,~~
> Der Himmel ins Zentrum der Erden einkriechen.
> So muss verkehrt sein Himmel und Erden,
> Sollte das Unterste zum Obersten werden: –[100]

Nebenan bemerkt Hofmannsthal, der Leser: »letztes Capitel« (H 447). Die Verbindung von Oben und Unten im doppelt verschlungenen Dreieck bildet ebendiese Synthese

97 Zitat n. Mayer, S. 108, Notiz Nr. 20, Sperrung i. Orig.
98 Maack: Zweimal gestorben! (Edition Geheimes Wissen), S. 112.
99 Hofmannsthal: Notiz Nr. 20.
100 Maack: Zweimal gestorben! (Edition Geheimes Wissen, S. 113 u. H 447 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

von irdischem Leben und seiner Entsprechung im Geiste, also im Himmel, symbolisch ab. Lösen und Verbinden sind gleichsam die Bewegungen in der Verschränkung von Geist und Körper, Himmel und Erde. Im Zusammenwirken von Makro- und Mikrokosmos, ihrer gegenseitigen Wandlung und Durchdringung, lässt sich der Gedanke an ein poetologisches Konzept – zumindest in der Konzeption eines finalen Kapitels – erkennen. Ihm wird das Potenzial einer vorübergehenden Aufhebung des Begonnenen beigemessen, eines Endes, das neuem Anfang stattgibt und damit sein Dasein dem Werden, einem unabgeschlossenen Projekt der schrittweisen Vervollkommnung überantwortet. Die *Aurea Catena Homeri* endet schließlich mit den Worten (ebenso von Hofmannsthal unterstrichen):

> Der flüchtige Drach den fixern tötet,
> Der fixe zum Tode den flüchtigen nötet. –
> Also muss offenbar kommen an Tag
> Die Quintessenz, und was sie vermag.«[101]

Für die harmonische Wiedervereinigung im beschwörenden Wort, das verlorene Zusammenhänge belebt und Gegensätze vereint, muss aus dem Gemischten, dem chaotischen Zustand, der Vermengung (wie etwa dem plötzlichen Inmitten-Sein in einer fremden Stadt) Einzelnes sich absondern, um wieder zu einem anderen, abgesonderten Element zu finden. In den »Vereinigten« übersetzt Hofmannsthal die Prinzipien des *solve et coagula* in das Sondern und Vereinigen. In der Sprache der Rosenkreuzer, ihren Symbolen, sieht Hofmannsthal einen »unbedingt symbolische[n] die Welt überspringende[n] Wortgebrauch. […] Jedes Wort ist eine Beschwörung[.]«[102] Es ist die *Liebe*, die Lösen und Verbinden als gegenläufige Bewegungen zusammenführt (vgl. Notiz 20). In der Erfassung der Bilder findet diese höhere Vereinigung des Gegensätzlichen eine Entsprechung im *Dilettieren*. Andreas ist ein solcher Dilettant; das relativiert und rehabilitiert seine Unzulänglichkeiten und Schwächen gleichermaßen. Der Indologe Heinrich Zimmer, Hofmannsthals Schwiegersohn,[103] beschreibt einen solchen dilettantischen Zugang zur Keimkraft der Motive und Symbole alter Ge-

101 Maack, ebda.

102 Zit. n. Mayer, S. 112, Notiz 25.

103 Heinrich Zimmer (1890–1943) war Indologe und heiratet 1928 Christiane von Hofmannsthal. Er war der Herausgeber des ersten zusammenhängenden Textfragments der 1912/13 entstandenen »Andreas«-Handschrift in der Zeitschrift Corona, allerdings ohne Notizen, wie Mayer (S. 129) vermerkt. Vgl. Fragmente eines Romans von Hugo von Hofmannsthal. In: Corona. Zweimonatsschrift. Hg. v. Martin Bodmer u. Herbert Steiner, Erstes Jahr (1930). S. 7–50, 139–164.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

schichten und reiht sich und seine Lektüren mythologisch überlieferter Sinnbilder darunter.[104] Der methodischen Annäherung der Systematiker und Deuter von Berufs wegen her seien Grenzen gesetzt, so Zimmer, denn »echte Symbole haben etwas Unbegrenzbares an sich. Ihre Aussagekraft ist unerschöpflich.«[105] Der erschließbare Inhalt der Volkssagen sei wandelbar, dementsprechend flexibel müsse die Interpretation sich anpassen können: »Die Bedeutungen müssen ständig neu erfaßt, neu verstanden werden. Und dieses Interpretieren von immer unvorhergesehenen und überraschenden Metamorphosen ist gewiß alles andere als eine methodische Arbeit.«[106] Wird diese »Dilettanteneinstellung« den Sagenbildern gegenüber aufgegeben, so »berauben wir uns des belebenden Kontaktes, des dämonischen und inspirierenden Ansturms, […] [w]ir verlieren dann die nötige Demut und Aufgeschlossenheit dem Unbekannten gegenüber, wollen uns nicht belehren, wollen uns nicht zeigen lassen, was bisher weder uns noch anderen je ganz mitgeteilt wurde.«[107] Einen ähnlichen Rest an unauflösbarem Geheimnis, an *arcana*, und damit verbundener Demut vor dem Unbekannten scheint auch das Andreas-Fragment für uns bewahren zu wollen. In Hofmannsthals Notiz 25 heißt es:

> Die wahre Poesie ist das arcanum, das uns mit dem Leben vereinigt, uns vom Leben absondert. Das Sondern – durch Sondern erst Leben wird – sondern wir, so ist auch der Tod noch erträglich, nur das Gemischte ist grausig […] / aber wie das Sondern, so ist auch das Vereinigen unerlässlich, die aurea cateni Homeri. / Aller Anfang ist heiter. Heil dem, der stets aufs neue anzufangen versteht!«[108]

Die gegenläufigen Prinzipien von Lösen und Verbinden sind in der Liebe beide vorhanden, auch in der Liebe zum Wort (nicht zuletzt der Philologie, der zulässigen Beobachterin). Mathias Mayer sieht in der Formel des *solve et coagula* einen »in sich differenten, ambivalenten Schlüssel« und leitet mit Hofmannsthal eine »Poetik des ›Hinstellens‹« ab: Dinge, die sich nicht begründen, nur hinstellen lassen, zeigen sich poetisch.[109] Abstand und Schwebe seien für Hofmannsthals Poetik zentral, so

104 Heinrich Zimmer: Der Dilettant im Umgang mit Symbolen. In: Ders.: Abenteuer und Fahrten der Seele. Der König mit dem Leichnam und andere Mythen, Märchen und Sagen aus keltischen und östlichen Kulturbereichen. Darstellung und Deutung. Zürich, Stuttgart: Rascher 1961, S. 9–17.

105 Ebda., S. 9.

106 Ebda.

107 Ebda., S. 10.

108 Hofmannsthal: Notiz Nr. 25.

109 Mayer: Nachwort, S. 139.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Mayer,[110] auch Andreas' Glücksmoment entsteht in Romanas Abwesenheit, vermittelt über den Gedanken an die Geliebte. Im Unvermittelbaren, eben Unverbundenen, geschieht eine Verschiebung zum poetisch Reizvollen, das ohne das Geheimnis nicht zu haben ist. Das bloß Hingestellte als poetischer Akt verweist auf jene Momente, an denen die Kausalität an ihre Grenzen stößt, es mögen dort andere Mechanismen und Kräfte wirken. In den Zwischenräumen, wie sie die Literatur eröffnet, gelingt die Verschiebung zum Gesonderten und Anderen. Bei aller Unzulänglichkeit kommt die Sprache allerdings nicht umhin, die Prozesse des dynamisch Widerstreitenden, Widersetzlichen, stets sich Verändernden, abbilden – fixieren – zu wollen. Und sie tut (bei aller Hofmannsthal'schen Skepsis) nicht schlecht daran. Denn selbst das »Zerstückte« kann durch die Konjugation gebunden und als Dualität in einen sinnfälligen Zusammenhang gesetzt werden. Lösen und Verbinden setzen auch die vier rhetorischen Änderungsoperationen des Hinzufügens, Entfernens, Verschiebens und Ersetzens ins Werk. In der Verkettung alles Irdischen bleibt allerdings ein unauflösbarer Rest. Die Sprache kann ihn als Geheimnis bewahren und auf seine Präsenz verweisen. Bei Hofmannsthal weiß die Schrift darum mehr. Im letzten Satz der *Frau ohne Schatten* hat sich die Inschrift am Talisman der Kaiserin ohne das Wissen der Trägerin geändert: »Sie wußte nicht, daß auf dem Talisman an ihrer Brust längst die Worte des Fluches ausgetilgt und ersetzt waren durch Zeichen und Verse, die das ewige Geheimnis der Verkettung alles Irdischen priesen.«[111]

110 Ebda., S. 137.

111 Hugo von Hofmannsthal: Frau ohne Schatten. In: Ders.: Erzählungen. Auswahl und Nachwort von Ursula Renner. Stuttgart: Reclam 2014, S. 378.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kapitel VII
Der Körper der Seele
Psychoanalytische Grenzfälle des Okkulten

Zu Unrecht im Gefängnis eingekerkert, empfängt Athanasius Pernath, der Protagonist des *Golem* von Gustav Meyrink, einen verdeckten Boten, der dem Inhaftierten zur Flucht verhelfen soll. Der »schöne Wenzel« hält eine besondere Unterweisung für Pernath bereit.

> »[…] Gäbm S' amal scharf Obacht und merkens Ihna alles genau! – Alsdann schaugen S' här: Zuerscht macht me Speichel in der Goschen;« – er blies die Backen auf und bewegte sie hin und her, wie jemand, der sich den Mund ausspült – »dann kriegt me Schaum vorm Mund, sengen S' so«: – er machte auch dies. Mit widerwärtiger Natürlichkeit. »Nachhe drehte ma die Daumen in die Faust. – Nachhe kugelt me die Augen raus« – er schielte entsetzlich – »und dann – das ise sich bisl schwär – stoßt me so halbete Schreie aus. Segen S', so: Bö – bö – bö, und gleichzeitig fallt me sich um.« Er ließ sich der Länge nach zu Boden fallen, daß das Haus zitterte, und sagte beim Aufstehen:
> »Das ise sich die natierliche Ebilebsie, wies uns der Dr. Hulbert gottsälig beim ›Bataljohn‹ gelernt hat.«[1]

Wenzels Beschreibung eines epileptischen Anfalls zur praktischen Anwendung und zeitnahen Nachahmung ist nun in mehrfacher Hinsicht interessant: Zum ersten überrascht die leicht zu bewerkstelligende, gezeielte Herbeiführung eines scheinbaren Anfalls durch Imitation der bekannten Symptome. Die »natierliche Ebilebsie« kann auf unnatürlich, nämlich künstliche Weise erreicht werden. Wenzel erklärt nicht nur, er demonstriert, und Pernath klassifiziert das Ergebnis als »täuschend ähnlich« (ebda.). Die veranschaulichte Technik wird im Roman zugleich durch die dargebotene Sprechweise aber zu einer Art Versiertheit naturalisiert, indem es als tradierbares Fachwissen des Bataljons, der solidarischen Vereinigung Missachteter und Betrogener, ausgewiesen wird. Das maskierende Schauspiel in der Übermittlung des täuschend Ähnlichen wird in der sprachlichen Darstellung noch einmal durch den Jargon des Bataljons verfremdet. In dieser Verfremdung liegt das eben angedeutete Authentische. Als Technik durch das Bataljon in der Sprache des Bataljons tradiert und an den Hilflosen vermittelt, ist die künstliche Herbeiführung der »natürlichen Epilepsie« eine gezielte Nachahmung in der Anwendung eines konkreten Wissens. Pernath erhält Regieanweisung für die inszenierte Flucht. Die Symptome des epileptischen Anfalls sind in-

1 Gustav Meyrink: Der Golem. Roman. Frankfurt am Main: S. Fischer ²2015, S. 220 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

sofern stabil, als sie bekannt, also leicht zu erkennen – und leicht nachzustellen – sind. Man könnte auch sagen, sie sind im Bewusstsein der Betrachter*innen angelegt. Auf diesem Wissen baut die gelungene Simulation als geplante Täuschung auf: man würde den Delinquenten in diesem Zustand aus der Zelle bringen – der erste Schritt zur Flucht wäre damit geschafft.

Der von Wenzel eindrücklich dargebotene Zustand erinnert allerdings noch an etwas anderes, nämlich an die Zustände Besessener. Das Repertoire an Formen der Verbiegung, Krümmung, des Auswurfs und eindrücklichen Ausdrucks – um Wenzels Vorführung so neutral als möglich zu paraphrasieren – entspricht den bekannten Gesten der Hysteriker*innen. Wer oder was es ist, der oder das aus den Entrückten, ihrer der Norm so stark abweichenden Mimik und Gestik spricht – ob eine dämonische oder göttliche Kraft oder eine Krankheit –, spielt an der Oberfläche des beobachteten Schauspiels zunächst keine Rolle. Auf einer phänomenalen Ebene des Dargebotenen – wie im einleitenden Zitat als erlernbarer Inhalt vorgeführt – erscheinen Begriffe wie Epilepsie, Besessenheit oder Hysterie als unterschiedliche Erklärungsansätze »täuschend ähnlicher« Vorgänge. Aus der fremden Geste und den verfremdeten Gebärden spricht das Fremde. Was es sagen will, woher es kommt und wie es sich seinen Ausdruck bahnt, unterliegt dem jeweiligen Deutungsparadigma.[2]

Mit dem einleitenden Meyrink-Zitat wird zudem deutlich, dass es nunmehr die körperliche Seite der Idee ist, die durch die Simulation in den Fokus gerät. In der alchemistischen Dialektik von *Fixieren* und *Verflüchtigen*, wie es der Umbau der Substanzen im Kapitel zuvor gezeigt hat, tritt nunmehr, in diesem Kapitel, gleichsam das *Fixierte* der Vorgänge in den Vordergrund, wie etwa die »Allmacht der Gedanken«, eine Wendund Sigmund Freuds, von einem Patienten dazu inspiriert.[3] Die Psychoanalyse greift als neue Disziplin in eine alte Diskussion ein, die den Zusammenhang

2 Die Engführung von Besessenheitszuständen mit medizinischen Diagnosen oder somnambulen Zuständen wird etwa von Traugott K. Oesterreich in seiner religionspsychologisch angelegten Studie zur Besessenheit vorgezeigt. Vgl. Traugott K.[onstantin] Oesterreich: Die Besessenheit. Langensalza: Wendt & Klauwell 1921.

3 »Die Bezeichnung ›Allmacht der Gedanken‹ habe ich von einem hochintelligenten, an Zwangsvorstellungen leidenden Manne angenommen, dem es nach seiner Herstellung durch psychoanalytische Behandlung möglich geworden ist, auch seine Tüchtigkeit und Verständigkeit zu erweisen. Er hatte sich dieses Wort geprägt zur Begründung aller jener sonderbaren und unheimlichen Geschehnisse, die ihn wie andere mit seinem Leiden Behaftete zu verfolgen schienen. Dachte er eben an eine Person, so kam sie ihm auch schon entgegen, als ob er sie beschworen hätte; erkundigte er sich plötzlich nach dem Befinden eines lange vermißten Bekannten, so mußte er hören, daß dieser eben gestorben sei, so daß er glauben konnte, er habe sich ihm telepathisch bemerkbar gemacht[.]« Sigmund Freud: Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken. In: Gesammelte Schriften, Bd. 10., S. 106.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zwischen Körper und Seele verhandelt. Mit der Sexualität, die ebenso wie das Symptom als die nunmehr immer virulenter werdende, körperliche Seite der Idee aufgefasst werden kann, ja sogar mit der Fixierung auf dieselbe (oft als Vorwurf an die Psychoanalyse gerichtet), tritt das Verhältnis der Geschlechter in den Vordergrund und fokussiert zunehmend den Körper der Frau. Obwohl die Hysterie nicht nur Frauen betraf,[4] so wurde sie schließlich doch zu einer Krankheit der Frau. Zwischen Hysterie und Besessenheit, Austreibung und nützlicher Kanalisierung sowie Heilung steht auch Joris-Karl Huysmans' Roman *Là-bas* (1891), *Tief unten* bzw. in einer zeitgenössischen Übersetzung *Dort unten*. Der Roman markiert und thematisiert jene Schwelle an der Grenze zum 20. Jahrhundert, an der die Psychoanalyse als junge Disziplin ihre Position behaupten und abstecken muss. Zugleich ist Huysmans' sogenannter »Blaubart-Roman« ein Roman über einen Roman, der versucht, das Grausame, die Qual und die Lust am Schmerz als verhängnisvolles Faszinosum in ein reales Weltbild zu integrieren und poetologisch zu legitimieren. Auch das ist Körper: Schmerz. Die Frage ist, woher er kommt; ob der Schmerz auch »erdacht« werden, also durch das Vorstellungsvermögen hervorgerufen, und ob er über Artikulation des Gedachten auch wieder zum Verschwinden gebracht werden kann. An dieser Stelle setzte Jean-Martin Charcot mit seinen Experimenten zu psychogenen Erkrankungen an und wies der modernen Medizin eine neue Richtung, die Freud in Wien fortsetzte.

* * *

Es wird zunehmend dunkel, dort unten, je weiter hinab man sich in die Bezirke der Seele, die verwunschenen Orte, verdrängten Wünsche und abgründigen Bereiche begibt. Wo Körper, Sexualität und Triebe ungehemmt wirken, nimmt das Spektakel seinen Lauf und das Verborgene zum Teil grausame Züge an. Freuds Psychoanalyse verweist, indem sie auf das Unbewusste des Menschen blickt, auf die verdrängten Bereiche einer Kultur und einer Gesellschaft. Doch selbst an diesen Orten (und in diesen Stadtvierteln) wirkt der Drang, dem Dunklen und Körperlichen spirituelle Bedeutung abzuringen – und sie zu nutzen. Fixierung als Fetisch, exzessive Körperlichkeit, ekstatische Erfahrung, Rausch und sexuelle Devianz: Abseits der bürgerlichen Pfade des nur vordergründig schönen Scheins, in erreichbarer Nähe, findet die Subkultur ihre Motive und schärft am als ›abnorm‹ Verworfenen ihre Sprache. Mit dem Körper begegnet uns das Material und mit ihm das Blut. Es wird also dunkel mit der Körperlichkeit der Seele, es wird grausam in der Behandlung der Hysterikerinnen, es wird schwarzmagisch in der Konfrontation körperlichen Materials und der *Vermischung* (noch ein Schreckgespenst) seiner Substanzen. Else Jerusalems »Rothaus« im *Heiligen*

4 Fritz Wittels: Sigmund Freud. Der Mann, die Lehre, die Schule. Wien: Tal & Co. 1924, S. 25 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Skarabäus liegt nur ein paar Schritte von der bürgerlichen Promenade entfernt. So hell das theosophische Licht der Wahrheit ihrer Heldin den Weg zu einem besseren Leben weist (Kap. III), so dunkel beginnt ihre Geschichte. Vor dem Rothaus leuchtet des nachts die rote Lampe »wie Blut«.[5] In der Wiener Innenstadt liegt alles nahe beieinander, jedes Bedürfnis weiß, wo es findet, was es sucht. Nur ein Schritt zur Seite genügt, »[d]ann verschluckte die Finsternis, was sich in ihrem Bereich gepaart hat.«[6]

Das enoptrische Moment

Zunächst zur Schrift und ihrer Fixierung. Die Fallgeschichte ist die Verbindung zwischen Psychoanalyse und Spukgeschichte, zwischen Okkultismus und Medizin. Sie bildet für die Erfahrungen und Beobachtungen, die vom Außerhalb in das Innere der Literatur drängen, Einfallstore der Wirklichkeit. Für die folgenden »Seltsamen Erlebnisse«[7], die »Spukerlebnisse«, »Seltsamen Geschichten« und »Selbsterlebnisse« gilt ebenso, dass sie versprachlichte Erfahrungen bilden, wie auch die Traumberichte oder die Fallstudien über Hysterie. Erfahrungsberichte verleihen dem Körper des oder der Erfahrenden eine entscheidende Rolle. Er schreibt sich als Untersuchungsinstrumentarium gleichsam mit ein, denn er authentifiziert die Referenz, die sich als Ereignis in der nachträglichen Verschriftlichung manifestiert.

Im Sinn einer diagnostischen Selbsterkenntnis erhob Herbert Silberer, einer der interessantesten Bohemiens um Freud, die Selbstbeobachtung zum Ausgangspunkt seiner Methode. Der Okkultismus sei seit Kiesewetter eine Sammelbezeichnung für sämtliche magische Funktionen des Geisteslebens, nun gelte es, ihn mit den neuen Erkenntnissen die Seele betreffend begrifflich und phänomenal in eine differenzierte Verbindung zu setzen.[8] Da es die Aufgabe des Okkultismus sei, »das Wesen des psychischen Anteiles am Rätselhaften, auf den so ziemlich alles ankommt«,[9] zu beschreiben, schlägt er vor, jene Phänomene zum Ausganspunkt zu nehmen, worin die Psyche gleichsam sich selbst bespiegelt. Silberers »enoptrisches Moment« (gr. *enoptrizeithai* bedeutet »sich im Spiegel beschauen«), also die »seelische Spiegelschau«, die bei Träumen und Visionen am anschaulichsten der Fall ist, bildet den Ansatzpunkt seiner Er-

5 Jerusalem: Der heilige Skarabäus, S. 16.

6 Ebda.

7 Vgl. Thomas Mann: Okkulte Erlebnisse [1923]. In: Ders.: Essays. Bd. 2. Für das neue Deutschland 1919–1925. Hg. v. Hermann Kurzke und Stephan Stachorski. Frankfurt am Main: S. Fischer 1993, S. 179–215 u. 361–366.

8 Vgl. Herbert Silberer: Der Seelenspiegel. Das enoptrische Moment im Okkultismus. Pfullingen i. Württ.: Johannes Baum [1920] (=Die Okkulte Welt 35/36).

9 Ebda., S. 11.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

forschung okkulter Phänomene. Einerseits ließen sich manche Rätsel durch das enoptrische Moment erklären und damit auflösen, andererseits verweise es in ebenjenen Fällen, die über es hinausgingen, auf »anders Geartetes«, das es zu studieren gelte.[10]

In seinem *Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten* aus dem Jahr 1909 führt Silberer eine Reihe von Beispielen – am eigenen, schlaftrunkenen Körper beobachtet – an, die er gleichermaßen beschreibt und deutet.[11] Er liest die Phänomene, die ihm Aufschlüsse über die eigene Denktätigkeit verraten und dabei auch Einblicke in die individuellen Symbolisierungsprozesse bieten. Silberer zufolge generiert jeder Mensch eigene Bilder und Symbole, die über die Probleme und Hindernisse der individuellen Denktätigkeit Aufschluss geben. Selbstbeobachtung liefere Bilder, die die Selbstwahrnehmung des Einschlafens und Erwachens begleiten. In der Identifikation und Deutung dieser Autosymbolik liege zugleich der Schlüssel für die Meisterung von Hürden, die außerhalb der Psyche liegen, aber von ihr bearbeitet werden. So schließt er mit seinen Gedanken zur Darstellbarkeit an das sechste Kapitel von Freuds *Traumdeutung* zu Traumarbeit an.[12] Silberer fokussiert das intensive Nachdenken, das Wälzen eines Problems, das, in den Schlaf hineingetragen, durch die Dynamik der Psyche der Lösung zugeführt werden kann. Das intensive Nachdenken drängt in die Zwischensphäre von Wachen und Schlafen. An den Grenzen des Bewusstseins zeigen sich Bilder, die man zuordnen muss. Silberer beobachtet und erforscht nun diese autosymbolischen Phänomene im hypnagogen Zustand an sich selbst, im Selbstexperiment.[13]

Silberers Beobachtungen gleichen einer Abstraktionsleistung, die zugleich Nähe und Distanz erfordert: eine Art Blick aus der lichten Höhe hinab in die schummrigen Niederungen der eigenen Denkfähigkeit. Bereits als Kind begleitete er seinen Vater Victor Silberer, der die Aeronautik nach Wien brachte, auf die Ballonwiese im Prater.[14] Insgesamt neunundzwanzig Fahrten schildert Herbert Silberer, begleitet von Photographien, in seiner ersten, 1903 erschienen Publikation unter dem Titel *Vier-*

10 Ebda.

11 Herbert Silberer: Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten. In: Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, 1. Jg. (1909), S. 513–525.

12 Sigmund Freud: Traumdeutung. Leipzig, Wien: Deuticke 1900, S. 190–296.

13 Silberer: Halluzinations-Erscheinungen, S. 515.

14 Als Sammelpunkt der Luftschifffahrt diente der 1901 gegründete *Wiener Aero-Club.* Zudem initiierte Victor Silberer 1880 die *Allgemeine Sport-Zeitung* und ab 1901 die *Wiener Luftschiffer-Zeitung,* ein *Unabhängiges Fachblatt für Luftschiffahrt und Fliegekunst*. Er veranstaltete 1888 die Internationale Ausstellung für Luftschiffahrt in Wien. Vgl. Victor Silberer: Der Stand der Luftschiffahrt zu Anfang 1904. Vortrag separat abgedruckt, Wien: Verlag der Allgemeinen Sport-Zeitung 1904.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

tausend Kilometer im Ballon.[15] Alleinfahrten sind die Ausnahme, meistens ist Silberer in Gesellschaft. So ist bei der Fahrt am 10. November 1901 der Schriftsteller Balduin Groller zugegen, der Schöpfer des Dagobert Drostler, ein an Sherlock Holmes angelehnter Wiener Detektiv.[16] Als Aeronaut im Luftreisen erprobt, kennt er keine Berührungsscheu mit Praktiken, die der herkömmliche ›Kulturmensch‹ ablehnt.

> Die Luftschiffahrt, sie hebt den Menschen aus diesem Rahmen heraus; sie trägt ihn in die Höhe, über alles das, was unten sich verflacht. Ein ähnliches Gefühl schildern die Bergsteiger. Es ist das Gefühl einer für den Durchschnittsmenschen neuen Dimension, der Höhe. So mancher, der die Höhe nie anders empfunden hat, der nie von selbst, ich meine geistig, sich hat lostrennen können von der Flachheit des Alltäglichen, wird durch die physische Erhebung drastisch zu einer Empfindung der Höhe gebracht, die er sonst kaum erlangt hätte. Und diejenigen, die die Welt aus der Vogelperspektive sehen, ohne einen Ballon oder einen Berg zu besteigen – die sind, glaube ich, sehr selten, gerade unter den sogenannten »Kulturmenschen«.[17]

Alles Unerhörte und Absonderliche werde alltäglich und selbstverständlich, schreibt er im Vorwort, er selbst verwehre sich dagegen. Nichts ist ihm fremd, aber auch nichts alltäglich. Silberer kennt andere Dimensionen und Parameter der Fortbewegung, er rast nicht von einem Ort zum anderen, so wie die anderen, die gezwungen sind, auf der Fläche zu verbleiben (so modern ihre Fortbewegungsmittel ihnen auch vorkommen mögen), sondern er schwebt und fliegt als Luftschiffer weit über der Stadt, zwischen Himmel und Erde.

Silberer ist sich Forscher und Forschungsgegenstand in einem. Eine ähnliche »Zwitterstellung« schreibt er auch dem Okkultismus in dessen Beziehung zur Wissenschaft zu: Während die Okkultisten den »Spiritisten, Schwärmern und Abergläubischen« das Wissenschaftliche absprechen, stünden sie selbst als unwissenschaftlich in der Kritik, bereits die bloße Untersuchung sei »verfemt«.[18] Am kompromisslosesten

15 Herbert Silberer: Viertausend Kilometer im Ballon. Mit 28 photographischen Aufnahmen vom Ballon aus. Leipzig: Otto Spamer 1903. Ein Bild zeigt die Donau und die Wiener Reichsbrücke, im Jahr 1901, vom Ballon aus ca. 180 m Höhe aufgenommen.

16 Ebda., S. 130. Teilnehmer sind: Victor Silberer (Führer), Dr. Oskar F., Balduin Groller, Karl Klinenberger und Herbert Silberer. Die Fahrt beginnt am 12.35 Uhr, man erreichte eine Maximalhöhe von 1300 m. Die Landung erfolgt nach zirka zwei Stunden zwischen Pyrawarth und Groß-Schweinbarth in Niederösterreich.

17 Silberer: Viertausend Kilometer. Aus dem Vorwort, unpag. Hervorheb. von mir, KK.

18 Herbert Silberer: Der Seelenspiegel. Das enoptrische Moment im Okkultismus. Pfullingen i. Württ.: Johannes Baum o.J. [1920] (=Die Okkulte Welt 35/36). Aus dem I. Abschnitt: »Was ist Okkultismus?«, S. 3–11, hier S. 3.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

in ihrer ablehnenden Haltung geriere sich neben den zünftigen Wissenschaftlern jene Gruppe, die bereits im abgeklärten »Kulturmenschen« anklingt: Silberers deklarierte Antipode sind die »naiv-realistischen Spießer«.[19]

Seine erste Publikation zum Problembereich der Psyche erscheint als Feuilleton im *Neuen Wiener Tagblatt* unter dem Titel »Traumsymbolik« am 22. Juni 1909.[20] Dieser frühe Text nimmt die Beispiele der Halluzinationserscheinungen, die schließlich im *Jahrbuch*, aber auch in *Imago* abgedruckt wurden,[21] vorweg. Wilhelm Stekel, der regelmäßig für das *Neue Wiener Tagblatt* schrieb, bildet das wichtige, aber auch brüchige Bindeglied zwischen Herbert Silberer und Sigmund Freud, an dessen Mittwochsgesellschaft Silberer teilnahm.[22] Stekel erwähnt in seinem Nachruf diesen frühen, ersten Text Silberers und verweist somit vom Ende auf einen Anfang zurück, der diesem »Kuckuck« (so Josef Dvorak in einem Gespräch über Silberer) zunächst eine vielversprechende Zukunft bereitzuhalten schien.[23] Dem Nachruf zufolge kannte Stekel auch Gedichte und Partituren von Silberer, die sich in seinem Nachlass befunden hatten.[24]

Zwei Faktoren brauche es, um die Halluzinationserscheinungen oder autosymbolischen Schwellenphänomene herzustellen: Somnolenz, also Schlaftrunkenheit, und intensives Nachdenken. Diese beiden Impulse müssten miteinander in Konflikt geraten, dann produziere die Psyche Bilder. Sie weiche gleichsam auf diese Ausdrucksform aus und antworte damit auf einen Kampf zwischen Schlafen und Wachen: »Vielmehr

19 Ebda.

20 Herbert Silberer: Traumsymbolik. In: Neues Wiener Tagblatt (22.6.1909), S. 1–4.

21 Einige Publikationen Silberers in *Imago*: Der Homunculus (1914, Heft 1, S. 37–79); Das Zerstückelungsmotiv im Mythos (1914, Heft 6, S. 502–523); Silberer rezensierte einschlägig Okkultes u.a. Hargrave Jennings: Die Rosenkreuzer (1913, Heft 6, S. 593 f.) sowie Schrenck-Notzings Materialisationsphänomene (Internat. Zs. f. Psychoanalyse, 1914, Heft 3, S. 278–282), aber auch Franz Struntz: Die Vergangenheit der Naturforschung (Imago 1914, Heft 3, S. 310 ff.); zudem gibt es Besprechungen von Silberers Arbeiten: *Der Aberglaube* von Albert Furrer; *Der Zufall und die Koboldstreiche des Unbewußten* von Eduard Hitschmann (beide in Imago 1922, Heft 3, S. 397 f.).

22 1910 wurde Silberer in die *Wiener Psychoanalytische Vereinigung* aufgenommen, er blieb bis zu seinem Tod Mitglied. Belegt ist ein Vortrag Silberers am 18.1.1911 im Rahmen der Mittwochsgesellschaft über »Magisches und anderes«. Vgl. Bernd Nitzschke: Herbert Silberer. Der Selbstmord eines Psychoanalytikers. In: Ders.: Das Ich als Experiment, S. 15–94, hier S. 16 f.

23 Wilhelm Stekel: In memoriam Herbert Silberer. In: Fortschritte der Sexualwissenschaft und Psychoanalyse. Hg. v. Wilhelm Stekel, redigiert v. A. Mißriegler u. F. Wittels. Bd. 1, 1924, S. 408–420.

24 Wahrscheinlich wurde er nach Silberers Tod, wie alle Vermögenswerte, zwischen den Hinterbliebenen aufgeteilt. Witwe ist Lily Silberer (geb. Tilgner). Entgegen bisherigen Angaben war Herbert Silberer in erster Ehe mit der Schriftstellerin Bertha Bloch verheiratet (als Trauzeuge war Max Roden anwesend). Die Ehe wurde 1920 geschieden. Kurz darauf heiratet Bertha Silberer Max Brociner, und Herbert Silberer am 1.9.1921 Lily Tilgner. Zivilmatrik-Trauungsakte im Wiener Stadt- und Landesarchiv 9801/21–10700/21.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

muß der Kampf hin- und herwogen; nur in der Labilität des Grenzzustandes spielen sich die Phänomene in der gesuchten Form ab.«[25] Silberer sieht das Denken in Symbolen und Bildern als die primitivere Leistung des Bewusstseins an. Die Bilder würden durch das abstrakte Denken hindurchwirken, wenn die erforderte Energie, die eine Denkaufgabe dem Bewusstsein abverlange, nicht ausreiche. Wo Symbole auftreten, greift gleichsam die Psyche in den Denkprozess ein.

Das intensive Nachdenken begegnet uns auch an anderen Stellen aus Silberers Wiener Umfeld. Es will gelernt sein und bildet die unabdingbare Voraussetzung für jede höhere Erkenntnis. Wer nicht gelernt hat, einen bestimmten Punkt an Intensität zu überschreiten, eine Intensität, die auch körperlich spürbar ist (es schmerzt), wird immer zurückgeworfen werden in das Gewöhnliche, wird keine großen Lösungen großer Probleme herbeiführen können. Man muss – dieser speziellen Haltung gemäß – den Durchschnitt, das Mittelmaß, überschreiten. Oskar Simony erzählt seinem Freund Eckstein von den Qualen, die zu erleiden er gelernt habe, um über den herkömmlichen Punkt und damit über sich selbst hinauszuwachsen.[26]

> Von früher Kindheit an bin ich von meinem Vater dazu angehalten worden, körperliche Schmerzen mit Gleichmut zu ertragen und mit keiner Wimper zu zucken, auch wenn mir mein Zustand schier unerträglich erscheinen wollte. Nun gibt es wenig Dinge, die so weh tun wie das intensive Nachdenken, wenn es über einen gewissen Punkt **hinausgetrieben** wird. Dies ist der Augenblick, wo die meisten die Sache aufgeben. Mir aber ist die Fähigkeit anerzogen worden, auch diese Art von Schmerz zu verbeißen, und so komme ich mitunter über den Punkt **hinüber**, an welchem die andern alles hinwerfen, nur um Ruhe zu finden. Aber gerade **einen kleinen Schritt** weit **über** ebendiesen Punkt hinaus liegen oft die neuen Erkenntnisse.[27]

Das Denken über einen gewissen Punkt hinauszutreiben, als Denker zum eigenen Denken in Beziehung zu treten und es anzutreiben, körperlichen Widerständen entgegen: So schafft man Außerordentliches – aber auch Fixierungen.[28]

---

25 Herbert Silberer: Traumsymbolik, S. 1.

26 Vgl. zu Oskar Simony Kap. I und Kap. II (seine Darstellung in Sir Galahads *Kegelschnitten Gottes*).

27 Friedrich Eckstein: Rax, Athletik und philosophische Träumereien. In: Neues Wiener Tagblatt (29.07.1930), S. 2 f., hier Eckstein: Alte unnennbare Tage, S. 67.

28 Auch Hlavata Ohrringle aus Meyrinks *Wahrheitstropfen* kennt dieses Phänomen (Kap. VI, S. 299 f.). Er holt das Fläschchen hervor, schüttelt es, hält es gegen das Licht, riecht an seinem Inhalt, schlägt in den Folianten nach, geht dann gereizt zu Bett und träumt daraufhin immer denselben Traum: Vor einer violetten Gebirgslandschaft, am Dach eines asiatischen Klosters steht eine Leiche mit einem Buch, darin steht: »Bleib' auf deinem Weg und wanke nicht.« – Man darf nicht aufhören zu denken. Vgl. Gustav Meyrink: Der Wahrheitstropfen, S. 349.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Silberers Schriften sind Schriften des Fokussierens, Sehens, des Erlebens in Bildern, und bieten somit als Texte vor allem Szenen und Sequenzen. Die Beispiele im Kontext seiner Selbstbeobachtungen, Schwellenphänomene genannt, sind bewegte Bilder. Etwa: Die Doboštorte und ein Messer, das die Schichten der Torte durchtrennt; oder das Schälen eines Apfels – unterbrochen – fortgesetzt. Sequenzen, die anmuten, als wären sie aus einem surrealistischen Film geschnitten, bilden das Forschungsmaterial, das der Forscher an sich selbst beobachtet hat, um es anschließend zu verschriftlichen. Bevor Silberer in seinem frühen Text über die Traumsymbolik[29] dazu übergeht, die Freud'sche Position zu referieren, die den Traum als Wunscherfüllung begreift, verweist er auf Lafcadio Hearn, der ebenfalls im *Neuen Wiener Tagblatt*, allerdings am Tag zuvor, von Gespenstern und Spuk gehandelt hatte.[30] Es gebe Anknüpfungspunkte zu den Geistern, so Silberer, zu den dunklen Bezirken der geistigen Tätigkeit, ob Einbildung oder nicht. Bestimmte Dinge beanspruchen Präsenz, obwohl ihr ontologischer Status zunächst einmal ungeklärt bleiben muss. Jeder Traum sei deutbar; er müsse – durch die Analyse gleichsam in die »alltägliche Denkweise«[31] rücküberset zt – zeigen, was er bedeutet, indem man entschlüsselt, worauf er verweist. Das sei prinzipiell machbar, wenngleich »es auch manchmal unerhörter Kniffe bedarf, um den karnevalmäßigen verkleideten Traumgedanken in seiner bürgerlichen Gestalt aufzudecken«.[32] Silberer, der selbst im großzügigen Annahof 3a lebte und empfing (etwa zu okkulten Treffen)[33], verstand seine Interessen und Lebensweise bürgerlichen Konventionen entgegengesetzt. Die Annagasse, stadteinwärts rechts von der Kärntnerstraße gelegen, befand sich mitten im Unterhaltungsviertel. Im *Tabarin*, einem mehrstöckigen Etablissement mit Ballsaal, direkt im Annahof gelegen, trat in den 20er Jahren Anita Berber auf.[34] Auch Geschlechter-

29 Herbert Silberer: Traumsymbolik. In: Neues Wiener Tagblatt (22.6.1909), S. 1–4 [in Folge zitiert mit der Sigle T und der Seite].

30 Lafcadio Hearn: Gespenster. In: Neues Wiener Tagblatt (20.5.1909), S. 1 ff. Hofmannsthal schrieb für eine postume Ausgabe von Erzählungen Hearns ein Vorwort: Lafcadio Hearn: Kokoro. Aus dem Engl. übers. v. Berta Franzos. Mit einem Vorwort von Hugo von Hofmannsthal. Frankfurt am Main: Rütten & Loening 1905. Gustav Meyrink übersetzte Hearns Gespenstergeschichten: Lafcadio Hearn: Japanische Geistergeschichten. Hg. u. übertr. von Gustav Meyrink. Berlin: Propyläen 1925.

31 Herbert Silberer: Traumsymbolik, S. 1.

32 Ebda.

33 Herbert Silberer: Okkultismus und Wissenschaft. In: Neue Freie Presse (29.10.1922), S. 11.

34 Vgl. Anita Berber und Sebastian Droste: Die Tänze des Lasters, des Grauens und der Ekstase. Wien: Gloriett-Verlag 1923. Berber und Droste tanzen Legenden: »Die Verbindung menschlicher Ausdrucksmöglichkeiten in körperlicher Form, das Empfinden letzter, sensibelster seelischer Regungen in pantomimischer Gestaltung« (S. 17); »Nicht bewußter überlegendster Schritt vor eitlem Spiegel / Nicht choreographisch-intellektuellstes spitzestes ausgeklügeltest Zersplittern / Sondern unbewußtes heiligstes Schreiten nach den Klängen der fremden Welt.« (S. 16)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

grenzen weichen in diesem Grenzbereich auf.[35] Silberer verurteilte die Standesvorurteile der sogenannten ›Kulturmenschen‹ und verbrachte die meiste Zeit in seine Studien versunken. In der schriftlichen Bitte um Dispenserteilung vom bestehenden Ehebund, die der zivilen Trauungsakte beigelegt ist, erwähnt die Ehefrau Bertha Silberer, er lebe »ein von realen Dingen und alltäglichen Problemen ziemlich entferntes Leben – ganz seinen Studien und Werken hingegeben, und übersieht dabei, dass er eine Frau besitzt[.]«[36] Im Rahmen dieser umfassenden wie einnehmenden Studien entwickelt er die Theorie der *autosymbolischen Phänomene*. Verkürzt ausgedrückt, handelt es sich hierbei um Bilder und Symbole, die das denkende Individuum für sich zur Problemlösung generiert – man müsse diese Hinweise allerdings entschlüsseln können, um so Einblicke in die Funktionsweise der eigenen Psyche zu erlangen. Silberer bringt nun eine Reihe von Beispielen, also von autosymbolischen Phänomenen, die immer an ein konkretes Erlebnis gebunden sind. Dann schlüsselt er sie auf. Das erste Beispiel betrifft Goethes *Faust*. Nach der Vorstellung begleitet ihn das Stück bis in den Schlaf, um dort fortzuwirken. Schon müde, zwingt er sich, »in das dunkle Gebiet des ›Mütter‹-Problems vorzudringen« (T 1). Eindrücklich ist auch das folgende, vierte Beispiel anlässlich seiner Beschäftigung mit den Schriften Immanuel Kants: die metaphysische Torte.

> Ich suche mir den Zweck gewisser metaphysischer Studien, die ich betreiben will, zu vergegenwärtigen. Ich bin nahe daran, einzuschlafen, habe aber noch so viel Denkkraft, um mir ungefähr vorzustellen, der fragliche Zweck bestehe wohl darin, daß man sich auf der Suche nach den Daseinsgründen zu immer höheren Bewußtsteinsformen oder Daseinsschichten durcharbeitet. Doch nun versagt meine Energie; aus ist's mit dem Denken. Dafür sehe ich mich mit einem langen Messer unter eine Torte fahren, wie um ein Stück davon zu nehmen. Da hätten wir also wieder ein autosymbolisches Phänomen. Doch wie! Die erhabenen Gedanken von vorhin sollen in ein so banales Symbol geschlüpft sein? Ziemt es dem Helden Achill, in Fleckerlpatschen einherzuschreiten? Mit solchen Anstandsfragen geben sich die Assoziationsgesetze nicht ab. Vornehm und gemein gilt ihnen gleich. (T 2)

Silberer verteidigt das vermeintlich Banale im autosymbolischen Bild gegen die Vorurteile der Konvention. Das Bild im Moment der versagenden Energie vervollständigt den gedanklichen Prozess mit anderen Mitteln. Der ausgestellte Kontrast von erhabe-

35 Neben Berber und Droste siehe etwa der zunächst 1914 im Privatdruck erschienene, okkulte »Musiker-Roman« des Geigenvirtuosen Jules Siber über Seelenwanderung und Homosexualität. Jules Siber: Seelenwanderung. Mit einem Vorwort von Olaf N. Schwanke und einem Anhang. Hamburg: Männerschwarm Verlag 2011 (=Bibliothek rosa Winkel, Bd. 57).

36 Zivilmatrik-Trauungsakte im Wiener Stadt- und Landesarchiv 9801/21 – 10700/21.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

nem, abstraktem Denken einerseits und banaler, plastischer Bildhaftigkeit andererseits wird nicht negiert, wohl aber einer Wertung, die sich an Fragen der Angemessenheit orientiert, enthoben. Die Assoziationsgesetze sind über die Unterscheidung zwischen »vornehm« und »gemein« erhaben. Ebenso Silberers beschreibende Sprache, die auch im Philosophieren und Theoretisieren am Alltäglichen und Umgangssprachlichen teilhat, wie etwa ein gelegentliches »flugs« als Indiz der Plötzlichkeit und des Im-Handumdrehens als beiläufig gestreute Partikel durchscheinen lässt. Autosymbolischer Bildbestand zehrt von den Szenen des Alltags. Im übersehenen Gewöhnlichen liegt die herausragende Andersartigkeit, die den Beispielen in Silberers Argumentation ihren besonderen Reiz verleiht. Das Banale ist zugleich das Ansehnliche, Poetische, denn aus dem Dunstkreis des hohen, aber versinkenden Gedankens erhebt sich als Analogie das Bild einer Schuhbekleidung (die nicht zuletzt den wunden Punkt des antiken Helden verbirgt), um es dem davonschwebenden Ballon gleichzutun. Aus der Vogelperspektive erscheint alles, sowohl das Hohe als auch das Niedere, gleichermaßen flach. Mit dem Bewusstsein eines über den herkömmlichen Blick erhabenen Luftschiffers fährt Silberer in seiner Interpretation schließlich fort:

> Lassen wir also die Standesvorurteile beiseite und schreiten wir zur Interpretation des Bildes. Meine Bewegung mit dem Messer symbolisierte zweifellos das »Durcharbeiten«. Es fällt mir nämlich bei Tisch hie und da das Zerschneiden und Vorlegen von Torten zu, ein Geschäft, welches mit einem langen, biegsamen Messer verrichtet wird und einige Sorgfalt erheischt. Insbesondere ist das reinliche Herausnehmen der geschnittenen Tortenteile mit gewissen Schwierigkeiten verknüpft; das Messer muß behutsam unter die betreffenden Stücke geschoben werden (das langsame »Durcharbeiten«, um zu den »Gründen« zu gelangen). Damit ist indes die Symbolik, welche in dem Bilde lag, noch nicht erschöpft. Die Torte war eine Doboštorte, und das will wieder etwas sagen. Das schneidende Messer muß nämlich, um dieses den Wienern wohlbekannte sympathische Werk der Mehlspeisköchin zu zerteilen, durch verschiedene Schichten dringen (die Schichten des Bewußtseins und Daseins). (T 2)

Durch die Schichten des Bewusstseins gleitet das Messer der Konzentration. Das Denken erscheint in diesem Beispielbild bzw. dessen Auslegung als Tätigkeit konzentriert in einer Mehlspeise, die wiederum das Zeugnis hoher Kochkunst ist – bestehend aus einfachen Zutaten. Es bekommt das Attribut »sympathisch« verliehen, denn allgemeiner Beliebtheit erfreut sich das Gemenge aus Biskuit und Buttercreme, das eine äußerste, harte Karamell-Schicht vor dem Austrocknen schützt. Das Hohe und das Niedere, das Harte und das Weiche, das Streben nach höheren Bewusstseinsstufen im Vordringen zu den tieferen Daseinsgründen, das Durchdringen und Hervorheben, also letztlich wieder das Oben und das Unten finden ihre verheißungsvolle Verschrän-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

kung in diesem Bild, das selbst, als Bild des *Zerteilens*, das Banale an die Grenze des Poetischen treibt. Davon ausgehend leitet Silberer auch die Individualität der autosymbolischen Phänomene ab. Die spezifischen Gedanken zeigen sich jedem und jeder in unterschiedlichen Bildern. Das herkömmliche Traumbuch, das Motive und Bedeutungen alphabetisch listet, sei schon aus diesem einen Grund untauglich und ein »Unding« (T 2), da die dort gesammelten divinatorischen Bedeutungen allgemein gehalten seien, um für alle, die es zu Rate ziehen, je nach Bedarf, zutreffen zu können. Silberer nennt noch sechs weitere Beispiele, wobei er vorausschickt, dass sich oft nicht nur der Denkinhalt, sondern auch der Vorgang des Denkens selbst symbolisch abbilde. Er unterscheidet den Gedankeninhalt (das »Material«) und den Zustand (die »Funktion«); beides sei gleichermaßen aus dem Bewusstsein des Denkenden »symbolisch abgespiegelt« – ein wichtiges Wort, worauf wir bei Franz Werfels *Schwarzer Messe* noch zurückkommen werden: »das heißt, das Symbol kann ausdrücken, ob ich rasch oder träge, leicht oder schwer, erfolgreich oder fruchtlos denke« (T 3).

Silberers Beispiele geben Einblicke nicht nur in die Lebensweise, sondern auch in die Denkweise einer Person, die sich selbst, nämlich die eigenen inneren Prozesse, zum Untersuchungsgegenstand bestimmt hat. Der Blick in den Zustand des Halbschlummers entspricht dem Blick eines Mediums in das Wasserbecken oder in den Kristall. Es ist die *Abspiegelung* innerer Prozesse, die sich durch die schriftliche Fixierung dem forschenden Bewusstsein mitteilt und so wiederum nach außen tritt und auf sein Publikum trifft. Abgespiegelter (oder »abgefluteter«) Alltag ist veräußertes Inneres und verinnerlichtes Außen. »Können wir denn wissen« – sinniert Werfels Doktor Grauh, der Verfechter ewiger Gegenwart –, »ob unsere Wirklichkeit, unser Leben, unsere Taten, Morde, Verzichte, Feste, Kriege nicht die Abflutung einer Wirklichkeit sind, die wiederum die Abflutung einer Wirklichkeit ist, die diesen Namen noch immer nicht verdient?«[37] Diese letztlich künstlerische Praxis setzt sich fort. Denkt man an Konrad Bayers Roman *der sechste sinn* oder Oswald Wiener, wird deutlich, dass ebendiese reflexiven Bruchstücke der Selbstwahrnehmung und ihr bedeutsames Arrangement (wie etwa in der Montage) den Kunst-Stoff der Avantgarde bilden, der – wie Silberer – über die bewusste Herbeiführung der »Labilität des Grenzzustandes« (T 1) im Zustand der Selbstbeobachtung nichts weniger als die Erforschung der Welt in Angriff nimmt.

37 Vgl. Franz Werfel: Die schwarze Messe. Erzählung. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hg. v. Knut Beck. Frankfurt am Main: S. Fischer 1989, S. 202.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Symbole und Symptome

Silberers Beitrag zur Psychoanalyse wird insbesondere in den »funktionalen Phänomenen« des Traumgeschehens gesehen, die auch Freud als Erweiterung seiner *Traumdeutung* anerkannte.[38] Silberer, wie auch dessen Abhandlungen, wurden zunächst von Freud geschätzt und im Briefwechsel mit C.G. Jung anerkennend erwähnt.[39] Es gibt eine Linie zu Jacquess Lacans *Écrits*, worin dem 1966 fast vergessenen Namen ein kurzer Artikel gewidmet ist.[40] Silberers Lebens- und Wirkungsgeschichte bleibt allerdings eine der Brüche.[41] Die Umstände seines Selbstmordes am 12. Januar 1923 wurden ausführlich in den Zeitungen besprochen.[42] In den Nachrufen blieb Silberers

38 Sigmund Freud: Traumdeutung. 8., veränderte Auflage. Leipzig, Wien: Deuticke 1930, S. 35, 71. Vergleichend dazu Herbert Silberer: Der Traum. Einführung in die Traumpsychologie. Stuttgart: Enke 1919.

39 Sigmund Freud/C.G. Jung: Briefwechsel. Hg. von William McGuire u. Wolfgang Sauerländer. Frankfurt am Main: Fischer 1974, S. 265, 267. Zu Silberer, Freud und C.G. Jung vgl. Wagner-Egelhaaf: Mystik der Moderne, S. 52–55.

40 Jacques Lacan: D'un syllabaire aprés coup. In: Écrits. Paris: Seuil 1966, S. 717–724. Vgl. Michael Turnheim: Herbert Silberers innerer Himmel. In: Ders.: Freud und der Rest. Aufsätze zur Geschichte der Psychoanalyse. Wien: Turia & Kant 1993, S. 41–58, insb. S. 41.

41 Die Aufarbeitung zu Herbert Silberer begann mit Karl Fallend und Bernd Nitzschke, der zahlreiche Neuauflagen herausgab und ein Werkverzeichnis erstellte. Vgl. Bernd Nitzschke: Die Gefahr, sich selbst ausgeliefert zu sein: Herbert Silberer, zum Beispiel. In: Ders. (Hg.): Zu Fuß durch den Kopf – Wanderungen im Gedankengebirge. Ausgewählte Schriften Herbert Silberers – Miszellen zu seinem Leben und Werk. Tübingen: Edition Diskord 1988. Ein Brief Freuds als Grund für den Suizid ist äußerst strittig. Vgl. Nitzschke: Herbert Silberer – Luftschiffer und Halluzinationsforscher. Stichworte zu seinem Leben und Werk. In: Ernst Federn, Gerhard Wittenberger (Hg.): Aus dem Kreis um Sigmund Freud. Zu den Protokollen der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung. Frankfurt am Main: Fischer 1992, S. 170–175, insb. S. 173 f.

42 Todesmeldungen in der *Neuen Freien Presse* (m. –: »Selbstmord des Schriftstellers Herbert Silberer«, 12.1.1923), S. 3 und im *Neuen Wiener Journal* (»Selbstmord Herbert Silberers«, 13.1.1923), S. 9. F.W. [Fritz Wittels?] berichtet im *Neuen Wiener Journal* (23.1.1923, S. 8) von einem öffentlichen Nachruf, gehalten von Wilhelm Stekel in der Unabhängigen Gesellschaft für Psychoanalyse. Dort heißt es, man würde sich irren, hielte man Silberer für einen Mystiker: »Er hat sich bemüht, diese Gebiete der Wissenschaft zu erobern, und hat mit psychoanalytischen Methoden zum Ärger der Verschwommenen, die gern im Trüben fischen, manches ans Tageslicht gezogen, wodurch die Trüben entlarvt werden.« (Ebda.) Der Nachruf in der *Allgemeinen Sportzeitung* korrigiert ebenso das medial entstandene Bild von Silberer als »Telepathen«, vielmehr wäre er ein »tiefschürfender Denker« gewesen: »Herbert Silberers Studien […], die naturgemäß auch Animismus, Spiritualismus, Mediumismus, Okkultismus, Mystizismus, Esoterik u.s.w. umfassen mußten, bewegten sich fernab von Scharlatanerie und Sensationshascherei, wie sie leider gerade in den letzten Jahren von Unberufenen in den reinen Geisteswissenschaften Mode geworden sind.« (20.1.1923), S. 1.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Interesse für Okkultismus und Psychoanalyse nicht unerwähnt. Wilhelm Stekel, der Förderer und Freund, erwähnt im Nachruf, dass Silberer selbst nicht analysiert gewesen war, und sieht in diesem Umstand bei aller Rätselhaftigkeit einen gewichtigen Grund des Suizids.[43] Es gab also Fragen, denen sich Silberer nicht stellte – bei allem Interesse für Grenzerfahrungen. »Vor allem muss jeder Analytiker damit beginnen, daß er sich selbst einer vollkommenen Analyse unterzieht«, schreibt auch Fritz Wittels, der neben Silberer, Karl Schrötter und Viktor Tausk, also »[n]ur in Wien allein« schon drei »geistreiche Analytiker« freiwillig aus dem Leben hat scheiden sehen.[44] Und Wittels weiter: »Man kann sie [die Analyse, Anm. KK] aus Büchern nicht lernen. Man muß durch Ausräumung des eigenen Unbewußten gegen das Sprenggift immunisiert werden.«[45] Silberer ist die Schnittstelle zwischen einer rosenkreuzerisch-alchemistischen Tradition (siehe Kap. VI), einer bedeutenden Linie des Okkultismus, und der modernen Traumforschung, der Psychoanalyse. Sein Hauptwerk *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* steht für diese Verbindung.[46] Obwohl Freud Silberers »funktionalen Phänomene« grundsätzlich befürwortete, verweist Bernhard Nietzschke auf Unterschiede in der Interpretation derselben: Freud sah die »Entität im Psychischen«, auf welche die Beobachtbarkeit der Symbole im Moment ihrer Entstehung nach Silberer hinweise, letztlich nicht als gesichert an, sondern begriff sie als Gedankenmaterial, das wie alle Gedankeninhalte der Zensur unterliege. »Wo Silberer einen bequemen Weg zu einem Diesseits der Sprache gefunden haben will, das sich ohne Umwege in den Symbolen abbildet, entgegnet Freud, daß es sich – wie bei der sekundären Bearbeitung – um einen Beitrag zur Traumbildung von seiten des Wachdenkens handle.«[47] Neben den »funktionalen Phänomenen« war vor allem der anagogische Gehalt der Symbole für Silberer relevant. Wittels nennt das Anagogische nach Silberer »die sittlichen Tendenzen des Unbewussten«[48], Turnheim beschreibt es wie folgt: »Während die psychoanalytische Deutung wissen will, woher wir kommen, weist die anagogische Deutung in die Richtung, wohin wir gehen sollen.«[49] Der anagogische Gehalt kann in einer eigens darauf gerichteten Deutungsmethode erschlossen werden und erweitert die funktionalen Phänomene um konkrete Handlungsperspektiven. Dass wir ethisch

43 Stekel schreibt, Silberer »untersuchte all die Wunder der Parapsychologie und sie wurden in seiner Hand analytische Probleme. Er analysierte die Wissenschaft, ohne sich selbst zu analysieren.« Wilhelm Stekel: In memoriam Herbert Silberer, S. 413.

44 Wittels: Sigmund Freud, S. 57.

45 Ebda., S. 58.

46 Herbert Silberer: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Wien, Leipzig: Hugo Heller 1914.

47 Turnheim: Herbert Silberers innerer Himmel, S. 47.

48 Wittels: Sigmund Freud, S. 175.

49 Turnheim: Herbert Silberers innerer Himmel, S. 54.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

korrekt und tugendhaft dem »Sublimen« entgegenstreben, hat seine Wurzeln in den Materie und Geist verbindenden Gesetzen der Alchemie, von denen Silberer die Wirkungsweisen der Psyche nicht ausgenommen sah.

* * *

Es gibt Zusammenhänge zwischen dem Symbol und dem Symptom, die nicht nur zeichentheoretischer Natur sind. Beide repräsentieren einen Zusammenhang, den sie zugleich auch selbst darstellen. Hinter dem Symptom erwartet man eine Ursache, hinter dem Symbol ein Symbolisiertes, also einen Referenten oder einen Gehalt, der durch das Zeichen präsent ist. Symbole und Symptome begegnen an der Oberfläche eines in vielfacher Hinsicht wirksamen Untergrunds, sie zeigen uns etwas an (darin sind sie zeichenhaft), zugleich führen sie uns an bestimmte Orte, seien das nun welche, die Ursprünge bezeichnen oder Bedeutung durch Bedeutung anreichern und erweitern. Symbole provozieren Deutungen, Symptome Diagnosen. Deutungen und Diagnosen sind Lektüren. An einem Symbol wird etwas erkannt, ebenso am Symptom – zumeist die zugrunde liegende Krankheit oder, neutraler formuliert, eine ursächliche Wirkung. Die Symptombekämpfung gilt als rein oberflächlich, sie geht der Ursache nicht auf den Grund, sie heilt von oben, nicht von unten, durchdringt nicht die vielen Schichten der Bedeutung, um an die Wurzel zu gelangen, um das Übel an der Wurzel zu packen (wie etwa durch den Ausgleich polarer Strukturen, wie der Homöopath Whitmont es beschreibt).[50] Im Symbol ist die Wurzel gleichermaßen präsent, gleichermaßen verborgen. Symptome sind körperliche Symbole. Sie zeigen das Einwirken von Kräften, Vorgängen, die mitunter Schmerzen verursachen. Der Schmerz ist als Symptom ein sinnfälliges Symbol. Das Symbol selbst schmerzt nicht. Man spürt es nicht, es ist in seiner Sinnfälligkeit sinnlich unauffällig. Es ist eine Leistung des unsinnlichen Sinns. Sinnliches und Unsinnliches im erkannten Symptom zusammenzuführen, kann nun als Errungenschaft der Psychoanalyse gewertet werden. Der Darstellung Fritz Wittels' zufolge,[51] fuhr der junge Freud nach Paris, um über Charcots Forschung die materialistisch ausgerichtete Medizin, wie sie in Wien immer noch vorherrschend war, zu überwinden.[52] Der Nachweis, dass es psychogene Erkrankung gibt, enthob die Patientinnen vom Vorwurf der Simulation. Charcot habe durch die gezielte Herbeiführung eines hysterischen Symptoms durch

50 Zur Homöopathie und Edward C. Whitmonts *Alchemie der Heilung* vgl. Kap. V, S. 277.

51 Auf Fritz Wittels und dessen zum Teil auch durchaus fragwürdige Aussagen über Freud wird in Folge mehrmals zurückgekommen werden, da Wittels aufgrund seiner Interessen und Bekanntschaften eine Schlüsselpersönlichkeit in der Verbindung von Literatur, Psychoanalyse und Okkultismus bildet.

52 Wittels: Sigmund Freud, S. 22 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Hypnose bewiesen, dass Vorstellungen in der Lage sind, körperliche Veränderungen herbeizuführen. Freud, der selbst kein »verläßlicher« Hypnotiseur gewesen sei,[53] schloss nach seine Rückkehr nach Wien an diese Erkenntnisse an.

> Als er die Salpêtrière verließ, hatte er eine neue Auffassung der Neurosen gewonnen, an der er zeitlebens festhalten konnte: die Erklärung hysterischer Phänomene durch eine Spaltung des Bewußtseins. Die Arbeiten von Delbœuf, Binet, Janet führen weit in das Gebiet des unbewußten Seelenlebens. Dem bekannten Ich stand offenbar ein anderes Ich gegenüber, das gelegentlich fremdartig und drohend dem »offiziellen« Ich entgegentrat.
>
> Eine solche Anschauung mußte der Wiener medizinischen Schule nicht anders erscheinen, denn als Rückkehrt ins Mittelalter, das die Hysterie durch Besessenheit vom Teufel erklärt hatte. Das aber war dem jungen Freud gerade recht.[54]

Breuer und Freud begegneten den Symptomen ihrer Patient*innen kämpferisch. Sie wollten sie heilen, was mehr bedeutet als sie von ihren Symptomen zu befreien. Dennoch musste man bei den Symptomen ansetzen, denn sie waren das Augenfällige, sie waren in Summe jene Verhaltensweisen, unter denen die Patient*innen und ihr Umfeld litten. In der Heilung von den hysterischen Symptomen kommt zunächst die Hypnose ins Spiel (um die Psychoanalyse später wieder von ihr zu entkoppeln, so Wittels)[55]. Hysterie und Hypnose sind als Krankheit und Therapie gerade in der frühen Zeit der Psychoanalyse aufeinander verwiesen, vermittelt über das Symptom, das es zu tilgen gilt. Im Symptom, das den Körper betrifft und im Seelischen gründet, gerät schließlich der weibliche Unterleib zum Symbol einer Jahrhundertkrankheit. Als Freud schließlich begann, Träume zu deuten, sei Breuer wieder zu seiner »Jugendliebe«, der organischen Medizin, zurückgekehrt, schreibt Wittels: »kein Zeichendeuter und Zauberer, sondern ein treuer Bewunderer des Urphänomens, wie man es in Mikroskopen und Retorten immer wieder erschaut«.[56]

* * *

Sigmund Freud schrieb 1921 einen Brief an Hereward Carrington, den berühmten Aufdecker spiritistischen Schwindels, worin er sich auf Anfrage zum Okkultismus äußert.

---

53 Ebda., S. 31.

54 Ebda., S. 27 f.

55 »Merkwürdigerweise glauben weite Kreise, die Psychoanalyse sei eine Art Hypnose, mindestens aber eine suggestive Methode. Freud hat die Technik der Psychoanalyse hauptsächlich zu dem Zwecke ausgearbeitet, um die Psychotherapie von der Hypnose unabhängig zu machen.« Ebda., S. 31.

56 Ebda., S. 34 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Badgastein 24. Juli 21

Sehr geehrter Herr Doktor

Ich gehöre nicht zu denen, die ein Studium der sogenannten okkulten psychischen Phänomene als unwissenschaftlich, als unwürdig oder gar als gefährlich von vorneherein ablehnen. Wenn ich zu Beginn einer wissenschaftlichen Laufbahn stände, anstatt wie jetzt am Ende, würde ich mir vielleicht trotz aller Schwierigkeiten kein anderes Arbeitsgebiet wählen.
Trotzdem bitte ich Sie, bei Ihrem Unternehmen auf meinen Namen zu verzichten, und das aus mehreren Gründen.
Erstens, weil ich auf dem Gebiet des Okkulten vollkommener Laie und Neuling bin und nicht das Recht habe, hier irgendeinen Schimmer von Autorität zu beanspruchen.
Zweitens, weil mir daran liegen muß, die Psychoanalyse, an der nichts Okkultes ist, scharf von diesem noch nicht eroberten Wissensgebiet abzugrenzen, und keinen Anlaß zu Mißverständnissen in dieser Hinsicht zu geben.
Endlich, weil ich gewisse skeptisch-materialistische Vorurteile nicht loswerden kann und diese in die Erforschung des Okkulten mitbringen würde. So bin ich ganz unfähig, das »Überleben der Persönlichkeit« nach dem Tode auch nur als wissenschaftliche Möglichkeit in Betracht zu ziehen, und nicht viel besser ergeht es mir mit dem »Ideoplasma«.
Ich meine also, es ist besser, wenn ich mich weiterhin auf die Psychoanalyse beschränke.

Hochachtungsvoll Ihr ergebener
Freud[57]

Freud führt also drei Gründe an, die rechtfertigen, seinen Namen von okkultistischen Studien fernzuhalten. Zunächst sei er auf diesem Gebiet weder eingeweiht noch ausreichend gebildet. Zweitens möchte er die Psychoanalyse trennen, freihalten von An- und Vorwürfen, die ihre Wissenschaftlichkeit in Abrede stellen könnten. Und drittens sei er wohl zu »materialistisch«. Er bringt hierfür zwei Beispiele: das Leben nach dem Tod und das Ektoplasma (Auswürfe von Medien). Gerade am zweifelhaften Materialisationsphänomen zeigt sich der Materialist. Konterkariert werden diese drei Gründe von dem Bekenntnis, dass er der Erforschung der »sogenannten okkulten psychischen Phänomene« prinzipiell positiv gegenüberstehe. Und schließlich ein Zugeständnis gleich zu Beginn: Nun – am Ende seiner Karriere – müsse er Abstand nehmen von einem Forschungsfeld, dem er sich doch gerne gewidmet hätte. Freud lehnt ab, lässt die Türen, vermittelt über die gleichsam hypothetisch aktualisierten Anfänge, allerdings

57 Sigmund Freud an Hereward Carrington (24.7.1921). In: Sigmund Freud: Briefe 1873 – 1939. Hg. v. Ernst Freud. Frankfurt am Main: S. Fischer 1960, S. 333.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

geöffnet. Zumindest in der Faszination für das Phänomen, für das zunächst Unerklärliche, das als Frage, auf die es keine Antwort gibt, der Kern jedes wissenschaftlichen Antriebs ist, zeigt sich ein Korridor zum Übersinnlichen – der auch von einigen aus seinem Umfeld beschritten wurde. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang etwa Herbert Silberer, Sándor Ferenczi, Wilhelm Stekel, Fritz Wittels und Helene Deutsch.[58] Sie alle bewiesen in ihrer Forschung Offenheit und Interesse für okkulte Gebiete. Es sind insbesondere die »Übertragungsphänomene« im weiteren Sinn, die Anschlussfähigkeit an die Fragen des wissenschaftlich orientierten Okkultismus bereithalten. Silberer etwa empfing in seiner Wohnung zu Diskussionen über »Okkultismus und Wissenschaft«. Eine in der *Neuen Freien Presse* veröffentlichte Annonce weist das Interesse an den Facetten des »Seelischen« als das Bindeglied zum Okkulten aus:

> Okkultismus und Wissenschaft. Den vielfach beobachteten missverständlichen Anschauungen über Okkultismus tritt die von dem bekannten Wiener Psychologen Herbert *Silberer* geleitete Gesellschaft ›Sphinx‹ entgegen, indem sie für individuell angepaßte Einführungen in das genannte Gebiet sorgen wird. Das Hauptgewicht wird dabei auf die Erfassung der *seelischen* Bedingungen, Vorgänge und Rätsel gelegt, gleichviel ob es sich um das »telepathische«, das »mediale«, das »visionäre«, das »theosophische« oder sonst ein Gebiet des Okkultismus handelt. Die Vermittlung des Erkenntnisgutes erfolgt auf modern-psychologischer Basis. Interessenten können sich schriftlich oder persönlich an die Amtsstelle der Gesellschaft ›Sphinx‹, Wien, 1. Bezirk, Annagasse Nr. 3 A, wenden. Sprechstunde von ½ 4 bis 4 Uhr täglich, ausgenommen Donnerstag, Sonntag und Feiertage.[59]

Telepathie und Suggestion sind von diesen weitreichenden Interessensgebieten des Okkulten nicht loszulösen. Das Einwirken auf den Anderen kraft der Gedanken – kann es als Möglichkeit ausgeschlossen werden? Ist es nicht in der Konstellation von Analytiker*in und Analysand*in per se angelegt – etwa im »ganzen spürenden Ahnungsgrund« der Koryphäe Freud, wie die expressionistische Literaturzeitschrift anerkennend festhält,[60] oder in der Grundregel der »gleichschwebenden Aufmerk-

58 Auf Silberers Rezensionen in *Imago* wurde bereits hingewiesen (Anm. 21): Hier noch der Verweis auf seine Besprechung von Ludwig Staudenmaiers *Magie als experimentelle Naturwissenschaft* u.d.T. »Künstliche Besessenheit« (Imago, 1913, Heft 4, S. 447–451) und Erich Bischoffs *Elemente der Kabbala* (Imago 1915, Heft 3, S. 182–185).

59 Herbert Silberer: Okkultismus und Wissenschaft. In: Neue Freie Presse (29.10.1922), S. 11. Hervorheb. i. Orig.

60 Sigmund Freud: Magisches im Heutigen. In: Pan, 3. Jg., Nr. 24 (14.3.1913), S. 577–580, hier S. 577. Die im *Pan* gedruckte Textstelle ist zugleich Teil der III. Abhandlung von Totem und Tabu über »Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken«. Für die genaueren Angaben danke

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

samkeit«? Für unsere Fragen, aber auch für die Profilierung der Psychoanalyse, ist nun entscheidend, dass Freud bald von der Hypnose abrückt und die therapeutische Technik für das freie Assoziieren öffnet. Er befreit, löst seine Technik von der Einflussnahme durch Suggestion, Somnolenz, Hypnose und macht so den Weg frei zur Erforschung der Dynamik der Psyche – allein über das Wort: »Worte waren ursprünglich Zauber, und das Wort hat noch heute viel von seiner alten Zauberkraft bewahrt. […] Worte rufen Affekte hervor und sind das allgemeine Mittel zur Beeinflussung der Menschen untereinander.«[61]

Silberers Methode der Selbstbeobachtung war nicht ungefährlich, die Erforschung der Seele galt allgemein als riskant.[62] Im Umfeld von Freud gab es einerseits ›Bohemiens‹ oder Grenzgänger wie Silberer, welche aktiv Verbindungen zum Okkulten suchten, andererseits musste sich die Psychoanalyse als junge Disziplin deutlich davon abgrenzen, um nicht als »phantastische Geheimlehre«[63] zu gelten. Zugleich wurde aber auch in der okkulten Szene rege gegen die Psychoanalyse polemisiert. Man beobachtete den neuen Akteur, der plötzlich am Horizont des eigenen Forschungsfeldes aufgetaucht war, mit Skepsis. Denn die Psychoanalyse war um etwas bemüht, das den Okkultisten ureigenstes Gebiet ist: die Seele. Das am meisten umkämpfte Phänomen hierbei: der Traum.

Traum und Telefon

In der Redaktion des *Zentralblatts für Okkultismus* staunt man im Juni des Jahres 1912 über den neuen Eingang: Das erste Heft von *Imago*, einer »Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften«, liegt als Ansichtsexemplar bereit. Man lobt die »gediegen[e]« Ausstattung, bezeichnet das Erscheinen als Überraschung.

> Wir erblicken in solchen Zeitschriften keineswegs eine Konkurrenz, sondern Mitarbeiter auf dem großen, unermeßlichen Gebiete der geistigen Forschung […]. Nur eine kurze Bemerkung sei uns noch zu »Imago« gestattet. Das »Rätsel der Traumdeutung« erscheint uns im Sinne Freuds *nicht vollständig* gelöst. Denn nicht nur Gegenwärtiges und Vergangenes,

ich Christian Huber und Michael Rohrwasser. Vgl. Sigmund Freud: Totem und Tabu. In: Anna Freud, A.J. Storfer (Hg.): Gesammelte Schriften. Bd. 10. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1924, S. 93–121.

61 Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1977, S. 15.

62 So in Anton Mißrieglers, kurz nach Silberers Suizid erschienenen Beitrag: Gefahren und Nutzen der Psychoanalyse. In: Neues Wiener Journal (30.1.1923), S. 3 f.

63 Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 18.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> nicht nur im tagwachen Zustand unterdrückte Wünsche und Leidenschaften, *sondern auch Zukünftiges spielt oft wunderbar ins Traumleben hinein*! Wir meinen damit die Tatsache der »Wahrträume«, die doch gerade für jede Geisteswissenschaft der interessanteste Teil des Traumproblems sind. Sie heutzutage zu ignorieren geht wohl kaum, nachdem selbst Tageszeitungen fort und fort über »Wahrträume« berichten und andererseits okkulte Fachzeitschriften speziell diesem Problem das größte Interesse entgegenbringen. Herr Prof. S. Freud möge also den Mut haben und auch die »Wahrträume« in den Bereich seiner Forschung ziehen, dann erst behandelt er das Traumproblem gründlich und allseitig, dann erst werden die »Geisteswissenschaften« durch die Psychoanalyse wirklich *im höchsten Sinne gefördert*. Wer in unserer Zeit eine Zeitschrift wie »Imago« herausgibt, muß den Mut haben, alle geistigen Scheuklappen abzulegen — *sonst wird er sich bald von anderen überflügelt sehen*. G.W. Surya.[64]

In dieser selbstbewussten Rezension von G.W. Surya (vgl. Kap. V) wird der Psychoanalyse also ein Mangel attestiert, zugleich gibt man eine Richtung vor, in die es sich hinzubewegen gelte, um wirklich einen Beitrag zur »Geisteswissenschaft« zu leisten. Man pocht auf den divinatorischen Charakter der Träume, der sie relevant und bedeutsam mache. Literarisch sieht man abgebildet, was wissenschaftlich noch nicht eingeholt werde.[65] Ein Gedicht des persischen Dichters Mirza Riza Khan über das Wesen des Traumes beschließt etwa den im Dezember 1911 veröffentlichten kurzen Artikel zu »Moderner Traumforschung«.[66] Was die Psychoanalyse als *neue* Wissenschaft wohl *Neues* zum Traum zu sagen habe, fragt man bereits hier. Die Besprechung der Zeitschrift *Imago* ist ein Echo der bereits zuvor konstatierten Einseitigkeit. Das »Gebiet der Wahrträume« würden die beiden Doktoren »Freund und Steckel« [sic!] unangetastet lassen: »Und doch sind gerade diese Wahrträume für uns Okkultisten die wertvollsten!«[67] Man bringt Gegenbeispiele.[68] Auf das Seelenleben und den Traum blicken Vertreter der Psychoanalyse sowie ausgewiesene Okkultisten mit gleichermaßen ambitionierten

64 G.W. Surya: Büchertisch. In: Zentralblatt für Okkultismus, 5. Jg., Heft 12 (Juni 1912), S. 728. Hervorheb. i. Orig.

65 Vgl. das Gedicht von Karl Brandler-Pracht (ZfO, 1. Jg., Heft 10, April 1908, S. 480) exemplifiziert die rätselhafte, karmische Verschränkung von Traum, Leben und »Lebenstraum« in veranschaulichender Weise (»Träume entspringen oft erregendem Handeln des Tages, / Was du treibest mit Ernst, nächtlich dann setzest du's fort«).

66 Moderne Traumforschung. In: ZfO, 5. Jg., Heft 6 (Dez. 1911), S. 378 f.

67 Ebda.

68 J. Froebens in Berlin erschienenen Broschüre: »Das Traumleben der Seele und die Traumdeutungen« führt zahlreiche Beispiele für die Existenz vor Wahrträumen an, wie aus den nachstehend gebrachten Reproduktionen aus der beworbenen Broschüre ersichtlich werden soll. In: ZfO, 6. Jg., Heft 7 (Jan. 1913), S. 389.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Forschungsinteressen, in der gegenseitigen Abgrenzung zueinander allerdings zeigt sich das jeweilige Verständnis von Modernität. Die Frage nach dem Moderneren findet ihre Zuspitzung in der Frage nach der Deutbarkeit: Ob das Zukünftige aus dem Gegenwärtigen abzuleiten ist, betrifft letztlich die Traumsymbolik und ihre Verfasstheit. Die Stabilität der Traumsymbolik führt nun wieder in ein Gebiet, das in der Psychoanalyse unterschiedlich bewertet wird, wie am Beispiel des Telefons nun gezeigt werden soll.

* * *

Dass Freud und Stekel, um diese beiden Namen moderner Traumforschung aufzugreifen, sich gar nicht mit dem Phänomen des Wahrtraums befasst hätten, stimmt allerdings nicht. Freud wird später, 1921 explizit zu Wahrträumen Stellung beziehen,[69] Stekel publizierte 1920 eine Studie in der einschlägigen Reihe »Okkulte Welt« des Baum-Verlags.[70] Eine überaus interessante Brücke schlägt die Analytikerin Helene Deutsch. Sie schreibt 1926 in *Imago* über *Okkulte Vorgänge während der Psychoanalyse* und verbindet Okkultismus und Psychoanalyse, indem sie auf die gemeinsame Basis der unterschiedlichen, parallel stattfindenden Beobachtungen verweist.[71] Deutsch fokussiert insbesondere die Übertragungsphänomene, die in einem anderen – okkulten – Kontext als Äquivalente für Telepathie geltend gemacht werden können.

In derselben Ausgabe findet man zudem einen Artikel über Spukerscheinungen.[72] Alfred Wintersteins Beitrag *Zur Psychoanalyse des Spuks* zeigt in der Komposition eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zu jenem von Deutsch: Man führt Beobachtungen als Beispiele an, die als Belege für zuvor umrissene Annahmen gelten. Daran ist zunächst nichts für die Psychoanalyse Unübliches zu erkennen. Die Besonderheit liegt allerdings in der auffallend dichten Staffelung von Erzählinstanzen, die durch die ausgewiesene Überlieferung der Begebenheiten entsteht. Die vielfach gebrochenen Erzählhaltung in der Darlegung der Beobachtungen ist ein Produkt des Nachweises, der sich über die minutiöse Angabe so präzise als möglich zu geben versucht.[73] Helene Deutsch

69 Sigmund Freud: Die okkulte Bedeutung des Traumes. In: Imago (1925), Heft 3, S. 234–238. Auszüge davon erschienen im Pester Lloyd, 8.9.1925, S. 9.

70 Wilhelm Stekel: Der telepathische Traum. Meine Erfahrungen über die Phänomene des Hellsehens im Wachen und im Traume. Berlin: Johannes Baum 1920 (Die Okkulte Welt Nr. 2).

71 Helene Deutsch: Okkulte Vorgänge während der Psychoanalyse. In: Imago (1926), Heft 2/3, S. 418–433.

72 Alfred Winterstein: Zur Psychoanalyse des Spuks. In: Imago (1926), Heft 2/3, S. 434–447.

73 Winterstein verzichtet auf Definitionen und entscheidet sich für eine Reihe von Fallberichten. Bereits die Einleitung des ersten Falles zeigt die Brüche in der Übermittlung, die durch Angaben zu den Umständen der Übermittlung gleichsam nivelliert werden sollen: Robert Dale Owen *erzählt* in seinem Buch *The Debatable Land* von einer Begebenheit, die er im Winter 1869/70 »von einer

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

beruft sich hingegen auf Selbsterlebtes im weiteren Sinn, sie dehnt es allerdings auf die Analysesituation aus. Aus den an sich selbst und ihren Patient*innen beobachteten Vorgängen schließt sie, dass es Erregungen gibt, die nicht durch Sinnesempfindungen hervorgerufen wurden und dennoch eine körperliche Reaktion verursachen können. Sie beschreibt die Rolle der Psychoanalyse, die als neue Disziplin für die Untersuchung okkulter Phänomene (welche Deutsch als gegeben voraussetzt) einen bedeutsamen Beitrag leisten könne. Denn die Psychoanalyse, deren Leistung darin bestünde, die Bewegungen im Unbewussten entdeckt zu habe, habe sich der Erforschung des Rätselhaften in der Seele verschrieben, und hierzu gehören eben auch als »okkult« klassifizierte Vorgänge, wie etwa telepathische Übertragung. Sie zitiert in diesem Zusammenhang ausführlich Freuds *Ratschläge für den Arzt bei der Psychoanalyse*.[74] In seinen technischen Ratschlägen beschreibt Freud die berühmte Prämisse – oder Grundregel – der »gleichschwebenden Aufmerksamkeit«, die den Analytiker als Zuhörer betrifft.[75] Diese bildet das Gegenstück zur Aufforderung an die Patient*innen, ohne kritische Auswahl alles zu erzählen, was ihnen in den Sinn komme. Der Analytiker »halte alle bewußten Einwirkungen von seiner Merkfähigkeit ferne und überlasse sich völlig seinem ›unbewußten Gedächtnisse‹ oder rein technisch ausgedrückt: Man höre zu und kümmere sich nicht darum, ob man sich etwas merke.«[76] Wie ein »empfangendes Organ« soll der Arzt sein eigenes Unbewusstes auf dasjenige des Patienten richten. Freud vergleicht die Situation zwischen Analytiker und Analysand mit einem Telefon.

> Er soll […] sich auf den Analysierten einstellen wie der Receiver des Telephons zum Teller eingestellt ist. Wie der Receiver die von Schallwellen angeregten elektrischen Schwankungen der Leitung wieder in Schallwellen verwandelt, so ist das Unbewußte des Arztes befähigt, aus den ihm mitgeteilten Abkömmlingen des Unbewußten dieses Unbewußte, welches die Einfälle des Kranken determiniert hat, wiederherzustellen.[77]

Im Therapiegespräch ist das Unbewusste beider Akteure beteiligt. Das Unbewusste ist ein gleichsam sendendes und empfangendes Organ. Die technisierte Umschreibung umrahmt die unsichtbare Übermittlung, verleiht ihr Sichtbarkeit im als fortschritt-

---

beteiligten Person erfahren habe« (ebda., S. 436). Owens Bericht, den Winterstein nicht direkt, sondern in deutscher Übersetzung und als eine Sekundärzitat anführt, beschreibt die Spukerlebnissen eines jungen Mädchens. Ebda., S. 436. Hervorheb. von mir, KK.

74 Deutsch: Okkulte Vorgänge, S. 421.

75 Sigmund Freud: Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung [1912]. GS, Bd. 6, S. 64–75, hier S. 66.

76 Ebda.

77 Ebda., S. 69 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

lich, nicht mehr wunderbar geltenden Telefonapparat. Nicht nur Helene Deutsch, auch Friedrich Kittler hat diese berühmte Stelle im Blick und liest sie konsequent im Kontext der Medientransposition, wobei der Psychoanalyse das seltsame Kunststück *(Rebus)* gelinge, »die Schrift zur Sache und ihr ganzes Gegenteil zur Methode« zu haben.[78] Die Aufmerksamkeit zwischen den psychischen Apparaten mag gleichschwebend sein, schriftlich fixiert werde laut Kittler allerdings nur die gefilterte Spur.[79]

Die Telefonie als Sinnbild der psychoanalytischen Übertragung ist selbst bereits symptomatisch symbolisch. Stekel erwähnt die Rolle des Telefons in seiner Studie *Die Sprache des Traumes* (1911).[80] Im Traum der Frau »Alpha« verfügt das Telefon über dezidiert erotische Bedeutung. Bemerkenswert ist der Traum zudem, da er mit einer poetischen Produktion schließt, mit einem Gedicht (»Der arme Igel«), das die Träumerin sogleich nach dem Aufwachen notierte. Der Traum beginnt mit einem Besuch bei der Schwester, die allerdings nicht zu Hause anzutreffen war. Nur der Schwager ist anwesend, es klingelt das Telefon. Nun entsteht ein Gespräch über die Anschaffung des Telefons, und Frau »Alpha« beschließt begeistert, ebenso ein »Sprachrohr« zu kaufen. Der humorvolle Eindruck täusche, so Stekel, denn der Traum verhandle die »Tragödie des Lebens«, die unglückliche Ehe der Frau »Alpha« und ihre Furcht vor der eigenen Libido. Stekels Deutung funktioniert vor dem Hintergrund einer damals allgemein bekannten Tatsache, die der erotischen Bedeutung des Telefons ihre Realität verleiht und gleichsam den Schlüssel zur Symbolik dieses Traumes bildet. Stekel schreibt:

> Die sexuelle Symbolik des Telephons war in Wien eine Zeitlang sehr bekannt und geradezu aktuell. In einem der heiteren Muse gewidmeten Vergnügungslokal sang eine populäre Soubrette durch ein Jahr und noch darüber hinaus ein Telephonlied, das von Anzüglichkeiten strotzte. Eigentlich war es eine deutliche Schilderung eines Geschlechtsaktes, wobei die verschiedenen technischen Telephonbezeichnungen in überaus geschickter Weise verwendet wurden. Ein junger Mann will das Telephonieren lernen. Die Dame, die den Apparat bedient, gibt ihm die »Muschel« in die Hand, er läutet an, die Zentrale gibt die Antwort; er verlangt eine andere »Nummer«, telephoniert so stürmisch, dass er fast den ganzen Apparat ruiniert usw.[81]

78 Kittler: Aufschreibesysteme, S. 341 f.

79 »Transpositionen liquidieren ihr Ausgangsmedium. An Freuds Forderung, jedes Bild durch eine Silbe oder ein Wort zu ersetzen, sind jede Silbe und jedes Wort wörtlich zu nehmen.« Ebda., S. 332.

80 Wilhelm Stekel: Die Sprache des Traumes. Eine Darstellung der Symbolik und Deutung des Traumes in ihrer Beziehung zur kranken und gesunden Seele. Wiesbaden: Bergmann 1911, S. 14–20.

81 Ebda., S. 18 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Der Analytiker schließt von dieser Schilderung auf das Liebesleben der Träumerin, auf die Enttäuschungen und das Leid, die sie im Gedicht gegen ihren Ehemann wendet. Stekel führt diesen Traum an, um seinen Ansatz in *Abzweigung* von Freuds Deutungsansatz darzulegen.[82] Während Freud vor allem das Material hinter dem manifesten Traum interessiere, versuche Stekel »nachzuweisen, dass der manifeste Trauminhalt uns schon das Wichtigste vom Inhalt, von den latenten Traumgedanken verrät«.[83] Die wertvollen »Einfälle des Träumers«, die Freud entdeckte, treten vor dieser Deutbarkeit der manifesten Inhalte durch den Analytiker in den Hintergrund. Stekel wertet diesen Ansatz als seinen Beitrag im Vorstoß der Erkundung einer *stabilen* Traumsprache und ihrer Symbolik, wobei er zugesteht, letztlich immer individuelle Bedeutungen suchen zu müsse.

Fritz Wittels sieht in Freuds *Traumdeutung* ein »merkwürdiges Buch«, eine »höchst originelle Selbstbiographie«, und in Stekel »de[n] besten Traumdeuter unserer Zeit«.[84] Stekel ist gleichsam der Nominalist unter den Traumdeutern, indem er die Bedeutung des Manifesten in den Vordergrund rückt. Wittels' Beschreibung des Traumdeutens bietet nun Einblicke, wodurch die Qualitäten einer nicht ungefährlichen Deutungsarbeit für die philologische Tätigkeit greifbar nahe rücken (und letztlich auch die Okkultisten, also die Vertreter des anderen Wissens und der verborgenen Bedeutung in den Leser*innen ansprechen muss):

> Ein Traumsymbol entsteht durch das Zusammentreffen mehrerer Gedankenreihen, die durch ein bestimmtes Wort oder ein Bild gemeinsam vertreten werden. Deshalb ist jedes Traumstück »überdeterminiert«. Der Traum verdichtet die verborgenen Traumgedanken. Der verborgene Traum ist stets ein ganzer Roman, und hinter einem Traum von wenigen Zeilen, ja hinter einem einzigen Buchstaben (K!) steckt das ganze Leben seit der frühesten Kindheit. Hier liegt die Gefahr des Traumdeuters. Er kann leicht ins Uferlose geraten. Aber liegt nicht im Tonfall jedes Satzes, im Gang, in den Gebärden der ganze Mensch? Aus Schriftproben wurde Erstaunliches gelesen. Warum nicht aus Träumen, die des Nachts in einer Zeit vollkommener Sammlung entstehen?[85]

In der Besinnung auf das handgreifliche Detail – den Satz, die Schrift, die Gebärde – liegt gleichsam der Schlüssel für das Ganze. Deuten bedeutet die Fähigkeit zu lesen. Die Auswahl der Lektüre zeichnet ein dichtverzweigtes Netzwerk: In Stekels Ansatz

82 Ebda., S. 14.
83 »Hier zweigen meine Forschungen von *Freud* ab.« Ebda.; Hervorheb. i. Orig.
84 Wittels: Sigmund Freud, S. 61.
85 Ebda., S. 65 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zeigt sich (befördert durch Wittels' Darstellungen) eine Grenze zu Freud und – vielleicht auch gerade darum – zugleich die Brücke zwischen Otto Gross und Herbert Silberer. Während Gross Stekels Patient war (siehe Opiumträume)[86], verhalf er Silberer, der Zeit seines Lebens unanalysiert blieb, zu Publikationen und Herausgeberschaft im psychoanalytischen Feld. Einer Bemerkung von Gina Kaus zufolge war der Kreis um Otto Gross »sehr esoterisch«.[87] Der weitere Wirkungskontext des in Graz geborenen Otto Gross war die Münchner Bohème, in deren Umfeld auch die Autorin Franziska zu Reventlow anzutreffen war.[88] Die Diskussionen um Revolution und insbesondere Matriarchat, sexuelle Befreiung und politische Umwälzung tangierten ebenso die Autorin Bertha Eckstein-Diener, die zu jener Zeit im Münchner »Schwabylon« anwesend war.[89] In diesem speziellen Konglomerat der Diskurse, das auf einnehmende Weise in der Person und Persönlichkeit Gross zur Ikone des »Individualanarchismus« kristalliert, begegnen, gleichsam angezogen, die Autoren Franz Jung und Franz Werfel. Widmen wir uns nun einem esoterischen Therapiegespräch der anderen Art.

Doktor Grauh

Franz Werfel setzte Otto Gross in seinem Roman *Barbara oder die Frömmigkeit* ein Denkmal, wie die Forschung weiß.[90] Weniger beachtet wurde hingegen die in die Abgründe der Seele und des Körpers führende, fragmentarische Erzählung *Die schwarze Messe*.[91] Dieser dunkle, aber nicht schwarzmagische Text führt zu Zwecken der Aktivierung des Teuflischen und Enthüllung eines »esoterische[n] Geheimnis[ses]« (SM 201) ein unabdingbares Pendant mit sich, nämlich den Katholizismus. Es ist

86 Vgl. Wilhelm Stekel: Die Träume der Dichter. Eine vergleichende Untersuchung der unbewußten Triebkräfte bei Dichtern, Neurotikern und Verbrechern (Bausteine zur Psychologie der Künstler und des Kunstwerks). Wiesbaden: Bergmann 1912. Dvorak identifiziert in den »Träumen eines Opiumessers« aus Stekels Abhandlung den Analytiker Otto Gross (S. 236 ff.). Vgl. Josef Dvorak: Opiumträume in Bad Ischl. Wilhelm Stekel analysierte Otto Groß. In: Neues FORVM (1985), Nr. 379/380, S. 45–55.

87 Gina Kaus: Und was für ein Leben. Hamburg: Knaus 1979, S. 85.

88 In Reventlows kurzer Erzählung *Spiritismus* (1901) imitiert das Telefon eine merkwürdige Übertragungssituation, die (zuvor von der Erzählung präfiguriert) in der spiritistischen Sitzung aufgerufen worden war.

89 Mulot-Déri zu *Mütter und Amazonen*: Sir Galahad, S. 199–205.

90 Peter Davies: Myth, matriarchy and modernity. Johann Jakob Bachofen in German Culture. 1860–1945. New York: De Gruyter 2010, S. 243–284, hier S. 263, 275–283.

91 Franz Werfel: Die schwarze Messe. Erzählung. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hg. v. Knut Beck. Frankfurt am Main: S. Fischer 1989 [in Folge zitiert mit der Sigle SM und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

das eine Dualität und zugleich Verbindung, die sich auch in Josef Dvoraks Kulturgeschichte des Satanismus als tragende Voraussetzung bemerkbar macht.[92] Dvorak, studierter Theologe, blickt auf das Wirken der Avantgarden und begreift ihre Hinwendung an das Satanische und Dunkle als Antwort auf die aufgerührten Widerstände, die mit den Bestrebungen, archaisches, verschüttetes Wissen zu aktivieren, einhergingen. Dvoraks Lektüre von Werfels *Schwarzer Messe* bildet ein wichtiges Element seines anekdotischen, kulturgeschichtlichen Streifzugs durch die Strömungen der Jahrhundertwende, die in ihren künstlerischen Ausdrucksformen zugleich neuen Lebensformen ausloteten.[93]

Mit der schwarzen Messe klingt es an: Es sind vor allem die Formen ritualisierter Sexualität, sei das im Fetisch oder in der Orgie, die sich nicht nur den mystischen Kern bewahrten, sondern ihn auch im Abseits und Untergrund der Kultur überlieferten. Der Körper drängt nun zunehmend ins Bild. Die Subkultur weiß bis heute von den Verstrickungen von Körper, Macht und Magie zu erzählen. Im schwarzmagischen Blutzauber wird fremder Wille aufgezwängt, er ist körperlich. Sexualität und Blut treffen einander in bestimmten Stilikonen der Gewalt, die bis heute präsent sind. Sei das Gilles de Rais, auf den wir in diesem Kapitel noch öfter treffen werden, oder sein weibliches Pendant, die für Wien nähere Erzsébet Báthory, Valentine Penroses »Blutige Gräfin«,[94] die angebliche Erfinderin der Eisernen Jungfrau.[95] Die unheimliche Schönheit der ungarische Gräfin inspirierte auch die selbstgewählte Ikonographie der Kaiserin Elisabeth, die nach dem Tod des Sohnes nur noch schwarz trug: »Wie jubelten die Ungarn, als sie ihre geliebte Königin bei den Krönungsfeierlichkeiten in ihrem schwarzen Galakleid einherschreiten sahen, als dessen Vorbild sich die hohe Frau nach emsiger Wahl ein Porträt der Elisabeth Báthory genom-

92 Josef Dvorak: Satanismus in Geschichte und Gegenwart. Im Anhang: Yoga. Eine Skizze über den psycho-physiologischen Teil der alten indischen Yogalehre von Dr. Carl Kellner (München 1896). Frankfurt am Main: Scarabäus bei Eichborn 1989.

93 Dvorak stieß eigenen Angaben zufolge bereits 1948 auf das Romanfragment. Zu jener Zeit war im Exilverlag Bermann-Fischer (Stockholm) gerade die Sammlung *Erzählungen aus zwei Welten* von Franz Werfel herausgekommen. Josef Dvorak: Kokain und Mutterrecht. In: Mammut. März Texte 1/2. 1969–1984. Hg. v. Jörg Schröder. Herbstein: März Verlag 1984, S. 1059–1089, hier S. 1064.

94 Vgl. den Roman der surrealistischen Künstlerin Valentine Penrose: Die blutige Gräfin. Roman. Aus dem Französischen von Werner von Grünau. Bonn: Hieronimi 1965. Siehe auch Michael Farin: Heroine des Grauens. Elisabeth Bathory. München: Kirchheim 1989.

95 Die ungarische Gräfin Erzsébet Báthory aus Csejte vára, der 1611 der Prozess gemacht wurde, stand im Verdacht, ihre Dienstmädchen zu quälen, zu foltern und schließlich zu töten, da sie dem Blut junger Mädchen verjüngende Wirkung zuschrieb. Bei Ihren Aufenthalten in Wien führte sie einen eigenen Wagen, ausgestattet mit Folterwerkzeug mit sich. Sie gilt als der weibliche Gilles de Rais. Vgl. Penrose, im sechsten, Báthory in Wien gewidmet Kapitel, S. 114–128.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

men hatte.«[96] – Oder »La Voisin«, die giftmischende, in schwarzer Magie kundige Hebamme und Handlangerin von Madame de Span, der 1680 der Prozess gemacht wurde.[97] Prozessakten überliefern die Gräueltaten; Geständnisse von Verbrechen, den Täter*innen zum Teil selbst unter Folter abgerungen. Die Akten sind als Dokumente gleichsam die bildgebenden Verfahren des in Literatur und Film zum Partikular der Faszination verarbeiteten Grauens. Auf dem Gebiet sexueller Devianz, die dem Komplex und der Neurose nicht nur Negatives abgewinnen kann, sondern im Gegenteil die Aktivierung der Störung (oder dessen, was als »gestört« gilt) lediglich als Reaktion auf eine ihrerseits krankhafte Norm und Konvention begreift, behauptet sich ein antibürgerlicher Impetus, der in der Abweichung die höchste Auszeichnung feiert. Aus schöpferischer Sicht lohnt nicht jeder innere Widerspruch in einem gesellschaftlich anerkannten Kompromiss aufgelöst zu werden. In der konkreten Anleitung und Schilderung sexueller Praktiken zu höheren Zwecken, wie in der Sexualmagie vorgesehen, aber auch im Fetisch oder in der ekstatischen Erfahrung tradiert sich ein Selbstbewusstsein, das im Unheimlichen die notwendige Umkehrung zu sehen versteht, die es braucht, um ein Ganzes dialektisch in den Blick zu bekommen. In diesem Verlangen nach dem wahren Ganzen durch die Inklusion des Verneinten, Abartigen, Gestörten, nicht Normalen, das auf vielversprechende Weise vom Allgemeinen Ablehnung erfährt, auch gemieden wird und auch darum verborgene, okkulte Anreize bietet, liegt die spirituelle Kraft in der Hinwendung an das – kurzum – Antibürgerliche. Aus dieser Ablehnung heraus entfaltete sich das kreative, schaffende, moderne, anarchische Individuum. Spirituell ruht es in dem Glauben, seinen Willen kraft seiner Fähigkeiten, insbesondere seiner zielgerichteten Gedanken Wirklichkeit werden zu lassen. Selten ist das Moderne so modern, wo es nicht auch antibürgerlich ist. Diese schwarzmagischen Formationen des kreativen Schaffens wenden sich dem zu, von dem sich diejenigen, die Normalität verkörpern, angewidert abwenden. Während Else Jerusalem das Sittliche stärkt, indem sie es sich mühsam aus dem Sumpf emporkämpfen lässt (Kap. III), legen die Akteure und Akteurinnen der Kehrseite – der dunklen Esoterik – ihren imaginären Zeigefinger eben gerade auf den Sumpf. Dieser Sumpf, den der Rest als Wunde begreift, wird nun nicht als Voraussetzung für einen heldenhaften Aufstieg inszeniert (wir denken

96 [O.A.]: Die Toiletten der Kaiserin. (Von einer Dame). In: Neues Wiener Tagblatt (22.9.1898), S. 4 f., hier S. 4. Vgl. das Porträt von Gyula Benczúr von 1899, das Kaiser Franz Joseph kurz nach dem Tod der Kaiserin in Auftrag gab.

97 Frantz Funk-Brentano: Die Giftmord-Tragödie nach den Archiven der Bastille. Mit einem Vorwort von Albert Sorel. Einzige berechtigte Übersetzung aus dem Französischen von Frau Nina Knoblich. Albert Langen: München ²1903.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

an Miladas Aufstieg), sondern er wird entfaltet, um die Produktivität des Sumpfes *an sich* zu zeigen – selbst dann, wenn man in ihm versinkt: »Versinke denn! Ich könnt' auch sagen – steige!«[98] Der Sumpf ist das Weibliche, das keimt und blubbert und wuchert, wo die Vegetation unkontrollierbare Wege geht.[99] Das patriarchale Gegenstück zum Sumpf ist, Sir Galahad zufolge, der Acker, gepflegt, unter Kontrolle gehalten durch den kultivierenden und kultivierten *versus*. – Im archaischen Gehalt der Moderne liegt ein esoterischer Zug, oder wie Heinz Schlaffer es formuliert: »Die moderne Psyche ist nie vollständig modern.«[100]

Über die Stadt verteilte Vergnügungsviertel sind als Orte der Ausschweifung zugleich Orte des bitteren Überlebens. Ausbeutung und Prostitution geschieht abseits der öffentlichen Wahrnehmung und des guten Tons. Else Jerusalem schildert mit dem »Rothaus« einen solchen Ort mitten im Zentrum der Wiener Innenstadt. Als Bühne unterschiedlicher Machtinteressen stellt das »Rothaus« ein »Rathaus« der anderen Art dar, allerdings für die Unterwelt nicht weniger einflussreich als das offizielle Vorbild. Man bedient sich am Angebot der Ekstase, biegt um die Ecke, taucht unter in eine andere Stadt, die bei Tag schlummert und bei Nacht hervorbricht, als gäbe es kein Morgen. Doch der Roman zeigt es deutlich: Der nächste Tag bricht immer wieder an; einmal an diesem Ort angekommen, finden sich die Frauen in einem Kreislauf wieder, aus dem nicht auszubrechen ist. Man wirkt heimlich, von höherer Stelle offenen Auges gebilligt, aber ungesehen, gerät in den Untergrund, der eigenen Gesetzen folgt.[101] Man sucht Ablenkung, viele suchen auf unterschiedliche Weise nach Auflösung, auch Erlösung. Jerusalem schildert die unerbittliche Zange von Angebot und Nachfrage, von Ausschweifung und bedingungsloser Hingabe, aus der es kein Entkommen gibt. Es sind die enttäuschten Träume, die immer wieder aufblitzen, hervorgetrieben durch unversiegbares Sehnen. Zustände, durch Substanzen induziert, wahlweise zwischen Ruhe

98 Mit diesem Faust-Zitat schließt Stekel seinen Nachruf auf Silberer. Wilhelm Stekel: In memoriam Herbert Silberer, S. 420.

99 Vgl. Sir Galahad: Mütter und Amazonen, S. 45–50. Vgl. hier Kap. II und IX.

100 Heinz Schlaffer: Geistersprache. Zweck und Mittel der Lyrik. München: Carl Hanser Verlag 2012, S. 170. Für Schlaffer liegen im Metrum der Gedichte Tanzschritte. Der archaische Zweck sei verschwunden, die Mittel der Anrufung haben sich allerdings erhalten, auch im ironischen Zitat derselben.

101 Max Winter beschrieb in sozialkritischen Studien das unterirdische Wien. Zu Unter- und Halbwelt und der »Subkultur« als Facetten einer Großstadt vgl. die von Hans Ostwald herausgegeben monografische Reihe »Großstadt-Dokumente« (Berlin u.a.: Hermann Seemann 1904–1908) über die Stadt Berlin, wovon vier Ausgaben auch Wien gewidmet waren. Man schrieb u.a. über Erotik, Tanzlokale, Spiritismus (Hans Freimark: Moderne Geisterbeschwörer und Wahrheitssucher, Bd. 35), Homosexualität, Flagellantismus etc. Vgl. Max Winter: Im unterirdischen Wien, Bd. 13.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

und Erregung, Betäubung und Rausch, bestimmen den Takt. Drogen führen in die schwer zu erreichenden Bezirke des Bewusstseins, geben Entspannung oder Ekstase, schärfen oder verschleiern, fördern je nach Wunsch Extroversion (bei Otto Gross und dem Kokain) oder Introversion. Weit entfernt scheint die zeitgleich praktizierte Abstinenz der Theosophen, welche Alkohol und spiritistische Sitzungen ablehnen, die den Weg zur Erleuchtung und das ekstatische Gefühl eher in der Askese als in der Ausschweifung finden (vgl. Kap. I). Inmitten dieser Gemengelage von Sehnsucht und Begehren trennen sich in unterschiedliche Konstellationen der *Wunsch nach Auflösung* und der *Wunsch nach Erlösung* des Ich: Hier beginnt sich die helle von der dunklen Esoterik zu unterscheiden. Wo die helle Esoterik Wahrheit und Erkenntnis unbedingt im Licht stehend fokussiert und imaginiert, indem sie den Weg zum Höheren mimt und die Lichtträger glorifiziert, operiert die dunkle Esoterik in der Finsternis, sucht und sieht sie Erkenntnis nur in der Abwesenheit von Licht, in der Schwärze. In den Avantgarden der Jahrhundertwende wird Letzteres einprägsam ausexerziert: Malevič etwa malt das schwarze Quadrat; Kručënych und Chlebnikov bringen die Sonne zum Verschwinden.[102] Der Tod, verstanden als veränderte Anschauungsform der Materie, gelte für Malevič eben nicht als Feind des Lebens, so Boris Groys: »Allein diejenige Kunst ist für Malevič genuin lebendig, die nicht dem Aufbau bestimmter Lebensformen dient, sondern den unausweichlichen Untergang aller Lebensformen, inklusive ihrer selbst, als höchste Manifestation des Lebens akzeptiert und bejaht.«[103] Luzifer, der Lichtträger, ist eine ambivalente und vielgestaltige Figur, die darum auf beiden Seiten, der dunklen und der hellen, zum Einsatz kommt.[104] Als Luzifer ist er der gefallene Engel, als Satan vermischt er Dinge, die nicht vermischt gehören, als Teufel aktiviert er das archaische Bild einer Dualität in der Gottheit, die das Individuum auf die Probe stellt und es drängt, über das Böse zu reflektieren.

Das Monströse, Ungeheuerliche und Hässliche zeigt eine weitere Facette, wenn es sich mit der Frau konfrontiert sieht. Mit dem Auftreten des Teufels brechen die Konturen der Konventionen zwischen den Körpern, zwischen hell und dunkel, weiß und schwarz, in sich zusammen. Die fleischliche Vermischung von Mann und Frau und darüber hinaus scheint tendenziell des Teufels – sei das nun gut oder schlecht.

* * *

102 Vgl. Aleksej Kručenych: Sieg über die Sonne. In: Boris Groys, Aage Hansen-Löve u.a. (Hg.): Am Nullpunkt. Positionen der russischen Avantgarde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 63–89.

103 Boris Groys: Im Namen des Lebens. In: Ders. u.a. (Hg.): Am Nullpunkt, S. 11–24, hier S. 19.

104 Zur theosophischen Prägung des Namens vgl. die erste Ausgabe des Magazins *Lucifer* von H.P. Blavatsky und Mabel Collins: What's in a Name? Why the Magazine is called »Lucifer«. In: Lucifer, Bd. 1, Nr. 1 (15. Sept. 1887), S. 1–7.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

In Werfels *Schwarzer Messe* findet vor dem Hintergrund absoluter Schwärze eine Vermischung von Licht und Dunkelheit statt, die für den Text mehrdimensional entfaltet wird. Auslöser dieser wissenden Ausdifferenzierung ist die Begegnung mit dem ominösen Doktor Grauh. Im Mittelpunkt steht ein namenloser Mönch, der, getrieben von Wollustattacken, das Kloster heimlich verlässt. Nach einem Vorfall in der Kirche, wo er »sich vergoß« (SM 161) und sich schreiend am Boden krümmte, worauf ihn die umringenden Brüder für auserwählt hielten, beschloss er zu gehen. Seine Kutte legte er allerdings nicht ab. In einer nicht näher benannten Stadt kehrt er zunächst in ein Opernhaus ein, das er fortan regelmäßig besucht. Die Stimme und Gestalt der Primadonna Lelia zieht ihn in ihren Bann. In der Oper trifft er auf einen buckligen Mann namens Kirchmaus. Der kritische Zuhörer Kirchmaus entpuppt sich als Sänger, ein verkanntes Genie ohne Chancen auf Ruhm, denn er hat einen Buckel. Mit dem Mönch teilt er seine Faszination für Lelia. Kirchmaus stellt ihm Doktor Grauh vor, der im Rest des Textes eine besondere Stellung einnimmt.

Der Mönch kämpft mit der Wollust, glaubt sich in der Gewalt des Teufels: »[W]o Gott stark ist, ist der Teufel nicht schwächer« (SM 159). Seine Begierde ist nicht zu stillen. Nicht an der weiblichen Gestalt oder Teilen des weiblichen Körpers entzündet sich seine Gier, sondern »nein – o Grausamkeit der Hölle – alles, alles vermochte für mich die Gestalt der Lust anzunehmen und mich zu Fall zu bringen.«

> Der Schritt eines Bruders fern hallend am Gang, die Rundung eines Waschbeckens, ein weidendes Tier, eine Tulpe im Garten – alles, alles, verwandelte sich in einen unüberwindlichen Reiz[.] […] Ich sehnte mich Nächte lang, mit grobgliedrigen Bauernfrauen barfuß bis zum Knie im Kot über aufgeweichte Landstraßen zu wandern oder langsam in einem Sumpf zu versinken; ich konnte das Bild der ungeheuren, schwerfälligen Rinder nicht aus meinen Gedanken jagen, der Geruch der Ställe machte meine Phantasie trunken, die Erinnerung an die derben Blüten des Holunderbaumes wurden mir zum gefährlichen Kitzel. (SM 160)

Die Fülle und Bandbreite an Eindrücken illustriert die Üppigkeit der Reizung und vollführt die Aktualisierung des Leitthemas, der sinnlichen Wollust. Außerhalb des Klosters ist der Mönch von Grauh angezogen wie einer jener Nachfalter, die Grauhs Kopf umschwirren. Grauh führt den Mönch in ein Wirtshaus, man kommt auf den Propheten Elias zu sprechen; dort hebt die Erzählung ab: Wir befinden uns plötzlich in der Wüste in einer Parallelwelt, 2000 Jahre in der Vergangenheit. Eine Kerze leuchtet in die Erinnerung hinein, als Lichtquelle rahmt sie die Gesprächskonstellation. Denkt man an Helene Deutschs Ausführungen über die Kommunikation des Unbewussten, hat die Konstellation im Gasthaus durchaus therapeutischen Charakter. Die Dynamik des Unbewussten trägt beide, Doktor Grauh und den Mönch. Gerahmt

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

wird ihre gemeinsame Vision, die sie auf den biblischen Berg Karmel zu Astaroth und ihrer Priesterin Jezabel führt, durch die Lichtquellen: Die Sonne ist hier, in der Wüste, fürchterlich, grausam. Der Mönch blickt in das Wachslicht, versinkt, das Gesicht von Grauh verschwimmt. Aus der Flamme wird die gleißende Hitze der erbarmungslosen Sonne über dem Berg von Karmel. Metonymisch geleitet bewegen wir uns vom Gasthaus in die Wüste. Wie auch im Traumgeschehen gibt es Brüche, Dinge, die man unvermittelt weiß, obwohl man sie nicht weiß. Von der Reise, die auch eine Halluzination gewesen sein könnte, zurückgekehrt, will sich der Mönch von Grauh lösen. Er identifiziert dessen Einfluss als teuflisch, wieder muss er einer Versuchung widerstehen. Er trifft noch einmal auf Kirchmaus, wird dann aber (wider seinen Willen) doch zum von Grauh vorgeschlagenen Ort hingezogen: Grauh hatte ihn in den »Club des Abendmahls« eingeladen. Der Mönch hatte abgelehnt, folgt aber dann doch. Hier endet die Geschichte.

Hinter Grauh verbirgt sich Otto Gross, wie Dvorak entziffert.[105] Schwarz und weiß ergibt grau, im Tarot die Farbe der Weisheit, da sie die harmonische Verbindung der Oppositionen vor Augen führt. Er erscheint als Magier, der den ›gefallenen‹ Mönch erneut auf Abwege bringt. Die Situation im Gasthaus, der schwere Wein, trägt den Mönch durch den Traum. Er ist selbst Teil seiner eigenen Vision, wie auch immer wieder die Stimme des Doktor Grauh durchklingt. Der Mönch erzählt durchgängig aus der Ich-Perspektive, Doktor Grauh führt und leitet. Ein Großteil der Erzählung besteht in der Erläuterung des Grauh'schen Systems, abgesehen von den Vorgängen am Berg Karmel, die biblischen Ursprungs sind. Josef Dvorak hebt die Bedeutung von Gross für Franz Jung und Franz Werfel hervor, die dem Achabel bzw. Jezabel-Baal-Mythos besondere Aufmerksamkeit schenkten und in ihren literarischen Werken verarbeiteten.

> In Werfels Karmel-Szene bietet sich die Astarte-Priesterin »Jesabel, Weib des Achab« dem Elias für »einen Tag und eine Nacht« an. Sie löst den Schleier der Göttin von ihrem Leib (auf dem Schleier sind alle Bilder des Tierkreises und alle Erscheinungen des Lebens eingestickt) und hält ihn dem Propheten auffordernd entgegen. Doch dieser verschmäht Astaroth. Kein Wunder, denn Elias ist nur ein Golem, ein Automat, auf dessen Stirn (für Eingeweihte lesbar) die Worte »Adam Kadmon« angebracht sind. Adam Kadmon ist der leblose Prototyp, das vom bösen Schöpfergott Jahwe zusammengebastelte Modell des Menschen. Diese Puppe wird (so erklärt es »Doktor Grauh«) immer dann aus dem himmlischen Depot hervorgeholt und auf die Erde geschickt (zuletzt als Jesus Christus), wenn der göttliche Gegenspieler des Demiurgen wieder mehr Einfluß bei den Menschen zu erlangen droht. Jahwe, der »Eine

105 Dvorak: Satanismus, S. 304.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Gott« der jüdisch-christlichen Religion, hat seine Macht nämlich usurpiert und muß immer gewärtigen, gestürzt zu werden.[106]

Otto Gross sei in Doktor Grauh als »dämonisch«, satanisch, drogistisch (Koks schnupfend) porträtiert. Dvorak bettet diese Lektüre in eine ausführliche Darlegung des Gross'schen Systems. Gross zufolge gibt es im Menschen zwei Bewegungen: das Bedürfnis nach physischem und psychischem Kontakt sowie das Bestreben, das Eigene zu verteidigen.[107] Er liest sie als Dynamik zwischen dem Eigenen und dem Fremden – eine Opposition von weitreichender philosophiehistorischer Bedeutung. Aufgrund falscher Erziehung im patriarchalen System kämen diese beiden Energien aus dem Gleichgewicht. Mit der Überbetonung des Sittlichen breche das Außen in das Eigene. Um diese Balance wiederherzustellen, müsse das Eigene gestärkt und befreit werden. Sexualität spielt im Rahmen dieser Befreiung eine zentrale Rolle und Drogen (für Gross selbst Arsen und Kokain[108]) werden zum Einsatz gebracht.

* * *

Die Rede der Astaroth bildet den Höhepunkt des Abschnitts mit dem Titel »Satanische Genesis«. Nicht nur wird ihre Rede erzähltechnisch gebrochen (und imaginativ wiederhergestellt, die Brüche werden homogenisiert), es geschieht zudem eine Überblendung dreier Frauenfiguren im Moment der Verkündung der göttlichen Botschaft.

Zunächst zum Modus der Verlautbarung, dann zu deren Effekt. Als einer der Priester die Kanzel ersteigt, um zu sprechen, vernimmt der Mönch die Stimme Doktor Grauhs. Die Göttin, »Sie«, wird als die Verbindung und Aufhebung des Antagonistischen präsentiert, sprachlich vermittelt über antithetische Attribuierungen, die wiederum verbunden werden durch die kopulative Konjunktion »und«.

> Sie, die Göttin, Astaroth, die gesetzt ist über das heilige Geheimnis der Verwandlung des Blutes in Milch, sie, die schmiegsam **abnimmt und zunimmt, wächst und verfällt, erfüllt wird und leergelassen** in ihrer unendlich empfangenden Liebe, sie, die behütet den **mittelsten Ort des Alls**, der ein Spring-Brunnen ist, in dessen Strahl, wie bei dem Feste der Bo-

106 Ebda. S. 304 f.

107 Vgl. Otto Groß: Drei Aufsätze über den inneren Konflikt. Bonn: Marcus & Weber 1920. Otto Groß: Vom Konflikt des Eigenen und Fremden. In: Freie Straße. Um Weisheit und Leben. Vierte Folge der Vorarbeit (1916), hg. v. Franz Jung u. Otto Groß, S. 3 ff.

108 Vgl. Josef Dvorak: Arsen ein Leben lang. Das Drogen-Kursbuch eines Psychoanalytikers. In: Neues FORVM, Nr. 360 (Dez. 1983), S. 44–45; Morphinist und Anarchist Otto Groß im Ersten Weltkrieg, Nr. 303/304 (März 1979), S. 65–67; Kokain und Mutterrecht. Die Wiederentdeckung von Otto Groß (1877–1920), Nr. 295/296 (Juli 1978), S. 52–61.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> genschützen, das ursprüngliche Ei auf- und niederhüpft, Astaroth, die Göttin, durch meinen Mund spricht sie also[.] (SM 194; Hervorheb. von mir, KK)

Es folgen die Worte der Astaroth aus dem Mund des Priesters mit der Stimme des Doktor Grauh. Die im Zitat hervorgehobene Konstruktion gepaarter Adjektive, über den gesamten Text durchgehend eingesetzt, wird in der Einleitung des Priesters dezidiert antithetisch aufgeladen. Astaroth, die Gebärende, Fruchtbringende ist das Zentrum des Lebens, der »mittelste[ ] Ort des Alls«, der die Gegensätze zusammenführt und eine Vermischung des Getrennten, die Voraussetzung des Lebens, initiiert. Somit ist sie die Hüterin des Lebens. Sie (in der Anrede klingt eine andere berühmte Astarte-Ikone der Weltliteratur an, nämlich Rider Haggards »SHE«), die Vereinerin der lebensstiftenden, aber strikt voneinander getrennten Flüssigkeiten Blut und Milch, die animierende und säugende, sei schwach geworden. Der Monotheismus, hier bedrohlich präsent in Form der bewaffneten Anhänger des Propheten Elias, stelle ihre Hoheitsmacht und alles, wofür sie stehe, infrage. Es folgt eine Rede der Schwäche, eine Anrufung der eingebüßten, gewichenen Kräfte: »Geschwächt bin ich in meinem seligen Atem, geschwächt in meinem seligen Schoß« (SM 194 f.). Müde und traurig blickt sie auf die Konsequenzen ihres Zustands, denn mit der geschwundenen Kraft verschwindet auch die Vermischung. Es wird nicht mehr *durcheinandergeschritten*:

> Ich wollte Euch allen von meiner Liebe geben, Euch allen von dem ewigen Glück meiner Begierde und meiner Befriedigung, daß Ihr durcheinanderschreiten solltet in unaufhörlichen Tänzen, **Euch paaren und trennen, vergehen und werden**, ohne Sühne, Schmerz, Eifersucht, ohne Verdursten und Qual des Verlassenen und nimmer Erwählten. (SM 195; Hervorheb. von mir, KK)

Durch die Worten der Göttin klingt auch die Gross'sche Anklage des Patriarchats, die mit einer Preisung des Matriarchats gleichbedeutend ist. Zugleich formuliert das Gefolge der Göttin eine Aufforderung: »So spricht die Göttin! Hört sie und betet sie an!« (SM 196). Doch der Göttin fehlen die Unterstützer. Schließlich entsendet sie eine Priesterin. Aus der Ich-Perspektive des Mönchs erklingt der Ruf nach ihr: »Ich höre Rufe: Jezabel!!« (ebda.) Als sie erscheint, tritt er vor, um ihrer ansichtig zu werden. Die Vision legt sich wie ein Schleier über seinen Blick, genauer, über seine Netzhaut, zugleich sieht er den Schleier der Göttin, ein »namenloses Gewebe«, worauf die Tierkreise und emblematische Gebilde wie »in zauberischem Gespinst eingestickt« leuchten (SM 197 f.). Er erlebt die Erscheinung als Entzückung, versucht sie aber zugleich mit Anrufung der Gottesmutter Maria zu entkräften; ein Habicht kommentiert

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

und stört das Geschehen. Doch die Priesterin ist stärker und überwältigt ihn als »Gestalt der wandelnden Frau«, ganz in Rot: Rot ihre Schuhe, rötlich ihr offenes Haar, von einem »unzüchtig strahlende[n] Rubin« gekrönt, braunrot geschminkte Lider zieren schwarze Augen (SM 197). Als sie auf ihn zukommt, geschieht eine Überblendung aller weiblichen Figuren, denen der Mönch begegnet war. Sie verschmelzen in Jezabel zu einem gebündelten Phantasma seiner Begierde bzw. begegnet ihm seine Begierde in einer Epiphanie der Priesterin der Astarte:

> Wer ist sie, die auf mich zukommt?
> Der Habicht jauchzt.
> Lucia di Lammermoor ist es.
> Jezabel ist es.
> Lelia ist es! (SM 197)

Auch der Text gibt den einzelnen Schritten ihres Herannahens in der Überblendung Raum durch einzelne, abgesetzte Zeilen, die eine Engführung der aufgerufenen Bilder als Parallelismen überdeutlich abbilden. Syntaktisch handelt es sich um dieselben Figuren, dieselben Schritte. In der Semantik kann an dieser Stelle jene Transzendierung der Rollen geschehen, die außerhalb der Szene unmöglich erschien. In der Überblendung von Jezabel und Lelia, Priesterin und Sängerin konkurriert das Verlangen des männlichen Zuhörers mit einer Haltung des Preisens. Die angebetete Figur ist dem Mönch sowohl am Altar als auch auf der Theaterbühne entrückt. In der Oper zum Greifen nah, tritt sie als Objekt seines Begehrens in unerreichbare Ferne. Nur der Eingang zur Garderobe der Sängerin, vor dem Kirchmaus und der Mönch auf ihr Heraus- und Hervortreten warten, verbürgt ihr tatsächliches Vorhandensein (selbst wenn sie gerade nicht da ist). Doktor Grauhs Reise stellt schließlich gerade die Beschaffenheit dieses verheißungsvollen Vorstellungsbildes infrage. Die Sängerin Lelia bleibt zwar eine Bühnenfigur (in der Überhöhung ist keine Begegnung möglich), umso drastischer jedoch drängen die Bilder des Begehrens ins Phantasma, vor allem in den Traum. Im »Katzentraum« (SM 207–209) des Mönchs bricht die Wollust in allegorischer Gestalt über ihn herein, sie überflutet seine wehrlose Gestalt, er droht in diesem Meer symbolisch vermittelter Weiblichkeit unterzugehen. Nur im Traum geht sein Wunsch zu versinken, durch die Symbolisierung zur Erträglichkeit verformt, in Erfüllung.

Lelia nähert sich als Jezabel, doch auch der Mönch ist in der biblischen Vision kein bloßer Zuhörer mehr, sondern Akteur: »Sie ist es! Oh! Oh! Heute bin ich der Sänger, heute stehe ich im rampenerleuchteten Traum! Halte noch eine Sekunde stand!«. (SM 197) Er gebiete dem Habicht zu schweigen, doch kurz darauf ruft Doktor Grauh

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

den Mönch zurück. Ein Wolkenbruch nimmt den Angriff der bewaffneten Anhänger des Elias vorweg. Das folgende Gemetzel wird nicht mehr gezeigt. Die Szene bricht in sich zusammen, der Mönch und Doktor Grauh sitzen wieder am gemeinsamen Tisch des inzwischen leeren Wirtshauses.

* * *

Der Mönch bedankt sich, dass er Elias und die »Begebenheit mit dem Schleier der Astaroth« hatte sehen dürfen (SM 201). Er will wissen, wie es möglich war, diese Szene zu erleben. Grauh weiht ihn schließlich in das »esoterische Geheimnis« (ebda.) ein. Er entfaltet es argumentativ in zwei Schritten.

Zunächst legt er dar, wie Zeit und Raum sich zueinander verhalten. Das »Nicht-mehr« der Astaroth wird durch ein raumzeitliches »Noch-immer« konterkariert und dialektisch vervollständigt. Denn das Licht der Sterne träfe die Erde noch immer, sei noch immer im Universum enthalten und somit messbar. Grauh differenziert in seinem entworfenen Gefüge aus Raum und Zeit nicht zwischen Erscheinung, Gegenwart und Wirklichkeit. Nichts verschwinde unvergänglich, kein Ereignis könne nicht aktualisiert oder zurückgeholt werden. Im Gegenteil könnten wir gar nicht sicher sein, ob nicht das, was wir als Wirklichkeit, als unser Leben, begreifen, eher Spiegelungen, »Abflutungen« vergangener Ereignisse sind (ebda.). In diesen Resonanzraum sei es nun unter bestimmten Bedingungen möglich, sich einzuwählen.

In einem zweiten Schritt koppelt er dieses Zeitkonzept an die Kraft der Imagination. Die menschliche Erinnerung partizipiere an einem kosmischen Bewusstsein, das nur eine Zeitdimension kenne: ewige Gegenwart (SM 202). Grauhs raum-zeitliches Konzept privilegiert die Gegenwart und das Gegenwärtige, auch das *Vergegenwärtigte*, als absoluten Möglichkeitsraum, von dem aus Vergangenes und Zukünftiges zwar gedacht werden können, aber letztlich – ohne ihren Bezug zur Gegenwart – wertlos bleiben. Hierin liegt der Kern von Grauhs esoterischem Geheimnis: Da der Mikrokosmos Mensch die Fähigkeit besitze, sich mittels seiner Einbildungskraft Bilder vor seine (geschlossenen) Augen zu führen, so kann er auch an der »Erinnerung des Weltgeistes« teilhaben (SM 204). Letzteres habe Grauh dem Mönch ermöglicht. Doch auch der Mönch habe einen Beitrag geleistet, denn allein wäre Grauh nicht in der Lage gewesen, in dieser Chronik zu lesen. Der makrokosmische Ort der Erinnerung gehorche in der Assoziation ähnlichen Gesetzten, nach welchen auch die menschliche Seele strukturiert sei. Grauh selbst sei lediglich in der Lage, sich »in Rapport mit dem zu setzen, der erkoren ist« (ebda.). Gestalten, durch die Imagination »deutlich und exakt« vor Augen geführt, aktualisieren Vergangenes, verkörpern Begehrtes, vergegenwärtigen Überzeitliches und beleuchten Verblichenes. Verschüttetes dringt an die Oberfläche des Bewusstseins, die Psyche wird zu einem Instrument der Vision. Der dämonische

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Magier Grauh benennt in seiner Offenbarung des »esoterischen Geheimnisses« das menschliche Erinnerungsvermögen als mächtige Zauberkraft.

> Unsere Einbildungskraft, die Macht der Erinnerung ist die gewöhnlichste Art von Zauberei! Unser Gedächtnis ist ein leibhaftiger Totenbeschwörer. Ich sage: Leibhaftig! Und ohne daß wir es wissen, treiben wir stündlich alle Arten der Magie, Theurgie und Göetie! (SM 203)

In seiner Lektüre verweist Josef Dvorak auf die von Gross beschriebene »Sekundärfunktion«, die im Grunde das menschliche Erinnerungsvermögen meint.[109] Während die »Primärfunktion« die durch Wahrnehmung empfangenen Eindrücke bezeichnet, benennt die »Sekundärfunktion« das Abrufen dieser perservierten Inhalte in Vorstellungen und Erinnerungen. Grauh zufolge sei es dem menschlichen Erinnerungsvermögen möglich, ganze Erlebnisse auch kosmischer oder kosmologischer Natur, jederzeit abrufen zu können. In der Botschaft Astaroths wirk, so Dvorak, die Gross'sche Verlautbarung eines matriarchal fundierten Grundrechts auf Entgrenzung und eine sexuelle Revolution der konventionellen, pathologischen Rollen. Der Mönch lauscht der Verkündung des Priesters kraft eines esoterischen Geheimnisses, das Grauh ihm entdeckt. In die Psychoanalyse rückübersetzt bedeutet die magische Vergegenwärtigung vor dem inneren Auge ein Versprechen auf Heilung, denn das Vorstellungsvermögen und das Sprechen sind zugleich auch jene Fähigkeiten, die den Menschen von den Zwängen und Neurosen, unter denen er leidet, zu befreien vermögen. Die »satanische Genesis«, die knapp vor der blutigen Konfrontation von Mutter- und Vaterrecht, Göttin und Prophet abbricht, bildet das Äquivalent einer schwarzen Messe, die dem Romanfragment zwar dem Titel gab, aber als solche nicht stattfindet. Stattdessen wohnen wir einem Gespräch bei, das in eine biblische Urszene führt und den gefallenen Mönch mit den Bildern seines Begehrens konfrontiert. Für sich weiß der Mönch: »Ich hatte die Bekanntschaft eines Magiers gemacht« (SM 205). Auch wenn er sich fürchtet, sehnt er sich nach Grauhs Worten, die erlösende Wirkung auf ihn haben.

Schwarze Messe und Umkehrung

Die schwarze Messe zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine totale Umkehrung der herkömmlichen christlichen, katholisch geprägten Messe darstellt. Im Schwarzen negiert man das Helle, ja es ist die Negation selbst. Konstitutiv für die Umkehrung oder Verkehrung im Satanischen ist die Vermischung. Die Rede der Astaroth zelebriert die Koordination der Antithese, der dämonische Doktor Grauh vereint schwarz und weiß,

109 Dvorak: Satanismus, S. 300.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Imagination und Realität, Befreiung und Bann (er steht mit dem Mönch in Rapport), Körper und Geist, oben und unten (Makro- und Mikrokosmos). Der revoltierende Einbruch der Sexualität bedeutet hier die totale Vermischung der konventionellen, erstarrten, aber brüchigen Opposition. Im Aufeinandertreffen der Antagonismen, in der Raserei, dem Kampf, dem orgiastischen Rausch, geht das eine in das andere über, es vermengt sich; es bildet sich eine durch Entgrenzung erwirkte Verschmelzung, eine Aufhebung der Grenzen im außerordentlichen Moment der angeleiteten Konfrontation. Wie besonnen und kalkuliert erscheint nun das »Sondern« und »Verbinden« einer Hofmannsthal'schen Poetik fernab unkontrollierter Vermischung (vgl. Kap. VI). Die Verschmelzung der Geschlechter im sexuellen Akt, das Ineinanderdringen der Körper, transzendiert die Rollen, die benötigt wurden, um den erwünschten Zustand herbeizuführen. Die schwarze Messe ist eine Versuchsanordnung, deren Wirken darauf gerichtet ist, selbst noch die eigenen Grenzen aufzulösen.

Der Schriftsteller Durtal aus Joris-Karl Huysmans' sogenanntem »Blaubart-Roman« *Là-bas* (1891) möchte einer schwarzen Messe beiwohnen.[110] Hermann Bahr verhandelte den Roman zunächst unter dem Etikett eines »neuen Satanismus«, um schließlich das Dokumentarische, die Vielzahl an geführten Quellen, in den Vordergrund zu rücken, und fand insgesamt wenig Lobenswertes an Huysmans' gescheiterter Koketterie mit dem Bösen.[111] Durtal folgt seinem Untersuchungsgegenstand, dem Feldmarschall Gilles de Rais, vom Schreibtisch aus in die Abgründe von dessen Nekrophilie. Um die Bedeutung schwarzmagischen Blutzaubers nachvollziehen zu können, sucht er Kontakt zur satanistischen Szene seiner Zeit. Es gelingt ihm schließlich, bei einer schwarzen Messe, geleitet von Kanonikus Docre, anwesend zu sein. Vermittelt wurde ihm die Realisierung seines Wunsches durch Hyacinthe, das ist Madame Maubel, die zunächst als anonyme Briefschreiberin in sein Leben getreten war. Aus den Briefen entspinnt sich eine Affäre, deren Vollzug in der Wirklichkeit (im Fleisch) dem zuvor entworfenem Bild (im Geist) nicht Stand halten kann. Der Einbruch der Sexualität in Durtals enthaltsames Leben ist zugleich der Einbruch der Empirie, die zu Beginn des Romans in Form von Madame Maubels verheißungsvollen Briefen auf dem Schreibtisch des Autors eintrifft.

---

110 Joris-Karl Huysmans: Dort unten. Berechtigte Übertragung. 2 Bde. Vierte, durchgesehene Auflage. Leipzig: Verlag bei Friedrich Rothbarth o.J. [in Folge zitiert mit der Sigle DU und der Seite].

111 Hermann Bahr fasst zusammen: »Es ist die Geschichte eines jungen Gelehrten, dessen Neugier zufällig dem Satanismus begegnet, und ein eifriges Verzeichnis der Dokumente, welche er sammelt.« Hermann Bahr: Satanismus. In: Ders.: Studien zur Kritik der Moderne. Kritische Schriften in Einzelausgaben. Weimar: VDG 2005 [1894], S. 37–44, hier S. 42.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Im Rahmen seiner Recherche erfährt Durtal von Priestern, die Schwarzkunst betrieben hätten, unter anderem von Abbé Beccarelli, der mit der Inszenierung schwarzer Messen, also »widernatürlicher« bzw. »sinnverkehrte[r]« Gottesdienste, vertraut war (DU 95). Das Prinzip der Umkehrung setzt voraus, dass man mit der Liturgie, die man in ihr Gegenteil verkehrt, bestens vertraut sein muss. Man muss wissen, was heilig ist, um es in der Schändung zu entheiligen; man muss die Gebote und Verbote kennen, um ein Sakrileg zu begehen. Der Priester verteilte »aphrodisische Pastillen […], die die Besonderheit hatten, daß, nachdem man sie verschluckt hatte, die Männer sich in Frauen verwandelt glaubten und die Frauen in Männer« (ebda.). Die geheiligte Schändung bedarf also des Priesters, denn »er allein kann das Geheimnis der Transsubstantiation bewirken« (DU 96). Auch die Verben zeigen die Entgrenzung, das Vermischen und Vermengen, auf das die Abläufe zielen: Das Kommunizieren, das als Akt der Einverleibung bereits eine Grenzüberschreitung symbolisiert (man nimmt einen Leib in seinen Leib auf) wird erweitert und vervollständigt durch *ausspeien*, *zerfetzen*, *besudeln*. Es wird *geschluckt* und *gespuckt*, das entäußerte Innere ist nur die Voraussetzung einer erneuten Einverleibung, denn man wälzt sich nackt in den Exkrementen. Schlechte Gerüche, die ineinandergreifen, huldigen dem Teufel.

Im Pochen auf die Materie, auf das unmittelbare Erlebnis, die Verschmelzung und Entgrenzung im jeweils anderen, gibt es allerdings ein wohlverborgenes, dabei aber omnipräsentes Moment des Geistigen, das die körperliche Erfahrung, so körperliche sie auch sein muss, komplettiert. Gilles de Rais etwa transzendiert die Materie durch seine absolute Grausamkeit, sie übersteigt das Fleisch und quält den Geist: Er geht dazu über, die Jungen zuerst in Sicherheit zu wiegen, bevor er ihnen die Kehle durchschneidet und sie ausbluten lässt. Durtal erfindet daran anschließend eine neue Sünde, den sogenannten »Pygmalionismus«, eine Art gesteigerter Inzest, die das Vergehen des Künstlers an seiner eigenen Schöpfung beschreibt, an welcher außer seinem eigenen Geist kein weiteres Blut beteiligt war. Das geistige Moment zeigt sich schließlich auch im effektiven Akt der Umkehrung selbst, in ihrer Wirkung auf den (ästhetischen) Gegenstand im Moment ihrer Anwendung, also in der Präsenz des Gegenteils des Gemeinten. Denn das Satanische, das in der Umkehrung, der sinnverkehrten Handlung besteht, ist zugleich die Ironie. Die Ironie ist ein satanisierendes Instrument, da ihr die Umkehrung inhärent ist. Jede ironische Äußerung ist unterschwellig satanisch, weil es eben die Umkehrung dessen, das ist gemeint ist, ausspricht. Ähnliches gilt auch für Huysmans' Roman (der das Entstehen eines Romans über Gilles de Rais beschreibt): Wie ernst ist er, wo er ernst ist? Wie ernst ist er, wo er es nicht ganz ist? Durtal muss ein schriftliches Zeugnis ablegen, worin er vorab versichert, dass alles, was er über seine Erlebnisse bei der schwarzen Messe »gesagt oder geschrieben habe, reine Erfindung ist« (DU 136). Ironie verleiht dem Kunstwerk eine Ambivalenz, die es zwischen

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

die Sphären hebt, es weder der Realität des Körpers noch jener des Geistes gänzlich überlässt. Als das dialektische Zünglein an der Waage scheint sie eine Unbestimmtheit herzustellen, die im Großen und Ganzen betrachtet eine Art Unschärfenvollkommenheit beschwört, die sich nachträglich als eine eben ironisch vermittelte Totalität zu erkennen gibt, die das *Ganze* als Kunstwerk zugleich auch desavouiert. Die Macht der gelungenen Ironie besteht in ihrer ausgleichenden Dialektik: Sie schafft um Distanz erwirkte Unmittelbarkeit. Sie nimmt dem Vollkommenen seine Masse und verleiht ihm Gewicht; Schweres wird leicht, Leichtes wiegt wieder schwerer an Bedeutung. Kirchmaus, Werfels Verfechter des menschlichen Gesangs (der allein sinnvoll sei), benennt die Ironie vor dem Mönch als essenzielle Zutat. Es sei »die köstliche Ironie, die keinem Kunstwerk fehlen darf«, denn ein Kunstwerk ohne Ironie sei plump:

> Was aber weiß eine Zeit, die ganz lustig in der Folterkammer der Freigeisterei und des Materialismus steckt, von der Ironie? Ironie heißt der schamhafte Liebesblick des höchstorganisierten Menschen, dessen gottnahes Bewußtsein niemals erlöschen kann, der mit einem Fuß auf der Erde, mit dem anderen aber auf jenem archimedischen Punkt steht, von dem aus er die Welt bewegt. **Ironie ist die Begabung der Heiligen, auf dem Scheiterhaufen zu lächeln, ist die Gnade, nie ganz irdisch sein zu müssen**! Ohne Ironie ist ein Kunstwerk plump, wahnbetört, klobig und mit Kotstiefeln auf der Erde haftend! Denn Ironie ist das Bewußtstein, daß aller Schmerz, alles Liebe, alle Rache, aller Mord, aller Überschwang nicht das ist, was es bedeuten will[.] (SM 169 f.; Hervorheb. von mir, KK)

Ironie entbindet laut Kirchmaus vom irdischen Dasein. Er spricht über die Oper, doch er hat das Kunstwerk an sich im Blick, wenn er von der Gnade handelt, nie etwas ganz zu sein, auch nie gänzlich in einer Deutung aufzugehen, also ebenjene Ambivalenz zu bewahren, die aus der Distanz eine besondere Eleganz generiert. Inbegriff dieser auf Umkehrung beruhenden, eleganten Ambivalenz, die Körper und Geist gleichermaßen erfasst und kontrolliert, ist Huysmans' rätselhafte Madame Chantelouve. Ihre Figur ist so präsent und flüchtig wie ihre verschiedenen Namen es anzeigen.

Hyacinthe / Heliotrop

Eines Tages erhält Durtal einen bewundernden Brief. Er imaginiert die ideale Frau hinter der unbekannten Schreiberin – auch sie bevorzugt das unerfüllte Begehren. Ihre Briefe verströmen den vanilleartigen Geruch von Heliotrop, denn sie wurden mit einem Reisepuder bestäubt. Sie zeichnet mit einem einzigen Buchstaben, einem »H.«. Was mag sich hinter diesem Kürzel verbergen? Die Hinweise in den Briefen waren rar, aber genügten; sie hieß, »da er annahm, daß der Anfangsbuchstabe, den sie

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

dem Namen Maubel voraussetzte, richtig wäre, Henriette oder Hortense, Honorine, Hubertine oder Helene« (DU 140). Ausgehend von den Vorstellungen, die der mögliche Name in ihm wachruft, bildet sich das Bild einer Frau, eine *imago*. An diesem Bild, dieser Imagination, entzündet sich sein Begehren, das allerdings konstitutiv an das Geheimnis, an das, was man nicht weiß, gebunden ist. Ihr tatsächlicher Name, *Hyacinthe*, bezeichnet eine Pflanze sowie einen Stein, der die Schlaflosigkeit verjagen soll.[112] Der *Heliotrop*, Blutjaspis genannt, enthält rote Einschlüsse, das Blut Christi. Aus dem auratischen Bedeutungsraum der Briefe türmen sich Signifikanten und Signaturen. Dementsprechend warnt die Schreiberin davor, die reiche Vorstellung durch ein wirkliches Treffen zu zerstören.

Durtal wird von dem Bild, das sich ausgehend von den schriftlich vermittelten Indizien in ihm bildet, zunehmend bestimmt und getrieben. Als Schriftsteller ist der darin geübt, sich die Dinge vorzustellen. Zunehmend verschwimmen an der textuellen Oberfläche des Romans aber die Grenzen, die anzeigen sollten, wo genau wir uns befinden: ob in Durtals Gedanken oder in den Aufzeichnungen, also in Notizen zum Roman, den Durtal schreibt. Ob der Roman, den wir lesen, zugleich jener Roman ist, dessen Entstehen wir beobachten, bleibt offen. Vorstellungsvermögen übertrifft und überbietet Wirkliches, sei das auf dem Gebiet des sexuellen Begehrens, der absoluten Grausamkeit oder der Versündigung. In allen drei Fällen verschärft sich der Konflikt durch die Überbietung des Fleisches im Bereich des Geistes. Die Qual des Körpers bleibt ohne die Verletzungen der Seele unvollständig. Umgekehrt erweist sich das an die Vorstellung gebundene Empfinden des Schönen durch den Einbruch des Körpers als reizvoll, aber ebenso bedrohlich. Vor dieser Szenerie gerät die sexuelle Begegnung zwischen Durtal und Hyacinthe zum ernüchternden Schock.

Große Erwartungen, übermenschliche Empfindung und neue Dimensionen des Erlebens wurden in Durtal durch Hyacinthes Briefe aufgebaut. Er »glühte für diese Unbekannte und war bestimmt von ihr besessen. […] Und er stellte sie sich vor, so wie er sie gewollt hätte, blond und mit festem Fleisch, katzenhaft und schlank, toll und traurig; und er sah sie und langte bei einer solchen Nervenspannung an, daß seine Zähne krachten« (DU 137). Er träumt »ganz wach«; er kann nicht arbeiten, nicht lesen und schreiben, »denn das Bild dieser Frau trat zwischen die Seiten« (ebda.). Nicht Hyacinthe ist also die Besessene, sondern zunächst Durtal. Ihre Besessenheit ist als Zuschreibung das Produkt seiner eigenen Besessenheit. Das an Durtals Imagination

112 Agrippa von Nettesheim ordnet in seiner *Okkulten Philosophie* den Edelstein dem Planeten Jupiter zu. Gemäß der Signaturenlehre sind damit auch Tierkreiszeichen und Farbentsprechungen verbunden. Vgl. Ernst Hentges: Die Magie der Edelsteine. In: ZfO, 26. Jg., Heft 10 (April 1933), S. 445–452, hier S. 445.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

gebundene Begehren wird allerdings durch die Konfrontation mit der Wirklichkeit, mit dem Vollzug im dreizehnten Kapitel, der Lächerlichkeit preisgegeben. Der Abglanz hält der Wirklichkeit nicht stand, man scheitert an Gesten, Kleidern, Abläufen. Hyacinthe ist sich zu jedem Zeitpunkt dieser prekären Konstellation bewusst und warnt vor einer Auflösung der im Begehren akkumulierten Potenzialität. Die Eskalation und schließlich »nervliche Erschlaffung« (TU 202)[113] der aufgebauten Spannung scheint in (Durtals) Logik von Angriff und Eroberung aber ebenso unhintergehbar angelegt wie die Vorstellung, eine ohnehin ergebene Partnerin (sie hat schließlich eingewilligt) ein weiteres Mal unterwerfen zu müssen. Dass dieses Machtgefüge zu ungunsten Durtals gelagert ist, wird insbesondere in Hyacinthes machtbewusstem Umgang mit dem eigenen Vorstellungsvermögen sichtbar. Die intimen Einblicke, die sie Durtal in die Besitzverhältnisse ihrer Beziehungen gewährt, entwaffnen den Angreifer. Denn wozu der Aufwand, wozu die Konfrontation im Fleisch, wenn der Wille seine wahre Macht jenseits desselben voll zur Entfaltung bringen kann? Hyacinthe ist in diesem Punkt dem Schriftsteller Durtal weit voraus. Ihr gelingt in der Fantasie die Erfüllung ihres sexuellen Begehrens – eine Realisierung, von der Durtal als Autor höchstens träumen kann. Er kämpft mit der Realisierung eines Werkes, dem sich Hyacinthe jederzeit und überall hinzugeben weiß. Hyacinthe gesteht Durtal:

> [G]lauben Sie, ich besitze Sie, wann und wie es mir gefällt, so wie ich Byron, Baudelaire, Gérard de Nerval, die, welche ich liebe, lange besaß…
> – Sie sagen?
> – Ich sage, daß ich nur diese zu ersehen, nur Sie zu ersehen habe, Sie, jetzt vor dem Einschlafen…
> – Und?
> – Und Sie würden meiner Chimäre untergeordnet sein, dem Durtal, den ich anbete und dessen Zärtlichkeiten meine Nächte toll machen!
> Er sah sie bestürzt an. (DU 11)

Durtal reagiert auf diese Offenbarung mit Bestürzung und sieht in Hyacinthe fortan eine Besessene und Wahnsinnige. In ihrem Geständnis sieht er eine »Szene des Inkubats« (ebda.) Er ist es, der den imaginierten Akt mit dem realen kollidieren lassen muss, um durch einen uneingestandenen Vergleich einem vorgefassten Gefühl der Enttäuschung nachzugeben. Seine Enttäuschung steigert sich zu Ekel: Nunmehr, nachdem sie miteinander geschlafen hatten bzw. er sie ›besessen‹ hatte, überfällt ihn ein »Abscheu vor dem Fleischlichen« (DU 58). Als »möblierter Sukkubus« (DU 136) – wie

113 Vgl. »Nervenabspannung« in der älteren Übersetzung (DU 51).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

sie sich selbst im Brief bezeichnet hatte – habe sie ihn irritiert, letztlich verführt. Ihre kalten Gliedmaßen, zu denen sie ebenso unbedarft steht, wie sie auch mit dem Sukkubat kokettiert (»Ja, ich bin so« [DU 54]), bestätigen Durtals Diagnose. Er hofft, die Macht, die ihn im Bann hält, mit einer Erklärung zu neutralisieren. Was in der Selbstbezeichnung Hyacinthes durch die Ambivalenz der ironischen Gebärde noch schwebend bleibt, wird durch die kundigen Freunde Durtals im Glockenturm affirmiert: Diese seltsame Frau ist besessen. Das eingehende Gespräch über Inkubat und Sukkubat im neunten Kapitel bietet detaillierte Einblicke in den Beischlaf mit Dämonen, geschildert durch den Astrologen Gévingey, gewonnen durch Hörensagen, vermittelt durch einen anerkannten Exorzisten. Dieser erzählte von Nonnen, »die während zweier, dreier, während vierer Tage ohne Ruh noch Rast von Inkubi beritten wurden!« (DU 207). Als Durtal wissen möchte, ob sich denn der Akt »auf dieselbe Weise wie in der Wirklichkeit« vollziehe (DU 208), berichtet Gévingey, zögernd, aber doch, ganz in der Manier eines Aufklärers, von Vorgehensweise und Langzeitfolgen:

> Sie müssen wissen: das Organ des albischen Wesens gabelt sich und dringt in demselben Augenblick in die beiden Gefäße.
>
> Ein andresmal dehnt es sich aus, und während der eine der Zweige der Gabel sich auf den erlaubten Wegen bewegt, erreicht der andre zur selben Zeit den unteren Teil des Gesichts … Sie können sich vorstellen, meine Herren, wie sehr das Leben durch diese Operationen, die sich nach allen Sinnen vervielfältigen, abgekürzt werden muß! (DU 208)

Es ist der Einbruch der Sexualität, für welchen Hyacinthe als Figur einstehen muss, der mit dem Begehren nach Empirie in Durtals schriftstellerischem Unterfangen einhergeht und ihn in seinen seelischen und körperlichen Grundfesten erschüttert. Da die Recherche innerhalb der Bücher und Manuskripte nur unzureichend Aufschluss darüber geben kann, was es bedeutet, Teil einer schwarzen Messe zu sein, bekommt die Verbindung zwischen Durtal und Hyacinthe auch den Anschein einer berechnenden Anbahnung, worin Hyacinthe die nötige Mittelfigur darstellt, um an den ominösen Kanonikus Docre zu gelangen. Hyacinthe hat all das bereits probiert und durchlebt. Huysmans kehrt die Rollen in einer subtilen und zugleich ironischen Geste um, er beschreibt die versuchte Initiation eines Mannes durch eine Frau, welcher die Verbindung von Körper und Geist, Sexualität und Imagination gelungen ist. Irritierend und faszinierend zugleich erscheint sie Durtal. Er rückt sie in die Nähe des Gilles de Rais. Durtal erkennt in Hyacinthe drei verschiedene Wesen und wundert sich, wie diese Verbindung zu denken sei. Er sieht sie als »sitzende oder stehende Frau« im Salon, zurückhaltend; dann erlebt er »die Frau im Bett«, völlig verändert in Verhalten und Stimme, schamlos (aus dem »gefühlvollen Mädchen« wurde eine »Dirne«);

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

und schließlich, die neueste Version, »eine unbarmherzige Bluthündin, eine wahrhaft satanische, wahrhaft schmutzige Frau« (DU 92). Er wundert sich: Wie kann sich das alles vermengen und vereinigen? Er ist verwirrt von ihrer Offenheit. Als »unzüchtige Frömmlerin« (DU 93) würde sie ihn wohl eher als »weltliche Zwischenmahlzeit« verspeisen, so fürchtet er (DU 233), anstatt ihm jene Verehrung zukommen zu lassen, durch welche das Machtverhältnis wieder in die patriarchal fundierte Stabilität überführt werden könnte. Ehemals zurückhaltende Salondame, gibt sie ihm nun als eine »körperlich Hysterische« und »seelische Nymphomanin« (DU 153) zu denken. Als solche lehnt er sie ab, letztlich auch ihre Kameradschaft (DU188), die sie ihm in einem letzten Brief am Ende noch anbietet.

Für Durtal sind in Hyacinthe Körperliches und Seelisches schließlich um den Preis des Pathologischen in ein Nahverhältnis gebracht worden. Hysterie und Nymphomanie seien in ihr auf verquere und durchaus bedrohliche, aber nicht uneinnehmende Weise zur Einheit verbunden. Hyacinthe wird als Frau zur Figuration einer ebenso weitreichenden wie zeitgenössischen Hysterie-Debatte, auf dem Rücken des weiblichen Körpers verhandelt, versinnbildlicht und insbesondere erforscht. Wenn ihre Kräfte nicht dämonisch sind, so müssen sie krankhaft sein. Die Männer im Glockenturm rätseln gleichsam, wer oder was »H.« sei? Ob Hexe oder Hysterikerin, darin zeige sich nicht nur das fachliche Selbstverständnis im Umgang mit dem Rätselhaften, sondern ein ganzes Weltbild. Doch gehen nach Durtal die Spuren des Krankhaften tiefer, sie betreffen nicht nur die Frau, sondern das gesamte Jahrhundert. Das Rätsel der Frau, ihr unheimliches Wissen wird auf das Ende eines Säkulums übertragen. Die Hysterie sei als die moderne Ausformung der Neurose Ausdruck einer Krankheit, die zeige, dass das gesamte Jahrhundert leide, nur dass niemand so recht wisse, woran eigentlich. Durtal ist letztlich ein Kind seiner Zeit. *Là-bas* ist der Roman über einen Roman, dessen Verfasser an vorderster Front und auf vielen Ebenen einen Kampf zwischen Körper und Seele durchlebt – und beschreibt. Und hier greift nun die zu Beginn des Romans poetologisch virulente Frage, wie denn die Seele und der Körper letztlich zu vereinen wären. Wie müsste der Roman, der diese Verbindung zu stiften vermag, beschaffen sein?, sinniert Durtal eines Abends im ersten Kapitel, umringt von den Gestalten seines bevorstehenden Abenteuers. Im Dispositiv der Soirée entwickelt er diesen Gedanken im Selbstgespräch:

> Man müßte, sagte er sich, die Wahrhaftigkeit des Dokuments, die Genauigkeit des Details, die reiche und nervöse Sprache des Realismus bewahren, aber man müßte sich zum Ausschöpfer seelischer Werte erheben und das Mysterium nicht durch die Krankheiten der Sinne erklären wollen; der Roman müßte sich, wenn das möglich wäre, von selbst in zwei Teile teilen, die nichtsdestoweniger zusammengeschweißt oder vielmehr vermengt wären,

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> wie sie es im Leben sind, in den der Seele, in den des Körpers, und sich mit ihren Reagentien, ihren Konflikten, ihrer Übereinstimmung beschäftigen. Man müßte mit einem Wort dem großen von Zola so tief gefurchten Weg folgen, aber es wäre notwendig, auch einen parallelen Weg in der Luft zu ziehen, einen andern Weg, das Innerliche und das Dahinterliegende zu erreichen, mit einem Wort einen spiritualistischen Naturalismus zu schaffen; das wäre anders stolz, anders vollkommen, anders stark. (DU 10 f.)

Die Parallelisierung von Boden und Luft, gespiegelt im Abyss zwischen Körper und Seele, erinnert an Silberers Aufnahmen aus dem Ballon, der die Tiefen des Seelenlebens und die Oberflächen des bewusst Wahrnehmbaren, sei es die Erde oder die Reflexionen der Psyche, erforschte. *Là-bas* führt tief hinab und ist im Nachvollzug dieser Bewegung als Erzählung einer Selbstbeobachtung zu werten. Die Spuren in der Luft klingen zudem in einer Bemerkung von Werfels Kirchmaus nach, den Apologeten der Ironie im Kunstwerk, der den Mönch vor allen Materialisten warnt, seien es nun Chirurgen oder Magier (SM 211). Kirchmaus verurteilt den Abfall vom aristotelischen Staunen. Die Existenz sei ein Wunder, an dem nicht gerührt werden sollte, und das Staunen vermag angesichts dessen, was es gibt, nämlich des blanken Daseins, in Begeisterung zu versetzen. Somit lehne er sowohl das Forschen wie auch das (magische) Wirken auf Abläufe konsequent ab:

> Ja, sehen Sie nur hinunter! Wie all das da ist. Geboren und hinter der Mauer dieser Geborenheit wandelnd. Dieser Blick, den wir jetzt tun, ist der einzige und wahre Blick aus dem Jenseits. Er ist der Blick des über der Erde schwebenden Vogels, der Blick der göttlichen Ironie. (SM 211 f.)

Kirchmaus setzt das atemberaubende Staunen, dem das Geheimnis inhärent ist, als »Urmotiv aller Weisheit« (SM 212) und schließt mit einer Warnung, die auch für Doktor Grauh gelte: »Hüten Sie sich vor den Aftermetaphysikern, hüten Sie sich!« (Ebda.) Der Blick des Vogels aus der Luft ist einer der Distanz, und sie wiederum ist es, die Ironie möglich macht. Umgekehrt schafft Ironie als Effekt eine gewisse Distanz. Ironie trennt den Geist vom Körper, sie relativiert Symptome und Symbole. Man könnte auch sagen, die Vereinigung von Körper und Geist ist nur um die ironische Brechung vermittelbar, nur in der Verneinung durch den gegenteiligen Anderen gehen sie eine vorübergehende Verbindung ein. Ein gutes Beispiel bildet die Kulinarik: Kein Gericht wird in *Là-bas* ohne genussvolle Aufbereitung kredenzt, selbst wenn es misslingt. Nahrungsaufnahme (Naturalismus) veredelt durch komplexe Zubereitungsweisen (Kochrezepte sind Zaubersprüche), entkörpert sich im Genuss zu einem sinnlichen Triumph des Geistes (Idealismus). Nicht das Auge isst mit, sondern der sehend

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

gemachte Geist; die minimalste Vogelperspektive ist der Blick auf das zu verzehrende Gericht, deutlich privilegiert gegenüber der Froschperspektive, die die Arbeit der inneren Verdauungsorgane zeigen würde. Das ist der schwierige Weg von Huysmans' vielkritisierter Künstlichkeit, der paradoxerweise mit dem Dokumentarischen korreliert.[114] Huysmans entfaltet die Tragik, die mit einer nicht harmonisierten Dissonanz von Geist und Körper, Ideal und Material einhergeht: Wahrer Genuss braucht beides. Die künstlerische Vereinigung geschieht dabei allerdings nur im Dilemma des Verneinens: Körper, der Geist negiert, und Geist, der Körper negiert. Der Roman im Dienst eines spiritualistischen Naturalismus, der das Widersetzliche aufeinandertreffen lässt und dem Unvermittelbaren als Ganzem Gestalt verleiht, braucht die durch Ironie geschaffene Distanz, um zugleich in der Distanzierung der vermittelnden Kraft der ironische Umkehrung Raum zu schaffen und es im Dilemma walten zu lassen. Für Huysmans' *Là-bas* sind darum die fiktionalen Metasignale in den Schreibszenen als ironische Distanzierungsfaktoren zu werten. Durtal will verstehen; er forscht, er drängt in die Empirie. Dinge, die kognitiv und imaginativ nicht zu erfassen sind, will er körperlich erfahren. Den letzten Schritt in die Empirie wagt er schließlich nicht, von der schwarzen Messe, dem paradigmatischen Ort totaler Umkehrung, zieht er sich angeekelt zurück, er verlässt sie vorzeitig.

* * *

Die Männer im Glockenturm, Durtals Freunde, bleiben das Symptom einer Krankheit, die sie selbst diagnostizieren. Das Fachsimpeln im Turmzimmer des Glöcknerehepaars (beide sind fromme Katholiken) bekommt für Durtal durch Hyacinthe praktische Relevanz. Sie ist der undurchschaubare und unberechenbare Körper der kursierenden Ideen. In der Diskussion um Hysterie und Besessenheit machen die Herren zwei Deutungssysteme geltend: Die positivistischen Wissenschaften, welche Erscheinungsformen der Hysterie in der Salpêtrière dokumentieren, und die Kirche, deren Auseinandersetzung mit Besessenheit bis zu den Hexenprozessen zurückreicht. Unzureichend müssen die positivistischen Erklärungsversuche vor allem darum bleiben, da sie an der Seele, die an all diesen Phänomenen beteiligt ist, nicht interessiert seien. So könne keine Heilung erzielt werden: »Denn es ist Seele darin, Seele im Streit

114 Hermann Bahr sieht ein »eifriges Verzeichnis der Dokumente«, als Roman »mißlungen und verfehlt«, wäre da nicht die erotische Episode. Rudolph Lothar ortet mehr Künstlichkeit als wahren Glauben und schließt seine Besprechung mit der Bemerkung, dass Huysmans' Frömmigkeit ein Krampf, seine Verzückungen […] hysterische Anfälle [seien]«, mehr noch, dass hier die Kunst aufhöre und die Krankheit beginne. Ders.: Auch ein Gottsucher. Über Joris Karl Huysmans. In: Wunberg: Wiener Moderne, S. 273 u. 339.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

mit dem Körper, Seele, die in die Tollheit der Nerven verkehrt ist« (DU 215). Das erkrankte Jahrhundert will an seiner Schwelle zum nächsten an einer neuen Therapie genesen, doch die geheimen Mechanismen der Seele, die in der Hysterie körperlich am Werk sind, müssen erst entdeckt werden. Der Glockenturm gibt den Herren die erforderliche Distanz zur Ironie, die eigentliche Grenzgängerin ist allerdings Hyacinthe. Sie ist das unbestimmte Zwischenwesen, offen für Deutungen, geöffnet für den Vorstoß des männlichen Blicks in den weiblichen Körper – und zugleich unfassbar, der Erklärung entzogen. Sie bewerkstelligt den Transfer zwischen den Welten. Sie ist zunächst der Brief und schließlich die Botin. Eigenmächtig kürzt sie ihren Namen zur weit in die männliche Imagination reichenden Initiale. Als ›Abflutung‹ der weiblichen Gottheit, als Botschaft, bleibt sie ihren Jüngern rätselhaft und darum unheimlich. Als begehrendes und imaginierendes Wesen ist Hyacinthe das unerkannte und durch die Erklärungsnot ihres Bewunderers als Dämonin verteufelte Medium ihrer selbst.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kapitel VIII
Séance und Sichtbarkeit
Über Schicksal und Botschaften aus dem Jenseits

Wissen und Sehen sind in der Séance genau kalkulierte Produkte einer konkreten Versuchsanordnung. Das erzeugte Wissen folgt unterschiedlichen Modulationen des erzeugenden Sehens: Es sieht und spricht das Medium, es beobachten Teilnehmende das Medium, wie es spricht und sieht, manchmal auch schreibt. Die spiritistische Sitzung ist eine besondere Kommunikationssituation. Der Zirkel fungiert als Setting des Transfers, das Medium ist die Schnittstelle, die eine gewisse Durchlässigkeit verlangt. »Controlgeist« und »Rapport« sind Begriffe der Verbindung, des Verbindungsaufbaus.[1] Eine Verbindung aufzubauen und zu halten, dann die aus der Verbindung empfangenen Impulse zu übermitteln und den Teilnehmenden vernehmbar zu machen und in den Dienst der Übermittlung zu stellen – das meint die produzierte Sichtbarkeit der Séance. Die Situation der Séance kann als *Szene* unterschiedlich beschaffen sein, darum ist es schwierig, allgemeine Aussagen darüber zu treffen. Tische, die rücken, klopfen oder wandern, Sessel, die besetzt oder frei gelassen werden, liegende oder sitzende Medien, Hände, die sich berühren usw., sind die bekanntesten – und in Literatur und Film eingängig inszenierten – Requisiten der Séance. In diesem Kapitel dient die Séance als Ausgangspunkt, um über das Verhältnis von *Sehen* und *Wissen* nachzudenken.

Dasein bedeutet im Okkultismus Anschauungsform – die gewechselt werden kann. Das Medium ist in der Lage, den Besitz oder Gebrauch der Körperlichkeit zu kontrollieren. So ist es eine Mittelfigur zwischen Diesseits und Jenseits, die den Dialog getrennter Sphären herbeiführt. Carl du Prel zufolge ist das Somnambule als Qualität nicht in den menschlichen Organismus »hineingezaubert«, sondern es bildet eine Latenz, die gehoben wird.[2] Spiritismus und Somnambulismus begreift er als die logische Kehrseite des Darwinismus, da sie den Menschen originär in seiner Beschaffenheit als solchen betreffen.[3] Es sind unterschiedliche Welten, die in der spiritistischen Sitzung aufeinandertreffen: Diesseits und Jenseits, religiöse und wissenschaftliche Annäherungsweisen, Offenbarung und Experiment. Den einen gilt der Spiritismus als Tra-

1 Marianne Wünsch wertet *spiritistische Phänomene* als Teilklasse *okkulter Phänomene*, welche sie im Spektrum der (nicht-)realitätskompatiblen Literatur der *Fantastik* zu verorten weiß. Sie nennt und differenziert sieben Kriterien, wobei die sinnliche Wahrnehmbarkeit des Phänomens (5.) eine besondere Rolle spielt. Vgl. Marianne Wünsch: Die Fantastische Literatur der Frühen Moderne (1890–1930). Definition, denkgeschichtlicher Kontext, Strukturen. München: Fink ²1998, S. 84–95.

2 Carl du Prel: Der Spiritismus. Leipzig: Reclam 1893 (Nr. 3116), S. 19.

3 Ebda., S. 16.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Gedanken-Übertragung.

Ein Protokoll.*)

Berlin, in der Wohnung des Freiherrn Dr. von Ravensburg.

am 5. April 1886, abends 11½ Uhr.

Fünf Experimente von Übertragungen momentan entworfener Zeichnungen, von denen die Originale und deren Wiedergaben hier beigegeben sind.

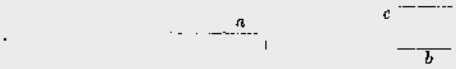
Urheber: bei Nr. 1 May Dessoir; bei Nr. 2 bis 5 Freiherr Dr. von Ravensburg und May Dessoir.

Empfänger: Frau Baronin von Ravensburg.

Stellung der Experimentierenden bei Nr. 1:



a = Frau von Ravensburg; b = Freiherr von Ravensburg; c = May Dessoir. Frau von R. erklärt, sie fühle sich an diesem Platze unbehaglich und müsse sich anders setzen. Stellung bei Nr. 2 bis 5:



Wie schon hieraus hervorgeht, fand bei den Experimenten keine Berührung statt. Es wurde kein Wort gesprochen. Jede Selbsttäuschung wurde möglichst vermieden.

Verfahren bei den Experimenten: May Dessoir zeichnete die Originale auf, während Freiherr von R. zwischen ihn und Frau von R. trat. Jedes Beistiftgeräusch wurde vermieden. May Dessoir starrte sodann die Zeichnung an, und Freiherr von R. konzentrierte ebenfalls seinen Willen auf dasselbe Gedankenbild. Die längste Pause bis zur Wiedergabe der Zeichnung war bei Nr. 4, nämlich 45 Sekunden. Die übrigen Zeichnungen machte Frau von R. schon nach 20 bis 30 Sekunden.

Eine Stunde später, um 6. April nachts 12½ Uhr.

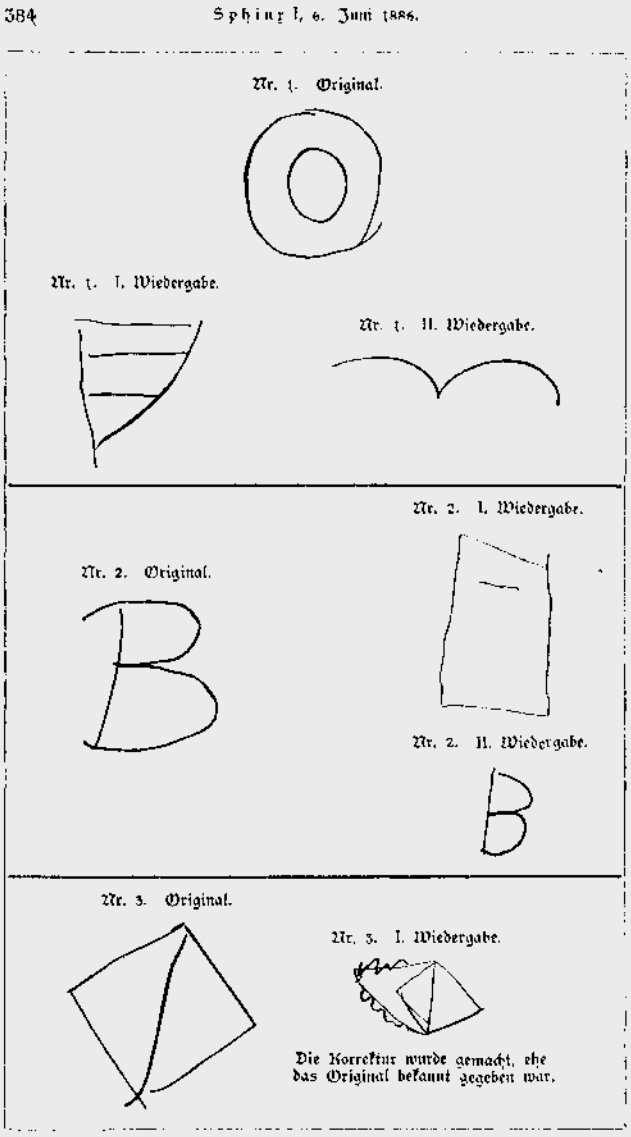
noch ein paar flüchtige Zahlenübertragungs-Versuche:

Urheber: Freiherr von R. und May Dessoir denken die Zahlen, nachdem dieselben von May Dessoir heimlich, unter Beobachtung aller Vorsichtsmaßregeln, aufgeschrieben worden.

Empfänger: Frau von R.

*) Dieses Protokoll ist während der Experimente aufgenommen worden, und war, wie diese selbst, nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Wir haben uns dennoch die Erlaubnis hierzu von den Beteiligten erbeten, weil wir glauben, daß gerade die Naturwüchsigkeit solcher nicht vorbereiteten, aber ziemlich erfolgreichen Experimente unsern Lesern als nachahmungswürdige Anleitung für eigene Versuche willkommen sein wird. (Der Herausgeber.)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0


384 Sphinx I, 6. Juni 1886.

Nr. 1. Original.

Nr. 1. I. Wiedergabe.

Nr. 1. II. Wiedergabe.

Nr. 2. I. Wiedergabe.

Nr. 2. Original.

Nr. 2. II. Wiedergabe.

Nr. 3. Original.

Nr. 3. I. Wiedergabe.

Die Korrektur wurde gemacht, ehe das Original bekannt gegeben war.

Abb. 18 u. 19: Protokoll einer Gedanken-Übertragung vom 5. April 1886.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

vestie und Schwindel, den anderen als neue Wissenschaft. Oft wird er in einer Reihe mit den Erfindungen des Telefons, der Telegraphie, der Tauchausrüstung und insbesondere der X-Strahlen, also Röntgenstrahlen, genannt. Bei diesen Errungenschaften ist das Vordringen in unbekannte Wissensgebiete eng an Sichtbarkeit geknüpft, die erweitert wird. Sichtbarkeit wird in Folge phänomenal als Wahrnehmung zu verstehen sein und schließt auch sinnliche Erfahrungen mit ein, die nicht nur das Sehen betreffen. Die aus einer dokumentierenden und dokumentierten Sichtbarkeit hervorgehenden Zeugnisse (z.B. Skizzen, Protokolle[4], Selbsterlebnisse) stehen in einer Spannung aus fixierender Schriftlichkeit und der Manifestation rezeptiver Produktivität, wie sie sich im Medium bündelt. Die außerordentliche Vermittlungssituation der Séance geht einher mit einer besonderen Aufmerksamkeit, die immer auch auf die Fixierung des sichtbar gewordenen Wissens gerichtet ist. Es geht um die Verzeichnung der wahrgenommenen Zeichen.[5] Somit interessieren in Folge die Konsequenzen dieser besonderen Situation für das Schreiben; für die Produktion von Text sowie für automatische Formen und Autorschaft.

Materialisationsphänomene werden *dokumentiert*. Wissen, das sichtbar wird, bedeutet Sichtbarkeit, die zu Wissen wird. Manifestationen, die aus der Latenz in die Wirklichkeit drängen, rufen Mantiken hervor: Ob Chiromantie, Graphologie, Charakterologie oder Phrenologie – all diese Deutungsverfahren sind zugleich Lektüren. Wie in der okkulten Diagnostik (vgl. Kap. V) kommt es zu einer Ausweitung der Textgrundlage. Man liest in der zeichenhaften Linie der Handfläche, im Schwung, in der Krümmung des Nagels, in der arkadenhaften oder eher girlandenartigen Verbindung zwischen einzelnen Buchstaben eines Schriftzuges. Das aus der Entzifferung und Deutung gewonnene Wissen ist allerdings nicht ungefährlich. Es braucht ein besonderes Wissen, um diese Lektüre leisten zu können. Mantik ist zugleich Vorausschauen, Vorhersehen, Vorsehung. In ihrer harmloseren Fasson zeigt die Prophezeiung oft nur eine Realisierung eines übergeordneten Zusammenhangs. Das *Vorhergesehene* ist dann ein Bruchstück der *Vorsehung*, eines wirksamen Zusammenhangs, der in Schnitzlers *Weissagung* zu Recht »dämonisch« anmutet. Doch die Sichtbarkeit, die als unhintergehbares Wissen über denjenigen, der zu sehen begehrt, hereinbricht, ist mitunter irreversibel.

4 Vgl. Abb. 17 und 18. Das Protokoll entstand in der Nacht von 5. auf 6. April 1886 in Berlin unter Mitwirkung von Max Dessoir. Zunächst nicht zur Publikation gedacht, wurde es für die Leser*innen der *Sphinx* als »nachahmungswürdige Anleitung für eigene Versuche« veröffentlicht. Max Dessoir: Gedanken-Übertragung. Ein Protokoll. In: Sphinx, 1. Jg., Heft 1 (Juli 1886), S. 383 ff., hier S. 383.

5 Nicht nur Texte, sondern auch Tonaufzeichnungen, Fotografien und Ektoplasma (das verwahrt werden muss) sind der Fall.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Übersetzen

In einem esoterischen Kontext meint das Wort »Medium« (von griech. medos = mitten) »die Hilfsperson in der spiritistischen Sitzung, welche geeignet ist, die Beziehungen zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt herzustellen«.[6] Es ist die Herbeiführung der Sichtbarkeit, die interessant ist und durch unterschiedliche ›Aufzeichensysteme‹ greifbar wird. Anfang des Jahres 1878[7] wird Lazar von Hellenbach Augenzeuge von insgesamt sieben Sitzungen, in deren Zentrum das Medium Henry Slade steht. Er beschreibt diese Zusammenkünfte in einem an seine Freunde gerichteten, offenen Brief.[8] Die untenstehende Abbildung ist dieser kurzen Schrift entnommen. Friedrich Zöllners Durchbrüche bei seiner Forschung mit Slade zur vierten Dimension haben Hellenbach ermutigt, seinen Brief zu veröffentlichen.[9] Zöllner in Leipzig (†1882), Carl du Prel in München (†1899) und Lazar von Hellenbach in Wien (†1887) waren eng über ihr Forschungsinteresse verbunden und empfahlen einander Medien. Hellenbach, dessen Roman *Insel Mellonta* in Kapitel V näher betrachtet wurde, ist vor allem für jene berühmte Séance mit dem Medium Harry Bastian im Jahr 1883 bekannt, der auch Kronprinz Rudolf und Erzherzog Johann beiwohnten, die von den beiden berühmten Gästen schließlich als Schwindel entlarvt wurde.[10]

6 Horst E. Miers: Lexikon des Geheimwissens. Vermehrte Taschenbuchausgabe. München: Goldmann 1986, S. 274.

7 Kiesewetter: Geschichte des neueren Okkultismus, S. 599. Kiesewetter erwähnt zudem eine Reise zu Zöllner im Mai desselben Jahres.

8 Lazar von Hellenbach: Henry Slades Aufenthalt in Wien. Ein offener Brief an meine Freunde. Wien: J.C. Fischer 1878.

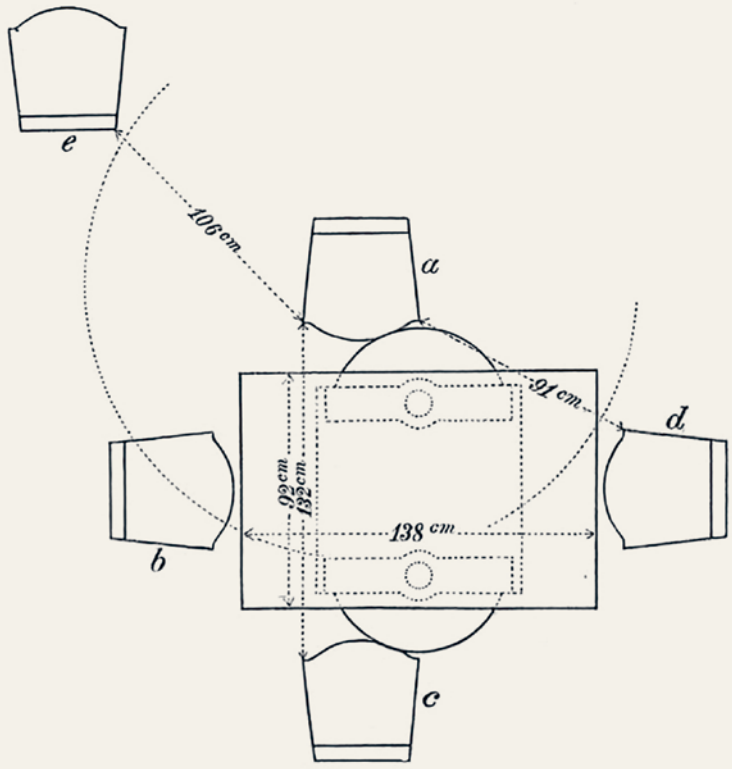
9 Zöllners Experimente sollten mittels Knoten, die in Schnüre gebunden wurden, deren Enden wiederum versiegelt waren, »das Gesetz der sog. Undurchdringlichkeit der Materie im dreidimensionalen Raum nur als bedingt gültig erweisen […].« Friedrich Mellinger: Zeichen und Wunder. Ein Führer durch die Welt der Magie. Mit über 100 zum Teil noch nicht veröffentlichten Bildern und Tafeln. Berlin: Neufeld & Henius o.J., S. 40.

10 Karl Kiesewetter fasst die Geschehnisse zusammen: Geschichte des neueren Okkultismus, S. 601–606. Erzherzog Johann beschreibt drei Sitzungen mit Lazar von Hellenbach und dem Medium Bastian, bevor er die Bedingungen der Sitzungen, schließlich die Beweiskraft der Entlarvung erläutert. Erzherzog Johann: Einblicke in den Spiritismus. Linz: F.J. Ebenhöch 1884. Kronprinz Rudolf: Die Geisterfalle. In: Politische Briefe an einen Freund, 1882–1889. Hg. u. eingeleitet von Julius Szeps. Wien, München u.a.: Rikola 1922.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

— 5 —

Was den Schauplatz der Thätigkeit anbelangt, so gibt nachfolgende Zeichnung ein Bild desselben.



Da der ovale Tisch zu klein befunden wurde, so wurde eine über einen Zoll starke Tischplatte darauf gelegt. Die Stühle sind massiv und haben eine hohe Lehne; der gezogene Kreis drückt die Peripherie der äussersten Grenze aus, die Slade, auf dem Stuhle *a*

Abb. 20: »[…] sitzend, mit dem Fusse erreichen konnte.« Die Abbildung zeigt den skizzierten Schauplatz der Séance mit Henry Slade in Hellenbachs Wohnung. Die übrigen erwähnten Teilnehmer sind: H.v.L., G.C., G.B. Ihre Sitzplätze wechseln.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Fünf der sieben Sitzungen mit Slade fanden in Hellenbachs Wohnung statt. Neben Hellenbach waren wiederholt neun Personen zugegen, »derart, dass wir inclusive Slade nie weniger als drei, nicht mehr als fünf Personen waren«.[11] Nur Neugierde, keine klerikalen oder spiritistischen Motive bewogen die Anwesenden zur Teilnahme. Slades Auftreten war nicht die eines Propheten, sondern eher »einer Specialität, die Geld verdient«,[12] so Hellenbach.

> Die Leistungen selbst lassen sich in drei Klassen abtrennen. Bewegung und Berührung von Gegenständen, Bewegung der Magnetnadel und das Schreiben auf Papier und Schiefertafel. Bei allen diesen Kunststücken war die Situation folgende: Slade sass auf dem Stuhle *a*, seine linke Hand schloss die Kette aller anwesenden Hände auf der Tischplatte, mit seiner rechten Hand hielt er eine Schiefertafel mit einem kleinen Stücke Stift auf derselben. Diese Schiefertafel befand sich zumeist unter der Tischecke zwischen den Stühlen *a* und *b*, und auf dieser führte er seine Privatcorrespondenz über die gestellten Anforderungen; man vernahm ein Kritzeln und Klopfen, und fand die Worte: I cannot, oder I will do for you, what I can usw. Das Zimmer selbst war durch starkes Gaslicht hell beleuchtet. Nunmehr kennt der Leser die ganze Vorbereitung.[13]

Hellenbachs Schilderung verdeutlicht, was erwartet wurde und was eintrat. Er klassifiziert die Leistungen des Mediums: Bewegung, Berührung, Schreiben. Hellenbach gibt uns durch seine anschauliche Skizze eine Szenerie, die uns die Alltagsgegenstände in experimenteller Anordnung vor Augen führt. Seine Texte sind Zeugnisse eines Ablaufs, Berichte über Begebenheiten, deren detailgenaue Nachbildungen die Wahrheit des Geschauten verbürgen sollen. Hellenbach ist als Autor zugleich Zeuge, seine Aufzeichnungen somit Zeugnis des unvorhergesehenen Sichtbaren, das durch das Setting gezielt hervorgerufen werden soll. Sich selbst sah Hellenbach nicht als Spiritisten und folglich auch nicht als spiritistischen Autor. Den zeitgenössischen Spiritismus hielt er für eine Offenbarungsreligion.[14] Als erklärter Okkultist rückte er die Erforschung des menschlichen Organismus und insbesondere die Seele in den Vordergrund, deren rätselhafte Kräfte das Bewusstsein nur bedingt reflektiere.

* * *

Keine Versuchsanordnung, sondern konkrete Handreichung bieten erschwingliche Ratgeber. Dr. Amadeus Multavidi gibt etwa in Kapitel drei seiner praktischen Anlei-

11 Hellenbach: Henry Slades Aufenthalt in Wien, S. 4.
12 Ebda.
13 Ebda., S. 6 f.
14 Kiesewetter: Geschichte des neueren Okkultismus, S. 608 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

tungen für die »Wunderwelt des Spiritismus«[15] folgende Anweisungen für »Spiritistische Sitzungen und wie solche errichtet werden«:

> Der Zweck spiritistischer Sitzungen kann ein dreifacher sein.
>
> Einmal können diese Séancen dazu dienen, *Belehrung* zu verschaffen und Ungläubige zu bekehren, des zweiten kann man sie veranstalten, um Phänomene auf ihre Richtigkeit oder Möglichkeit hin nachzuprüfen und endlich sind sie in der Familie von Wichtigkeit, um mit verstorbenen Verwandten, Freunden oder Bekannten wieder in Verbindung zu treten.
>
> Allen spiritistischen Sitzungen gemeinsam ist die Forderung eines brauchbaren Mediums.[16]

Das Medium kommuniziert mit den Geistern, es ist der »Dolmetscher ihrer Wünsche, Beschwerden, Antworten und Fragen«.[17] Die Zirkelbildung sieht eine besondere Sitzordnung vor: »Lassen Sie das Medium an einer der Schmalseiten des Tisches Platz nehmen«[18]; links sollen alle Personen milder und sanfter Gemütsart sitzen, rechts die heftigen und aufbrausenden. So werde ein Ausgleich der Astralleibfluida hergestellt, Positives und Negatives ausgeglichen. »Ersuchen Sie dann die Zirkelteilnehmer, ihre Hände flach auf den Tisch zu legen, und zwar die linke Hand *unter* die rechte des Nachbars und die rechte *auf* die linke des anderen Nachbars. Dies nennt man: Kette bilden!«[19]

Man sitzt in einem Kreis, die Fingerspitzen der Hände berühren einander. Es ist dunkel. Und still. Man wartet, bis etwas passiert. Man führt diese Situation herbei, um etwas herbeizuführen. Man öffnet den Kanal, die phatische Funktion eröffnet den Dialog. Bist du da? Kannst du mich hören? Gibt es Kontakt? Ist die Leitung frei? Kann man die Stimme der anderen Seite wahrnehmen? Ist die Stimme zugleich auch eine Stimme, die man nicht nur hört, sondern fühlt? Die, die sprechen und zugleich hören, sind die Medien. Sie übermitteln die Botschaft, in ihrer Materialität scheinbar zurückgedrängt, stehen sie ganz im Dienst des Fremden, das sie kanalisieren, von dem sie aber auch – in Trance, unter Hypnose, im außerordentlichen Zustand – vollkommen ergriffen, besessen sein können. Durch das Medium spricht der »Kontrollgeist«. Es steht unter *Rapport*. »Rapport« meint nicht Bericht oder Meldung, sondern beschreibt die Verbindung zwischen »Operateur« und »Somnambuler«; einen Kanal der Einflussnahme, der kontrolliert wird, nicht frei betreten und verlassen werden kann. Man teilt Neigung, Stimmung, Kenntnis, bis hin zu Schmecken und Riechen. Der Rapport ist ein weiteres

15 Amadeus Multavidi: Aus der Wunderwelt des Spiritismus. Dresden: Meteor o.J.
16 Ebda., S. 37, Hervorheb. i. Orig.
17 Ebda.
18 Ebda., S. 46.
19 Ebda., S. 46 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Beispiel dafür, wie die Grenzen des Individuums durch die kommunikative Situation durchdrungen werden, um sie zugleich in einer neuen, konkreten Rollenaufteilung zu stabilisieren.[20] Es gibt also zumindest zwei Dimensionen im medianimen Übermittlungsprozess: aseptische Informationsübertragung bei geringstem Widerstand, wie ein Kabel, und (was nicht so weit entfernt ist, wie es scheint) absolute Dominanz des »Eigenen« durch das »Andere« im vorübergehenden Moment des Außer-sich-Seins.

Als vermittelnde Instanz zwischen den Welten vereint das Medium sowohl produktive als auch rezeptive Züge. Vonseiten der Beobachter*innen wird ihm eine spezifische Mittelstellung und damit Unentschiedenheit zugestanden, wodurch Zuschreibungen vorübergehend suspendiert werden. Entscheidend ist die Durchlässigkeit. Das Medium steht in Fragen der Geschlechterkonstitution in einem unbestimmten Dazwischen. Nicht nur Diesseits und Jenseits, Sender und Empfänger überlagern sich im Medium, sondern auch Männliches und Weibliches. Der Okkultist Hans Freimark beschreibt in seiner kurzen Abhandlung *Medialität und Geschlecht*[21] die grundsätzliche Androgynität medial begabter Menschen. Freimarks Spezialgebiet im Okkultismus war die Sexualität.[22] Seiner Ansicht nach fehle den Kategorien Weiblichkeit und Männlichkeit prinzipiell die letzte Kontur: »Die Kraft ist nicht stets beim Manne und Weichheit und Sanftmut nicht nur im Weibe. Wir sehen ein Fließen, ein Gleiten, ein Überkehren von einem zum andern, oft geradezu ein Vertauschen, ein Verkehren.«[23] Das Medium sei nun wie der Künstler und auch der Priester ein schöpferischer Charakter, welche »im eigentlichsten Sinne Mittler« seien: »Sie verknüpfen die Welt der Innerlichkeit mit der Welt der Äußerung.«[24] Aus dieser schöpferischen Leistung heraus begriffen, die sich in einem Mitteilen und Gestalten äußert, wird Freimark zu-

20 G.W. Geßmann: Magnetismus und Hypnotismus. Eine Darstellung dieses Gebietes mit besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen dem mineralischen Magnetismus, dem sogenannten tierischen Magnetismus/Mesmerismus) und dem Hypnotismus. Dritte, erweiterte Auflage. Wien, Leipzig: Hartlebens Verlag 1923 [EA 1888], S. 158.

21 Hans Freimark: Medialität und Geschlecht. In: ZfO, 1. Jg. (1907/08), S. 374–377 u. 423 ff.

22 Vgl. Hans Freimark: Okkultismus und Sexualität. Beiträge zur Kulturgeschichte der Vergangenheit und Gegenwart. Leipzig: Leipziger Verlag 1909. Freimark leistete zudem den Beitrag über »Moderne Geisterbeschwörer und Wahrheitssucher« im Rahmen der mehrbändigen, Berlin gewidmeten Reihe »Großstadtdokumente« (anerkennende Rezension von W.S. in ZfO, 1. Jg., Heft 7, Jan. 1908, S. 339 f.), eine Reihe über dunkle Winkel, das dritte Geschlecht, Tanzlokale, Zuhälter, Sport, Sekten und Sektierer, Tribadie, Konfektion und Bilderstürmer in der Berliner Frauenbewegung. Zu Wien erschienen vier Bände: Max Winter schrieb über »Das goldene Wiener Herz« (Bd. 11, 1905), Felix Salten über »Wiener Adel« (Bd. 14, 1905), Emil Bader über »Wiener Verbrecher« (Bd. 15, 1905) und Alfred Deutsch-German über »Wiener Mädel« (Bd. 17, 1906).

23 Freimark: Medialität und Geschlecht, S. 375.

24 Ebda., S. 376.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

folge deutlich, dass die Fähigkeiten des Verknüpfens und Verbindens in der Anlage medianimer Menschen besonders ausgeprägt seien: »[I]n diesen Naturen [stehen] die männlichen und weibhaften, die empfangenden und die produzierenden Kräfte in einem vorzüglicheren Ausgleich […], als in den Menschen gemeinhin«.[25] Weibliche Medien würde über männlich und männliche über weibliche Züge verfügen.[26] Freimark überträgt die Durchlässigkeit der Kommunikationssituation auf die Konstitution der übermittelnden Instanz und lenkt unseren Blick an dieser Stelle von der *Konstitution* auf die *Konstellation* der involvierten Akteur*innen im Moment des Transfers.

Mediale Zeichnungen

Die Gebilde der Medien, ob gesprochen, geschrieben oder gezeichnet, fordern durch ihre außerordentlichen Entstehungsbedingungen zugleich den Rahmen ihrer Deutung und Deutbarkeit heraus. Das Medium wird ein schöpferisches Individuum, eine Künstlerin.

Hélène Smith, eigentlich eine Malerin, stellt als Medium ihren Beobachter Théodor Flournoy vor das Rätsel menschlicher Kreativität bei übermenschlicher Qualität. Er kommt nicht umhin, in *seinem* talentierten Medium eine Sprachschöpferin, gar eine Dichterin zu erkennen. Der berühmte Fall von Hélène Smiths Glossolalie bzw. Zungenrede zog auch das Interesse des Linguisten Ferdinand de Saussure auf sich.[27] Er nahm an Séancen mit der Seherin Catherine-Élise Müller, wie Hélène Smith mit bürgerlichem Namen hieß, teil und war insbesondere beim »Indien-Zyklus« zugegen. Flournoy beschreibt jene Sitzungen, in welchen Smith eine eigene Sprache, geeignet für die Unterhaltung mit Marsianern entwickelte bzw. entdeckte, ausführlich in seinem 1900 erschienen Band *Des Indes à la planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. In der deutschen Übersetzung erscheint Flournoys Schrift unter dem Titel *Die Seherin von Genf*,[28] übersetzt und mit einem Geleitwort versehen von Max Dessoir, einem berühmten Vertreter der Parapsychologie.[29]

---

25 Ebda.

26 Ebda., S. 423.

27 De Saussure war befreundet mit Théodore Flournoy, dessen Sohn, der Psychoanalytiker Henri Flournoy, der Schwager von Raymond de Saussure war, Sohn von Ferdinand de Saussure und ebenfalls Psychoanalytiker. Vgl. Élisabeth Roudinesco, Michel Plon: Wörterbuch der Psychoanalyse. Wien u.a.: Springer 2004, S. 255, 891

28 Theodor Flournoy: Die Seherin von Genf. Mit Geleitwort von Max Dessoir. Leipzig: Meiner 1914 [in Folge zitiert mit der Sigle SG und der Seite]. Der Band von Flournoy befand sich in der Bibliothek von Ludwig Hevesi: Flournouy (1902), französisch; Nr. 1529. Bibliotheca Utopistica. Sammlung des † Schriftstellers Ludwig Hevesi. Wien: Gilhofer & Ranschburg 1911.

29 Alfred Döblin besuchte bei Dessoir Vorlesungen. Vgl. Priska Pytlik: Okkultismus und Moderne.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

In der Verwiesenheit von Beobachteter und Beobachter entsteht ein Text des Rapports, der die Grenzen der Wissenschaft im Modus des Beschreibens herausfordert und dabei eine merkwürdige Kollision mit dem Literarischen zu verzeichnen hat. Für Smiths Schöpfungen müssen von Flournoy, dem Beobachter und Parapsychologen, Formen der Beschreibung erst entwickelt werden. Die rein äußerliche, weil streng objektive, verschriftlichte Fixierung der beobachteten Vorgänge ist dabei hochgradig ambivalent: Je genauer man beobachtet und beschreibt, umso näher gerät man an die Literatur. Flournoy weiß ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr, ob er nicht doch eher einen Roman verfasst, indem er die »Sprachschöpfungen« des Mediums in ihrer Entstehung ausführlicher, als er es ursprünglich vorhatte, nachvollziehend beschreibt. Im Grunde will er die Vorgänge für die Nachwelt und auch die Forschung zugänglich machen.[30] Die Phänomene, die sich am Tisch vollziehen, sind allerdings nicht mehr »nur« Wissenschaft.

Flournoy ist irritiert von den Anklängen an literarische Formen, die sich nicht nur in den »Zyklen« des Mediums bemerkbar machen, sondern zunehmend auch seine eigene Darstellungsform affizieren. Dessoir allerdings hebt gerade diese Unentschiedenheit des Autors positiv hervor und sieht die Wissenschaftlichkeit eben nicht infrage gestellt: »[E]s liest sich wie ein psychologischer Roman, dem es weder an Spannung noch an wirkungsvollen Höhepunkten fehlt« (SG IX). Geradezu literarische Qualitäten werden Flournoy attestiert, eine gelungene Gratwanderung zwischen Literatur und Wissenschaft verbürge »schön[e] Lebendigkeit« (ebda.). Flournoy vermag sich als Autor in seinen Gegenstand einzuleben und als Wissenschaftler diese Einsichten nicht auf Kosten, sondern kraft dieses psychologischen Gespürs wiederzugeben. Sein Talent garantiere ihm darüber hinaus eine besondere Position: »Mir scheint, Flournoy ist ebenso scharfsinnig wie ein moderner ›Psychoanalytiker‹, doch weniger spitzfindig, ebenso klug, doch weniger klüglerisch, im Ganzen von einer gleichsam wärmeren und breiteren Anschauungskraft erfüllt« (SG IX f.).

Stille und Unbeweglichkeit sind für den Verlauf der Sitzungen unentbehrlich; doch Flournoy fängt an zu intervenieren. Nach der vierten Sitzung beginnt er 1895, sich über den »physiologischen Zustand der reizenden Seherin Klarheit zu verschaffen«, er konnte nicht widerstehen, wie er scheibt, »und unternahm einige ganz elementare Experimente an ihren Händen, welche graziös ausgestreckt mir gegenüber auf dem

Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900. Paderborn: Schöningh 2005, S. 69 ff., 141–166, insb. S. 144.

30 Vgl. den Abschnitt zu Hélène Smith in Traugott K. Oesterreich: Der Okkultismus im modernen Weltbild. Dresden: Sibyllen-Verlag 1921, S. 26–47. Oesterreichs umfangreiche Studie über *Besessenheit* (1921), die in Parapsychologie mündet, wird von Konrad Bayer im *kopf des vitus bering* erwähnt. Konrad Bayer: der kopf des vitus bering. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2014, S. 70.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Tische ruhten« (SG 5). Störungen sind die Folge, Auffälliges tritt ein, das an Hysterie oder durch Suggestion hypnotisierte Personen erinnert. Flournoy beobachtet nun eine zweifache Veränderung in Smiths Mediumität. Erstens fällt sie verstärkt von einem Halb- in einen Vollsomnambulismus; sie verliert zunehmend die Anbindung an den Wachzustand. Die zweite Veränderung betrifft den Inhalt der Mitteilungen:

> Neben den kleinen, in sich abgeschlossenen Mitteilungen, die unabhängig voneinander und gleichsam eingestreut einen großen Teil jeder Sitzung ausfüllten und sich in nichts von denen der meisten anderen Medien unterschied, hatte sich bei Helene von Anfang an eine **deutliche Neigung zu höherer Systematisierung und engerer Verkettung der Visionen bemerkbar gemacht**. […] Seit dem Tage nun, an dem ich die Bekanntschaft von Frl. Smith machte, verstärkte sich dies Streben nach Einheitlichkeit in auffallender Weise. Mehrere lange somnambule Träume, die sich ganze Monate, ja sogar ganze Jahre hindurch abspielten und sich noch abspielen, sah man entsenden **und sich zu einer Art Romane der subliminalen Phantasie, analog jenen fortlaufenden Geschichten, entwickeln**, wie sie so Mancher in Augenblicken des dolce far niente oder einer gewohnten, alltäglichen Arbeit, die dem Hang zum Träumen einen weiten Spielraum läßt, sich selbst ersinnt [.] (SG 7 f.; Hervorheb. von mir, KK.)

Flournoy identifiziert in großen, immer dichter und reicher werdenden, »subliminalen Schöpfungen« – eine Ausdruck, den er entwickelt[31] – der Hélène Smith insgesamt drei »Romane«, weiterhin »Zyklen« genannt: den indischen oder orientalischen Zyklus, den Königin-Zyklus und den Mars-Zyklus. Prinzipiell seien ihr die mediumistischen Fähigkeiten gegeben, um ihr in ihrem *gegenwärtigen* Leben Trost zu spenden. Die Romane des Mediums erzählen von Erlebnissen ihrer unterschiedlichen Inkarnationen. Sie war Tochter eines arabischen Scheichs, Lieblingsgattin eines indischen Fürsten und Marie Antoinette. Im Zustand der somnambulen Versenkung erinnert sie sich ihrer vergangenen Verkörperungen »und wird für Augenblicke wieder indische

31 Der Ausdruck ›subliminal‹ ist dem Bedeutungsraum des ›Unbewussten‹ zuzurechnen. Flournoy bezeichnet die Visionen des Mediums Hélène Smith als »Romane der subliminalen Phantasie« (ebda., S. 8) und verweist in diesem Zusammenhang auf die empirischen Untersuchungen von Learoyd und Taylor zu »continued stories«: »imaginary and usually unwritten narratives, prolonged by their inventors, so that they go on through several weeks, months, or years.« Mabel W. Learoyd und L. Taylor Maude: The ›Continued Story‹. In: The American Journal of Psychology Bd. 7, Nr. 1 (Oktober 1895), S. 86–90, hier S. 86. Zur Kontextualisierung und zeitlichen Einordnung des Subliminalen vgl. die Einleitung von Sonu Shamdasani. Théodore Flournoy: From India to the Plan et Mars. A Case of Multiple Personality with Imaginary Languages. With a Foreword by C.G. Jung and Commentary by Mireille Cifali. Edited and Introduced by Sonu Shamdasani. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1994, S. xii.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Fürstin oder Königin von Frankreich« (ebda.). Auch Flournoy wird in die subliminalen Schöpfungen des Mediums integriert, und zwar als Geliebter eines früheren Lebens.[32]

* * *

Im Sommer 1922 gab es im Wiener Palmenhaus, auch »Glaspalast« genannt, eine Ausstellung medialer Zeichnungen. Als Veranstalter fungierte die Wiener Spiritistenvereinigung unter Mitwirkung tschechoslowakischer Bruderverbände. Die okkultistische Vereinigung »Eliola«, eine esoterische Freimaurerloge, als deren Obmann der Ingenieur und ehemalige Bezirksvorsteher der Leopoldstadt Dr. Leopold M. Blasel zeichnete, war maßgeblich beteiligt.[33] Herbert Silberer, der berühmte Name im abenteuerlichen Grenzland zwischen Okkultismus, Alchemie und Psychoanalyse (vgl. Kap. VII), widmete dieser Ausstellung in der *Neuen Freien Presse* eine ausführliche, zweiteilige Besprechung[34] und steckt in dieser Annäherung jene Pole ab, zwischen welchen es eine differenzierte Position zu erarbeiten gelte. Das allgemeine Urteil des staunenden Publikums, so Silberer, schwanke zwischen zwei Extremen: Das verneinende »So ein Schwindel« stehe dem bejahenden »Also es gibt doch Geister!« gegenüber (MZ 5). Silberer sieht die medialen Zeichnungen aufgrund ihrer Entstehung an die Erkenntnisse der *Tiefenpsychologie*, wie er die Psychoanalyse in dieser Besprechung nennt, anschlussfähig. Die menschliche Psyche sei eben kein homogenes, von einer Ich-Instanz bis in alle Winkel kontrolliertes Gebilde, sondern zeichne sich durch unbekannte Bezirke aus, die zu Verselbständigung neigen. »Derlei entlegene Gebiete sowie den Ansatz zu Nebenregierungen in der Psyche hat jeder Mensch« (ebda.). Wird diese Dissoziation einzelner Teile vorangetrieben, geraten sie ins Wuchern; sie greifen sich Bedeutung, gerieren als Ich, kurzum: Sie machen sich als Geister bemerkbar. Diese Abspaltungen, die Silberer als »Parasiten« (ebda.) bezeichnet, die sich aus psy-

32 Flournoy erscheint als Fürst Sivrouka, »wild von Gemüt und eher roh von Sitten«. Er umreißt die Fabel des indischen Zyklus folgendermaßen: »Am Ende des 14. Jahrhunderts unserer Ära war Helene Smith die Tochter eines arabischen Scheik[.] Sie verließ denselben, um unter dem Namen: Simandini die elfte Frau des Fürsten Sivruka-Nayaka zu werden, dessen gegenwärtige Inkarnation zu sein ich die Ehre habe. (Ich bitte ein für alle Mal den Leser, die sehr unbescheidene Rolle, welche mir in dieser Affaire wider meinen Willen zugefallen ist, entschuldigen zu wollen.)« Flournoy: Die Seherin von Genf, S. 332.

33 Leopold M. Blasel war Bezirksvorsteher der Leopoldstadt und sprach die Eröffnungsrede. Blasel stand an der Spitze der von Mitgliedern der Wiener Großloge gegründeten »Okkultistischen Freimaurer-Vereinigung Eliola«. Vgl. Antimasonicus: Aus dem Halbdunkel der Loge. Neues über die die Wiener Freimaurerei. In: Reichspost (20.8.1922), S. 4 f.

34 Herbert Silberer: Mediale Zeichnungen. In: Neue Freie Presse, 10.7.1922, S. 5 u. 18.7.1922, S. 7 [in Folge zitiert mit der Sigle MZ und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

chischen Kernen zu ganzen Charakteren formen, können in ihrer Entstehung gefördert und beeinflusst werden, indem man automatische Handlungen wie Zeichnen und Schreiben in Trance, Halbtrance oder auch im Wachen gestattet. Der Selbständigkeit der psychischen Parasiten sei es zuzuschreiben, dass das wachbewusste Ich zum Teil erstaunt auf Leistungen blickt, die ihm selbst fremd oder neu sind. Wieder verweist Silberer auf die Alltäglichkeit des Phänomens: »Eine schüchterne Spur automatischer Produktion hat man in den ›nervösen‹ Kritzeleien der Telephonierenden und der Redner vor sich« (ebda.).

Silberer nennt schließlich drei Werke, die für jede weitere Beschäftigung dieser letztlich innerpsychischen Vorgänge einen theoretischen Rahmen abstecken: zunächst Flournoys zuvor gestreifte Somnambulismus-Studie, welche die Entstehung ›parasitärer‹ Schöpfungen der menschlichen Psyche äußerlich beschreibe. Zweitens Ludwig Staudenmaiers *Magie als experimentelle Naturwissenschaft*, der im Selbstexperiment die inneren Vorgänge erforschte (von Silberer in *Imago* rezensiert[35]) und schließlich Hans Prinzhorns damals neueste Studie über die *Bildnerei der Geisteskranken*, die die beiden Klassiker zeitgemäß ergänze. Mit Prinzhorn sei es möglich, dem medialen Schaffen jene »psychologischen, anthropologischen und ästhetischen Probleme« abzulesen, »die an primitive Aeußerungen des Gestaltunsgtriebes überhaupt geknüpft werden können« (ebda.). Von hier aus entwirft Silberer einen Bezug zur aktuellen, bestimmenden Kunstströmung: »Wir dürfen auch nicht übersehen, daß der tastende Expressionismus unserer Zeit (wie immer er sich nennen mag) in diese Reihe gehört: hier treffen sich modernster Kulturüberdruß Umkehrender und dunkler Drang beginnender Naturvölker« (ebda.). In der »medialen Bildnerei« zeige sich ebenso Expressives wie Elementares.

Die Verbindung zum Expressionismus wurde in der Presse vielfach aufgegriffen[36] und auch von einem weiteren Besucher der Ausstellung im Glaspalast gezogen, nämlich von Robert Musil. Dieser gelangt in seiner Besprechung zu dem Fazit, dass die Schau »sehr Diesseitiges« zeige, manchmal »stärkste[n] Expressionismus«.[37] Auch

35 Ludwig Staudenmaier: Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft 1912. Vgl. auch die Rezension von Herbert Silberer über »Künstliche Besessenheit« in: Imago (1913), Heft 4, S. 447–451.

36 Anlässlich der Ausstellung spricht auch der *Montag* im Metaphysischen Feuilleton von »der magischen Seite des Expressionismus«. F.V.Sch. [= Franz Vinzenz Schöffel]: »Malhexen«. In: Der Montag (2.5.1922), S. 18. Vgl. weiter A.[rthur] Kronfeld: Ausstellung medialer Zeichnungen. Im Glaspalast des Burggarten. In: Neues Wiener Journal (17.7.1922), S. 7; F.V.Sch.: Von der Spiritistenausstellung in Wien. In: Der Montag mit dem Sport-Montag (7.8.1922), S. 2.

37 Robert Musil: Mediale Zeichnungen [Prager Presse, 21. Juni 1922]. In: Gesamtausgabe, Bd. 10. In Zeitungen und Zeitschriften II. Unselbständige Veröffentlichungen 1822–1924. Hg. v. Walter Fanta. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2020, S. 196 ff., hier S. 198.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Musil sieht, dass hier tiefliegende Impulse aus dem Verborgenen nach außen, in die Sphäre des Sichtbaren, drängen und dringen. Ihn interessiert allerdings weniger das fremde Moment des Dissoziativen, das in der Produktion der Medien greifbar wird, sondern er schließt von der Manifestation bedauernd auf das ungehobene Potenzial. Musil zufolge geben die Bilder zuallererst Aufschluss über die verschwendeten, weil ungenutzt bleibenden menschlichen Ressourcen: »Man hat den traurigen Eindruck von Kräften, die ungenützt in den Boden unserer Erde versickern.«[38]

Ein Platz bleibt frei

Nimmt man die unterschiedlichen Aspekte des Spiritismus in den Blick, kommt man zu dem Schluss, dass dieser über viele Gesichter verfügt[39]: Er ist ein detailliert ausgebautes System, wie etwa Allen Kardecs Spiritualismus,[40] dann gibt es den streng experimentell ausgerichteten Spiritismus, die Parapsychologie, den Spiritismus als religiöse Offenbarung und schließlich auch als Modeerscheinung. Das »Tischerücken« in den Salons war dem wissenschaftlich ausgerichteten Okkultismus ein Phänomen, von dem es sich deutlich abzugrenzen galt. Die Theosophie hielt Spiritismus für »Nekromantie«[41].

H.P. Blavatsky, die vor der Gründung der Theosophischen Gesellschaft auch als Medium in ausgewiesen spiritistischen Séancen auftrat,[42] verlagerte ihre Lehrgebäude zunehmend auf eine »okkulte« Erklärung der Phänomene, die den »spiritistischen« Fokus auf das Wirken Verblichener durch den Einfluss der Geheimlehren des Ostens ersetzt.[43] Nicht Tote, sondern weise Meister senden ihr Botschaften. Sie sah sich selbst durchaus als Medium, insbesondere ihr Schreiben war von Wesenheiten, eben Meistern aus dem Osten, durchdrungen. Sie überlies ihnen ihren Körper als »Schreibmaschine«.[44] In Briefen an ihre Schwester, Vera Želichovskaja, beschrieb sie

38 Ebda.

39 Vgl. die umfassende Anthologie von Priska Pytlik (Hg.): Spiritismus und ästhetische Moderne – Berlin und München um 1900. Tübingen, Basel: A. Francke 2006.

40 Allan Kardec (1804–69; eig. Hippolyte Léon Denizard Rivail) entwickelte eine spiritualistische Philosophie, vgl. *Das Buch der Geister* (1858), *Das Buch der Medien* (1864).

41 Vgl. Franz Hartmann: Ein Abenteuer unter Rosenkreuzern, S. 94. Im *Heiligen Skarabäus* von Else Jerusalem bildet Gusts Mutter, die karikierte Spiritistin, ein Beispiel theosophischer Vorbehalte gegen den Spiritismus, S. 444.

42 Vgl. Hevesi: Mac Ecks sonderbare Reise, S. 17 ff.; Ursula Keller, Natalja Sharandak: Madame Blavatsky. Eine Biographie. Berlin: Insel 2013, S. 100 ff., 110.

43 Keller, Sharandak: Madame Blavatsky, S. 140.

44 Ebda., S. 150.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

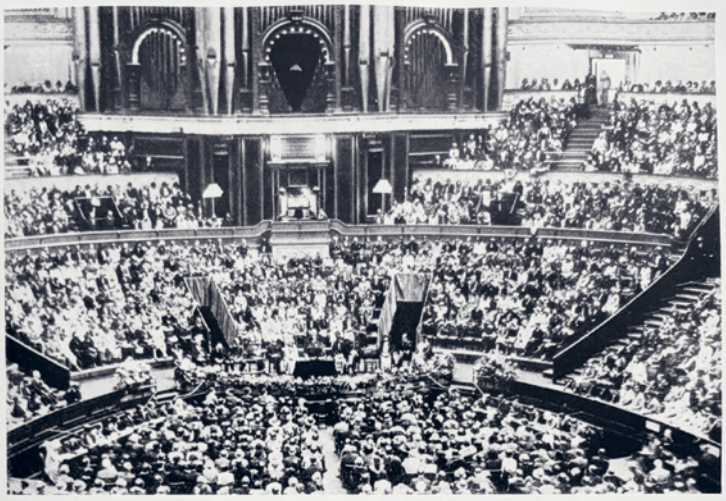
den besonderen Zustand, in den sie geriet, wenn eine Instanz sie beschritt und verließ. Zum mystischen Erscheinungsbild der Figur Blavatsky gehört, dass sie von Dingen zu schreiben wusste, die sie nie gelesen, und aus Werken zu zitieren, die sie nie in der Hand gehabt hatte. Henry Steel Olcott, der die Zitate anschließend überprüfte, berichtet von einer Begebenheit, wonach Blavatsky ein Buch manifestierte, in welchem er nachschlug, und das anschließend nicht mehr auffindbar war.[45] Interessanter als Blavatskys Abgrenzung vom Spiritismus erscheint die Durchlässigkeit, die Blavatsky als Gründungsfigur und Autorin der grundlegenden Werke der Theosophie (*Isis Unveiled* 1877 und *The Secret Doctrine* 1888) für Ihre Autorschaft beanspruchte und wirkungsmächtig zu inszenieren wusste. Blavatsky kam aus einer Familie schreibender Frauen: Sowohl ihre Mutter, Helena von Hahn (geb. Fadeevna)[46], war eine bekannte Schriftstellerin, und auch Blavatskys Großmutter mütterlicherseits, Elena Pavlovna Dolgorukova (1789–1860), eine Fürstin, deren Wurzeln bis an die Anfänge der Rus zurückreichen, betrieb Forschung auf dem Gebiet der Botanik; ihre Schriften und Briefe wurden nach ihrem Tod der Akademie der Wissenschaften übergeben. Blavatsky allerdings lagerte die Autorschaft aus. Sie schrieb ihre tausende Seiten starken Hauptwerke unter dem Einfluss der »Matahmas«, übersinnlicher Meister. Ihre Aktivität liegt in einer besonderen Passivität, die sich durch erleuchtete Rezeptivität auszeichnet: Man nimmt sich zurück, indem man sich als *ausführende* Instanz in den Vordergrund rückt. Die entstandene Schrift ist das Produkt übermittelter Impulse, es ist eine Übersetzung des Gesehenen, einmal mittelbarer, einmal unmittelbarer. Angeblich konnten in Blavatskys *Isis Unveiled* die unterschiedlichen Geister durch unterschiedliche Stillagen erkannt werden; eigene Passagen hoben sich stilistisch von empfangenen Botschaften ab.[47] Im Kontext von Mediumismus und weiblicher Autorschaft liegt die Brisanz in der Außerordentlichkeit des Mitgeteilten. In dieser Außerordentlichkeit, die sich durch die Produktionsumstände in das Produkt miteinschreibt, liegt die Möglichkeit der Repräsentation eines Größeren, eines großen Werkes, das die Autorinnen kraft ihrer menschlichen Fähigkeiten nicht beanspruchen hätten können. Erst die übermenschliche Autorschaft hebt die »menschliche« Determination, die Grenzen weiblicher Autorschaft, auf. Die Geister sind nicht nur Inspiration, sondern

45 Ebda., S. 149.

46 Helena Andreevna von Hahn (1814–42) war regelmäßige Beiträgerin der Zeitschrift *Biblioteka dlja čtenija*, übersetzte Bulwer-Lytton und publizierte Romane unter dem Pseudonym »Sinaida R-wa«; sie war auch mit Puschkin bekannt und bildete neben Ida von Hahn Hahn und Georges Sand die Trias der bekanntesten Autorinnen ihrer Zeit. Ebda., S. 31 f.

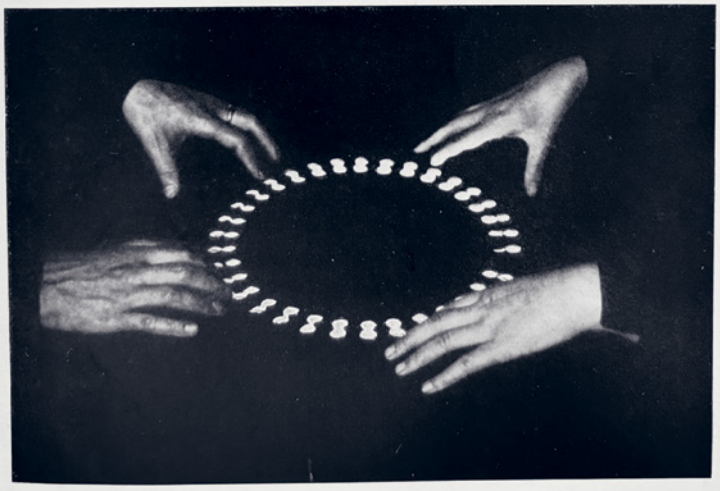
47 Zur Genese von *Isis Unveiled*, Rezeption und stilistischen Untersuchungen zur Autorschaft sowie die unterschiedlichen »Handschriften« der Meister siehe Keller, Sharandak: Madame Blavatsky, S. 142–167.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0



Der Stuhl für den Geist bleibt leer

Bei einer großen Gedächtnisfeier in der Londoner Albert Hall, die von der Spiritistengemeinde der englischen Hauptstadt zum Andenken an ihren Gesinnungsgenossen, den verstorbenen Sherlock Holmes-Dichter Conan Doyle, veranstaltet wurde, ließ man einen Stuhl für seinen Geist frei.



Leuchtendes Alphabet, die sogenannte „Planchette",

deren sich bei spiritistischen Sitzungen die „Intelligenzen" zur Übermittlung von Mitteilungen bedienen.

41

Abb. 21: Aus Mellingers *Zeichen und Wunder*. Die zwei Bewegungen der Beschwörung auf einer Seite: Offenheit (durch den freien Platz) und Festlegung in der Zuordnung (durch das Alphabet). In beiden Fällen wird dem zunächst Abwesenden durch die Anwesenden Raum gegeben.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

auch Befreiung von den engen Produktionsbedingungen der schreibenden Frau des 19. Jahrhunderts. Man lässt den Platz des Autors gleichsam frei, damit das Werk unabhängig für sich sprechen kann.

* * *

»Der Stuhl für den Geist bleibt leer«, steht als Bildunterschrift unter einer Fotografie, die Friedrich Mellinger im Spiritismus-Kapitel seiner *Zeichen und Wunder* abbildet (Abb. 21). Dort heißt es: »Bei einer großen Gedächtnisfeier in der Londoner Albert Hall, die von der Spiritistengemeinde der englischen Hauptstadt zum Andenken an ihren Gesinnungsgenossen, den verstorbenen Sherlock-Holmes-Dichter Conan Doyle, veranstaltet wurde, ließ man einen Stuhl für einen Geist frei.«[48] Das Abwesende zeigt sich durch die Rücksichtnahme der Anwesenden. Sie sind Teil des sichtbaren Umfelds, das der Sichtbarkeit des Unsichtbaren vorausgeht. In der Séance gibt es neben dem Medium auch andere Teilnehmer*innen: Anwesende, die des toten Dichters gedenken, Zuhörer*innen, die gemeinsam die Klopfzeichen in Buchstaben übersetzen. Die suggestive Kraft der Masse in der Beschwörung des Unsichtbaren (aber Anwesenden) ist für die Bedeutungskonstitution ebenso relevant wie die Durchlässigkeit des übermittelnden Mediums. Gelungene Sichtbarkeit setzt gelungene Gemeinschaft voraus. Ein Umfeld, das mit der Leerstelle rechnet, ist für das Sich-Zeigende unerlässlich. Der kundige Astrologe Gévingey aus Huysmans' *Là-bas* weiß, woran es in der Versuchsanordnung krankt, wenn man bei einer Séance nichts sieht, hört oder anderweitig wahrnimmt, und nennt eine der wichtigsten Regeln: Gelingt der Versuch nicht, gibt es eine Störung, verursacht durch Unglauben. »[D]as erste in der Magie und im Spiritismus zu beobachtende Gesetz ist, die Ungläubigen zu entfernen, denn sehr häufig hindert ihr Fluidum das der Seherin oder des Mediums!«[49] Unvoreingenommene Zuversicht scheint die Trägerin der Situation, sie öffnet die Kanäle, sie vermittelt das nicht ungefragt und nicht selbständig sich Übermittelnde. Es brauche die richtige Einstellung aller Beteiligten. Man bleibt unter sich. Es gibt keine Beobachter, die nicht auch Beteiligte sind.

* * *

Wer hat General Stumm eingeladen?, fragt man sich im 80. Kapitel des *Mann ohne Eigenschaften*. Bei Musil führt die Reflexion über die Irritation, die von diesem rätselhaften Ereignis ausgeht, vom Überirdischen zum Spiritistischen: »Es blieb ein sozusagen spiritistisches Rätsel, wie die Einladung und der General zusammengekommen seien«

48 Mellinger: Zeichen und Wunder, S. 41.

49 Joris-Karl Huysmans: Dort Unten. Leipzig: Rothbarth o.J., S. 200.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

(MoE 37). Diotima war »in persönlichen Angelegenheiten leicht geneigt […], an überirdische Kräfte zu glauben« (ebda.); sie spürt zwar einen Schauder, heißt den Gast aber dennoch willkommen. Spiritistisches kippt in Kriminalistisches, denn auf der Einladung, die Stumm erhalten hatte, gab es Fehler, die Diotima nicht gemacht haben konnte. Während diese ungewöhnlichen Fehler als Indizien auf die eigentlichen Urheber, nämlich Rahel und Soliman, verweisen, nutzt der Roman die Gelegenheit dieser Schieflage des allgemeinen Wissenstands für die Inszenierung einer willkommenen Abgrenzung, nicht nur zwischen dem General und Diotima, sondern auch zwischen dem Erklärbaren und einem spezifisch Unerklärlichen, nämlich dem *Überirdischen*, das hier nichts mit der Seele zu tun hat. Das Rätsel ist nur »sozusagen spiritistisch«, nichts, das nicht übergangen werden könnte: »Aber der General war ein fröhlicher Mensch und kam nicht so leicht drauf, sich etwas Ungewöhnliches zu denken, geschweige denn etwas **Überirdisches**. Er nahm an, daß da irgend ein kleines **Versehen** unterlaufen sei, was ihn nicht hindern sollte, seinen Erfolg zu genießen« (MoE 38; Hervorheb. von mir, KK). Wäre die Einladung ein ernstzunehmendes spiritistisches Rätsel, dann würde es sich um die Materialisation eines Geistes und nicht um ein Versehen, nicht um Zufall oder gar eine Intrige handeln. Mit dem Spiritistischen referiert Musil auf Diotimas Empfänglichkeit in solchen Angelegenheiten und ironisiert den modisch-aristokratischen Nervenkitzel in der lustvollen und schauerlichen Hinwendung an das Übersinnliche.

Von gänzlich anderer Qualität als das *Überirdische* der Diotima ist das *Irrationale* des Törleß, das *Imaginäre*.[50] In der Mathematik vermutet der junge Törleß Antworten auf dasjenige, wonach er fragt, das er sucht – wobei er nicht genau weiß, was er eigentlich sucht; er weiß nur, es hat mit dem Unendlichen zu tun. Nun lernt er im Unterricht, es gibt imaginäre Zahlen; Zahlen, die es genau genommen nicht gibt, mit denen aber dennoch gerechnet wird. Man müsse »nur festhalten, daß die Quadratwurzel aus negativ Eins die Rechnungseinheit ist« (T 103), beruhigt Kollege Beineberg erklärend, der mit der Annahme nicht realer Entitäten weit weniger Probleme hat als Törleß. Beinebergs denkerische Beweglichkeit und Toleranz in Bezug auf Dinge, die es gibt und zugleich nicht geben kann, scheint geübt. Er ist der Esoteriker in der Gruppe um Törleß, rezipiert fernöstliche Philosophie und scheut auch vor der praktischen Anwendung des theoretischen Wissens im lebendigen Experiment nicht zurück. Während es für Törleß ein Problem darstellt, dass es diese angenommene Rechnungseinheit nicht gibt, hält Beineberg dagegen, dass allerdings nichts gegen die *Anwendung* der Re-

50 Robert Musil: Die Verwirrungen des Zöglings Törleß. In: Gesamtausgabe, Bd. 7. Bücher I. Hg. v. Walter Fanta. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2019, S. 9–220 [in Folge zitiert mit der Sigle T und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

chenoperation spreche. Man könne die Operation vollziehen, solange die *Benennung* intakt sei: Es gibt keinen wirklichen Wert, darum »nennt [man] doch auch deswegen das Resultat nur ein imaginäres« (T 115), lautet seine pragmatische Schlussfolgerung. Das Unmögliche zu denken ist für Beineberg ein Leichtes, er operiert an der Oberfläche der Bezeichnung. Für Törleß hingegen bedeutet die Konfrontation mit dem Unmöglichen, dem Irrationalen, eine existenzielle Krise, denn selbst die Mathematik, die exakte Wissenschaft, verlangt, ein Auskommen mit dem Unmöglichen zu finden. Törleß stellt enttäuscht fest, dass die Professoren *glauben* – ganz so wie die Katholiken an die Offenbarung (T 127). Beineberg hingegen findet ein eingängiges Bild für seinen Zugang zum Unmöglichen, das als das Imaginäre das Wirkliche ergänzt. Das imaginäre Resultat, das aus der unmöglichen Quadratwurzel gewonnen wird, veranschaulicht er Törleß wie folgt:

> »Es ist so, wie wenn man sagen würde: hier saß sonst immer jemand, stellen wir ihm also auch heute einen Stuhl hin; und selbst wenn er inzwischen gestorben wäre, so tun wir doch als ob er käme.«
> »Wie kann man aber, wenn man bestimmt, ganz mathematisch bestimmt weiß, daß es unmöglich ist?«
> »So tut man eben trotzdem, als ob dem nicht so wäre.« (T 115)

Keine spiritistische Séance, sondern eine intakte Rechnung setzt diesen unbesetzten Sessel in Beinebergs veranschaulichender Analogie voraus. Die vorübergehende – angenommene – Anwesenheit des abwesenden, weil unwirklichen Wertes, zeichnet sich in der Benennung als »imaginärer« Wert ab, bleibt aber dennoch ein Als-ob der Anwendung. Beineberg ist flexibel im Umgang mit dem Als-ob und führt noch weitere Beispiele an: die irrationalen Zahlen, eine Division, »die nie zu Ende kommt«, Parallelen, die sich im Unendlichen schneiden (T 115). Er schließt mit »Ich glaube, wenn man allzu gewissenhaft wäre, so gäbe es keine Mathematik« (T 116). Es ist dieser Widerspruch, den Musil als Problem des Irrationalen (im Gegensatz zu jenem des spiritistischen Rätsels, des Überirdischen) als Konflikt gelten lässt. Wie kann ein gewissenhaft denkender Mensch das offensichtlich Unmögliche in sein Denken und Leben integrieren? Während Beineberg in der Lage ist, entspannt über die Präsenz des Unwirklichen hinwegzugehen, die Rechenoperationen *dennoch* auszuführen, so kann Törleß gerade das nicht tun, es versetzt ihn in Aufruhr: »*Sonderbar* finde ich das Ganze auch. Die Vorstellung des Irrationalen, des Imaginären, […] regt mich auf, wenn ich darüber nachdenke, bin ich betäubt wie vor den Kopf geschlagen« (T 128; Hervorheb. i. Orig.). Das Nachdenken über das Unmögliche, das Rechnen mit Zahlen, hinter denen kein wirklicher Wert steht, bereitet ihm körperliches Unwohlsein. Die körperliche

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Dimension der Idee (vgl. Kap. VI) lässt sich auch in diesem frühen Text Musils als Problem erkennen. Törleß steht mit seinen Fragen vor einem unlösbaren Konflikt. Im Nachdenken darüber, wie die Kluft zwischen dem Wirklichen und dem Imaginären überwunden werden kann, vergrößert sie sich zunehmend. Ein Ausgleich kann nicht *gedacht* werden. Denken verschärft das Problem. An dieser Stelle kommt das Gefühl ins Spiel. Ist das Unwohlsein Ausdruck des (gedachten) Problems auf körperlicher Ebene, so scheint es zugleich der Schlüssel für die Korrespondenz des Unverbundenen zu sein.

> Törleß lehnte sich vor, ganz in den Schatten hinein, und seine Stimme umschleierte sich leise beim Sprechen. »In meinem Kopf war vordem alles so klar und deutlich geordnet; nun aber ist mir, als seien meine Gedanken wie Wolken, und wenn ich an die bestimmten Stellen komme, so ist es wie eine Lücke dazwischen, durch die man in eine unendliche, unbestimmte Weite sieht. Die Mathematik wird schon recht haben; aber was ist es mit meinem Kopfe und was mit all den anderen? Fühlen die das gar nicht? Wie malt es sich in ihnen ab? Gar nicht? (T 128 f.)

Törleß erkennt das Gefühl als jene intelligible Instanz, die nicht nur das Problem artikuliert und es trotz der Unfassbarkeit dennoch in Umrissen begreifbar macht (»Wie malt es sich […] ab?«); zugleich ist es auch jenes Element, das mit anderen korrespondieren und in Kontakt zu treten vermag: »Fühlen die das gar nicht?« In der Integration der Empfindungen[51] ist das Gefühl des Anderen allerdings sowohl Anfang als auch Ende; es bietet zwar eine Verbindung, das Gefühl des Anderen kann aber nicht »erfahren« werden. Es gibt auch hier eine Kluft (oder »Brücke«)[52], die im Wissen um die prinzipielle menschliche Empfindungsfähigkeit allerdings zumindest als Annahme überbrückt werden kann. Im Gefühl erlebter Unsicherheit liegt die kommunikative Schnittstelle im Umgang mit dem Imaginären. Törleß ist nicht der einzige Kopf auf der Welt, es gibt noch andere – wie mit ihnen in Kontakt treten? Das Gefühl ist der mögliche Ausweg aus einem Dilemma, an welchem das denkende Individuum in seiner Einzelheit – sofern es gewissenhaft ist – zerbrechen kann. »Wie malt es sich in ihnen ab?«, deutet auf den Austausch der gleichermaßen Denkenden und Fühlenden in Auseinandersetzung mit einem Problem, das die Mathematik zwar betrifft, aber übersteigt, denn es gilt, das Seltsame in das Wirkliche zu integrieren, ohne es dabei der Gewissenlosigkeit preiszugeben. Doch das soziale Umfeld von Törleß ist nicht in

51 Zu den neomystischen Erfahrungen des Törleß zwischen Mach und Maeterlinck vgl. Spörl: Gottlose Mystik, S. 282–287. Der Mach'schen *Analyse der Empfindungen* setzt Spörl die »Verwirrungen« im Romantitel entgegen, worin eine Problematisierung angelegt sei, die dem Roman letztlich seinen experimentellen Charakter verleihe. Ebda., S. 287, 292–305.

52 Ebda., S. 300–303.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

der Lage, diese Konflikte, die Törleß beschäftigen, kommunikativ aufzugreifen und abzufangen. Das Gefühl, das die intellektuelle Frage umgibt, die Körper und Seele des jungen Törleß gleichermaßen erfasst, dringt nicht durch; es wird durch den Schmerz überstrahlt, da das soziale Gefüge des Internats durch die Allmachtsphantasie des Gewissenlosen bestimmt wird.

»Nichts als Faktizität«

Ob das Grab das Ende sei oder nicht, daran entscheide sich, ob man ein atheistischer Materialist oder ein für das transzendente Subjekt offener Spiritist (bzw. Spiritualist) ist. Letzteres spende Trost – ein Faktor, der wiederum für die Literatur, die Märchen und erbaulichen Erzählungen zentral ist, die in diesem Kontext entstehen. Die spiritistische Utopie nach Ella Haag oder Adelma Vay de Vaya, jene Autorinnen, die nun im Vordergrund stehen werden, verspricht ein glückliches und harmonisches Zusammenleben im Jenseits. Bei Joris-Karl Huysmans' Roman *Là-bas* ist man nicht einmal nach dem Tod gleich, denn es gibt zwei unterschiedliche Arten von Maden. Auf dem Weg zum Glöckner erzählt Durtal seinem Freund und Arzt des Hermies, »[d]aß es aber auch nicht einmal bei der Art, wie die Larven uns alle zu Grabesstaub verarbeiten, vollkommene Gleichheit gibt!«[53] Denn in den Leichen Dicker finde man Rhizophagen, in Dürren Larven der Phora. »Letztere sind offenbar die feinen Herrschaften der Ungezieferwelt, asketische Maden, die üppige Kost verschmähen, die nichts übrig haben für die Fleischigkeit fülliger Brüste und den Wohlgeschmack schöner feister Bäuche.«[54] In *Là-bas* wird selbst noch der Tod aufgetischt und damit verzehrbar gemacht. Huysmans zelebriert hier wieder seine ironische Dialektik eines »spiritualistischen Naturalismus« (vgl. Kap. VII): Radikaler Materialismus des Details ironisiert erhabene Transzendenz; durch das Bild der Maden materialisiert er die spiritualistische Vorstellung, er bindet sie an das Bild verwesender Körper und negiert so die Utopie himmlischer Gleichheit aus der Perspektive des Grabes (er spricht aus ebenjener Niederung, die der Spiritismus überwinden will). Als Lehre und insbesondere als Praxis steht man dem Spiritismus im Glockenturm ambivalent gegenüber. Er habe den Geisterglauben zugänglicher gemacht, zugleich aber auch verwässert. So meint der Astrologe Gévingey, der Spiritismus »hat in dem Außernatürlichen eine Umwälzung bewirkt, der ähnlich, die sich in der irdischen Ordnung 1789 in Frankreich ins Werk setzte! Er hat die Beschwörung demokratisiert[.]«[55]

53 Joris-Karl Huysmans: Tief unten. Übers. u. hg. v. Ulrich Bossier. Stuttgart: Reclam 2015, S. 35.
54 Ebda., S. 34.
55 Huysmans: Dort unten [o.J.], S. 200. Hervorheb. von mir, KK.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Eine Erschütterung der althergebrachten Ordnung revolutionären Ausmaßes sieht auch Ella Haag in der *Offenbarung des Spiritismus*, wenn sie das Jahr 1848 als Datum fundamentaler Umwälzungen nennt.[56] Sie bezieht sich damit allerdings nicht auf die Veröffentlichung des *Kommunistischen Manifests* oder die revolutionären Erhebungen in der Habsburgermonarchie, sondern auf die Ereignisse in Texas, im Haus der Fox-Schwestern.[57] Das Jahr 1848 gilt gemeinhin als Geburtsstunde des modernen Spiritismus, wobei zunächst Klopfphänomene im Vordergrund standen. Im Haus der Fox-Schwestern war ein grausamer Mord geschehen, die Töchter des Hauses traten in Kontakt mit den Opfern, die in der Zwischenwelt weilten. Wenngleich sich am Ende herausstellte, dass die Schwestern die Klopfzeichen mittels eines geräuschvollen Gelenks in den Zehen selbst erzeugten, kam man aus der ganzen Welt zusammen, um den Fall zu untersuchen.[58] Die Kommunikation mit dem Totenreich war von Beginn an gerahmt von einer Atmosphäre der Geister- und Gespenstergeschichte, die seit jeher von einem möglichen Austausch erzählten, in welcher erlittenes Unrecht oder skrupelloses Wollen über den Tod hinaus Entitäten dazu veranlasst, die zurückgelassene Welt der Lebenden heimzusuchen. Mit der Zwischenwelt regelmäßig, zweckmäßig, ja auch aus Gründen der Forschung in Kontakt zu treten, ebnete den Weg zu einer experimentellen Untersuchungsform, wovon ein Arm in die Disziplin der Parapsychologie führte.[59]

* * *

Zwischen Ja und Nein, wahr und falsch, formuliert der Autor Franz Blei einen dritten Weg im Zugang zum beobachteten spiritistischen Materialisationsphänomen.[60] Er

56 Ella Haag: Eine Offenbarung des Spiritismus. In: Zeitschrift für Spiritismus und verwandte Gebiete. 1. Jg. (28.8.1897), Nr. 35 bis Nr. 41 (9.10.1897) [in Folge zitiert mit der Sigle OS und der Seite], hier S. 291.

57 Zu den Begebenheiten der Fox-Family zu Hydesville siehe Peter Rigger: Am Freitag, den 31. März 1848, wurde bemerkt, dass die Klopftöne mit Lauten korrespondierten. »Damit begann das berühmte Frage-und-Antwortspiel mit dem unsichtbaren Klopfgeist.« Peter Rigger: Parapsychologie. Die Wissenschaft des Okkulten. Zürich: Werner Classen 1957, S. 90.

58 Während Rigger den Fall minutiös rekonstruiert und durch ein menschliches Gerippe, das 1904 entdeckt wurde, bestätigt sieht, verweisen Keller/Sharandak auf die Fähigkeit Katherines, einer der beiden Schwestern, mit einem ihrer Zehen Klopfgeräusche zu produzieren, die der vorgetäuschten Kommunikation mit dem Geist zugrunde lag. Keller, Sharandak: Madame Blavatsky, S. 117.

59 Vgl. Rigger: Parapsychologie, S. 32 ff.

60 Franz Blei: Schrenck-Notzing. Mediumistische Materialisationen [= Rezension]. In: Die Weißen Blätter. Eine Monatsschrift, 1. Jg., Nr. 4 (Dez. 1913), S. 71 f. Es ist unklar, auf welche Publikation sich Blei mit der Angabe »Schrenck-Notzing, Mediumistische Manifestationen, München, Reinhardt« bezieht. Vgl. Albert Freiherr von Schrenck-Notzing: Materialisations-Phänomene. Ein Beitrag zur Erforschung der mediumistischen Teleplastie. München: Reinhardt 1914.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

verweist auf die Sichtbarkeit und konstatiert einen damit einhergehenden Endpunkt der Auseinandersetzung. Es irritiert ihn das Nichtssagende, das »nichts als Faktizität« sei. Wer würde bestreiten, dass es Dinge gäbe, die man nicht verstehe? – Die medialen Phänomene oder Materialisationsphänomene würden allerdings über ihre bloße Sichtbarkeit hinaus keinen Erkenntnisgewinn bringen. Das mache sie langweilig. Die reine Sichtbarkeit, vielfach Antrieb und Anfangspunkt, erscheint bei Blei als totes Ende. In seiner Besprechung von Albert von Schrenck-Notzings Studien schickt Blei vorweg, dass für ihn die Glaubwürdigkeit des Verfassers und dessen experimentelle Vorgehensweise, die er penibel dokumentiere, außer Frage stehe.

> Aber auch ohne jeden erlaubten Zweifel diese Erscheinungen als wirkliche Fakten hingenommen, ist eines erstaunlich: daß sie so nichtssagend bleiben. Ich meine: **der Gelehrte und der Analphabet werden genau so viel und so wenig über das von ihnen gesehene Faktum sagen können als eben dies, daß sie es gesehen haben**. Diese gedankliche, denkerische Unproduktivität der Phänomene, **diese nichts als Faktizität**, macht sie in hohem Maße **langweilig und gleichgültig**. Schleimige Gebilde kriechen dem Medium aus dem Mund, bewegen sich, verdichten sich, wechseln den Ort, bilden Glieder, formen sich zu menschlichen Gesichtern, – warum ist das alles nur so **öde, so fad, daß man keine andere Frage auf den Lippen hat als Warum nicht**? Nicht also der Zweifel plagt mich, ob das alles auch mit rechten Dingen zugeht, sondern: **warum ist es so außergewöhnlich gleichgültig**?[61]

Blei räumt ein, dass die Anwesenden wohl einen »Chok« erleben würden, diejenigen allerdings, die aus »Bildern und Berichten« das Geschehen nachvollziehen, »haben diesen Chok nicht, nicht einmal ihn«.[62] Ein völlig unbeeindruckter Franz Blei, für den außer Frage steht, dass es Dinge gibt, die sich unserem Wissen entziehen, setzt für die Materialisationsphänomene die Langeweile über den Zweifel. Es stehe ihm fern, etwas abzulehnen, schließt er seine Rezension: »Wir konstatieren nur die außerordentliche gedankliche Unfruchtbarkeit dieser sogenannten Materialisationen, ohne uns zum Bezweifeln ein Recht zu nehmen.«[63] Blei verweist in seiner Kritik auf die reine Sichtbarkeit – für Analphabeten und Gelehrte gleichermaßen erfassbar wie unzugänglich – und geht zugleich verwundert wie gelangweilt über die Schnittstelle der Faszination hinweg. Sein »nichts als Faktizität« steht neben dem lebensverändernden Ereignis, das sich eben am Sichtbaren entzündet; die distanziert-unauf-

61 Ebda., S. 71 f. Hervorheb. von mir, KK.
62 Ebda.
63 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

geregte Rezension eines Forschungsberichts steht neben dem mitreißenden Selbsterlebnis.

Selbsterlebnisse

Der Spiritismus ist um 1900 ein Alltagsphänomen, das von einzelnen Protagonist*innen zur Lebensform erhoben wurde. Inserate im *Zentralblatt für Spiritismus* aus dem Jahr 1898, herausgegeben von Oswald Mutze, dem spiritistischen Leitverlag, sprechen von Kontakt- und Heiratsanzeigen spiritismusbegeisterter Junggesellen[64]; von Heilmagnetiseuren, die Assistenzenstellen ausschreiben; von Familien, die medial begabte Hausmädchen aufnehmen; Hausdienern, die Anstellung in spiritistischen Familie suchen.[65] Es gibt Hinweise auf Neuerscheinungen, Klassiker, Vereinstätigkeit, spiritistische Leihbibliotheken und käuflich zu erwerbende Schreibapparte, wie etwa eigens für Zirkelsitzungen geeignete Schreibtischchen (vgl. Abb. 22).

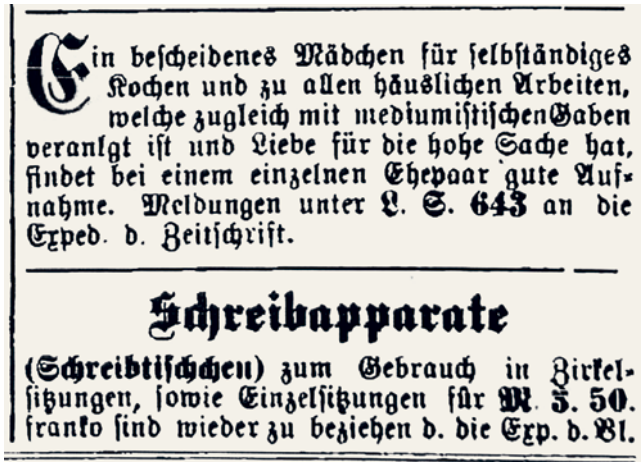
In Mutzes spiritistischer Zeitschrift erschien 1897 eine achtteilige Serie der österreichischen Autorin Ella Haag, die zuvor mit emanzipatorischen Schriften in Erscheinung getreten war. Wie die Reklamen zeigen, sollte ihre *Offenbarung des Spiritismus. Nach Selbsterlebnissen berichtet* ein nicht primär wissenschaftliches Publikum von der Realität spiritistischer Phänomene überzeugen. Haags Artikelserie schildert die Geschichte einer Freundin, die mit einem Geist zuerst in Kontakt, dann aber auch in ein Liebesverhältnis tritt. Sie heißen verdeckt Hero und Leander. Die Beiträge wurden später als kleines Bändchen veröffentlicht. In der Ankündigung wird ein weiteres Mal auf die populäre und popularisierende Herangehensweise verwiesen, die vor allem eines soll: anregen, sich weiter und eingehender mit dem Spiritismus auseinanderzusetzen. Die Publikation konnte per Bestellschein direkt vom Verlag angefordert werden.

Eine Fülle an Erlebnissen, Begebenheiten, Ereignissen – nicht wissenschaftlich, aber den Spiritismus als Wissenschaft und Weltanschauung preisend – bietet niederschwellige Hinführung an das neue alte Thema. Der alltägliche Erfahrungsbereich wird gleichsam in die Sphäre der Zwischenwelt erweitert. Ein Schritt genügt. Man lädt ein, es selbst auszuprobieren, es selbst zu erfahren. Hier treten verstärkt Autorinnen hervor. Das Selbsterlebnis steht als Initial und Gattung im Vordergrund. Thomas

64 »Lebensgefährtin / sucht Beamter, 25 Jahre alt. Jüngere Dame in Österreich bevorzugt; aber auch ältere und Witwen, die Anhängerinnen des Spiritismus sind oder werden wollen, werden ersucht, Brief mit Bild und Porto sofort durch II.100 durch die Expedition dieser Zeitschrift, Leipzig, zu befördern. / Unbedingte Verschwiegenheit zugesichert.« In: Zeitschrift für Spiritismus, 9. Jg., Nr. 23 (10.6.1905), S. 196.

65 Stellenausschreibung und Schreibapparat (vgl. Abb. 22) in: Zeitschrift für Spiritismus, 3. Jg., Nr. 4 (28.1.1899), S. 32.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0



Ein bescheidenes Mädchen für selbständiges Kochen und zu allen häuslichen Arbeiten, welche zugleich mit mediumistischen Gaben veranlgt ist und Liebe für die hohe Sache hat, findet bei einem einzelnen Ehepaar gute Aufnahme. Meldungen unter L. S. 643 an die Exped. d. Zeitschrift.

Schreibapparate

(Schreibtischchen) zum Gebrauch in Zirkelsitzungen, sowie Einzelsitzungen für M. 5. 50. franko sind wieder zu beziehen d. die Exp. d. Bl.

Abb. 22: Stellenangebot und Schreibapparate. Ausschnitt aus dem *Zentralblatt für Spiritismus* (1899).

Mann berichtet von okkulten *Erlebnissen*, die Autorin E. Honold erzählt ihre Lebensgeschichte unter dem Titel *Memoiren einer Spiritistin*[66], Frida Beyer-Kaemmerer, Medium und Autorin, veröffentlicht *Okkulte Begebnisse. Schilderungen aus dem Erleben eines Mediums*[67] und Erzählungen.[68] Vielfach veröffentlichen die Autorinnen unter Pseudonymen: *Im Zauberbann der Mitternacht. Die Erlebnisse einer Schlafwandelnden* von »Diotima«. »Spiridion« veröffentlicht einen Künstlerroman unter dem Titel *Im Land der Seele. Ein Roman, gesponnen aus den Fäden, die Diesseits und Jenseits verbinden*. Unter dem Namen »Godwi« erscheinen insbesondere Hoffmann-Bearbeitungen, aber auch *Das Jungfernpergament. Wundersame Erlebnisse einer entleibten Seele*. »Lilian« zeichnet für *Das verschwundene Dokument*, einen *Kriminalroman nach dem Tagebuch einer Medialen*. Hinter den Pseudonymen Diotima, Spiridion, Medarda, Lilian und Godwi verbirgt sich wahrscheinlich die Autorin Ann-Lis Balzer, die nur *Das Paradies*

66 E. Honold: Memoiren einer Spiritistin. Erlebte Wahrheiten gesammelt in 16jährigem okkultem Studium. Berlin: Prana-Verlag o.J.

67 Frida Beyer-Kaemmerer: Okkulte Begebnisse. Schilderungen aus dem Erleben eines Mediums. Berlin: Prana-Verlag o.J. [verm. 1920].

68 Eine Reklame bietet näherer Informationen zur Autorin: »*Okkulte Mächte. Jenseits von Welt und Wissen, Mediale Inspirationen* von Frida Beyer-Kaemmerer, jenem Medium, dessen Phänomene z.Z. in Berliner Kreisen größtes Aufsehen erregen und der modernen Wissenschaft immer neue Rätsel aufgeben«. Von Beyer-Kaemmerer stammen auch die Erzählungen *Der falsche Prophet* (Berlin: Mosaik Verlag 1923) sowie *Trance. Erzählungen aus der anderen Welt* und *Schicksalspiegel. Das Tagebuch einer Phantastin* (Berlin: Luna-Verlag 1920). Reklame in Herbert Silberer: Der Seelenspiegel. Das enoptrische Moment im Okkultismus. Pfullingen i. Württ.: Johannes Baum o.J. [verm. 1920] (=Die Okkulte Welt 35/36). Siehe auch die Abbildung Kap. VIII, S. 399.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0



Abb. 23: Reklame aus *Der Seelenspiegel* von Herbert Silberer. Im nachbarschaftlichen Nebeneinander der erläuterten Publikationen zeigt sich das Einzelne als Element eines vielfältigen Ganzen (in Auswahl räumlich beschränkt durch eine Doppelseite). Rechts unten wird Frida Beyer-Kaemmerer genannt, auch Hans Freimark ist mit zwei Publikationen vertreten (zu *Zweimal gestorben!* vgl. Kap. VI).

der Schmerzen. Lebensschicksale einer Kellnerin. Ein Karma-Roman unter ihrem bürgerlichen Namen veröffentlichte.[69]

Ein berühmtes Beispiel der Lebenserinnerungen und Selbsterlebnisse bildet Helene von Schewitschs Autobiographie unter dem Titel *Wie ich mein Selbst fand. Äußere und innere Erlebnisse einer Okkultistin*.[70] Helene von Schewitsch, geborene von Dönnigen, war Autorin und Schauspielerin und veröffentlichte 1901 die Erinnerungen an ihr bewegtes Leben. Sie war Teil des Münchner Schwabing-Kreises und starb 1911 an einer Überdo-

69 Ann-Lis Balzer: Das Paradies der Schmerzen. Lebensschicksale einer Kellnerin. Ein Karma-Roman. Berlin: Baum-Verlag o.J.

70 Helene von Schewitsch: Wie ich mein Selbst fand. Äußere und innere Erlebnisse einer Okkultistin. Berlin: Schwetschke und Sohn 1901.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

sis Morphin. Rudolf Steiner liest ihre Lebenserinnerungen als »ein eigenartiges starkes Bekenntnis zur Theosophie«[71]; sie unterhielt zudem Kontakt zu Lanz von Liebenfels.[72]

In diese Reihe an Selbsterlebnissen lässt sich auch Ella Haags Offenbarungsschrift einordnen. Über die Autorin ist nur wenig bekannt. Laut Sophie Patakys Lexikon wird die Schauspielerin und Schriftstellerin Ella Haag in Tarnow geboren, sie stirbt in Wien.[73] Jahreszahlen sind keine bekannt. Ihr Debüt, eine Streitschrift unter dem Titel *Die physische und sittliche Entartung des modernen Mannes. Ein Gegenstück zu Max Wolfs ›Entartung des Weibes‹* (1893) wurde breit rezipiert und zog eine polemische Replik nach sich.[74] Es folgten Erzählungen, Dramen, zudem Märchen, vor allem an Kinder gerichtet. Zuletzt erscheinen 1903 die *Goldenen Märchen*[75], eine Kollaboration, danach sind keine weiteren Publikationen auffindbar. Die Todesumstände sind nicht bekannt.[76]

Sophie Pataky schließt ihren kurzen Eintrag zu Ella Haag mit einer mysteriösen Ankündigung. Die Autorin war in das Gebiet des Spiritismus vorgedrungen: »Eine Arbeit spiritistischen Inhalts wird demnächst bei Oskar [sic!] Mutze in Leipzig erscheinen.« Die angekündigte Publikation erscheint 1898 unter dem Titel *Eine Offenbarung des Spiritismus. Nach Selbsterlebnissen berichtet*. Als Broschüre ist Haags Text heute nicht greifbar, wohl aber als mehrteilige Artikelserie in der bereits erwähnten *Zeitschrift für Spiritismus*, ebenfalls von Oswald Mutze herausgegeben.

* * *

In sieben Folgen vollzieht sich die von August bis Oktober 1897 fortgesetzte »Offenbarung des Spiritismus«, geschrieben von Ella Haag, erzählt von einer Freundin, die

71 Steiner: Mein Lebensgang, S. 327 f.

72 In der Chronik der Burg Werfenstein wird 1911 ihr Tod erwähnt. Lanz vermerkt: »Sie zeigte großes Interesse für unsere Suche[.]« In der Bibliothek befand sich ein Widmungsexemplar ihrer Erinnerungen *Die anderen und ich*, im Archiv Briefe an Lanz. Chronicon, S. 30.

73 Sophie Pataky: Lexikon deutscher Frauen der Feder. Bd. 1. Berlin: Carl Pataky 1898, S. 299 f. Neuer Theater-Almanach: Theatergeschichtliches Jahr- und Adressen-Buch, Bd. 9 (1898), S. 588: »E. Haag, ernste und hum.«

74 Ella Haag: Die physische und sittliche Entartung des modernen Mannes. Ein Gegenstück zu Max Wolfs ›Entartung des Weibes‹. Berlin: Steinitz 1893.Vgl. zudem Ella Haag: Dirnen? München: Schupp 1898.

75 Ella Haag: Märchen und Geschichten für Knaben und Mädchen von 7–10 Jahren. Wesel: Düms 1900. Ella Haag, Frida Heuer, F. Kronoff: Goldene Märchen. Neue Märchen und Geschichten. Wesel: Düms 1903.

76 Eventuell gibt es einen Zusammenhang mit dem Unglück des Slocum-Dampfers am 15. Juni 1904 in New York. Vgl. H.D. Northrop: New York's awful steamboat horror (1904), S. 345. Unter den Opfern: Ella Haag, Susianna Haag; bei beiden ist dieselbe Adresse verzeichnet: 158 1st Avenue nyc.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

von der Autorin »Hero« genannt wird. Hero liebt einen Verstorbenen, sein Name sei »Leander«. Die Stimme der Autorin tritt nach einer allgemeinen Einführung in die spiritistische Lehre, die nichts weniger als den Beginn einer neuen wissenschaftlichen Zeitrechnung bedeute, zunehmend in den Hintergrund. Sie ist intradiegetisch nur noch als Zeugin präsent, leiht ihre Stimme aber Hero, die aus der Ich-Perspektive erzählt, wie sie – zunächst eigentlich skeptisch – selbst zum Medium wurde. Und nicht nur das: Aus unglücklicher Ehe entkommen, lebt sie schließlich in einer Liebesbeziehung mit ihrem geliebten Geist, Leander. Von Leanders Ableben erfuhr Hero beiläufig, als sie noch verheiratet war. Sie war zu diesem Zeitpunkt ein sehr unglücklicher Mensch, fühlte sich ungeliebt, lebte einsam und zunehmend vom Glauben abgewandt. Sie ahnte es damals noch nicht, doch der Spiritismus würde sie als gläubige Christin zu Gott zurückführen. Nach gescheiterten Versuchen mit Freundinnen, die sie vom Spiritismus erfolglos zu überzeugen versuchten, geschieht eines Abends, spät im Jänner, bei Dämmerung, das Unerwartete. Die Hände sanft auf die Tischplatte gelegt, tritt sie in Kontakt zu ihrer verstorbenen Mutter. Dennoch bleibt sie skeptisch.

Erst die Erfahrung des automatischen Schreibens wird ihr eine neue, bisher ungeahnte Dimension des Rapports offenbaren. Im Prozess des Schreibens überrascht die körperlich spürbare Kraft, die in die Kommunikation eingreift und die Unterhaltung trägt und führt.

> Etwas Interessanteres als die Art, wie sich meine Hand des Bleistifts bemächtigte, kann man sich nicht vorstellen, das muß man gesehen haben, um es zu glauben: die fast unmerklich langsame Bewegung, das Strecken und Schließen der Finger, das Herabrollen des Bleistifts bis an den Rand der Tischplatte, um denselben von den Fingern fassen zu können, endlich das Drehen des Papiers, von der andern Hand verursacht, wahrlich, wäre es nicht meine eigene Hand gewesen, die vollständig willenlos, von einer sanften zwingenden Macht geleitet dieses Experiment mich vollständig überraschend ausführte, ich hätte gedacht, das Medium (denn als ein solches muß ich mich nach diesen Erfolgen selbst bezeichnen) begehe einen Betrug. (OS 307)

Hero spürte beim Schreiben nicht die geringste Anstrengung, weder die »grenzenlos langsame Bewegung« noch »die Dauer der verschiedenen Stellungen« führten bei ihr zu Ermüdungserscheinungen (ebda.). Eines Tages bittet sie ihren verstorbenen Vater, der sie inzwischen regelmäßig besucht, für sie Kontakt zu jenem verstorbenen Mann aufzunehmen, dessen Tod sie vor einiger Zeit aufmerken hat lassen. Mit den Worten: »Hole mir, wenn Du es kannst, Leander, er ist Dir bekannt«, ruft sie ihn durch ihren Vater an. Leander erscheint und verrät, dass er sie bereits seit fünf Jahren »umschweb[e]« (OS 306). Wir erfahren, dass die Geister in der Art, wie sie sich zeigen,

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

also in der Bewegung des Tisches, der Heftigkeit des Rückens, der Kraft der Klopflaute, unterschiedlichen Charakter und Individualität zu erkennen geben. »An Leander entzückte mich sofort das energische, ich möchte sagen ritterliche seiner Art, mir zu antworten« (OS 308). Hero bittet Leander, ihr etwas aufzuschreiben, legt Papier und Bleistift bereit, »meine Hände ihm ganz willenlos überlassend« (ebda.). Es folgen die ersten Gespräche. Dass Hero Leander liebt, war offenkundig, dass aber auch Leander Heros Liebe aus dem Jenseits erwidert, überrascht das Medium dann doch. Immer wieder werden ihre Gespräche unterbrochen, sei das, weil andere Geister zugegen sind oder sie »die Sitzung häuslicher Geschäfte wegen schließen« muss (ebda.). Denn Hero ist eine verheiratete Frau mit Familie und legt Wert auf Angemessenheit. Nach Leanders Liebesgeständnis – »Ich liebe Dich mit der Liebe des Mannes, die ich auf Erden gesucht und im Jenseits in Dir gefunden habe« (ebda.) – folgt der Treueschwur. Was nun kommt, wäre für Hero unmöglich gewesen, glaubhaft mitzuteilen, hätte sie die Autorin der Offenbarungsschrift, die »Schreiberin dieser Zeilen« (OS 309), nicht als Zeugin zugegen gehabt. Der Geist vollzieht eine symbolische Trauung mittels Abtragung und erneuter Anfügung von Heros Ehering.

> Mit diesen Worten entfiel der Bleistift meiner Hand, ich erhob mich von unsichtbarer Macht getrieben, mein Körper wurde nach dem größten Bilde Leanders gewendet, und meine rechte Hand hob sich mit einer energischen Bewegung zum Schwur gegen sein Bild hin empor. – Gott ist mein Zeuge[.] […] Nach einigen Augenblicken sank die erhobene Hand langsam, die linke hob sich rasch und zog mit einem einzigen, gewaltigen Ruck mir den Trauring vom Finger, den Ring, der mir so fest sitzt, daß ich selbst ihn nur nach langem Drehen mit der größten Mühe herunterbringen kann. All diese Bewegungen geschahen, ohne daß ich nur im ernstesten an dieselbe gedacht hätte, ich war auch durchaus in keinem fieberhaften Zustand, sondern vollständig klar bei Bewußtsein. Als mir Leander den Ring von dem Finger zog, meinte ich, er wolle damit andeuten, daß er meine Ehe, die ja kurz darauf geschieden wurde und damals schon gelöst war, als null und nichtig erklären wollte, es mochte auch seine Absicht gewesen sein, nun traute er sich mir selbst mit diesem Ringe wieder an! Langsam senkte er die erhobene Hand mit dem Ringe und steckte mir denselben wieder an den Finger der rechten Hand, dann hob er mir die Hand mit dem Ring hoch empor zu Gott, die Finger schlossen sich zum Schwur und die linke Hand legte den Zeigefinger auf den Trauring, so blieben die Hände einige Minuten, dann schlossen sie sich zu einem Händedruck fest zusammen. (OS 308 f.)

Die geschilderte Trauung übersteigt bei aller Brisanz den Rahmen des Angemessen nicht, wie überhaupt das Zusammenleben von Hero und Leander als innig und intensiv beschrieben wird, die körperliche Ebene allerdings auf Andeutungen beschränkt

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

bleibt. Körperliches manifestiert sich in einer bereitwilligen Überantwortung der eigenen Gesten an den fremden Willen des Geistes. »Ja, er spricht sogar aus mir, und zwar mit einem ganz andern Wortlaut, einer männlich klangvollen Stimme, die mich entzückt und hinreißt, so oft ich sie zwingend aus meinem eigenen Mund vernehme« (OS 309). Die Zeugin des Geschehens bestätigt, dass in Leanders Gegenwart nicht etwa nur die Hand, sondern der gesamte Körper der Freundin erfasst werde. Doch auch Hero selbst sei präsent in diesem »gegenseitigen Verständnis«, schildert die Zeugin. Hero sei als Gesprächspartnerin Leanders »bei vollem Bewußtsein und auch stets Herrin ihres Körpers, wenn sie sich auch gerne von der sanften Hand leiten läßt, die von dem magnetischen Fluidum ihres Körpers die Kraft nimmt, sich ihrer selbst mitzuteilen« (OS 324 f.). Durch die Überantwortung an den fremden Willen kommt auch ihr eigener zum Ausdruck. Indem Hero die oben beschriebene Trauung als unerklärlich und noch nie dagewesen bezeichnet, unterstreicht sie ein weiteres Mal ihre Bezugslosigkeit zum sonstigen Spiritismus, den sie nicht erforscht, wohl aber erlebt.

Die körperliche Vereinigung mit Geistern war hingegen kein unentdecktes Feld. Eine wichtige Protagonistin in diesem Kontext ist die amerikanische Feministin und Autorin Ida C. Craddock (1857–1902), deren Ehe mit einem Geist bis zur sexuellen Vereinigung führte und für großes Aufsehen sorgte.[77] In *Heavenly Bridegrooms,* postum von Theodore Schroeder veröffentlicht (rezensiert und hochgelobt von Aleister Crowley[78]), berichtet Craddock von der Verschmelzung von Sexualität und Spiritualität, die für ihr eigenes Leben ebenso entscheidend war. Für *The Wedding Night*,[79] eine konkrete Unterweisung für die gelungene körperliche Vereinigung von Mann, Frau und »Divine« wurde sie 1902 zu Haft verurteilt. Gehetzt und angeklagt endet das tragische Leben der Autorin noch im Jahr 1902 durch Suizid.

Ella Haags *Offenbarung des Spiritismus* schließt mit einem Verweis darauf, dass der Spiritismus die »Wissenschaft der Zukunft« sei, der »greifbare Anker, den Gott in seiner Barmherzigkeit der ringenden Menschheit gereicht hat« (OS 325). Wie Hero in Leander Liebe und Trost fand, so wird die Menschheit Erlösung finden, indem sie Glauben durch Wissen ersetzt – nichts weniger vermag der Spiritismus. Er ist die »strahlend am Ende des Jahrhunderts aufgehende Sonne.« (Ebda.)

---

77 Zu Ida Craddock. Heavenly Bridegrooms. An unintentional contribution to the erotogenetic interpretation of religion. By Ida C. [i.e. Ida Craddock.] With an introduction by Theodore Schroeder. Reprint from Alienist and Neurologist. New York 1918. Für diesen Hinweis danke ich Olaf Räderer.

78 Baphomet [= Aleister Crowley], THE EQUINOX Vol. III No. 1. Detroit, MI: Universa 1919, S. 280.

79 Ida C. Craddock: The Wedding Night. New York: Published by Ida C. Craddock 1902.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Wärmender, heller Trost erscheint als das entscheidende Stichwort, als Überleitung zu den eloquenten *Sonnenstrahlen* der Adelma Vay de Vaya. Trost soll auch Marie Corellis berühmter und auflagenstarker *Roman aus zwei Welten* (1886)[80] spenden, insbesondere der Damenwelt, wie eine Rezension in der Beilage der *Zeitschrift für Spiritismus* empfiehlt.[81] Als Erdensohn hebe man beim Lesen ab zu einem philosophischen Ikarus-Flug. Erhebendes und Erbauliches verspricht die Lektüre, ganz im Gegensatz zu den »materialistischen Schauergeschichten«[82], die ein falsches Konzept verfolgen, indem sie die Tragik des Lebens ausstellen. Diese liefern nur Absurdität ohne Perspektive und sind leicht zu erkennen, denn ihre Geschichten enden mit dem Grab.

Medianime Sonnenstrahlen

Sophie Pataky lässt im *Lexikon deutscher Frauen der Feder* das »Schreib-Medium« Adelma Vay de Vaya in der Beschreibung ihrer Tätigkeit selbst zu Wort kommen:

> [W]ie Frau Baronin A.v.V. selbst erklärt: »Die Geister schreiben durch mich, ohne dass ich dabei zu denken brauche, fliegt mein Arm und der Bleistift über das Papier und ich kann derweil plaudern«, aber »aus eigenem Kopf« schrieb sie auch manches. Auch ihr Gatte ist eifriges spiritistisches Medium. Das Ehepaar hat sich vor Jahren in Gonobitz angekauft.[83]

Freiin Adelma Vay de Vaya (1840–1925), geborene Gräfin Wurmbrand-Stuppach, war mit Franz Herndl über den Leseklub Sphinx verbunden. Sie agitierte für wohltätige Zwecke, die Erzählungen aus dem »Klingelbeutel« etwa sammeln Almosen.[84] Sie schrieb viel und wurde viel gelesen: In der Lesebibliothek der Zeitschrift *Gnosis* führte man zwei ihrer Publikationen[85] und in der Privatbibliothek von Ludwig Hevesi

80 Marie Corelli: Ein Roman aus zwei Welten. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von Isabella Hummel. Stuttgart: Lutz 1904 [EA 1886, The Romance of Two Worlds]. Marie Corelli (d. i. Mary Mackay) verarbeitet in ihrem ersten Roman ein eigenes okkultes Erlebnis und wurde dadurch weltberühmt. Von Eugen Grosche erwähnt.

81 Dr. Markenbach: Ein Roman aus zwei Welten [= Rezension]. In: Zeitschrift für Spiritismus, 6. Jg., Nr. 8 (26. Februar 1902), S. 80.

82 Ebda.

83 Sophie Pataky: Lexikon deutscher Frauen der Feder, Bd. 2. Berlin: Carl Pataky 1898, S. 387.

84 Adelma Vay: Klingelbeutel. Gesammelte Erzählungen. Berlin: Karl Siegismund 1893.

85 In der Bücherei des »Wissenschaftlichen Vereins für Okkultismus Wien« führte man *Hephata* (das ist ein *Gebetbuch in Traume gesprochen durch Elise meiner Schwester Geist*) (Nr. 42) und *Aus meinem Leben* von Adelma de Vay (Nr. 23), aber auch Guido von List, *Der Unbesiegbare* (Nr. 24) sowie K. Graf zu Leiningen Billigheim mit *Was ist Mystik* (Nr. 99) und Franz Herndls *Wörtherkreuz* (Nr. 59). Die »Wissenschaftlichen Mittelungen für Okkultismus« (Schriftleitung: Robert Hielle)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

befanden sich ihre *Visionen aus dem Wasserglase* (1877) sowie die *Studien über die Geisterwelt* (1874).[86] Letztere Publikation erschien ebenfalls bei Oswald Mutze. Vay gründet 1871 in Budapest den »Verein spiriter Forscher« und unterhielt Kontakt zu Lazar von Hellenbach. Der Verein fungierte auch als Verlag.[87] Ihr 1870 in Wien publiziertes Hauptwerk unter dem Titel *Geist, Kraft, Stoff* entstand gemeinsam mit ihrem Ehemann.[88] Das medianime Schreiben der Autorin war eng an die Bewunderung Hans Christian Andersens geknüpft. Die *Bilder aus dem Jenseits* (Wien: Selbstverl. der Hg. 1905) sind etwa »medianime Diktate von H.Chr. Andersen und anderen. Geschrieben von Adelma Vay«, wie der Untertitel verrät. Die *Geistesnahrung in Kriegszeiten* (1916) spendet Trost – eines ihrer wichtigsten Anliegen und Themen. Die versammelten Texte bieten »Geist- u. Herzensstärkung f[ür] unsere Krieger sowie ihre Familie«.

Im Vorwort der *Geisterkundgebungen (erhalten durch: Adelma Vay)*[89] hält die Autorin Rückschau auf ihre bisherigen Erzeugnisse und erläutert ihren medianimen Zugang zum Schreiben. Wenngleich sie auch nicht immer restlos mit den Äußerungen der Geister einverstanden gewesen sei (insbesondere Luthers Sprache war ihr zu »derb«, der Dichter Petöfy in seinem Patriotismus »zu leidenschaftlich«), so hätte sie doch an keiner Stelle korrigierend eingriffen:

> Ich habe an den Kundgebungen der einzelnen Geister gar nichts geändert, da sie dann von ihrer Individualität verloren hätten. […] Ich gebe also die Geister-Kundgebungen so, wie ich sie erhielt, und sie sind gewiss ein interessantes, nützliches Studium. / Die Kundgebungen der Geister wurden durch mich in ganz automatischer Schrift geschrieben. / Das sind vorlaufende Manifestationen, ich möchte sagen Kundgebungen zur Erziehung und Entwicklung meiner Mediumschaft im Jahre 1866 und 1867.[90]

Sie tritt als Autorin in ihrer Individualität vollkommen hinter den Geist, der sich durch sie mitteilt, zurück und wird zur rein ausführenden Instanz: »Ich schrieb absolut me-

waren der Zeitschrift *Gnosis* als Blatt beigegeben. Die Bücher aus der Vereinsbibliothek (insg. 112) konnten bei Robert Hielle, XIX. Karl Ludwigstraße 62 entlehnt werden.

86 Entspricht Nr. 1618 und 1619 in der Bibliothek von Ludwig Hevesi, vgl. den Katalog aus dem Nachlass u.d.T. »Bibliotheca Utopistica«. Wien: Gilhofer & Ranschburg 1911.

87 Vgl. Visionen im Wasserglase. Budapest: »Verein spiriter Forscher« 1877.

88 Adelma Catharina Vay u. Ödön Vay. Geist, Kraft, Stoff. Wien: Holzhausen 1870. Vgl. Baier: Okkultes Wien, S. 247 ff.

89 Adelma Vay de Vaya: Geisterkundgebungen aus den Jahren 1865 – 1910. Graz: Edition Geheimes Wissen 2008 [EA Lussinpiccolo: Straulino & Strukel 1910].

90 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

chanisch-automatisch.«[91] Das Licht ist neben der Stimme Hans Christian Andersens das bestimmende Motiv ihrer literarischen Schöpfungen und bildet das Initial einer Reihe von Geschichten, die Adelma Vay de Vaya einzelnen »Sonnenstrahlen« in den Mund legt. Wenn man wissen will, wie Sonnenstrahlen sprechen und erzählen, wie sie mit den Menschen kommunizieren, dann lese man diese Erzählungen, um »Freude und Erbauung« darin zu finden. Die *Erzählungen der Sonnenstahlen* (auch »Erzählungen der Sonnenstrahlen u. durch Geist Andersen«) sind Erzählungen, von Sonnenstrahlen mitgeteilt.[92] Es sprechen die Strahlen selbst; sie berichten über ihre Erlebnisse. In insgesamt dreißig Abschnitten entsteht so ein Überblick über bemerkenswerte Momente an unterschiedlichen Orten und Zeiten. Im ersten Abschnitt spricht der erste Strahl, im zweiten spricht der zweite usw. Erbauung und Trost sind die maßgeblichen Stichwörter. Die Sonnenstrahlen erwirken Versöhnung, Gnade, Anagnorisis (man erkennt einander als Vater und Sohn), sie blicken in Herzen und geben Gedanken ein. Ein Ich bildet neben der Sonne das narrative Zentrum der Geschichten. Das erzählende Ich bündelt das Licht, indem es den Strahl des Erzählens, der durch es hindurchdringt, gleichsam bricht und an ein Du richtet. So reflektiert Adelma Vay in dieser Erzählhaltung zugleich die medianime Konstellation der Erzählsituation. Der erste und der letzte Abschnitt rahmen die einzelnen Erzählungen, denen die Erlebnisse der Sonnenstrahlen zugrunde liegen. Sie berichten vom ewigen Kreislauf des Lichts.

> Man schrieb schon sehr viel über den Mond, doch über den lieben Sonnenschein, über die hellen, freundlichen Sonnenstrahlen fiel es noch Niemanden ein, Etwas zu erzählen. Da ich mich aber nun im wahren Licht dieser herrlichen, lebensspendenden Lichtsonne befinde, will ich dir, liebes Kind, erzählen, was mir die klaren Sonnenstrahlen, wenn sie des Abends wieder heraufkommen, Alles sagen. (S 3)

Die Sonne schickt die Strahlen, zur Sonne kehren sie zurück. Die einzelnen Strahlen durchdringen das Geschehen Kraft der Sonne, der sie *pars pro toto* angehören. Sie küssen, kosen, schmeicheln. Sonnenstrahlen können nicht weinen, nur lächeln und scheinen. Die dramatis personae der dreißig Szenen sind überschaubar: Vater, Mutter, Kind, Mägdlein, Kindlein, Tiere, ein Dichter, ein Matrose und dessen Geliebte, ein sehnsüchtig wartendes Mädchen.

Die durchaus eigenwilligen Sonnenstrahlen wirken in das Leben der Menschen: Sie verhindern Selbstmorde, pflegen verloren geglaubte Erinnerungen, gleichen sozi-

91 Ebda.

92 Adelma Vay de Vaya: Erzählungen der Sonnenstrahlen. Graz: Edition Geheimes Wissen 2008 [in Folge zitiert mit der Sigle S und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

ale Ungerechtigkeit aus. Aus dem Panorama, das sich aus den empfangenen Strahlen und ihren Berichten Abschnitt für Abschnitt zusammensetzt, rückt zunehmend das Schreiben als Tätigkeit in den Vordergrund. Der neunzehnte Sonnenstrahl inspiriert einen am Schreibtisch sitzenden Dichter: »Gedanken kamen mit dem Sonnenstrahl zu ihm herein, sein gläubiger Geist zog die Wesen aus dem Geisterreich an, und sie flüsterten ihm die herrlichsten Dichtungen und die edelsten Empfindungen zu« (S 36). In dieser Szene wird eine entscheidende Wirkungsdimension erkennbar, denn gelungene Texte erheben den Menschen, heilen wunde Herzen und führen zu Gott: »Und viele Menschen, wenn sie es lasen, wurden besser und fingen ein neues Leben an« (S 36 f.). Wahre Dichtung weist den Weg (zurück zum Geist). Es gibt kein Schreiben, ohne zu empfangen. Das Märchen bildet nun vor diesem Hintergrund pausenloser Übertragung und Übermittlung eine ›natürliche‹, weil gattungsmäßig garantierte Form der paradigmatischen Durchdringung von Menschen- und Geisterwelt. So berichtet der neunundzwanzigste und vorletzte Sonnenstrahl von Hans Christian Andersen. Seine Schöpfungen wurzeln im »Sonnenelfenreich« (S 54), und von dort erreichen uns auch seine Mitteilungen. Der letzte, dreißigste Sonnenstrahl des ewigen Kreislaufs führt eine kleine Schöpfungsgeschichte mit sich und vollzieht die Rückführung zu Gott. Die Stimme eines Ich, das die Erlebnisberichte empfangen hat und an ein Du weiterreicht, schließt die Erzählungen. Der versprochene Trost ist das Produkt einer Deutung, die als übergeordnetes und überzeitliches Wissen in der Erzählhaltung aufgehoben ist. Milde und Ruhe umgeben die Situation der medianimen Stimme zuletzt. Es sind das nicht die Worte einer Ekstatikerin, denkt man etwa an Mechthild von Magdeburg, die christliche Mystikerin, an das *Fließende Licht der Gottheit*, sondern es sind wohlbemessene Worte des Trostes, kodiert in der Sprache ewiger Liebe. Als literarische Schöpfung sind Adelma Vay de Vayas Sonnenstrahlen genau komponierte Texte an der Schnittstelle erbaulicher Empfindsamkeit und medianimer Praxis. Es sind Schriften der Versenkung, die Überzeitliches heben wollen.

Sehen und Wissen

In den *Studien über die Geisterwelt* aus dem Jahr 1874, worin Adelma Vay de Vaya die Entwicklung ihrer mediumistischen Fähigkeiten und jene ihres Mannes Ödön Vay beschreibt (der Publikation sind mediale Zeichnungen von ihm beigegeben), widmet sie sich im fünften Kapitel dem »Schauen im Wasserglase«, einer Facette ihrer Mediumschaft, die sich erst spät, ab Herbst 1867, bei ihr bemerkbar gemacht hatte.[93] Ihre »geistigen Leiter« rieten ihr dazu, in ein mit Wasser gefülltes Glas zu schauen, und

93 Adelma Vay de Vaya: Studien über die Geisterwelt. Leipzig: Oswald Mutze 1874.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

sogleich wurden »fluidische Bilder, geistige Darstellungen in demselben« sichtbar, die Adelma Vay nun verschriftlicht und erläutert.[94] Diese Erläuterungen, oder besser »Erklärungen«, sind wie die Visionen von Geistern eingegeben. In Unterpunkt zwei, unter dem Titel »Erklärung unserer geistigen Leiter über dieses Schauen« lässt Adelma de Vay die Ausführungen des Geistes »Maria« zu Wort kommen:

> Das Schauen oder die Sehergabe ist so alt als die Menscheit; letztere erscheint bei allen Völkern, in allen Schichten der Gesellschaft. Sie ist eine allgemeine Gabe, die aber bis jetzt noch wenig studirt und erforscht, und nur ausnahmsweise ausgeübt wurde. Einige sehen die geistigen Bilder in der Leere, Andere auf Tüchern an der Wand, Andere im Feuer, Andere in einem leeren oder gefüllten Glase. Um diese geistigen Dinge schauen zu können, ist es nothwendig, dass der menschliche Geist sich von Etwas fesseln, concentrieren lasse, d. h. er muss seine Aufmerksamkeit auf irgend Etwas fest richten; Gehirn und Auge dürfen nicht zerstreut sein, sondern müssen sich in Sammlung, in aller Ruhe und bei vollem Bewusstsein befinden, ohne Somnambulismus oder Ekstase, die wieder ganz andre Zustände sind; wir verlangen hier nur für die Bilder, die wir dem Sehmedium zeigen wollen, ein ruhiges Auge, Sammlung und Befähigung. […] *Adelma* sieht oft die gegenwärtigen Geister; dann erhält sie die Abbildungen der entfernteren Bewohner der Sterne und Gegenden aus denselben; sie sieht vergangene Episoden ihres Lebens durch deren Abdrücke, die sich in den unendlichen Luftschichten befinden. Die Zukunftsbilder sieht sie je nach den Berechnungen der Geister.[95]

Die Zukunftsvision, die sich dem Medium zeigt, ist immer nur so klug wie der Geist, der sie eingibt, wobei allein Gott »allwissend und unfehlbar ist«.[96] Kein Geist, so hoch seine Stufe an Weisheit auch sein mag, erreiche dieses göttliche Wissen. Die Zukunftsbilder sind dieser Beschreibung zufolge nur Varianten einer Sehergabe, Produkte des Schauens, die erzeugt und wahrgenommen, die Eingebungen stiften und empfangen werden können. Raum und Zeit, Vergangenes und Zukünftiges lösen sich gleichsam auf im Moment vollkommener Ruhe und Konzentration, in einem Moment reiner Gegenwärtigkeit. Das Zukunftsbild ist eine Vergegenwärtigung, vor das Auge des Mediums gerückt, das es durch die nachträgliche Verschriftlichung der Außenwelt als Sichtbares vermittelt. Sie will mit ihrer Studie Zeugnis ablegen von den Erscheinungen, deren »täglicher Zeuge« sie ist.[97] Mögen diese Phänomene auch fremd und unerklärlich sein, so sollen sie gerade darum zur Prüfung und Erforschung

94 Ebda., S. 85.
95 Ebda., S. 86 f. Hervorheb. i. Orig.
96 Ebda., S. 87.
97 Ebda., S. V.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

aufbereitet werden. Die Autorin verbürgt sich für sie: »Ich erzähle hier nur einfach und der *strengen*, *nüchternen Wahrheit* getreu, wie sich alles zutrug in unserer Erfahrung, ohne es wissenschaftlich feststellen oder erklären zu können; ich bringe die *nackten* Thatsachen und stehe für diese ein mit meiner Person, meinem Namen, meiner vollen Adresse[.]«[98] In dieser unauflösbaren Nähe zum geschilderten Erlebnis (als Erlebende und Schildernde) liegt allerdings auch Distanz, und zwar durch den Modus der präzisen Wiedergabe erwirkt: »Da ich hier nicht Schriftstellerin, sondern ein mechanisches Medium der sich äußernden Geister bin, kann mich selbst kein Urtheil verletzen[.]«[99] Mediumistisches Schreiben verbürgt die Wahrheit des Erlebten mit Haut und Haar und nimmt sich zugleich aus der Verantwortung der übermittelten Gedanken. Die Wahrheitstreue bezieht sich auf den *Modus der Überlieferung*, die Inhalte werden streng von der ausführenden Instanz getrennt, da der Wille des Mediums im Moment der Übermittlung als disponiert gilt, er wird gleichsam besetzt. Mediumistische Schriftstücke sind als Dokument von dieser Ambivalenz gekennzeichnet: Sie sind an den Körper des Mediums gebunden (so treten sie in Erscheinung) und zugleich von ihm entbunden (sie entziehen sich inhaltlich und formal der Verantwortung). Zurück bleibt als Relikt reine Sichtbarkeit von etwas bisher Ungesehenem. Der Geist, der sich durch das Medium im Schriftstück manifestiert, besetzt die Leerstelle des ideellen Autors. Eingebende und ausführende Instanz sind nun wieder strikt voneinander getrennt, während sie im Rahmen der Kontaktaufnahme im Medium (das die Verbindung herstellen muss) konzeptuell vereint waren. Die surrealistischen Schreibexperimente versuchten nicht zuletzt, ebenjene Ambivalenz als eine in der Figur des Autors angelegte Doppelgestalt auszuloten und zu erforschen. Die produzierten Texte sind sichtbare Produkte des Experiments an der Schnittstelle von beseelter und mechanischer Führung und Ausführung durch eine damit einhergehende Modulation des Willens, der verstärkt oder reduziert wird.[100] Unter Beobachtung stehend, tritt der Informationsgehalt der Botschaft hinter ihre Beschaffenheit zurück. Referenziell bedeutsam wird sie vor allem als Produkt der außerordentlichen Verschränkung von Sender und Empfänger, welche sie bezeugt und als Schrift bzw. Aufzeichnung im weiteren Sinn belegt. Die beobachtende als die erzählende Instanz ist in dieser Situation mit der Erfassung betraut und erzeugt das für alle sichtbare Zeugnis.

98 Ebda., Hervorheb. i. Orig.

99 Ebda., S. VI.

100 Vgl. Priska Pytlik (Hg.): Spiritismus und ästhetische Moderne – Berlin und München um 1900. Tübingen, Basel: A. Francke 2006, S. 135–139. Zu écriture automatique als spiritistische Technik und dichterische Methode vgl. Pytlik: Okkultismus und Moderne, S. 100 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Vor diesem Hintergrund erscheint Arthur Schnitzlers Erzählung *Die Weissagung* als literarisches Zeugnis eines okkulten Zeugnisses.[101] Bezeugt werden soll etwas Unmögliches (die Weissagung), doch am Ende wird das eigentliche Dokument, das Zeugnis ablegen soll (die versiegelte Verschriftlichung der Weissagung), als unmöglich ausgewiesen. Es ist leer, weiß. Zwar gibt es in der *Weissagung* keine Séance, wohl aber wird dem Protagonisten Franz von Umprecht ein Ausschnitt aus seinem zukünftigen Leben sichtbar vor Augen geführt. Ein Zukunftsbild wird ihm durch Marco Polo, einen ominösen Taschenspieler oder Magier, vorgeführt. Dieses sichtbare Stück Zukunft, das aus dem Unwissenden einen Wissenden macht, indem es ihm den Moment seines Todes vorzeitig zeigt, bildet den Motor einer Geschichte, deren Inhalt sich daraus ergibt, diesen Vorsprung vorausgreifend auszugleichen und damit zu verhindern: Umprecht möchte das Eintreten der Vision mit allen Mitteln verhindern. Die formale Komplexität des Textes spiegelt eine verzweigte Überlieferungsstruktur wider, die dem Streben nach Wahrheit und Authentizität in der Übermittlung von Unerklärlichem sowie den damit einhergehenden schriftlichen und mündlichen Absicherungsstrategien geschuldet ist.[102] Die *Weissagung* ist der Text über eine Weissagung (ein Stück Zukunft), die als sichtbare Vision auf allen Ebenen des literarischen Textes Folgen nach sich zieht. Nichts wird von dem Zukunftsbild, das Umprechts sehen konnte, unberührt bleiben: weder sein Erleben, noch die Schilderung, noch die Überlieferung. Schnitzlers *Weissagung* ist die ebenso kluge wie komplexe Auseinandersetzung mit okkultem Wissen, das – einmal unter die Leute getragen – irreversible Folgen nach sich zieht und auch den Vorgang des Erzählens betrifft, ja gerade ihn vor unlösbare Probleme stellt.

Weissagen

Dinge kommen zu sehen, bedeutet zumeist, sie als Konsequenzen früherer Handlungen zu antizipieren. Vorhersehbares erscheint als potenziell Ableitbares. Zugleich drängt die Frage, was denn die Zukunft bringen mag, dazu, Unbekanntes vorweg in Erfahrung zu bringen. Besondere Brisanz erhält die ohnehin intrikate Verbindung von Sehen und Wissen[103] durch den Fatalismus, der im Okkultismus bis heute weltanschaulich stark vertreten ist und insbesondere über Schopenhauers Philosophie, etwa über

101 Arthur Schnitzler: Die Weissagung. In: Ders.: Dämmerseelen. Novellen. Berlin: S. Fischer 1922 [in Folge zitiert mit der Sigle W und der Seite].

102 Zum komplexen Verhältnis von (Erzähl-)Wissen, Perspektive und Stereotypie in Schnitzler »Schicksalsnovelle« vgl. Marie Kolkenbrock: Stereotype and Destiny in Arthur Schnitzler's Prose. Five Psycho-Sociological Readings. Oxford: Bloomsbury 2018, S. 121–144.

103 Zum Bedeutungsfeld von Sehen/Auge/Blick/Schauen/Vision/Wahrnehmung in einem mystischen Kontext vgl. Wagner-Egelhaaf: Mystik der Moderne, S. 10–13.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Lazar von Hellenbach, in die Auseinandersetzung gelangte. Kiesewetter zufolge wurde Hellenbach in den 1860er Jahren durch zwei weibliche Medien der Kontakt mit dem verstorbenen Schopenhauer vermittelt. Über Adelma de Vay, die in Trance schriftliche Botschaften empfing, korrespondierte Hellenbach auch mit Immanuel Kant.[104] Franz Herndls Protagonist Eckehard aus dem Roman *Das Wörtherkreuz* (Kap. III) wurde durch das Studium »von der Wahrheit der fatalistischen Weltanschauung überzeugt«, also »jener Weltanschauung, welche lehrt, dass alles, was geschieht mit Nothwendigkeit geschieht und von Ewigkeit her bis ins kleinste Detail infolge des Zusammenhangs von ›Ursache‹ und ›Wirkung‹ vorherbestimmt ist«.[105] Demnach seien alle Ereignisse im Leben eines Menschen, so »mannigfach und verworren«[106] der Weg auch erscheinen mag, unausweichlich. Das Schicksal ist unwiderruflich, und jedes Details folgt einem Plan. In diesem großartig und auf ewig angelegten Konzept umfassender Vorherbestimmung menschlichen Daseins gibt es nur eine einzige Unbekannte, nämlich das letzte Stück, die *letzte Ursache*, die schließlich dazu führt, dass etwas so und nicht anders geschieht. Denkt man etwa an das erste irdische Zusammentreffen der beiden vorherbestimmten Spirits bei Herndl, so sind demnach alle Parameter dieses Treffens seit jeher fixiert. Tag, Uhrzeit und Art der Begegnung stünden fest, so Eckehard brieflich zu seiner Angebeteten im Geiste,

> nur dass wir beide, Du und ich, derzeit noch nicht die letzten Ursachen kennen, welche die Veranlassung unserer ersten irdischen Begegnung sein werden. Denn wie ferne von einander wir uns auch jetzt befinden mögen, **einmal wird ein scheinbarer Zufall, der aber in Wirklichkeit kein Zufall, sondern nur wieder das letzte Glied einer Reihe von vorhergehenden durch »Ursache« und »Wirkung« mit einander verknüpften Tatsache ist**, uns zusammenführen; was uns als »Zufall« erscheinen wird, wird in Wirklichkeit – **von einem höheren Standpunkte aus** – nur als Absichtlichkeit, als Vorherbestimmung betrachtet werden müssen.[107]

Es ist ebendieser höhere Standpunkt abstrakter Gewissheit, der dem gegenwärtig eintretenden Ereignis, das als Zufall sich gebärden mag, seinen Ort im größeren, überzeitlichen Zusammenhang zuweist. Das Wissen um einen auktorialen Blick auf das erzählende und erlebende Ich, dessen Perspektive dem allwissenden gegenüber ein eingeschränkter ist, hebt es über die Grenzen seines Daseins, zudem zieht es dem Zufall die Zähne. Das erlebende Ich der fatalistischen Weltanschauung liefert sich

104 Kiesewetter: Geschichte des neueren Okkultismus, S. 597.
105 Herndl: Das Wörtherkreuz, S. 67.
106 Ebda.
107 Ebda., S. 67 f. Hervorheb. von mir, KK.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

wissentlich seinem Schicksal aus und gewinnt dadurch Gewissheit über die Zeichenhaftigkeit der Welt, worin es das Vorherbestimmte als Anzeichen sich abgezeichnen sieht. Es hat gelernt, eine intakte Kette aus Ursachen und Wirkungen anzuerkennen und sieht innerhalb dieses Zusammenhangs nun Wahrheit, keine Wahrscheinlichkeit. Oder anders: Es hat gelernt, im Unverbundenen das Verbundene zu sehen, in den Kontigues das Kontinuum. Dieses Wissen hebt es über andere Unwissende.

Der Protagonist Umprecht hofft auf Zufälle, zugleich fürchtet er den Zusammenhang, der das Zukunftsbild Stück für Stück zur Realität komplettiert. Schnitzler persifliert mit der *Weissagung* auch eine fatalistische Weltanschauung, die Zufälle ausschließt und den Lauf der Dinge als etwas Unbeeinflussbares begreift. Der Versuch, aktiv am Kreislauf von Ursache und Wirkung mitzuwirken, der durch Umprechts Unternehmungen vorgeführt wird, muss ein ohnmächtiger bleiben, denn der höhere Standpunkt, von welchem aus die Weissagung erfolgt, ist unerreichbar hoch angesetzt. Schnitzler führt mit der *Weissagung* vor, was geschieht, wenn ein Stück des herkömmlicherweise unsichtbaren Wissens *gezeigt* und *gesehen* wird; er *zeigt*, wie das Wissen um das Zukünftige das Gegenwärtige betrifft und angreift; wie das Wissen um die Geschichte die Geschichte selbst verändert. Doch Schnitzler entwickelt diese Disposition als theatralisch angelegtes Experiment. Das bedeutet, dass der Bezug zur Realität verschiedene Stufen durchläuft und bis zuletzt in Schwebe und damit in Spannung gehalten wird. Die Information, dass sich die Todesszene auf einer Bühne zutragen wird, verschafft Umprecht zunächst Erleichterung. Umprecht, der Protagonist, wird durch Marco Polos Vision zum Rezipienten seiner eigenen Zukunft; Zukünftiges bestimmt ab sofort seine Gegenwart. In der Rolle eines Schauspielers wird er wieder zum Akteur. Doch das Theater, der Raum der Fiktion, ist dem Ernst des Geschehens nicht enthoben; es gibt in dieser Geschichte für Umprecht letztlich kein Entkommen.

* * *

Betrachtet man das in der vorliegenden Arbeit entfaltete Netz an Persönlichkeiten, wird deutlich, dass Schnitzler als ein wacher Beobachter des okkulten Milieus und der esoterischen Szene Wiens bezeichnet werden kann, dessen Zweige bis in seinen näheren Bekanntenkreis reichten. Folglich taucht Schnitzler an den merkwürdigsten Stellen auf: Zuerst bei Eckstein (vgl. Kap. I), dessen Villa (das St. Genois-Schlössl in Baden bei Wien) sowie Sohn Percy er als Inspiration für *Das weite Land* nutzt. Der Titel des Dramas bezieht sich womöglich auf eine Wendung von Constantin Christomanos (vgl. Kap. III, S. 195 ff.), wonach die Seele ein weites Land sei.[108] Der Dichter und Vorleser

108 Arthur Schnitzler: Tagebuch, Mittwoch, 13. Dezember 1911: »Professor Reich, wegen Vortrag etc. Erzählt u.a. daß Hofr. Minor in den Bibliotheken nachgeforscht, ob ›die Seele ist ein weites

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

der Kaiserin Elisabeth war der Vetter von Theodor Christomanos, der wiederum für die Figur des Doktor Aigner Modell stand. Dann eine Notiz zum Selbstmord von Ria Munk im Tagebuch[109]: Die unglückliche Liebe zu Hanns Heinz Ewers treibt Ria Munk 1911 in den Selbstmord, die Mutter lehnt das erste Porträt ihrer Tochter, gefertigt durch Gustav Klimt ab, es zeigt den Kopf des toten Kindes auf einem Kissen umkränzt von Blumen liegend. Das zweite Porträt der Verblichenen, nun in lebender, aufrechtstehender Pose, führt schließlich im rechten oberen Bildrand eine blasse Alraune, ein Verweis auf Ewers Roman, die »Geschichte eines lebenden Wesens«.[110] Dann Marie Lang (vgl. Kap. III, S. 200; Kap. I, S. 93 f.) und ihr Sohn Heinz Lang, der sich, kaum zwanzig Jahre alt, nach einer Affäre mit Lina Loos – und angeblich auf ein unbedachtes Wort Peter Altenbergs hin – erschießt. Schnitzler schreibt daraufhin *Das Wort*, das Drama blieb ein Fragment und wurde erst postum veröffentlicht. Und schließlich – um die Aufzählung an dieser Stelle vorerst zu beenden – war Schnitzler ein Freund der Familie Bachrach, deren Tochter Stefanie Bachrach als Krankenschwester im Cottagesanatorium arbeitet und sich nach einer unglücklichen Beziehung zu Rudolf Urbantschitsch 1917 das Leben nimmt. Dieser verarbeitete später als Georg Gorgone ihren Selbstmord unter dem Titel *Julia. Geschichte einer Leidenschaft* zum Romangeschehen.[111] Urbantschitsch, ein Psychoanalytiker, der gleichermaßen sowohl an Sexualität als auch an Transzendenz interessiert war,[112] erzählt in *Julia* von einer eher triebhaften als leidenschaftlichen Anziehung, die Grenzen von Körper und Psyche permanent auslotend, deren Hauptdarsteller, ein Arzt, vor allem damit beschäftigt ist, seine Wünsche zu manifestieren. Die Tagebuchaufzeichnungen Schnitzlers beobachten das Vorgehen von Urbantschitsch, dessen Umtriebe und schriftstellerischen Ambitionen genau.[113] Sie geben nicht zuletzt zu erkennen, dass insbesondere Fritz Wittels, der mit Schnitzler intensiven Kontakt pflegte, davon überzeugt war, dass Urbantschitsch seine Liebhaberinnen mittels Suggestion zum Selbstmord ge-

---

Land‹ bei Christomanos vorkäme (dem Vetter des Aigner-Christomanos)«. In diesem Eintrag ist auch Stephi (d.i. Stefanie Bachrach) erwähnt.

109 Schnitzer: Tagebuch, Montag, 01. Jänner 1912: »Trafen Frau Bachrach und Stephi. Über den Selbstmord des Frl. Munk wegen H. H. Ewers.–«

110 Vgl. Marian Bisanz-Prakken: Ria Munk III von Gustav Klimt. Ein posthumes Bildnis neu betrachtet. In: Parnass 03/2009, S. 54–59.

111 Georg Gorgone [= Rudolf Urbantschitsch]: Julia. Roman einer Leidenschaft. Wien: Rikola 1926.

112 Hervorzuheben ist seine Autobiografie u.d.T. *Das unbewusste Leben* (Wien: Amandus 1963). Vgl. insb. belebte Materie und Rolle der Intuition.

113 So vermerkt Schnitzler am 2. November 1925 die ärgerliche Veröffentlichung des Romans *Julia* und erwähnt die Besprechung von Paul Wertheimer in der *Neuen Freien Presse* vom Tag zuvor (1.11.1925, S. 29). Urbantschitsch hatte Schnitzler zuvor um eine günstige Vorbesprechung des Romans gebeten (Tagebuch, 25.9.1925).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

führt hätte (und hierfür auch Beweise gesammelt habe).[114] Wittels wird von Schnitzler zudem mehrmals im Zusammenhang mit Gesprächen über Okkultismus erwähnt, so am 7. Dezember 1924: »später Dr. Wittels. Über Wunder, Occultismus u. dgl. –«.[115]

Gerd Schneider widmet Schnitzler und dem Okkulten eine eigene Monografie, worin er Zahlensymbolik und Chiffrierungen nachwies, die bis in die Komposition einzelner Texte reichen.[116] Schnitzlers Ansichten zum Okkulten stuft Schneider als »ambivalent« ein: Schnitzler befürworte die wissenschaftliche Erforschung noch unerklärter Phänomene, warne aber vor lukrativem Schwindel.[117] Die *Weissagung* – 1902 verfasst und 1905 in der *Neuen Freien Presse* veröffentlicht – bildet als Teil des Bandes *Dämmerseelen* (1904) eine literarische Auseinandersetzung mit einem Grenzgebiet, eben einer ›Dämmerschicht‹ menschlichen Daseins und Wissens, die Aspekte des Okkulten aufgreift, aber nicht in den Vordergrund stellt. Versteht man das Okkulte als eine besondere Art von Wissen, das über die Qualität des Verborgenen an unterschiedliche Formen von Sichtbarkeit gekoppelt ist, erhält nicht nur die Lichtmetaphorik der »Dämmerseelen« okkulte Nuancen. Es ist das Wissen um das Wissen, das Schnitzler in den Erzählungen der *Dämmerseelen* einerseits an das Problem schriftlicher Fixierung knüpft, um es andererseits mit Fragen des Sehens zu konfrontieren. Wort und Bild geraten in Konflikt. Schnitzler interessiert in der *Weissagung* die Erzählbarkeit des ominösen, kursierenden Wissens und wie es als Ungesehenes, Unberechnetes, das plötzlich Sichtbarkeit erlangt und in dieser Sichtbarkeit unhintergehbar wird, auf den Lauf der weiteren Geschichte einwirkt. Das letale Ende Umprechts ist vor dem Hintergrund des Übersinnlichen und Paranormalen ein Zugeständnis an ein Diesseits, dessen Grenzen nicht leichtfertig herausgefordert werden sollen.

* * *

Sigmund Freud war von Schnitzlers Umgang mit dem Wunderbaren enttäuscht bis verärgert, wie er in seiner Studie über das Unheimliche zu erkennen gibt.[118] Freuds

114 Schnitzler im Tagebuch über Fritz Wittels und dessen Theorie, Urbantschitsch würde die Selbstmorde durch Suggestion herbeiführen: »W. hat wie es scheint Beweise, daß (auch bei Selbstmord) suggestive Einflüsse U.'s, fast bewußt, mitspielen.– « (27.6.1920). »Über Urbantschitsch;– die Selbstmorde um seinetwillen;– Suggestion? (wie schon Wittels meinte)« (31.8.1920).

115 Schnitzler: Tagebuch, 7. Dezember 1924.

116 Gerd K. Schneider: Grenzüberschreitungen: Energie, Wunder und Gesetze. Das Okkulte als Weltanschauung und seine Manifestationen im Werk Arthur Schnitzlers. Wien: Praesens 2014, insb. S. 33–43. Für die *Weissagung*, die zunächst den Titel »Hexerei« tragen hätte sollen, ist es nicht so sehr die magische Zahl Sieben, sondern die Neun. Ebda., S. 132.

117 Ebda., S. 39 f.

118 Sigmund Freud: Das Unheimliche. In: Imago (1919), Heft 5/6, S. 297–324. Vgl. Michael Rohr-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Urteil über das Unheimliche in der Fiktion, namentlich in Phantasie und Dichtung, basiert auf der Annahme, dass der Dichter eine Welt »erschafft«, von deren Bedingungen unsere Beurteilung der geschilderten Vorgänge und Ereignisse abhängt: »Wir folgen ihm in jedem Fall.«[119] Die Leser*innen wissen, dass, wenn sie es mit einer Märchenwelt zu tun haben, hier andere Voraussetzungen gelten als außerhalb dieser beschriebenen Realität. Während E.T.A. Hoffmann der »unerreichte Meister des Unheimlichen in der Dichtung«[120] sei, versage Schnitzler in der *Weissagung*, denn er lasse ebenjene Voraussetzungen im Dunklen, die über den (ontologischen) Status der Ereignisse, Vorgänge und Figuren entscheiden sollten.

> Anders nun, wenn der Dichter sich dem Anscheine nach auf den Boden der gemeinen Realität gestellt hat. […] Er **verrät** uns dann gewissermaßen an unseren für überwunden gehaltenen Aberglauben, **er betrügt uns, indem er uns die gemeine Wirklichkeit verspricht und dann doch über diese hinausgeht**. Wir reagieren auf seine Fiktionen so, wie wir auf eigene Erlebnisse reagiert hätten; wenn wir den Betrug merken, ist es zu spät, der Dichter hat seine Absicht bereits erreicht, aber ich muß behaupten, **er hat keine reine Wirkung erzielt**. Bei uns bleibt ein Gefühl von Unbefriedigung, **eine Art von Groll über die versuchte Täuschung**[.][121]

Bei Freud bleibt Unzufriedenheit, ja Groll über die Entwicklung einer am »Boden der gemeinen Realität« angesiedelten Geschichte, die sich in das Reich des Unheimlichen erhebt und dabei *fingierte* und *materielle* Realität unauflösbar vermengt.[122] Diese beiden Welten wären literarisch über das aus dem Überwundenen kommenden *Unheimlichen* vermittelbar, eben durch bewusste Entfaltung oder gezielte Aussparung unter Wahrung der Grenzen. Dem kalkulierten Zwielicht, wie in Schnitzlers *Weissagung* vorherrschend, entspringe aber nichts Gutes. Der Boden der gemeinen Realität sollte immer zumindest verortbar sein. Sind die Voraussetzungen der »angenommenen Welt« nicht klar artikuliert und finde am Ende keine Aufklärung in der Verhältnismäßigkeit der unterschiedlichen Realitäten statt, werden die Rezeptionsmuster des Lesers in die Irre geführt: Der Dichter verrät uns, betrügt uns. Freud ist sensibel für die Gefahren, die eine unausgewiesene und undurchschaute Engführung von materieller und

---

wasser: Arthur Schnitzlers Erzählung: »Die Weissagung«. Ästhetizismus, Antisemitismus und Psychoanalyse. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 118 (1999), Sonderheft, S. 60–79. Vgl. ders.: Freuds Lektüren. Von Arthur Conan Doyle bis zu Arthur Schnitzler. Gießen: Psychosozial-Verlag 2005.

119 Freud: Das Unheimliche, S. 321.

120 Ebda., S. 309.

121 Ebda., S. 322. Hervorheb. von mir, KK.

122 Ebda., S. 323.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

geschaffener Welt in sich birgt. Die Übermacht des Geschaffenen, Angenommenen erfasst rationale Strukturen, sie ist in der Lage, Erklärungen für Unerklärliches zu leisten – die »Allmacht der Gedanken« darf nicht unterschätzt werden (vgl. Kap. VII, S. 328).[123] Die Unterscheidungsfähigkeit zwischen Erleben und Dichtung, materieller und fingierter Realität ist auch eine Frage der Gesundheit in der Balance von Körper und Seele. Freuds Groll ist nicht nur der Ärger eines enttäuschten Lesers, dessen ästhetischer Anspruch uneingelöst blieb, sondern auch die Sorge eines Arztes.

Die von Freud artikulierte Enttäuschung über die *Weissagung* geht also über die fehlende finale Auflösung bzw. Aufklärung der rätselhaften Vorgänge hinaus. Verrat und Betrug, die der Dichter an »uns« begehe und so den Groll provoziere, rühren von der *Täuschung* her, die uns sozusagen ins offene Messer unserer unbewältigten Ängste laufen lässt. Man kann sich bei Schnitzler nicht darauf verlassen, dass die Grenzen des Möglichen gewahrt werden. Der Einbruch des Irrationalen trifft unvermutet, und darum trifft er. Das Gefühl der »Auflehnung« gegen ein solches Vorgehen, gegen ein durchschautes Täuschungsmanöver des Dichters, ist insofern nachvollziehbar, da uns die *Weissagung* tatsächlich etwas ratlos zurücklässt: Das von Umprecht notariell beglaubigte, mit der Weissagung beschriebene Blatt, das schriftliche Protokoll – der Beweis – ist schließlich weiß. Ein leeres, weißes Blatt blickt am Ende aus dem erbrochenen Siegel und hebt die schriftliche Fixierung auf. Die Schrift ist verschwunden. Wissen und Sehen verweisen ein letztes Mal, nämlich im Moment des Verschwindens, auf ihren gemeinsamen etymologischen Stamm: Das geweissagte Wissen entzieht sich dem Versuch der schriftlichen Fixierung und erscheint zuletzt als weißes Blatt. Was bleibt, ist der Text, der über das weiße Blatt und seine Entstehung berichtet, eine *Erzählung*, die mit dem Verschwinden der Schrift umzugehen hat, indem sie den Vorfall bezeugt – verbürgt durch Zeugen.

»Kunstvoll« und »arglistig« erzeugte Unklarheit über die Voraussetzungen der Geschichte kann man Schnitzler mit Freud unterstellen – es sind damit aber zugleich auch jene Griffe beschrieben, die die Geschichten der *Dämmerseelen* auf anderer Ebene zum Gelingen bringen. Die einzelnen Erzählungen gelingen, wenn man sie nicht aus einem inszenierten Defizit (das leere Blatt, die verschwundene Schrift), sondern einem insistierenden Überschuss an Wissen (die geschaute Vision) begreift. Die in der *Weissagung* ausschlaggebenden Unklarheiten sind demnach nicht auf ein Fehlen an Information zurückzuführen, sondern liegen in einem experimentell entfalteten Überschuss an Information. Ein Mehr an Wissen drängt in das Narrativ, Zukünftiges wirkt als Geschautes auf Gegenwärtiges. Umprecht versucht verzweifelt dem Vorgriff zuvorzukommen, das Ende der eigenen Geschichte selbst zu bestimmen, also den ge-

123 Ebda., S. 319, 321.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

schilderten Ausgang zu verhindern. Nachdem Marco Polo die Weissagung auf Franz von Umprechts Netzhaut gezaubert hat, gibt es plötzlich ein Wissen, dass es zuvor nicht gab. Nun gilt es, damit umzugehen. Es ist dieses Mehr an Wissen, das für die Geschichten als Geschichte zum Problem wird. Über dem Boden der Realität prangt ein Himmel voller Sterne, die man lesen kann, auch um in die Zukunft zu sehen. Divinatorische Aspekte des Sehens sind zugleich Wissensformen, die in den Lauf der Handlung einwirken. Der begehrende Blick in das Zukünftige ist ein vom alltäglichen Nichtwissen entrückter Blick, er richtet sich im Fall der Sterne nach oben, im Fall der Karten nach innen, jedenfalls weg von der konkreten Kette der Ereignisse, hin zum größeren Zusammenhang als sinnstiftenden Hintergrund der auszudeutenden Wahrnehmungen. »Niemals in die Zukunft fragen«, nimmt Albertine am Ende der *Traumnovelle* Fridolins Frage und auch Gedanken vorweg, um ihn im Gegenwärtigen bei sich zu behalten.[124] Der Blick in die Zukunft ist nicht ohne Gefahr, denn er produziert unhintergehbares Wissen.

* * *

Zuletzt wird das Herausgeber-Ich, der Bewahrer der Schriften, zum Zeugen, zum Mitwissenden, denn er kennt Marco Polo aus einem anderen Zusammenhang. Während es dem erzählenden Ich nicht gelingt, den Zauberer Marco Polo »aufzufinden« (W 76), so erinnert sich der Herausgeber an ein weit zurückliegendes Erlebnis: Bei einer Sommerfrische am Wörthersee habe er den Namen »auf einem Plakat gedruckt gesehen« (W 76 f.). Das Erinnerungsvermögen ist auch in diesem Fall an die Schrift geknüpft. Die eigentliche Verbindung zwischen dem Schriftzug am Plakat und der Erinnerung stiftet dabei allerdings eine Lektüreerfahrung: »Er blieb mir im Gedächtnis, weil ich gerade zu dieser Zeit im Begriffe war, die Reisebeschreibung des berühmten Weltfahrers gleichen Namens zu lesen« (ebda.). Selbst in der Erinnerung bewahrt sich der Zauberer Marco Polo den verheißungsvollen Charakter einer Ankündigung. Schrift und Bild konkurrieren als Ausdrucksformen in einem komplexen Gefüge aus Sehen und Wissen. So begegnet selbst im Nachwort der grundlegende Konflikt der *Weissagung*: Die Übermacht der bildgewordenen Ankündigung überformt das Geschrieben und erfasst den Vorgang des Erzählens, dem in Anbetracht der bildlichen Vision eine epistemologische Nachrangigkeit zukommt. Von dieser Nachrangigkeit ausgehend, die dem Bild das Deutlichere oder Bestimmtere zugesteht, entwickelt Schnitzler den literarischen Text, um schließlich das Wort in seiner vollen Skepsis vor dem Bild zur Geltung kommen zu lassen. Als Umprecht in der Kaserne das Können

124 Arthur Schnitzler: Traumnovelle. Stuttgart: Reclam 2006, S. 97. Zur *Traumnovelle* siehe das Postscriptum *Gegen die Zeit, in die Zukunft*.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Marco Polos herausfordert, indem er wünscht, »etwas Bestimmteres zu wissen«, misstraut er den Worten, denn diese »lassen sich immer in verschiedener Weise auslegen« (W 56). Marco Polo liefert schließlich Bilder statt Worte, Umprecht sieht sich selbst. Schnitzlers *Weissagung erzählt*, was Umprecht als Bild *sieht* und ihn fortan verfolgen wird. »Möglich« ist in der Weissagung das Unwahrscheinliche, das, einmal sichtbar geworden, zugleich zu unhintergehbarem Wissen wird. Die Vision, ein Bild der Zukunft, ist nicht eindeutiger als die Worte, denen Umprecht misstraut, wohl aber eingängiger; sie kehrt schließlich wieder als Schrift, als die wortgewordene, finale Szene eines Theaterstücks. Den Leser*innen der *Weissagung* erschließt sich Umprechts Vision, die Marco Polo in ihm erzeugte, allerdings nicht als Bild, sondern als Erzählung in der Erzählung, denn Umprecht schildert dem jungen Schriftsteller die Situation, von der aus alles begann. Der junge Schriftsteller staunt, »denn das was er mir hier schilderte, war genau das Bild, mit welchem mein Stück heute Abend um zehn Uhr schließen und in dem er den sterbenden Helden spielen sollte« (W 58). Schnitzler ersetzt das Misstrauen gegenüber dem Wort durch ein Misstrauen gegenüber dem Bild, er rehabilitiert das Wort und mit ihm die vermeintliche Nachrangigkeit des Erzählens. Marco Polo, der Meister der Bilder, bleibt selbst ein Desiderat der Schrift. Er ist die Ankündigung auf einem Plakat und das Rätsel der Erzählung. Nimmt man das leere Blatt im versiegelten Brief am Ende wörtlich, so ist Schnitzlers *Weissagung* auch eine ironische »Weissmachung«, deren Skepsis vor dem geschauten Wissen auf die Gefahr des rein Sichtbaren verweist.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kapitel IX
Das Geistsymbol und sein Ursprüngliches
Ein Ausblick

Dieses Kapitel war zunächst als ein Ausblick gedacht. Nun ist es zugleich ein Rückblick, der versucht, aus dem Vergangenen das Kommende zu rekonstruieren, das aus heutiger Perspektive ebenso bereits wieder Vergangenheit ist. Es ist ein Vorausblick in eine sogenannte »Zwischenzeit«, eine Zeit zwischen zwei Kriegen, wobei einer davon, der zweite, eine Zäsur bedeuten soll, von welcher aus betrachtet die Umbrüche des ersten als Vorstufe einer noch drohenden, kommenden Eskalation hervortreten. Widmet man sich der europäischen Moderne, stellt sich somit auch die Frage, wo sie inmitten dieser Geschichte der Kriege und Gräuel endet. Wo zieht man die Grenze? An topologischen Schnittstellen synchroner Momentaufnahmen angesiedelt, kann das moderne Phänomen – sei es ein Roman, ein Bildnis, ein Bauwerk – heute nicht mehr in den Blick genommen werden, ohne dabei das Wissen um den fundamentalen Zivilisationsbruch, den die Shoa bedeutet, als Zäsur in die Betrachtung einzubeziehen. Man würde das gewaltvolle Ende all jener Menschen, ohne die es die Moderne in dieser heutigen, uns bekannten Form nicht gegeben hätte, übergehen. Viele, die die Moderne gestalteten, haben sie nicht überlebt oder mussten fliehen, und ihr Werk geriet in Vergessenheit.[1]

Der heutige Blick auf die historische Moderne muss vor dem Hintergrund eines unhintergehbaren Wissens, nämlich der Zäsur des Zweiten Weltkrieges, geschehen; es perspektiviert den Gegenstand, dem man sich zuwendet, oder wie Arno Dusini in seiner Studie über Ilse Aichinger es formuliert: »Vergangenheit wird zu einer Größe, die nur in der Brechung durch die jeweilige Gegenwart Realisierung zu finden vermag.«[2] Der Erste Weltkrieg bildet wohl eine Zäsur, aber von anderer Qualität. Die Zeit zwischen den beiden Kriegen ist zugleich die Zeit der Ersten Republik, eines Anfangs – nach dem Ende der Monarchie. In der retrospektiven Betrachtung von einst zukunftsgestaltenden Ideen und Ideologemen ist somit für die sogenannte »Zwischenkriegszeit« die Bedeutung der Zäsur gegen jene der Kontinuität abzuwiegen. Manche Dinge veränderten sich: Machtverhältnisse wechseln, Rollenbilder brechen

1 Dass Vertreibung und Ermordung von Künstler*innen und Auftraggeber*innen zu Lücken und Forschungsdesideraten in der Beschreibung der Moderne führten, denen es bis heute nachzukommen gilt, steht damit ebenso in Zusammenhang und bedarf der kontinuierlichen Aufarbeitung. Vgl. hierzu die Arbeiten von Iris Meder, insb. Dies. (Hg.): Josef Frank. 1885 – 1967. Eine Moderne der Unordnung. Salzburg, Wien u.a.: Pustet 2008.

2 Arno Dusini: Durch das Sprachgitter. Für einen anderen Sprachatlas nach dem Holocaust. In: Elena Polledri, Simone Costagli (Hg.): Riscritture dei »classici« tedeschi nella poesia del secondo dopoguerra. Mailand: Mimesis 2022, S. 195 – 206, hier S. 196.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

auf und gestalten sich neu, Grenzen werden verschoben, Systeme erodieren, Staaten entstehen, die Monarchie zerfällt, Paläste werden begehbar, die Demokratie fasst Fuß, die politischen Kräfte formieren sich, die Massen positionieren sich. Andere Dinge blieben gleich: Zeitungen wurden gedruckt, es wurde geschrieben – auch während des Ersten Weltkrieges –, Gasthäuser und Theater waren geöffnet. Karl Hans Strobls Roman *Gespenster im Sumpf* (1921), auf welchen am Ende dieses Kapitels eingegangen wird, nutzt ebendiese spannungsreiche Situation der Ersten Republik, um vor dem Hintergrund der sterbenden Stadt Wien eine dystopische Zukunftsvision als Weckruf für die Leser*innen und Bewohner*innen der Gegenwart zu imaginieren. Bewegt sich Strobl bei der Formulierung seiner Zeitkritik noch im Raum der Phantastik und setzt okkulte Motive vor allem als Versatzstücke zu Unterhaltungszwecken ein, so gibt sein Verfahren doch Anlass, nach der Verbindung okkulter und politischer Ambitionen zu fragen. Der okkulte Mensch ist seiner Zeit nie restlos ausgeliefert. Er ist den Bedingungen zeitlich enthoben und kann sie darum, gleichsam von oben herab, nach seinem Willen (der mit einem höheren übereinstimmt) gestalten. Die politischen Machtverhältnisse sind somit nur *eine* Dimension des Erdgeschehens. Mit den höheren Mächten im Bunde vermag sich der Einzelne umgeben von Gleichgesinnten über allfällige Beschränkungen hinwegzusetzen. Die Verbindung zwischen Okkultismus und Politik ist zentral, um einer der wichtigsten, aber ebenso schwer zu beantwortenden Fragen näherzukommen, nämlich jener nach dem konkreten Zusammenhang zwischen der völkischen Esoterik, die sich bereits um 1900 formierte, und dem Nationalsozialismus.[3] So soll in diesem Kapitel auch nach den sprachlichen Bedingungen jener Eskalation in ideen- und ideologiegeschichtlicher Hinsicht gefragt werden, die durch die politischen Ereignisse der 20er und 30er Jahre zunehmend an Radikalität gewannen. Es sind die rassischen und menschenverachtenden Inhalte einer völkischen Esoterik und »Ariosophie«, die bereits ab der Jahrhundertwende ein Wissen propagierte, das die Konstellierung der Machtverhältnisse auf politischer Ebene metaphysisch begleitete und mitformte, indem es das Machtstreben einer sich auserwählt denkenden Elite legitimierte und befürwortete. Der Konstruktion dieser Legitimierung auf literarischer und sprachlicher Ebene soll in diesem Kapitel nachgegangen werden.[4]

* * *

3 Nicholas Goodrick-Clarkes genau recherchierte Publikation *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus* (1985) gilt als Standardwerk, wobei der Autor die eigene Ausgangsfrage am Ende deutlich relativiert. Vgl. Rüdiger Sünner: Schwarze Sonne. Entfesselung und Mißbrauch der Mythen in Nationalsozialismus und rechter Esoterik. Freiburg, Basel u.a.: Herder, S. 9, 228.

4 Zum antifaschistischen, widersetzlichen Pendant zur völkischen Esoterik vgl. Olaf Räderer: Herbert Fritsche (1911–60). Grenzgänger im Niemandsland. In: Nova Acta Paracelsica. Beiträge zur Paracelsus-Forschung. Neue Folge 17. Bern, Berlin: Peter Lang 2003, S. 63–122.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Nicholas Goodrick-Clarke teilt die Entwicklungen der okkulten Szene in Wien um die Jahrhundertwende in zwei Phasen ein: Die erste und anfängliche bestand aus theosophisch und neo-gnostisch ausgerichteten Gruppierungen, im bürgerlichen und aristokratischen Milieu angesiedelt. In dieser Phase zwischen 1885 und 1895 wirkte insbesondere Friedrich Eckstein, der Kontakte nach Prag, zu Gustav Meyrink und Karl Weinfurter, pflegte. Eine zweite Phase sieht Goodrick-Clark in der völkisch ausgerichteten, ariosophischen Bewegung, als deren zentrale Protagonisten Lanz von Liebenfels und Guido von List zu nennen sind.[5] Das idealistische theosophische Weltbürgertum, dem eine Synthese der Weisheit unabhängig von Religion, Geschlecht und Rasse vorschwebte, mündet in das Germanentum völkischer Nationalisten, wobei Goodrick-Clarke die Kontinuität dieser Entwicklung eben in der Struktur der theosophischen Ideologie selbst angelegt sieht:

> Indeed, the very structure of theosophical doctrine lent itself to *völkisch* thought. The implicit elitism of the mahatmas with superhuman wisdom corresponded to the whimsies of a master race; the notion of an occult gnosis in theosophy, notably its obscuration by Christian orthodoxy, accorded with the attempts to ascribe a long pedigree to German *völkisch* nationalism, especially in view of its really recent origins. The shift from liberalism towards the emergence of mass political movements, which increasingly threatened the precarious balance of the multi-national Habsburg empire, favoured this changing perspective on theosophy at Vienna. While the modern occult revival had begun as an idealist and illuminated reaction to the perceived failures of liberalism among a small intellectual circle in the 1880s, it ended by offering a religious mystique to the tide of illiberalism among Austrian Pan-Germans by 1910.[6]

Das Wissen einer weisen Elite, die verborgene Ursprünge entdeckt und offenlegt, bedingt und verlangt höhere soziale Stellung. Das Streben nach politischer Macht ist nur die Konsequenz dieser höheren Position einer Elite im Geiste, die alles Materielle – so auch das Politische – für ihre höheren Zwecke instrumentalisiert. In die Niederungen der Politik begibt man sich nur, wenn man zu Höherem berufen ist. Eine solche Gesinnung stellt Menschen über Menschen, Wissende über Unwissende, Höhere über Niedere, Männer über Frauen. Dieses ebenso reaktionäre wie grundlegende Gefälle

5 Vgl. Nicholas Goodrick-Clarke: Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus. Aus dem englischen Übertragen von Susanne Mörth. Graz, Stuttgart: Stocker 1997, S. 34. Hervorheb. i. Orig.

6 Nicholas Goodrick-Clarke: The Modern Occult Revival in Vienna. 1880–1910 [Read at the international conference 'The Habsburg Monarchy in Transformation 1890–1914', School of Slavonic and East European Studies, University of London, 19 September 1985]. In: Theosophical History. Bd. 1, Nr. 5 (Jan. 1986), S. 97–111, hier S. 107.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

war Goodrick-Clarke zufolge bereits innerhalb der zwar exklusiven, aber grundsätzlich egalitär ausgerichteten Anfangsphase der Theosophie im Keim vorhanden. Ein kurzer Blick auf die in den vorherigen Kapiteln besprochenen Texte bestätigt diesen Befund: Else Jerusalems emanzipierte Milada, die sich aus dem Abgrund sozialer und sexueller Ausbeutung sowie intellektueller Bevormundung kämpft, steht Franz Herndls literarisch inszeniertem Konzept zur Lösung der Frauenfrage gegenüber, welches Frauen zwar zur freien Liebe befähigt und befreit, zugleich aber das Ideal deutscher Mütterlichkeit als das deklarierte Ziel, nicht frei von Sanktionierung und Repression, affirmiert. Herndls »Feminismus« ist letztlich eugenisch motiviert und auf den Erhalt einer reinen Rasse gerichtet. Dass auch Steiners Anthroposophie Elemente der theosophischen Wurzelrassenlehre in sich trägt, zeigen heutige Debatten.[7] Obwohl sich Steiner als Weltenbürger begriff, tendiert auch die Kosmologie der Anthroposophie dazu, in der Ursprünglichkeit einiger Weniger einen universalen Vorsprung zu sehen, der ihre weitere Entwicklung privilegiert. Wenngleich dieser Vorsprung nicht auf Kosten rückständigerer Rassen oder Schichten, wie in Blavatskys *Isis Unveiled* gründet,[8] so gibt es nach Steiner doch eine gewisse Ungleichzeitigkeit, die sich in unterschiedlichen Entwicklungsmöglichkeiten und damit einhergehenden, deutlichen Grenzen manifestiert. Franz Hartmann, enger Vertrauter Blavatskys und eine zentrale Figur der theosophischen Bewegung, fand schließlich in eine nationale Absplitterung der Theosophischen Gesellschaft und bewegte sich im Umfeld der Ariosophie. Er war Mitglied der 1908 gegründeten List-Gesellschaft, die eine »charakteristische Mischung von nationalen und okkulten Anhängern« an sich zog.[9] Bereits die beiden Novellen Hartmanns (Kap. V) zeigen allerdings das deutliche Herrschaftsdenken und die Kategorisierung in Unter- und Übermenschen: Man denke an den Zwerg, den »Cretin« (A17), der

7 Helmut Zander: Rudolf Steiner. Die Biografie. München u.a.: Piper 2016, S. 184–186.

8 Jan Stottmeister spricht von einem »rassentheoretischen Antirassismus« in der Theosophie, der sich in dem Widerspruch äußere, unter dem Einsatz eines rassistischen Vokabulars Rassenverbrüderung zu predigen. In Blavatskys Antisemitismus wirke der antiklerikale Republikanismus der Französischen Aufklärung (Jacolliot, Renan und Michelet), der durch einen antisemitischen Arianismus codiert gewesen war. »In Blavatskys Sichtweise war die Bibel das Fundament des modernen Rassismus, die dogmatische Rechtfertigung der Idee minderwertiger Rassen. […] Ihre Kritik an der Idee der Inferiorität von Rassen meinte sie verschärfen zu können, indem sie dem Volk, das die proto-rassistische Bibel hervorgebracht hatte, moralische und spirituelle ›Defekte‹ unterstellte.« Jan Stottmeister: Der George-Kreis und die Theosophie. Mit einem Exkurs zum Swastika-Zeichen bei Helena Blavatsky, Alfred Schuler und Stefan George. Göttingen: Wallstein 2014, S. 327–398, hier S. 350, 357.

9 Nicholas Goodrick-Clarke: Okkulte Wurzeln des Nationalsozialismus, S. 44. Vgl. Art. Franz Hartmann. In: Wouter J. Hanegraaff u.a. (Hg.): Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Leiden, Boston: Brill 2016, S. 458 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

den Wanderer in das rosenkreuzerische Kloster führt, oder an die plakative Hässlichkeit der Gnomenprinzessin, die der Autor als phrenologisch motivierte Entfremdung anlegt. Das geistig auf Abwege geratene Wesen wird erbarmungslos der Hässlichkeit preisgegeben, Geist formt Physis. In den Deformierungen der Fabelwesen zeigen sich die ideologischen Überzeugungen des Autors, wonach Irrtum verunstaltet. Im Fall der Gnomenprinzessin Adalga wird das patronistische und machistische Menschenbild überdeutlich, das Hartmann in voller Verachtung und mit ganzer Härte anhand der missgebildeten Frau seinen Lesern – zur Unterhaltung und Belehrung – darbietet. Verdeckt durch das Traumgeschehen und die fabelhafte Anlage geben die beiden Texte, insbesondere aber die *Gnome im Untersberg*, ein Menschenbild zu erkennen, das für die theosophische Lehre als parabelhaftes Beispiel fungiert: Neben dem erkenntnisfähigen Übermenschen gibt es die Unbelehrbaren, wobei Unbelehrbarkeit als untrügliches Zeichen niederer Daseinsform gewertet wird. Während in Hartmanns Texten vordergründig der Wille zur ewigen Weisheit und das Vermögen des Einzelnen, diese Weisheit zu finden, explizit propagiert werden, so sind es die Nebenfiguren und die Sanktionierungen, die das Gefälle zwischen denjenigen, die fähiger sind als andere, zu erkennen geben.

Demokratisch, langweilig

Eine weitere Fragestellung unseres Ausblicks fokussiert die Radikalisierung und Militarisierung der antidemokratischen Tendenzen, die im elitären Streben okkulter Ideologeme angelegt sind. Karl Hans Strobls Romane sehen sich als Antworten auf eine im Niedergang begriffenen Hochkultur, die dem Satiriker bereits zur Zeit ihrer vermeintlichen Blüte als irrig gegolten hat. Robert Musil beobachtet zeitgleich mit Ärger den großen Absatz, den Strobls Romane finden, und sieht eine »Ullsteinisierung«[10] im Gang, die das Geniale verdränge. Der Schmutz der Unterhaltungskultur siegt in der Auseinandersetzung mit den virulenten Entwicklungen der Zeit über die komplexere literarische Annäherung. In den gesteigerten Absatzzahlen zeigt sich die Vormacht der Masse, welche Musil veranlasst zu fragen, wie und ob er das Geniale wiederherstellen könne. Er kommt zu dem Schluss: »Das Genie wäre das ›Unzeitgemäße‹.«[11] So reflektiert Musils *Mann ohne Eigenschaften* auf das zunehmende Versagen der grundlegenden Dinge und Werte, das sich nicht zuletzt durch Einwirkung einer (begriff-

10 Robert Musil: Notizen (1935). Mappe III/5. In: Gesamtausgabe, Bd. 12. Hg. v. Walter Fanta. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2011, S. 508. Vgl. Harald Gschwandtner: Ekstatisches Erleben. Neomystische Konstellationen bei Musil. Paderborn: Fink 2013, S. 112.

11 Musil: Notizen (1935), S. 508.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

lich an Bleuler angelehnten) »höheren« und »niederen« Dummheit[12] auf allen Ebenen der Gesellschaft abzuzeichnen beginnt. Die Axiome der Mathematik bilden nur die stabilste Formation inmitten der in Auflösung begriffenen Gesetzlichkeiten. Die Frage nach Gestaltungsmöglichkeiten in der Verschränkung von Leben und Literatur entfaltet ihre politische Brisanz zunehmend unter dem Zeitbezug akuter werdender Gegenwärtigkeit. Fragen der Veränderung kollidieren mit dem Ringen um Stabilität; Visionäres findet zunehmend im Rückwärtsgewandten seinen Platz.

In Carl Einsteins *Bebuquin* (1912) kündet die Tirade des Nebukadnezar Böhm von ästhetisch aufregenden, politisch aber beunruhigenden Entwicklungen. Beliebter Angriffspunkt ist die Vernunft: »Alles stilisiert die Vernunft, das meiste verschleißt sie zu angeblich belanglosen Übergängen, das andere ist Kanon, das Wertvolle, das Langweilige, Demokratische, das Stabile.«[13] Gewählte Gesetzmäßigkeiten und Stabilität verlieren gegenüber dem Unvernünftigen an Reiz. Die irrationale Kraft des Exzessiven verspricht eine Produktivität, die man nicht missen will, sondern eher befördern:

> Das Naturgesetz soll sich im Alkohol besaufen, bis es merkt, es gibt irrationale Situationen, und einsieht, gesetzmäßig ist nur der Demokrat mit dem Reichstagswahlrecht und die Schwachheit. Das Gesetz realisiert sich seelisch nie, es hängt sinnlos an dem Nagel irgend eines schlechten Mathematikaxioms.
> Wenn etwas auf das Gesetz erkannt wird, beweist es nur, die Sache ist als Erlebnis überlebt.
> Das Gesetz ist die Vergangenheit, dem Tod unterworfen.
> Sic.
> Es fehlen uns die Ausnahmen.
> Zu wenig Leute haben den Mut, vollkommenen Blödsinn zu sagen.[14]

Nun nimmt sich Einsteins Text an jeder Stelle gleichsam selbst wieder zurück, indem er den aussagenden Gehalt einer Proklamation durch einen unerwarteten Folgesatz konterkariert, der sich unter anderem mit dem Blödsinnigen wertschätzend zu arrangieren weiß. In dieser syntaktischen Verfügung werden Dummes und Kluges ge-

12 An dieser Stelle danke ich dem Seminar zur *Fabelhaften Dummheit* bei Burkhardt Wolf (WS2021), worin Musils Auseinandersetzung mit den »unzeitgemäßen Quelle« in der Beschreibung des »zeitgemäßen Phänomens« (Rafael Jakob) näher betrachtet wurde. In seiner *Rede über die Dummheit* (1937) schlägt Musil versteckte Brücken zum *Mann ohne Eigenschaften*: Die Reihe aus Fortschritt, Talent, Hoffnung und Verbesserung, welchen die Dummheit »zum Verwechseln ähnlich sähe«, muss 1937 um die »Tätlichkeit« erweitert werden. Robert Musil: Über die Dummheit. In: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. 8, S. 547–585, hier S. 547, 573.

13 Carl Einstein: Bebuquin. Hg. v. Erich Kleinschmidt. Stuttgart: Reclam 1985, S. 18.

14 Ebda., S. 17.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

geneinander ununterscheidbar. Dennoch bleiben durch die getanen Aufforderungen Gedanken zurück, die durch die avantgardistische Form hindurch den Anreiz demokratischer Struktur und Wertigkeit herausfordern. Demokratie und Grundgesetze, die auf einer philosophisch aufbereiteten, historisch gewachsenen und spezifisch tradierten Form der Vernunft basieren, werden mit der Idee der Langeweile konfrontieren. Irrationalismus und Rausch treten in Opposition zu Stabilität und Vernunft und holen zu einem Angriff auf das Mittelmäßige, auch Gemäßigte, aus. Es gibt »irrationale Situationen«, so Böhm, selbst das Produkt einer solchen, nicht größer als die Flasche, hinter der er sich versteckt. Man fragt sich: Wie wertvoll ist im glorifizierten Rausch als künstlerischer Daseinsform schlechthin das Demokratische?

Albert Fuchs zufolge ist der Irrationalismus ein wesentlicher Bestandteil faschistischer Ideologie.[15] Sein Vorwurf lautet, idealistische Philosophie mache passiv; zudem verlagere sie die Bewertung sozialer Institutionen ins Außerempirische, wodurch die Entstehung des Faschismus befördert wurde.[16] Durch die Aufbereitung der »Denkarbeit« durch Brentano, Husserl und Meinong musste über »Demokratie, Menschenrechte, internationales Recht nicht mehr aufgrund von Tatsachen abgehandelt werden«.[17] Seinen Vorwurf weitergedacht, scheint es, als würde sich das Denken, das sich vom Empirischen entfernt, gleichsam am Außerempirischen radikalisieren. Von der Wesensschau auf die Erde zurückgekehrt und ihr zugleich entbunden, ist man bereit zum Kampf. Die Frage danach, wo das visionäre Denken endet und nicht das Handeln, wohl aber der Kampf auf Leben und Tod beginnt (den man zwar in Gedanken vorwegnehmen, aber physisch ausagieren muss), führt zurück zur Körperlichkeit der Idee und zu einer »späten« Einsicht, die Helmut Lethen in seiner Autobiographie beschreibt: »Esoterik und Terror sind Geschwister.«[18] Denn »Esoterik ist nicht unschuldig, ihre Nähe zum Terrorismus eklatant, wenn sie die Austauschsphäre der Gesellschaft und ihre demokratischen Repräsentationen auslöschen will.«[19] Lethen erkennt etwa in Walter Benjamins Sätzen zum destruktiven Charakter einen »Sprengsatz«, der dem Gestaltungswillen der Unerbittlichen eine erschütternde Zerstörung vorausgehen lässt.[20] »Hatten wir Ruinenkinder von unseren Idolen Benjamin, Horkheimer, Adorno je ein einziges Wort zum Schutz der parlamentarischen Demokratie

15 Albert Fuchs: Geistige Strömungen in Österreich. 1867–1918. Mit einem Essay von Friedrich Heer. Wien: Löcker 1996.

16 Ebda., S. 223.

17 Ebda.

18 Helmut Lethen: Denn für dieses Leben ist der Mensch nicht schlau genug. Berlin: Rowohlt 2020, S. 76.

19 Ebda., S. 168

20 Ebda., S. 76.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

der Weimarer Republik gehört?«[21] Und wieder begegnet die Langeweile vernünftiger Stabilität: »Unsere Idole […] stimmten in ihrer Verachtung des Parlamentarismus als ›Theater der Unentschlossenheit‹ überein, lebbare Kompromisse waren vor 1933 nicht ihr Fall; aus der Kultur des Ausgleichs gähnte sie Langeweile an. […] Nein, Demokraten waren unsere Idole vor 1933 nicht.«[22]

Die Mechanismen der parlamentarischen Demokratie als Kulisse einer austauschbaren Sphäre gewählter Repräsentat*innen und mehrheitsfähiger Beschlüsse konkurrieren als schwerfällig und entscheidungsschwach mit einem der Magie abgeschauten Kommunikationsmodell, das verspricht, direkt und reibungslos zu funktionieren; mit einer Praxis, die keine Mehrheit notwendig hat, sondern über die »direkten« Kanäle Botschaften übermittelt, Verhältnisse schafft und Veränderungen bewirkt. Demokratische Langeweile unterliegt magischer Eleganz in Kombination mit einer Lehre, die alle Lebensbereiche durchdringt; die – weil streng dialektisch – sowohl nach außen als auch nach innen in der Verschränkung von Diesseits und Jenseits die Totalität des Lebens umfasst. Hinter den politischen Ambitionen des esoterischen Kommunikationsmodells wirkt die Vorstellung einer elitär, fast aristokratisch strukturierten Gesellschaft, die sich durch das Schalten der richtigen Kanäle – sei das in der Verbindung von Makro- und Mikrokosmos oder durch die Aktivierung der jeweiligen Lobby – wirksam zeigt. So stellt auch Robert Müller am Ende seiner Abhandlung über *Okkultismus und Technik*[23] fest, dass dem Okkulten, sofern es gesellschaftlich wirksam sein möchte, etwas Aristokratisches inhärent ist. Auf der Suche nach einer »okkulten Topik«, die er sowohl in einem metaphysischen als auch praktischen Sinn zu entfalten sucht, rückt er den Künstler und das Medium in ein Nahverhältnis. Müller schilderte irrational anmutende Szenarien von Übermittlungs- und Übertragungsphänomenen, deren Wirkung er abschließend wieder zurücknimmt, indem er auf die strukturinhärenten Grenzen und damit die realpolitische Dimension des Okkulten verweist.

> Den hier geäußerten Utopien gegenüber sei noch einmal festgestellt, daß der Okkultismus niemals Allgemeingut, also niemals Element sogenannter Allgemeiner Bildung sein wird, daß er eine gewisse aristokratische Gliederung der Gesellschaft aus dem jetzigen demokratischen Chaos voraussetzt; und daß er immer nur eine Rekordgeschichte haben wird, niemals aber eine grundlegende Veränderung herbeiführen können dürfte.[24]

21 Ebda., S. 114.

22 Ebda., S. 168.

23 Robert Müller: Okkultismus und Technik. In: Kritische Schriften III. Hg. v. Thomas Köster. Paderborn: Igel-Verlag 1996, S. 141–154, hier S. 154.

24 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Für die Herbeiführung einer grundlegenden Veränderung, um also die Rekordgeschichte vollumfänglich und weltumfassend vollziehen zu können, braucht die Elite die Massen. Hierin liegt eine der Schnittstellen, welche Ordensträger der Ariosophie und Amtsträger des aufkommenden Nationalsozialismus füreinander interessant und zweckdienlich erscheinen ließ. Ordens- und Parteistrukturen sind mikrokosmische Netzwerke. Als arioheroische Rasse teilte man sich zudem den Feind, den man auslöschen will: Tschandala, der semitische Mensch.[25] Die politische Macht ist ihnen ein weltliches Mittel unter anderen, das erlaubt, in der Realisierung einer höheren Idee und Ideologie, gestaltend auf die Welt zuzugreifen. Der antidemokratische Impetus, die ›geschwisterliche‹ Nähe zum Terror und der von gesellschaftlichen Verhältnissen abstrahierende Irrationalismus (zuletzt als Zukunftsversprechen) kristallieren in der Rekordgeschichte, deren zurückgespiegeltes Ideal im Ursprungsdenken den Anfang eines verheißungsvollen Sieges vorwegnimmt. Die Spuren dieser Entwicklung sind in der Esoterik bereits um 1900 zu verzeichnen. Im aktualisierten Ursprung liegt für Ideologien wie die Ariosophie das Potenzial der Zukunft – in der Aufbereitung und Verbreitung des *Ursprungsnarrativs* besiegelt sich das Programm einer Bewegung, die 1933 schließlich an die Macht kommt.

Gezeigte Ursprünge

An der Grenze zwischen Nieder- und Oberösterreich, wo unterschiedliche Gesteinsansammlungen im Flussbett der Donau gefährliche Strudel in den strömenden Wassermassen hervorrufen, die sowohl die Durch- als auch die Überfahrt (sowie das Übersetzen) zu einem waghalsigen Unterfangen machen – an diesem sagenumwobenen Ort erwarb Lanz von Liebenfels mit dem Geld seiner Frau Helene[26] im Jahr 1907 die Burgruine Werfenstein.[27] Nach einer Renovierung bildete sie das Erzpriorat des

25 Der »Nicht-Zucht-Mensch«, der »Misch-Masch-Mensch« »Tschandala« begegnet in Nietzsches *Götzen-Dämmerung* (vgl. der Abschnitt »Die ›Verbesserer‹ der Menschheit«, KSA Bd. 6, S. 100) und wandert bei August Strindberg in den Titel der gleichnamigen Erzählung von 1889. Für Lanz von Liebenfels bezeichnet »der dunkle Tschandala« das Feindbild des weißen Ariers: »Der ario-heroische Mensch wird in der Rassenvermischung nunmehr an das Kreuz des Dunkel-Rassentums geschlagen […], um zum Schlusse aber doch sieghaft aufzuerstehen. Lanz von Liebenfels: Grundriß der ariosophischen Geheimlehre. In: Zeitschrift für Menschenkenntnis und Menschenschicksal. 1. Jg. (1925/26), Heft 1, S. 4–11, hier S. 8.

26 »Das Geld dazu gab mir in hochherziger Weise meine liebe Frau Helene.« Lanz von Liebenfels: Chronicon, S. 16. Ein Nachname konnte noch nicht ermittelt werden.

27 Horst Lorenz: Lanz von Liebenfels. Theozoologie und Ariosophie. Salenstein: Unitall Verlag 2010, S. 65.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Ordo Novi Templi, des von Lanz und seinen beiden Brüdern gegründeten »Neutemplerordens«, kurz ONT. Franz Herndl, dessen Roman *Das Wörtherkreuz* uns im dritten Kapitel beschäftigte, bewohnte als Einsiedler die schräg gegenüber gelegene Wörtherinsel, für deren Erhalt als Naturschutzgebiet er sich aktiv engagierte.[28] Als unmittelbarer Nachbar beobachtete er das Treiben auf der Burg:[29] die Zusammenkünfte mit außerordentlicher Prominenz, die Feste, die Böller, die Fahnen. Wilfried Daim zufolge hisste Lanz »dort 1907 seine erste Hakenkreuzfahne: auf goldenem Grund vier blaue Lilien (=Rassenreinheit) um ein rotes Hakenkreuz.«[30]

Die Neutempler hielten Priorate in ganz Österreich, vornehmlich an einstigen germanischen Kultstätten. Unter den Gästen befanden sich die Ordensmitglieder Fritz von Herzmanovsky-Orlando und August Strindberg.[31] Auch sie berichten von »Tschandalas« schändlichem Einfluss. »Tschandala«, der Tiermensch, bildet Lanz zufolge die Antipode zum göttlichen, arioheroischen oder ariosophischen Menschen.[32] In der *Kabbalistik der Örtlichkeiten*, die gemeinsam mit einer Studie von Lanz im 15. Band der »Ariosophischen Bibliothek« 1926 veröffentlicht wurde, führt Herzmanovksy-Orlando, alias »Meister Archibald«, durch die Topografie der »Venusstadt« Wien und verweist auf jene Stellen, an denen sich »das Karma und die Kabbala eines Ortes für Jahrhunderte unverändert« erhalten haben.[33] Die Stadt sei ein heiliges Reich der »Ostara-Afrodite-Maria«, dementsprechend erkennt er im sechsten Bezirk,

28 Vgl. Franz Herndl: Die Insel Wörth. In: Neue Freie Presse (18.11.1908), S. 9.

29 Herndl wurde am 15. August 1911 – zugleich mit Guido List – als Familiar auch in den ONT aufgenommen. Vgl. Chronicon, S. 30. Er beschreibt Burg Werfenstein vor allem in seinem ebenfalls autobiographisch angelegten Roman *Die Trutzburg* (1909) und reflektiert auf seine, wie er schreibt, »romanhafte« Darstellung seiner Verbindung zu Lanz in einer späteren, kurzen Schrift u.d.T. *Eine neue Sekte? Skizzen aus einem Menschenleben* (Wien: Selbstverlag des Verfassers 1932).

30 Wilfried Daim: »Lanz, Josef«. In: Neue Deutsche Biographie 13 (1982), S. 626 f., https://www.deutsche-biographie.de/pnd118569635.html#ndbcontent (zuletzt aufgerufen am 27.6.2024).

31 Ekkehard Hieronimus: Lanz von Liebenfels. Eine Bibliographie. Toppenstedt: Uwe Berg 1991 (Toppenstedter Reihe 11), S. 26. Vgl. auch das *Chronicon* der Burg Werfenstein, eine handschriftliche Chronik, die über die Aktivität des ONT von 1900 bis 1920 Buch führt.

32 Zu »Tschandala« vgl. Anm. 25.

33 *Die Kabbalistik der Örtlichkeit gezeigt an einem Wiener Beispiel von Meister Archibald*. Zitiert nach einem Neudruck, erschienen im Verlag »Edition Geheimes Wissen«, versehen mit dem Vermerk »Dieser Druck dient ausschließlich der esoterischen Forschung und wissenschaftlichen Dokumentation«. J. Lanz von Liebenfels: Ariosophisches Wappenbuch. Graz: Edition Geheimes Wissen 2018, S. 109–117, hier S. 114. Zuerst erschienen gemeinsam mit Texten von Lanz und Meister Amalarich (d.i. Albrecht von Groeling) im Jahr 1926 unter dem Titel *Die ariosophische Kabbalistik von Name und Örtlichkeit* (Wien: Verlag Herbert Reichstein) als 15. Band der von Lanz herausgegebenen »Ariosophischen Bibliothek«.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

genauer der Mariahilferstraße, »die Hauptader des Bezirks, den Sexus der Stadt«.[34] Herzmanovsky demonstriert ein Schaustück ariosophischen Lesens, das erlaubt, »ganze Landschaften als Bilder voll tiefer Symbolik zu erschließen«.[35] Den Naschmarkt, das Heiligen-Geist-Spital und die Sankt Antonskirche erkennt er als Huldigungorte der Zeugung und Nährung der Massen. Weder das »Balkansklavengesindel« noch der »Ariermord von 1638«, wobei allein in Niederösterreich »über eine Million der besten Gotenstämmlinge der systematischen Ausrottung zum Opfer [fielen]«,[36] konnten der Weltstadt Wien, die sie »trotz alle[r] Idioten, die an ihr herumexperimentieren, immer bleiben wird«, etwas anhaben.[37] So ist er zuversichtlich, dass die Venusstadt auch die »Sozialkannibalen«, die sich nun, 1926, um den Naschmarkt niedergelassen hätten, als »Geschmeiß verdauen« werde.[38] Herzmanovsky-Orlandos missbräuchliches Kabbala-Verständnis operiert als »Rüstzeug ariosophischen Wissens« fernab der jüdischen Überlieferung, auf welche sie sich begrifflich beziehen will. Hinter seinem Engagement für ariosophische »Kabbalistik« wirkt wohl seine Faszination für Lanz von Liebenfels. Anlässlich des 60. Geburtstags von Lanz im Jahr 1932 richtet Herzmanovsky-Orlando ein Schreiben an den Jubilar unter dem Titel »Was ich Lanz von Liebenfels verdanke«,[39] nämlich »[n]ichts Geringeres, als daß ich die Welt klar sehe als den verwahrlosten Garten Gottes, das von Unkraut überwucherte Paradies. Seine schönsten Blumen verkümmern, die nach Seinem Ebenbild und Gleichnis gezeugten Kinder des Lichts, goldlockig, saphiräugig.«[40] Er ruft dazu auf, »dem Meister Lanz Gefolgschaft zu leisten und seine Lehren verbreiten und ausbauen [zu] helfen«.[41] Die Vertreibung der »Halbmenschen« steht in dieser Gedenkschrift außer Frage. Der Schlüssel zum Sieg der »Ariogermanen«, deren Garten durch »Tschandala« zerstört wurde, liege in der Entdeckung verborgener Verbindungen, wie etwa geweihte Denkmäler und Ortsbezeichnungen sie tradieren; er sei »wieder zu finden […] in den Mysterien der deutschen Sprache.«[42] Herzmanovsky-Orlando folgt Lanz nicht nur in der Rekonstruktion einer ursprünglichen Bedeutung, die sich durch die richtige Lektüre entlang etymologischer Geheimgänge dem Wissenden zu erkennen gebe, er zeigt

34 Ebda., S. 109.
35 Ebda.
36 Ebda., S. 115.
37 Ebda., S. 117.
38 Ebda.
39 Fra Archibald [= Fritz von Herzmanovsky-Orlando]: Was ich Lanz von Liebenfels verdanke. In: Zeitschrift für Geistes- und Wissenschaftsreform. 7. Jg. (1932), Heft 5, S. 157.
40 Ebda.
41 Ebda.
42 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

sich zudem empfänglich für die Sexualisierung sprachlicher Zusammenhänge. Eine gleichsam ekstatische Verzückung stellt sich im Leser und Deuter ein: Landschaft ist Sprache und Sprache ist Landschaft. Er ist der Stifter fruchtbarer Verbindungen, die fortdauernd Bedeutung zeugen, indem er *res* und *verbum* feierlich zur Deckung bringt.

Die Zusammenführung einzelner Teile in einer ursprünglichen Einheit, gleichsam eine Beschwörung eines früheren, reineren, erstrebenswerteren Zustandes, wirkt an der Wurzel des daraus resultierenden Narrativs. Und Narrative sind es – Erzählungen, die mehr sein wollen als Erzählungen –, die von Entdeckungen sprechen und alte Wahrheiten verkünden, die Menschen als Ordensgemeinschaften zunächst trennen (vom Rest) und dann exklusiv zusammenführen; die Entwürfe von Entfruchtung und der Auslöschung »Tschandalas« verbreiten und damit neue Verhältnisse schaffen; die Lebensentwürfe umschreiben, Lebensdaten kaschieren, Namen verändern, die eine eigene Sprache und Schrift etablieren und Heilszeichen proklamieren. Bilder werden aus ihrem sprachlichen Zusammenhang gelöst und in Zeichen überführt, die für sich das Bildhafte speichern und tradieren. In diesem Prozess eines ursprünglichen Schöpfertums kann nichts gezeigt werden, das nicht bereits vorhanden gewesen war (so die Geschichte). Erschaffen und Entdecken werden somit unauflösbar miteinander verbunden.

Wolfram Groddeck verweist zu Beginn seiner Ausführungen zu Tropen und Metaphern auf die ursprüngliche Einheit von *res* und *verbum*.

> Ein fundamentaler Aspekt, der die Allegorie und alle Metaphorik von den anderen Tropen und den Figuren unterscheidet, ist die Einbeziehung – oder der Einbruch – von konkreten Bildern in die Welt der Zeichen. Die Bildlichkeit in der Sprache beschwört eine ursprüngliche, aber immer schon verlorengegangene Einheit von Res und Verbum. Die Imagination einer archaischen Bilderschrift erweist sich daher immer wieder als die eigentliche poetische Ursprungsphantasie[.][43]

Bei Jörg Lanz (von Liebenfels) und Guido (von) List – beide auf der Suche nach dem archaischen Sediment der Sprache – wird die Ursprungsphantasie entpoetisiert, sie wissen, wann sie Literatur verfassen (möchten) und wann sie es nicht tun. Dennoch folgt die Konstruktion eines Ursprungs der Phantasie eines Neuanfangs, der einen alten, den ältest-denkbaren aktiviert, an dem auch die Poesie partizipiert. Nicht harmlos sei die *Theozoologie* deshalb, wenn wir sie als Erzählung lesen, wohl aber fantastisch; den fantastischen Gehalt – die unerkannte Wahrheit – versucht dieser Text an jeder

43 Wolfram Groddeck: Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens. Frankfurt am Main, Basel: Stroemfeld ²2008, S. 249.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Stelle strukturell zu plausibilisieren. Das Augenmerk unserer Lektüre verlagert sich somit auf die Konstruktion, auf das Gefüge; auf die Frage, wie gearbeitet wird. Denn ein schöpferischer Akt der Wahrheitsverkündung will wohl gestaltet sein. Indem Liebenfels vorgibt zu finden, nicht zu erfinden, erfindet er das Finden neu. Die Analyse kann nun im Gefundenen das Erfundene herauslösen und dementieren, sie kann der *Theozoologie* auf inhaltlicher Ebene begegnen und sie kommentieren; oder aber man kann auf das sprachliche Gefüge des Findens selbst blicken. Zweiteres soll hier geschehen. Die Annäherung an das Lanz'sche *Götter-Elektron* vollzieht sich über die genaue Beobachtung der Zubereitung desselben.

* * *

Die Zeitschrift *Ostara*, »Briefbücherei der Blonden und Mannesrechtler« von Jörg Lanz von Liebenfels, erscheint in insgesamt 89 Nummern im Zeitraum zwischen 1905 und 1917. Zwischen 1927 und 1930 erfuhr sie eine zweite Auflage. Der junge Adolf Hitler kannte die Ostara-Hefte und den Autor Lanz aus alldeutschen Zeitschriften, ob er allerdings 1909, also 20jährig, persönlich zu Lanz nach Rodaun fuhr und ihn um die fehlenden Hefte bat, ist umstritten.[44]

Wilfried Daim, der Autor der Studie *Der Mann, der Hitler die Ideen gab* (1958), verfasste den Eintrag zu Lanz von Liebenfels in der *Deutschen Biographie*.[45] Er nennt und korrigiert die Angaben, die sich hinter der Figur Lanz, Prior der Burg zu Werfenstein, verbergen.

> Lanz, Josef (Klostername Georg; **nannte sich** »Lanz von Liebenfels«)
> Rassenideologe, Sektengründer, * 19.7.1874 Wien (**nicht** 1.5.1872 Messina), † 22.4.1954 Wien.
> Der Vater: Johann Lanz, Lehrer in W. (**nicht** Baron Lanz v. Liebenfels [Fam. dieses Namens bereits 1798 erloschen]); die Mutter: Katharina Hoffenreich aus W. (**nicht** Katharina Skala); ledig.[46]

Wie auch bei Guido von List ist der Adelstitel bei Lanz fraglich, feststeht allerdings, dass er ihn Zeit seines Lebens geführt hat.[47] Der Name »Lanz von Liebensfels« zeigt,

---

44 Brigitte Hamann: Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators. München, Berlin u.a.: Piper [15]2016, S. 317. Die Begebenheit beruht auf einem Bericht von Lanz, den er, drei Jahre vor seinem Tode, Wilfried Daim mitteilte. Vgl. Protokolle (Privatarchiv Daim) und Daim: Der Mann, der Hitler die Ideen gab, S. 288

45 Daim: Art. Lanz, Josef. In: Neue Deutsche Biographie 13 (1982), S. 626 f.

46 Ebda., Hervorheb. von mir, KK.

47 Der erste greifbare Wiener Meldezettel aus dem Jahr 1899 lautet auf: Adolf Georg Lanz, Doctorand der Philosophie, 25 Jahre, katholisch, ledig.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

wie eng Person, Lebensentwurf, Lebensführung und Abstammung als Insignien der vermittelten Botschaft mit der Präsentation derselben verbunden sind. Ob wahr oder nicht, der Konstruktionscharakter hinter der natürlichen *persona* ist entscheidend. Der Verweis auf die Konstruktion ist für die inszenierte Person einerseits unbrauchbar, denn die ursprüngliche Einheit und Homogenität von Leben und Lehre ist integraler Teil des Entwurfs; hieraus bezieht das Narrativ seine Stärke. Andererseits sind die Abweichungen von der tatsächlichen Angabe in der Errichtung der Kunstfigur auch gewollt, schließlich enthält das Geburtsdatum aus astrologischer Sicht Informationen, die nicht jedem zugänglich sein sollten. Daim, der auf Entzauberung abzielt, erzählt den Anfang der Geschichte wie folgt und zeigt bereits in der Nacherzählung, wie mythisch durchwoben der Beginn der Ariosophie ist; am Anfang steht auch hier ein Bild.

> L.[anz] besuchte das Gymnasium in Wien und trat 1893 als Novize in das Zisterzienserstift Heiligenkreuz b.[ei] Wien ein. 1894 hatte er beim Anblick eines Grabsteines, der anläßlich der Renovierung des Bodens im Kreuzgang gehoben worden war, eine »Erleuchtung«. Der Grabstein stellt einen Ritter dar, der auf einem Affen steht. L.[anz] glaubte, es handle sich um einen der Tempelritter, die er schon vorher schwärmerisch verehrte. Er »erkannte« in dem Ritter das herrenmenschliche Symbol »blau-blonden« Ariertums (= gutes Prinzip), in dem Affen das Symbol des Niederrassentums (= böses Prinzip). 1899 verließ er das Stift. Bald danach gründete L.[anz] einen »Orden des Neuen Tempels«, eine außerkirchliche Sekte, deren Mitglieder sich zu blau-blonder Reinzucht verpflichten mußten. Bis zum Lebensende war er Prior dieses »Ordens«.[48]

Lanz fügt sich in die Reihe jener Personen, die erworbenes Wissen in die eigene Lebensform integrieren und beides zur Lehre stilisieren. Die Aneignung des Angrenzenden und die Aufhebung dieser Grenzen in der eigenen Biographie (vgl. Abschnitt D) geht der Botschaft, die er als Ordensgründer zunächst nur einer kleinen Gruppe zuteilwerden lässt, voraus. Bei Lanz von Liebenfels und Guido von List (eigentlich Josef Lanz und Guido List) bekommen die Narrative überhand über ihr Leben. Die entwickelten Theorien erfassen auch die Geschichte derer, die sie schufen. Die Schöpfer forcieren eine totale Umdeutung bis hin zur Namensgebung. (Auch Rudolf Steiner verlagerte sein Geburtsdatum auf den Tag seiner Taufe.) Die biographischen Angaben sollen mit der verkörperten Lehre sowie mit der Inszenierung des eigenen Lebens zusammenstimmen. Die Annäherung von Leben und Lehre beruht auf einer Gleichsetzung, einer enormen Gleichung: Ein großes Ist-Gleich-Zeichen ist hier am Werk,

48 Daim: Art. Lanz, Josef, S. 626 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

das Eines mit dem Anderen bruchlos verbinden will und Ähnliches zu Identischem und schließlich zu Identität erhebt. In der unverbrüchlichen ›Meisterlichkeit‹ des Verweises, der intakten, weil gereinigten Referenz, liegt die Heiligkeit des aus der Verschüttung (bei den Ariosophen immer Vermischung) gehobenen Symbols, das nun zur Huldigung aufbereitet ist. Dafür schafft man die Infrastruktur im Gemeinwesen des Ordens, Lanz schreibt zu diesem Zweck Gedichte und Beschwörungsformeln.[49] In der Gralsgemeinschaft verbinden sich Geist und Blut. Der Orden wird um das Symbol geschaffen. Das Symbol beseelt durch die gedachte Relation, die sich im Ritual verkörpert, das neu geordnete Leben. Eine besondere Rolle spielt hierbei das Hakenkreuz. So sei Lanz zufolge die »von der Ariosophie direkt ausgegangene Hakenkreuz-Bewegung in Deutschland« mit dem Faschismus in Italien und dem nordamerikanischen Ku-Klux-Klan verwandt.[50] Das Hissen der ersten Hakenkreuzfahne auf der Burg Werfenstein, wie Daim erläutert, bildet einen Markstein auf dem Pfad der Umdeutung der Swastika,[51] die bereits Blavatsky verwendete, die erst als Insignie des NS-Regimes ebenjene überzeitliche Deutungshoheit erlangen soll, wie in der »ursprünglichen« Aneignung beabsichtigt: Man dreht das Sonnenrad, eigentlich ein Glückssymbol, in die entgegengesetzte Richtung. Eine physische Umkehrung begleitet die semantische Umdeutung: links- wird zu rechtsdrehend.

* * *

Die Einheit von *res* und *verbum* beschäftigt auch Lanz von Liebenfels in seiner Schrift über die göttliche und tierische Abstammung des Menschen aus dem Jahr 1904. Der vollständige Titel lautet: *Theozoologie oder Die Kunde von den Sodoms-Äfflingen und dem Götter-Elektron*.[52] Lanz spricht in dieser für seine Ideologie grundlegenden Schrift von einer strukturellen Opposition der vernichtenden *Sodoms-Äfflinge* und dem erlösenden *Götter-Elektron*. Beide Prinzipien, das Tierische und das Göttliche, seien in der Welt durch Zeichen repräsentiert. Der Mensch, eigentlich göttlich, habe sich mit den Tiermenschen vermischt, und so kündet auch seine Sprache von verwerflicher Vermischung. Darum muss Lanz, der Aufklärer und Entdecker, sie kommentieren und

49 Vgl. Sünner: Schwarze Sonne, S. 23.

50 Gemeinsam bilden sie eine ariochristliche Internationale. Lanz von Liebenfels: Grundriß der ariosophischen Geheimlehre, S. 11.

51 Stottmeister: Der George-Kreis und die Theosophie, S. 327–298, insb. S. 329. Zum Hakenkreuz vgl. der folgende Abschnitt zu List, *Versinndeutlichung durch Heilszeichen.*

52 Lanz von Liebenfels: Theozoologie oder die Kunde von den Sodoms-Äfflingen und dem Götter-Elektron. Eine Einführung in die älteste und neueste Weltanschauung und eine Rechtfertigung des Fürstentums und des Adels. Wien, Leipzig: Moderner Verlag 1906 [in Folge zitiert mit der Sigle T und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

fatale Irrtümer aufklären. Ein Großteil der *Theozoologie* ist mit der Dechiffrierung der sogenannten »Geheimworte«, die für den Geschlechtsverkehr mit den Sodoms-Äfflingen, den Tiermenschen stehen, beschäftigt. In der Aufdeckung dieser Decknamen im wahrsten Sinn des Wortes liegt ein gewichtiger Teil der verkündeten Wahrheit, in deren Dienst sich der Autor zu Beginn explizit stellt:

> Die Wahrheit, die ich in diesem Buche zunächst meinen liebsten und lieben Freunden vorlege, ist eine geschichtlich feststehende Tatsache, die die Menschheit mit Absicht vergessen hat, deren Verkündigung sie bisher mit Martern und Verfolgungen aller Art verhindert hat. Es ist die Wahrheit, die derjenige lehrt, von dem es hieß, er sei gesetzt zum Untergang und zur Auferstehung vieler. (T 1)

Lanz begreift seine Schrift als »Wieder-Entdeckung«, er hebt ein längst geahntes Wissen an die Oberfläche, insofern zeige er nichts Neues, nur bislang Verborgenes. Er sieht seine Ausführungen von naturwissenschaftlichen und »kunstgeschichtlichen Altertumsfunden« bestätigt und gestützt. Somit reklamiert er für seine Schrift eine wissenschaftliche Zugangsweise. Auch der Untertitel ist in dieser Hinsicht interessant: *Einführung in die älteste und neueste Weltanschauung und eine Rechtfertigung des Fürstentums und des Adels (mit 45 Bildern)*, denn er zeigt, wohin die Reise führt, nämlich in die Legitimation des »blutechten« (T 157) Fürstentums. So ruft Lanz schließlich zum »großen Pfingstfest der Menschheit« auf und nennt seine Anhänger: »große Fürsten, starke Krieger, gottbegeisterte Priester, Sänger mit beredter Zunge, Weltweise mit hellem Auge« (T 113).

Die *Theozoologie* gliedert sich in insgesamt zwölf, mit Schlagwörtern titulierte Abschnitte. Beginnend bei der »Arche« – dem Anfang, über die »Anthropognosis« – die Kenntnis vom Menschen, über »Gaja«, »Pege« und »Pyr« (das sind die Sodoms-Erde, das Sodoms-Quell und das Sodoms-Feuer), führt er zu »Aither«, der »Sodoms-Luft«, um in der »Theognosis« die Kenntnis von Gott zu verkünden. Nach der Hälfte zirka wechselt der Fokus vom verwerflichen *Sodoms-Wort*, das der Autor in zahlreichen Geheimwörtern aufspürt, zum Göttlichen: »Pater«, der Götter-Vater, gefolgt von »Pneuma«, dem Götter-Sohn, hin zu »Ekklesia«, der Götter-Gemeinde, wo der Ton von einem erklärenden zu einem appellativen wechselt, bis zum »Telos«, dem Ende, einem Gebet. Die *Theozoologie* endet also als Gebet, einer ariosophischen Kontrafraktur des »Vater Unser«, und schließt, wenn man genau hinsieht, mit der Abbildung eines Schuppenmenschen, eingebettet in Anmerkungen, Abkürzungen und Umschrifttafeln, die als Anhang der Wahrheitsverkündung beigegeben sind. Nicht das »Amen« (T 160), sondern »Fascination!« (T 171) ist somit das letzte Wort der *Theozoologie*: Faszination für die Untersuchungen von Befruchtung mittels Radiumstrahlung. In einer fernen,

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

aber nicht unwahrscheinlichen Zukunft soll der Mensch nicht mehr durch Zeugung, sondern durch Strahlung reingezüchtet werden.

Ein beträchtlicher Teil des argumentativen Aufwands erschöpft sich, wie bereits erwähnt, in der Entlarvung der Geheimwörter, die den Sündenfall der Eva umschreiben. Eva habe sich mit den niederrassigen Sodoms-Äfflingen eingelassen, habe »Sodomslust genossen« (T 147) und so das Blut der göttlichen Rasse verunreinigt. »Die Sünde der Eva kann das Weib nur durch die vernünftige und entaffte Liebe wieder gut machen« (ebda.). Die Geheimwörter, die Lanz in Folge nennt, indem er ihre wahre Bedeutung herleitend entdeckt, verdeutlichen diesen Sündenfall auf vielfältige Weise. Lanz arbeitet einen Katalog biblischer Wörter ab: »Stein« sei das Geheimwort für »Tiermensch« (T 29), »Holz« sei »Sodomswesen« (T 30 f.), hinter Feige (T 39 f.) und Bohne (T 41) verbergen sich Geschlechtsteile, »Gewandt« (T 42) sei sodomitisch wie »Lein«; dahinter stehe ein »sodomitisches Wortspiel«, da das hebräische Wort »pešet = Lein« an *bezah*, *baziati*, das »Sodomsgewebe« »anklinge« (T 50, 52). »Brot« sei »Geschlechtsteil« und »Sodomsunholde«. »Auch der Ausdruck ›Fleisch‹ hat seinen Sodomssinn« (T 44), wie »Wein« für »Buhlnicker« (T 46 f.) stehe. »Gold« bedeute das Sodomswesen schlechthin (T 53); in der »Zunge« und dem »Feuer« (T 55) bestätige das »Sodoms-Holz« seine weitreichende Bedeutung, wie überhaupt »verbrennen« für »begatten« stehe (T 101). Lanz' Interpretation folgt einer systematischen Geste der Entschlüsselung. Seine Ausführungen wollen »Schlüssel, die alles sperren und sprengen« (T 75) sein. Entschlüsselung bedeutet Identifizierung, entschlüsseln identifizieren. Hierbei *nennt er die Dinge beim Namen*, bei ihrem wirklichen und echten, eben wahren und ursprünglichen. Lanz imitiert damit eine im Grunde von ihm selbst als verwerflich klassifizierte Vorgehensweise: Benennung als Beischlaf.

> Wenn es in Gen. II, 20 von Adam heißt, er habe die Tiere benannt, so heißt dies, er habe sie sodomisiert. Denn »mit Namen nennen« bedeutet in der Bibel und in den Keilinschriften so viel als »den Beischlaf ausüben«. Denn in Is. IV, 1 bitten die Weiber den Menschenmann, er möge über sie seinen Namen aussprechen, was an dieser Stelle nur »beischlafen« bedeuten kann. (T 28)

Lanz' obsessive Auseinandersetzung mit dem verdeckten Sodoms-Wort, dem Sodoms-Gebrauch, den Sodoms-Äfflingen und Sodoms-Schrättlingen forciert in der Benennung der Benennung ein Umdeuten mittels Aufdeckung. Er versucht, das Vokabular des Alltags zu reinigen, indem er ein neues Bewusstsein für die von ihm entlarvten Ursprünge zu schaffen vorgibt. Da seine Ausführungen über die Äfflinge wie auch das Elektron an grundsätzlich körperlich gedachte Konzepte von Lust und Liebe gebunden sind, ist eine Sexualisierung der dargestellten Inhalte notgedrungen der Fall. Als Stifter dieser neuen, gereinigten Sprache, ist er zugleich ihr Zeuger. Lanz ordnet die

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

entdeckten Worte in jene, die Schlechtes und jene, die Gutes bezeichnen, und *besamt* sie in gewisser Weise mit der vom Elektron durchdrungenen Vision einer entmischten Zukunft. Seine Vision ist die einer »Insel der Glückseeligen« (T 113), wo die Frau dem Mann folgt und der Mann Christus, alles also gemeinsam in seiner prästabilisierten Ungleichheit nach oben strebt. Erst wenn das Unwürdige unschädlich gemacht wurde und sich nicht weiter fortpflanzen kann, sei nach Lanz der Weg in die glorreiche Zukunft der arioheroischen Rasse geebnet.

Alles dreht sich um den Beischlaf in dieser konsequent körperlich gedachten Welt postdiluvianischer Wesen. Die *Theozoologie* will die Menschheit zu ihrer ursprünglichen Göttlichkeit zurückführen und denkt diesen Plan streng biologistisch, also über Zucht und Rasse. Sie möchte die Erbsünde, die eine Konsequenz der »Sodomslust« sei, mittels gezielter Fortpflanzung und gewaltvoller Restriktion lösen. In dieser einstigen, göttlichen, aber versunkenen Welt, die es wiederherzustellen gelte, waren die Götter Urmenschen. Die Engel, deren Darstellung als »geflügelte Wesen« Lanz als den »schwierigsten Teil« seiner Ausführungen bezeichnet, seien im Grunde Tiermenschen gewesen (T 77). »Geist« werde in der Bibel ganz »sachlich« als Lebewesen gedacht, Nächstenliebe sei körperliche Liebe, wie der ariosophische Priester (im Unterschied zum christlichen »Pfaffen«) weiß, alles andere sei nach Lanz »Wortgaukelei« (T 141).

Lanz zelebriert die Ungleichheit: »Völlige Gleichheit ist Unsinn!« (ebda.), das meiste Unglück sei selbstverschuldet, Mitleid darum unangebracht. Die Physiognomie eines Menschen zeige seine Befähigung, das Blut sei vor allem im Fürstlichen rein bzw. weniger verunreinigt. Die Ungleichheit der Menschenarten spiegle sich auch zwischen Mann und Frau. Das Übel liege im Beischlaf, der Sodomslust, die von der Frau ausgehe und unterbunden gehöre, nämlich durch Verschneidung und Entfruchtung sowie durch Präservative, gleichsam im »Kautschuck erdrossel[t]« (T 148 f.) – eine Formulierung, die auch Strindberg ins Auge sticht.[53] Doch der einmal empfangene Samen wirke in der Gebärmutter der Frau nach, selbst wenn keine Befruchtung stattgefunden habe, darum würde das Wirken der »Buhläfflinge« umso fataler ins Blut schlagen. Die Ehe als der »Hort der Rasse« (T 149) sei dem Kind vorbehalten und im Hinblick auf die ebenso körperlich gedachte Wiedergeburt Christi und eine neue Generation von Gottes-Söhnen zu denken. Denn Christus ist der Phönix, das große, gute Gegenbild. Er ist »sodomsfeindlich« (T 115), der »elektrische Vormensch« (T 120). Die göttliche Antipode zur verafften Lust bildet bei Lanz die Elektrizität: Gottheit ist elektrisch. Direkt nach einer Passage, die an Sir Galahads spätere Ausführungen zum

53 August Strindberg: Ein Blaubuch. Die Synthese meines Lebens. Verdeutscht von Emil Schering. München: Georg Müller 1920, S. 273.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Mutterrecht erinnert,[54] führt Lanz aus, wie das Geschlechtsleben der Zukunft durch die Wirksamkeit der Strahlung nachhaltig verändert und bestimmt sein wird (T 86 f.). In diesem Kontext gelangt Lanz schließlich zu einer Definition der Gottheit.

> Und fragt man mich nun, was ich unter der Gottheit verstehe, so sage ich: Ich verstehe darunter die Lebewesen der ultravioletten und ultraroten Kräfte und Welten. Sie sind in der Vorzeit leibhaftig und in voller Reinheit herumgegangen. Heute leben sie fort in den Menschen. Die Götter schlummern in den verafften Menschenleibern, es kommt aber der Tag, da sie wieder erstehen. Elektrisch waren wir, elektrisch werden wir werden, **elektrisch und göttlich sein, ist eins**! Durch das elektrische Auge waren die Vormenschen allwissend, durch ihre elektrische Kraft allmächtig. Der Allwissende, der Allmächtige, **er hat das Recht, sich Gott zu nennen**! (T 90 f.; Hervorheb. von mir, KK)

Auch hier wirkt eine identitätsstiftende Gleichung, die zur Benennung führt, gleichsam ermächtigt: Elektrisch ist gleich göttlich und Göttliches schlummert im Menschlichen. Christus ist der Logos (T 111), Agape die »entaffte« Liebe. In der Heranzucht der Logossöhne, hervorgehend aus der »entafften« Minne, liegt laut Lanz die Hoffnung auf den Ausweg aus einer verwerflichen Zeit. Diese sei so armselig wie nie zuvor, dem wissenschaftlichen Fortschritt zum Trotz (T 133).

Lanz konstruiert in seiner Darlegung der verwerflichen Zusammenhänge kontinuierlich Ketten von Identifikationen. Wo das eine das andere ist, werden fortlaufend Begriffe zur Deckung gebracht: In der herbeigeführten Übereinstimmung entsteht das neue, durch Bewusstsein »gereinigte« Wort. Die Kopula »Sein« gibt vor, deskriptiv Bedeutung zu erläutern, zugleich schafft sie neue Verhältnisse. Sie ist in diesem Modus des Beschreibens die dominierende Geste:

> Die Kenntnis, die Gnosis, **ist** viel Wert, aber wertvoller ist die entaffte Minne. Die Gnosis pflanzt, die Agabe aber baut das Haus (I Cor. VIII, 1). In der Agape werden alle Auserlesenen Gottes zur Vollreife gebracht (I Clemens Rom. ad. Cor XLIX). Wir müssen unsere Leiber als Tempel Gottes bewahren. Minnen wir *uns untereinander*, auf daß wir alle zur Herrschaft Gottes gelangen (II Clemens Rom. ad. Cor. IX). Die Agape **ist** der Weg der uns zu Gott hinanführt (Ignatii ep. ad. Ephes. IX). Jesus **ist** der Logos, der Logos **ist** Eros, der Eros **ist** Amor; Jesus **ist** Amor, **ist** Frauja, der Bräutigam der Seele (Psyche). »Gott ist entaffte Minne (agape). Der in der entafften Minne bleibt, der bleibt in Gott, und Gott in ihm« (I. ep. Joh. IV. 16) (T 155; Kursivierung i. Orig., Hervorheb. von mir, KK.)

54 Insb. zu folgenden Aspekten: Parthenogenesis, Befruchtung des weiblichen Eies ohne das männliche Sekret, Jungfrauengeburt, Zwittrigkeit der weiblichen Scham und Männerkindbett (T 86–91).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Das Gegenbild zur »Sodomsdirne« ist »Frauja«, der in Anlehnung an Jesus geschaffene »Bräutigam der Seele« (ebda.). Die bessere Frau ist ein Mann. Hoffnung schöpft Lanz aus dem Friesen, denn in ihm, frei vom Slawischen, habe sich göttliche Reinheit erhalten; darum sollte sich auf ihn »die strengste Reinzucht« (T 147) fokussieren.

So treibt Lanz seine Schrift – bei aller Liebe – einem deutlichen, hetzerischen Ende zu, das in einen Aufruf zur Eroberung mündet. Nichts weniger als den Erdball gilt es sich anzueignen, denn dieser »war und ist« germanische Kolonie (T 158). Bevor Lanz, umspielt von den letzten Tönen eines zu Ende gehenden Gebets, seine Gefolgschaft zum »Schüren« (T 160) bittet, erteilt er der Demokratie als »Wursteltheater der Geschichte« (T 158) eine Absage, befürwortet das Fürstentum und den Adel (T 157):

> Bisher haben nur Romanen und Slaven gegen uns geschürt, während wir lammfromm das uns von Rom kredenzte Milchsüppchen der Nächstenliebe tranken. Nun aber beginnen auch wir zu schüren. Und es soll geschürt werden, bis die Funken aus den Schloten deutscher Schlachtschiffe stieben und die Feuerstrahlen aus deutschen Geschützen zucken. (T 160).

In kirchenkritischer Abkehr wendet sich Lanz dem Fürstentum zu, denn nur dort wäre das »Blutechte« gewährleistet; hier würden Kunst und Wissenschaft ihren Ausgang nehmen. Der letzte Abschnitt endet mit einer Anrufung von Frauja, des Liebesgottes Jesus, in einer Kontrafraktur des Vater Unser.

> Komm Frauja, Liebesgott, Jesus! […] Frauja, zieh ein in unsere Herzen, bezwinge uns unsere Weiber; wie du vordem die Sodomsdirne von Magdala bezwangst, wie Siegfried die von Sodomsfeuern umlohte Brunhild bezwang[,][…] erlöse uns von den Sodomsschratten, denn dein ist das Weltreich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit Amen. (T160)

Das Gebet richtet sich an Gott und gegen das »Weib«. Arioheroische Misogynie zelebriert den Mythos der »entafften« Liebe über einen Sprachfetischismus, der meint, das Deutsche zu »reinigen«, indem er auf die verwerflichen und verworfenen Geheimworte zeigt. Dieses »Zeigen« beschränkt sich nicht auf etymologische Darlegung, sondern es bedeutet das Demonstrieren selbst. Das Zeigen ist eine Facette der Gleichung, nämlich der umfassend ausagierten Kopula im Dienst der Lanz'schen Minne. Zwei Bildtafeln der insgesamt 49 Abbildungen möchte ich exemplarisch anführen, um sein Vorgehen zu veranschaulichen. Das zentrale Moment von Lanz' theozoologischer Vorgehensweise beruht darauf, auf Figuren zu verweisen und in diesem beschreibenden Zeigen jene Merkmale zur Schau zu stellen, die dann nicht mehr von der Hand zu weisen seien. Erkennen und Zeigen gehen Hand in Hand. Innerhalb dieses Verweissystems aus selbstgezeichneter Figurine und hervorgehobener sprachlicher Annotation (sei

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

das eine ideengeschichtliche oder etymologische Angabe) zirkuliert die gegenseitige Bestätigung bezogener Quellen. Die Argumentation, die zu jedem Zeitpunkt und an jeder Stelle auf Darlegung der von Lanz geschauten Wahrheit abzielt, basiert in letzter Instanz auf dem Willen, die konstatierte Ähnlichkeit, die konsequent als Identifikation gedacht wird, anzuerkennen; sie nämlich zu bestätigen, indem man sie *ebenso sieht*, und diese Ähnlichkeit immer wieder aufs Neue im aktualisierenden Moment der Übereinstimmung abzusegnen. Das Ist-Gleich, die Identifikation, bildet die große Figur hinter der ausführenden Darlegung »theozoologischer« Zusammenhänge. Nur wer gewillt ist, die Ähnlichkeit auch zu sehen, nur wer nicht in Abrede stellt, dass Figur 23 (vgl. Abb. 24) einer Alraune gleicht, anerkennt die verkündete Wahrheit. So generiert Lanz im Vorgang des Lesens einen initiatorischen Prozess. Nur wer die konstatierte Ähnlichkeit zur Identifikation erhebt und fähig ist, die gezeigte Wahrheit selbst zu erkennen, erweist sich als Gleichgesinnter. An der Wurzel von Lanz' *Theozoologie* steht der Wille zum Ähnlichen.

Kurz näher zu den Bildtafeln. Wie bereits erwähnt, sind sie die zentralen Elemente im identitätsstiftenden Zeigen und Lesen von Ähnlichkeit, welche wiederum die argumentative Struktur der *Theozoologie* bedingt. Zur Identifikation stilisierte Ähnlichkeit steht an der Wurzel einer kalkulierten Wirkungsebene in der Korrespondenz von Wort und Bild, Geheimwort und Figurine. Zudem verweist August Strindberg im ersten Band seines *Blaubuchs* ausgerechnet auf die Beweiskraft der Lanz'schen Bildtafeln der *Theozoologie*, deren Narrativ eines »zwiefachen Ursprungs«[55] der Menschen (tierisch-sodomitisch versus göttlich-arioheroisch) er vorbehaltlos übernimmt: »Lanz hat […] bewiesen, dass es Ahnentafeln der Äfflinge gibt«.[56] Weiter fasst er zusammen: »Der Fremdling, Alienus bei den Alten, war ein Bastard der Äfflinge. Faune mit Bockfüßen und Sirenen mit Fettsteiß waren aus unnatürlicher Unzucht entsprossen. Unsere Alpenkretins sind nicht Kranke, sondern eine Wurzelrasse, wie Kleinköpfe. Das war die Frucht der Sünde von Sodom.«[57] Strindberg schließt sein Referat über den Lehrer Lanz mit wörtlichen Zitaten, so zitiert er u.a. jene Stelle, an der das »nimmersatte Pavianweibchen« ausgerottet, weil »im Kautschuk erdrosselt« werden würde.[58] Die Bildtafeln der *Theozoologie* sind also ein einprägsamer Blickfang, indem sie Schrift und Bild in der deklarierten Entsprechung zusammenführen. Dahinter bildet der Verweis den Beweis: Er ergeht sich im Narrativ, während von Ähnlichem erzählt wird, von der Ähnlichkeit, die man abliest, die der Leser, selbst ablesend, abgleichend, nachvoll-

55 Strindberg: Blaubuch, S. 250.
56 Ebda., S. 242.
57 Ebda.
58 Ebda., S. 273.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0



Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0



Abb. 24: Zwei ariosophische Bildtafeln der *Theozoologie*.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

ziehen soll. Figur Nr. 16, der »Sodomsäffling«, ein Tiermensch, ziert zugleich auch das Titelblatt der Publikation, sie ist zentral: Das Wesen ist angekettet und beweise seine Menschenähnlichkeit nicht zuletzt durch die Hände; es handle sich um einen prototypischen »pagutu«, einen Meermenschen, durch Zufall erhalten und überliefert in einem Relief. »Es sind zweibeinige, etwa 1.20 m hohe Bestien mit einer Schuppenhaut« (T 36). Alle Wortbeispiele verweisen letztlich auf »Sodoms-Gebräuche«, so auch fast alle in der Bildtafel angeführten Figuren. Ausnahme ist etwa Figur 34, Taube und Fisch für Jesus, fast eine Verlegenheit, denn alle Wörter scheinen nach Lektüre der *Theozoologie* verdorben. Die Ptah-Zwege wie in Figur 23 stünden für Becher und Kelche; Gefäße, die als »Mischkrüge« die Verfehlung in sich tragen (T52): »Wenn man sich einen solchen Ptah-Zweg wie in Figur 23 ansieht, so gehört nicht viel Einbildung dazu, um die Ähnlichkeit mit einem zweihenkeligen Topf herauszufinden.« Die naturgetreue Darstellung von Figur 33 – »die Anordnung und die Form der Zähne schließt jede freie Erfindung aus« (T 61) – lasse nur eine Schlussfolgerung zu: »Der Künstler muß nach einer lebenden Vorlage gearbeitet haben« (ebda.). Lanz braucht für seinen Ursprungsmythos die reale, historische Existenz der Gestalten, die er beschreibt. Er weist Tiermenschen nach und beweist die Vermischung mit ihnen über ihre Einmischung in die Sprache, letztlich belegt durch das archaische Bild, das sich ihm bruchlos überliefert hat.

Versinndeutlichung durch Heilszeichen

Guido von List (1848–1919) war ein tatkräftiger Unterstützer des Lanz von Liebenfels. Er ist bekannt dafür, die Mysteriensprache der »Ario-Germanen« Zeichen für Zeichen erforscht und fixiert zu haben. 1848 als Guido List in Wien geboren, war er ab 1877 als freier Schriftsteller tätig und unterhielt zwischenzeitlich auch eine eigene Privatbühne namens »Walhalla«. List schrieb historische Romane, epische Gedichte und theoretische Abhandlungen, die eine als »Wiedergeburt« zu denkende Wiederbelebung des Germanentums beabsichtigten.[59] Das *Österreichische Biographische Lexikon* hebt die Zwischenstellung seiner Schriften hervor: »Seine literar[ischen] Arbeiten sind weder echte Dichtung noch hist[orische] Zeugnisse[.]«[60] Im Zentrum von Lists Aufmerksamkeit steht die Etablierung einer Bilderschrift, auch Hieroglyphik genannt, die er den Ario-Germanen zuschreibt.[61] Entdecken und Erfinden greifen

59 Die Schrift *Der Unbesiegbare* (Wien 1898) von List findet sich auch in Oswald Wieners Anhang zur *Verbesserung von Mitteleuropa* verzeichnet.

60 Art. Guido List. In: Österreichisches Biographisches Lexikon, 1815–1950, Bd. 5, S. 245.

61 Guido von List: Ario-Germanische Hieroglyphik. Wien: Selbstverlag 1910.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

im Umgang mit dem schlichtweg Ursprünglichen – wie auch bei Lanz – ineinander. Im Jahr 1902 war List nach einer Augenoperation für einige Monate erblindet. Der biographischen Überlieferung zufolge fällt in diese Zeit seine intensive Beschäftigung mit einer »arischen Ursprache«.[62] Die nach innen gerichtete Schau befähigte List, die gleichfalls »innere«, im Sinn von esoterische Bedeutung germanischer Schriftzeichen und Inschriften zu erkennen.[63] Ein Manuskript aus jener Zeit reichte er 1903 bei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien ein, es blieb jedoch ohne Resonanz. Sein Aufsatz über die *Esoterische Bedeutung religiöser Symbole*, der ebenfalls 1903 in der Zeitschrift *Die Gnosis* erschien, fand allerdings Anklang und bildet heute Lists erste Publikation.

Als Herausgeber der *Gnosis*, die 1903 im ersten Jahrgang erschien, fungierte der in Wien lebende Schriftsteller Felix Rappaport[64]. Gemeinsam mit Constantin Christomanos hatte Rappaport bereits die *Wiener Rundschau* ediert, die von 1896 bis 1901 erschienen war (vgl. Kap. III). Rappaport war offenbar an Rudolf Steiner mit dem Vorschlag herangetreten, die Zeitschrift *Gnosis* mit dessen *Luzifer* zu vereinen. Steiner, der kurz zuvor zum Generalsekretär der *Deutschen Theosophische Gesellschaft* gewählt worden war, willigte ein, die Zeitschrift erschien ab 1904 unter dem Titel *Lucifer-Gnosis*, und war sehr erfolgreich. Bei Steiner stieg die Anfrage für Einzelvorträge, Rappaport zog sich nach den ersten Ausgaben aus dem Gemeinschaftsprojekt zunehmend zurück.[65]

Lists Beitrag über esoterische Symbole[66] erschien vor der Zusammenlegung, im 16. Heft des ersten Jahrgangs der *Gnosis* und wurde mit insgesamt neun Figuren, allesamt Kreuze, versehen. Wie bei Lanz ist Lists Deutung zugleich als Reinigung angelegt, denn er gibt vor, die urtümliche Bedeutung der germanischen Heilszeichen gleichermaßen zu entdecken und zu klären. Sein Beitrag erläutert die Entwicklung eines ursprünglichen Bildes, das durch ein neues Verständnis des alten Wissens zu seiner reinen, ebenso wahren wie echten Bedeutung zurückgeführt werden soll. An dieser Stelle lohnt ein Blick auf Lists Diktion. Die Tonalität seiner Entdeckersprache kokettiert mit einer

62 Art. Guido List, S. 245.

63 Vgl. Rüdiger Sünner: Schwarze Sonne. Entfesselung der Mythen in Nationalsozialismus und rechter Esoterik. Freiburg, Basel: Herder ³1999, S. 17–23.

64 Über Felix Rappaport ist nur wenig bekannt. Er wurde am 17.11.1874 geboren und starb am 1.12.1939 am Steinhof. Für das Jahr 1901 ist sein Austritt aus der IKG belegt, die Taufe erfolgt 1908. Vgl. Gaugusch: Wer einmal war, S. 2842. Rappaport gründete am 16. Jänner 1903 die *Gnosis* als »Verlag periodischer Druckschriften«, wie das Handelsregister (E 26/229) zeigt; ihm oblagen Verlag und Vertrieb der gleichnamigen Zeitschrift.

65 So Steiner in seiner Autobiografie [= GA 28], S. 422 f.

66 Guido von List: Die esoterische Bedeutung religiöser Symbole. In: Gnosis, 1. Jg., Nr. 16 (22.9.1903), S. 323–327 [in Folge zitiert mit der Sigle DeB und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

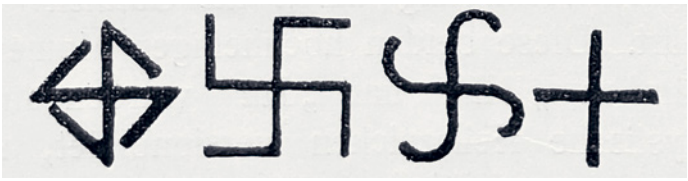


Abb. 25: Die Entwicklung des Hakenkreuzes nach Guido von List.

deutschen Pseudo-Philologie der Entsprechung. Die Suche nach Übereinstimmung zieht sich bis in die metasprachliche Ausdrucksweise seiner Ausführungen; rikidüle Geminatio »versinndeutlicht« zum Ursprünglichen deklarierte Redundanz, Etymologie untermauert als ungehobenes Substrat der Sprache die Funde des Entdeckers. Die »Zwiesage« (für Doppeldeutigkeit) ist in diesem Zusammenhang zentral, denn sie ist nach List Ausdruck einer im Zeichen grundsätzlich angelegten Dualität von Esoterik und Exoterik, die durch die jeweilige Interpretation hervorgehoben werde. Hier kommen die Kreuze ins Spiel. Er verweist exemplarisch auf »Urheilszeichen«, spricht von »sinndeutlichen Parallelen« und »hochheiligen Momenten«, die mit mystischen Heilszeichen bedacht werden (DeB 323). Der Hang zu geminatorischen Adjektiv-Konstruktionen im Neologismus steht im Dienst der Emphase und unter Eindruck des germanischen Stabreims, der Alliteration.

In seinem kurzen Beitrag beleuchtet List die Entstehung und Bedeutung dreier »Urheilszeichen«, deren berühmtestes das Hakenkreuz ist. Er beschreibt ihre Genese aus der Erfahrung eines Gewitters. Die »sinndeutlichen Parallelen« in der sprachlichen Fixierung von Donner und Blitz führten zu den Vorstellungsbildern von »Wille« und »Tat«, die sich wiederum im Symbol überkreuzen. List widmet sich zunächst der Entstehung des dreifüßigen und des vierfüßigen Hakenkreuzes.

»Das ›Hakenkreuz‹ wurde […] durch zwei sich kreuzende Blitzlinien dargestellt« (DeB 324). Die Figuren drei bis sechs (Abb. 25) zeigen die Entwicklung des Hakenkreuzes bis hin zum gleichschenkeligen Kreuz, seiner »einfachste[n] Form« (ebda.). Zentral ist für List die Unterscheidung zwischen Hakenkreuz und römisch-katholischem Kreuz. Letzteres sei »das hebräisch-römische Hinrichtungsinstrument« (DeB 326), denn »Golgotha« bedeute wörtlich »Galgenstrang«. List zufolge instrumentalisierte die Kirche dieses Kreuz in bekannter Weise als geläufiges »Kruzifix«. Er sieht darin eine unzulässige naturalistische sowie naturalisierende Aus- und Umgestaltung, die an der wahren *germanischen* Bedeutung vorbeigewirkt habe. Nur das »Blitzesbündel« (das aussieht wie das Hakenkreuz) erhält sich den unveränderten Sinn und die ursprüngliche Bedeutung; »voll zur Geltung« kommend »in der hochgehobenen Rechten des Olympiers« (DeB 327) Zeus.

* * *

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Bereits im ersten Absatz legt List seine Bedingungen klar: Er richtet seinen Text gegen die Heraldiker, die viele Bedeutungen nicht kennen würden oder »zugeben wollen« (DeB 324). List bezieht sich vor allem auf Familie- und Ortswappen, die Symbole aus vorchristlicher Zeit enthielten, und erläutert anhand dieser verkannten Embleme sein Konzept der »Zwiesage«, das auf einem »ausgebildeten System« einer exoterischen und esoterischen Bedeutungsebene basiere (ebda.). »Heilszeichen«, wie etwa das Hakenkreuz, entstanden, um der »großen Masse des Volkes« die göttlichen Zeugungsvorgänge verständlich zu machen.

> So bildete sich schon von Urtagen her, dem Gesetze unbedingter Notwendigkeit gehorchend, die Geheimlehre der Denkfähigen (Esoterik) gegenüber der Lehre für die urteilslose Menge (Exoterik) heraus, welche Spaltung sich nicht nur allein auf die Lehre, die Heilszeichen und Heilsbräuche erstreckte, sondern noch viel weiter ging und auch auf die Sprache selbst sich ausdehnte, wodurch die »Zwiesage« erstand. Diese, die Sprache der Wissenden, war so ausgebildet, daß in einem Satz zwei Sinne verborgen sein konnten; aber geheim, den der Wissende sofort an den »Kennworten« erkannte und begriff, und der gewöhnliche Sinn der Rede, den das Volk verstand. Diese Kennworte waren durch Alliterationen, die sogenannten »Stäbe« verbunden. (DeB 323)

Die Wissenden und »Denkfähigen« erkennen in Zeichen und Bräuchen den esoterischen Gehalt; sie sind in der Lage, aus dem »Urheilszeichen« den Ursprung, nämlich seine Herkunft aus den »Urtagen« zu entziffern. Identifizierte Kennworte, durch die altehrwürdige Alliteration angezeigt, weisen Wissende aus, heben sie ab von der »urteilslosen Menge«. Im darauffolgenden Absatz führt List als ein solcher Wissender vor, wie sich aus dem gleichnishaften Gewitter (als exoterische, sinndeutliche Vorstellung) das Hakenkreuz als Heilszeichen entwickeln konnte. Das von List beschriebene Zeichen ist dann das Bild für das Bild des Weltschöpfungsvorganges. Über die »Zwiesage«, die das Zeichen als Geheimnis mit sich trägt, steht es mit dem ursprünglichen Erlebnis des Gewittervorgangs in Verbindung. List steigert die eindrückliche Beschreibung der überwältigenden Macht des Gewitters, bevor er schließlich dazu übergeht, zu erklären, wie sich nun im Zeichen der Vorgang konkret codiert und tradiert. Die »hochheiligen ›Kreuzblitze‹« (DeB 323) stehen als fixiertes Erlebnis am Ursprung des heiligsten Urheilszeichen schlechthin, nämlich des Hakenkreuzes. Sie bilden sein unvergessliches Substrat. In der Genese des mystischen Zeichens hätten zwei Elemente zusammengefunden, nämlich der ›Wille‹ (als Drehbewegung wie der Wirbelwind) und die ›Tat‹ (die sich plötzlich kreuzenden Blitze).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> [Da] es in sich »Wille und Tat« vereinigt, galt es als das Heiligste unter den Urheilszeichen, und ist darum auch das verbreitetste und unvergessenste. Es wurde »Hakenkreuz« oder schlechtweg »Kreuz« genannt, und erhielt im Laufe der Jahrtausende unzählige andere Namen[.] (DeB 323 f.)

In der sprachlichen Konstruktion von Ursprünglichkeit setzt List auf Superlative und polyptotische Doppelung, um die Emphase zu steigern und so auf eine konkrete Wirkung zu zielen, nämlich Einprägsamkeit. Drei »gepanzerte Mannsfüße« und ein »geheiligtes Heilszeichen« sollen dem Betrachter »die Macht der Gottheit künden und ihm das Bewußtstein der Zusammengehörigkeit *einprägen*[.]« (DeB 325; Hervorheb. von mir, KK). Es erscheint nur als logische Konsequenz, dass List im Rahmen seiner Beschäftigung auch eine Schrift entwickelte, gleichsam einen Bausatz an Zeichen und Bedeutungen, aus denen alles Folgende neu, nämlich eingedenk des ideologisch usurpierten Anfangs, erschaffen werden kann. Wie bei Lanz und dessen Wort-und-Figurine-Komposition greifen auch bei List Her- und Ableitung ineinander. Ihre entdeckten »Kenn-« und »Geheimworte« verweisen auf das gemeinsame Phantasma eines Ursprungs, der zwar ein Anfang ist, allerdings durch einen überzeitlichen Anspruch konterkariert wird. In der angestrebten Deutungshoheit über die Zeichen möchten sie im Alten das Neue aktualisieren. Im Initial, in der Initiation, lebt der anfängliche Impuls als Ursprung einer überzeitlichen Idee: Von Neuem zu beginnen, etwas lange Verschüttetes zu entdecken, verschränkt weit zurückliegende Vergangenheit und zukunftsweisende Vision im gegenwärtigen Augenblick des Wiederfindens. Altes, archaisches Wissen zu entziffern, das durch Neues hindurchwirkt, das durch das Nichtwissen der »urteilslosen Menge« ungesehen, aber nicht unwirksam, präsent war, lockt den arioheroischen Forscher. Man schürft und fördert »Urworte« (DeB 325). Archaismen und Neologismen gehen Hand in Hand bei der Verkündigung des Initials.

Geistsymbol

Der Drang zur Tat, zur »Tatung [der] Grundsätze« (MoE 500) wird in Musils *Mann ohne Eigenschaften* von der Figur des Hans Sepp verkörpert. Als Anhänger der Christgermanen und Verkünder der »Propaganda der deutschen mystischen Tat« (MoE 499), hat er sich über die Tochter Gerda Einlass in das Haus der Familie Fischel gebahnt – oder eher über das Haus Einlass in die Ideenwelt Gerdas, denn Sepps »mystischer Antisemitismus« (MoE 494), wie der Vater Leo Fischel erkannt hat, erwies sich für die Tochter als problematisches Identifikationspotenzial. Kapitel 73 unter dem Titel »Leo Fischels Tochter Gerda« erzählt vom Zusammentreffen zwischen Gerda und Hans im Hause Fischel, deren Kontakt auf etwas hinauszulaufen scheint, das die Eltern

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

beunruhigt. Die Mutter sucht Hilfe bei Ulrich, er solle mit Gerda reden, denn er hätte eine Verbindung zu ihr. Diese Verbindung zwischen Gerda und Ulrich ist nicht leicht nachzuerzählen, der ehemals enge Kontakt wird durch eine Anmerkung konterkariert, die unvermutet, aber eingängig die Komplexität erahnen lässt: »Die Sache war die, dass sie einander nicht liebten« (MoE 497). Diese Vergangenheit hält Ulrich jedoch nicht davon ab, Gerda den von der Mutter erwünschten Besuch abzustatten und sie bei dieser Gelegenheit auch zu küssen (und dabei den Strumpfhalter zu ertasten). Dieses Maß an Annäherung, das hier über den Körper punktuell zu gelingen scheint, wird allerdings in den Debatten, die zugleich der Fall sind, nicht mitvollzogen.[67] Gerda, in der Unterhaltung zwischen ihrer Mutter und Ulrich als »brüsk«, »immer extrem« und »noch immer germanisch?« beschrieben (MoE 494), fühlt sich als »Rassemischwesen« (MoE 500). Ihr Kontakt zu dem – euphemistisch beschriebenen – »Schwarm sonderbarer junger Leute«, »in ihrer Art Idealisten« (MoE 493 f.), hat ihr das eigene Elternhaus zunehmend unangenehm und unheimlich erscheinen lassen. Wenngleich Gerda den Ideen des jungen Hans Sepp nicht restlos unvoreingenommen und gänzlich ohne Zweifel begegnet, so verteidigt sie Sepp und dessen Weltanschauung vor Ulrich als jene der jungen Leute. Gerda spricht zu Ulrich: »Sie selbst sind kein junger Mensch mehr, […] Sie denken anders als wir« (MoE 503). Das trifft ihn. Ulrich kontert und bezeichnet ihre Ausführungen hingegen als »altklug« (ebda.). Gerda misstraut ihrem Misstrauen, fürchtet darin »einen Erbteil der Vernunft der Eltern« (MoE 502) und sieht sich sowohl körperlich als auch geistig – etwa in der Art zu denken und zu zweifeln – vom jüdischen Elternhaus geprägt. Ulrich wird in das Haus Fischel gerufen, als der Kontakt zwischen Gerda und Hans bereits eine bestimmte Regelmäßigkeit aufweist, die romantische Anbahnung erahnen lässt. Auf die Zurechtweisung des Vaters gab Hans Sepp sein »Ehrenwort«. Sepps Konzept von »Keuschheit« verrät allerdings, wie nah er Gerda Fischel bei aller Distanz zu kommen weiß (MoE 500). Ulrichs Kuss konkurriert auch mit dieser Nähe, die der völkische Christgermane sich im Hause Fischel durch zurückgenommene Propaganda einerseits und gesteigerte Galanterie andererseits zu erschleichen wusste.

Der Titel des Kapitels, »Leo Fischels Tochter Gerda«, bietet eine Reihe aufschlussreicher Substantive: Väterlicher Familienname steht neben weiblichem Vornamen, über die genealogischer Ordnung auch in ein Besitzverhältnis gesetzt. Letztlich bietet es Einblick in die Ideenwelt eines jungen, aufrührerischen Mannes, Hans Sepp genannt, der über romantische Avancen mit seiner Ideologie in einem liberalen Haushalt

67 Nachdem Ulrich und Gerda einander geküsst hatten, standen sie da, »ohne sich loslösen oder vereinigen zu können« (MoE 498). – Der Prozess des Lösens und Verbindens stockt, das stetige *solve et coagula* ist gestört.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Fuß zu fassen beginnt. In gewisser Weise verfügt er über einen redundanten Namen, bestehend aus zwei Vornamen, zwei gleichursprünglichen Einsilbern. Johann und Josef stehen hinter den Kurznamen Hans und Sepp. Er bildet die unglückliche Figur einer ambitionierten, aber verkappten Vorhut. Gerda, »blond, frei, deutsch und kraftvoll« erscheinend (MoE 500 f.), ist eine unentschiedene aber ebenso ambitionierte junge Frau. Sepp will sie in eine nahende Zukunft der Jungen führen, worin die Väter keinen Platz mehr haben. Der Kreis um Hans Sepp, von dem sich Gerda angezogen fühlt (ihre Mutter verwendet das Wort »hypnotisiert«), wird wie folgt beschrieben:

> Eines Tages lernte sie den christgermanischen Kreis junger Leute kennen, dem Hans Sepp angehörte, und fühlte sich mit einemmal in ihrer wahren Heimat. Es wäre schwer zu sagen, woran diese jungen Menschen glaubten; sie bildeten eine jener unzähligen kleinen, unabgegrenzten freien Geistessekten, von denen die deutsche Jugend seit dem Zerfall des humanistischen Ideals wimmelt. Sie waren keine Rasseantisemiten, sondern Gegner der »jüdischen Gesinnung«, worunter sie Kapitalismus und Sozialismus, Wissenschaft, Vernunft, Elternmacht und -anmaßung, Rechnen, Psychologie und Skepsis verstanden. (MoE 501)

Musil skizziert in dieser Passage das heterogene Glaubenskonzept einer »Geistessekte«, wobei vorausgeschickt wird, dass es eben schwer zu sagen sei, woran genau diese jungen Menschen glauben. Als »hochgradig verworren und inkonsistent« bezeichnet Harald Gschwandtner in seiner Studie zu den mystischen Erkenntnisformen bei Robert Musil die »ideologische Grundlage« der Gruppierung.[68] Er interpretiert diese Textstelle vor dem Hintergrund der Frage nach der Unterscheidung zwischen Ulrich und Hans Sepp, da beide vom Phantasma der Vereinigung angezogen werden.[69] Gschwandtner schließt mit der Feststellung, dass die Christgermanen letztlich keinen brauchbaren Lebensentwurf für einen skeptischen Intellektuellen wie Ulrich zu bieten hätten. Und weiter: »Dieser Neugeist bezeichnet nicht nur eine harmlose Spielart jugendlichen Aufbegehrens, sondern erscheint vielmehr als ein schwer festzumachendes, aus Elementen antisemitischer Ressentiments, naiver bis regressiver Technik-, Kapitalismus- und Fortschrittskritik sowie mystisch-völkischen Diskurspartikeln zusammengesetztes Gemisch von Ideologemen.«[70] Wenngleich mit dem Wort »Neugeist« an dieser Stelle vorsichtig umgegangen werden muss, da er begrifflich an eine spezifische Strömung gebunden ist (sog. »New Thought-Bewegung«), so ist Gschwandtner in seiner Übersicht der hervorgehobenen Partikeln zuzustimmen. Das schwer Festzumachende und

68 Gschwandtner: Ekstatisches Erleben, S. 45.
69 Ebda. S. 45 f.
70 Ebda., S. 44 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

das Gemisch sind allerdings gerade in ihrer Inhomogenität die deutlichsten Indizien einer esoterischen Weltanschauung, die in Musils Darstellung als solche persifliert wird. Weniger über ihre Skepsis als über ihre positive, ja fast huldigende Zuwendung an das Symbol werden die Sektierer des Geistes greifbar und auch für Ulrich interessant, beschäftigt ihn doch gerade das Fassungsvermögen des (sprachlichen) Zeichens in der Widergabe des Unfassbaren. Die oben zitierte Passage setzt fort mit dem »Symbol«, dem sich die Geistessekte ihrer fragwürdigen Gesinnung nach positiv zuwendet:

> Ihr **Hauptlehrstück war das »Symbol«**; soweit Ulrich folgen konnte, und er hatte ja einiges Verständnis für derlei Dinge, nannten sie Symbol die großen Gebilde der Gnade, durch die das Verwirrte und Verzwergte des Lebens, wie Hans Sepp sagte, klar und groß wird, die den Lärm der Sinne verdrängen und die Stirn in den Strömen der Jenseitigkeit netzen. Der Isenheimer Altar, die ägyptischen Pyramiden und Novalis nannten sie so; Beethoven und **Stefan George** ließen sie als Andeutungen gelten, und was ein Symbol, in nüchternen Worten ausgedrückt, sei, das sagten sie nicht, erstens, weil sich Symbole in nüchternen Worten nicht ausdrücken lassen, zweitens, weil Arier nicht nüchtern sein dürfen, weshalb ihnen im letzten Jahrhundert nur Andeutungen von Symbolen gelungen sind, und drittens weil es eben Jahrhunderte gibt, die den menschenfernen Augenblick der Gnade im menschenfernen Menschen nur noch spärlich hervorbringen. (MoE 501 f., Hervorheb. von mir, KK)

Auch hier gibt es Vorbehalte und Schwierigkeiten vonseiten Ulrichs im Nachvollzug der Prämissen (»soweit Ulrich folgen konnte«). In der Beschreibung der Huldigung des Symbols tritt nun aber jene Überhöhung des Zeichens deutlich hervor, die durch List und Lanz zuvor in ihren theoretischen Schriften, die nicht frei von Andeutungen poetischer Strategien in der Erneuerung und Wiederholung der ursprünglichen Bedeutung sind, für die ariosophische Ideologie erkennbar werden. Wenn das »Vewirrte und Verzwergte des Lebens« im Symbol »groß und klar« wird, und zugleich die Darstellung im Nüchternen doppelt unmöglich ist, so wird der Rausch als unausweichliche Tücke offenbar, der allein die Andeutung hervorbringt, rechtfertigt und gelten lässt. Ein arischer Rausch allerdings, noch nicht rassisch, aber gesinnungsmäßig antisemitisch motiviert. Musil porträtiert hier die Einstellung arioheroischer Ideologie mit Hang zum esoterischen Erfahrungshorizont, deren Gefahr *gerade* in ihrer Heterogenität und Inkonsistenz lauert, denn diese machen sie anschlussfähig für viele und vieles, selbst Gerda scheint der Anziehung zu erliegen. Musil zeichnet eine hochaufgeladene, gefährliche Zukunft, mit Ideen ohne Absicherung, ohne Grund, von starker Kraft und Attraktivität, deren stärkster Trumpf die Jugend ihrer Proponent*innen ist. Das Symbol ist in der Tat das Hauptlehrstück der völkischen Esoterik, und es wird seine politische Dimension später durch die totale Durchdringung aller gesellschaftlichen Sphären beweisen.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Diesmal gelingt es Ulrich noch, Gerdas Aufmerksamkeit für sich zu gewinnen und von Hans Sepp abzuwenden. Die Mutter möchte von Ulrich wissen, ob er eine Zukunft für ihn sehe, der zwar Ideen, aber keine Vorsorge vorzuweisen habe. Tatsächlich soll ihn kein gutes Schicksal ereilen, er stürzt sich vor den Zug. So ist in der Figur des Hans Sepp zugleich das Scheitern seiner Ambitionen mit angelegt. Im Tod der Figur zeigt sich die Konsequenz einer verkörperten Idee, die fehlgeht. Ideale nicht nur zu propagieren, sondern sie auch zu leben, geben dem Selbstbild Ansprüche vor, denen Sepp am Ende nicht entsprechen kann. Roland Innerhofer verweist auf Sepps Tagebuch, das am Ende als unleugbarer Repräsentant eines gescheiterten Selbstversuchs über die Gleise verstreut zu liegen kommt. Der gedankliche Keim der völkischen Christgermanen wurde allerdings gepflanzt und er gedeiht.

Madame Blaubart

Mit drei Facetten der Tyrannis, wie sie für Karl Hans Strobl, einen der prominentesten österreichischen Autoren der Phantastik, charakteristisch sind, schließt dieser Ausblick über die Radikalisierung esoterischer Ideologeme: fragwürdige Frauenbilder, Gewalt und Politik verbinden sich bei Strobl zu Unterhaltungsliteratur mit revolutionären Ambitionen.

Man schreibt den 17. August, einen Tag vor der Kaiserfeier, als Ruprecht von Boschan in Abbazia durch einen gefährlichen Seiltanz inklusive Lassowurf die Aufmerksamkeit der Helmina von Dankwardt auf sich zieht. Die kaiserliche Jubiläumsfeierlichkeit, zu welcher Musil uns in mehrfacher Hinsicht eine Parallelaktion bietet, wirkt im Hintergrund des 1915 erschienen Romans *Madame Blaubart* von Karl Hans Strobl, dessen Oberfläche ganz von der mysteriösen Aura der weiblichen Hauptfigur dominiert wird.[71] Der Überlieferung zufolge, im klassischen Märchen, ist Ritter oder Baron Blaubart ein schwarzer Magier. In Strobls Roman enthält die im Titel aufgerufene Anspielung an den Ehefrauen mordenden Schwarzmagier somit einen gewissen Wissensvorsprung für den/die Leser*in. Man sieht sofort: Hier mordet die Frau. Und Wissen – das lehrt das Blaubart-Märchen wie keine andere Geschichte – kann gefährlich sein. Das weiß nun auch Ruprecht von Boschan, ein weitgereister Abenteurer. Er findet seine gesuchte Herausforderung in Helmina Dankwardt, einer einnehmenden Gestalt, wunderschön, klug, geheimnisvoll. Sie ist vierfache Witwe und Mutter zweier Kinder.

71 Karl Hans Strobl: Madame Blaubart. Leipzig Wiking-Bücher 1915 [in Folge zitiert mit der Sigle MB und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Ruprecht, in dem Glauben, die geheimnisvolle Helmina zu erobern, wird allerdings selbst erobert. Als sie kurz vor der geplanten Verabredung plötzlich abreist, folgt er ihr nach Vorderschluder im niederösterreichischen Waldviertel, in der Nähe von Gars am Kamp, wo sie das Schloss ihres ersten Mannes mit einem eigenen Hausstaat sowie ihren beiden Töchtern und einem ergebenen Diener namens Lorenz bewohnt. Ein mysteriöses Geheimnis scheint Helmina als Schlossherrin zu umgeben: Während ihr die Beamten reihenweise verfallen, verhalten sich die Bauern skeptisch bis distanziert. Sie ist ihnen unheimlich, Vampirisches wird ihr nachgesagt. Zustände von Besessenheit werden an einigen ihrer männlichen Verehrern bemerkt, zudem wird sie von einem sonderbaren Geruch umhüllt, der Ruprecht sofort als merkwürdig in die Nase sticht. Er küsst ihr die Hand, »[d]a war dieser Geruch wieder, diese Mischung der Gerüche von fauligem Obst, Heu und trockenem Blut« (MB 43). Ruprechts Interesse ist von all diesen Merkwürdigkeiten und dem »seltsamen Parfum« (MB 31) geweckt, nichts wirkt auf ihn einnehmender als das ambivalente Zusammenspiel von Anziehung und Abstoßung.

> Ah … diese Frau bedeutete eine Gefahr! Nun… da sie fort war, wurde dies erst ganz deutlich. Eine Gefahr … um so besser. Mochte sich immerhin an Stelle eines Flirtes ein Kampf entspinnen. Ruprecht freute sich darauf, seine Kräfte zu erproben. Herrgott – eine Gefahr, wie das durch alle Adern ging und über alle Muskeln hinspülte. Wir wollen also sehen, kleine Frau, was daraus wird… wir sind noch nie vor einer Gefahr davongelaufen, kleine Frau! (MB 31)

Ruprechts Eroberungshunger ist voll entfacht, und Helmina wusste ihn zu wecken, denn die Handlungen der »kleinen Frau« sind alles andere als zufällig, sie verfolgt gekonnt eine Agenda der Verführung. Madame Blaubarts Magie ist vor allem Strategie. Eine personale Erzählhaltung, die allerdings an das Auftreten Ruprechts gebunden ist, generiert aus einem gewissen Informationsdefizit jene Faszination, die als auratischer Überschuss Helminas Zauber erzeugt. Sowohl für Ruprecht als auch für die Leser*innen bildet Helminas Wissen die große Unbekannte, die auch von der Erzählsituation als Frage zunächst unangetastet bleibt und damit Spannung erzeugt. Durch punktuellen, oft kapitelweise markierten Perspektivenwechsel wird das Spektrum an Blickwinkeln erweitert und der Kontext zunehmend entzaubert. Ruprecht verfällt Helmina zwar vollkommen, er wird aber kurz vor Eheschließung von seinem Advokaten gewarnt. Frau von Dankwardt habe einen gewissen Ruf: Sie spekuliere an der Börse. Dabei sei ihr Spekulationskapital allerdings an das spurlose Verschwinden ihrer Ehemänner gebunden. Als gewiefter Abenteurer weiß Ruprecht sich abzusichern und entgeht auch den ersten Mordversuchen, die unweigerlich folgen mussten. Ab zirka der Hälfte wird es, eingeleitet von einem Schauplatzwechsel in ein Heiratsvermitt-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

lungsbüro namens »Fortuna«, entdeckt: Alles Magische ist Teil eines ausgeklügelten Betrugssystems. Helmina ist in der Hand von Anton Sykora und ihrem Diener Lorenz. Dass Anton und Lorenz Brüder sind, wissen die Leser*innen schon früher, Ruprecht wird es erst am Ende erkennen, als der Detektiv ihn auf die auffallenden Ähnlichkeiten in der Physiognomie hinweist – in der Logik des Romans ein unwiderlegbarer Beweis und ein mehrmals bemühtes, untrügliches Zeichen von Abstammung (MB 268). Gemeinsam locken sie über das Heiratsvermittlungsbüro reiche Männer, um sie entweder zu beerben oder all ihre Barschaft abzuheben, bevor sie auf mysteriöse Weise unauffindbar verschwinden. Ruprecht soll ihr nächstes, vorläufig letztes Opfer sein, bevor man nach Amerika – das Land völlig neuer Möglichkeiten – aufzubrechen plant. Der Geschäftspartner des Vermittlungsbüros hat aber Verdacht geschöpft, und auch Helmina (von Sykora »Helmi« oder »Helma« gerufen) steht man im betrügerischen Verbund zunehmend misstrauisch gegenüber. Die Hinterbliebenen der verstorbenen Männer fechten die Erbansprüche an und initiieren Nachforschungen. Ein Resultat dieser Nachforschungen ist der Detektiv Schiereisen. Getarnt als Wissenschaftler, der sich für Keltentum und Ortsnamen interessiert, betritt er im zweiten Drittel des Romans die Bildfläche. Er wird die Mordserie schließlich auflösen und er ist es auch, der dem Schloss sein dunkelstes Geheimnis entlockt: In Kalk eingelagert, birgt es die Körper der zunächst erbeuteten und schließlich ermordeten Männer. Erst der Fund der Leichen bildet den Schlüssel zu den kriminellen Machenschaften von Sykora, Lorenz und Helmina. Weder Fluch noch Magie, sondern Berechnung und Mord wirken letztlich hinter der »Madame Blaubart«.

* * *

Wie bereits im obigen Zitat aus der Zeit von Ruprechts Werbung erkennbar, konstelliert Strobl die Beziehung zwischen Ruprecht und Helmina als Kampf. Helmina ist in dieser Hinsicht nur vermeintlich eine »kleine Frau« (MB 31), vielmehr operiert sie als ebenbürtige ›Partei‹. Ihre körpereigene Magie wirkt in Form sexueller Anziehungskraft. Dabei ist allerdings hervorzuheben, dass es diese Ebenbürtigkeit bei Strobl eben nur im Moment des Kampfes gibt. Da dieser nur für einen siegreich enden kann, täuscht die anfängliche Partnerschaft, denn letztlich stehen sich Mann und Frau bei Strobl als Gegner gegenüber. Die sexuelle Vereinigung ist nur die Fortsetzung dieses als Spiel inszenierten Kampfes. Die Beziehung zwischen Ruprecht und Helmina nährt sich aus einer auf sinnlichem Verlangen basierenden Leidenschaft (MB 92, 107, 289).

> Helmina beobachtete ihn und wußte, was er dachte. Es war wie die Vorbereitung zu einem Ringen. Sie standen einander gegenüber und spähten nach ihren Schwächen aus, bereit, mit festem Griff zuzupacken, wo eine Blöße geboten wurde. Wenn aber der Abend einbrach,

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> wenn die Müdigkeit des Willens kam und die Nacht näher rückte, dann erwachten die Sinne. Der Drang der Leiber wurde mächtig in ihnen, sie schlossen Frieden, um den Kampf auf einem andern Gebiete zu beginnen. (MB 92)

Im gegenseitigen Begehren werden sie einander greifbar, wobei Ruprechts Sieg letztlich auf Entsagung beruht: Er widersteht zuletzt Helminas sexueller Anziehungskraft, die ihre mörderischen Machenschaften kaschiert. Als er durchschaut, dass man nach seinem Leben trachtet, gibt er sich nicht geschlagen, sondern spielt mit. Das körperliche Ringen im sexuellen Spiel erreicht eine intellektuelle Ebene, die Helmina allerdings zunehmend langweilt. Immer seltener trifft sie ihn nachts, das Auftauchen Hedwigs, einer früheren Jugendliebe Ruprechts, gibt der angeschlagenen Beziehung den Rest. Hedwig hatte seinerzeit den fragwürdigen Dichter Fritz Gegely, einen eitlen Décadent, dem enttäuschten Ruprecht vorgezogen. Inzwischen sitzt sie infolge einer Fehlgeburt im Rollstuhl. Das Paar bezieht in Vorderschluder Sommerquartier. Man trifft einander, und die Rollen werden neu vergeben, gleichsam in wahlverwandtschaftlicher Manier umgruppiert: »Unter der sommerlichen Gesellschaft hatte eine neue Kristallisation stattgefunden« (MB 233). Helmina ist abgestoßen von der Art, wie Ruprecht sich an diesem Rollenstuhl »vergeistigt«, es schwächt ihr Selbstbewusstsein: »Das Band der Sinne zwischen ihr und Ruprecht begann sich zu lockern. […] Er begehrte sie nicht mehr. Die Götterdämmerung ihrer Herrschaft war da« (MB 234). In der Mutterschaft, die Strobl für die Frau als die wahre Verbindung von Körper und Geist festlegt, zeigt sich ihre Fähigkeit zu lieben. Hedwig wird als die verhinderte Mutter dargestellt, körperlich angeschlagen, aber geistig und moralisch integer (Helminas Kinder fühlen sich gleich wohl bei ihr), während Helmina, wunderschön und klug, unfähig ist, emotionale Bande zu knüpfen. Helmina bleibt trotz aller Besonderheit und einnehmenden Präsenz ein lebloses, weil liebloses Wesen: »Sie war ohne Mutterzärtlichkeit, ihre Seele verstand nichts davon, sie war am liebsten für sich allein und hing nur durch ihre Sinne mit den anderen Menschen zusammen« (MB 289). Ruprecht, der Held, wendet sich am Ende vom Schlechten ab und dem Guten zu, er findet zu Hedwig, aus Lust wird Liebe. Helmina und Hedwig sind Gegenfiguren, wobei Mutterschaft zum Schlüsselmoment weiblicher Sexualität stilisiert wird. Sie entdämonisiert die Frau, auch, indem sie den Schauplatz des Kampfes in den weiblichen Körper hineinverlegt, denn das Gebären erscheint bei Strobl als martialischer Akt – wir kommen darauf zurück.[72] Während Ruprecht aus Hedwigs Anwesenheit neue Lebenskraft schöpft, plant Helmina die Flucht – heimlich und gemeinsam mit Fritz Gegely. Der Detektiv ist in der Nacht der geplanten Flucht am Schlossgelände zugegen. Er folgt der wahnsinnigen

72 Vgl. das Postskriptum *Gegen die Zeit, in die Zukunft*, S. 467.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Marianne, eine Bedienstete noch aus Zeiten der Morenos (der früheren Besitzer des Schlosses), die aufgrund von nächtlichen Ritualen mit Kerzen vor dem Schlossturm, begleitet von Gesang und Geschrei, als nicht zurechnungsfähig gilt. In Wahrheit aber beweint sie die Toten und bittet, dass sie ihren Platz nicht verließen, denn das würde die Herrin wütend machen und hätte wiederum für sie selbst Züchtigung zur Folge.

* * *

Der Roman beginnt mit magisch-mysteriösen Voraussetzungen, entwickelt sich zu einem abenteuerlichen Kräftemessen zweier Gegenspieler, und schließt als Detektivgeschichte. Mit den Ansätzen einer Liebesgeschichte wird nur kokettiert, um durch die liebenswürdige und liebesfähige Frau, Hedwig, am Ende doch noch eingelöst zu werden. Das Aufdecken der Morde durch den Fund der Leichen und die in Aussicht gestellte Verhaftung der Verbrecher ersetzen das magische Moment durch ein kriminalistisches. An der Schnittstelle zwischen Magie und Verbrechen, an welcher *Madame Blaubart* als Roman operiert, steht ein Buch. Die Transformation des magischen in ein kriminalistisches Moment würde ohne das Buch, das als Träger des entscheidenden Wissens fungiert, nicht gelingen. Es enthält das gesuchte Wissen und avanciert zum okkulten Gegenstand schlechthin, indem es am Ende den Schlüssel für die Auflösung durch den Detektiv liefert und den Beweis für die allzu weltlichen Machenschaften erbringt. Wie bereits erwähnt, lagern die ermordeten Ehegatten in den unüberschaubaren Gängen des Anwesens Vorderschluder. Helminas Geheimnis ist zugleich ein Geheimnis des Gebäudes. Der Detektiv weiß, dass nur mittels des Schlosses der fehlende Beweis für die begangenen Verbrechen erbracht werden kann. Über Ruprecht gelangt er in die altehrwürdige Bibliothek, den sogenannten »indischen Raum«. Hier, in den Regalen des Studierzimmers, findet der Detektiv Schiereisen das gesuchte Schlüsselelement:

> Schiereisen hatte das schmale Heftchen ein wenig aus seiner Reihe vorgezogen, um es später gleich wiederzufinden.
>
> Es war eine schöne Handschrift, sauber in rotes Leder gebunden und mit goldgepreßten Arabesken im Geschmack der Barocke verziert. Auf der ersten Seite war eine Ansicht des Schlosses von Vorderschluder in Wasserfarben. Die Ausführung war nüchtern, doch ziemlich genau. Auf der zweiten Seite folgte der Titel: »Sonderliche und kuriöse Beschreibung des hochgräflichen Morenoschen Schlosses zu Vorderschluder, insonderheit aller vorhandenen geheimen Gänge, Treppen, Zimmer, verborgenen Türen und ansonstigen Merkwürdigkeiten zur Feier von seiner hochgräflichen Gnaden Louis Juan de Mereus fünfzigsten Geburtstag zusammengestellt und ans Licht gebracht von Adam Zeltelhuber, gräflichem Instruktor, 1681.« (MB 164)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Strobl, der um die sakrale Bedeutung des Buches, das geheimes Wissen enthält, weiß, ironisiert auch dieses Wissen um das Wissen: Ein Heftchen erschließt das schwer zu lösende Geheimnis, indem es das Innere des Schlosses detailliert verzeichnet. Kein Buch mit Weltformeln und Zaubersprüchen, sondern eine gewissenhafte Hauslehrerarbeit aus dem 17. Jahrhundert führt Schiereisen zu den Leichen. Hinter der Aufklärung (der Morde) steht das fast pedantische, vielleicht auch aus Langeweile generierte Schreiben eines früheren Jahrhunderts, festgehalten in einem unscheinbaren Heftchen. »Da waren dem Text saubere Pläne und Durchschnitte beigegeben, daß man sich nicht irren konnte. Es war ein köstlicher Fund« (MB 164). Penible Kartographie in Heftform zerstört schwarze Magie.

Die sterbende Stadt

Strobls 1921 erschienener Roman *Gespenster im Sumpf* ist getragen von einem antidemokratischen Impetus in phantastischem Kostüm, das die Erste Republik als ein zum Scheitern verurteiltes System darstellt und vorgibt, es satirisch zu entlarven.[73] Es handelt sich bei diesem »phantastischen Wiener Roman« um ein Stück Strobl'scher Gegenwartsdiagnostik, frech, nicht ohne Schmutz, nicht gänzlich ohne Unterhaltungswert, wohl aber von antisemitischen Stereotypen tief durchdrungen. Eine komplexe Komposition verschränkt Raum und Zeit. Erzählzeit und erzählte Zeit überlagern sich in einem Netz synchroner Bezüge, deren Gleichzeitigkeit die Chronologie des Erzählens an ihre Grenzen drängt. Unter großem Aufwand und zum Teil unauflösbarer Selbstreferenzialität plädiert Strobl bei aller Zeitdiagnostik für die Überzeitlichkeit seiner phantastischen Vision. Vor dem Hintergrund der soziopolitischen Probleme der Ersten Republik entwickelt der Autor ein phantastisch getarntes Plädoyer für den Umbruch, der zugleich ein Erwachen aus einem vielfach verschachtelten Traum in Aussicht stellt. Strobls Maschinerie an okkulten Referenzen bildet nur die Kulisse eine Reihe eher politischer als epistemologischer Frage, die Zukunft der österreichischen Nation betreffend. Im Ermessen potenzieller Antworten greift der deutschnationale Autor Strobl ein weiteres Mal auf die Inszenierung des für ihn so typischen Kräftemessens zurück. Dieses soll nun auf zwei Ebenen genauer betrachtet werden: einerseits als politische Ambition, die sich insbesondere in der Frage nach einer fähigen politischen Führung abzeichnet, und andererseits als ein Ringen zwischen den Geschlechtern.

73 Karl Hans Strobl: Gespenster im Sumpf. Ein phantastischer Wiener Roman. Leipzig: Staackmann 1921 [in Folge zitiert mit der Sigle GiS und der Seite].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Zunächst zum Inhalt des Romans. Der erfolgreiche und wohlhabende Unternehmer Phoebus Gulliver beschließt, von Amerika nach Wien zu reisen. Die genauen Umstände bzw. Motive seiner Reise sind unklar, etwas treibt ihn zurück in die Stadt, die er einmal gekannt und geliebt hat, die nun in Trümmern liegt. Getarnt als touristische Unternehmung, betreut von einem Reiseführer, versucht Gulliver seine Ambitionen vor seinem Konkurrenten Fred Mac Kinley zu verbergen, dieser wird allerdings schließlich ebenso Teil der Delegation. Gulliver reist in Begleitung seiner Tochter Selina und eines Porträtmalers namens Fred Gregor. Rund um das Wiener Hotel Imperial herrschen Elend, Not und Hunger. Gerade erst in Wien angekommen, wird Selina bei der Besichtigungstour durch die zerstörten Ringgebäude von der »Roten Hand«, einer Gruppe der Wiener Untergrundregierung, entführt. Selina solidarisiert sich angesichts des herrschenden Elends in der Stadt mit ihren Entführern und unterstützt Doktor Neu, den »Staatssekretär für Höherentwicklung« (GiS 157). Er konnte Selina überzeugen, ihren reichen Vater zu überreden, in ein Wiederaufbauprogramm zu investieren. Hier, in der Mitte des Romans, scheint ein positiver Ausgang, eine Wende in ein gutes Finale möglich. Fortan agitiert Selina für die verbliebenen Einwohner der Ruinenstadt, die sich allerdings aufgrund ihrer politischen Organisationsform als völlig handlungsunfähig erweisen. Die Wiener Untergrundregierung bildet das politische Relikt eines versunkenen Beamtenstaates, Umständlichkeit und Irrelevanz torpedieren die politischen Ambitionen. Eine Reihe von Staatssekretären mit unsinnigen Ressorts und die damit verbundene Trägheit in der Informationsübermittlung verlacht die bürokratischen Strukturen der versunkenen Monarchie, die von der Stadt – wie auch die Kanalisation – geerbt wurden (GiS 144). Als Selina schließlich ein zweites Mal verschwindet, ist der Ausgang ungewiss. Ihr bereits zuvor befürchteter Tod erscheint nun wahrscheinlicher, denn inzwischen haben die Nebenhandlungen und die zahlreichen Nebenfiguren, denen ebenso ausführlich Raum gegeben wird, den Schauplatz der Romanhandlung erobert. Es konkurrieren in der zweiten Hälfte unterschiedliche Erklärungsmodelle und Handlungsstränge, die um Plausibilisierung des desaströsen Zustands der ehemals glanzvollen Residenzstadt bemüht sind.

Strobl bindet die Frage um politische Führung an insgesamt drei Vater-Tochter-Konstellationen, die den Kern der entfalteten Konflikte abbilden.

Vater Gulliver und Selina stehen für den amerikanischen Reformationsgeist und Fortschrittsglauben. Von der Unterstützung der kaufkräftigen Amerikaner abhängig, hat man sich als Ruinenstadt mit einem morbiden Tourismus dem Dollar ausgeliefert. Amerikanische Investoren fahren auf Kraftwagen durch die Trümmer der Stadt und sind auf der Suche nach neuen profitablen Geschäftsmöglichkeiten. Selina ist deutlich als Sprachrohr der Neugeist-Bewegung angelegt. Auf ihrem Nachtkästchen liegt

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

ein Band von Prentice Mulford, der ominöse Staatssekretär Doktor Neu avanciert zu ihrem Ideengeber.[74]

Der Wiener Sarghändler Friedrich Stix hingegen hat sich verkalkuliert. Es wird zwar massenhaft gestorben, aber es werden keine Menschen mehr begraben. Die Ratten, die neuen Herren, sind Bestatter und Grab in einem (GiS 85). Auch er verfolgt eine politische Agenda, möchte die Ärmsten der Armen, die sogenannten »Erdfresser«, zu einem Aufruhr und Sturm auf die Innere Stadt anstacheln. Als Demagoge erweist er sich als erfolgreich (er treibt die Erdfresser zum Kannibalismus), als Führer jedoch ist er unbrauchbar. Hinter seinen politischen Interessen wirkt ein übergeordnetes, persönliches: Er versucht seine Tochter Mizzi aus der Untergrundregierung zu befreien und zu einer Rückkehr zu ihm zu bewegen.

Die dritte Vater-Tochter-Beziehung führt direkt in das Narrativ um den Untergang der Stadt. Dieser erweist sich in letzter Konsequenz als ebenso persönlich motiviert, denn schließlich haben die Rachefantasien eines abgelehnten Liebhabers das Elend der Stadt zu verantworten – nicht der Krieg oder der gefürchtete »Morbus Viennensis«, die grassierende Lungenkrankheit, gegen welche die Amerikaner am Schiff eine Schutzimpfung, eine Dosis »Philantropin«, verabreicht bekommen hatten. Doktor Lachnit wohnt mit seiner Frau Gundis und deren gemeinsamer Tochter Amata in einem idyllischen Vorort der Stadt, Hietzing genannt. Dort, im Garten von Schönbrunn, lebt die Familie abgeschottet vom Elend der Stadt und mit ihr die Erinnerung an die versunkene Prachtzeit. Amata ist ein reines Wesen, sie spielt zum Zeitvertreib Schubert, liebt die Pflanzen und die Blumen. Ihr Vater, einst ein renommierter Arzt, unternimmt mit seiner Familie einen Fluchtversuch, der allerdings scheitert. Zwar gelingt es ihm, seine Tochter vor dem Angriff eines unbekannten Mannes, der versucht, sie zu vergewaltigen, zu retten, schließlich aber legt er selbst Hand an, indem er sie einem chirurgischen Experiment unterzieht. Er implantiert zwei Glasscheiben in ihr Gehirn, die aus der Schädeldecke spitz herausragen. Welche Beweggründe Doktor Lachnit zu diesem Eingriff veranlassten, bleibt letztlich ungewiss, er steht allerdings in Dialog mit einer grauen Masse in einer Porzellanschale, die sich als sein eigenes Gehirn erweist (GiS 216). Als Gundis, Amatas Mutter, vor welcher Dr. Lachnit das Verschwinden der Tochter leugnet, die gefährliche Reise in die Stadt wagt, um Amata zu suchen, werden zwei entscheidende Erzählstränge zusammengeführt: nämlich jener der Familie

74 Zur Rezeption der Neugeist-Bewegung vgl. Kira Kaufmann: Gedanken sind Dinge. Übersetzter »Neugeist« aus Amerika in der österreichischen Literatur der 20er Jahre. In: Karsten Dahlmanns, Aneta Jachimowicz (Hg.): Geliebtes, verfluchtes Amerika. Zu Antiamerikanismus und Amerika-Verehrung im deutschen Sprachraum 1888–1933. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022, S. 177–200.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Lachnit und jener des Rumpfes Vinzenz Schembera, eine Gestalt, die bereits ab Kapitel vier präsent ist. Gundis hatte Schembera einst abgelehnt und stattdessen den ambitionierten Wissenschaftler Lachnit geheiratet. Der Untergang der Stadt wird somit als Wirklichkeit gewordene Vision einer Rachephantasie erkennbar; der eindrücklich geschilderte Niedergang wird ursächlich in der Gedankenkraft eines verstümmelten Körpers verortet. Schembera: »Ahnst du etwas von der Genugtuung und der Köstlichkeit, die Spiele des Gehirnes in Wirklichkeit zu übersetzen, seine Gedanken lebendig zu machen und bewaffnet auszusenden, zu Eroberung… ja zu Eroberung, gegen die alle Goldküsten Bettlerkram sind?« (GiS 272).

Strobl lässt durch diese Auflösung keinen Zweifel an der ideellen und ideologischen Schuld des konstatierten Verfalls. Das Judentum ist in dieser Konstellation ›Handlanger‹ im doppelten Sinn des Wortes, denn als Rumpf ist Schembera unfähig, ohne fremde Hilfe zu leben. Sein Assistent, Leib Moische Seelenheil, pflegt und quält Schembera gleichermaßen. Gedemütigt von den verschiedenen Machthabenden, hat Seelenheil seine gesamte Familie verloren (GiS 73–82). Strobls Antisemitismus kulminiert in der Figur des Leib Moische: Nicht nur, dass die Gestalt als hässlich, unappetitlich, gemein und auch schmutzig (wie die gesamte Leopoldstadt; GiS 164) beschrieben wird, die charakterliche Diskreditierung über Äußerlichkeiten wird um ein zentrales Handlungsmoment, das die katastrophale Verfasstheit der Stadt direkt betrifft, erweitert. Moisches charakterliche Niedertracht wird nämlich von Strobl an das Finanzwesen geknüpft. Schembera gesteht schließlich, dass durch ihn die Stadt zugrunde gegangen sei: »Sie alle, die Gesunden, die Ganzen, die Beweglichen waren vergiftet von mir. Der Sieger bin ich. Ich, der Rumpf ohne Glieder, der nur Hirn und Verdauung ist, ich habe eine ganze Stadt mir selbst zum Opfer gebracht« (GS 279). Er reklamiert den negativen Sieg für sich. Während Schembera Rache an Dr. Lachnit und Gundis nehmen wollte, so hat Moische über das Finanzwesen die ökonomische Macht an sich gerissen. In der Darstellung überblendet Strobl Moische Seelenheil mit den Spinnentieren, die in den Gängen der Synagoge der Seitenstettengasse allgegenwärtig sind (Spinnentiere mit menschlichen Augen und Wimpern). Er ist die Spinne, die ihre Opfer im übertragenen Sinn, finanziell aussaugt, umgeben von ihresgleichen, gefährlichem Ungetier. Strobls offensiver Antisemitismus wirkt tief in das Handlungsgefüge des Romans: Der aus eigener Kraft lebensunfähige Rumpf Schembera – ein Bild für die Erste Republik – wird allein durch die Hilfe des jüdischen Dieners am Leben erhalten. Gemeinsam »vergiften« sie Gehirne und Geld (GiS 318). Doch Strobl geht noch einen Schritt weiter, indem er die Allianz aus Rumpf und ›Handlanger‹, Erster Republik und ›jüdischer Weltverschwörung‹ zwar als »Bundesgenossen« (so der Titel des fünften Romankapitels), letztlich aber als erbitterte Gegner zeigt. Beide reklamieren den Untergang der

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Stadt für sich. In diesem negativen Triumph versucht Strobl, die egoistischen Interessen als Selbsttäuschung vorgeblich gemeinsamer Sache zu entlarven.

Die komplex verzahnten Handlungsstränge werden im Finale des Romans unaufgelöst auf eine höhere Ebene transponiert und in einem spannungsreichen Schwebezustand gehalten. Als gegen Ende der Kampf zwischen den beiden Drahtziehern Schembera und Moische eskaliert, zeitgleich die aufgestachelte Masse der »Erdfresser« (die für die proletarische Klasse der Arbeiter steht) die Innenstadt stürmt und so der zum zweiten Mal entführten Selina unbeabsichtigt zur Flucht verhilft, rückt die Abreise der amerikanischen Delegation unaufschiebbar näher. Die Aufbruchsstimmung koinzidiert mit einer gesteigerten Untergangsstimmung. Erweitert um Amata, die Selina und Fred mit nach Amerika führen möchten, tritt man die Rückreise an, diese wird aber letztlich unterbrochen von einem monströsen Sturm, der die raum-zeitlichen Koordinaten gleichsam auflöst. Bürgerkriegsähnliche Zustände treffen auf Umwälzungen apokalyptischen Ausmaßes: Der Sturm tobt und wirbelt alles hoch, Schüsse fallen: »Und plötzlich sah man inmitten des Feuermeeres das schwarze Gestänge des Riesenrades lebendig werden.« (GiS402) Mister Gulliver greift noch einmal zu seinem Wiener Stadtplan, den er mit sich führt; eine mysteriöse Doppelgängergestalt, die seinen Überrock trägt, ohne Augen, nähert sich ihm; auch der Telegraphist des Hotels Imperial taucht auf und verkündet Fred, dass es nun zwölf Uhr sei. Schließlich hebt Fred ab:

> »Bleib bei mir …« flehte Fred.
> »In dir!« klang Amata hell wie eine Harfe mit silbernen Saiten.
> Da sah er plötzlich den Stefansturm vor sich, riesenhaft über den sinkenden Trümmern der Stadt und aus den Wolken her hing ein zweiter Turm auf ihn nieder wie ein umgekehrtes Spiegelbild, so daß die Spitzen sich berührten. Aus schmalem Hals streckte sich das Gebilde nach der Höhe und Tiefe ins Breite, zerging mit den beiden Grundflächen in der weichenden Erde und in den Wolken: eine ungeheuerliche Sanduhr …
> Und in diesem Augenblick rann das letzte Körnchen Sand durch den Hals der Sanduhr … (GiS 406 f.)

Ein letztes Mal bittet Fred Amata, die für die geliebte, künstlich wieder zum Leben erweckte Stadt steht, ihn zu begleiten. Sie entgleitet aber und verblasst. Die Spitze des Stephansdom spiegelt sich zuletzt im Himmel und lässt die gedoppelte Silhouette als Lemniskate erkennen, die das unendliche Kontinuum symbolisiert. Vergangenheit und Zukunft scheinen in der Umklammerung unheimlicher Gegenwart verschränkt, ein eigenartiger Stillstand erhebt sich über ein Szenario größtmöglicher Spannung. Zugleich zeigt sich in der Abspiegelung, die durch die Umrisse Himmel und Erde

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

verbindet, eine Sanduhr, in deren schmaler Mündung die letzten Sätze des Romans zu Körnern purer Gegenwärtigkeit gerinnen.

* * *

Wir reisen mit den Amerikanern in eine Stadt, die sich im Zustand nach der Katastrophe befindet. Eine sterbende Stadt, vom Untergang gezeichnet. Wendelin Schmidt-Dengler sieht in Strobls *Gespenster im Sumpf* in »ideologischer Hinsicht den konservativen Gegenpol zu den Romanen [Hugo] Bettauers«[75] repräsentiert. Der Sozialdemokrat Bettauer sanktioniere in *Die Stadt ohne Juden* das kapitalistische System, Strobl lehnt die neue Republik ab, die allerdings auch für Bettauer nur ein »transitorischer Zustand« gewesen sei.[76] Vor den amerikanischen Reisegruppen, die Besichtigungstouren durch die Ruinen der Stadt organisieren, wird der Untergang Wiens als Geschichte eines selbst verschuldeten Verfalls dargestellt, der in Genusssucht, Vorliebe für Gebackenes und Arbeitsunwilligkeit begründet liegt (vgl. GiS 48, 93 f.). Aus Sicht der amerikanischen Besucher*innen fiel die Stadt ihrer eigenen, ausschweifenden Lebensweise zum Opfer. Strobl inszeniert diese amerikanische Sicht auf den eingestandenen Fall der Stadt in Form eines fragwürdigen Frage- und Antwortspiels, wo Wiener bereitwillig über ihr eigenes Versagen Auskunft geben. Der satirische Bruch besteht hier in der klischeehaften Konfrontation österreichischer Bereitschaft zur Demütigung und amerikanischer Selbstgefälligkeit, sofern Angebot und Nachfrage beiderseits profitabel zusammenfinden. So urteilt der Fremdenführer der »Struggelschen Reisegesellschaft« bei einer Begehung der Trümmer: »Dieses arme, bedauernswerte Volk hat an alles geglaubt, nur nicht an sich. So ist diese arme, beklagenswerte Stadt schon vor dem Krieg schwerkrank gewesen.« (GiS 51)

Als Gulliver zu Beginn des Romans in die Manteltasche eines fremden Überrocks greift, der sich gleichsam verselbständigt und die Handlung metaphorisch verklammert, sieht er zum ersten Mal den Plan der Stadt. Gullivers Erinnerung und Entdeckergeist werden geweckt. Die Reise nach Wien, die sich in seinem Kopf bei Ansicht des Stadtplans als Absicht zu formieren beginnt, gestaltet sich allerdings nicht nur als Expedition an einen gefährlichen Ort, sondern wird auch zu einer abenteuerlichen Herausforderung in der Zeit. Vergangenes hat sich im Versunkenen sedimentiert und hält die Gegenwart gefährlich im Griff. – Wer wird über die Zukunft bestimmen?

75 Wendelin Schmidt-Dengler: Die Erste Republik in der Literatur. »Wiener Roman« und Feuilleton. In: Friedbert Aspetsberger (Hg.): Staat und Gesellschaft in der modernen österreichischen Literatur. Wien: Österreichischer Bundesverlag 1977, S. 65–78, hier S. 67.

76 Ebda., S. 67, 73.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Es war der Plan der sterbenden Stadt Wien. Er erinnerte sich nicht, ihn hingelegt zu haben, aber dann dachte er: Das war es wohl, was ich wollte, und entfaltete ihn. Zwischen den roten Muskelfasern lagen die weißen Strähne und Knoten der Nerven, blau zog sich die Ader des Stromes hindurch. Ein nicht ganz reizvolles Bild, wenn man es dahin weiterdachte, daß die Oberhaut der Stadt von Dächern geschuppt war, warzig und höckerig von den Kuppeln der Kirchen und überragt von den Fleischzapfen der Türme; und daß unterirdisch die Verdauung vor sich ging, Kanäle, in denen sich der Brei des Unrats dahinwälzte, der stinkende Abfall einer Stadt. (GiS 21)

In diesem Kanal- und Verdauungssystem versteckt sich die Übergangsregierung. Ein Netz aus Blut, Nerven und Ganglien durchzieht das zweidimensionale Abbild einer versunkenen Stadt, die in den Händen des Betrachters zu pulsieren beginnt. Strobl belebt versunkene Erinnerung, indem er ihr Gestalt verleiht, mit Haut und Haar, Blut und Knochen. Die gezeichneten Gestalten, gerne in Nähe zu allegorischen Größen gehalten, kippen allerdings bei Überladung der ausgestellten Plastizität nahezu immer in die Karikatur. Der Zeitbezug und ›aufklärerische‹ Impetus entfalteten sich vor der einnehmenden Gegenwärtigkeit des Gedachten, wie es sich in der Phantastik, die eine Verschränkung von Wirklichem und Unwirklichem genretypisch verspricht, zur satirischen Zuspitzung anbietet. »[F]ür Strobl zerstört eine schreckliche Gegenwart eine positive Tradition«,[77] erkennt Schmidt-Dengler und setzt diese Angst in Bezug zu Strobls eigenwilliger, aus dem »Gefühl des Hasses«, nicht aus dem Ideal generierten Satire.[78] So lässt sich mit Schmidt-Denglers Analyse schließen, dass Strobl in der Überblendung von übernatürlicher Erscheinung und politischer Realität die Mechanismen der jungen Republik desavouiert: »Sind für Strobl die Politiker der Republik Gespenster, so wirken für die anderen jene, die sich von der Tradition nicht lösen können, gespenstisch.«[79] Der phantastische Roman erweist sich als Bühne für die Umkehrung der Realität im Raum des Erdachten. Zugleich artikuliert sich in dieser Spannung einer dämonisierten Wirklichkeit auch Strobls agitatorischer Appell.

Unter rechten Gesinnungsgenossen wurde dieser Appell durch die phantastische Folie hindurch erkannt. Die Rezension von Robert Hohlbaum im *Neuen Grazer Tagblatt*[80] etwa hebt in Strobl zwei Seiten, den Satiriker und den Phantasten, lobend hervor. Hohlbaum verortet das Romangeschehen zeitlich um 1950 und sieht in der

77 Ebda., S. 73.
78 Ebda.
79 Ebda., S. 72.
80 Robert Hohlbaum: Die Gespenster von Wien. In: Neues Grazer Tagblatt. Morgenausgabe vom 21.2.1921, S. 1 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

dramatischen Schilderung nicht die Anfänge, sondern das Ende der Ersten Republik verzeichnet: »Wien ist wirklich eine Ruinenstadt geworden[.]«[81] Alle Motive des Romans seien »im Urkeim« dem »armen Wien unserer grauenvollen Zeit« entnommen, so Hohlbaum. Er nennt die Unterkünfte der Amerikaner, in welchen er unschwer das Hotel »Bristol« und »Imperial« erkennt, worin, umringt vom Elend der Stadt, »gutgenährte Entente-Untertanen ihr sorgenfreies, billiges Leben führen«.[82] Ein Blick auf die Tuberkulose-Statistik gebe Aufschluss über die besorgniserregende Entwicklung, die Figur Thaddäus Gratias »lebt in hundert Exemplaren von Staatsbeamten«, die vergeblich und blind das Unheil weiterverwalten. Die Erdfresser: »Hungernde Kinder graben Erdäpfelschalen aus Kerichthaufen!«[83] Hohlbaum fasst zusammen: »Mit der Kraft des großen Satirikers hat Strobl hier keimenden Unheilskräften nachgespürt, hat mit scharfem Denken die letzte Folgerung gezogen, die eben das Maßlose, Irrsinnige, Vernichtende ist.«[84]

Für Strobls phantastischen Wiener Roman lässt sich somit eine Allianz zwischen einem satirischen und einem antidemokratischen Moment konstatieren, die keine Gelegenheit auslässt, um die Prinzipien republikanischer Staatsformen lächerlich zu machen. Staatstragende Institutionen, beratende Vorgehensweisen und das dafür vorgesehene Personal erweisen sich als weltfremd und handlungsunfähig. Eine Vielfalt unterschiedlicher Staatssekretariate, Novellen, bei welchen über Formulierungen und Schreibweisen debattiert wird, Beamte, die im Kartenspiel (»Länderspiel« genannt) Bundesländer und Ämter aushandeln, dessen Spielregeln allerdings noch nicht feststehen (GiS 153), verdeutlichen Gleichgültigkeit und Verblendung. Den Beamten der letzten Stadtregierung fehlt der Kontakt zur Realität. Überhaupt wird das Beraten und Abstimmen als Tätigkeit diskreditiert: Sich mehrmals zur Beratung zurückzuziehen, zeichnet die Regierung im Untergrund aus; »miasma brottn« (GiS 298), geben auch die ›Erdfresser‹ dem Demagogen Stix zurück, als er sie zum Putsch anzustacheln versucht.

Keine der von Strobl auf die Oberfläche der phantastischen Vision gerufenen Parteien ist fähig, für die Zukunft der Stadt einzustehen. Weder die Untergrundregierung noch Schembera noch Moische oder der verrückte Wissenschaftler Lachnit sehen das Wohl der Bevölkerung als oberstes Gebot ihrer Handlungen. Somit lässt Strobl die Position eines tauglichen Führers unbesetzt: Der Demagoge Styx, der die ›Erdfresser‹ aufhetzt, will letztlich nur seine Tochter Mizzi zurück, Doktor Lachnit erliegt

81 Ebda., S. 1.
82 Ebda., S. 2.
83 Ebda.
84 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

dem Phantasma seiner wissenschaftlichen Vision, und Doktor Neu, Staatssekretär für Höherentwicklung, lebt durch seine Faszination für das Kommende an der Gegenwart vorbei: Er »stand mit einem Fuß in der Vergangenheit, mit dem anderen in der Zukunft. […] [D]as bedeutungslose Jetzt übersah er. Schwärmerisch war er der neuen Menschheit zugewandt« (GiS 159).

Allein Selina versucht das Vermögen des Vaters für hilfreiche Unterstützung und gegen weiteren Profit zum Einsatz zu bringen. Doch die wirtschaftlichen Interessen Mac Kinleys kommen Selinas Unternehmungen zuvor. Der skrupellose Gegenspieler hat bereits einen Vertrag mit der Regierung abgeschlossen, der Untergang ist nun nicht mehr aufzuhalten. Ein Gespräch zwischen den beiden Unternehmern Mister Gulliver und Mac Kinley über Raum und Zeit (GiS 202) koppelt die beiden physikalischen Parameter an die im Roman entwickelte Spannung von Gedachtem und Wirklichem. Poetologische Überlegungen führen immer wieder zur Kraft der Gedanken. Mister Gulliver äußert Bedenken, seine Welt scheint nach den phantastischen Erlebnissen in Wien aus den Fugen, doch Mac Kinley entgegnet:

> Lebendiges ist nur im Unwirklichen. Wodurch unterscheidet sich bloß Gedachtes von Wirklichem? Dadurch, daß Gedachtes im Raume liegt und Wirkliches in der Zeit. Frei sind wir nur im Raume, im noch Ungeschehenen. Wirklichkeit? / *Vielleicht sind Sie und ich, wir alle hier und alle diese Begebnisse nichts als der Traum eines sterbenden Hirnes, letztes Lichtfünckchen der erlöschenden Vernunft eines Bewohners dieser Stadt, der halbnackt und von Strolchen beraubt auf der Straße liegt.*« (GiS 202; Hervorheb. i. Orig.)

Als »Traum eines sterbenden Hirnes« wird der alpdruckhafte Schauer gemeinsam mit dem Organismus zu Ende gehen. Man schlägt das Buch zu, als dessen Motto man den kursivierten Teil des Zitats in der Rede Mac Kinleys wiedererkennt – ein seltsamer, wieder selbstreflexiver Moment der Wiederholung –, und die Geschichte ist zu Ende. Dennoch hat sie sich als Vorstellungsraum von ihrem physischen Träger entkoppelt; sie reist als graue, formlose Masse durch den Raum, bis sie sich in der Zeit manifestiert und wieder, in anderer Form, Wirklichkeit wird. Strobl kaschiert durch die komplexe Komposition eifrig die aufgerufenen trivialen Stereotypen, nennt aber letztlich die Parameter seiner Polemik in satirischem Kleid: Erkennst du die Zeit im Raum (die sich als Verfall bemerkbar macht), so stärke den Raum in der Zeit. Sein fatales fiktives Bild geriert sich insbesondere am Ende als ein Aufruf an die Wirklichkeit. Die »letzte[n] Lichtfünkchen« sind der Hoffnungsschimmer auf eine politische Führung, die Strobls ideologischer Gesinnung entsprechend ein Umdenken und dadurch den Umsturz des Gegebenen bewirken soll. Okkulte Referenzen sind in Strobls *Gespenstern* vor allem Unterhaltungselemente: Der Apparat, der Filme und Bilder

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zeigt, von Seelenheil aus Aksakovs Kopf gebaut (GiS 318), der Telepath (auch »Magier« und »Meister« genannt), der Selina zu einem ausgezeichneten Medium erklärt (GiS 245), die schwarze Messe, die die weiblichen Staatssekretärinnen veranstalten wollen (GiS 345), der Neugeist als Bettlektüre (GiS 45) – um nur ein paar Beispiele hervorzuheben. Sie sind Bestandteile einer opulenten Kulisse, werden aber nicht als weltanschauliche Grundfeste in das literarischen Werk integriert. Strobls phantastischer Wiener Roman zeigt somit noch etwas anderes überaus deutlich: Mit den 20er Jahren ist der Okkultismus in der Unterhaltungskultur angekommen. Insbesondere der Film nutzt die nun zur Verfügung stehenden Ausdrucksmittel, um Grenz- und Sphären-überschreitende Phänomene in Szene zu setzen, man denke etwa an Paul Wegeners Golem-Verfilmungen oder den *Studenten von Prag*, eine filmische Umsetzung von Hanns Heinz Ewers' gleichnamigem Roman.

Postscriptum. Gegen die Zeit, in die Zukunft

Der Roman *Gespenster im Sumpf* gliedert sich in insgesamt vierundzwanzig Kapitel, wobei das letzte unter dem Titel »Die zwölfte Stunde« der Komposition ein temporales Moment hinzufügt, das am Ende noch einmal auf die zeitliche Durchdringung der entfalteten Handlung zu reflektieren veranlasst. Die Grenzen der aufgerufenen Topographie werden durch die Anlage des Romans permanent herausgefordert und als selbstereferenzielle Bezüge in die Handlung integriert: Doktor Neu liest etwa im fünfzehnten Kapitel (unter dem Titel »Buch ohne Ende«) einen Roman mit dem Titel »Gespenster im Sumpf«, von »einem Karl Hans Strobl« verfasst (GiS 261), und stößt in der Lektüre auf sich selbst als Lesenden (er tut, was er liest und liest, was er tut – Erzählzeit und erzählte Zeit fallen punktuell in eins). Parallelität und Synchronizität durchbrechen permanent den linearen Handlungsverlauf. Als zu Beginn des Romans das Dampfschiff in Richtung Europa auf ein bereits versunkenes, wieder aufgetauchtes Schiff stößt, das von den Besucher*innen als merkwürdige Spiegelung, ja identische Doppelung des eigenen Schiffs erkannt wird, so wird augenfällig, das Leben und Tod, Vergangenheit und Zukunft im gegenwärtigen Moment auf ebenso bedrohliche wie unerklärliche Weise miteinander verschränkt sind. Raum und Zeit greifen in Strobls Roman thematisch wie kompositorisch ineinander: In *aufeinanderfolgenden* Kapiteln verdeutlichen sich *gegenseitige* Ein- und Übergriffe der Handlung durch eindrückliche Spuren im Raum, die auf das Vorhandensein einer zusätzlichen Dimension in der Übermittlung des *Gleichzeitigen* schließen lassen. Fred Gregor traut seinen Augen kaum, als er plötzlich Selinas Hand in der Wand sieht (GiS 102), als diese im Nebenraum (und in einem anderen Kapitel), im Moment der Entführung, die »Nägel in

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

die Tünche [schlägt]« (GiS 142). Den Körpern der Figuren eignet eine eigenartige Flexibilität, die groteske Verzerrungen erlaubt und an Trickfilme erinnert. Als man der entführten Selina etwa das Pflaster vom Mund abzieht, »hatte [sie] das Empfinden, als würde ihr Gesicht in einen Rüssel verwandelt, und wirklich folgten auch der Mund und die Wangen dem Zug des Pflasters, […] zuletzt schnellten Wangen und Lippen wieder befreit an ihre richtige Stelle zurück« (GiS 151). Wirkliches und Unwirkliches, Lebendiges und Totes und damit Menschen und Gespenster sind bei Strobl aufgehoben im Raum des Gedachten, das sich als der eigentliche Handlungsspielraum des Romans zu erkennen gibt. Als das Produkt einer grauen Masse, die in einer Schale liegt, sind Strobls erdachte Gespenster vor allem eines: Hirngespinste. Im Vorrang des Denkens und des Erdachten, der im Zentrum von Strobls ästhetischem Phantastikprogramm wirksam ist, lässt sich zudem eine patriarchale Vorentscheidung erkennen, die in diesem zusätzlichen, abschließenden Postskriptum mit einem mutterrechtlichen Topos konfrontiert werden soll, der ebenfalls im Titel von Strobls Roman aufgerufen wird, nämlich dem Sumpf.

* * *

In Strobls Roman *Gespenster im Sumpf* ringt man um die Gegenwart. Ringen und Kräftemessen sind an die Inszenierung eines fortgesetzten Geschlechterkampfs gebunden, der Körper und Geist gleichermaßen erfasst. Im Kampf kann die Frau dem Mann ebenbürtig sein, schließlich muss allerdings eine Partei unterliegen. So ist es lohnend, Strobls Frauenbild vor dem Hintergrund dieser Parteilichkeit zu betrachten, die jede Form von Partnerschaftlichkeit überstrahlt, indem sie auf das Unterliegen des Schwächeren bzw. den Sieg des Stärkeren zuzulaufen hat. Grundsätzlich bemüht Strobl in der Zeichnung der weiblichen Figuren triviale bis misogyne Stereotypen. Die Lächerlichkeit des ohnmächtigen Staatsapparates im Untergrund wird etwa nur durch den Putsch der weiblichen Staatssekretärinnen übertroffen. Den Umsturz der Frauen kommentiert Doktor Neu durch den Satz: »Die reine Vernunft ist erledigt, Gefühl ist alles« (GiS262). Strobl zeigt weibliche Führung als alptraumhafte Vision. Unter den Frauen gibt es keine Solidarität, sie sind einander »feindliche[ ] Frauenzimmer« (GiS 149). Selina erkennt im verächtlichen Lachen der grünen Mizzi eine »unversöhnliche Gegnerin« und »Feindin von Urbeginn der Zeiten« (ebda).

Der Roman rückt Vater-Tochter-Beziehungen auffallend stark in den Vordergrund. Unfähige Väter produzieren ambitionierte Töchter, die sich allerdings für die zukünftige Männerwelt als inkompatibel erweisen. Fred Gregor etwa, der junge Maler, verehrt Selina, verliebt sich aber schließlich in die präparierte Amata. Er wäre Mister Gulliver ein brauchbarer Schwiegersohn, doch Selinas Geisteswandel nach der ersten Entführung und ihre Kollaboration mit Doktor Neu lassen ihren Verehrer ratlos zurück. In

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

der folgenden »Kuss«-Szene zwischen Fred und Selina kippt der Annäherungsversuch in einen gewaltvollen Übergriff und mündet in einen Ringkampf, dem sich Selina als erprobte Kämpferin letztlich unbeschadet entwinden kann. Als Selina Fred gesteht, dass Doktor Neus Ideen sie erweckt haben (»seine Worte leben in mir« [GiS Kap. 15]) überkommt Fred Gregor die Eifersucht, und er fällt über sie her:

> Ein Schrei: **»Ich lasse dich ihm nicht.«** Dann **überfiel** er sie, losgebunden, mit einem tierischen Sprung. Den Kopf **riß** er ihr hintenüber, beide Hände gegen ihre Schläfen **schlagend**, **warf** seinen Mund auf den ihren, **brach** ihre Lippen und Zähne auf, **wühlte** seine Zunge ein. Stählern federte sein Körper an den ihren, die Hände **glitten** von den Schläfen fort, die eine **preßte** die Mitte ihres Leibes seinem Aufbäumen entgegen, die andere **riß** das Kleid von ihrer Schulter. Das wütende Spiel seiner Muskeln **überschwemmte** sie, sein Biß **grub** sich in das Fleisch der Brust. Langsam wich ihr Bewußtstein zurück und war im Begriff, unter seinem Ansturm zu erliegen. Aber dieses Versinken dauerte vielleicht nur einen Herzschlag lang, dann regte sich Wehrhaftigkeit. Das Glühende versengte sie nicht mehr, sie **sammelte** Kraft in sich, sportgeübte Sehnen **spannten** sich, die Erinnerung an die Arena daheim **war** plötzlich da, an die Schule des Ringens. Mit einem schnellen Ruck **lockerte** sie seinen Griff, **schlüpfte** in den gewonnenen Raum, **tauchte** unter seinen Armen weg und **stand** frei. Letzter Stoß **schleuderte** seinen Körper gegen den Marmorkamin, daß die Uhr metallisch aufklang. (GiS 256; Hervorheb. von mir, KK)

Diese Ringkampfszene verfügt über zwei Akte, wobei der erste Fred fokussiert, genauer seinen Angriff, und der zweite Selinas Abwehr. Die Namen der beiden Parteien weichen Personalpronomen, Fred und Selina sind als Persönlichkeiten nur die ausführenden Entitäten eines strukturell vorgegebenen Kampfes. Die Aggressivität äußert sich zuerst auf Ebene der Verben: Er *überfällt* sie, *reißt* den Kopf, *schlägt* gegen ihre Schläfen, *wirft* seinen Mund auf den ihren, *bricht* die Zähne *auf* und *wühlt* die Zunge *ein*. Der einleitende Vergleich mit dem Tier erscheint in Anbetracht des präzise geschilderten Ablaufs euphemistisch bis irreführend. *Gleiten*, *gegenpressen* und *reißen* führt die »Mitten« der Körper gewaltvoll zusammen, noch immer im Wirkungsraum männlicher Kraftanstrengung stehend. Strobl weist an dieser Stelle sexualisierte Gewalt als »Spiel« und »Ansturm« aus. Nach einem kurzen Moment des Zurückweichens, des »Versinkens«, hält Selina dagegen. Auf die Krafteinwirkung folgt Gegenkraft, der zweite Teil der Szene beginnt. Die Verben aus Selinas Wirkungsbereich neutralisieren jene des Angreifers: sie *sammelt* die Kraft, *spannt* die Sehnen, *lockert* seinen Griff und *schlüpft* davon, *taucht* weg und *steht* wieder *frei*. Erst jetzt kommen die Bewegungen, die sie aus der Defensive in die Offensive bringen, allerdings nur, um den nötigen Abstand herbeizuführen: Ihr Stoß *schleudert* seinen Körper gegen den Kamin. Die zweiteilige Struktur

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

der Angriffsszene, die ein Kuss hätte werden sollen, spiegelt sich in Freds erhärtetem Körper, der zuerst »[s]tählern federte«, als er sich an den ihren wirft, und in der Uhr schließlich »metallisch aufklang«, als sie ihn durch einen Stoß zurückschleudert. Freds rasender Versuch der Wiederaneignung misslingt, Selina ist sportlich und im Kampf erprobt, denn sie erinnert sich an die »Schule des Ringens« im heimatlichen Amerika.

Eine besondere Rolle nimmt in Strobls dualem Geschlechterkosmos die gebärende Frau ein. Gebärende Wesen sind Strobl unheimlich. Das lebenspendende Moment, in nährender Erde und Fruchtbarkeitsmotiven enthalten, wird bei Strobl ausgespart. Es dominiert auch hier der Kampf und mit ihm insbesondere der Tod. Wie bereits im Fall von *Madame Blaubart* angemerkt, gibt es auch bei den Frauenfiguren von *Gespenster im Sumpf* einen Antagonismus zwischen der sexualisierten Triebstillerin (etwa in Mizzi dargestellt) und der entsexualisierten, liebevollen Gestalt, nur in ihrer Zartheit weiblich, die prototypisch in Amata zur Schau gestellt wird. Amata, das geliebte Kind, verschmilzt mit dem Bild der Stadt. Ihre Wiedergeburt ist das Experiment eines wahnsinnig gewordenen Arztes (ihres Vaters), vom Zutun der Frau gezielt separiert. Während sich die männliche Schöpfungsphantasie im Experiment verwirklicht, ist das Gebären als das vornehmliche Geschäft der Frau bei Strobl ein blutrünstiger, schmerzvoller Vorgang. Der Partus ist der männlichen Sphäre des Hirns und des Gedachten weit entfernt und nur über den Umweg der Wollust begreifbar. Denn die Wollust denkt nicht daran, dass der Leib der Frau bei der Geburt »zerfleischt« wird und »zerfällt«, sie denkt überhaupt nicht, sie folgt allein einem unersättlichen Verlangen, das Mann und Frau ungeachtet der Konsequenzen permanent einander zuführt. Der Sarghändler Stix erzählt:

> Die Kinder **zerreißen** den Leib meiner Frau. Drei kamen … jedes mußte mit Instrumenten aus ihrem Schoß geholt werden. Mit jedem Kind ging's ums Leben. Nach jedem Kind kam die Angst vor mir. **An ihrem zerfleischten Körper schwor ich den Sinnen ab**. Die Kinder starben immer, die Frau genas, vergaß den Tanz mit dem Tod, ich vergaß den Schwur. Vielleicht war es auch die tiefe Sehnsucht der Mütterlichkeit in ihr, die sie immer wieder meinem Willen unterwarf. **Unersättliches liegt im Schoß der Frau**, auch wenn der Tod den Taumel der Wollust geigt. Immer wieder kam die Nacht des Verlangens und des **Versinkens im Rausch**. Zum viertenmal reifte der Leib der Frau, überschattet vom Tod der Vernichtung. Sie trug ein Kind, der Tod grinste über die Schulter. Er stand dabei, als man Mizzi aus ihr hob, griff grausamer zu, als je vorher. Es war die schwerste aller Geburten, **ihr Leib zerfiel fast**, ihr Geist umdüsterte sich. Mizzi blieb am Leben, nach langem Siechtum genas die Frau. Aber sie war allzuweit jenseits der Grenzen gewesen, um noch einmal dem Tod zu trotzen. Nun weigerte sie sich mir; wir rangen. Eine Nacht bog sich herab, in der ich sie fast vergewaltigt hätte – meine Frau. Sie sah mein Brennen, das sie nicht stillen konnte. (GiS 311 f.; Hervorheb. von mir, KK)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Maßlosigkeit und Unersättlichkeit bestimmen den Leib, dem der Geist im Moment der Lust erliegt. Um dem nächtlichen Ringen Abhilfe zu schaffen, führt die Ehefrau ihren Mann dem Dienstmädchen zu – eine für die Familienkonstellation fatale Entscheidung, wie sich herausstellen soll. Strobl'sche Plastizität fokussiert im weiblichen Körper das Fleisch (und im männlichen das Gehirn): *zerreißen*, *zerfallen* und *zerfleischen* sind martialische Konsequenzen des abstrakteren *Ringens*. Auf fast zwanghafte Weise wird weibliche Sexualität zudem an Mutterschaft gebunden. Die Geburt überschattet als potenzieller Tod die Schwangerschaft; die Entstehung neuen Lebens wird vor der Qual, die die werdende Mutter erwartet, bedeutungslos. Entscheidend ist das Faszinosum des Kampfes: Zwischen Mann und Frau als ambivalentes Spiel inszeniert, findet es eine Entsprechung im Akt des Gebärens, wobei Strobl den Schauplatz des Gemetzels in den Körper der Frau verlagert.

* * *

Eine solcherart mit dem Tod assoziierte Gebärfähigkeit steht mit der Darstellung weiblicher Sexualität, wie sie in den Texten der mutterrechtlich versierten Sir Galahad anzutreffen ist, in einem kaum schärfer zu erfassenden Kontrast. Der weibliche Schoß erscheint bei ihr als zukunftsträchtiger Ort mit »Sehergabe« versehen (KG 67). Strobl sieht vor allem Unersättlichkeit und bestätigt damit, wie deutlich der weibliche Schoß einem geistigen, als männlich konnotierten Prinzip zum unheimlichen Ursprungsraum gerät. Wir erinnern uns, dass Horus Elcho, der Protagonist aus den *Kegelschnitten Gottes* (1926), den Europäern gerade aufgrund ihrer verrohten Sinnlichkeit und ungeschulten Sexualität fehlende Sensibilität und esoterische Inkompetenz attestierte (vgl. Kap. II). Gargi, Horus' Gefährtin, genoss als eine versprochene Frau eine umfassende Erziehung: Diana widmete sich ihr ganzheitlich, Erasmus ihrem Geist, Sigiria, eine Tempeltänzerin, ihren Gliedern und Agari – ihrem Schoß (KG 76).

> Agari, »die Gewalt der Brandung«, hatte jetzt ausgesorgt. Hockte gleißend schwarz umher. […] Unter allen Tropenstämmen verstehen die Suaheliweiber sich am besten auf die glühende Kunst: frei sein. Auf das Frauenrecht: Mutter aus Wahl – nicht Zwang, Herrin, nicht Sklavin der Generation. Und das *durch Überhöhung, nicht Hemmung der Hingabe*.
>
> Atmen des Schoßes. Das Schließen und Spannen, Entgegenschwellen dem noch Unbekannten. Die verborgenen jungen Innenwände geschmeidig übend so zu erstarken, daß zu den Gezeiten des Eros aus ihnen die Mondwelle sich der Sonnenflut entgegenwerfe, sie *fort*- und überspüle an trunkener Kraft. Nach jedem Liebesstrahl wie mit inneren Zauberzangen den blumenglatten Ring zurückschließen in Unberührtheit. (KG 76 f.; Hervorheb. i. Orig.)

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Das »Atmen des Schoßes« als Zusammenspiel geübter Muskeln kontrastiert mit dem unersättlichen, »zerfleischten Körper« der Frau. Aus der Kriegslogik gelöst, werden dem Kräftemessen die Spitzen genommen, sie weichen einer Eigendynamik des steten Wogens und Schwellens. Unterliegendes erstarkt in der Überhöhung. Strobls Sumpfvision erzählt anhand des umfassend ausagierten Geschlechterkampfes von den patriarchalen Grundsätzen seiner satirischen Phantastik, deren Allmachtsphantasie einen konkret lokalisierbaren Sammelpunkt zu erkennen gibt: das Gehirn. Nicht nur begegnet es als formlose Substanz in einer Schale (GiS 216), es ist Schembera selbst, der Rumpf eines Romans, der die »Spiele des Gehirns« in Wirklichkeit übersetzt und zur Eroberung ausschickt (GiS 272). Konkreten, möglichen Auswegen aus der desaströsen Sumpflandschaft weicht der Autor in seiner Darstellung aus, die Finalisierung verschleift sich formal in einer Sanduhr und Lemniskate, die zugleich andeutet, dass in diesem Stillstand die verbleibende Zeit auf unheimliche Weise gezählt ist (GiS 406 f.). Der komplexe Bau des Romans schließt mit einem Appell der Dringlichkeit und besinnt sich ein letztes Mal auf sich selbst als ästhetisches – erdachtes – Konstrukt. Das geistige Prinzip erhebt sich über den materiellen Sumpf, ein gespenstischer Stillstand beschließt den Roman.

Doch der Sumpf ist das stärkere Bild. Der aufgerufene Sumpf schluckt die erdachten, in die Wiener Topographie gedachten Gespenster, wenn er sich erst seiner Bedeutung in einem mutterrechtlichen Kontext gewahr wird – ein Wissen, das unterschwellig als Angst vor der Frau präsent ist. Stobls Sumpf-Vision und das in sie projizierte Unheil (als Zeitkritik) wird als Phantasmagorie erkennbar, deren Fürchterlichkeit vor allem in der Furcht vor einer materiellen Übermacht – zwar verborgen und verleugnet, dennoch aber – angelegt scheint. Die Gespenster im Sumpf unterliegen aufgrund ihrer Hirnlastigkeit dem Sumpfgetier der »Allumarmerin« (MuA 45); die von Strobl attestierte Unersättlichkeit ist die Ahnung eines Traumas. Seine ›Frauenzimmer‹, deren Leiber bei der Geburt zu zerfallen drohen, oder Liebenfels' ›Weib‹, das Sodomslust genossen hat, erzählen von der Angst vor der lebenspendenden Kraft der Materie, die bei Bachofen weiblich besetzt ist. Oder wie Sir Galahad es formuliert: »Seine Antithese von Vater- und Mutterrecht = Geist–Materie, ließe sich auch ganz anders formulieren; dann stünde Geist gegen Seele, graue Hirnrinde gegen Zirbeldrüse.«[85] Bertha Diener führt in *Mütter und Amazonen* den Sumpf als matriarchales Pendant zum patriarchalen Acker an (MuA 31, 50). Der Sumpf enthält im Gegensatz zum wohlgepflügten Acker, in welchen Samen gesät werden, damit geordnete Sprosse keimen können, das bedrohliche Bild der Selbstbefruchtung. Sumpfkult ist Fruchtbarkeitszauber: »Je nach der Einstellung mag der Sumpf als ›holde Feuchte‹ oder ›Sündenpfuhl‹ erscheinen.

85 Sir Galahad: Mütter und Amazonen, S. 49 [in Folge zitiert mit der Sigle MuA].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Das Deutsche setzt *Hurenkind* (Horbarn, horgetimbarn) in Verbindung mit *Horo*, *Horon*, *Sumpf*, *Kot*« (MuA 56; Hervorheb. i. Orig.). Der betreffende Abschnitt über den Sumpf beginnt mit einem anschaulichen Lokalaugenschein aphroditischer Sumpfreligionen, der ersten Mutterstufe nach Bachofens dreistufigem Modell, wonach zwei weiblich-stoffliche Phasen einer männlich-geistigen vorangingen:

> Geil, faul, hemmungslos brodelt Laich und schlammiges Getier aus der anonymen Feuchte. Schilf schießt in Büscheln auf, Röhricht; aus dem Nabel wässeriger Blumen hängen nach unten gequollene Schläuche. Hin und wieder birst eine Schleimblase in der lauen Nährflut.
>
> Im Sumpf bleibt die männliche Potenz unsichtbar, erkannt wird immer nur der mütterliche Stoff und seine Binsengeburt…, so ist die Sumpfzeugung das Bild der reglosen, außerehelichen Geschlechtsmischung, wie der Ackerbau das Bild geordneter Besamung durch die Ehe ist, mit eindeutiger, zeitlich geregelter, wohlgeratener Frucht. Ur-Ei und Sumpf gehören zusammen. Alles Sumpfgetier, Frösche, Schildkröten, Enten, sind der großen Mutter, wo sie als Allumarmerin verehrt wird, heilig. (MuA 45)

Die dritte, männlich-geistige Stufe leitet mit der Vormachtstellung Roms und dem Heroenzeitalter »den endgültigen Sieg des Vaterrechts« (MuA 49) ein. Es reüssiert (und erhält sich bis heute) als die Gegenbewegung zu dem vorangegangenen, mutterrechtlichen Zeitalter, worin »der weibliche Urgrund allein [zählte]« (MuA 47). Bedrohlich legt sich das mutterrechtliche Bild des Sumpfes über Strobls entworfenen Bedeutungsraum patriarchaler Hirngespinste, den er topographisch zwar auf Wien bemisst, raum-zeitlich aber durch die Komposition und die aufgerufenen Diskurse zu überschreiten sucht. Nicht unbestritten und ebenso wenig unbeschritten bleibt seine Sumpflandschaft, vor allem in Anbetracht magischer Zusammenhänge, die zeitgleich neues Selbstbewusstsein aus dem historischen Wissen um den fruchtbaren Sumpfkult schöpfen. Als Doktor Lachnit auf die graue Gehirnmasse blickt, wird ihm klar: »[E]s waren seine eigenen Gedanken, deren Flimmern und Pulsen er sah, das vor ihm in der Schale lag. […] Alles das war in unlösbarem Zusammenhang, war eines ins andere gewebt« (GiS 216). Sir Galahad zeigt, dass die allumarmende, große Mutter auch eine »dunkle Wirkerin« ist: »Alles Verknoten, Verschlingen, Verflechten, Verspinnen gehört der weiblichen Naturseite an.«[86] Der blubbernde Sumpf und »hemmungslos brodelnde Laich« einer sich selbst befruchtenden Umgebung verschlingt an dieser Stelle nachträglich die Gespinste eines Hirns, als welche sich Strobls Gespenster im wahrsten Sinn des Wortes in den Raum der Literaturgeschichte eingeschrieben hatten.

* * *

86 Ebda., S. 16.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Im Sommersemester 2021 erarbeitete ich gemeinsam mit einer Gruppe Studierender eine Reihe ausgewählter literarischer Texte, die Aufschlüsse über Erscheinungsformen der Esoterik in der österreichischen Literatur der Zwischenkriegszeit geben sollten. Mit einem kurzen Einblick in drei Texte und die Fragen, die sich aus unseren Lektüren ergaben, möchte ich diese neun Kapitel, zu denen es noch so vieles zu sagen gäbe, beschließen.

Große Verwunderung brachte die Beobachtung, dass uns über Meyrinks *Golem* (1915), Strobls *Gespenster im Sumpf* (1921) und auch Mela Hartwigs *Ekstasen* (1928) sowie Grete von Urbanitzkys *Der wilde Garten* (1927) die Mütter abhandengekommen waren. Im Vordergrund standen stets junge Männer, die Töchter liebten, Töchter von Vätern. Auf die dreifachen, symmetrisch gebauten Vater-Tochter-Konstellationen bei Strobl wurde bereits hingewiesen. Eine verhinderte Mutter gibt es in Urbanitzkys Roman *Der wilde Garten.*[87] Das »ältere Fräulein« Doktor Südekum hat sich mit Leib und Seele der Erziehung ihrer Schülerinnen verschrieben, die sie während der sechs Jahre dauernden Schulzeit von Mädchen zu Frauen heranwachsen sieht. In ihrem vierzigsten Lebensjahr stürzt die Lehrerin in eine tiefe Krise. Der Besuch der griechischen Bildhauerin Alexandra Pseleuditi bringt ihr Leben aus den Fugen, denn die Künstlerin erschüttert mit ihrem griechischen Eros die etablierten Vorstellungen von Geschlechterrollen, Familie und Ehe. Fräulein Südekum ist alleinstehend und liebt ihre Schülerinnen mit mütterlichem Herz und setzt sich für deren Bildung ein – ein Gut, das sie vor den leiblichen Eltern oft verteidigen muss. Mit der Bildhauerin Pseleuditi teilt die Lehrerin zwei Dinge: die eigene Kinderlosigkeit und die Liebe zu Schülerin Gertrud, Gert gerufen, die sich zunehmend von der Lehrerin ab- und der Künstlerin zuwendet. Die transzendierende Kraft der Liebe, die neben dem Geheimnis des Lebens und der Wirkungskraft der Bücher in Urbanitzkys Roman thematisch dominiert, erfährt in der Liebe der Lehrerin zur Schülerin eine Enttäuschung, in der Liebe der Künstlerin findet sie allerdings zu einem Höhepunkt. Das berühmte achtzehnte Kapitel zeigt Gert und Alexandra in Verschmelzung begriffen, am Altar der Liebesgöttin sich opfernd, umringt von Eukalyptusbäumen.[88] Selbst die nationalsozialistische Autorin Urbanitzky feiert in der Umgebung der klassischen Antike die gleichgeschlechtliche Liebe und lässt das Paar ein glückliches Ende finden – allerdings in der mondänen Hauptstadt der Kunst, in Paris.

87 Grete von Urbanitzky: Der wilde Garten. Leipzig: Hesse & Becker 1927 [in Folge zitiert mit der Sigle WG und der Seite].

88 Vgl. Susanne Hochreiter: Sattes Violett. Österreichische Literatur von Frauen: lesbische Heldinnen, lesbische Identitäten. In: Der andere Blick. Lesbischwules Leben in Österreich. Eine Kulturgeschichte. Hg. v. Wolfgang Förster u.a. Wien: MA 57 – Frauenförderung und Koordination von Frauenangelegenheiten 2001, S. 117–126.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Die zuerst genannte Gemeinsamkeit, die Kinderlosigkeit, geht einher mit einem Diskurs über die schaffende Frau. Die Künstlerin Pseleuditi bringt es auf den Punkt. Sie beneide die Lehrerin um ihr »Material« (WG 117): Während sie als Bildhauerin alles Gefühl aus dem Stein zwingen müsse, sei es Südekum gegeben, als Erzieherin mit dem Menschen selbst zu arbeiten. Die Lehrerin zeigt sich von dieser Äußerung entsetzt. Die Allmachtsphantasien der Künstlerin, die die uneingestandenen Wünsche der Lehrerin erkennt (»Nehmen sie sich doch das kleine Mädchen« [WG 125]), gereichen der Lehrerin also nicht gänzlich zu Unrecht zur Sorge um ihre Schülerin. Diese, Gert, verfolgt ihren ganz eigenen Plan. Gert hat sich allerdings nicht von der Lehrerin ab-, sondern ihrem Inneren zugekehrt. In ihrem Forschen nach ihren eigenen Wünschen und Plänen, gleicht sie – selbst der unabhängigen Künstlerin zufolge – einem Knaben. Die eigenständige Planung des eigenen Lebens gilt als männlich konnotiert. Gert findet nicht nur geistig zu sich, sondern auch körperlich. Sie möchte Tänzerin werden. Die mutige Besinnung auf die eigene Persönlichkeit und Individualität, die mit der Bewusstwerdung der eigenen Körperlichkeit einhergeht, gipfelt darstellerisch in Gerts Tanzdarbietung am Eukalyptushain (WG 198), findet aber auch eine Parallele in den Figuren der Erzählungen von Mela Hartwig, selbst ausgebildete Tänzerin, unter dem vielsagenden Titel *Ekstasen* versammelt.[89] Die Entwicklung des freien Tanzes und der Körperkultur der 20er Jahre ist in engem Zusammenhang mit der weiblichen Befreiung aus einem letztlich materialistisch begriffenen und darum disqualifizierten Weltbild zu begreifen. Symptomatisch hierfür: die Vater-Figuren, die zugleich Ärzte sind. Sie müssen in den erwähnten Werken ihre bittere Lektion wider besseres Wissen lernen. Das Leben selbst belehrt sie eines Besseren.

Es ist der Vater, der Wissenschaftler, der Versuche an der Tochter, die für ihn Patientin ist, betreibt. Man findet diesen Typus besonders grausam und überzeichnet in Strobls Doktor Lachnit, der seiner Tochter Amata Glasscheiben in die Schädeldecke setzt. Mela Hartwigs Erzählung *Das Verbrechen* schildert die sado-masochistische Beziehung zwischen einer verzweifelten Tochter, die sich in Hungerstreik begibt, und ihrem Vater, einem Psychoanalytiker, der sie nach dem Tod der Mutter an sich bindet, ihr aber jede Zärtlichkeit aus erziehungstechnischen Überlegungen untersagt. Als die Tochter den Vater am Ende erschießt, fühlt sie sich befreit. Kaum hat sie sich allerdings des väterlichen Arztes entledigt, kommt der nächste Arzt, um ihren Zustand zu diagnostizieren. Die Institutionen der väterlichen Macht (die Anstalt oder die Haft) nehmen sie bruchlos auf. Das Experiment des Vaters endet bei Mela Hartwig tödlich für ihn, in Urbanitzkys *Wildem Garten* wird eine ähnliche Situation aufgerufen

89 Mela Hartwig: Ekstasen. Novellen. Berlin, Wien u.a.: Zsolnay 1928.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

und umgedreht: Der Tod der Tochter belehrt den Vater. Als die Frau des Schularztes Klempner die Familie verlässt, beschließt er, die Tochter für das Leben abzuhärten. Um ihr Leid zu ersparen, erzieht er die Tochter Martha ebenfalls ohne Zärtlichkeit: »[S]eelische Abhärtung« nennt er diese Erziehungsmethode (WG 86). Die erfahrene Lehrerin Südekum sieht es sofort: Das junge Mädchen ist unglücklich und gebrochen. Das gesehene Leid hemmt ihre Entwicklung. Ihre Verzweiflung und den fehlenden Lebensmut teilt Martha mit dem Sohn des Hausmeisters, Franz. Er fungiert als Repräsentant des Proletariats, der selbst nicht an die Utopie des Sozialismus glaubt. Dieser wird mit dem unglücklichen Schicksal des Paares verabschiedet. Martha stirbt, nachdem der Vater ihr die Abtreibung versagt hat. Ausgerechnet der geläuterte Vater und Arzt, der zuvor meinte, die weibliche »Not des Blutes« (WG 209) durch seine Theorie begreifen und beherrschen zu können, überredet schließlich Fräulein Südekum dazu, den Lehrberuf doch nicht aufzugeben. Er plädiert nun, nachdem er seine Tochter verloren hat, für die bedingungslose Liebe.

> Der wilde Garten der Jugend braucht Liebe, Frau Lehrerin! Und wenn eine zu früh und zu wild sich dem Sommer entgegensehnt – lieben Sie sie, und wenn sie strauchelt, lieben Sie sie. Nicht alle blühen unter demselben Gesetz, und was für die eine Schuld und Sünde ist, kann für die andere Befreiung und Wachsen sein. Wir wissen nichts, – wir können sie nur lieben und geben ihnen damit das, was nur die Sonne den Blumen geben kann: Daß sie nicht im Schatten schief und winklig werden, daß sie sich nicht aus dem Leben flüchten wie aus einem Spiel, das zu weh tut, – daß sie sie selbst werden.« (WG 285)

Während wir mit Meyrinks *Golem* am Ende vor die Mauern des paradiesischen Gartens, worin das große alchemistische Werk vonstatten geht, gelangten, und nur kurz des Paares Pernath und Mirjam ansichtig wurden, so treten wir mit Urbanitzkys Roman mitten hinein in das Wuchern und Treiben, Blühen und Vergehen des durch einen gemauerten Zaun umgrenzten Gartens des Lebens. Die Lücken im Zaun sind gleichsam die Bücher, die die Trödlerin, als »Hexe« etikettiert, an die Kinder verteilt, damit sie ihren Traum formulieren und verwirklichen können (WG 135). Der abgeschlossene Garten ist nur eine Illusion, der Einbruch des Lebens in ihr Refugium erschüttert die Lehrerin. Nach allen Turbulenzen steht sie am Ende des Romans wieder vor einer Gruppe von Mädchen, Kinder noch, die sie durch die schwierige Zeit des Erwachsenwerdens begleiten wird. Ein neuer Zyklus hat begonnen. In diesem Garten – und das musste die Lehrerin trotz oder gerade durch die Krise erfahren – gedeiht das Leben, mit dessen Geheimnissen besonders vorsichtig umzugehen ist. Sie weiß, die Mädchen brauchen Schutz vor den gesellschaftlichen Repressionen und Konventionen; sie brauchen Freiheit für ihre Entfaltung. Als eines der Mädchen, Erna, wäh-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

rend des Unterrichts geschüttelt von einem Anfall zu Boden geht, wird der Schularzt zu Hilfe gerufen. Seine Erklärung klingt allerdings sogar in der auktorialen Stimme der Erzählinstanz unzulänglich: Das »Allheilwort des modernen Materialismus« einer ganzen Epoche, »Hysterie«, greift inzwischen zu kurz (WG 54). Fräulein Südekum ist sich dessen bewusst, sie hat sich zum Ziel gesetzt, *den ganzen Menschen* zu sehen. Die eingeschränkte Weltsicht der Ärzte und Väter hat ausgedient. Die Töchter melden sich zu Wort.

* * *

Den ganzen Menschen zu sehen, nicht nur den gerade greifbaren Aspekt oder Moment, fordern diese Texte. Diese Ganzheit beschäftigt ebenso einen der berühmtesten Texte, 1925 veröffentlicht, dessen Handlung zu einer Zeit spielt, die spürbar geprägt von den sozio-politischen Spannungen der Vorkriegszeit ist,[90] nämlich Arthur Schnitzler *Traumnovelle*.[91] Schnitzler führt in der *Traumnovelle* eine Vielzahl von Fäden zusammen, die im Rahmen dieser Arbeit virulent wurden: Sei das die Spannung von Traum und Wirklichkeit, Wissen und Nichtwissen, von körperlichem Verlangen und seelischem Lot, von Realität und Phantasie, Mann und Frau, Vater und Mutter, Offenbarem und Verborgenem. Mit Albertine und Fridolin tritt nun aber ein Ehepaar aufs Tapet; ihr gemeinsames Kind, genauer dessen Stimme, rahmt die Erzählung (es liest zu Beginn, und es lacht am Ende). Albertine ist Frau, Gattin und Mutter; sie reflektiert auf ihre Vergangenheit, auf ihre Situation, sie weiß mehr als Fridolin; er ist ein Mann (welche Art von Mann er sein will, beschäftigt ihn). Er ist Gatte und Vater – und er ist ein Arzt. In gewisser Weise konkurriert er mit der Phantasie seiner Frau, die ihm von ihren Wünschen und Konflikten offen erzählt, sei das als Geschichte anlässlich ihrer Besprechung der Redoute, mit der die Novelle eröffnet, oder sei das im Rahmen ihres Traumes, der Fridolin erschüttert. Er möchte die verletzenden, phantastischen Erlebnisse Albertines als eigene Abenteuer Wirklichkeit werden lassen. Am Ende, erschöpft und gezeichnet, beschließt er, Albertine dieses erlebte Wirkliche zu erzählen, »doch so, als wäre alles, was er erlebt, ein Traum gewesen« (T 95). Das Erzählen, vielfach hervorgehoben, bildet das Zentrum des Textes.[92] Die Erzählungen aus *Tausendundeiner Nacht* sind als weitreichender Intertext im Hintergrund der Novelle

90 Konstanze Fliedl: Arthur Schnitzler. Stuttgart: Reclam 2005, S. 229.

91 Arthur Schnitzler: Traumnovelle. Hg. v. Michael Scheffel. Stuttgart: Reclam 2006 [in Folge zitiert mit der Sigle T und der Seite].

92 Vgl. Michael Scheffel: Narrative Fiktion und die »Märchenhaftigkeit des Alltäglichen« – Arthur Schnitzler: »Traumnovelle«. In: Ders.: Formen selbstreflexiven Erzählens. Eine Typologie und sechs exemplarische Analysen. Tübingen: Niemeyer 1997, S. 175–196.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

wirksam. Doch Schnitzler geht noch einen Schritt weiter: Die lebensspendende Kraft des Erzählens durch das Bewahrung vor dem Tod, die als Rolle eigentlich Scheherazade zukommt, wechselt am Ende der *Traumnovelle* die Position. Als Fridolin die Maske auf dem Kissen erblickt, der handgreifliche Beweis für das Mehrwissen Albertines, bricht er zusammen. Es ist nunmehr die Frau, die den Mann auffordert zu erzählen. Albertine schließlich, die »Arme im Nacken verschlungen« (T96), spricht am Ende die entscheidenden Worte auf Fridolins Frage, wie sehr sie *wisse*, dass sie aus den Abenteuern, den geträumten und den wirklichen, erwacht waren: »So gewiß, als ich ahne, daß die Wirklichkeit einer Nacht, ja daß nicht einmal die eines ganzen Menschenlebens zugleich auch seine innerste Wahrheit bedeutet« (T 97). Fridolin kontert, ein Traum sei nie nur ein Traum, und aktualisiert die Relevanz der in der Vorstellung gelebten Wünsche, die ihn zu Beginn so verunsichert hatten. Albertine aber, die auch sagt, »[n]iemals in die Zukunft schauen« (T 97; vgl. Kap. VIII), und damit einen Gedanken Fridolins gleichsam telepathisch vorwegnimmt, weiß um die Gegenwärtigkeit des Moments, der als *ganzer* von unermesslicher Bedeutung ist. Als Wissende, die ihre Wünsche und Träume dem geliebten Menschen mitteilt, ist sie offen für das unausgesprochene Geheimnis, das sich ihr als Ahnung zeigt. Ihr Wissen inkludiert das Nichtwissen, lässt es, mit Blick auf das Ganze, zu. Ebendieser Spannung in der Opposition ist Fridolin nicht gewachsen. Er droht an den Differenzen zu zerbrechen, fühlt sich zu Tode bedroht; denn die größte Differenz, von der die Materie betroffen ist (als Arzt ist Fridolin der Physis verhaftet), ist jene zwischen Leben und Tod. Auch diese Grenze zwischen lebender und toter Materie scheint durch den Einbruch der Phantasie in seine Realität nun brüchig geworden zu sein, er fühlt sich vom toten Mann im Krankenbett beobachtet, er schweigt mit den Lebenden (T 17).

Fridolins abenteuerlicher Besuch des ominösen Maskenballs, der als Ereignis okkult-rituelle Züge trägt, mündet in einen Besuch der Leichenhalle. Als er schließlich am Ende der Novelle, nachts, das Leichenschauhaus betritt, um in der Toten, einer Baronin D., vielleicht seine Retterin vom Vorabend zu erkennen, scheitert er am leblosen Antlitz der Frau. Als sich die Unbekannte für ihn opferte, um ihn aus der maskierten Geheimgesellschaft zu lösen und ihn vor der öffentlichen Bloßstellung zu bewahren, sah er zwar ihren lebendigen Körper, nicht aber ihr Gesicht. Nun, punktuell beleuchtet vom Kegel der elektrischen Taschenlampe, die der befreundete Gerichtsmediziner über den Körper der Frau gleiten lässt, vermag er sie nicht zu erkennen. Er kann im Tod das Leben nicht mehr sehen, das Eine ist ihm unvergleichbar mit dem Anderen. Im Partiellen gibt es kein Erkennen. Es gibt keine Brücke für Fridolin, die ein Erkennen jenseits des lebendigen Zusammenhangs ermöglicht. Es versperrt sich ihm eine Korrespondenz, die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit erkennen lassen würden, welche für die Identifizierung zugelassen werden müsste. Zugleich wird explizit und mehrfach

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

auf die elektrische Taschenlampe verwiesen: Sie zeigt nur einen kleinen Ausschnitt in der Dunkelheit rundum. Fridolin kann das Ganze nicht sehen, er weiß aber nicht, warum er es nicht sehen kann. Der Besuch schließt mit kollegialem Austausch über eine neue wissenschaftliche Methode. »War sie's«, möchte der Mediziner wissen (T 94). Fridolin bestätigt, ohne wirklich zu antworten, fühlt aber die Unwahrheit. Das »weiße[ ] Antlitz mit halbgeschlossenen Lidern« (T 91) der Toten war für ihn nicht lesbar, wie ihn auch das unbewegliche Antlitz der schlafenden Albertine irritiert: Sie schlief »regungslos, allzu regungslos« (T 67). Der Schlaf ist Fridolin ebenso unheimlich wie der Tod. Die am Polster drapierte Maske – die »dunkle« Larve, das »rätselhaft geworden[e] Antlitz« des Gatten, demselben vorgeführt (T 96) – lässt ihn weinend zu Boden sinken. Das Traumgesicht, eine vervollständigende Ergänzung zum Nicht-Geträumten, kann er – wie es seinem Denken entspricht – nicht als dialektische Seite eines größeren Ganzen zulassen, sondern er ist zurückgeworfen, immer wieder auf die Differenz zu verweisen (Traum sei eben nicht nur Traum). Sein Sichtfeld, und damit sein Wissen, ist auf den künstlichen Lichtkegel der Taschenlampe beschränkt. Der Kegel der Taschenlampe in der Dunkelheit der Halle, wo es keine Anagnorisis gibt, kontrastiert mit der Dämmerung, die einsetzt, als Fridolin der Albertine schließlich *alles* erzählt. Im Erzählen finden sie zueinander, das Erzählen stiftet die Annäherung von Leben und Tod, die zuvor nicht gelungen war. Das Geheimnis des Lebens schwingt im Lachen des Kindes, dem aus der Dualität hervorgegangenen Dritten, das aus dem Nebenzimmer zu den Eltern dringt, als der Morgen graut und der neue Tag beginnt. Dieses angrenzende Zimmer wird nun weiter von Interesse sein.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

C wie Chiffre: Interpretieren

Was bedeutet nun dieser angrenzende Raum, aus dem das Kinderlachen vom Ende der *Traumnovelle* hinüber- und nachklingt, für unsere Überlegungen? – Das Lachen des Kindes ist das Echo des angrenzenden Gedankens. Die neun vorangegangenen Kapitel sind als Ausschnitte zu verstehen, die Grenzen abbilden, indem sie selbst Grenzen ziehen und zusätzlich als ein jeweils Angrenzendes die eigenen Grenzen als Setzungen problematisieren: Es gäbe überall mehr zu sagen; durch die ausgewählten Texte und die Zusammenhänge, die sich daraus ergeben, treten sie in Korrespondenz mit dem Vorangegangenen und dem Darauffolgenden. Das versammelte Wissen soll produktiv bleiben, Anknüpfungsmöglichkeiten freilegen und damit weitere Forschung inspirieren. In der Abbildung des Angrenzenden zeigt sich der Herausgriff in einer Kontingenz, kraft derer er über sich selbst hinauszuweisen vermag. So führt der kurze Beitrag über die Pferdezöpfchen aus dem *Zentralblatt für Okkultismus*, der den hier versammelten Zeugnissen als Motto vorangestellt ist, eine Einbettung in ein Wissen mit sich, das ihn umklammert hält und das erst durch Beachtung des Angrenzende in seiner Begrenztheit vervollständigt wird: Geheimnisvolle Strahlen und ein neuer Fall von Transmutation, auf derselben Seite angerissen, zeigen einen vollständigen Herausgriff, der sich am Maß einer Druckseite orientiert und in dieser Kontingenz des Materials einen Eindruck über das nicht Kontingente, nämlich das fortlaufende, daran anschließende Wissen vermitteln kann. Die Wissensordnung wird nur unter Einbezug des Angrenzenden nachvollziehbar. Dasselbe scheint auch für den gefassten Gedanken zu gelten.

Eine gewisse Autonomie, bei aller Offenheit als vorläufige Abgeschlossenheit gedacht, die in der kalkulierten Ausschnitthaftigkeit angelegt ist, ermutigt dazu, die lineare Abfolge zu durchbrechen und von Thema zu Thema, von Kapitel zu Kapitel zu springen – je andere Grenzen und Zusammenhänge werden sich dadurch in der individuellen Lektüre für den/die Leser*in ergeben. Wir haben eine Reihe von Texten, Autor*innen und Geschichten, von Motiven und Topoi kennengelernt, und so ist es nun an der Zeit, nach der Beziehung von Okkultismus und Dichtung auf einer anderen, dem konkreten Text übergeordneten, aber konsequent von ihm ausgehenden Ebene zu fragen. Okkultismus und Kunst sind sich nämlich, wenn sie nicht aufeinander zugreifen, zunächst das einander Benachbarte, eben aneinander Angrenzende. Dieses nachbarschaftliche Verhältnis, über die hier hervorgehobene Figur der Kontiguität betrachtet, soll nun anhand einiger Positionen nachvollzogen werden, die versuchen, Kunst und Okkultismus zueinander in Beziehung zu setzen, also die Grenzen, die sie einander abverlangen, sichtbar zu machen.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Ausgangspunkt der Überlegungen bildet an dieser Stelle die Chiffre, also der verschlüsselte Gehalt, der als ein *Verschlüsseltes* Auffälligkeit generiert und zur *Entschlüsselung* anregt. Bilder, die als chiffriert gelten, stehen im Verdacht, verborgene Bedeutung zu enthalten, die prinzipiell erschlossen werden kann. Die Suche nach dem in der Chiffre Verborgenen geht einher mit der Suche nach einem Schlüssel, der Bedeutungen wie verschlossene Räume aufschließt, also entsperrt und zugänglich macht. Das chiffrierte Wissen ist an dieser Stelle nun keine Neuigkeit mehr, es begegnete als Bild, als Symbol, auch als an der Grenze von Realität und Fiktion verschlüsselte autobiographische Information, die auf vielfältige Weise die Formen der Selbstbeschreibung durchdringt. Die Frage danach, was konkret an Wissen greifbar ist (eingangs für das Buch aufgeworfen), betrifft die Chiffre als dramatisierende Denkfigur ebenso, wie sie an die hier gestellte Ausgangsfrage rührt, war doch der esoterische Gehalt in Else Jerusalems Roman auf eine Weise *chiffriert*, wodurch auf ein Wissen verwiesen wurde, dem er sich zugleich entzog. Die Chiffre provoziert die Interpretation, da sie dazu auffordert, die Zugänglichkeit von Wissen und die Darstellungsweisen dieser Zugänglichkeit zu erfragen und zu erforschen. Das Nicht-Wissen ist der aktive Teil der Chiffre, denn sie fordert als Verschlossene im Augenfälligen und Auffälligen Präsenz, zugleich aber vermag sie durch die Verrätselung ein Potenzial erkennen zu lassen, das anregend auf die Eruierung des (bisher noch) Nicht-Gewussten und Ungesehenen wirkt. Die Chiffre ist wie das Symbol Teil eines umfassenden, weitreichenden, dem Versprechen auf Bedeutsamkeit verschriebenen, welterschließenden Korrespondenzsystems. Ist man in der Lage, die Zeichen zu lesen, also Signaturen zu erkennen, Chiffren zu dechiffrieren, Symbole zu deuten, so wird der/die Leser*in selbst zu einem Akteur dieses Bedeutungsraumes, in dem alles einer besonderen kosmischen, festgelegten Ordnung folgt. Das Lesen der Zeichen wird zu einem kommunikativen Akt, in welchen das Fragen und Antworten als Senden und Empfangen restlos und zufallslos eingegliedert sind. Die Ähnlichkeit – der in diesem Abschnitt nun besondere Aufmerksamkeit zukommt – ist die intuitiv erfassbare Verbündete der strukturellen Korrespondenzen, denn sie ist die augenfällige Kehrseite des unterschwelligen Zusammenhangs. Die Ähnlichkeit bezieht ihre epistemologische Kraft aus der übergeordneten Analogie, die dem esoterischen und okkulten Weltbild zugrunde liegt, nämlich der Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos. Wo das Oben-wie-Unten herrscht, findet man Großes im Kleinen, Kleines im Großen, Teile im Ganzen und Ganzes im einzelnen Teil. Ein weltumschließendes *pars pro toto* bildet die Grundlage der wirkmächtigen Entsprechungen, die im okkulten Weltbild das Lesen und das Leben gleichermaßen strukturieren.

Dass dem Symbol in dieser Spannung der übergeordneten Analogie, die sich zwischen Makro- und Mikrokosmos entfaltet, besondere Bedeutung zukommt, zieht sich

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

wie ein roter Faden durch die neun Kapitel. Das Symbol ist gleichsam der Transmitter zwischen Makro- und Mikrokosmos. Einmal erkannt, nimmt es seinen Leser auf in einen umfassenden Dialog. Geführt wird er konsequent in der Sprache der Entsprechungen, denn diese bestimmt den jeweilige *Code* (den es zu entziffern gilt) auf grundlegende Weise. Im Text nun begegnet das Symbol als Geheimzeichen, Siegel, Sigle, Kürzel, Gemme und Erkennungszeichen; es tendiert zum Motiv und drängt in das leitgebende Bild (Skarabäus). Zugleich verwandelt es sich in formelhafte Bezeichnungen oder gar mathematische Formeln, die erlauben, dass Vieles und Komplexes in Wenigem (in wenigen Zeichen) elegant ausgedrückt werden kann. Die Klarheit der mathematischen Formel und ihre nüchternen Variablen stehen in Opposition zu einer Auffassung, die das Symbol als undurchdringliches Bild versteht, das die Versenkung in das Undurchschaubare als rauschhaften Kanal zum intellektuell nicht mehr Fassbaren, wohl aber Fühlbaren gefährlich verzerrt und darüber massenhaft zu mobilisieren weiß.

Man sieht anhand dieser Aufzählung: Es ist nicht so sehr das Symbol, sondern der Umgang mit dem Zeichen als Vermittler an sich, der im Okkultismus zur bestimmenden und tonangebenden Größe avanciert. Dementsprechend sind Okkultist*innen vor allem eines: geübte Leser*innen. Dieses Lesen meint nicht ausschließlich und nicht in erster Linie das Lesen von Texten. Sie sind eingeübt – eingeschwungen – in die Korrespondenz zwischen unterschiedlichen, sich gegenseitig abspiegelnden Entitäten und Sphären; sie sind beweglich in der fortlaufenden Generierung und Potenzierung von Bedeutungen, dem Ablesen und Ableiten von Relationen, die über Ähnliches vermittelt und zur Übereinstimmung gebracht werden. Rhetorisch sind sie dabei verständig eingeschworen auf die Parataxe der Aufzählung in der Abbildung dieser Relationen.

* * *

Die hier versammelten Wechselwirkungen zwischen esoterischem und literarischem Wissen sollen als Grenzbereiche beschrieben werden, die es lohnt, abschließend noch einmal deutlich hervorzuheben. Als zwei unterschiedene Arten von Wissen, die auf vielfältige Weise in Kontakt zueinander treten, bilden sie an konkreten Schnittstellen bestimmte Formen von Textgestalt (und -gestaltung). Folgen wir also der *Grenze* und der *Grenzerfahrung* durch die neun Kapitel: Im umfassenden Wissen eines ›Polyhistors‹ werden die Grenzen im Vielfältigen und Heterogenen zugleich geschärft und relativiert (esoterisches Wissen ist eines unter anderen). Homogenisiert wird das Konglomerat durch die Legende und die Anekdote, welche über Unschärfen und Brüche in der Überlieferung pointiert hinwegzutragen wissen (I). Demgegenüber gewinnt das Überschreiten von Grenzen und Konventionen bei Sir Galahad existenzielle Bedeutung. Die Syntax ist ihr beliebtester Austragungsort gedanklicher Spannungen. Sir Galahads

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

literarisch ausgestellte Experimente betreffen Protagonist*innen auf Leben und Tod. In der Glorifizierung von Klarheit und Reinheit aktiviert sie neue (alte, matrilineare) Grenzen, die aus der Abgrenzung ein eigenes Überlegenheitsgefühl hervorgehen lassen (II). Folgt man diesem emanzipatorischen Impuls auf einer anderen, gesellschaftlich breiter angelegten Ebene, rückt die Rolle der Frau, wie sie innerhalb der Ersten Frauenbewegung neu ausverhandelt wird, in den Vordergrund. Der Grenzüberschreitung im Geist (im Sinn eines vorausgedachten, geistig vorweggenommenen Fortschritts) folgt die Befreiung aus den sozialen Bedingungen (III). Rudolf Steiner befasst sich mit dem Übersinnlichen und entwickelt in seiner Geistes- und Geheimwissenschaft die systematisch angeleitete Überschreitung der Grenzen des sinnlich Wahrnehmbaren (IV). Grenzverschiebung als utopisches Potenzial einer gesellschaftlichen Vision inszeniert, betrifft auch die Grenzen der Schulmedizin und das Versprechen auf Heilung. Die okkulte Diagnostik will den *ganzen* Menschen sehen. Es soll der ›kranke‹ Gesellschaftskörper, der den irrigen wie ungesunden Grenzen der materialistischen Weltanschauung verschrieben ist, seiner dringenden Genesung zugeführt werden (V). Die Grenzen der Erkenntnis werden zudem herausgefordert von der Frage, was wahre Wissenschaft sei, wo sie beginne und wo sie ende. Das Erfinden scheint die in vielfacher Hinsicht grenzüberschreitende Fähigkeit des Menschen schlechthin zu sein, sei das vermöge der Vorstellungskraft, wie sie sich in der phantastischen Dichtung zeigt oder in der technischen Vision, die zur gesellschaftlichen Errungenschaft avanciert. Das Große Werk der Alchemie erfasst im Verbinden (und Lösen) von Wissen und Leben auch und insbesondere das erzählende Ich (VI). Die Grenzen des Bewusstseins, die in der Schwellenerfahrung erforscht werden, übersteigt man in der zur Methode ausgefeilten Selbstbeobachtung. Die Psychoanalyse verweist mit dem Unbewussten auf bestehende Grenzen des Bewusstseins und des Körpers und wie sie sich etwa in den Mechanismen der Zensur bemerkbar machen. Grenzen des Sprechens wiederum werde mittels Assoziation überbrückt, die das eben Angrenzende in den nur vermeintlich unzulänglichen verbalen Diskurs sinnstiftend integriert. Die Vermischung, die mit dem Digressiven einhergeht, ist ebenso bedrohlich wie ästhetisch reizvoll (VII). Nicht nur im Wahrtraum, dem prophetischen Traum, zeigt sich das verborgene Wissen, das auch das Zukünftige sein kann. Experimentell begleitete Phänomene der Sichtbarkeit überbieten bestehende Grenzen (des Sichtbaren) und erzeugen Wissen, das auf das Bestehende wirkt (also auch auf den Verlauf der Erzählung). Das Medium ist das Zwischenwesen der Grenzerfahrung, das den Kontakt herstellt und in dieser Überschreitung sinnfällige Botschaften übermittelt (VIII). Und schließlich das Sprechen von einer weit übergeordneten, überlegenen Position aus: Vom Jenseits der Grenzen blicken selbsternannte ›Höherrassige‹ auf das ›Niedere‹. Die neuen Grenzen, die sie als ›Wissende‹ ziehen, bilden zugleich eine fundamentalistische Abgrenzung gegen das Verworfene (IX).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Dass sich das Überlegenheitsgefühl der völkischen Esoterik aus der Vorstellung der Beherrschung der sprachlichen Dynamik im wissenden Bild (als welches man das chiffrierende Symbol begreift) entstehen sieht, sei dabei ein offenes Geheimnis. Man weiß über den Zusammenhang, der als magische Kraft zwischen Dingen wirkt, die einander ähnlich sind, und man will dieses Wissen zum Einsatz bringen. Der erste Schritt in die Überlegenheit geschieht mit dem Anspruch auf das Ähnliche. So bildet die Fähigkeit, Ähnlichkeit zu erkennen, bereits die erste Qualifikation für die außergewöhnliche Sichtweise der Wissenden; sie ebnet gleichsam den Einstieg in die Durchdringung verborgener Zusammenhänge.

Ähnlichkeit

In der Entsprechung, die zwischen Makro- und Mikrokosmos herrscht, wo etwa der Mensch und die Anlage seiner Geschichte in der Anordnung der Gestirne eingeschrieben stehen, gilt, dass Gleiches auf Gleiches wirkt.[1] Es gibt somit eine Art Übermacht der Similaritätsbeziehungen, die jeden Deutungsversuch innerhalb des okkulten Bedeutungsraumes anleitet.[2] Nichts entzieht sich dort den Wirkungsregeln der Entsprechung. Nichts ist ohne Bedeutung. Vor dem Hintergrund dieses deutlichen Vorrangs der Ähnlichkeit gibt sich der dezidierte Blick auf Kontiguitätsbeziehungen gleichsam als Korrektiv zu erkennen. Zumindest in der Betrachtungsweise soll an dieser Stelle eine Antipode angeboten werden. Kontiguität wurde von Roman Jakobson als das Vernachlässigte dargestellt (er spricht von einer Amnesie der Literaturwissenschaft).[3] Aus dem Drang, Ähnliches und Unähnliches zu sehen, gleichsam ein Zwang der Äquivalenz, löst man sich, indem man nach dem gerade Angrenzenden und überhaupt nach der Setzung, die jede Form von Bedeutungskonstitution eben auch ist, fragt. Kurzum: Man sieht sich die Sätze an und wie sie gebaut sind, um den einnehmenden Impuls des Ähnlichen abzuschwächen und zu hinterfragen. Somit widmen wir uns dem Paradigma und dem darin obwaltenden Prinzip der Ähnlichkeit ausgehend von seinem

1 Das auch heute noch hoch im Kurs stehende »Gesetz der Anziehung« oder »Law of Attraction« (von Blavatsky 1877 in *Isis Unveiled* erwähnt) besagt, dass für die Gedanken gilt, was auch für die Moleküle der Materie erwiesen ist: Sie ziehen einander an. Vgl. Helena Petrovna Blavatsky: Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology, Bd. 1, Cambridge u.a. 2012 [EA 1877], S. 340.

2 Zu Ähnlichkeit, Allegorie und Allegorese im Kontext einer mystischen Hermeneutik vgl. Wagner-Egelhaaf: Mystik der Moderne, S. 13–20, 22–26.

3 Roman Jakobson: Two Aspects of Language und Two Types of Aphasic Disturbances. In: Ders.: On Language. Hg. v. Linda R. Waugh. Cambridge, Mass. u.a.: Harvard University Press: 1990, S. 115–133, hier S. 133.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

vernachlässigten, verhältnismäßig unscheinbaren Gegenüber: der ebenso konstitutiven Achse der Kombination. – Das sei an dieser Stelle vorausgeschickt.

* * *

August Strindberg, der bereits im Umfeld des Lanz von Liebenfels erwähnt wurde, veröffentlichte 1903 in der *Gnosis* – jener Zeitschrift, in welcher auch List seinen kurzen Aufsatz zur esoterischen Bedeutung des Hakenkreuzes publizierte – einen Text über die Sonnenblume.[4] Er spricht darin über: Analogien. – Korrespondenzen. – Harmonien. »Die Sonneblume«, so erfahren wir, »*le tournesol*, *le grand soleil*, *the sunflower*, die Sonne, *Helianthus annuus*, ist in Peru zu Hause; so lehrt die Botanik« (S 99). Die Aufzählung – das wird bereits zu Beginn deutlich – ist die syntaktisch unaufdringliche Vertraute der zur Abbildung gelangenden, entzifferten Korrespondenzen. Sie setzt unvermittelt ein, um an einem beliebigen Punkt ebenso unvermittelt wieder zu enden. Strindbergs Sonnenblume zeigt Entdeckungen, die nicht per se unsichtbar sind. Vielmehr liege die Fähigkeit zur Ähnlichkeit sozusagen in den Augen des Betrachters: »Das psychische Vermögen, ›überall Ähnlichkeiten zu sehen‹, war bloß bei den Dichtern verzeihlich, diesen unschädlichen Bildermachern; unverzeihlich bei anderen – man nannte sie geisteskrank« (S 100). Die Sensibilität für das Viele in Einem und das Eine in dem Vielen, das über das Ähnliche in Verbindung steht, generiert Mehrdeutigkeit, die sich vornehmlich an der Gestalt entzündet, die zu erkennen wiederum von einem fähigen Betrachter abhängig ist. Strindberg bietet nun eine genaue Anleitung dafür, wie man sich von den beschriebenen Beobachtungen selbst überzeugen, das bedeutet, selbst ein Bild machen kann:

> Obwohl Laie in der Botanik, möchte ich den Eingeweihten zu folgendem Experimente raten, das nichts beweist und das so viel sagt. Schneide mit einem Rasiermesser Scheiben aus dem Mark der Sonnenblume. Betrachte die Camée, die sich in weiß auf gelb zeigt, und man sieht das Bild Jemandes, stilisiert wie das Bild auf einer vorgriechischen Münze, oder, wenn man so will, wie der Kopf auf einer mexikanischen (peruanischen) Statue.
>
> Was ist das? Ich weiß es nicht! Erwärme es, und es vergoldet sich, wie ich oben erzählt habe. Die Sonne, das Gold, die Sonnenblume! (S 100)

Gerade das Laienhafte gewährleistet einen ungetrübten Blick auf das eigentlich Sichtbare, das von Fachwissen verstellt werde. Unwissen geht der wirklichen Erkenntnis

4 August Strindberg: Sonnenblume (Helianthus annuus). Aus dem schwedischen Manuskript von Emil Schering. In: Die Gnosis, 1. Jg, Nr. 5 (10.3.1903), S. 99 ff. [in Folge zitiert mit der Sigle S und der Seite]. Vgl. Kap. IX, S. 436 f., 442–446.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

voraus; es ist gleichsam eine kathartische Vorstufe, die das Vermögen, Zusammenhänge zu erkennen von Unzuträglichem reinigt. Ähnlichkeit ist nur der Anfang, der Einstieg. Es kommt darauf an, im Ähnlichen Varianten des Übereinstimmenden sehen zu können. Das Ähnliche sei gleichsam der Indikator für höher Übereinstimmung, eben durch Korrespondenz getragenes Zusammenwirken. Dieses Wissen zeichnet den Leser, auf welchen der Autor als einen *Eingeweihten* referiert, vor allen anderen aus und verleiht ihm eine übergeordnete Position. Strindberg zeigt es vor: Ähnliches ist überall, und überall sieht man darum Ähnliches.

> Die Sonnenblume stimmt mit der Sonne überein und die Sonne mit dem Auge; also auch die Sonnenblume mit dem Auge. Und fährt man einen Schnitt durch die Hornhaut des Auges, so erscheint eine Sonnenblume. Der Blütenboden der Sonnenblume, wenn er voller Samen sitzt, zeigt eine Bienenwabe mit Zellen, und der Sonne gleicht eine Bienenlarve; aber das ganze gleicht auch dem Auge des Insekts. […] Die hermaphroditischen Scheibenblüten der Sonnenblume, gleichen, schematisch abgezeichnet, den Schleiern der Netzhaut.
>
> Wir haben überall Ähnlichkeiten gesehen, aus dem Grunde, weil Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen sich überall finden, und die, die sagen, sie glauben an die Einheit der Materie – und des Geistes – sind mit uns einig!
>
> **Nicht wahr**? (S 101; Hervorheb. von mir, KK)

In der Parataxe gelingt Erweiterung des Sinns bei gleichzeitiger Homogenisierung. Vieles kann Gleiches anzeigen, alles deutet dabei auf ein Gleiches, das die gefundenen Beispiele zusammenhält. »Die Sonne, das Gold, die Sonnenblume!« (S 100) erwirkt Identifizierung durch in ein Nahverhältnis gerücktes, über Metonymien vermitteltes Gefüge, das vom Glauben an das Ähnliche durchdrungen ist. Der Wille zum Ähnlichen wird dem Erkennen vorgeordnet. Die Übereinstimmung übereinstimmender Sätze, die übereinstimmende Bilder zeigen (noch unterschiedlich, aber bald ergeben sie als Zeugnisse des Ähnlichen bei gleichzeitiger Unähnlichkeit einen Beweis), fordert vom Leser Zustimmung, sofern er sich als Eingeweihter zu erkennen gibt: »Nicht wahr?« (S 101). Strindbergs Ausführung zur Wirkungsmacht der Ähnlichkeit zieht selbst potenziell Ähnliches an, indem es Einweihung als Angebot suggeriert. Empfänglichkeit für Ähnlichkeit, für das Augenfällige, kann geübt, eingeübt werden, so lautet Strindbergs Botschaft. Es ist ein *Art*, die Welt zu sehen. Diese rezeptive Inszenierung verbirgt die bedeutungsgenerierende Kraft, die durch die Überblendung von Sequenz und Gleichung erzeugt wird (vgl. der nächste Teil D, Abschnitt *Grenzverschiebungen*). Wie bereits für Lanz und List festgehalten, koordiniert die Kopula Unterschiedliches und *setzt es eben gleich*. Die Identifizierung ist eine Setzung, die letztlich (syntaktisch) verschleiert wird, während man (semantisch) so tut, als würde man sie offenlegen.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Robert Musil hat dieses Verfahren durchschaut und als eine eigene »Art des Denkens« bezeichnet. In seinen *Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind* (1921), seiner Spengler-Kritik, gibt es eine berühmte Stelle, die eine besondere »Art des Denkens«[5] offenlegt, die auch Strindbergs einheitsstiftenden Umgang mit der Sprache erfasst – und persifliert.

> Es gibt zitronengelbe Falter, es gibt zitronengelbe Chinesen; in gewissem Sinn kann man also sagen: Falter ist der mitteleuropäische geflügelte Zwergchinese. Falter wie Chinese sind bekannt als Sinnbilder der Wollust. Zum erstenmal wird hier der Gedanke gefaßt an die noch nie beachtete Übereinstimmung des großen Alters der Lepidopterenfauna und der chinesischen Kultur. Daß der Falter Flügel hat und der Chinese keine, ist nur ein Oberflächenphänomen. Hätte ein Zoologe je auch nur das Geringste von den letzten und tiefsten Gedanken der Technik verstanden, müßte nicht erst ich die Bedeutung der Tatsache erschließen, daß die Falter nicht das Schießpulver erfunden haben; eben weil das die Chinesen schon taten. Die selbstmörderische Vorliebe gewisser Nachtfalterarten für brennendes Licht ist ein dem Tagverstand schwer zugänglich zu machendes Relikt dieses morphologischen Zusammenhangs mit dem Chinesentum.[6]

Man kann eben alles übertreiben. Dass die Parataxe dazu einlädt, vom Hundertsten ins Tausendste zu geraten, wurde auch Ecksteins abenteuerlicher Erzählhaltung attestiert und bot Anlass für Spott. Musils Formulierung, »in gewissem Sinn kann man also sagen: Falter ist der mitteleuropäische geflügelte Zwergchinese«, bewahrt mit dem »gewisse[n] Sinn« selbst im Moment darstellender, ironisierender Überhöhung noch einen Rest an Distanz. So soll man auch leben, *wie* man liest[7] – in der Partikel bleibt der Vergleich und mit ihm ein gewisser Spielraum erkennbar. Musils Vergleichspartikeln sind die unhintergehbaren Grenzen des Vergleichs, vor welchen sich die einzelne Metapher dann als besonders ausnimmt. Seine Partikeln garantieren, dass das sprachliche Bild keiner bruchlosen Identifizierung anheimfällt. Musil bewahrt sich die Skepsis gegenüber der großen, weil durch Vielfaches angereicherten Bedeutung einzelner Worte, da er weiß, dass durch sie ein Impuls spricht, der ihre Präzision im Bezeichnen unterläuft, um ihre Ausdruckfähigkeit auf emotionaler Ebene zu steigern.

---

5 Robert Musil: Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind [Der Neue Merkur, H. 12, März 1921]. In: Gesamtausgabe, Bd. 9. Musil in Zeitungen und Zeitschriften I. Hg. v. Walter Fanta. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2020, S. 388–414, hier S. 390.

6 Ebda., S. 390 f. Hervorheb. i. Orig.

7 Vgl. Musil: Mann ohne Eigenschaften, Kap. 114 u. Kap. 84 (Gesamtausgabe, Bd. 2, S. 82); vgl. hier Kap. VI, Abschnitt *Genauigkeit und Gefühl*.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Musils Partikeln sind die syntaktische Anbindung an das Leben, sie induzieren Vorstellungen und Abschweifungen, vermitteln zwischen Imagination und Realität; sie sind unflektierende Platzhalter im Wirklichen für das Mögliche. Zugleich erweisen sich diese unscheinbaren Wörter als die Achsen, die das unordentliche Paradigma des Erlebens in einen erzählbaren Zusammenhang zu biegen vermögen: »Wohl dem, der sagen kann ›als‹, ›ehe‹ und ›nachdem‹!«[8]

* * *

Walter Benjamin zeigt uns, dass unser Vermögen, Ähnlichkeit zu erkennen und ähnlich zu sein, an der Wurzel des Lesens steht. Er eröffnet zudem seine *Lehre vom Ähnlichen* mit der hier willkommenen Feststellung, dass »[d]ie Einsicht in die Bereiche des ›Ähnlichen‹ […] von grundlegender Bedeutung für die Erhellung großer Bezirke des okkulten Wissens [ist].«[9] Diese Einsicht, die er an den Beginn seines Textes setzt, sei nicht so sehr über »Aufweis angetroffener Ähnlichkeiten«, sondern über »Wiedergabe von Prozessen, die solche Ähnlichkeiten erzeugen« zu erlangen.[10] In seiner Lehre vom Ähnlichen beobachtet er, wie potent übergeordnete, aus früheren Zeiten wirkende Vorstellungen mittels Ähnlichkeit in die Bedeutungskonstitution einwirken; in jede Deutung und jede Lektüre von allem Zeichenhaften schreibt sich etwas ein, das potenziell Ähnliches sehen will und auch sehen kann. Er stellt ausgehend von der Astrologie eine »unsinnliche Ähnlichkeit« fest, die über onomatopoetische Ursprünge der Sprache bis in die Schrift wirke. Das Lesen ist nun vom mimetischen Vermögen des Menschen nicht ausgenommen. Benjamin spricht von einer »Verspannung«, die von dem unsinnlichen Ähnlichen zwischen dem Gesprochenen, Gemeinten und Geschriebenen gestiftet wird.[11] Es handelt sich um eine kosmische Spannung, in welche der Mensch als Zwischenwesen eingegliedert ist, die sein Erinnerungsvermögen durchdringt und ihm als Archiv mitgegeben ist. Er schöpft daraus, und das Archiv spricht durch ihn. Ausgehend von dieser »magischen Seite der Sprache« leitet Benjamin nun ab, was es bedeute, wirklich zu lesen: Das Wirken des mimetischen Vermögens in der Sprache, das durch die Zeiten und durch alle Schichten der Sprache (auch die Schrift) gewirkt und seine Spuren hinterlassen habe, führt profanes und magisches Lesen als Tätigkeit zusammen.

8 Musil: Mann ohne Eigenschaften, Kap. 122 (»Heimweg«). Gesamtausgabe, Bd. 2, S. 546.

9 Walter Benjamin: Lehre vom Ähnlichen. In: Gesammelte Schriften II,1 (Werkausgabe Bd. 4), S. 204–210, hier S. 204.

10 Ebda.

11 Ebda., S. 208.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> Mit andern Worten: Schrift und Sprache sind es, an die die Hellsicht ihre alten Kräfte im Laufe der Geschichte abgetreten hat. […] So teilt noch das profane Lesen – will es nicht schlechterdings um das Verstehen kommen – mit jenem magischen dies. Daß es einem notwendigen Tempo oder vielmehr einem kritischen Augenblick untersteht, welchen der Lesende um keinen Preis vergessen darf, will er nicht leer ausgehen.[12]

Es gibt also ein zeitliches Moment, das aus dem Sinnzusammenhang Ähnliches generiert. Benjamin spricht hier vom »Nu«. So sei etwa der Augenblick der Geburt, der für die astrologische Bestimmung der Geschicke eines Menschen von Bedeutung ist, solch ein »Nu«. Benjamin nennt diese augenblickshafte Beziehung zur Zeit eine »andere Eigenthümlichkeit« der Ähnlichkeit: »Ihre Wahrnehmung ist in jedem Fall an ein Aufblitzen gebunden.«[13] Zusammenfassend und zusammenführend lässt sich sagen: Ähnliches zu sehen erscheint als das Relikt eines Zwangs, ähnlich zu sein.

* * *

Überzeitliches, eben Kosmisches, schiebt sich mit dem Ähnlichen in die Grundfesten der Möglichkeiten des Verstehens, das in Hinwendung an das Zeichen zunehmen das Lesen selbst betrifft. Das Wirken der Ähnlichkeit hält das Erkennen fest im Griff: sei das Strindbergs Sonnenblume, die auch eine Kamee ist, sofern man anlegt und den Schnitt zur Veranschaulichung wagt; sei das Musils persiflierender Zitronenfalter, der das *tertium comparationis* als fragwürdige Größe im bruchlosen Zusammenschluss unterschiedlicher Entitäten hervorhebt, oder Benjamin, der das profane und magische Lesen im kritischen Moment des Aufblitzens zusammenführt. Der hier beispielhaft dreifach vorgeführte Zugriff auf die Zeichen, die sich zur Lektüre zusammenschließen, zeigt uns, dass durch das Wirken der Ähnlichkeit in der kosmischen Durchdringung von Oben und Unten, Kleinem und Großen, Teil und Ganzem vor allem darum unabschließbar Vieles einander angenähert werden kann, da nämlich etwas Entscheidendes nicht gegeben ist: die Arbitrarität der Zeichen. Das Fehlen der Arbitrarität bedingt den kosmischen Zusammenhalt.

Esoterik als Leseform

Wie Priska Pytlik in ihrer Monographie zu *Okkultismus und Moderne* gezeigt hat, bilden vor allem das »Ringen um eine neue Sprache« und die Suche nach einem »neuen Schreiben«, wie sie etwa der junge Rilke eifrig betrieb, Motoren an der Schnittstelle

12 Ebda.
13 Ebda., S. 206.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

okkult-spiritistischer und literarischer Praktiken.[14] Das veränderte Wirklichkeitsverständnis äußere sich in einem andersartigen *Sehen*, das zu neuen modernen Schreibformen führe.[15] Dieser Ansatz sei nun aufgegriffen und um die Dimension des Lesens erweitert, indem *Sehen* als *Entziffern* gesetzt wird.

Antoine Faivre nennt vier Prinzipien, um Esoterik als *Denkform* zu beschreiben. Hierbei ergänzen zwei zusätzliche die vier notwendigen Komponenten, die insgesamt eine Denkform als esoterisch ausweisen können. Faivre etabliert diese Bestimmung unter dem dezidierten Vorrang des Materials, das sich eben als ein sehr heterogenes zeigt.[16]

Das erste der vier wichtigsten sei das *Prinzip der Entsprechung und der Analogie*, also ebenjene zuvor erläuterte Klammer aus Makro- und Mikrokosmos, die den Menschen sowie alles in ihm und außer ihm als zeichenhaft Vermitteltes begreift und ihn selbst (durch das Wissen um die Analogie) zu einem Akteur und Produzenten wirkmächtiger Zeichen im Dialog mit den Kräften des Kosmos erhebt. Das zweite Prinzip meint die *Vorstellung der lebenden Natur*, also eine allgemeine Beseelung, die sich aus der großen Analogie, in der das Leben stattfindet, ergibt.

Dieser wirksame Zusammenhang, worin nichts beliebig und eben auch kein Zeichen zufällig ist, sondern alles – ausnahmslos alles – bedeutsam ist, muss allerdings als solcher erkannt werden können. *Imagination und Mediation* bilden somit das dritte Prinzip, die gewährleisten, dass Einzelnes als Vermittlungselement hervortreten und sichtbar werden kann.

Die Erfahrung der *Transmutation* sei das vierte Prinzip, der Alchemie entlehnt, das eine höhere Entwicklungsstufe induziert und jede Form des Strebens im esoterischen Weltbild teleologisch bestimmt. Es gilt, aus einem Stoff, einer Voraussetzung oder Anlage etwas Besseres zu machen; die nächste Stufe, den höheren Rang, die übergeordnete Ebene zu erreichen. Faivre hebt hervor, dass Transmutation mehr sei als nur Transformation, denn sie beinhalte das Streben nach dem Höheren, Besseren, dem oft der Niedergang des Älteren vorausgeht.

Damit sind die vier Prinzipien vollständig, doch zwei weitere folgen und ergänzen: Die Praxis der *Konkordanz* als das fünfte Prinzip benennt die Zusammenführung unterschiedlicher Aspekte, Richtungen oder Strömungen hinsichtlich eines gemeinsamen Nenners. Das letzte, sechste Prinzip, das Faivre mit *Transmission* oder der *Initiation durch Meister* überschreibt, nutzt er nicht zuletzt zur vorsichtigen Abgrenzung des Esoterischen vom Mystischen. In der esoterischen Denkart, die im Unterschied

14 Pytlik: Okkultismus und Moderne, S. 100.
15 Vgl. ebda.
16 Faivre: Esoterik, S. 12.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zur *unio mystica* (die von Einzelnen in der Versenkung vollzogen wird) auf umfassende Kommunikation und Dechiffrierung der Zeichen gerichtet ist, wird die Einübung in das zeichenhafte Wirken oft von einer Hinführung durch eine andere, wissende Person begleitet. Es kommt eben darauf an, die Vermittlungselemente des Kosmischen zu sehen (siehe die dritte Komponente, *Imagination und Mediation*).

Aus der Begegnung von esoterischen und literarischen Texten (genauer: von Texten, die sich mit esoterischen Wissensformationen beschäftigen oder von ihnen beschäftigt werden) ergibt sich nun mit Blick auf Faivres Komponenten der esoterischen Denkart folgende Frage: Sind ausgehend von diesen vier Prinzipien nicht doch auch konkrete (literarische) Texte als esoterisch zu bestimmen? Wenig überraschend hat die Frage danach, was denn überhaupt ein esoterischer Text sei, die Suche nach Schnittstellen zwischen Literatur und Esoterik notgedrungen begleitet. Zugleich wurde durch die Überlegungen zur Bestimmung des esoterischen Textes die Bestimmung des literarischen Textes virulent. Hatte man sich für den Vorrang des Materials entschieden, schien jeder Weg zur Spezifität eines konkreten Textes – und damit zum Primärtext – zurückzuführen. Begreift man allerdings die *Literarizität* als ein bestimmendes Merkmal eines literarischen Textes, so kann äquivalent eine künstliche Kategorie der *Esoterizität* als das Pendant der ausgewählten und verglichenen Texte gesetzt werden. Die Literarizität eines Textes ist nun schwer zu fassen, sie macht sich allerdings bemerkbar im Grad der Gemachtheit eines Textes. Hinzu tritt ein besonderes Bewusstsein des Textes für sich selbst: Indem er tut, wovon er spricht, zeigt er sich als gemachtes Ganzes. Literarizität geht einher mit potenzierter Selbstreflexivität, die sich in der besonderen poetologischen Verfasstheit des als literarisch geltenden Textes äußert. Poetologisch ausgefeilte Texte regen an, Funktionsweisen zu eruieren und in die untergründigen Schichten der Bedeutung des Textgefüges vorzudringen. Wie ist er gemacht, wie ist er gebaut? – Begreift man Literarizität, wie ich es hier vorschlage, als Grad der Gemachtheit, so wird also deutlich, dass sie das Zufällige zurückdrängt. Im literarischen Text ist nichts zufällig, es sei denn er erhebt es – bewusst – zu seinem leitgebenden Gestaltungsmerkmal. Über den Umweg des Artifiziellen ergibt sich somit eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen dem Literarischen und dem Esoterischen: Über die Literarizität wird die Arbitrarität des sprachlichen Zeichens überformt und in einen Zusammenhang gestellt, gleichsam gespannt, der es erlaubt, nach Entsprechungen zwischen Teil und Ganzem zu fragen. Hinter der hermeneutischen Untersuchungsmethode wirkt ebendiese grundsätzliche Annahme der Vergleichbarkeit, die Relationen zwischen Elementen in einem unausgesprochenen, übergeordnetem *tertium comparationis* wirksam werden lässt. Dieses verbindende Dritte äußert sich in der Lektüre, die im Kunstwerk ein geordnetes Ganzes, nämlich einen Kosmos, erkennt, worin kein Teil seinem Zufall überlassen ist, sondern einem Sinn folgt, den es zu er-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

mitteln gilt. Durch das Interpretieren greift die hermeneutische Methode in einen Raum der vorgeordneten Entsprechung ein, indem sie akzeptiert, das das sprachliche Zeichen – unabhängig zusammengeschlossen zwischen Signifikat und Signifikant – in einen sinnfälligen Zusammenhang eintritt und seine besondere Stärke aus den vielfältigen Anknüpfungsmöglichkeiten an Entsprechendes, also Ähnliches, bezieht.

Mit dieser Feststellung, dass im literarischen Text (als einem hochgradig gemachten) andere sprachliche – nämlich komponierte – Gesetze herrschen als außerhalb desselben, sei nun auf Faivres Bestimmung des esoterischen Denkens zurückgekommen: Nicht esoterische Texte, wohl aber Funktionsweisen esoterischer Lektüren lassen sich ausgehend von seinen Komponenten ableiten. Zu diesem Zweck muss allerdings der *gemachte* Text vorausgeschickt werden, der wie die esoterische Weltanschauung von einer übergeordneten Analogie ausgeht, unter der jede Relation letztlich selbst als Analogie erscheint, sofern etwas *erkannt* werden soll. Ist der literarische Text ein geordnetes Ganzes, also ein Kosmos, so folgt die hermeneutische Methode letztlich hermetischen Gesetzen. Die Übersetzung von Faivres esoterischer Denkart in die esoterische Lektüre vollzieht sich über die Nivellierung der Arbitrarität des Zeichens im geordneten – gemachten – Zusammenhang. Es gibt eine Kraft im Kunstwerk, die in der Bearbeitung des Materials der Beliebigkeit und der Konvention Widerstand leistet, die Form geben und Ordnung stiften will. Im sprachlichen Kunstwerk begegnen einander somit Gegebenheiten und Ansprüche, die in die Form dringen. Umgekehrt wirken formende Kräfte auf die Gegebenheit. Roman Jakobson regiert nicht zuletzt auf ebene jene Konstellation entgegengesetzter Bewegungen, die in der Schöpfung eines sprachlichen Ausdrucks der Fall sind, indem er versucht, sie auszugleichen. Selektion und Kombination sind *gleichermaßen* konstitutiv.

Ausgehend von diesen Überlegungen, die in der Literarizität jene Qualität erkennen, die auf die Grenzen von Literatur und Esoterik in einer Weise wirkt, die dazu neigt, sie zur Deckung zu bringen, ergeben sich nun folgende Fragestellungen: Die esoterische Denkart liest den Kosmos, die Welt, in der sich das Individuum bewegt (es will die Kanäle nutzen und aktiv ein Teil dieser zeichenhaften Welt sein). Der literarische Text ist seiner Beschaffenheit nach ein Kosmos, der vom Leser entziffert und vom Interpreten auf die Konstituenten seiner Beschaffenheit hin beleuchtet wird. Gemeinsam ist ihnen das Interesse daran, wie im geordneten Ganzen, als das der literarische Text erscheint, Sinn erzeugt und beschrieben werden kann. Im Lesen zeigt sich, wie gelesen wird. Wie liest also ein für die esoterische Denkform geschultes Auge? Worauf achtet es? Wenn die esoterische Denkform als Leseform denkbar ist – und das ist sie aufgrund der Aufhebung des Zufälligen im Geordneten als Voraussetzung des zu entziffernden Sinns –, so ergeben sich ausgehend von Faivres sechs Komponenten folgende Parameter für eine esoterische Lektüre eines literarischen Textes:

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

- *Es ist alles zeichenhaft*. In der umfassenden Klammer der Analogie, die unablässig Entsprechungen erzeugt, ist die Arbitrarität der Zeichen nicht gegeben. Zeichenhaftigkeit ist prinzipiell und allumfassend. Zufall ist ausgeschlossen.[17]
- *Diese prinzipielle Zeichenhaftigkeit zeigt und manifestiert sich konkret auf allen Ebenen des Textes*. Man ist umgeben von Bedeutung, und alles (im Text) ist bedeutsam. Bedeutsamkeit ist gleichsam die zeichentheoretische Entsprechung eines ›beseelten Zustands‹ der Materie.
- Die prinzipielle und konkrete *Zeichenhaftigkeit ist vermittelt*; das bedeutet, ich kann die Zeichen lesen. Vermittels der *Imagination* und Vorstellungskraft (nach Faivre) tritt man ein in den Raum der Korrespondenzen und kann sie entschlüsseln. Im Lesen der Zeichen zeigt sich die intelligible Ausrichtung der Imagination.
- Faivres *Transmutation* entspricht der *Wirkung der Zeichen*, wie sie im literarischen Text Gestalt gewinnen. Der literarische Text strahlt über seine Grenzen, ist als Mitteilung Teil einer Welt, auf die er einwirken kann und will. Die Lektüre erweist sich somit als Handlangerin der Transmutation, indem sie interpretativ die (jeweils herausgelesene) Quintessenz des Textes aufbereitet und vermittelt. Die Lektüre, die nicht interpretiert, sondern durch ein lesendes Ich *inkorporiert*, überträgt Gelesenes in aktuelle Lebenszusammenhänge; sie basiert zumeist auf inhaltlicher Identifikation.
- *Konkordanz* entspricht der *Bricolage*. Sie ist das textuelle Pendant einer groß angelegten Synthese im Dienst einer Idee, die als verbindende Größe das *heterogene Material zusammenträgt*.
- Die *Initiation durch Meister* entspricht Figurationen der Einweihung; diese geht allerdings über das Personal der Meister, Adepten, Lehrer-Schüler, die als *dramatis personae* wie auch als Motive existieren, hinaus und meint eher die *Tatsache, dass man lernen muss, die Zeichen zu lesen*. Hierin braucht es Unterweisung, Schulung – und vor allem Erfahrung (als die höchste Form des Wissens).

Diese sechs Parameter lassen den Zusammenhang von Denken, Leben und Lesen deutlich hervortreten: von der Denkform zur Leseform zur Lebensform. In der gegenseitigen Durchdringung von Lektüre und Leben liegt das avantgardistische Potenzial der künstlerischen Auseinandersetzung mit der esoterischen Denkform.[18] Für dieses

17 Druckfehlern wird mit Skepsis begegnet. Die Psychoanalyse lädt den Fehler als Fehlleistung mit Bedeutung auf.

18 Auf die Topoi von »Leben« und »Selbstfindung« inkl. »Weg«-»Ziel«-Verlaufsmodell verweist Marianne Wünsch am Ende ihrer Auseinandersetzung mit der fantastischen Literatur der frühen Moderne. Das »Ich« und sein »Weg« führen zur Neukonzeption bzw. Transformation der »Person«.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Potenzial, das sich als geistige Vorhut begreift, ist die ideologische Ausrichtung offen und unbestimmt, denn sie kann politisch sowohl in eine progressive als auch eine reaktionäre Richtung einschlagen; das jeweilige Bild von *Fortschrittlichkeit* bemisst sich an der Art und Weise, wie Vergangenheit und Zukunft im Gegenwärtigen, das als Grenzerfahrung gilt, verbunden werden. Ist es der zuversichtliche Glaube an die Lösung des Welträtsels in der brüderlichen Vereinigung überzeitlichen Wissens (Theosophie); ist es der forschende Blick in noch unerschlossene Sphären, die jenseits der Grenzen des sinnlich Wahrnehmbaren liegen und sich durch noch ungeklärte Phänomene bemerkbar machen (Spiritismus); ist es die Vorstellung eines archaischen Sediments, die nicht nur in den Tugenden, sondern vor allem in den Genen einer höheren, weil ›reineren‹ Schicht von Menschen überdauert hat und darin ihre rassische Übermacht legitimiert sieht (Ariosophie)? Gerade das letzte Beispiel zeigt, dass der Fortschrittsglaube auch durchaus regressiv sein kann, je nachdem, durch welches beanspruchte Narrativ die akute Kontiguitätserfahrung der Moderne durch ein jeweiliges Konzept von Kontinuität konterkariert werden muss. Vor diesem Hintergrund wird auch ersichtlich, wie Lanz von Liebenfels' ariosophische »Abstammungslehre« (siehe Kap. IX) einem Rudolf Steiner (siehe Kap. IV) zu biologistisch, ja geradezu materialistisch anmuten konnte.[19] Steiner, der in seinen Maßnahmen zu einer höheren, »geistigen Lebensform« selbst Anleihen bei der theosophischen Wurzelrassenlehre nahm (das sind hierarchische Menschenentwicklungsstufen), distanziert sich von Liebenfels' Orientierung am »physischen Tiermenschen«. Nicht der menschenverachtende Rassismus stört Steiner, sondern die »vom Gesichtspunkt der Geistforschung« aus gesehen irrige Vorstellung, dass die Grabbeigaben der Alten ursprüngliche Tiermenschen zeigen würden, anstatt »Anschauungen von den höheren Leibern des Menschen«.[20] Das Leben und die Lebensanschauung auf eine Lektüre auszurichten, bedeutet an dieser Stelle, den Ursprung und damit den Anfang vom Ende aus jeweils anders zu denken, entweder als Geist (wie Steiner) oder als Tierheit, die das Göttliche ›verunreinigt‹ (wie Lanz). Gemeinsam ist ihnen, ihre Lehre zugleich als Lebensform zu praktizieren. Insofern generieren sie in ihrem Zugriff auf die Welt fortwährend Lektüren, die sie selbst als Protagonisten und Schöpfer ausagieren. Sie bewegen sich wissentlich in einem Kos-

---

Wünsch: Fantastische Literatur, S. 227–251, hier S. 237. Die Transmutation (Teil C, *Transmutation*) geht über die Transformation hinaus (vgl. Verwandlung des Lebens in Kunst durch Aufhebung der Grenzen bzw. Transzendierung).

19 Rudolf Steiner: Einige Bemerkungen zu dem Aufsatz »Die Geheimlehre und die Tiermenschen in der modernen Wissenschaft« von Helene Schewitsch (Lucifer-Gnosis Nr. 32, 1906). In: Ders.: Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus den Zeitschriften »Luzifer« und »Lucifer-Gnosis« 1903–1908 [= GA 34], S. 500–504, hier S. 501.

20 Ebda., S. 502.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

mos, der geprägt ist von der Überzeugung, überall die Vermittler und Künder (also die Zeichen) in der Korrespondenz von Makro- und Mikrokosmos sehen zu können bzw. zu müssen.

Transmutation

Die Transmutation nimmt unter Faivres vier Komponenten esoterischer Denkart eine besondere Rolle ein. Der Alchemie entnommen, bezeichnet sie die Verwandlung eines Stoffes in einen anderen, höheren. Herbert Silberers »Besser-machen« klingt durch, das Aufwärtsstreben eines Zustands oder einer Daseinsform. Als Vorbild im Geiste wirkt der Stein der Weisen – das höchste Wissen in seiner Vollendung. Auf die Parallelisierung der niederen und höheren Metalle mit menschlichen Eigenschaften und deren schrittweiser Vervollkommnung und Wandelbarkeit wurde in Kapitel VI hingewiesen. Zudem lässt sich mit dem Begriff der Transmutation ein Großteil der hier verhandelten und porträtierten Texte inhaltlich zusammenführen, wird doch auf unterschiedlichen Ebenen und an gesellschaftlichen Brennpunkten der Jahrhundertwende eine Veränderung zum Besseren betrieben und propagiert.

Folgen wir der Transmutation durch die einzelnen Kapitel: Sir Galahads Sibyl geht im Tod eine Symbiose mit Horus ein (sofern man dem Romanbeginn ein zyklisches Moment zugesteht), Else Jerusalems Milada gelingt es, sich gleich dem heiligen Skarabäus aus den gesellschaftlichen Missständen, die durch das titelgebende Motiv als Mist erscheinen, empor zu kämpfen. Steiner zelebriert und veranschaulicht durch alle Darstellungsformen den Vorrang des Geistes vor der Materie und erkennt Goethe als den Vordenker seiner Geistes- und Geheimwissenschaft. Eine ähnliche und doch davon abgegrenzte Ausrichtung auf die höhere Daseinsform des Menschen, der dadurch, dass er erkennt, seiner Vervollkommnung entgegenstrebt, folgen auch Franz Hartmann, G.W. Surya und Lazar von Hellenbach auf je unterschiedliche Weise. Ihre literarischen Schöpfungen sind der populären Verbreitung dieser Idee verschrieben. Meyrink ist sich aufgrund seiner okkultistischen Bildung der umfassenden Bedeutung der Tansmutation bewusst und verweist im *Golem* beispielsweise auf die Grenzen derselben: Dem Protagonisten bleibt als Ich-Erzähler das Betreten des alchemistischen Gartens, worin das Große Werk sich vollzieht, verwehrt; er winkt von außen seinem Doppelgänger zu. In der Chiffrierung des alchemistischen Wissens bleiben die Herausforderungen performativ aufgehoben. Hofmannsthals Auseinandersetzung mit der Transmutation, also der ›Besserung‹ seines Andreas, bleibt unvollendet und damit produktiv. Der Körper, dessen Leidenschaften dem geistigen Streben nach Höherem, zum Beispiel in der Phantasie, entgegenwirkt, beschäftigt Werfel und Huysmans. Nicht so sehr die Überwindung des Körpers ist bei ihnen von Bedeutung, sondern die unheim-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

liche, oft verkannte Kraft desselben, die in der Auseinandersetzung mit dem Triebleben offengelegt wird. Die abgründige Seele steht unentschieden zwischen Körper und Geist. Mit der Transmutation kommt ein Moment der Besserung hinzu, das je nach Ansatz und Auslegung das Sittliche aktiviert (etwa bei Silberers anagogischer Bedeutung der Traumsymbolik) oder aber auch die Transzendierung aller moralischen Vorstellung in der höheren körperlichen Vereinigung zelebriert (wie etwa in den sexualmagischen Abhandlungen von Theodor Reuß).[21] Lanz imaginiert eine neue Geburt der Menschheit in der arioheroischen Rasse. Medien verweisen auf die technizistische Seite einer kommunikativen Aufhebung der Grenze zwischen Leben und Tod. Medianimes Schreiben berichtet von Reinkarnationen, Etappen, auf dem Weg zur höheren Daseinsform. Die Transmutation legt den Fokus auf die Schöpfung, insbesondere die Neuschöpfung, und inkludiert damit die Vergänglichkeit eines älteren Zustands, auch den Tod. Sie verfügt somit über eine emanzipatorische Seite, insbesondere in der Überwindung gesellschaftlicher Konventionen und Missstände (Sir Galahad, Jerusalem). Sie zeigt ihre Dominanz allerdings auch im Streben nach der anderen, höheren Daseinsform, wobei in der Bestimmung derselben wieder die vier Prinzipien nach Faivre sinnfällig werden. Gemeinsam ist diesen Formen angestrebter Transmutation eine teleologische Bewegung, die sich in dem Streben äußert, allen Widerständen zum Trotz über die bestehenden Bedingungen hinauszuwachsen. Vielfach wird dieses Streben nach einem anderen, höher gelegenen Ort auch topographisch mitvollzogen, man denke an Karl Wilhelm Diefenbachs Landkommune »Himmelhof« in Wien und die Siedlungen am Monte Verità.

In ihrer Offenheit für die breite Schilderung von Entwicklungen, die detaillierte Bebilderung von Zuständen und das Ausloten von Grenzen erweist sich die Literatur als prädestinierte Ausdrucksform von Transmutation. Es ist die esoterische Denkform, die diese Nähe zur bildungsromantischen Anlage epischer Formen sucht und insbesondere in der Vermittlung potenzieller Identifikationsangebote in der Literatur eine Verbündete erkennt. Die literarische Darstellungsform gerät dann zu einem Gefäß, das Erlebnisse, Selbstbeobachtung oder didaktische Veranschaulichung fasst und fasslich aufbereitet – und verbreitet, also popularisiert (siehe etwa Franz Hartmann, G.W. Surya und Lazar von Hellenbach). Das Resultat sind seltsame Mischformen, die anhand von

21 Theodor Reuß in der *Oriflamme*, 1912 zit. n. Zander: Rudolf Steiner. Biografie, S. 258. Die von Reuß beschriebenen Übungen zielen auf die »Transmutation der Reproduktions-Energie« ab. Diese Übungen, wozu es »sexuell starke, vollkommene Menschen, männlichen und weiblichen Geschlechts« brauche, dienen nicht »sexuellen Exzessen«, sondern werden vielmehr »zur Stärkung der Ewigen Gotteskraft auf der irdischen Ebene [gemacht][.] Im Reproduktionsorgan (männlich und weiblich) ist auf dem kleinsten Raum die größte Vital-Kraft konzentriert.«

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Gattungsbezeichnungen wie »wissenschaftlicher Roman« (G.W. Surya) oder »mystisch-socialer Roman« (Franz Herndl) paratextuell auf die programmatische Synthese, der die Literatur unterstellt wird, verweisen. Der didaktisierende Griff nach der Literatur dient der Popularisierung okkulter Weltanschauung. Darüber hinaus gibt es allerdings ein Nahverhältnis zwischen Okkultismus und Literatur, das sich über den Topos der beseelten Materie erschließt. Die Beschaffenheit dieser besonderen Nachbarschaft innerhalb der Trias von Okkultismus, Kunst und Wissenschaft soll nun näher betrachtet werden.

* * *

Friedrich Eckstein verlagert in der Einleitung seiner ausgewählten (und durch ihn übersetzten) Essays von W. B. Yeats die belebte Materie ausdrücklich in die Dichtkunst, in das Reich der Phantasie.[22] Die Dichtkunst habe ein Vorrecht darauf, so Eckstein, denn ohne diese »visionäre Imagination«, die Steine sprechen lässt, die mit dem Wind fühlt und Würmer sich in Jünglinge zu verwandeln gestattet, wäre sie kalt und armselig.[23] Die »Verbannung« der belebten Materie in die Dichtkunst war Eckstein zufolge die wissenschaftsgeschichtlich notwendige Voraussetzung dafür, um über ein Denken hinauszukommen, das von Anthropomorphismus und Animismus geprägt gewesen war. Yeats' Schöpfungen kämen von William Blake, dessen herausragendes dichterisches Genie erst durch den Kommentar zugänglich gemacht worden war. Eckstein erzählt seinen Weg zu Yeats' Werk und poetischer Welt entlang bibliophiler Raritäten. So erwähnt er etwa die prächtige, achtbändige Yeats-Ausgabe[24] und die dreibändige Gesamtausgabe der Werke Blakes von 1893,[25] herausgegeben von Yeats und Edwin John Ellis, mit einer sehr brauchbaren Einleitung versehen: »In jenes schier undurchdringliche Chaos von Blakes Gedankenwelt, großartig abstruse Zeichnungen, rhapsodische Dichtungen und ekstatische Prophetien […] hat nun die […] Studie von Yeats und Ellis zum ersten Male Licht gebracht[.]«[26] In Blakes revolutionärem Ein-

22 William Butler Yeats: Erzählungen und Essays. Übertragen u. eingeleitet v. Friedrich Eckstein. Leipzig: Insel 1916. Der Band wurde auf Empfehlung Hofmannsthals als Auswahlband im Insel-Verlag veröffentlicht. Zu Hofmannsthal und Eckstein vgl. auch Bd. 13 der Österreichischen Bibliothek: Comenius oder die Böhmischen Brüder. Ausgew. u. eingel. von Friedrich Eckstein. Leipzig: Insel-Verlag [1915].

23 Ebda., S. 26.

24 The Collected Works in Verse and Prose of William Butler Yeats. 8 Bde. Stratford on Avon: Shakespeare Head Press 1908.

25 Edwin John Ellis, William Butler Yeats (Hg.): The Works of William Blake. Poetic, Symbolic, and Critical. Edited with Lithographs of the Illustrated Prophetic Books, and a Memoir and Interpretation by Edwin John Ellis and William Butler Yeats. 3 Bde., London: Bernard Quaritch 1893.

26 Ebda., S. 18

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

wirken auf Yeats erkenne man zugleich die »ersten Keime von so manchem, was heute nach Verlauf von hundert Jahren als ›modern‹ gilt«, so Eckstein.[27]

Eckstein bezeichnet Yeats' Essay *Magie* aus dem Jahr 1901 als »philosophisches Glaubensbekenntnis«, worin er seine Ansicht vom »Gedächtnis der Natur« entfalte.[28] Unser Gedächtnis stelle einen Teil davon dar und könne durch Symbole erweckt werden; der große Geist und das große Gedächtnis würden in unserem kleinen wirken. Eckstein bezeichnet diesen Ansatz einen mehr dichterischen als philosophischen Gedanken und leitet davon die eingangs vorweggenommene Grenze ab, wonach die Vorstellung einer belebte Materie (und einem damit einhergehenden Gedächtnis der Natur) letztlich Dichtkunst von methodischem Denken scheide. Dort allerdings, in der Dichtkunst, walte sie uneingeschränkt ihres Amtes; mehr noch, es gelinge nur in der Dichtung – wie Yeats es vorzeige – die *Transmutation des Lebens in Kunst*. In der Dichtung gebe sich der Mensch (jenseits des methodischen Denkens) uneingeschränkt dem Gefühl und der Phantasie hin. Somit ergebe sich durch die Abgrenzung zur Wissenschaft, die durch den Fortschritt dem Leben diene, eine besondere Aufgabe für die Dichtung: Nunmehr bleibe alles ohne »Gefühlsenthusiamus« und ohne »visionäre Imagination« weit entfernt

> von jener »Umwandlung aller Dinge in eine göttliche unvergängliche Wesenheit«, von jener alchimistischen »Transmutation des Lebens in die Kunst«, wie Yeats in »Rosa Alchemica« vorschwebt. Soll diese Wandlung überhaupt jemals Ereignis werden, dann muß ihr notwendigerweise »der Aufschrei maßloser Sehnsucht« vorausgehen nach einer Welt, die »ganz aus Wesenheiten gemacht ist.«[29]

Ecksteins Auswahl wurde auf Vermittlung Hugo von Hofmannsthals im Insel-Verlag veröffentlicht.[30] Es überrascht eine Besprechung in der *Allgemeinen Sport-Zeitung*.[31] Der Verdacht fällt naturgemäß auf Herbert Silberer. Die Rezension würdigt Ecksteins Publikation, gelten doch die Schöpfungen des Dichters als nahezu unübersetzbar.

27 Ebda., S. 22.

28 Ebda., S. 24.

29 Ebda., S. 26.

30 Catherine Schlaud: Der Brockhaus schlägt im Eckstein nach. Eine unpublizierte Antwort von Friedrich Eckstein an Hugo von Hofmannsthal. In: Hofmannsthal-Jahrbuch, 15. Jg. Freiburg: Rombach 2007, S. 15–32. Martin E. Schmid: Hofmannsthal und Friedrich Eckstein. In: Gabriela Scherer, Beatrice Wehrli (Hg.): Wahrheit und Wort. Festschrift für Rolf Tarot. Bern, Wien: Lang 1996, S. 389–408.

31 [O.A.]: »Erzählungen und Essays«. Von William Butler Yeats. In: Allgemeine Sportzeitung (11.4.1917), S. 2061.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Dem »feinsinnige[n] Wiener Philosophe[n] und Polyhistor Friedrich Eckstein« sei es allerdings gelungen, ein knappes Bändchen von außerordentlichem Ideenreichtum zusammenzustellen. Der Rezensent lobt Einleitung und Auswahl der Erzählungen und Essays. So habe Eckstein einen Schlüssel »zu der zauberischen Gedankenwelt Yeats'« gereicht. Einmal mehr erscheint Eckstein als der Vermittler, als Katalysator einer ins Werk gesetzten Transformation, die in der Lage ist von der Transmutation zu berichten. Die Besprechung weiß, man erreicht mit diesem Büchlein neue Gebiete, es schließt sie gleichsam auf: »Natürlich musste dieser Schlüssel von einem wirklichen Kundigen in die Hand gedrückt werden.«[32]

* * *

Zwei weitere Stimmen ergänzen und reflektieren die hier problematisierte Grenzziehung zwischen Dichtung und Wissenschaft, nämlich Aby Warburg und Karl Popper. Ecksteins Grenze, die entlang belebter und toter Materie verläuft, weist nicht nur der Dichtung ihren nur scheinbar großzügig bemessenen, letztlich aber durch die Grenzen des Gefühls und der Phantasie konventionell eingeschränkten Ort zu, sie untergräbt auch das epistemologische Potenzial der Vorstellung belebter Materie für die Wissenschaft. Mit Aby Warburg lässt sich die von Eckstein aufgeworfene Trennung von Dichtung und methodischem Denken relativieren und ihre Etablierung als historischer Prozess präzisieren, der durchaus auf einer Verwiesenheit beider Sphären gründet. Eckstein führt Johannes Kepler als Beispiel für die Überwindung seiner zunächst »tief poetischen Konzeption« an, die besagte, dass die Gestirne nach dem Takt der Aspekte tanzen würden.[33] Dabei ist gerade die Astronomie jenes Gebiet, in welchem sich mathematische Fasslichkeit und poetische Bildhaftigkeit im Rahmen ihrer Herausbildung zur modernen Wissenschaft verschränkt hielten. Die Position der Planeten war im antiken Griechenland sowohl deutbar als auch errechenbar, der rationale und magische Zugang ließen sich eben nicht ohne Erkenntnisverlust bruchlos unterscheiden. Aby Warburg verdeutlicht den Doppelcharakter der griechischen Symbole, die für eine Durchdringung von rationalem und magischem Denken stehen. Nach Gombrichs *Intellektueller Biographi*e führte in Warburgs Ansatz die Gleichsetzung von Makro- und Mikrokosmos zur »unvermeidlichen Metapher«, nämlich zum Vergleich mit dem Menschen: »Die Lehre von Mikrokosmos und Makrokosmos ist in sich nur ein anderes Bild, mittels dessen der Mensch versuchte, Herr über das Chaos zu werden und Ordnung in die ihn umgebende erschreckende Menge von Eindrücken zu bringen.«[34] Am Beispiel des

32 Ebda.

33 Eckstein (Hg.): Yeats, S. 24.

34 Gombrich: Aby Warburg, S. 388.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Globus[35] veranschaulichte Warburg die Verschränkung von rationalem und magischem Denken, die beide auf der grundlegenden Annahme einer harmonischen Übereinstimmung der beobachteten Teilaspekte zwischen Makro- und Mikrokosmos basieren.

> Dieser Globus, das übliche Symbol des Himmelsgewölbes, ist ein echtes Produkt griechischer Kultur, hervorgegangen aus der doppelten Begabung der alten Griechen zu poetischer konkreter Anschauung und zu mathematischer abstrakter Vorstellungskraft.
>
> Gleichsam durch ein gemischtes System dieser beiden Kräfte haben die Griechen Ordnung im Kosmos geschaffen. Durch poetisch anschaulichen Anthropomorphismus, durch menschlich-beseelende Einfühlung haben sie die unendlich fernen flimmernden Weltkörper dadurch in Ordnung gebracht, daß sie einzelne Sterne zu Gruppen zusammenfaßten, in deren imaginären Umrissen man Wesen und Dinge sah, nach denen man diese Gestirne benannte und dadurch für die menschlichen Sinne wiedererkennbare Individuen schuf.[36]

Die Durchdringung von rationalem und magischem Denken zeigt für die Astrologie, dass eben beides gegeben war: poetische Anschauung und mathematische Berechnung. Aus dem berechenbaren Lauf ließ sich eine Vielzahl an Schlussfolgerungen und Deutungen ableiten, die über die Macht der Planeten, das Wirken der Dämonen und das Schicksal des Menschen Auskunft gaben. Mathematische Genauigkeit und Lebensdeutung gingen Hand in Hand und ließen sich auf eine gemeinsame Wurzel in der Anschauung der Himmelskörper zurückführen. Mit seinen Ausführungen richtete sich Warburg gegen Aberglauben und Magie. Er hebt hervor, dass mittels Kontemplation die Angst, welche das Kippen von Orientierungswissen in Aberglauben verursacht, bezwungen werden kann. Warburg lenkt mit seiner Analyse unsere Aufmerksamkeit auf ein sympathetisches Weltbild, worin Poesie und Wissenschaft, Magie und Ratio eben noch nicht getrennt waren:

> Im naiven Weltbild herrscht ja das Gesetz der Partizipation und der Sympathie vor. Gleiches wirkt auf Gleiches. Was mit dem Abbild geschieht, geschieht auch dem Objekt, das es darstellt. Der symbolische Akt des Regenmachens oder des Fruchtbarkeitszaubers zwingt die Mächte, die über Regen oder Fruchtbarkeit herrschen. Wenn dieses Prinzip erst einmal die gesamte Welt umfaßt, erhalten wir ein System von Entsprechungen und Harmonien, das die Struktur des Weltalls ausmacht. Bestimmte Farben, Metalle, Pflanzen, Tiere oder auch menschliche Handlungen gehören allesamt zu derselben Grundeigenschaft bzw. zu demsel-

35 Ebda., 258 f.

36 Zit. n. Gombrich, S. 286; Aby Warburg: *Über astrologische Druckwerke aus alter und neuer Zeit*, Manuskript eines Vortrags vor der Gesellschaft der Bücherfreunde, Hamburg, 9. Februar 1911.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

> ben Wesen und gehören also derart zusammen, daß das eine das andere beeinflussen kann. Die Verbindungslinien, entlang deren sich diese Entsprechungen herausbilden, sind die einer primitiven Assoziation. Der Planet mit dem tiefsten Rot wird über die heißen Elemente herrschen, über Krieg, über Raubtiere wie den Wolf und über das sanguinische Temperament. Der langsamste unter den Planeten, Saturn, wird auf alles einwirken, was langsam, träge, alt oder kalt ist; sein Metall ist Blei, sein Tier der Hund. Der schnellste Planet, Merkur, wird andererseits alles beherrschen, was fein, schlagfertig, »merkurisch« ist – zum Beispiel Quecksilber.[37]

Im esoterischen Denken ist dieses ursprüngliche Bild vom Zusammenwirken der Sphären präsent, es hat hier gleichsam überdauert und wird unter Zeitbezug für die Gegenwart als Episteme aktiviert. Nicht naiv oder primitiv, sondern überzeitlich und ursprünglich wirken die zugänglichen Assoziationen über das tiefe Rot, das langsame Fortkommen und das schnelle Übermitteln und Verbinden. Mit dem sympathetischen Weltbild hat eine eigene Lexik überdauert, deren Beherrschung auch ein Stück Kontrolle über die kommunikativen Bedingungen, die innerhalb des Kosmos am Werk sind, verspricht.

Anhand der Himmelskörper werden Voraussagen getroffen, die verifiziert werden können – dabei ginge es Karl Popper zufolge gerade darum, getroffene Aussagen falsifizieren zu können. Das »Ideengut der Astrologie« habe unweigerlich viele Wissenschaftler beeinflusst, unter anderem auch Isaac Newton, gesteht Popper zu.[38] Es sei aber große Skepsis geboten, wenn, wie im Fall der Astrologie, eine Theorie überall Bestätigungen ihrer selbst erfährt. In der Widerlegbarkeit einer Theorie liege die Überprüfbarkeit.

> Indem sie sich in ihren Interpretationen und Vorhersagen hinreichend vage ausdrückten, konnten sie immer alles wegerklären, was ihre Theorie widerlegt hätte, wenn Theorie und Prophezeiungen bestimmter gewesen wären. Um der Falsifikation zu entgehen, zerstören sie die Prüfbarkeit ihrer Theorie. Es ist ziemlich typisch für Wahrsager, die Dinge so im Vagen zu halten, daß ihre Voraussagen kaum fehlgehen können: sie werden unwiderlegbar.[39]

Karl Popper erhebt also die Falsifizierbarkeit zum distinktiven Abgrenzungskriterium einer wissenschaftlichen Theorie. Hier setzt er die wissenschaftliche Grenze, hierin

37 Ebda.

38 Karl Popper: Wissenschaft. Vermutungen und Widerlegungen. In: Texte zur Wissenschaftstheorie. Hg. v. Jonas Pfister. Stuttgart: Reclam 2016, S. 188–201.

39 Ebda., S. 197.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

unterscheiden sich Astrologie und Astronomie. Popper formuliert sein wissenschaftshistorisch folgenreiches Abgrenzungskriterium unabhängig davon, ob Theorien Wahres, Sinnvolles oder Akzeptierbares aussagen können – es interessiert ihn allein die Frage, ab wann eine Theorie *wissenschaftlich* sei. Nun sieht Popper für Marxismus und Psychoanalyse ein ähnliches Problem wie für die Astrologie, denn nichts macht ihn skeptischer als permanente Verifizierung. Er bezeichnet Freuds topologisches Instanzenmodell als »Epos« und thematisiert das Problem der Vorhersage: »Freuds Epos vom Ich, Über-Ich und Es kann kaum mehr Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben als Homers Sammlung von olympischen Skandalgeschichten. Als Theorien erklären sie einige Tatsachen, aber nach Art und Weise von Mythen. Sie enthalten hochinteressante Gedanken über psychologische Probleme, aber leider nicht in prüfbarer Form.«[40] Außerdem ortet er ein Erweckungsmoment, das an Begleiterscheinungen initiatorischer Vorgänge erinnere. Freunde, die Marx, Freud und Adler bewunderten und deren Theorien studierten, so Popper, waren von der »Erklärungskraft« der Theorien geradezu geblendet: »Denn diese Theorien schienen fähig zu sein, alles zu erklären, was in ihren Anwendungsbereich fiel.«[41] Damit ging eine Art Bekehrung einher, die sich als integraler Bestandteil der Faszination, die diese Theorien umgaben, zeigte.

> Es gingen Dir einfach die Augen auf für eine neue Wahrheit, die den Uneingeweihten verborgen war. Und wenn Dir einmal die Augen geöffnet waren, dann konntest Du auch überall bestätigende Beispiele finden. Die Welt war übervoll von *Verifikationen* der Theorie. Was immer sich ereignete, war eine Bestätigung für sie. So schien ihre Wahrheit offenbar zu sein, und die, die nicht daran glaubten, waren sicher nur Leute, die die offenbare Wahrheit nicht sehen wollten, sei es, weil sie gegen ihr Klasseninteresse war, sei es, weil sie ›unanalysierte‹ Verdrängungen hatten, die erst eine Behandlung brauchten.[42]

Mit Poppers Kriterium der Falsifizierbarkeit werden die Grenzen zwischen Wissenschaft und allem anderen, also auch der Literatur und der Kunst, ein weiteres Mal neu gezogen. Nun fällt auch die Psychoanalyse, die sich als neue Wissenschaft deutlich vom Okkultismus abzugrenzen suchte (vgl. Kap. VII), über die Mythen dem Raum der Dichtung zu. Mit dem Verweis auf die vage Ausdrucksweise, etwa in der Formulierung von Vorhersage, greift Popper allerdings jenen Faktor auf, der das Erkennen und Lesen im esoterischen Denk- und Deutungsraum gerade so ansprechend und ansteckend macht. Denn mit dem Vorrang der Ähnlichkeit unter der großen Klammer der weltum-

40 Ebda., S. 199 f.
41 Ebda.
42 Ebda., S. 192. Hervorheb. i. Orig.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

spannenden Analogie geht in der sinnfälligen Aneinanderreihung bedeutsamer – eben ähnlicher und damit korrespondierender – Elemente eine Offenheit einher, die den vagen Verweis oder Hinweis an jeder Stelle aufgreifen kann, um ihn zu verzweigen und ihn produktiv werden zu lassen. Primitive Assoziation, wie Aby Warburg sie nennt, ist auch intuitiv erfassbare Ähnlichkeit. An jenen Stellen, wo das Wissen vage wird und mit ihm das Erkennen, nähert man sich der Grenze definitorischer Reichweite. Jenseits dieser Grenze wirkt der Resonanzraum des Ähnlichen. Umrisse treten in ihrer Deutlichkeit zurück. Ob etwas nah oder fern, groß oder klein ist, entzieht sich der Definition und ist nur über die Relation zu entscheiden, die wiederum – im Abgleich durch ein empfindendes Ich – Angrenzendes abwägt, um zu erkennen und Aussagen zu treffen. Schließlich entscheidet die Intuition. Sie ist das eigene andere nichtwissende Wissen.

* * *

»Occultism ist the science of life, the art of living«, heißt es 1887 in der ersten Ausgabe der theosophischen Zeitschrift *Lucifer*.[43] In der Triangulation von Okkultismus, Wissenschaft und Kunst formiert sich das moderne Leben. Die drei Positionen von Eckstein, Warburg und Popper veranschaulichten unterschiedliche Arten der Abgrenzung zwischen Kunst, Wissenschaft und Okkultismus. Verstanden als unterschiedliche Wissensformen von je eigener ästhetischer und epistemologischer Qualität, sei nun die Philologie als jene Wissenschaft verstanden, die in der Lage ist, Kunst und Okkultismus in ihrer grenzfälligen Beschaffenheit zu beschreiben sowie die Ambiguität dieser Grenzfälligkeit zu erfassen: in ihrer Nähe zueinander (über die beseelte Materie), in ihrer Distanz (auf Unterschiede verweisend), in ihren Möglichkeiten zur Weltdeutung, in der sie sich als Vermögen annähern; in ihrer grenzüberschreitenden Verwiesenheit, die das Rationale und Irrationale gleichermaßen im schöpferischen Akt aufgehoben wissen will. Die *Transmutation des Lebens in Kunst* bildet hierbei die zentrale Wendung. Sie verdeutlicht das avantgardistische Potenzial einer weltverändernden Lektüre, die sich über einen deklarierten und ausagierten Zusammenhang von Leben und Lesen ergibt. Damit einher geht die *Aufhebung der Grenzen in der Lebensform*. In der Grenzerfahrung wird die Grenze problematisiert und ausgezeichnet. Nicht so sehr ihre Überwindung, sondern die Annäherung in der Erfahrung ihrer Beschaffenheit bei gleichzeitiger Verschiebung wird fokussiert und künstlerisch produktiv gemacht. Dabei kommt es zu einer Neuordnung der Rollen und Grenzen. Entsprechendes lässt sich auf Ebene der Syntax beobachten: Als eine der vier rhetorischen Änderungsoperationen bewirkt die *transmutatio* eine Umstellung im bestehenden Gefüge.

43 H.P. Blavatsky, Mabel Collins: What's in a Name? In: Lucifer, Bd. 1, Nr. 1 (15. Sept. 1887), S. 1–7, hier S. 7.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

So verschieben sich, laut Eckstein, auch für William Blake, der hinter W.B. Yeats' Schaffen einflussreich als Größe zu stehen kommt, die Rollen: Ob Künstler, Genius, Mystiker oder Irrsinniger sei angesichts des herausragenden Werkes, das weit über die Textfläche hinausweise, nicht zu bestimmen. Blakes Bücher geben Rätsel auf und weisen etwas ›Modernem‹ den Weg. Eckstein war, wie er schreibt, in den 1880er Jahren – noch vor Erscheinen der dreibändigen Gesamtausgabe – über einen amerikanischen Freund auf Blake und dessen »eigenartige Welt« aufmerksam geworden, der einzelne, überaus wertvolle Stücke als Teil einer »erlesenen Büchersammlung« besaß:

> Wurde doch schon damals jeder dieser Originaldrucke mit Gold aufgewogen! Deutlich entsinne ich mich noch jener schönen alten Foliobände mit den illuminierten Kupfern und den gestochenen Textzeilen, zwischen deren Buchstaben sich phantastische Zeichnungen von abgeschiedenen Seelen, Dämonen und Engeln, von allerlei Getier und Blumenranken auf die sonderbarste Art hindurchschlangen und solcherart mit dem Text gleichsam zu einem einzigen Ornament verwebt waren. […] Ich kann sehr gut begreifen, wie Crabb Robinson in seinem Tagebuch, nach einer Begegnung mit Blake, von diesem sagen konnte, er wisse nicht, ob er ihn einen Künstler, einen Genius, einen Mystiker oder einen Irrsinnigen nenne solle.[44]

Künstler, Genius, Mystiker, Irrsinniger zur einzigartigen Gestalt im individuellen Werk vermengt, verdeutlicht als Aufzählung die Aufhebung der Grenzen im vorauseilenden Modernen. Modern sei darum die aus der komplexen Schichtung von Nach- und Nebeneinander auf engem Raum verhandelte Vielzahl an heterogenen Wissensformen, die das gegenwärtige Leben (das moderne) angreifen, indem sie an den Grenzen des Vormaligen und Zukünftigen rühren. Die moderne Erfahrung ist die Erfahrung der Grenze, die sichtbar wird durch die benachbarte Qualität: Wird sie die Grenze perforieren, akzeptieren, durchbrechen, unterwandern, außer Kraft setzen oder doch überschreiten? Im Umgang mit dem Wirken der Grenze, die ihre Trennschärfe als verhandelbare Größe darbietet, gerät das Ich in seiner Anlage zum Seismographen. Ein dichtes Netz an Bezügen erscheint als Linien, die vibrieren. Die schöpferische Neuordnung mit dem jeweiligen Ich als Zentrum rückt als Lebensentwurf in greifbare Nähe; das Individuum erkennt sich als neuer Teil eines größeren Ganzen. Linien, Grenzen, in Schwingung versetzt, provozieren die Auflösung des Horizontalen durch Vorbereitung auf den Einbruch des Vertikalen. In der Erfahrung der Kontigues, als das permanent Angrenzende, ist Kontinuität nur noch über ein Narrativ aufrecht zu erhalten. Das temporale Moment – die Zeit vergeht – löst diese Zudringlichkeit nicht,

44 Eckstein (Hg.): Yeats, S. 16 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

sondern potenziert sie, indem Gleichzeitiges im Widerstreitenden der Fall ist. Was bringt der nächste Tag als Künder der Botschaft des Neuen, an der Grenze zum heutigen, der schon der vergangene ist?

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

D wie Dechiffrieren: Lesen

Der bewusste Blick auf Kontigues erlaubt, Zwischenräume und Angrenzendes, kurzum: Nebengeordnetes und Abseitiges zu sehen. Die Kontiguität als Figur der Moderne ist eine solche in doppelter Weise: Sie macht einerseits als Analyseinstrument und Technik etwas dem Modernen Eigentümliches sichtbar (indem sie das Angrenzende im Moment der Setzung nicht ausblendet) und ist andererseits eine produktive *Zeitfigur* für sich. Denn die Kontiguität ist ein künstlerisches Instrument. Sie gibt sich überall dort zu erkennen, wo aus dem Vorrang des Materials heraus gedacht wird, sei das in der philologischen Auseinandersetzung oder der literarischen Produktion. Mela Hartwig lässt im Rahmen einer Besprechung über Virginia Woolfs Roman *Between the acts* ebendiese Kontiguitätserfahrung hervortreten und erhebt sie zu einer poetologischen Qualität in den Texten der modernen Virginia Woolf.

> Aber zum Dämon wird die Zeit in Orlando, der mit Siebenmeilenstiefeln durch Jahrhunderte schreitet, zuweilen im winzigsten Augenblick verweilt, zuweilen eine Stunde bis zur Neige auskostet, von der ihn schon, kaum lässt er sie los, Jahrhunderte trennen, der jetzt ein Mann, jetzt eine Frau, ein Besessener in jeder Gestalt, mit seinem Dämon ringt.
>
> So stark ist dieses Zeitmotiv in den Romanen von Virginia Woolf, daß sich ihnen Sprache und Technik unterordnen müssen, denn die Zeit umspült gleicherweise das Bleibende wie das Vergängliche und **verknüpft** Geschehnisse **ganz ebenso zum Nebeneinander wie zum Nacheinander**. Dieses unlösbare Problem hat Virginia Woolf gelöst, indem sie sparsam aus der Fülle der Tage, aus dem Überfluß des Jahres: Augenblicke, Stunden, Tage und Nächte (Night and day) löst, die sie zu **einem Mosaik** wechselnder Bilder **zusammensetzt**, die in künstlerischer Verkürzung zu jener Fülle, jenem Überfluß, jener Vielfalt **zusammenschmelzen, die sie spiegeln wollen**.[1]

Die Verknüpfung von Nebeneinander und Nacheinander, die sich im Mosaik zusammensetzen, verschmelzen, erzeugt Modernität. Sie hebt das herausgelöste Stück in einen neuen zeitlichen Zusammenhang. Ein an der Kontiguität orientiertes Lesen lässt die Zwischenräume – des Satzes, des Themas, der Seite, der Reklame oder des Gedankens – hervortreten und rückt das Angrenzende ins Bild. Es vergegenwärtigt Nacheinander als Nebeneinander. Die Beschäftigung mit Okkultem ausgehend vom literarischen Text lehrt, den angrenzenden Gedanken zuzulassen.

---

1 Mela Hartwig: Between the acts. In: Das Silberboot, 5. Jg. (1951), Heft 1, S. 47–52. Hervorheb. von mir, KK.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Grenzverschiebungen

Roman Jakobson zufolge projiziert die *poetische Funktion*, die in jeder sprachlichen Äußerung präsent ist, das Prinzip der Äquivalenz von der paradigmatischen Achse der Selektion auf die syntagmatische der Kombination.[2] Kontiguitätsverhältnisse werden durch Ähnlichkeitsrelationen angereichert, gleichsam aufgeladen. In einem sprachlichen, ausgearbeiteten Kosmos, in dem es lauter Gleichungen und Äquivalenzen gibt, behauptet sich zwischen dem aneinander Angrenzenden eine Relation, die über die Tatsache des Nur-Angrenzens hinausgeht. Hendrik Birus fasst das breite Feld, das sich für Jakobson ausgehend von der »sprachtheoretischen Generalisierung« der beiden Tropen Metapher und Metonymie ergibt, wie folgt zusammen:

> Davon ausgehend hat er später den ›metaphorischen‹ und den ›metonymischen‹ Weg auch mit Poesie versus Prosa, romantischer versus realistischer Schreibweise, surrealistischer Phantastik versus kubistischer Gegenstandszerlegung sowie entsprechenden Filmtechniken, ja selbst noch mit der imitativen versus kontagiösen Magie in James George Frazers *The Golden Bough* und mit ›Identifizierung‹/›Symbolismus‹ versus ›Verdrängung‹/›Verdichtung‹ in Sigmund Freuds *Traumdeutung* assoziiert […] und damit weiteren Generalisierungen im französischen Strukturalismus und im Poststrukturalismus den Weg bereitet.[3]

Jakobson hat die Magie also bereits bedacht und einer Einteilung in similaritäts- und kontiguitätsorientierte Praktiken unterzogen. An dieser Stelle interessiert jedoch weniger die Einteilung magischer Praktiken in Anlehnung an oder Abgrenzung zu literarischen,[4] sondern es wird durch Jakobson noch eine weitere Facette des esoterischen Lesens und Sprechens greifbar, nämlich die unverbrüchlich anmutende Überzeugungsgeste hinter der Aneinanderreihung von Bedeutungen in einer endlosen Kette von Entsprechungen. Ganze Tabellen geben Aufschluss darüber, was wofür stehen und damit bedeutungsmäßig auf etwas anderes verweisen kann. Das berühmteste Vorbild bildet Agrippa von Nettesheim, aber auch die »ariosophische Kabbalistik«

2 Roman Jakobson: Linguistik und Poetik. In: Ders.: Poesie der Grammatik und Grammatik der Poesie: Sämtliche Gedichtanalysen. Kommentierte deutsche Ausgabe. Bd. 1. Poetologische Schriften und Analysen zur Lyrik vom Mittelalter bis zur Aufklärung. Hg. v. Hendrik Birus, Sebastian Donat. Berlin, New York: De Gruyter, 2008, S. 155–216, S. 170.

3 Hendrik Birus: Poetizität und Philologie: Roman Jakobson. In: Ralf Simon (Hg.): Grundthemen der Literaturwissenschaft: Poetik und Poetizität. Berlin, Boston: De Gruyter 2018, S. 314–328, hier S. 319.

4 Zu Jakobson und den selbstreferenziellen bzw. poetischen Eigenschaften von Zaubersprüchen in einem rituellen Kontext vgl. Stockhammer: Zaubertexte, S. 21–28.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

(vgl. Kap. IX, S. 428 ff.) setzt hebräische Buchstaben mit Zahlenwerten, mit Planeten, mit Farben, mit Metallen und schließlich mit Tugenden gleich und folgt darin einem althergebrachten und bewährten Modell der Bedeutungskonstitution. Die Zahlen, mit denen gerechnet werden kann, vermitteln zwischen den unterschiedlichen Bedeutungskonstituenten. Sie gewährleisten einerseits, dem Umfeld die Bedeutung zu entnehmen, andererseits durch die gekonnte Aneinanderreihung Bedeutung zu generieren und damit Wirkung zu erzeugen, also in den Lauf der Dinge einzugreifen. Insbesondere Letzteres brachte der Kabbalistik den christlichen Verdacht der Häresie ein, gilt es doch als verdächtig, durch den gekonnten Umgang mit Zahlen und Zeichen, Gottes Wille zu beeinflussen. Die berechnende Bedeutung beruht also auf einem vorausgesetzten System der Äquivalenz, einem kalkulierten Kosmos der Selektion und Kombination, die es erlaubt, nicht nur Sequenzen, sondern mit Erstellung der Sequenz zugleich Gleichungen zu produzieren. Bei Jakobson sind Gleichung und Sequenz allerdings voneinander unterschieden, sie trennen Metasprache und Dichtung:

> Man mag einwenden, daß die Metasprache ebenfalls sequentiellen Gebrauch von äquivalenten Entitäten macht, wenn sie synonyme Ausdrücke zu einem identifizierenden Satz kombiniert: A=A (»Die Stute ist das Weibliche beim Pferd«). Dichtung und Metasprache sind einander jedoch genau entgegengesetzt: In der Metasprache wird die Sequenz zur Gleichung verwendet, während in der Dichtung die Gleichung verwendet wird, um eine Sequenz zu bauen.[5]

Ausgehend von Jakobsons Differenzierung kann für den Okkultismus bzw. das Sprechen und Schreiben in okkulten Zusammenhängen gerade die Nivellierung dieser Unterscheidung festgestellt werden. Innerhalb des geordneten Kosmos, worin die umfassende Entsprechung waltet und alles durchdringt (wie oben so unten), innerhalb der großen Gleichung, sind Syntax und Paradigma so aufeinander abgestimmt, dass sequenziell aufgerufene Äquivalenzen als Gleichungen sinnfällig werden. Nicht nur das, der Einklang von Sequenz und Gleichung erzeugt Identität (vgl. Lanz Kap. IX). Für den Esoteriker fallen Sequenz und Gleichung in eines. Metasprache und Dichtung werden nun plötzlich für einen kurzen Moment ununterscheidbar – jemand wird kommen und wieder eine neue Linie ziehen. Denn der Okkultismus stellt laufend Gleichungen her bzw. es werden auf Grundlage der übergeordneten Gleichung die *gesetzten* Teile zueinander wirksam. Das bedeutet weiter, dass die interpretierte Verbindung, die dem Wirken der Entsprechung auf den Grund geht und sie ins Feld des Sichtbaren hebt (durch jemanden, der in der Lage ist, sie zu sehen), doppelt sinnfällig ist: sinnvoll und erfahrbar.

5 Jakobson: Linguistik und Poetik, S. 171.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Korrelation und Kausalität fallen zusammen: »Wenn-Dann« sind magische Sprüche, wirksame Zeichenfolgen, denn sie erzeugen Ursache und Wirkung. Anleitungen und Spruchdichtung nähern sich im magischen Sprechen ritueller Szenen einander an.

Im Raum der Äquivalenz, der sich zwischen dem Teil und dem Ganzen aufspannt, wuchert das Paradigma des einander Gleichen; es produziert andauernd Gleiches und bestätigt so das Wirken der umfassenden Entsprechung. Ein weiterer Effekt besteht darin, dass Kontiguitätsbeziehungen mittels Analogie zu Ähnlichkeitsbeziehungen werden (eigentlich ein poetischer Akt): Das aneinander Angrenzende, kraft der Setzung in eine Beziehung zueinander gesetzt (also eigentlich sequenziell), wird einander angeglichen. Es gibt ein verbindendes Drittes, das als syntaktisches Moment ideell die Verbindung zum Paradigma stiftet und hält. Im esoterischen Denken, das von der umfassenden Zeichenhaftigkeit und damit der Sinnfälligkeit der Umgebung ausgeht, treten Ähnlichkeitsbeziehungen in engen Kontakt, sie werden zu Grenzphänomenen. Alles rückt bedeutungsmäßig näher zusammen, ist sich nahe, einen Handgriff oder Fingerzeig entfernt. Die Anhäufung von Bedeutung in der Aneinanderreihung erzeugt über das einander Gleiche im Angrenzenden die an anderen Stellen des Lebens immer fraglicher werdende große Einheit. Im sprachlichen, zeichenhaften Kosmos des esoterischen Weltbildes ist sie zum Greifen nahe.

»Es gibt keinen Zufall, alles ist begründet, begründet von Ewigkeiten her!«, schreibt Lanz von Liebenfels eröffnend im Rahmen seiner »Namen und Örtlichkeit«, jener Studie »ariosophischer Kabbalistik«, zu welcher auch Fritz von Herzmanovsky-Orlando, alias Fra Archibald, mit seiner Lektüre der »Venusstadt« Wien beitrug (vgl. Kap. IX). Gerade im Glauben an den Zufall unterscheidet sich das esoterische vom exoterischen Weltbild, da im groß angelegten Raum der Entsprechung Arbitrarität in jeder Hinsicht ausgeschlossen werden kann und muss. Erst durch diese Voraussetzung, die Zufall als Möglichkeit ausschließt, wird Bedeutung, dem Umfeld entnommen, nicht nur lesbar, sondern auch lenkbar. Lanz weiter: »Nur die gottlose und geistlose Epoche des Materialismus konnte in allem und jedem nur das zwecklose und ziellose Wirken eines blinden Zufalls finden.«[6] Mit Ausschluss des Zufälligen wird die Welt zu einem großen Raum der zielführenden Lektüre, in die es sich kraft des richtigen Schlüssels einzulesen gilt. Spricht man die gleiche Sprache, so werde die geäußerten Wünsche erhört; man führt sie, in Einklang mit dem höheren Wirken der Entsprechung stehend, quasi selbst zum Erfolg. Ebenso erkennt auch Herzmanovsky-Orlando in der fragwürdigen »Kabbalistik« nach Lanz ein brauchbares Instrument, das ihm die Welt und damit einhergehend ihre sprachliche Verfasstheit auf neuartige Weise erschließt:

6 Lanz von Liebenfels: Namen und Örtlichkeit. In: J. Lanz von Liebenfels: Ariosophisches Wappenbuch. Graz: Edition Geheimes Wissen 2018, S. 97–101, hier S. 97.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

»Das Rüstzeug ariosophischen Wissens gibt dem Eingeweihten den Schlüssel – die Dinge des Lebens um uns –, das Weben der großen Kirche des Seins – zu entziffern und Symbol um Symbol dort zu schauen und zu lesen, wo der Laie nur Dinge ohne Bedeutung vermutet.«[7] Entlang des sprachlichen Kosmos der Entsprechung verläuft eine Grenze des Wissens, die es zu durchdringen gilt, will man selbst ein sinnfälliger, das bedeutet gestaltender, Teil dieser Welt sein. Das esoterische Sprechen überblendet Dichtung und Metasprache. Philologisch kann an diese Unentscheidbarkeit einer Allmacht der Similarität nur über die Syntax und damit die Kontiguität angenähert werden. Sie ist das Korrektiv in einem Bedeutungsraum weltumspannender Ähnlichkeiten.

Der angrenzende Gedanke

Im angrenzenden Gedanken gibt es keine Nähe oder Distanz mehr, denn er ist präsent. Plausibilität tritt hinter der Setzung zurück, die Ähnlichkeit über Nachbarschaft und Nachbarschaft über Ähnlichkeit behauptet, bzw. sie bezieht aus ebendiesen Transferprozessen eine Art vorgeordnete Relevanz, die Bedeutungskonstitution im Sinn einer Festlegung vorübergehend dispensiert und damit offenhält. Die Deutung wird aufgeschoben, zuerst zählt das plötzliche Auftauchen. Der angrenzende Gedanke verarbeitet die äußeren Elemente einer Semiosphäre, die als Einfälle in das Innere und Eigene eindringen. »Dass die semiotischen Prozesse im Grenzbereich der Semiosphäre intensiver sind, hängt damit zusammen«, so Lotman, »dass in diesem Bereich ständig Einflüsse von außen eindringen. Die Grenze hat zwei Seiten, und eine davon ist immer dem äußeren Raum zugewandt.«[8] Die Grenze ist der Ort, wo das Äußere zum Inneren wird und umgekehrt. Eben hier, an der Grenze, im unbesetzten Zwischenraum der Semiosphären, der sich fortlaufend verschiebt und produktiv ist, konstituiert sich ein eigenes – modernes – Ich. Es ist seinem Inneren und Äußeren gleichermaßen zugewandt und sich in dieser Ambivalenz zugleich bekannt und fremd.

In der Art und Weise, wie wir dem angrenzenden Gedanken als Einfall begegnen (ob er diesen Status überhaupt zugestanden bekommt), zeigen sich die Wirkungsweisen des psychischen Apparats in Auseinandersetzung mit dem Bewusstsein. Der Einfall ist ein Grenzfall, dem man nachgehen kann. In seinem kurzen Text *Über den Traum* (1901) spricht Sigmund Freud von »Gedankenreihen«, die durch eine kritische Haltung auftauchenden Einfällen gegenüber, rein, bruchlos und intakt gehalten wer-

7 Fritz von Herzmanovsky Orlando [= Fra Archibald]: Die Kabbalistik der Örtlichkeit gezeigt an einem Wiener Beispiel von Meister Archibald. In: Ebda., S. 109–113, S. 109.

8 Lotman: Die Innenwelt des Denkens, S. 189.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

den. Kritik schließe Einfälle aus, indem sie von den Patient*innen selbst als unsinnig oder unzusammenhängend abgetan werden. Die Analysearbeit hingegen ermutige, diese Einfälle nicht nur zuzulassen, sondern als Anknüpfungen zu nutzen.

> Kann man die betreffende Person dazu bewegen, auf solche Kritik gegen ihre Einfälle zu verzichten und die Gedankenreihen, die sich bei festgehaltener Aufmerksamkeit ergeben, weiter zu spinnen, so gewinnt man ein psychisches Material, welches alsbald deutlich an die zum Thema genommene krankhafte Idee anknüpft, deren Verknüpfungen mit anderen Ideen bloslegt, und in weiterer Verfolgung gestattet, die krankhafte Idee durch eine neue zu ersetzen, die sich in verständlicher Weise in den seelischen Zusammenhang einfügt.[9]

Kritik verhindert Freud zufolge die Annahme von Inhalten, die bewusst werden, also plötzlich auftauchen. Eine besondere Aufmerksamkeit – wach, festhaltend, gleichschwebend – senkt die Schwelle und mit ihr die hinderliche Kritik, die das Auftauchen hemmt. Die Verknüpfung einfallender Inhalte, die das psychische Material anreichern und auf andere, weiterführende Inhalte verweisen, führen zu den berühmten Mechanismen der Verdrängung, die über Verschiebung und andere Formen der Entstellung versuchen, die unangenehmen Gedanken schadlos zu halten. Gerade die dunklen und verworrenen Träume, die den Verdacht des Unsinnigen zu untermauern scheinen, lassen laut Freud auf geheime Traumgedanken schließen, die verdeckt werden. Die Dunkelheit des Traumes verweist auf den Zustand der Verdrängung, der die Entstellung provoziert. Das folgende Zitat zeigt, wie Freud an einem eigenen Traum vorführt, wie vom Fremdartigen und Unangenehmen auf die Verdrängung geschlossen werden kann. Der Weg führt hierbei über Gedankenverkettungen, also Einfälle auf Einfälle, die unübersehbar Präsenz einfordern, ja sich geradezu aufdrängen.

> Wenn ich aber für mich selbst die Analyse fortsetze, […] so lange ich endlich bei Gedanken an, die mich überraschen, die ich in mir nicht gekannt habe, die mir aber nicht nur fremdartig, sondern auch unangenehm sind, und die ich darum energisch bestreiten möchte, während die durch die Analyse laufende Gedankenverkettung sie mir unerbittlich aufdrängt. Ich kann diesem ganz allgemeinen Sachverhalt gar nicht anders Rechnung tragen als durch die Annahme, diese Gedanken seien wirklich in meinem Seelenleben vorhanden und im Besitze einer gewissen psychischen Intensität oder Energie gewesen, hätten sich aber in einer eigenthümlichen psychologischen Situation befunden, der zufolge sie mir nicht bewusst werden konnten. Ich heisse diesen besonderen Zustand den der Verdrängung.[10]

9 Freud: Über den Traum (1901), S. 309.
10 Ebda., S. 336. Hervorheb. i. Orig.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Das plötzliche Auftauchen eines Gedankens ist als Kontiguitätserfahrung zu werten. Sein Auftauchen, das einem Bewusstwerden gleichkommt, ist die Voraussetzung dafür, dass seiner Bedeutung überhaupt nachgegangen werden kann. Somit wird auch verständlich, warum Freud den Vorgang der Traumdeutung enger an der Traumerzählung des Träumenden als an der Auslegung der Traumsymbolik entlangführt. Die Deutung der Traumsymbolik, die »weit über den Traum hinausführe«, sei ein wertvolles Hilfsmittel gerade dann, wenn die Erzählung und die damit verbundenen Einfälle ins Stocken geraten.[11] Nachdenken weicht Beobachten, die psychische Energie richtet sich auf ein Herabsetzen der Kritik, wie Freud im Kapitel zur Methode der Traumdeutung beschreibt. Zugleich gilt es allerdings, den Traum nicht als Ganzes, sondern *in einzelnen Teilstücken* in den Blick zu nehmen: »Ich muß den Traum zerstückt vorlegen, dann liefert er mir zu jedem Stück eine Reihe von Einfällen.«[12] Eine wichtige Anregung für seine Methode der Selbstbeobachtung, die Freud zur erlernbaren Technik ausgebaut hat, bezieht er aus der Literatur, genauer aus einem Brief von Schiller an Körner, auf den ihn Otto Rank aufmerksam machte. Freud zitiert den Brief ausführlich in der *Traumdeutung*.[13] Schiller beobachtet, dass der innere Kritiker den Zustrom der Ideen durch seinen Verstand einschränke und damit die Imagination beeinträchtige: »Eine Idee kann, isoliert betrachtet, sehr unbeträchtlich und sehr abenteuerlich sein, aber vielleicht wird sie durch eine, die nach ihr kommt, wichtig[.] […] Bei einem schöpferischen Kopfe hingegen, däucht mir, hat der Verstand seine Wache von den Toren zurückgezogen, die Ideen stürzen *pêle-mêle* herein, und alsdann erst übersieht und mustert er den großen Haufen.«[14] Das Durcheinanderströmen bedeutet ein Nacheinander, das sich in einem gleichrangigen Nebeneinander – einem chaotischen Haufen – auflöst. Nicht die Psychoanalyse ist das Moderne der Wiener Moderne, sondern der *Umgang* der Psychoanalyse mit dem angrenzenden Gedanken ist ebenso modern wie ästhetisch produktiv.

* * *

Ist der Blick einmal geschärft, erkennt man, dass die Kontiguität ein für die Moderne allgegenwärtiges Prinzip darstellt, das in der Praxis des erfahrbaren Benachbarten, Übergriffigen und Virulenten eben als das Angrenzende sich bemerkbar macht. Das

11 Freud: Über den Traum. GS, Bd. 3, S. 253.

12 Freud: Traumdeutung. Leipzig und Wien: Deuticke ^{8}1930, S. 72.

13 Ebda.

14 Brief von Friedrich Schiller an Körner (Weimar, 1. Dezember 1788). In: Schillers Briefwechsel mit Körner. Von 1784 bis zum Tode Schillers. Zweite vermehrte Ausgabe. Hg. v. Karl Goedeke. Erster Theil: 1784–1792. Leipzig: Veit und Comp. 1874, S. 243 ff., hier S. 243.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Herausgreifen, Aneinanderreihen, das assoziativ gesprochene Wort als das an ein anderes angrenzendes Wort (meistens das, was gerade noch aussprechbar ist) sind moderne Praktiken, die Grenzen zu Leibe rücken und sichtbar halten. Kontiguität verweist auf die Setzungen, die zueinander in Beziehung treten. Sie akzeptiert den Vorrang der Position (wo noch nicht klar ist, worin genau die Bedeutung liegt), sie ist das Hinnehmen des Auftauchenden. Kontiguität bedeutet Syntax vor Semantik. Die semantische Einordnung, ein verbindendes Drittes, wird interpretativ – analytisch – eingeholt. Die dadurch sichtbar werdenden Setzungen gilt es, in ihrer Beschaffenheit zu erforschen, die Beziehungen, die sich zwangsläufig im Zwischenraum des Nebeneinander-Geratenen ergeben, gilt es zu beschreiben, nachvollziehend einzuholen. Das ist modern.

Die Moderne ist Vieles und Vieles ist in ihr modern. Sie ist Vielfalt auf engstem Raum. Ein Dickicht an Strömungen, Ansichten, Meinungen, Deutungshoheiten, Angeboten, neuen und alten Wissensnormen, verfügbar und verstellt; hinzu kommen alte Ausschlüsse, Grenzen, die noch wirken (wie etwa der Zugang zu Hochschulen). Die Moderne zeichnet sich aus durch die Auseinandersetzung mit dem Neuen, durch Integration und Versuch. Das Okkulte erscheint vor diesem Hintergrund als das an das Erfahrbare Angrenzende, als Grenzwissen schlechthin: Es forciert die Überschreitung etablierter Wissensgrenzen und Erfahrungsräume. Es fordert einzelne Disziplinen heraus, behauptet sich selbst als Wissenschaft, provoziert das Ausloten der Grenzen, testet wie stabil sie sind und fragt schließlich, ob es sie überhaupt gibt. Es verweist darauf, dass sich die Grenzen der Wahrnehmung verschieben, auflösen, zeigen; dass es sie mitunter nicht gibt, sofern man die Methoden und Techniken kennt, sie hinter sich zu lassen. Man dokumentiert diese Versuche, möchte sie bildgebend festhalten. Ein weiteres Mal erscheint die Literatur in diesem Zusammenhang als eine Ausdrucksform unter anderen, unter bildender und darstellender Kunst, wie der Musik. Aber auch die Wissenschaften sind mit der Erfahrung der Grenze und ihrem ästhetischen, wie epistemologischen Potenzial beschäftigt. Das Okkulte ist in der Moderne allgegenwärtig, denn es gibt nichts, woran es nicht grenzt. Die Beschäftigung mit dem Okkulten weitet Grenzen aus, verschiebt sie. Im konkreten, vorliegenden Fall erweitert sie unser Bild der Moderne, indem sie es noch komplexer macht.

Die Beschäftigung mit den Wechselwirkungen zwischen Literatur und Esoterik zeigt somit zwei Dinge: Die Virulenz der Grenze im alltäglichen Erleben und die Aufhebung der Grenzen im Umgang mit ihnen. Okkultismus, Kunst und Wissenschaft – so vermag die Literatur der Moderne zu zeigen – betreiben die Aufhebung der Grenzen in der jeweiligen Person, die sich ihrem Gebiet mit Leib und Seele verschreibt. In der Persönlichkeit, der schaffenden Person, geschieht die Aufhebung der Grenzen einer Gattung, Disziplin, Strömung, Richtung oder Idee durch die Performanz der ihr inhärenten Praxis. Die von Eckstein aufgerufene Opposition zwischen

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

der Dichtkunst und dem methodischen Denken fällt etwa zusammen im Erfinder – der er selbst war. Forschen erscheint ebenso als kreativer Prozess, der aus dem angrenzenden Phänomen – sei es ein Laut, ein Wort, eine chemische Reaktion, ein Entwurf, eine Variable, eine Formel, ein plötzlicher Gedanke, eine Farbe, eine Geste, ein Stück Papier oder eine beschäftigte Ameise – einen Zusammenhang entstehen sieht, dem man den Sinn und die Bedeutung erst abringen muss. In der Verschränkung von Theorie und Praxis, Kunst und Leben brütet der Geist einer zeitlosen Moderne. Er entsteht aus der Grenzerfahrung, die sich aus einem zeitnahen Gemenge heterogener und synchron anwesender Wissensformen und Deutungsangebote ergibt und dem beobachtenden Individuum erst im Selbstversuch gestattet, eigene Grenzen auszuloten und bestehende Grenzen zu verschieben. Es sind die entgrenzenden Lebensformen der Avantgarden, die das Grenzphänomen zelebrieren und dadurch moderne Lebensgeschichten schreiben.

Von der Aufhebung der Grenzen in der Lektüre

Ausgehend von der Lektüre des *Heiligen Skarabäus* ergaben sich zwei Fragen, die zwei unterschiedliche Bereiche der philologischen Arbeit betrafen.

Die erste zielte auf die Lesbarkeit esoterischer Wissenselemente im literarischen Text und damit auf die Verbindung textimmanenter Merkmale und diskursiver Eigenschaften von Wissen – hier von esoterischem. Oder anders: Wie viel Textnähe verträgt die Argumentation in der Annäherung an einen größeren Zusammenhang, der sich zwar in einem konkreten Text auf konkrete Weise zeigt, der aber mit anderen Texten, auch nicht-textuellen Wissensformen, in Beziehung steht? Wie viele Beispiele sind nötig, um einen Diskurs zu belegen? Wie dokumentiert man das »Nicht-Greifbare«, das eben in der Luft liegt oder lag, das sich im Text zeigt, oder vielmehr dem Text als Wissen durch eine konkrete Lektüre entnommen wird? Auf dieses Problem wurde mit dem bewussten Ausschnitt als Technik und Praxis reagiert, der im Zitat einen *Zugriff* der Lektüre erkennt, der gerade aufgrund seiner Begrenztheit eingedenk seiner Grenzen auf jeweils Angrenzende verweist. Primär »Text«, sekundär »literarisch« und »esoterisch«, verschränken sich die Bestimmungen auf einer tertiären Ebene zu einem »esoterischen Roman«. Die Zuschreibung ist ein Resultat der Lektüre (keiner esoterischen), sondern einer philologischen, die Textimmanenz und diskursives Wissen als Korrespondenzen im Gefüge herausgegriffener Texte eruiert. Der *Heilige Skarabäus* ist somit *auch* ein esoterischer Roman, er ist es *unter anderem*, wie seine Eingliederung in den dargelegten Kontext verdeutlicht. Jerusalem lotet im *Heiligen Skarabäus* Grenzen aus: Sei das jene zwischen ›Müttern‹ und ›Dirnen‹, Sittlichkeit und Verwerflichkeit, Ehrbarkeit und Tüchtigkeit. Spreitzer bemerkt hierzu: »Der Strich,

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

der zwischen die Bezirke der Sexualität gezogen ist, um einen sichtbaren guten und ehelichen und einen schlechten oder käuflichen Körper zu markieren und voneinander zu trennen, verschwimmt[.]«[15] Jerusalem akzeptiert keine dieser konventionellen Grenzen. Miladas Entwicklungsgeschichte, die Geschichte einer »Schwellenfigur«[16], ist nun das spirituelle Moment eines höheren Strebens, wie es die Theosophie zeitnah als strukturelles und anleitendes Prinzip formuliert.

Die zweite Frage ist in ihrer Anlage vergleichsweise einfach, aber mindestens so schwer zu beantworten, denn sie betrifft das Bild der Moderne, genauer der Wiener Moderne. Denn die Auseinandersetzung mit den Wechselwirkungen zwischen Literatur und Esoterik geschah vor dem Hintergrund einer wirkmächtigen Vorstellung der Moderne, die ihre einschlägigen Namen und Texte kennt, auch Problemkomplexe und Schlagwörter und darüber epochenbildende Stabilität in der Zuschreibung beansprucht. Welche Aufschlüsse bringt also die Auseinandersetzung mit Literatur und Esoterik für unser relativ stabiles, allerdings ebenso schwer zu fassendem Verständnis der Moderne?

Diese zweite Frage sei nun ebenso mit der Kontiguität als der präsenten Figur der Moderne konfrontiert. Sie sei als Figur ein Modellgedanke, um das für die Moderne so typische Digressive, Abwegige, Heterogene, Gleichzeitige, kurzum das Unverbundene und für sich Stehende, das im Moment der Setzung zugleich seine Grenzen und Verbindungen zu erkennen gibt, neu zueinander in Beziehung zu setzen. Die Fokussierung auf die semantische Äquivalenz, die sich aus dem Vorrang welterschließender Similarität im okkulten Weltbild ergibt, hat den ausgleichenden Blick auf die Syntax, den konkreten Satz zufolge. Der Satz erdet den Gedanken, denn der Satz ist immer gebaut. Mit der Moderne und der Grenze rückt ebenso die *Konstruktion* in den Vordergrund, sei es das (eigene) Ich, die Beziehung von Körper und Seele, Schöpfung und Schöpfer, Autor und Werk. Das einander Angrenzende, das keine homogene Einheit mehr bildet, sondern zerfällt, bedarf der Neuordnung. Die Zäsur der Jahrhundertwende bedeutet schließlich, dass ein neues an ein altes Jahrhundert grenzt. Indem man sich der Grenze nähert, ist man Teil der Schwelle, die in die Erfahrung drängt. Man befindet sich inmitten eines groß angelegten Experiments, und hier greift nun das Angebot, das das okkulte Wissen in die jeweilige Gegenwart tradiert, denn Grenzerfahrung und Überschreitung sind für den Okkultismus als Grenzwissenschaft wesentlich konstitutiv. Er gliedert sich als das *Angrenzende* in die moderne Erfahrung ein und wird zu einem Bestandteil des Alltagsangebots, das verspricht, ausgehend von diesem Alltag, in den er sich eingliedert, über denselben hinauszuführen. In offener Abgren-

15 Spreitzer: Nachwort. In: Else Jerusalem: Der heilige Skarabäus, S. 559.
16 Ebda.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zung zum Anderen, Konventionellen, kommt er als Anderes in gewisser Weise zu sich. Modern ist, in der Erkenntnis diesen einen Schritt weiter in das als unbegreiflich geltende Gebiet zu gehen, um im Angrenzenden eine jener vermuteten neue Welten zu betreten, von welchen andernorts, nämlich im Kontext anderer Disziplinen und Ausdrucksformen, gegenwärtig so rege als Fortschritt berichtet wird. Sowohl im Wort *Fortschritt* als auch in dem mit ihm einhergehenden *Durchbruch* ist die Überschreitung einer bestehenden, nun überschrittenen Grenze präsent.

Man erforscht um 1900 also den brüchig gewordenen Zusammenhang über den kontrollierenden Zugang des eigenen Körpers, über die eigene Sinneserfahrung, und steht mit der Erfahrung des allgegenwärtigen Grenzwissens in der Zuordnung der Teilaspekte zwischen Folge und Kontinuum. Die Liminalität der eigenen Erfahrung wird gerade in der Überschreitung bewusst, die in den Wissenschaften der Fall ist und methodisch fixiert wird. Da die Grenzerfahrung das Gegenwärtige bestimmt, wird diese selbst als kontiguitärer Bereich rückwirkend mit rudimentärer Einheitlichkeit besetzt: Noch nicht greifbare, aber sich abzeichnende Zukünftigkeit und aktivierbare Vergangenheit kontrastieren vor einer übergeordneten, verordneten Gleichzeitigkeit. So soll die in der Grenze erfahrene Begrenzung nivelliert, ein verloren geglaubtes, verborgen wirksames Kontinuum reaktiviert (beschworen) werden, indem alte Ursprünge neue Entdeckungen hervorbringen. Die akute Kontiguitätserfahrung steht zwischen dem zyklischen Geschichtsbild (die Folge als wiederkehrende Einheiten fortsetzend) und dem linearen (das Kontinuum). Die Gleichzeitigkeit von Gegenläufigem führt zu einer Reihe von Widersprüchen und Paradoxien. Blavatskys Verbindung von Ost und West inmitten des Kolonialismus oder Besants messianischer Feminismus sieht Hanegraaff zugleich als Akte der Vermittlung zwischen Vergangenheit und Zukunft.[17] Gleichzeitigkeit bildet den unbesetzten Kern der Moderne, deren vorausdeutende Darstellungsformen die Avantgarden konzipieren. Die Idee von Einheitlichkeit und Kontinuität bei gleichzeitiger Erfahrung der Liminalität findet Entsprechung in einzelnen, außerordentlichen Persönlichkeiten, die heterogene Elemente und Aspekte in ihrer Praxis als Persönlichkeiten vereinen. Selbstversuche und verschriftlichte Erlebnisse sind Zeugnisse aufgehobener Grenzen. Diese (für uns heute) modernen Persönlichkeiten zelebrieren die Kontiguität in ihrer Aufhebung, sie erheben sie zur *Lebensform*. Widersprüche können nicht nur bestehen bleiben, sondern werden zum Ausgangspunkt der Nachforschung, die wiederum zur Lebensaufgabe gerät. Die Moderne zeichnet sich aus durch unterschiedliche Lebensformen, wir erinnern uns an den eingangs zitierten Brief Rudolf Steiners an Rosa Mayreder: »Wir leben eben in

17 Art. Politics and Esotericism. In: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, S. 964 ff., hier S. 966.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

einer ganz unglaublichen Zeit. Jeder hastet von Lebensform zu Lebensform.«[18] Die Grenze zwischen Gestern und Morgen wirkt im Heute. Der Gegenwartsbezug ist nunmehr, in der Moderne, das Pendant des überzeitlichen Zusammenhangs. Der Magier und die Magierin (der Okkultist und die Okkultistin), der Autor und die Autorin, der Erfinder und die Erfinderin sowie der Wissenschaftler und die Wissenschaftlerin treffen einander in ebendiesem Punkt: In der Aufhebung der Grenzen im erfahrbaren, eigenen Leben.

Der Okkultismus erscheint vor diesem Hintergrund der modernen Grenzerfahrung als ein flexibles Deutungssystem, das Wissensgrenzen inklusiv übersteigt, der auf Basis von Ähnlichkeit und Äquivalenzen fortwährend Gleiches in Gleichem erkennt und der die Welt in dieser Hinsicht verstehbar und kontrollierbar erscheinen lässt. Mit dieser Offenheit für die unablässige Produktion sinnfälliger Relationen (denn der Zufall ist ausgeschlossen) schafft er einen Raum, der Bedeutungen eben nicht nur generiert, sondern potenziert. Er ist ein Reservoir, in dem Undenkbares denkbar ist. Als Raum der Deutung und Umdeutung wechseln gedeckt von Äquivalenzen Positionen und Rollen: Positives in Negatives, Gewisses erscheint ungewiss, Ungewisses als gewiss; das Rationale, Materialistische erscheint als das eigentlich Irrationale, denn Zufall ist Willkür; der Zufall ist ein Phantasma, das ein geordnetes Ganzes und damit seine Kanäle infrage stellt. Der Okkultismus erforscht Grenzverschiebungsfigurationen und ist darin ein wirksamer Katalysator, ein Raum des Versuchs, ein Laboratorium. In seiner produktiven Gestalt wirkt er synthetisierend zwischen Kunst und Wissenschaft. Er ist das mehr oder weniger selbstgewählte Bekenntnis (denn man kann auch gerufen werden), eine Glaubens- und Lebensform, die nicht genealogisch übertragen wird, wohl aber als Gabe und Fähigkeit gegeben sein kann.

* * *

In jedes Material muss man sich eindenken, will man es verstehen lernen. Sowohl für das Esoterische als auch Exoterische gilt etwas, das am Beispiel der Karten gut veranschaulicht werden kann: Ob geselliges Tarock oder tiefsinniges Tarot, man muss in beiden Fällen die Regeln des Legens und die Bedeutung der Bilder kennenlernen. In dieser Hinsicht sind Esoterisches und Exoterisches einander gleich. Man muss sich in die Semantik und die Syntax gleichermaßen einlesen, wobei es sich wieder um einen bekannten Prozess, strukturiert durch Selektion und Kombination, handelt: Wie setzt man die einzelnen Karten zueinander in Beziehung? Man ist dabei auf Unterweisung angewiesen.

18 Rudolf Steiner an Rosa Mayreder (Weimar, 10. Sept. 1891). In: Ders.: Briefe, Bd. 2 [= GA 39], S. 114 ff., hier S. 116.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Es gilt, hinter dem Bild die Position nicht zu übersehen und Achtung vor dem Ähnlichen im Moment der Setzung zu bewahren. Paradigma und Syntagma verschränken sich im Ich, das im Rahmen seiner Möglichkeiten (die auch Grenzen anzeigen) auswählt und anordnet. Die philologische Arbeit beruht auf Beobachtung des Ausgewählten und Angeordneten, des Auswählens und Anordnens. Das moderne, lesende Individuum hat Bewusstsein für diese fundamentalen Operationen der Welterschaffung, die zugleich jede sprachliche Äußerung hervorbringen. Vermischung ist bei gleichzeitiger Trennung dennoch der Fall, wodurch ein hohes Maß an Komplexität gegeben ist. Auch bei Jakobson gib es das Metonymische der Metapher und das Metaphorische der Metonymie, ein unaufhebbarer Rest gegenseitiger Durchdringung. So sei auch der Verbindung von Paradigma und Syntax im gelungenen Satz ein Rest an Geheimnis vor der Interpretation zugestanden. Der Umgang mit den Zeichen (wie durch das esoterische Kartenlesen und das exoterische Kartenspiel veranschaulicht), legt nahe, dass es sich in der Grenzerfahrung der Moderne weniger um eine Krise, als um ein in der Grenze virulent werdendes Bewusstsein dafür handelt, dass sich Paradigma und Syntagma im auswählenden und anordnenden Ich zur außerordentlichen Potenz der individuellen Erfahrung verschränken, die wiederum Dinge bewirken und in Bewegung setzen kann. Im Okkultismus ist das Lesen eine Möglichkeit der Weltveränderung. Die Grenzen zwischen Lesen und Spielen scheinen im geordneten Kosmos um den Preis des ausgeschlossenen Zufalls spontan verschiebbar.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Literaturverzeichnis

Agrippa von Nettesheim: Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift. Hg. v. Fritz Mauthner. 2 Bde. Neudruck der Ausgabe München, Wien: Albert Langen, Georg Müller 1913 (=Bibliothek der Philosophen Bd. VIII). Vaduz: Reprint Verlag Wohlwend 1969.

Richard Alewyn: Andreas und die ›wunderbare Freundin‹. Zur Fortsetzung von Hofmannsthals Roman-Fragment und ihrer psychiatrischen Quelle. In: Euphorion 49 (1955), S. 446–482.

Alpha: The Key to Theosophy [= Rezension]. In: The Theosophist, Bd. 11 (Feb. 1890), S. 281ff.

Paul Althof [= Alice Gurschner]: Das verlorene Wort. Roman. Stuttgart, Berlin: Cotta 1907.

Harriet Anderson: Feminism as a Vocation. Motives for Joining the Austrian Women's Movement. In: Edward Timms (Hg.): Vienna 1900. From Altenberg to Wittgenstein. Edinburgh: Edinburgh University Press 1990 (Austrian Studies 1), S. 73–86.

– Vision und Leidenschaft. Die Frauenbewegung im Fin de Siècle Wiens. Wien: Deuticke 1994.

Johann Valentin Andreae: Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz Anno 1459. Straßburg: Zetzner 1616.

Antimasonicus: Aus dem Halbdunkel der Loge. Neues über die die Wiener Freimaurerei. In: Reichspost, Sonntag, Nr. 228 (20.8.1922), S. 4 f.

August Apel, Friedrich Laun (Hg.): Gespensterbuch. Erstes Bändchen. Leipzig: G.J. Göschen 1810.

Aristoteles: Physik. Vorlesung über die Natur. Übers. v. Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner 2019.

Edwin Arnold: Die Leuchte Asiens. Erzählung eines indischen Buddhisten. Stuttgart: Reclam [1891] (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 2941/2942).

Hermann Bahr: Annie Besant. In: Der Antisemitismus. Ein Internationales Interview. Kritische Schriften in Einzelausgaben. Weimar: VDG 2005 [1894], S. 127 f.

– Erinnerungen an Hugo Wolf. In: Buch der Jugend. Hg. v. Goffried Schnödl. Kritische Schriften in Einzelausgaben. Weimar: VDG 2010 [1908], S. 57–65.

– Neben der Liebe. Wiener Sitten. Berlin: S. Fischer 1893.

– Satanismus. In: Studien zur Kritik der Moderne. Kritische Schriften in Einzelausgaben. Weimar: VDG 2005 [1894], S. 37–44.

Karl Baier: Das okkulte Wien. In: Rudolf Leeb, Astrid Schweighofer u.a. (Hg.): Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion. Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020, S. 239–282.

– Occult Vienna. From the Beginnings until the First World War. In: Hans Gerald Hödl u.a. (Hg.): Religion in Austria, Vol. 5. Wien: Praesens 2020, S. 1–76.

– Yoga within Viennese Occultism: Carl Kellner and Co. In: Karl Baier u.a. (Hg.): Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress 2018, S. 387–438.

Ann-Lis Balzer: Das Paradies der Schmerzen. Lebensschicksale einer Kellnerin. Ein Karma-Roman. Berlin: Baum-Verlag o.J.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Maurice Barrès: Die Uniformirung der Jugend. Übers. v. Marie Lang. In: Wiener Rundschau, 1. Jg., Nr. 5 (15.1.1897), S. 191–195.
Roland Barthes: Die strukturalistische Tätigkeit. Übers. aus dem Frz. v. Eva Moldenhauer. In: Kursbuch 5 (Mai 1966). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966, S. 190–196.
– S/Z. Frankfurt am Main: Suhrkamp ^{6}2016.
Konrad Bayer: der kopf des vitus bering. Salzburg, Wien: Jung & Jung 2014.
Theodor Beer: Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers. Ein nicht-kritisches Referat über Mach's »Analyse der Empfindungen«. Dresden u.a.: Reissner 1903.
Walter Benjamin: Lehre vom Ähnlichen. In: Gesammelte Schriften II,1. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980 (Werkausgabe Bd. 4), S. 204–210.
Anita Berber, Sebastian Droste: Die Tänze des Lasters, des Grauens und der Ekstase. Wien: Gloriett-Verlag 1923.
Christian Bering: Der Ideal-Naturalismus Richard Wagners. In: Sphinx, 14. Jg., Heft 5 (Nov. 1892), S. 17.
Robert Bernoulli: Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchemie und verwandter Disziplinen. Zürich: Rhein-Verlag 1936. Sonderdruck Eranos-Jahrbuch 1935.
Annie Besant: Theosophie und soziale Fragen. Rede auf dem großen Theosophen-Kongreß zu Chicago gehalten. In: Sphinx, 19. Jg. (Sept. 1894), S. 161–170.
Elisabeth Bessau: Eintrag zu Richard Pollak Karlin auf der Plattform »Kulturimpuls«. https://dokumentationen.kulturimpuls.org/biografien/1184 (zuletzt aufgerufen am 16.8.2024).
Barbara Beßlich: Weltanschauungsliteratur in der Wiener Moderne. Die Politisierung des Dialog-Essays bei Leopold von Andrian. In: Anna S. Brasch und Christian Meierhofer (Hg.): Weltanschauung und Textproduktion. Beiträge zu einem Verhältnis in der Moderne. Berlin, Bern u.a.: Peter Lang 2020, S. 185–204.
Frida Beyer-Kaemmerer: Okkulte Begebnisse. Schilderungen aus dem Erleben eines Mediums. Berlin: Prana-Verlag o.J.
Otto Julius Bierbaum (Hg.): Die Bücherei der Abtei Thelem, eine Bücherreihe literarischer Werke. München: Georg Müller 1910–1923.
Hartmut Binder: Gustav Meyrink. Ein Leben im Bann der Magie. Prag: Vitalis Verlag 2009.
Hendrik Birus: Poetizität und Philologie: Roman Jakobson. In: Ralf Simon (Hg.): Grundthemen der Literaturwissenschaft: Poetik und Poetizität. Berlin, Boston: De Gruyter 2018, S. 314–328.
Marian Bisanz-Prakken: Ria Munk III von Gustav Klimt. Ein posthumes Bildnis neu betrachtet. In: Parnass 3/2009, S. 54–59.
The Works of William Blake. Poetic, Symbolic, and Critical. Edited with Lithographs of the Illustrated Prophetic Books, and a Memoir and Interpretation by Edwin John Ellis and William Butler Yeats. 3 Bde. London: Bernard Quaritch 1893.
Helena Petrovna Blavatsky: Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology. Bd. 1. Cambridge u.a. 2012 [EA 1877].
– The Key to Theosophy. London: Theosophical Pub. Co. 1889. Deutsche Übersetzung von Edu-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

ard Hermann u.d.T. Schlüssel zur Theosophie. Erklärung der Ethik, Wissenschaft und Philosophie. Leipzig: Friedrich o.J.
– Der Schlüssel zur Theosophie. Übers. v. Norbert Lauppert. Graz: Adyar-Verlag 1969.
– The Theosophical Glossary. Los Angeles, Cal.: The Theosophical Company 1930 [EA 1892].
– The Voice of the Silence. Being Chosen Fragments from the »Book of the Golden Precepts«. For the Daily Use of Lanoos (disciples). Translated and Annotated by »H.P.B.«. London: Theosophical Publishing Company 1889.
– [anon.]: The Grand Inquisitor, an extract from »The Brothers Karamazof«. In: The Theosophist. Bd. 3, Nr. 26 (Nov. 1881), S. 38 f., 75.
– [anon.]: The Light of Asia. As told in verse by an Indian Buddhist. In: The Theosophist, Bd. 1, Nr. 1 (Okt. 1879), S. 20–25.
Helena Petrovna Blavatsky, Mabel Collins: What's in a Name? Why the Magazine is called »Lucifer«. In: Lucifer, Bd. 1, Nr. 1 (15. Sept. 1887), S. 1–7.
Helena Petrovna Blavatsky, Franz Hartmann: Indische Mystik. Die Stimme der Stille. Ausgewählte Bruchstücke aus dem »Buche der goldenen Lehren«. Mitgeteilt von H.P. Blavatsky. Ins Deutsche übertragen von Franz Hartmann. Leipzig: Theosophisches Verlagshaus Hugo Vollrath o.J.
Helena Petrovna Blavatsky, Franz Hartmann: Lotusblüten. Auszüge aus dem Buch der goldenen Lehren. Für den täglichen Unterricht der Lanoo's. Übersetzt und mit Randbemerkungen versehen v. H.P. Blavatsky. Verdeutscht von Franz Hartmann. Leipzig: Friedrich 1892.
Karl Bleibtreu: Otto Weininger's »Geschlecht und Charakter«. In: Die Fackel, 5. Jg., Heft 157 (19.3.1904), S. 12–20.
Franz Blei: Schrenck-Notzing. Mediumistische Materialisationen. In: Die Weißen Blätter. Eine Monatsschrift, 1. Jg., Nr. 4 (Dez. 1913), S. 71 f.
Hartmut Böhme: Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne. Reinbek bei Hamburg: rowohlts enzyklopädie im Rowohlt Taschenbuch Verlag 2006.
Stefan Bollmann: Monte Verità: 1900. Der Traum vom alternativen Leben beginnt. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2017.
Rolf Bongs (Hg.): Die Jagd auf Menschen. Eine Sammlung der spannendsten Detektivgeschichten. Mit einer Detektivgeschichte vom Sterne Uranus als Vorwort von Paul Scheerbart. Mit Bildern von Schwarzer. München: Georg Müller 1920.
Karl Brandler-Pracht: Bulwer-Lyttons »Seltsame Geschichte«, eingeleitet von Surya [= Rezension]. In: Zentralblatt für Okkultismus, 2. Jg., Heft 6 (Dez. 1908), S. 287 f.
– Geschlecht der Zukunft [= Rezension]. In: Zentralblatt für Okkultismus, 2. Jg., Heft 4 (Okt. 1908), S. 190 f.
– Moderne Rosenkreuzer [= Rezension]. In: Zentralblatt für Okkultismus, 1. Jg., Heft 6 (Dez. 1907), S. 194 f.
– Das Wörtherkreuz [= Rezension]. In: Zentralblatt für Okkultismus, 2. Jg., Heft 5 (Nov. 1909), S. 239 f.
Anna S. Brasch, Christian Meierhofer (Hg.): Weltanschauung und Textproduktion. Beiträge zu einem Verhältnis in der Moderne. Berlin, Bern u.a.: Peter Lang 2020.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Edward Bulwer[-Lytton]: Das Geschlecht der Zukunft. Übersetzt von Jenny Piorkowska. Leipzig: Theosophisches Verlagshaus 1874.

Edward Bulwer-Lytton: Vril. Eine Menschheit der Zukunft. Roman. Aus dem Englischen übers. v. Guenther Wachsmuth. Dornach: Rudolf Geering-Verlag ⁷2010.

Albert Louis Caillet: Manuel bibliographique des sciences psychiques ou occultes, ciences des mages, hermétique, astrologie, Kabbale, franc-maçonnerie, médecine ancienne, mesmérisme, sorcellerie, singularités, aberrations de tout ordre, curiosités: sources bibliographiques et documentaires sur ces sujets. 3 Bde. Paris: Dubron 1912.

Thorsten Carstensen, Marcel Schmid (Hg.): Die Literatur der Lebensreform. Kulturkritik und Aufbruchstimmung um 1900. Bielefeld: transcript 2016.

Mohini M. Chatterji: »Esoteric Buddhism« in Germany. In: The Theosophist, Bd. 6, Nr. 11 (Aug. 1885), S. 259 f.

Constantin Christomanos: Das Achilles-Schloss auf Korfu. Wien: Gerold 1896.

– Die Graue Frau. Wien: Konegen 1898.

– Die Wachspuppe. Erzählung aus dem Neu-Athener Volksleben. Aus dem Neugriechischen übertragen von A. Steinmetz. Mit einer Einführung von K. Dietrich (Historisch-literarische Schriftenreihe der deutsch-griechischen Gesellschaft 3). Hamburg: Friederichsen 1929.

– Orphische Lieder. Wien: Konegen 1898.

– Um die Todte. In: Wiener Rundschau, 2. Jg., Nr. 21 (15. Sept. 1898), S. 785 ff.

Mabel Collins: Flita. Blossom and Fruit. In: Lucifer, Bd. 1, Nr. 1 (Sept. 1887), S. 23–38.

– Flita. Die Blüte und die Frucht. Wahre Geschichte einer schwarzen Magierin. Aus dem Englischen übersetzt von Mitgliedern der Theosophical Society. Jugenheim an der Bergstraße: Sueviaverlag 1904 [engl. EA 1889, The Blossom and the Fruit]. Graz: Edition Geheimes Wissen 2013.

– Flita. Die Blüte und die Frucht. Wahre Geschichte einer schwarzen Magierin. Aus dem Englischen übersetzt von Mitgliedern der Theosophical Society. Jugenheim an der Bergstraße: Sueviaverlag 1904.

– Light on the Path. A Treatise Written for the Personal Use of These Who Are Ignorant of the Eastern Wisdom, and Who Desire to Enter Within its Influence. Written down by M.[abel] C.[ollins]. London: 1885.

– Light on the Path [aufgeschrieben von M.C., kommentiert von P. Sreenevas Row]. In: The Theosophist, Bd. 6, Nr. 72 (Juni 1885), S. 206–210.

– Light on the Path. Written down by M.C. With Notes and Comments. London: Theosophical Publishing Society 1904.

– Lust und Schmerz. Übersetzt von Franz Hartmann. In: Lotusblüten, 9. Jg., Heft 52 (1897), S. 8–22 u. Heft 53, S. 90–98.

– The Idyll of the White Lotus. New York: J.W. Lovell 1890.

Marie Corelli: Ein Roman aus zwei Welten. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von Isabella Hummel. Stuttgart: Lutz 1904 [EA 1886, The Romance of Two Worlds].

Ida C. Craddock: The Wedding Night. New York: Published by Ida C. Craddock 1902.

Ida C.[raddock]: Heavenly Bridegrooms. An unintentional contribution to the erotogenetic in-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

terpretation of religion. With an introduction by Theodore Schroeder. Reprint from Alienist and Neurologist, New York 1918.

Aleister Crowley [= Baphomet]: LIBER AL VEL LEGIS sub figura CCXX wie es gegeben ward von XCIII = 418 an DCLXVI. Deutsche Übertragung von Frater Fines Transcendam. August 1953. Genossenschaft Psychosophia Zürich, Schweiz.

– THE EQUINOX, Vol. III No. 1. Detroit, MI: Universal 1919.

Wilfried Daim: Lanz, Josef. In: Neue Deutsche Biographie 13 (1982), S. 626 f., https://www.deutsche-biographie.de/pnd118569635.html#ndbcontent (zuletzt aufgerufen am 27.6.2024).

– Der Mann, der Hitler die Ideen gab. Die sektiererischen Grundlagen des Nationalsozialismus. Wien, Köln u.a.: Böhlau 1985.

Elsbeth Dangel-Pelloquin: Der überwundene Überwinder. Hermann Bahrs Revokationen der Moderne. In: Wilhelm Hemecker, Cornelius Mitterer und David Österle (Hg.): Tradition in der Literatur der Wiener Moderne. Berlin, Boston: De Gruyter 2017, S. 38–52.

Peter Davies: Myth, matriarchy and modernity. Johann Jakob Bachofen in German culture. 1860–1945. New York: De Gruyter 2010.

Max Dessoir: Gedanken-Übertragung. Ein Protokoll. In: Sphinx, 1. Jg., Heft 1 (Juli 1886), S. 383 ff.

Helene Deutsch: Okkulte Vorgänge während der Psychoanalyse. In: Imago (1926), Heft 2/3, S. 418–433.

Georges Didi-Huberman: Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot. Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Nachwort von Silvia Henke, Martin Stingelin und Hubert Thüring. München: Wilhelm Fink Verlag 1997.

Karl Wilhelm Diefenbach: Ein Beitrag zur Geschichte der zeitgenössischen Kunstpflege. Wien: Selbstverlag 1895.

Carl Diener: Oskar Simony. In: Österreichische Alpenzeitung 37 (1915), S. 58 ff.

Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart. Hg. v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, https://www.dwds.de (zuletzt aufgerufen am 27.6.2024).

Joy Dixon: Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England. Baltimore: Johns Hopkins University Press 2001.

F.M. Dostojewski: Sämtliche Werke. Unter Mitarbeit v. Dmitri Mereschkowski hg. v. Arthur Moeller van den Bruck. 30 Bde., davon 7 Bde. aus dem Nachlass, hg. v. Friedrich Eckstein u. René Fülöp-Miller. Piper: München 1906–1928.

Arno Dusini: Durch das Sprachgitter. Für einen anderen Sprachatlas nach dem Holocaust. In: Elena Polledri, Simone Costagli (Hg.): Riscritture dei »classici« tedeschi nella poesia del secondo dopoguerra. Mailand: Mimesis 2022, S. 195–206.

Josef Dvorak: Abstürze beim Aufstieg zum Feueropfer. In: Tantra 2 (Juli 1994), S. 11–16.

– Arsen ein Leben lang. Das Drogen-Kursbuch eines Psychoanalytikers. In: Neues FORVM, Nr. 360 (Dez. 1983), S. 44–50.

– Kokain und Mutterrecht. Die Wiederentdeckung von Otto Groß (1877–1920). In: Neues FORVM, Nr. 295/296 (Juli 1978), S. 52–61.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

– Kokain und Mutterrecht. In: Mammut. März Texte 1/2. 1969–1984. Hg. v. Jörg Schröder. Herbstein: März Verlag 1984, S. 1059–1089.
– Morphinist und Anarchist Otto Groß im Ersten Weltkrieg. In: Neues FORVM, Nr. 303/304 (März 1979), S. 65–67.
– Opiumträume in Bad Ischl. Wilhelm Stekel analysierte Otto Groß. In: Neues FORVM (1985), Nr. 379/380380, S. 45–55.
– Satanismus in Geschichte und Gegenwart. Im Anhang: Yoga. Eine Skizze über den psychophysiologischen Teil der alten indischen Yogalehre von Dr. Carl Kellner (München 1896). Frankfurt am Main: Scarabäus bei Eichborn 1989.
Josef Dvorak, Wolfgang Weirauch: Eine Reise nach Wien. In: Flensburger Hefte 63 (IV/98). Feldzug gegen Rudolf Steiner, S. 171–222.
Georges Eekhoud: Die wandernden Kreuze. Übers. v. Marie Lang. In: Wiener Rundschau, 2. Jg., Nr. 11 (15.4.1898), S. 412 f.
Emma Eckstein: Das Seelenleben im Traum. In: Arbeiter-Zeitung (21.10.1900), S. 1 ff.
– Von Spinnen und Ameisen (Konegens Kinderbücher, Bd. 104, hg. v. Helene Scheu-Riesz und Eugenie Hoffmann). Bilder von Ernst Kutzer. Wien: Konegen 1919.
– Vorbereitung der Frau zur Lebensarbeit. In: Dokumente der Frauen, Bd. 2, Nr. 19 (15.10.1899), S. 512–516.
Friedrich Eckstein: »Alte unnennbare Tage!« Erinnerungen aus siebzig Lehr- und Wanderjahren. Mit sechzehn Bildtafeln. Wien u.a.: Herbert Reichner 1936.
– Annual Report Vienna Lodge. In: The Theosophist, Bd. 9, Nr. 100 (Jan. 1888), Supplement, S. xxix–xxx.
– Die esoterische Lehre in indischer Fassung. In: Sphinx, 5. Jg., Heft 1 (Jan. 1888), S. 57–60.
– Musica Sacra. In: Der Friede, Bd. 1, Nr. 5 (22.2.1918), S. 117 f.
– Proposed European Convention of the T.S. In: Supplement to the Theosophist, Bd. 9, Nr. 99 (Dez. 1887), Supplement, S. x.
– Professor Dr. S. Stricker's Philosophie der Vivisektion und die Kritik der reinen Vernunft. Eine Betrachtung von Friedrich Eckstein. Wien: Manz 1887.
– Rax, Athletik und philosophische Träumereien. In: Neues Wiener Tagblatt (29.7.1930), S. 2 f.
– (Hg.): Comenius und die Böhmischen Brüder. Leipzig: Insel 1915 (Österreichische Bibliothek, Nr. 13).
– (Hg.): Das Finale von W.A. Mozarts Jupiter-Symphonie C-Dur (=Philharmonia Partituren, No. 407). Eine Analyse von Simon Sechter. Wien: Wiener Harmonischer Verlag 1923.
Carl Einstein: Bebuquin. Hg. v. Erich Kleinschmidt. Stuttgart: Reclam 1985.
William Ashton Ellis: Wagner's »Parsifal«. In: The Theosophist, Bd. 8, Nr. 87 (Dez. 1886), S. 162–169 u. Nr. 88 (Jan. 1887), S. 222–228.
Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Hg. v. Arthur Henkel und Albrecht Schöne. Taschenausgabe. Stuttgart u.a.: Metzler 1996.
Robert Matthias Erdbeer: Signaturen des Kosmos. Epistemische Poetik und die Genealogie der Esoterischen Moderne. Berlin u.a.: De Gruyter 2010.
Walter Fähnders: Avantgarde und Moderne. 1890–1933. Stuttgart u.a.: Metzler ²2010.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Reinholf J. Fäth, David Voda: Aenigma. One Hundred Years of Anthroposophical Art. Hg. anlässlich der gleichnamigen Ausstellungen im Kunstmuseum Olmütz – Museum für moderne Kunst (Muzeum Umení Olomouc – Muzeum Moderního Umeni), 19.3.–26.7.2015. Revnice: Arbor vitae 2015.

Antoine Faivre: Esoterik. Ins Deutsche übers. v. Peter Schmidt. Braunschweig: Aurum 1996.

Norbert Falk (Hg.): Das Buch der seltsamen Geschichten. Berlin: Ullstein ²1914.

Michael Farin: Heroine des Grauens. Elisabeth Bathory. München: Kirchheim 1989.

Else Federn: Zur Erinnerung an Marie Lang. In: Gedenkblatt des Settlement. Wien: Settlement 1935.

Reinhard Farkas: Thesen zur Lebensreform anhand von Beispielen aus der Wiener Szene. In: Rudolf Leeb, Astrid Schweighofer u.a. (Hg.): Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion. Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020, S. 145–166.

Silvia Federici: Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation. Übers. v. Max Henninger, hg. v. Martin Birkner. Wien, Berlin: Mandelbaum ¹⁰2022.

Konstanze Fliedl: Arthur Schnitzler: Poetik der Erinnerung. Wien u.a.: Böhlau 1997.

– Arthur Schnitzler. Stuttgart: Reclam 2005.

Theodor Flournoy: Die Seherin von Genf. Mit Geleitwort von Max Dessoir. Leipzig: Meiner 1914.

Théodore Flournoy: From India to the Planet Mars. A Case of Multiple Personality with Imaginary Languages. With a Foreword by C.G. Jung and Commentary by Mireille Cifali. Edited and Introduced by Sonu Shamdasani. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1994.

Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main: Fischer 2011 [EA 1972].

– Was ist Aufklärung? In: Dits et Écrits. Schriften, Bd. IV: 1980–1988. Hg. v. Daniel Defert u. François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 687–707.

Hans Freimark: Helena Petrovna Blavatzky. Mit vier Porträts und einem Faksimile der Handschrift. Leipzig: Th. Griebens Verlag 1907.

– Medialität und Geschlecht. In: Zentralblatt für Okkultismus, 1. Jg. (1907/08), S. 374–377, 423 ff.

– Moderne Geisterbeschwörer und Wahrheitssucher. Berliner Großstadtdokumente. Hg. v. Hans Ostwald, Bd. 36. Berlin, Leipzig: Hermann Seemann 1907.

– Okkultismus und Sexualität. Beiträge zur Kulturgeschichte der Vergangenheit und Gegenwart. Leipzig: Leipziger Verlag 1909.

Sigmund Freud: Briefe 1873–1939. Hg. v. Ernst Freud. Frankfurt am Main: S. Fischer 1960.

– Das Unheimliche. In: Imago (1919), Heft 5/6, S. 297–324.

– Die Freudsche psychoanalytische Methode. In: Leopold Loewenfeld: Die psychischen Zwangserscheinungen. Auf klinischer Grundlage dargestellt. Wiesbaden: J.F. Bergmann 1904, S. 545–551.

– Die okkulte Bedeutung des Traumes. In: Imago (1925), Heft 3, S. 234–238.

– Magisches im Heutigen. In: Pan, 3. Jg., Nr. 24 (14.3.1913), S. 577–580.

– Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung [1912]. In: Anna Freud, A.J.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Storfer (Hg.): Gesammelte Schriften von Sigmund Freud, Bd. 6. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1925, S. 64–75.
– Totem und Tabu. In: Anna Freud, A.J. Storfer (Hg.): Gesammelte Schriften von Sigmund Freud, Bd. 10. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1924.
– Traumdeutung. Leipzig, Wien: Deuticke 1900.
– Traumdeutung. 8., veränderte Auflage. Leipzig, Wien: Deuticke 1930.
– Über den Traum (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens, Nr. 8). Wiesbaden: J.F. Bergmann 1901.
– Über den Traum. In: Anna Freud, A.J. Storfer (Hg.): Gesammelte Schriften von Sigmund Freud, Bd. 3. Leipzig u.a.: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1925, S. 187–256.
– Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1977.
Sigmund Freud, C.G. Jung: Briefwechsel. Hg. v. William McGuire u. Wolfgang Sauerländer. Frankfurt am Main: Fischer 1974.
René Freund: Land der Träumer. Zwischen Größe und Größenwahn. Verkannte Österreicher und ihre Utopien. Wien: Picus 1996.
René Fülöp-Miller: Der Narr im Frack. Auf den Spuren von Dostojewskis nachgelassenen Schriften. In: Der Monat 46 (April 1952), S. 395–404.
Albert Fuchs: Geistige Strömungen in Österreich. Mit einem Essay von Friedrich Heer. 1867–1918. Wien: Löcker 1996.
Frantz Funk-Brentano: Die Giftmord-Tragödie nach den Archiven der Bastille. Mit einem Vorwort von Albert Sorel. Einzige berechtigte Übersetzung aus dem Französischen von Frau Nina Knoblich. Albert Langen: München ²1903.
Rudolf Gamper, Thomas Hofmeier: Alchemistische Vereinigung. Das ›Rosarium Philosophorum‹ und sein Besitzer Bartolme Schobinger. Zürich: Chronos 2014.
Georg Gaugusch: Wer war einmal. Das jüdische Großbürgertum Wiens. 1800–1938. A–L. Wien: Amalthea 2011.
Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16ten und 17ten Jahrhundert. Erstes Heft. Aus einem alten Mscpt zum erstenmal ans Licht gestellt. Altona 1785. Zweites Heft 1788.
Geheime Wissenschaften. Eine Sammlung seltener älterer und neuerer Schriften über Alchemie, Magie, Kaballah, Rosenkreuzerei, Freimaurerei, Hexen- und Teufelswesen etc. Achter Band. Hermetisches ABC derer ächten Weisen alter und neuer Zeiten vom Stein der Weisen. Unter Mitwirkung namhafter Autoren herausgegeben von A.v.d. Linden. Berlin: Barsdorf 1915–1919.
Ernst Georgy [= Margarete Michaelson]: Erlöserin. Berlin: Carl Duncke 1897.
G.W. Geßmann: Magnetismus und Hypnotismus. Eine Darstellung dieses Gebietes mit besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen dem mineralischen Magnetismus, dem sogenannten tierischen Magnetismus/Mesmerismus) und dem Hypnotismus. Dritte, erweiterte Auflage. Wien, Leipzig: Hartlebens Verlag 1923 [EA 1888].
Anna Katarina Gisbertz: Stimmung – Leib – Sprache. Eine Konfiguration der Wiener Moderne. München: Fink 2009.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Dr. Göring [= Hugo Göring]: Das Symbol der Theosophie. In: Sphinx, 20. Jg., Heft 5 (Mai 1895), S. 328.

Johann Wolfgang Goethe: Werke. Hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abtlg. I–IV. 133 Bde. in 143 Teilen. Weimar: H. Böhlau 1887–1919.

– Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten. In: Werke, Abt. I, Bd. 18, S. 93–273.

– Faust. Der Tragödie zweiter Teil. Hg. u. kommentiert von Albrecht Schöne. Frankfurt am Main u.a.: Insel Verlag 2003, S. 464 (insel taschenbuch 3000).

Wilhelm Goldbaum: Ludwig Hevesi und Mac Eck. In: Pester Lloyd (21.11.1900), S. 2.

Ernst H. Gombrich: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie. Hamburg: Philo Fine Arts 2012.

Nicholas Goodrick-Clarke: Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus. Aus dem englischen Übertragen von Susanne Mörth. Graz, Stuttgart: Stocker 1997.

– The Modern Occult Revival in Vienna. 1880–1910 [Read at the international conference ›The Habsburg Monarchy in Transformation 1890–1914‹, School of Slavonic and East European Studies, University of London, 19 September 1985]. In: Theosophical History. Bd. 1, Nr. 5 (Jan. 1986), S. 97–111.

Justyna Górny: »Der Kampf ist ausgekämpft, die Liebe bleibt« – die Protagonistinnen in den Romanen von Maria Krück von Poturzyn. In: Aneta Jachimowicz (Hg.): Frauen erzählen Geschichte. Historische Romane österreichischer Autorinnen von der Ersten zur Zweiten Republik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022, S. 133–143.

Johann Georg Theodor Grässer: Bibliotheca Magica et Pneumatica oder wissenschaftlich geordnete Bibliographie der wichtigsten in das Gebiet des Zauber-, Wunder-, Geister- und sonstigen Aberglaubens vorzüglich älterer Zeit einschlagenden Werken. Leipzig: Engelmann 1843.

Alexander Graeff (Hg.): Okkulte Kunst. Bielefeld: transcript 2019.

Harald Graevell [= Harald Arjuna Grävell von Jostenoode]: Ein Abenteuer unter Rosenkreuzern. In: Wiener Rundschau, 4. Jg., Nr. 19 (1. Okt. 1900), S. 344.

Harald Arjuna Grävell von Jostenoode: Die Reichskleinodien zurück nach dem Reich! Völkische Richtlinien für unsere Zukunft. In: Ostara, Heft 6 (1906).

Gregor A. Gregorius [= Eugen Grosche]: Exorial. Der Roman eines dämonischen Wesens. Berlin-Grunewald: Verlag Eugen Grosche 1960.

Arthur Grobe-Wutischky: Franz Herndl: Die Trutzburg [= Rezension]. In: Zentralblatt für Okkultismus, 5. Jg., Heft 3 (Sept. 1911), S. 192.

Wolfram Groddeck: Eine Wegleitung durch die Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Hinweise für das Studium der Schriften und Vorträge Rudolf Steiners. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1979.

– Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens. Frankfurt am Main, Basel: Stroemfeld ²2008.

Hans Gross, Friedrich Geerds: Handbuch der Kriminalistik. Wissenschaft und Praxis der Verbrechensbekämpfung. 2 Bde. Berlin: Schweitzer Verlag 1977/78.

Otto Groß: Drei Aufsätze über den inneren Konflikt. Bonn: Marcus & Weber 1920.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

– Vom Konflikt des Eigenen und Fremden. In: Freie Straße. Um Weisheit und Leben. Vierte Folge der Vorarbeit (1916), S. 3 ff.
Boris Groys, Aage Hansen-Löve u.a. (Hg.): Am Nullpunkt. Positionen der russischen Avantgarde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
– Logik der Sammlung. Am Ende des musealen Zeitalters. München, Wien: Hanser 1997.
Ilse Grubrich-Simitis: Zurück zu Freuds Texten. Stumme Dokumente sprechen machen. Frankfurt am Main: Fischer 1993.
Harald Gschwandtner: Ekstatisches Erleben. Neomystische Konstellationen bei Musil. Paderborn: Fink 2013.
Júlia Gyimesi: The Unorthodox Silberer. Imágó Budapest, 6. Jg. (2017), Heft 4 (Special Issue), S. 33–58.
R.H.: The Voice of the Silence [= Rezension]. In: The Theosophist, Bd. 11, Nr. 125 (Feb. 1890), S. 281 ff.
Ella Haag: Eine Offenbarung des Spiritismus. Nach Selbsterlebnissen berichtet. In: Zeitschrift für Spiritismus und verwandte Gebiete, 1. Jg., Nr. 35 (28.8.1897) bis Nr. 41 (9.10.1897).
– Die physische und sittliche Entartung des modernen Mannes. Ein Gegenstück zu Max Wolfs ›Entartung des Weibes‹. Berlin: Steinitz 1893.
– Dirnen? München: Schupp 1898.
– Märchen und Geschichten für Knaben und Mädchen von 7–10 Jahren. Wesel: Düms 1900.
Ella Haag, Frida Heuer, F. Kronoff: Goldene Märchen. Neue Märchen und Geschichten. Wesel: Düms 1903.
Henry Rider Haggard: Sie. Zürich: Diogenes 1970 [EA 1886, She. A History of Adventure].
Brigitte Hamann: Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators. München, Berlin u.a.: Piper [15]2016.
Wouter J. Hanegraaff: Esotericism and the academy. Rejected knowledge in western culture. Cambridge: Cambridge University Press 2012.
– Western Esotericism: A Guide for the Perplexed. London: Bloomsbury 2013.
– (Hg.): Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Leiden, Boston: Brill 2016.
Franz Hartmann: An Adventure among the Rosicrucians. By a Student of Occultism. Boston, Mass.: Occult Publishing Company 1887.
– Ein Abenteuer unter Rosenkreuzern. Aus dem Englischen von Helene Zillmann. Leipzig: Wilhelm Friedrich [1899].
– Die Medizin des Theophrastus Paracelsus von Hohenheim. Vom wissenschaftlichen Standpunkte betrachtet. Leipzig: Theosophisches Verlagshaus H. Vollrath [1899].
– Die Sphinx des 19. Jahrhunderts. In: Lotusblüten, Bd. 1 (1893), S. 305–339.
– Ueber die Anwendung und Heilerfolge von Lignosulfit-Inhalatationen bei chronischen (tuberculösen) und acuten Erkrankungen der Athmungsorgane (insb. Keuchhusten). München: Lehmann 1896.
– Unter den Gnomen im Untersberg. Eine sonderbare Geschichte. Graz: Edition Geheimes Wissen 2010.
– Was ist Theosophie? Die Theosophische Gesellschaft und ihre Zwecke. 3. Auflage mit einem Vorwort von Gisela Holz. Leipzig: Theosophisches Verlagshaus o.J.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Mela Hartwig: Between the acts. In: Das Silberboot, 5. Jg. (1951), Heft 1, S. 47–52.
– Ekstasen. Novellen. Berlin, Wien u.a.: Zsolnay 1928.
Lafcadio Hearn: Kokoro. Aus dem Engl. übers. v. Berta Franzos. Mit einem Vorwort von Hugo von Hofmannsthal. Frankfurt am Main: Rütten & Loening 1905.
– Gespenster. In: Neues Wiener Tagblatt (20.5.1909), S. 1 ff.
– Japanische Geistergeschichten. Hg. u. übertr. v. Gustav Meyrink. Berlin: Propyläen 1925.
Waltraud Heindl: Frauenbild und Frauenbildung in der Wiener Moderne. In: Lena Fischer, Emil Brix (Hg.): Frauen der Wiener Moderne. Wien: Verlag für Geschichte und Politik 1997, S. 21–33.
Lazar von Hellenbach: Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Gedanken über das Wesen der menschlichen Erscheinung. Wien: Braumüller 1876.
– Henry Slades Aufenthalt in Wien. Ein offener Brief an meine Freunde. Wien: J. C. Fischer 1878.
– Insel Mellonta. Dritte Auflage. Leipzig: Oswald Mutze 1896 [EA Wien: Rosner 1893].
Ludwig Held: Das Gespenst des Golem. Eine Studie aus der hebräischen Mystik mit einem Exkurs über das Wesen des Doppelgängers. München: Allgemeine Verlagsanstalt 1927.
Ernst Hentges: Die Magie der Edelsteine. In: Zentralblatt für Okkultismus, 26. Jg., Heft 10 (April 1933), S. 445–452.
Franz Herndl: Das Wörtherkreuz. Mystisch-socialer Roman. Wien: Selbstverlag 1901.
– Die Insel Wörth. In: Neue Freie Presse (18.11.1908), S. 9.
– Die Lösung der Frauenfrage auf Grund einer allgemeinen Mädchenorganisation. Vorschlag zur Durchführung nach gegebenem Muster. Wien: Eigenverlag des Verfassers 1902.
Fritz von Herzmanovsky Orlando [= Fra Archibald]: Die Kabbalistik der Örtlichkeit gezeigt an einem Wiener Beispiel von Meister Archibald. In: J. Lanz von Liebenfels: Ariosophisches Wappenbuch. Graz: Edition Geheimes Wissen 2018, S. 109–117. [EA Lanz von Liebenfels (Hg.): Die ariosophische Kabbalistik von Name und Örtlichkeit. Wien: Herbert Reichstein 1926 (=Ariosophische Bibliothek Bd. 15)].
– Was ich Lanz von Liebenfels verdanke. In: Zeitschrift für Geistes- und Wissenschaftsreform. 7. Jg. (1932), Heft 5, S. 157.
Ludwig Hevesi: Mac Eck's sonderbare Reisen zwischen Konstantinopel und San Francisco. Stuttgart: Adolf Bonz 1901.
Bibliotheca Utopistica. Sammlung des † Schriftstellers Ludwig Hevesi. Katalog einer merkwürdigen Sammlung von Werken utopistischen Inhalts. Aus dem Nachlass des † Schriftstellers Ludwig Hevesi. Mit einer Einleitung von Hofrat Prof. Dr. Friedrich von Kleinwächter. Katalog Nr. 101. Wien: Gilhofer & Ranschburg 1911.
Ekkehard Hieronimus.: Lanz von Liebenfels. Eine Bibliographie. Toppenstedt: Uwe Berg 1991.
Historisches Wörterbuch der Philosophie online. Hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel. Basel: Schwabe. DOI: 10.24894/HWPh.7965.0692.
Ethan Allen Hitchcock: Das rote Buch von Appin. Übertragen von Sir Galahad. Leipzig: Insel 1910.
– The Story of the Red Book of Appin. New York: James Miller 1863.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Eduard Hitschmann: Herbert Silberers: Der Zufall und die Koboldstreiche des Unbewußten [= Rezension]. In: Imago, 8. Jg. (1922), Heft 3, S. 397 f.

Susanne Hochreiter: Sattes Violett. Österreichische Literatur von Frauen: lesbische Heldinnen, lesbische Identitäten. In: Der andere Blick. Lesbischwules Leben in Österreich. Eine Kulturgeschichte. Hg. v. Wolfgang Förster u.a. Wien: MA 57 – Frauenförderung und Koordination von Frauenangelegenheiten 2001, S. 117–126.

Hugo von Hofmannsthal: Andreas. Hg. v. Mathias Mayer. Stuttgart: Reclam 2000 (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8800).

– Frau ohne Schatten. In: Ders.: Erzählungen. Auswahl u. Nachwort v. Ursula Renner. Stuttgart: Reclam 2014.

– Sämtliche Werke XL. Bibliothek. Hg. v. Ellen Ritter. Frankfurt am Main: Fischer 2011.

Robert Hohlbaum: Die Gespenster von Wien. In: Neues Grazer Tagblatt. Morgenausgabe vom 21.2.1921, S. 1 f.

Marie Holzer: Die Intellektuellen [= Rezension]. In: Prager Tagblatt (13. 1.1918), S. 7.

Brigitte Holzweber: Die okkulten Wege der Wiener Moderne. Eine religionswissenschaftliche Analyse der »Wiener Rundschau«. Masterarbeit, Universität Wien 2019.

E. Honold: Memoiren einer Spiritistin. Erlebte Wahrheiten gesammelt in 16jährigem okkultem Studium. Berlin: Prana-Verlag o.J.

J.F. Horner: Über eine Form von Ptosis. In: Klinische Monatsblätter für Augenheilkunde, 7. Jg. (1869), S. 193–198.

Georg Conrad Horst: Zauber-Bibliothek oder von Zauberei, Theurgie und Mantik, Zauberern, Hexen, und Hexenprocessen, und Geistererscheinungen. Zur Beförderung einer reingeschichtlichen, von Aberglauben und Unglauben freien Beurtheilung dieser Gegenstände. Mainz: Florian Kupferberg 1821–1826.

Joris-Karl Huysmans: Dort unten. Berechtigte Übertragung. 2 Bde.Vierte, durchgesehene Auflage. Leipzig: Verlag bei Friedrich Rothbarth o.J.

– Tief unten. Übers. u. hg. v. Ulrich Bossier. Stuttgart: Reclam 2015.

Roland Innerhofer: Deutsche Science-Fiction 1870–1914. Rekonstruktion und Analyse der Anfänge einer Gattung. Wien: Böhlau 1986.

– Wohnformen des Jungen Wien. In: Wilhelm Hemecker, Cornelius Mitterer, David Österle (Hg.): Das Junge Wien – Orte und Spielräume der Wiener Moderne. Berlin u.a.: De Gruyter 2020, S. 19–59.

Julie Irsai: Der Unfug des Sterbens. In: Montags-Revue aus Böhmen, Nr. 13 (1910), S. 3–6.

Aniela Jaffé: Anna Kingsford. Religiöser Wahn und Magie. Fellbach: Bonz 1980.

Roman Jakobson: Linguistik und Poetik. In: Ders.: Poesie der Grammatik und Grammatik der Poesie: Sämtliche Gedichtanalysen. Kommentierte deutsche Ausgabe. Bd. 1. Poetologische Schriften und Analysen zur Lyrik vom Mittelalter bis zur Aufklärung. Hg. v. Hendrik Birus, Sebastian Donat. Berlin, New York: De Gruyter, 2008, S. 155–216.

– Two Aspects of Language und Two Types of Aphasic Disturbances. In: Ders.: On Language. Hg. v. Linda R. Waugh. Cambridge, Mass. u.a.: Harvard University Press: 1990, S. 115–133.

Maria Janitschek: Auf der richtigen Fährte. In: Sphinx, 15. Jg., Heft 2 (Jan. 1893), S. 217–221.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

– Kind Gottes. Skizze. In: Wiener Rundschau, 1. Jg., Nr. 3 (15.12.1896), S. 81–87.
– Stummer Kampf. Skizze. In: Wiener Rundschau, 1. Jg., Nr. 8 (1.3.1897), S. 281–286).
Else Jerusalem: Der heilige Skarabäus. Hg. v. Brigitte Spreitzer. Wien: Das vergessene Buch 2016 [EA 1909].
– Dreieinigkeit der menschlichen Grundkräfte. Zürich: Die Gestaltung 1939.
– Gebt uns die Wahrheit! Ein Beitrag zu unsrer Erziehung zur Ehe. Berlin, Leipzig: Seemann 1902.
Johann von Österreich, Erzherzog: Einblicke in den Spiritismus. Linz: F.J. Ebenhöch 1884.
Andreas Kablitz: Bildungskonzept und Bildungsroman. In: Otfried Höffe, Oliver Primavesi (Hg.): Bürger bilden. Berlin, Boston: De Gruyter 2020, S. 119–147.
Franz Kafka: Tagebücher. Hg. v. Hans Gerd Koch, Michael Müller u.a. Frankfurt am Main: S. Fischer 1990.
Kira Kaufmann: Die verschollenen Bücher eines Polyhistors. Auf der Suche nach Friedrich Ecksteins stadtbekannter Bibliothek. In: Desiree Hebenstreit, Arno Herberth, Dorothea Rebecca Schönsee u.a. (Hg.): Austrian Studies. Literaturen und Kulturen. Wien: Praesens Verlag 2020, S. 233–245.
– Gedanken sind Dinge. Übersetzter »Neugeist« aus Amerika in der österreichischen Literatur der 20er Jahre. In: Karsten Dahlmanns, Aneta Jachimowicz (Hg.): Geliebtes, verfluchtes Amerika. Zu Antiamerikanismus und Amerika-Verehrung im deutschen Sprachraum 1888–1933. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022, S. 177–200.
– ПРЖ / PRŽ. Aufgaben im Übersetzen. Michail Michajlovič Bachtin und »Das Problem der Rede-Genres«. Diplomarbeit, Universität Wien 2019.
Gina Kaus: Und was für ein Leben. Hamburg: Knaus 1979.
Ursula Keller, Natalja Sharandak: Madame Blavatsky. Eine Biographie. Berlin: Insel 2013.
Karl Kiesewetter: »Die Homunculi des Grafen Kueffstein. Eins von den Rätseln der Vergangenheit«. In: Sphinx, 9. Jg., Heft 5 (Mai 1890), S. 273–285.
– Geschichte des neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel. Wiesbaden: Marix 2007.
Andreas Kilcher: Seven Epistemological Theses on Esotericism. In: Walter J. Hanegraaff (Hg.): Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam. Amsterdam. University Press 2009, S. 143–148.
– Kilcher: Das absolute Buch. Die enzyklopädische Form des esoterischen Wissens. In: Andreas B. Kilcher, Philipp Theisohn (Hg.): Die Enzyklopädik der Esoterik. Boston: Brill 2010, S. 53–89.
Dorothee Kimmich: Höhlen. Niemandsländer in der Tiefe. In: Dorothee Kimmich, Sabine Müller (Hg.): Tiefe. Kulturgeschichte ihrer Konzepte, Figuren und Praktiken. Berlin, Boston: De Gruyter 2020, S. 183–200.
Friedrich Kittler: Aufschreibesysteme. 1800. 1900. München: Fink ⁴2003.
Hilma af Klint: Notes and Methods. Introduction and commentary by Iris Müller-Westermann. Chicago: Christine Burgin and The University of Chicago Press 2018.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Marie Kolkenbrock: Stereotype and Destiny in Arthur Schnitzler's Prose. Five Psycho-Sociological Readings. Oxford: Bloomsbury 2018.
E.[lse] Kotanyi [= Else Jerusalem]: Episode. In: Wiener Rundschau, 1. Jg., Nr. 17 (15.7.1897), S. 653 ff.
– Joh.[annes] Dahlmann: Briefe eines jungen Deutschen an eine Jüdin [= Rezension]. In: Wiener Rundschau, 1. Jg., Nr. 16 (1.7.1897), S. 637 f.
– Gewitter. In: Wiener Rundschau, 1. Jg., Nr. 30 (15.12.1897), S. 89 f.
– Laura Farina. In: Simplicissimus 4 (1899/1900), S. 231.
– Willy Pastor: Wana [= Rezension]. In: Wiener Rundschau, 1. Jg., Nr. 16 (1.7.1897), S. 637.
– Venus am Kreuz. Drei Novellen. Leipzig: Georg Heinrich Meyer 1899.
Karl Kraus: Meine Haut. In: Die Fackel, 12. Jg., Heft 307/308 (22.9.1910), S. 31 ff.
– Nachträgliches zum Prozeß Beer. In: Die Fackel, 7. Jg., Nr. 189 (10.11.1905), S. 18–26.
Paul Krojanker: Wie ich Neudenker wurde und was ich dadurch gewonnen habe. In: Zentralblatt für Okkultismus, 3. Jg., Heft 6 (Dez. 1909), S. 268–273.
A.[rthur] Kronfeld: Ausstellung medialer Zeichnungen. Im Glaspalast des Burggarten. In: Neues Wiener Journal (17.7.1922), S. 7.
Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. 2., rev. und um das Postskriptum von 1969 erg. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp [24]2014.
Jiří Kuchař (Hg.): Esoterisches Prag. Führer durch die verborgene Geschichte der Stadt. Deutsche Übersetzung von Walbert Schmirler. Prag: Eminent 2001.
Astrid Kury: »Heiligenscheine eines elektrischen Jahrhundertendes sehen anders aus …«: Okkultismus und die Kunst der Wiener Moderne. Wien: Passagen-Verlag 2000.
E.: Der Schlüssel zur Theosophie [= Rezension]. In: Zentralblatt für Okkultismus, 2. Jg., Heft 6 (Dez. 1908/09), S. 288.
E.L.: Zur Ernst Mach-Literatur. In: Die Gnosis, 1. Jg. (1903), Nr. 3, S. 63 ff.
Jacques Lacan: D'un syllabaire aprés coup. In: Écrits. Paris: Seuil 1966, S. 717–724.
Marie Lang: Aufruf. In: Dokumente der Frauen, Bd. 4, Nr. 22 (1901), S. 707 f.
Marie Lang: Das Secessionsgebäude. In: Wiener Rundschau, 2. Jg., Nr. 24 (1.11.1898), S. 939 f.
Paul Lanzky: Lilienzauber von Maria Janitschek [= Rezension]. In: Sphinx, 2. Jg., Heft 5 (Mai 1895), S. 328.
Mabel W. Learoyd, L. Taylor Maude: The ›Continued Story‹. In: The American Journal of Psychology, Bd. 7, Nr. 1 (Okt. 1895), S. 86–90.
Adolph Lehmann's allgemeiner Wohnungs-Anzeiger. Nebst Handels- und Gewerbe-Adressbuch für die k.k. Reichshaupt- u. Residenzstadt Wien und Umgebung. Jg. 1887.
Carl Graf zu Leiningen-Billigheim: Was ist Mystik? Leipzig: Wilhelm Friedrich o.J. [1893] (Bibliothek esoterischer Schriften Bd. 5).
Fritz Lemmermayer: Allerhand Sonderbares. In: Sphinx, 14. Jg., Heft 6 (Dez. 1892), S. 158 ff.
– Das Wesen der Dichtkunst. In: Sphinx, 13. Jg., Heft 4 (Juni 1892), S. 297.
– Der Alchymist. Wien: Hugo Engel 1885.
– Uralt. In: Sphinx, 13. Jg., Heft 4 (Juni 1892), S. 112.
– Zwei Gedichte. In: Sphinx, 15. Jg., Heft 1 (Jan. 1893), S. 223 f.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Wladimir I. Lenin: Materialismus und Empirio-Kritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie (1909). In: Sämtliche Werke, Bd. 13. Wien, Berlin: Verlag für Literatur und Politik 1927.

Helmut Lethen: Denn für dieses Leben ist der Mensch nicht schlau genug. Berlin: Rowohlt 2020.

Albert Lichtblau (Hg.): Als hätten wir dazugehört. Österreichisch-jüdische Lebensgeschichten aus der Habsburgermonarchie. In Zusammenarbeit m. d. Leo Baeck-Institute New York. Wien, Weimar: Böhlau 1999.

Lanz von Liebenfels: Chronicon. Archiprioratus Ord.Nov.Templ. ad Werfenstein Tom I. Chronik des Erzpriorates des neuen Tempel zu Werfenstein.

– Theozoologie oder die Kunde von den Sodoms-Äfflingen und dem Götter-Elektron. Eine Einführung in die älteste und neueste Weltanschauung und eine Rechtfertigung des Fürstentums und des Adels. Wien, Leipzig: Moderner Verlag 1906.

L.[anz] v.[on] L.[iebenfels]: Die Kegelschnitte Gottes [= Rezension]. In: Zeitschrift für Menschenkenntnis und Schicksalsforschung, 2. Jg. (1927), Heft 12, S. 261.

Christoph Lindenberg: Rudolf Steiner. Eine Biographie. 1861–1925. Stuttgart: Freies Geistesleben 2011 [EA 1997].

Guido von List: Ario-Germanische Hieroglyphik. Wien: Selbstverlag 1910.

– Die esoterische Bedeutung religiöser Symbole. In: Die Gnosis, 1. Jg., Nr. 16 (22.9.1903), S. 323–327.

Felix Lorenz (Hg.) Das Buch der Grotesken. Eine Sammlung phantastischer und satirischer Erzählungen aus der Weltliteratur. Mit zehn Bildbeigaben von F. Heubner. München: Georg Müller 1914.

Horst Lorenz: Lanz von Liebenfels. Theozoologie und Ariosophie. Salenstein: Unitall Verlag 2010.

Jurij M. Lotman: Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur. Aus dem Russischen v. Gabriele Leupold u. Olga Radetzkaja. Hg. v. Susi K. Frank u.a. Berlin: Suhrkamp 2021 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1944).

Emil Lucka: Zur Symbolik in Wagners ›Parsifal‹. In: Wiener Rundschau, 5. Jg., Nr. 16 (15.8.1901), S. 313–316.

m.–: Herbert Silberer †. In: Allgemeine Sportzeitung (20.01.1923), S. 1.

Ferdinand Maack (Hg.): Aus einem Rosenkreuzer-Manuskript. In: Die Gnosis, 1. Jg., Nr. 6 (25.3.1903), S. 135–140 und Nr. 8 (25.04.1903), S. 193–196.

– Das Schachraumspiel. (Dreidimensionales Schachspiel.) Eine neue praktisch interessante und theoretisch wichtige Erweiterung des zweidimensionalen Schachbrettspiels. Potsdam: A. Stein 1908.

– Über Struktur und Konstruktion von Geheimsymbolen. In: Die Gnosis, 1. Jg., Nr. 17 (13.10.1903), S. 346–349.

– Wissenschaftliche Zeitschrift für Xenologie. Zur exakten Erforschung der sog. okkulten Thatsachen und der zur Zeit noch fremden Energieformen im Menschen und in der Natur. Hamburg: Verlag von Dr. Ferdinand Maack 1899/1902.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

– Zweimal gestorben! Die Geschichte eines Rosenkreuzers aus dem XVIII. Jahrhundert. Nach urkundlichen Quellen, mit literarischen Belegen und einer Abhandlung über vergangene und gegenwärtige Rosenkreuzerei. Leipzig: Heims 1912.
– (Hg. u. eingeleitet): Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz anno 1459. Nach der zu Straßburg bei Lazari Zetzners seel. Erben im Jahre 1616 erschienenen Ausgabe neugedruckt. Berlin: Barsdorf 1922 (=Geheime Wissenschaft, Bd. 1).
Ernst Mach: Über Gedankenexperimente. In: Ders.: Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. Leipzig: Johann Ambrosius Barth ²1906, S. 183–200.
Marie Madeleine: Die rote Rose Leidenschaft. Gedichte. Mit den Bildern der Verfasserin. Leipzig: B. Elischer Nachfolger o.J.
Alois Mailänder. Vierundvierzig Briefe an Gustav Meyrink. Herausgegeben u. kommentiert von Erik Dilloo-Heidger. Norderstedt: BoD 2020.
Thomas Mann: Okkulte Erlebnisse [1923]. In: Ders.: Essays, Bd. 2. Für das neue Deutschland 1919–1925. Hg. v. Hermann Kurzke, Stephan Stachorski. Frankfurt am Main: S. Fischer 1993, S. 179–215 u. 361–366.
Dr. Markenbach: Ein Roman aus zwei Welten [= Rezension]. In: Zeitschrift für Spiritismus, 6. Jg., Nr. 8 (26. Februar 1902), S. 80.
Steffen Martus, Carlos Spoerhase: Geistesarbeit. Eine Praxaeologie der Geisteswissenschaft. Berlin: Suhrkamp 2022.
Maurice Maeterlinck: Alladin und Palomides. Ein kleines Drama für Marionetten. Erster Akt. Übersetzt v. Marie Lang. In: Wiener Rundschau, 1. Jg., Nr. 1 (15.11.1896), S. 1–5.
Emanuela Matil-Löwenkreutz: Das verlorene Wort. In: Die Zeit (3.11.1907), S. 21 f.
Fritz Mauthner (Hg.): Bekenntnisse einer Spiritistin (Hildegard Nilson). Berlin: Conitzer 1890 (Schönthan's Mark-Bibliothek Bd. 2).
– *Fin de siècle* und kein Ende. In: Das Magazin für Literatur, 60. Jg., Nr. 1 (3. Jan. 1891), S. 13–15;
– (Hg.): Hildegard Nilson: Eine spiritistische Sitzung im Irrenhause. In: Das Magazin für Literattur, 60. Jg., Nr. 2 (10. Jan. 1891), S. 22–25.
Rosa Mayreder: Mein Pantheon. Lebenserinnerungen. Nach Rosa Mayreders schriftlichem Konzept. Vorwort von Susanne Kerkovius. Dornach: Geering 1988.
Iris Meder (Hg.): Josef Frank. 1885–1967. Eine Moderne der Unordnung. Salzburg, Wien u.a.: Pustet 2008
Walter Mehring: Die verlorene Bibliothek. Autobiographie einer Kultur. Hamburg: Rowohlt 1952.
Grete Meisel-Hess: Die Intellektuellen. Berlin: Oesterheld 1911.
Meyers Großes Konversations-Lexikon, Bd. 16. Leipzig: Bibliographisches Institut 1908.
Friedrich Meyer von Waldeck: Goethes Märchendichtungen. Heidelberg: Karl Wintersche Universitätsbuchhandlung 1879.
Friedrich Mellinger: Zeichen und Wunder. Ein Führer durch die Welt der Magie. Mit über 100 zum Teil noch nicht veröffentlichten Bildern und Tafeln. Berlin: Neufeld & Henius o.J.
Thomas Meyer: Freundschaft im Zeichen des Zeitgeistes. Friedrich Eckstein und seine Bedeu-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

tung für Rudolf Steiner. Anlässlich des 70. Todestages von Friedrich Eckstein am 10. November 1939. In: Der Europäer 14/4 (Feb. 2010), S. 13–19.
Gustav Meyrink: Das grüne Gesicht. Leipzig: Kurt Wolff 1917.
– Der Golem. Roman. Frankfurt am Main: S. Fischer ²2015.
– Des deutschen Spießers Wunderhorn. Wien, Köln u.a.: Böhlau 1987.
Werner Michler: Darwinismus und Literatur. Naturwissenschaftliche und literarische Intelligenz in Österreich 1859–1914. Wien, Köln u.a.: Böhlau 1999.
– Kulturen der Gattung. Poetik im Kontext, 1750–1950. Göttingen: Wallstein 2015.
Florian Mildenberger: »… als conträrsexual und als Päderast verleumdet …« – der Prozeß um den Naturforscher Theodor Beer (1866–1919) im Jahr 1905. Stuttgart: Thieme 2005.
Mitgliederverzeichnis der Theosophical Society. Book 1B (1885–1890).
Horst E. Miers: Lexikon des Geheimwissens. Vermehrte Taschenbuchausgabe. München: Goldmann 1986
Anton Mißriegler: Gefahren und Nutzen der Psychoanalyse. In: Neues Wiener Journal (30.1.1923), S. 3 f.
Eduard Mörike: Gedichte. Stuttgart, Tübingen: Cotta'sche Buchhandlung 1838.
Ernst Müller: Der Sohar und seine Lehre. München: Eugen Diederichs Verlag 1984 (Diederichs Gelbe Reihen).
Lutz Müller: Magie. Tiefenpsychologischer Zugang zu den Geheimwissenschaften. Buchreihe Symbole. Stuttgart: Kreuz Verlag ²1989.
Robert Müller: Okkultismus und Technik. In: Ders.: Werkausgabe in Einzelbänden. Kritische Schriften III. Hg. v. Thomas Köster. Paderborn: Igel-Verlag 1996, S. 141–154.
– Okkultistische Romane. In: Ders.: Werkausgabe in Einzelbänden. Kritische Schriften III. Hg. v. Thomas Köster. Paderborn: Igel-Verlag 1996, S. 100–104.
Prentice Mulford: Das Ende des Unfugs. Ausgewählte Essays. Sehr frei bearbeitet und aus dem Englischen übertragen von Sir Galahad. München: Albert Langen 1919.
– Der Unfug des Lebens. Ausgewählte Essays. Bearbeitet und aus dem Englischen übertragen von Sir Galahad. München: Albert Langen 1919.
– Der Unfug des Sterbens. Ausgewählte Essays. Bearbeitet und aus dem Englischen übersetzt von Sir Galahad. München: Albert Langen 1909.
– Die Möglichkeit des Unmöglichen. Essays. Freie Übertragung von Max Hayek, Leipzig u.a.: E.P. Tal 1920.
Sibylle Mulot-Déri: Sir Galahad. Porträt einer Verschollenen. Frankfurt am Main: Fischer 1987.
Amadeus Multavidi: Aus der Wunderwelt des Spiritismus. Dresden: Meteor o.J.
Robert Musil: Der mathematische Mensch [Der lose Vogel, nach Mai 1913]. In: Gesamtausgabe, Bd. 9. Musil in Zeitungen und Zeitschriften I. Unselbständige Veröffentlichungen 1898–1921. Hg. v. Walter Fanta. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2020, S. 198–203.
– Der Mann ohne Eigenschaften. Roman. Gesamtausgabe, Bd. 1–4. Hg. v. Walter Fanta. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2016.
– Die Verwirrungen des Zöglings Törleß. In: Gesamtausgabe, Bd. 7. Bücher I. Hg. v. Walter Fanta. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2019, S. 9–220.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

– Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind [Der Neue Merkur, Heft 12, März 1921]. In: Gesamtausgabe, Bd. 9. Musil in Zeitungen und Zeitschriften I. Hg. v. Walter Fanta. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2020, S. 388–414.
– Mediale Zeichnungen [Prager Presse, 21. Juni 1922]. In: Gesamtausgabe, Bd. 10. Musil in Zeitungen und Zeitschriften II. Unselbständige Veröffentlichungen 1822–1924. Hg. v. Walter Fanta. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2020, S. 196 ff.
– Notizen (Mappe III/75). In: Gesamtausgabe, Bd. 12. Projekte. Hg. v. Walter Fanta. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2011.
– Über die Dummheit. In: Gesamtausgabe, Bd. 8. Bücher II. Hg. v. Walter Fanta. Salzburg, Wien: Jung und Jung 2019, S. 547–585.
Issac Myer: Scarabs. The History, Manufacture and Religious Symbolism of the Scarabaeus in Ancient Egypt, Phoenicia, Sardinia, Etruria etc. Leipzig: Otto Harrowitz 1894.
J.N.: Among the Rosicrucians [= Rezension]. In: The Path, Bd. 2, Nr. 6 (Sept. 1887), S. 187.
Dr. Nepel: Hugo Schoeppel: Leitfaden der Geheimwissenschaft [= Rezension]. In: Zentrablatt für Okkultismus, 4. Jg., Heft 7 (Jan. 1911), S. 446 f.
– Rudolf Steiner: Theosophie [= Rezension]. In: Zentralblatt für Okkultismus, 4. Jg., Heft 1 (Juli 1910), S. 64.
Monika Neugebauer-Wölk (Hg.): Esoterik und Aufklärung. Wege in die Moderne. Hamburg: Meiner 1999.
Ute Nicolaus: Souverän und Märtyrer. Hugo von Hofmannsthals späte Trauerspieldichtung vor dem Hintergrund seiner politischen und ästhetischen Reflexionen. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 103–108.
Nilakant [= W.Q. Judge]: Theosophical Symbolism. In: The Path, Bd. 2, Nr. 6 (Sept. 1887), S. 51–55.
Bernd Nitzschke: Die Gefahr, sich selbst ausgeliefert zu sein: Herbert Silberer, zum Beispiel. In: Ders. (Hg.): Zu Fuß durch den Kopf – Wanderungen im Gedankengebirge. Ausgewählte Schriften Herbert Silberers – Miszellen zu seinem Leben und Werk. Tübingen: Ed. Diskord 1988.
– Herbert Silberer. Luftschiffer und Halluzinationsforscher. Stichworte zu seinem Leben und Werk. In: Ernst Federn, Gerhard Wittenberger (Hg.): Aus dem Kreis um Sigmund Freud. Zu den Protokollen der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung. Frankfurt am Main: Fischer 1992, S. 170–175.
Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra I-IV. Kritische Studien Ausgabe, Bd. 4. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1988.
– Götzen-Dämmerung. KSA, Bd. 6. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999.
Henry Davenport Northrop: New York's Awful Steamboat Horror: Hundreds of Women and Children Drowned and Burned to Death with Graphic Descriptions of Flames Sweeping Many Souls to Eternity with Resistless Fury; Panic Stricken Multitudes Jumping to Sure Death, Etc., Etc. and Containing Thrilling Stories of this Most Overwhelming Catastrophe of Modern Times to which is Added Vivid Accounts of Heartrending Scenes where Hund-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

reds Were Burned and Drowned in Their Efforts to Escape. Philadelphia, PA: American Publishing Company 1904.

Birgit Nübel, Norbert Christian Wolf (Hg.): Robert-Musil-Handbuch. Berlin, Boston: De Gruyter 2016

Birgit Nübel: Robert Musil. Essayismus als Selbstreflexion der Moderne. Berlin u.a.: De Gruyter 2006.

Traugott K.[onstantin] Oesterreich: Das Problem der räumlichen und zeitlichen Kontiguität von Ursache und Wirkung. In: Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift begründet von Hans Vaihinger. Bd. 34. Berlin: Metzner 1929, S. 125–131.

– Der Okkultismus im modernen Weltbild. Dresden: Sibyllen-Verlag 1921.

– Die Besessenheit. Langensalza: Wendt & Klauwell 1921.

Österreichisches Biographisches Lexikon, 1815–1950. Hg. v. der Österreichischen Akademie der Wissenschaft. Online Edition. http://www.biographien.ac.at/oebl?frames=yes (zuletzt aufgerufen am 27.6.2024).

[O.A.]: Ein Prozeß gegen den Hellseher Hanussen. In: Zentralblatt für Okkultismus, 23. Jg., Heft 7 (Jan. 1930), S. 334 f.

– »Erzählungen und Essays«. Von William Butler Yeats. In: Allgemeine Sportzeitung (11.4.1917), S. 2061.

– Fraterinas. In: Sphinx, 8. Jg., Heft 49 (Nov. 1889), S. 319.

– Internationaler Okkultistischer Kongreß, Berlin (16.–24. Oktober 1914). In: Zentralblatt für Okkultismus, 7. Jg. (1913/14), Heft 8 (Februar 1914), S. 452 f.

– Die Toiletten der Kaiserin. (Von einer Dame). In: Neues Wiener Tagblatt (22.9.1898), S. 4 f.

– Geschichte der Alchimie. Miniatur-Bibliothek Nr. 890. Leipzig: Verlag für Kunst und Wissenschaft Albert Otto Paul [o.J.].

– Letters to Hereward Carrington. From famous Psychical Researchers, Scientists, Mediums and Magicians. Mokelumne Hill, Cal.: Health Research 1957.

– Selbstmord des Schriftstellers Herbert Silberer. In: Neue Freie Presse (12.1.1923), S. 3.

– Selbstmord Herbert Silberers. In: Neues Wiener Journal (13.1.1923), S. 9.

– Wiener Leseklub »Sphinx« [Mitteilung zum Carl du Prel-Denkmal]. In: Zentralblatt für Okkultismus, 4. Jg., Heft 12 (Juni 1911), S. 764 ff.

– Wiener Leseklub Sphinx zur Gründung und Erhaltung einer Bibliothek für Okkultismus. In: Zentralblatt für Okkultismus, 1. Jg., Heft 8 (Feb. 1908), S. 385 u. Heft 11 (Mai 1908), S. 530.

– The Theosophical Society. Objects, Revised Rules, and Bye-laws of 1887. In: The Theosophist, Bd. 9, Nr. 100 (Jan. 1888), Supplement, S. xlv–xlix.

Robert Dale Owen: The Debatable Land between this World and the Next. With illustrative Narratives. London: Tübner 1871.

Sophie Pataky: Lexikon deutscher Frauen der Feder. Eine Zusammenstellung der seit dem Jahre 1840 erschienenen Werke weiblicher Autoren, nebst Biographien der lebenden und einem Verzeichnis der Pseudonyme. 2 Bde. Berlin: Carl Pataky 1898.

Louis Pauwels, Jacques Bergier: Aufbruch ins dritte Jahrtausend. Von der Zukunft der phantastischen Vernunft. München: Goldmann 1987.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Valentine Penrose: Die blutige Gräfin. Roman. Aus dem Französischen von Werner von Grünau. Bonn: Hieronimi 1965.
Evelyne Polt-Heinzl: Zeitlos. Neun Porträts. Von der ersten Krimiautorin Österreichs bis zur ersten Satirikerin Deutschlands. Wien: Milena 2005.
Karl Popper: Wissenschaft. Vermutungen und Widerlegungen. In: Texte zur Wissenschaftstheorie. Hg. v. Jonas Pfister. Stuttgart: Reclam 2016, S. 188–201.
Maria Josepha Krück von Poturzyn (Hg.): Wir erlebten Rudolf Steiner. Erinnerungen seiner Schüler. Stuttgart: Freies Geistesleben 1956.
Carl du Prel: Das Kreuz am Ferner. Ein hypnotisch-spiritistischer Roman. Stuttgart: Verlag der Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger 1897.
– Der Spiritismus. Leipzig: Reclam 1893 (Nr. 3116).
– Psychologie der Lyrik. Beiträge zur Analyse der dichterischen Phantasie. Leipzig: Günther 1880.
Priska Pytlik: Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900. Paderborn: Schöningh 2005.
– (Hg.): Spiritismus und ästhetische Moderne – Berlin und München um 1900. Dokumente und Kommentare. Tübingen u.a.: Francke 2006.
[– r.]: Moderne Rosenkreuzer [= Rezension]. In: Grazer Tagblatt (8.9.1907), S. 14.
Lydia Rammerstorfer: Die Horen. Schillers literarisches Journal im kulturellen Kräftefeld um 1800. Dissertation, Universität Wien 2024.
Olaf Räderer: Herbert Fritsche (1911–1960). Grenzgänger im Niemandsland. In: Nova Acta Paracelsica. Beiträge zur Paracelsus-Forschung. Neue Folge 17. Bern, Berlin: Peter Lang 2003, S. 63–122.
Élisee Reclus: Masken und Götzenbilder. Übersetzt v. Marie Lang. In: Wiener Rundschau, 2. Jg., Nr. 18 (1.8.1898), S. 705–709.
Peter Rigger: Parapsychologie. Die Wissenschaft des Okkulten. Zürich: Werner Classen 1957.
Michael Rohrwasser: Arthur Schnitzlers Erzählung: »Die Weissagung«. Ästhetizismus, Antisemitismus und Psychoanalyse. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 118 (1999) Sonderheft, S. 60–79.
– Freuds Lektüren. Von Arthur Conan Doyle bis zu Arthur Schnitzler. Gießen: Psychosozial-Verlag 2005.
Jacques Rosenthal: Bibliotheca Magica et Pneumatica. Geheime Wissenschaften. München: Rosenthal 1900.
Robert W. Rosner: Theodor Beer. 1866–1919. Erforscher der Akkommodation des Auges und der Macht des Karmas. In: Rudolf Werner Soukup (Hg.): Die wissenschaftliche Welt von gestern. Die Preisträger des Ignaz L. Lieben-Preises 1865–1937 und des Richard Lieben-Preises 1912–1928. Ein Kapitel österreichischer Wissenschaftsgeschichte in Kurzbiografien. Wien u.a.: Böhlau 2004, S. 89–96.
T. Subba Row [= Rao]: Notes on the Bhagavad-Gita. In: The Theosophist, Bd. 8 (Febr.–Juli 1887).

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Friedrich Rückert: Die Weisheit des Brahmanen. Ein Lehrgedicht in Bruchstücken. Bd. 1. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung 1836.

G.S.: Wiener Hofoperntheater: Richard Wagner: Ring der Nibelungen. In: Wiener Rundschau, 2. Jg., Nr. 22 (1.10.1898), S. 861–864.

H.S.: Der Skarabäus, das Symbol der Göttlichkeit. In: Sphinx, 19. Jg., Heft 6 (Dezember 1894), S. 454.

W.S.: Großstadtdokumente [= Rezension »Moderne Geisterbeschwörer und Wahrheitssucher« von Hans Freimark]. In: Zentralblatt für Okkultismus, 1. Jg, Heft 7 (Jan. 1908), S. 339 f.

Martina Maria Sam: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre. 1884–1890. Dornach: Verlag Goetheanum 2021.

Fritz Saxl: Die Geschichte der Bibliothek Warburgs. In: Ernst H. Gombrich: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie. Hamburg: Philo Fine Arts 2012, S. 615–638.

F.[ranz] V.[inzenz] Sch.[öffel]: »Malhexen«. Die magische Seite des Expressionismus. In: Der Montag mit dem Sport-Montag (2.5.1922), S. 18.

– Von der Spiritistenausstellung in Wien. In: Der Montag mit dem Sport-Montag (7.8.1922), S. 2.

Michael Scheffel: Narrative Fiktion und die »Märchenhaftigkeit des Alltäglichen« – Arthur Schnitzler: »Traumnovelle«. In: Ders.: Formen selbstreflexiven Erzählens. Eine Typologie und sechs exemplarische Analysen. Tübingen: Niemeyer 1997, S. 175–196.

Helene Scheu-Riesz: Der Unfug des Sterbens [= Rezension]. In: Neue Freie Presse (3.7.1910), S. 33 f.

Helene von Schewitsch: Persönliche Erinnerungen an H.P. Blavatsky, die nordische Sphinx. In: Zentralblatt für Okkultismus, 2. Jg. (1908/09), S. 401–409, 454–458, 503–508, 550–553.

– Wie ich mein Selbst fand. Äußere und innere Erlebnisse einer Okkultistin. Berlin: Schwetschke und Sohn 1901.

Friedrich Schiller: Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. In: Theoretische Schriften. Hg. v. Rolf-Peter Janz u.a. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 2008.

Schillers Briefwechsel mit Körner. Von 1784 bis zum Tode Schillers. Zweite vermehrte Ausgabe. Hg. v. Karl Goedeke. Erster Theil: 1784–1792. Leipzig: Veit und Comp. 1874.

Heinz Schlaffer: Geistersprache. Zweck und Mittel der Lyrik. München: Carl Hanser Verlag 2012.

Oskar R. Schlag: Von alten und neuen Mysterien. Die Lehren des A. Hg. u. komm. v. Antoine Faivre u.a. Stäfa: Rothenhäusler 1995.

Catherine Schlaud: Der Brockhaus schlägt im Eckstein nach: eine unpublizierte Antwort von Friedrich Eckstein an Hugo von Hofmannsthal. In: Hofmannsthal-Jahrbuch. 15. Jg. Freiburg: Rombach 2007, S. 15–32.

Felix Schloemp (Hg.): Das unheimliche Buch. Mit einem Vorwort von Karl Hans Strobl und fünfzehn Bildern von Alfred Kubin. München: Georg Müller [8]1920.

– Gespensterbuch. Mit einem Vorwort von Gustav Meyrink und Bildern von Paul Scheurich. München: Georg Müller [9]1913.

Martin E. Schmid: Hofmannsthal und Friedrich Eckstein. In: Gabriela Scherer, Beatrice

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Wehrli (Hg.): Wahrheit und Wort. Festschrift für Rolf Tarot. Bern, Wien: Lang 1996, S. 389–408.

Wieland Schmied: Harald Szeemann: Monte Verità. In: Die Zeit (30.3.1979), S. 43.

Wendelin Schmidt-Dengler: Die Erste Republik in der Literatur. »Wiener Roman« und Feuilleton. In: Friedbert Aspetsberger (Hg.): Staat und Gesellschaft in der modernen österreichischen Literatur. Wien: Österreichischer Bundesverlag 1977, S. 65–78.

Karl Camillo Schneider: Die Periodizität des Lebens und der Kultur. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft 1926.

– Die Prostituierte und die Gesellschaft. Eine soziologisch-ethische Studie. Leipzig: Barth 1908.

– Die Stellung der heutigen Wissenschaft zu den parapsychischen Phänomenen. Pfullingen: Johannes Baum 1924 (=Wiener parapsychologische Bibliothek Nr. 2; Die okkulte Welt Nr. 124/5).

Gerd K. Schneider: Grenzüberschreitungen: Energie, Wunder und Gesetze. Das Okkulte als Weltanschauung und seine Manifestationen im Werk Arthur Schnitzlers. Wien: Praesens 2014.

Arthur Schnitzler: Die Weissagung. In: Ders.: Dämmerseelen. Novellen. Berlin: S. Fischer 1922.

– Tagebuch 1879–1931. Digitale Edition. https://schnitzler-tagebuch.acdh.oeaw.ac.at/index.html (zuletzt aufgerufen am 27.6.2024).

– Traumnovelle. Stuttgart: Reclam 2006.

W. Schöne: Hans Freimark: Blavatzky [= Rezension]. In: Zentrablatt für Okkultismus, 1. Jg., Heft 2 (Aug. 1907), S. 97 f.

Max Schönherr: Wer war Friedrich Eckstein? In: Friedrich Eckstein: »Alte unnennbare Tage«. Erinnerungen aus siebzig Lehr- und Wanderjahren. Wien: Wiener Journal Zeitschriftenverlag 1988, S. 311–333.

Hugo Schoeppel: Leitfaden der Geheimwissenschaft. Eine populäre Einführung in das Studium der Phänomene des Okkultismus. Halle a. S.: Palzow [1910].

Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Berlin: Suhrkamp ^{11}2015.

Josef Schrank: Prostitution in Wien in historischer, administrativer und hygienischer Beziehung. 2 Bde. Wien: Selbstverlag 1886.

Albert Freiherr von Schrenck-Notzing: Materialisations-Phänomene. Materialisations-Phaenomene: ein Beitrag zur Erforschung der mediumistischen Teleplastie. München: Reinhardt 1914.

Edouard Schuré: The Mystical Idea in the Work of Richard Wagner. In: The Theosophist, Bd. 31, Nr. 1 (Okt. 1909), S. 17–24 u. Nr. 2 (Nov. 1909), S. 182–199.

Eugen Semrau: Erleuchtung und Verblendung. Einflüsse esoterischen Gedankenguts auf die Entwicklung der Wiener Moderne. (Quellen und Darstellungen zur europäischen Freimaurerei 13). Innsbruck, Wien: Studien-Verlag 2012.

Mary Shelley: Frankenstein. Roman. Aus dem Englischen von Friedrich Polakovics. Nachwort von Hermann Ebeling. München: Carl Hanser 1990.

Jules Siber: Seelenwanderung. Mit einem Vorwort von Olaf N. Schwanke und einem Anhang. Hamburg: Männerschwarm Verlag 2011 (=Bibliothek rosa Winkel, Bd. 57).

Herbert Silberer: Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinun-

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

gen hervorzurufen und zu beobachten. In: Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, 1. Jg. (1909), S. 513–525.
– Das Zerstückelungsmotiv im Mythos. In: Imago, 3. Jg. (1914), Heft 6, S. 502–523.
– Der Homunculus. In: Imago, 3. Jg. (1914), Heft 1, S. 37–79.
– Der Traum. Einführung in die Traumpsychologie. Stuttgart: Enke 1919.
– Der Seelenspiegel. Das enoptrische Moment im Okkultismus. Pfullingen i. Württ.: Johannes Baum [1920] (=Die Okkulte Welt 35/36).
– Erich Bischoff: Elemente der Kabbala [= Rezension]. In: Imago, 4. Jg. (1915), Heft 3, S. 182–185.
– Franz Struntz: Die Vergangenheit der Naturforschung [= Rezension]. In: Imago, 3. Jg. (1914), Heft 3, S. 310 ff.
– Hargrave Jennings: Die Rosenkreuzer [= Rezension]. In: Imago, 2. Jg. (1913), Heft 6, S. 5f.
– Künstliche Besessenheit. [Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft von Dr. Ludwig Staudenmaier]. In: Imago, 2. Jg. (1913), Heft 4, S. 447–451.
– Mediale Zeichnungen. In: Neue Freie Presse (10.7.1922), S. 5 u. 18.07.1922, S. 7.
– Okkultismus und Wissenschaft. In: Neue Freie Presse (29.10.1922), S. 11.
– Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Wien, Leipzig: Hugo Heller 1914.
– Schrenck-Notzing: Materialisationsphänomene [= Rezension]. In: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, 3. Jg. (1914), Heft 3, S. 278–282.
– Sexualsymbolik bei M. Madeleine. In: Zentralblatt für Psychoanalyse, 2. Jg. (1914), Heft 12, S. 643 ff.
– Traumsymbolik. In: Neues Wiener Tagblatt (22.6.1909), S. 1–4.
– Viertausend Kilometer im Ballon. Mit 28 photographischen Aufnahmen vom Ballon aus. Leipzig: Otto Spamer 1903.
H.S. [= Herbert Silberer]: Der Unfug des Sterbens [= Rezension]. In: Allgemeine Sport-Zeitung (8.6.1909), S. 736.
Victor Silberer: Der Stand der Luftschiffahrt zu Anfang 1904. Vortrag separat abgedruckt, Wien: Verlag der Allgemeinen Sport-Zeitung 1904.
Oskar Simony: Über spiritistische Manifestationen vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet. Wien, Pest u.a.: A. Hartlebens 1884.
Alfred Percy Sinnet: Die esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1884.
Sir Galahad [= Bertha Eckstein-Diener]: Die Kegelschnitte Gottes. Roman. München: Albert Langen 1921.
– Mütter und Amazonen. Ein Umriss weiblicher Reiche. München: Albert Langen 1932.
– Idiotenführer durch die Russische Literatur. München: Albert Langen 1925.
Frans Smit: Gustav Meyrink. Auf der Suche nach dem Übersinnlichen. München: Knaur 1990.
Jan A.M. Snoek: Einführung in die westliche Esoterik, für Freimaurer. Freimaurerloge Modestia cum Libertate im Orient in Zürich 2011.
Irmgard Sparholz: Marie Lang und ihre Bedeutung für die Sozialreform in Österreich im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert. Diplomarbeit, Universität Wien 1986.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

– Marie Lang und die Settlement-Bewegung in Österreich. In: Zeitgeschichte, Wien. 15. Jg. (1987/1988), Heft 7, S. 271–281.
Rolf Speckner: Friedrich Eckstein als Okkultist. https://www.rolf-speckner.de/anthroposophie/friedrich-eckstein-als-okkultist/ (zuletzt aufgerufen am 27.6.2024).
Uwe Spörl: Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende. Paderborn, München u.a.: Schöningh 1997.
Brigitte Spreitzer: Selbstschöpfung – Fremdwerden. Weibliche Subjektivität als Vision und Aporie im Schreiben österreichischer Autorinnen um 1900. In: Lisa Fischer, Emil Brix (Hg.): Die Frauen der Wiener Moderne. Wien u.a.: Verlag für Geschichte und Politik 1997, S. 137–153.
Ludwig Staudenmaier: Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft 1912.
Rudolf Steiner: Aus der Akasha-Chronik. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1986 [= GA 11].
– Briefe, Bd. 1. 1881–1890. Hg. v. Edwin Froböse u. Paul G. Bellmann. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1985 [= GA 38].
– Briefe, Bd. 2. 1890–1925. Hg. v. Edwin Froböse u. Paul G. Bellmann. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1987 [= GA 39].
– Credo. Der Einzelne und das All. In: Ders.: Wahrspruchworte. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 2011 [= GA 40], S. 13–17.
– Die Apokalypse des Johannes. Ein Zyklus von zwölf Vorträgen mit einem einleitenden öffentlichen Vortrag gehalten in Nürnberg vom 17. bis 30. Juni 1908. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1985 [= GA 104].
– Die Entstehung und Entwickelung der Eurythmie. Dornach: Rudolf Steiner Verlag ^{3}1998 [GA 277a].
– Einige Bemerkungen zu dem Aufsatz »Die Geheimlehre und die Tiermenschen in der modernen Wissenschaft« von Helene Schewitsch (Lucifer-Gnosis, Nr. 32, 1906). In: Lucifer-Gnosis 1903–1908 [= GA 34], S. 500–504.
– Gesammelte Aufsätze zur Literatur. 1884–1902. Dornach: Rudolf Steiner Verlag ^{3}2004 [= GA 32].
– Faust, der strebende Mensch. Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes Faust. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1981 [= GA 272].
– Geheimwissenschaft im Umriß. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1985 (= Ausgewählte Werke, Bd. 5) [= GA 13].
– Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch seinen Faust und durch das Märchen von der Schlange und der Lilie (1918). Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1989 [= GA 22].
– Mein Lebensgang. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1985 (=Ausgewählte Werke, Bd. 7) [= GA 28].
– Lucifer-Gnosis 1903–1908. Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus den Zeitschriften »Luzifer« und »Lucifer-Gnosis«. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1987 [= GA 34].

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

– Wahrheitsgefühl. Vortrag vom 11. Juli 1916 in Berlin. In: Weltweisheit und Ich [= GA 169], S. 122–141.
– Wahrspruchworte. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 2011 [= GA 40].
– Zu dem »Fragment« über die Natur. In: Goethe-Studien. Schriften und Aufsätze 1884–1901. Taschenbücher aus dem Gesamtwerk. Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1882 [= GA 30], S. 85–92.
– Zur Geschichte und aus den Inhalten der ersten Abteilung der Esoterischen Schule 1904–1914. Briefe, Rundbriefe, Dokumente und Vorträge. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1996 [= GA 264].
Wilhelm Stekel: Der telepathische Traum. Meine Erfahrungen über die Phänomene des Hellsehens im Wachen und im Traume. Berlin: Johannes Baum [1920] (Die Okkulte Welt Nr. 2).
– Die Träume der Dichter. Eine vergleichende Untersuchung der unbewußten Triebkräfte bei Dichtern, Neurotikern und Verbrechern (Bausteine zur Psychologie der Künstler und des Kunstwerks). Wiesbaden: Bergmann 1912.
– Die Sprache des Traumes. Eine Darstellung der Symbolik und Deutung des Traumes in ihrer Beziehung zur kranken und gesunden Seele. Wiesbaden: Bergmann 1911.
– In memoriam Herbert Silberer. In: Fortschritte der Sexualwissenschaft und Psychoanalyse. Hg. v. Wilhelm Stekel, redigiert v. A. Mißriegler, F. Wittels. Bd. 1, 1924, S. 408–420.
Robert Stockhammer. Zaubertexte. Die Wiederkehr der Magie und die Literatur 1880–1945. Berlin, Boston: De Gruyter 2000.
Jan Stottmeister: Der George-Kreis und die Theosophie. Mit einem Exkurs zum Swastika-Zeichen bei Helena Blavatsky, Alfred Schuler und Stefan George. Göttingen: Wallstein 2014.
August Strindberg: Ein Blaubuch. Die Synthese meines Lebens. Verdeutscht von Emil Schering. München: Georg Müller 1920.
– Sonnenblume (helianthus annuus). Aus dem schwedischen Manuskript von Emil Schering. In: Die Gnosis, 1. Jg., Nr. 5 (10.3.1903), S. 99 ff.
Karl Hans Strobl: Gespenster im Sumpf. Ein phantastischer Wiener Roman. Leipzig: Staackmann 1921.
– Madame Blaubart. Leipzig: Wiking-Bücher 1915.
Rüdiger Sünner: Schwarze Sonne. Entfesselung der Mythen in Nationalsozialismus und rechter Esoterik. Freiburg, Basel: Herder ^{3}1999.
Rüdiger Sünner, Alexander Kluge: Interview mit Rüdiger Sünner aus dem Magazin »News & Stories« zum Thema »Schwarze Sonne«. https://www.youtube.com/watch?v=DIjDCjrg_Lo (zuletzt aufgerufen am 27.6.2024).
G.W. Surya: Ein scheinbar okkultes Phänomen bei Pferden. In: Zentralblatt für Okkultismus, 3. Jg., Heft 7 (Jan. 1910), S. 325.
– Entdeckung des Nordpols und die Geheimlehre. In: Zentralblatt für Okkultismus, 3. Jg., Heft 5 (Nov. 1909), S. 210–216.
– Herrn M.K. in Wien. In: Zentralblatt für Okkultismus [Briefkasten], 4. Jg., Heft 1 (Juli 1911), S. 57 ff., Heft 3 (Sept. 1910), S. 186 ff.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

– Merkwürdige Eigenschaften der Wünschelrute. In: Zentralblatt für Okkultismus, 3. Jg., Heft 9 (März 1910), S. 415–421.
– Moderne Rosenkreuzer oder Die Renaissance der Geheimwissenschaften. Ein okkult-wissenschaftlicher Roman. Berlin: Linser 1907.
– Neue Zeitschriften [= Rezension zu Imago]. In: Zentralblatt für Okkultismus, 5. Jg., Heft 12 (Juni 1912), S. 728.
– Okkulte Astrophysik. In: Zentralblatt für Okkultismus, 3. Jg. (1909/10), S. 7, 65, 121, 172, 223, 252, 298, 355, 402, 458, 502, 548.
– Okkulte Diagnostik und Prognostik. Berlin-Pankow: Linser 1921.
– Okkulte Medizin. In: Zentralblatt für Okkultismus, 2. Jg. 1908/09, S. 12–17, 57–63, 106–112.
– Okkulte Weltallslehre. München: Otto Wilhelm Barth, Verlag der Asokthebu 1922.
– Prentice Mulford. Der Unfug des Sterbens. Ausgewählte Essays übersetzt und »bearbeitet« von Sir Galahad [= Rezension]. In: Zentralblatt für Okkultismus, 4. Jg., Heft 1 (Juli 1910), S. 62 f.
– Wie ich Okkultist wurde. In: Psyche. Hg. v. Karl Brandler-Pracht. 6. Jg. (1921), Heft 1, S. 18–23.
– Zum Zöpfchenflechten bei Pferden. In: Zentralblatt für Okkultismus, 4. Jg., Heft 10 (April 1911), S. 624.
Harald Szeemann: Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie. Mailand u.a.: Agentur für geistige Gastarbeit, Electa Editrice 1978.
Julius Szeps (Hg.): Kronprinz Rudolf. Politische Briefe an einen Freund 1882–1889. Wien, München u.a.: Rikola 1922.
Ubald Tartaruga: Kriminal-Telepathie und Retroskopie. Telepathie und Hellsehen im Dienste der Kriminalistik. Leipzig: Altmann 1922.
– Wunder der Hypnose. Erweiterte Hypnotherapie. Ein Wort an die Aerzteschaft und leidende Menschheit. Pfullingen: J. Baum o.J. (Wiener Parapsychische Bibliothek 11).
Horst Thomé: Weltanschauungsliteratur. Vorüberlegungen zu Funktion und Texttyp. In: Wissen in Literatur im 19. Jahrhundert. Hg. von Lutz Danneberg und Friedrich Vollhardt in Zusammenarbeit mit Hartmut Böhme und Jörg Schönert. Tübingen: Niemeyer 2002, S. 338–380.
Marina Tichy: Feminismus und Sozialismus um 1900. Ein empfindliches Gleichgewicht. Zur Biographie von Therese Schlesinger. In: Lena Fischer und Emil Brix (Hg.): Frauen der Wiener Moderne. Wien u.a.: Verlag für Geschichte und Politik 1997, S. 83–100.
Katherine Tingley (Hg.): Helena Petrovna Blavatsky. Ein Genius verändert die Welt. Überarb. v. Hermann Knobloch u.a. Theosophische Gesellschaft Point Loma-Covina. Hannover: Verl. Esoterische Philosophie 1992.
Christine Touaillon: Der heilige Skarabäus [= Rezension]. In: Neues Frauenleben, 21. Jg., Nr. 7 (1909), S. 186 ff.
Marianne Trebisch-Stein: Der Unfug des Lebens. Ein Blatt zur lachenden Lebensweisheit [= Rezension]. In: Neue Freie Presse (21.12.1913), S. 31.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Ignaz Wrobel [= Kurt Tucholsky]: Die Kegelschnitte Gottes. In: Die Welbühne, Bd. 19/II, Heft 30 (26.7.1923), S. 79.
Michael Turnheim: Herbert Silberers innerer Himmel. In: Ders.: Freud und der Rest. Aufsätze zur Geschichte der Psychoanalyse. Wien: Turia & Kant 1993, S. 41–58.
Grete von Urbanitzky: Der wilde Garten. Leipzig: Hesse & Becker 1927.
Rudolf Urbantschitsch [= Georg Gorgone]: Julia. Roman einer Leidenschaft. Wien: Rikola 1926.
Rudolf von Urban [= Urbantschitsch]: Das unbewusste Leben. Wien: Amandus 1963 [EA Beyond human knowledge: A consideration of the unexplained in man and nature. London: Rider 1958].
Max Vancsa: Hugo Wolf. In: Wiener Rundschau, 3. Jg., Nr. 11 (15.4.1899), S. 260–263.
Max Valier: Der Sterne Bahn und Wesen. Gemeinverständliche Einführung in die Himmelskunde. Leipzig: R. Voigtländer's Verlag 1924.
– Spiridion Illuxt. Phantastische Erzählung. Innsbruck: Selbstverlag 1919.
Adelma Vay de Vaya: Erzählungen der Sonnenstrahlen. Graz: Edition Geheimes Wissen 2008.
– Geisterkundgebungen aus den Jahren 1865–1910. Graz: Edition Geheimes Wissen 2008. [EA Lussinpiccolo: Straulino & Strukel 1910].
– Klingelbeutel. Gesammelte Erzählungen. Berlin: Karl Siegismund 1893.
– Studien über die Geisterwelt. Leipzig: Oswald Mutze 1874.
– Visionen im Wasserglase. Budapest: »Verein spiriter Forscher« 1877.
Adelma Catharina Vay u. Oedön Vay. Geist, Kraft, Stoff. Wien: Holzhausen 1870.
Juliane Vogel: Elisabeth von Österreich: Momente aus dem Leben einer Kunstfigur. Mit einem kunstgeschichtlichen Exkurs von Gabriela Christen. Frankfurt: Neue Kritik 1998.
– Kampfplatz spitzer Gegenstände. Schneiden und Schreiben nach 1900. In: Helmut Lethen, Annegret Pelz u. Michael Rohrwasser (Hg.): Konstellationen – Versuchsanordnungen des Schreibens. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress 2013, S. 67–82.
Joseph Vogl (Hg.): Poetologien des Wissens um 1800. München: Fink 1999.
F.W. [= Fritz Wittels?]: Ein Nachruf für Herbert Silberer. In: Neues Wiener Journal (23.1.1923), S. 8.
Richard Wagner: Religion und Kunst (1880). In: Gesammelte Schriften und Dichtungen. Bd. 10. Leipzig: Fritzsch ^{3}1898, S. 211–285.
Martina Wagner-Egelhaaf: Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Metzler 1989.
Arthur Edward Waite: The Pictorial Key to the Tarot. Illustrations by Pamela Colman Smith. London: W. Rider and Son 1911.
Max Weber: Wissenschaft als Beruf. München, Leipzig: Duncker & Humblot 1919.
Otto Weininger: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. München: Matthes & Seitz 1980.
Franz Werfel: Die schwarze Messe. Erzählung. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hg. v. Knut Beck. Frankfurt am Main: S. Fischer 1989.
Paul Wertheimer: Ein Liebesroman [= Rezension]. In: Neuen Freien Presse (1.11.1925), S. 29 ff.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Walt Whitman: Ein Sonnenbad. Übersetzt v. Marie Lang. In: Wiener Rundschau, 1. Jg., Nr. 16 (1.7.1897), S. 606–610.
– Die Eiche und ich. Übersetzt v. Marie Lang. In: Wiener Rundschau, 1. Jg., Nr. 16 (1.7.1897), S. 611.
– Hummeln. Übersetzt v. Marie Lang. In: Wiener Rundschau, 2. Jg., Nr. 9 (15.3.1898), S. 340 ff.
Edward C. Whitmont: Alchemie der Heilung. Ins Deutsche übertragen von Angelika Rinderle-Reichl. Göttingen: Ulrich Burgdorf Verlag 1993.
Alfred Winterstein: Zur Psychoanalyse des Spuks. In: Imago (1926), Heft 2/3, S. 434–447.
Raymond Williams: Zur Basis-Überbau-These in der marxistischen Kulturtheorie. In: Innovationen. Über den Prozeßcharakter von Literatur und Kultur. Hg. v. u. übers. v. H. Gustav Klaus. Frankfurt am Main: Syndikat 1977, S. 183–203.
Fritz Wittels: Sigmund Freud. Der Mann, die Lehre, die Schule. Wien: Tal & Co. 1924.
Burkhardt Wolf: Literarischer Möglichkeitssinn in der Moderne. In: Roland Innerhofer u.a. (Hg.): Das Mögliche Regieren. Gouvernementalität in der Literatur- und Kulturanalyse. Bielefeld: transcript 2011, S. 19–30.
Norbert Christian Wolf: Das Schillern des »Allomatischen« zur Erklärungsbedürftigkeit von Hofmannsthals fragwürdigem Begriff. In: Gernot Gruber, Oswald Panagl (Hg.): Mythos – Metamorphosen – Metaphysik. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2016, S. 151–165.
Margarita Woloschin: Die grüne Schlange. Stuttgart: Freies Geistesleben 1954.
Marianne Wünsch: Die Fantastische Literatur der Frühen Moderne (1890–1930). Definition, denkgeschichtlicher Kontext, Strukturen. München: Fink ²1998.
Gotthart Wunberg (Hg.): Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910. Stuttgart: Reclam 2000.
The Collected Works in Verse and Prose of William Butler Yeats. 8 Bde. Stratford on Avon: Shakespeare Head Press 1908.
William Butler Yeats: Erzählungen und Essays. Übertragen u. eingeleitet v. Friedrich Eckstein. Leipzig: Insel 1916.
Z.Z.: Shelley: Frankenstein oder der moderne Prometheus [= Rezension]. In: Zentralblatt für Okkultismus, 6. Jg., Heft 5 (Nov. 1912), S. 287.
Helmut Zander: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis. 1884–1945. 2 Bde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
– Rudolf Steiner. Die Biografie. München u.a.: Piper 2016.
– Selbsterlösung. Radikale Autonomie um 1900. In: Rudolf Leeb, Astrid Schweighofer u.a. (Hg.): Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion. Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020, S. 201–237.
Heinrich Zimmer: Der Dilettant im Umgang mit Symbolen. In: Ders.: Abenteuer und Fahrten der Seele. Der König mit dem Leichnam und andere Mythen, Märchen und Sagen aus keltischen und östlichen Kulturbereichen. Darstellung und Deutung. Zürich, Stuttgart: Rascher 1961.
– (Hg.): Fragmente eines Romans von Hugo von Hofmannsthal. In: Corona. Zweimonatsschrift. Hg. v. Martin Bodmer u. Herbert Steiner, Erstes Jahr (1930). S. 7–50 u. S. 139–164.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1 Ein scheinbar okkultes Phänomen bei Pferden. In: Zentralblatt für Okkultismus, 3. Jg., Heft 7 (Jan. 1910), S. 325.

Abb. 2 Gruppenbild mit Friedrich Eckstein. Abgerufen von https://de.wikipedia.org/wiki/Alois_Mail%C3%A4nder#/media/Datei:Mailaender.jpg (zuletzt aufgerufen am 27.6.2024).

Abb. 3 Franz Hartmanns *Abenteuer unter Rosenkreuzern* mit einem Exlibris von Friedrich Eckstein versehen. Quelle: Privatbesitz.

Abb. 4 Antragsformular zur Mitgliedschaft in die Theosophische Gesellschaft. In: The Theosophist, Bd. 10, Nr. 100 (Jan. 1888), Suppl.

Abb. 5 Babaji, T. Subba Rao und Helena Petrovna Blavatsky. The Miriam and Ira D. Wallach Division of Art, Prints and Photographs: Print Collection, The New York Public Library. »Tallapragada Subba Row, Babaji, and Madame Blavatsky« The New York Public Library Digital Collections. 1882–1884. https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dc-9d42-a3d9-e040-e00a18064a99. Abgerufen von https://theosophy.wiki/en/Babaji#/media/File: HPB_with_Subba_Row_and_Babaji.jpg (zuletzt aufgerufen am 12.8.2024).

Abb. 6 Knight of Swords (A.E. Waite, Pamela Colman Smith) aus den 78 Karten des Raider Waite Tarot (Neuhausen: AG Müller o.J.)

Abb. 7 Der Beginn von *Flita. The Blossom and the Fruit.* In: Lucifer, Bd. 1, Nr. 1 (Sept. 1887), S. 23.

Abb. 8 Siegel der Theosophischen Gesellschaft. In: Lexikon der Symbole. Hg. v. Wolfgang Bauer, Irmtraud Dümotz u.a. Wiesbaden: Fourier 1982, S. 532.

Abb. 9 Titelblatt. In: Wiener Rundschau, 2. Jg., Nr. 21 (15. Sept. 1898), S. 785.

Abb. 10 u. 11 Hilda Kotanyi-Pollák: Expression 5 und 6. Aquarell und Tusche auf Karton. Dornach 1914–1920 (880 × 1160 mm). Jüdisches Museum Prag.

Abb. 12 Rudolf Steiner im Zustand des »Hellsehens«. Fotografie von Fritz Hass (um 1907). Rudolf Steiner Archiv Dornach.

Abb. 13 Der aztekische Kriegs- und Sonnengott Vitzliputzli. Darstellung des Huitzilopochtli aus dem Codex Telleriano-Remensis. Abgerufen von https://de.wikipedia.org/wiki/Huitzilopochtli#/media/Datei:Huitzilopochtli_telleriano.jpg (zuletzt aufgerufen am 27.6.2024).

Abb. 14 Dr. Crackers Spiritoskop. In: Franz Hartmann: Unter den Gnomen im Untersberg. Eine sonderbare Geschichte. Graz: Edition Geheimes Wissen 2010, S. 41.

Abb. 15 Emblem mit Kubus, »Quocunque ferar«. In: Jan A.M. Snoek: Einführung in die westliche Esoterik, für Freimaurer. Freimaurerloge Modestia cum Libertate im Orient in Zürich 2011, S. 76.

Abb. 16 Exlibris Herbert Silberer. Einem Widmungsexemplar von Silberers *Durch Tod*

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

zum Leben an Martin Spörr vom 12.11.1915 entnommen. https://archive.org/details/Silberer_1915_Durch_Tod_zum_Leben_k/page/n63/mode/2up (zuletzt aufgerufen am 27.6.2024).

Abb. 17 Vor dem verschlossenen Tor des philosophischen Rosengartens. In: Michael Maier: Atalanta Fugiens, 1618. Abbildung und Bildunterschrift zit. n. Lutz Müller: Magie. Tiefenpsychologischer Zugang zu den Geheimwissenschaften. Buchreihe Symbole. Stuttgart: Kreuz Verlag ²1989, S. 229.

Abb. 18 u. 19 Protokoll einer Gedanken-Übertragung von Max Dessoir (5. April 1886). In: Sphinx, 1. Jg., Heft 1 (Juli 1886), S. 383 ff., hier S. 383 u. 384.

Abb. 20 Schauplatz der Séance mit Henry Slade in Hellenbachs Wohnung. In: Lazar von Hellenbach: Henry Slades Aufenthalt in Wien. Ein offener Brief an meine Freunde. Wien: J. C. Fischer 1878, S. 5.

Abb. 21 Abbildungen aus Friedrich Mellinger: Zeichen und Wunder. Ein Führer durch die Welt der Magie. Mit über 100 zum Teil noch nicht veröffentlichten Bildern und Tafeln. Berlin: Neufeld & Henius o.J., Bildteil, S. 41.

Abb. 22 Stellenausschreibung und Schreibapparat. In: Zeitschrift für Spiritismus, 3. Jg., Nr. 4 (28. Jan. 1899), S. 32.

Abb. 23 Reklame. In: Herbert Silberer: Der Seelenspiegel. Das enoptrische Moment im Okkultismus. Pfullingen i. Württ.: Johannes Baum [1920] (= Die Okkulte Welt 35/36), unpag.

Abb. 24 Ariosophische Bildtafeln. In: Lanz von Liebenfels: Theozoologie oder die Kunde von den Sodoms-Äfflingen und dem Götter-Elektron. Eine Einführung in die älteste und neueste Weltanschauung und eine Rechtfertigung des Fürstentums und des Adels. Wien, Leipzig: Moderner Verlag 1906, S. 4, 58.

Abb. 25 Hakenkreuze entnommen aus Guido von List: Die esoterische Bedeutung religiöser Symbole. In: Die Gnosis, 1. Jg., Nr. 16 (22.9.1903), S. 323–327.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Dank

Ich danke herzlich meinen Eltern und meinem Bruder. Helmut Wolech, Nora und Penny Lichtenecker, Josef Dvorak, Anja und Olaf Räderer, Peter Mulacz und Stephan Brändle sei gedankt für ihre umfassende Unterstützung, ihre Großzügigkeit und die vielen ausführlichen Gespräche. Arno Dusini, Werner Michler, Boris Manner, Walter Fähnders, Endre Hars, Georg Gaugusch, Aneta Jachimowicz und Hans Sonnleitner danke ich für wertvolle Hinweise – und ich danke ganz herzlich Roland Innerhofer, der die Entstehung dieser Arbeit mit wertvollem Rat und viel Vertrauen begleitet hat.

Außerdem danke ich allen, die helfen, Friedrich Ecksteins verschollene Privatbibliothek zu finden; die aufmerksam und wach jeder Spur nachgehen und in dieser für die österreichische Kulturgeschichte wichtigen Frage und wunden Stelle Forschung vor ökonomische Interessen stellen. Besonderer Dank geht in diesem Zusammenhang an die Provenienzforschung der Universitätsbibliothek Wien.

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Personenregister

Adler, Alfred 499
Adler, Victor 87
Altenberg, Peter 413
Apel, August 52
Aristoteles 61, 62, 64
Arnold, Edwin 178, 179

Bachrach, Stefanie 413
Bahr, Hermann 27, 104, 363, 371
Balzer, Ann-Lis 398
Barrès, Maurice 200
Barthes, Roland 57
Báthory, Erzsébet 352
Bayer, Konrad 63, 338
Becker, Maria Luise 48
Beer, Theodor 116, 117, 125, 128, 139, 142
Benjamin, Walter 425, 485, 486
Berber, Anita 335
Bernoulli, Robert 307, 318
Besant, Annie 76, 94, 96, 200
Bettauer, Bruno 460
Beyer-Kaemmerer, Frieda 398
Blake, William 494, 501
Blasel, Leopold M. 385
Blavatsky, Helena Petrovna 20, 22, 82, 85, 90, 91, 94, 96–98, 100–103, 105, 108, 110, 111, 130, 131, 138, 155, 156, 166, 168, 174, 175, 177–180, 182, 183, 200, 244, 258, 297, 387, 388, 395, 422, 433, 481, 513
Bleibtreu, Karl 103
Blei, Franz 395, 396, 498
Brod, Max 296
Bruckner, Anton 75, 79, 152
Bruckner, Ferdinand 76
Bulwer-Lytton, Edward 46, 132, 243, 246, 388
Busson, Paul 11, 12, 47

Chlebnikov, Welimir 355
Christomanos, Constantin 195–198, 412, 413, 443
  Um die Todte 196
Collins, Mabel 12, 85, 105, 106, 109, 110, 131, 132, 142, 174, 179, 281
  Flita 131
Corelli, Marie 404
Craddock, Ida C. 403
Crowley, Aleister 203, 403

Daim, Wilfried 428, 431–433
Darwin, Charles 191
Dessoir, Max 11, 12, 382, 383
Deutsch, Helene 347
Dostoevskij, F.M. 49, 77, 85
Doyle, Arthur Conan 390
Droste, Sebastian 335
Dvorak, Josef 71, 136, 256, 297, 301, 333, 351, 352, 357, 358, 362, 546

Eckstein, Emma 74
Eckstein, Friedrich 11, 12, 14, 20, 23, 34, 47, 68, 69, 71–83, 85, 87–93, 95–100, 102–113, 116, 119, 122, 130, 131, 134, 139, 142, 145, 146, 150, 152, 154, 170, 194, 200, 201, 215, 216, 228, 230, 231, 256, 297, 298, 301, 334, 351, 412, 421, 494–496, 500, 501, 510
  Alte unnennbare Tage 79
  Mac Eck's sonderbare Reisen zwischen Konstantinopel und San Francisco 99
Eckstein, Gustav 74
Eckstein, Percy 75, 79, 120, 412
Einstein, Albert 233
Einstein, Carl 424
Erzherzog Johann 297, 377
Ewers, Hanns Heinz 45, 46, 50, 413, 464

Faivre, Antoine 15, 32, 281, 307, 487–490, 492, 493

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Falk, Norbert 48
Federn, Else 74, 200
Federn, Paul 74
Fickert, Auguste 154
Flournoy, Théodor 382–384
Freimark, Hans 183, 354, 381, 382, 399
Freud, Sigmund 17, 34, 36, 38, 64, 65, 69, 73, 74, 76, 97, 103, 104, 216, 329–331, 333, 335, 339–348, 350, 351, 414–416, 499, 507–509
Fritsche, Herbert 420
Fuchs, Albert 23, 24, 425
Fülöp-Miller, René 75–77

Georgy, Ernst (= Margarete Michaelson) 193
Goethe, Johann Wolfgang 63, 69, 79, 161, 162, 176–178, 184, 204, 214–216, 222, 223, 226, 231, 237, 336
Gogol', Nikolaj 46
Goldbaum, Wilhelm 76, 99, 103, 104
Goodrick-Clarke, Nicholas 74, 136, 186, 242, 256, 421, 422
Graevell, Paul Harald (= Harald Arjuna van Jostenoode) 82, 83, 257
Groller, Balduin (= Adalbert Goldscheider) 332
Grosche, Eugen 11, 18, 257, 404
Gross, Hans 296
Gross, Otto 198, 351, 355, 357–359, 362
Groys, Boris 41, 202, 204, 355
Grubrich-Simitis, Ilse 54, 55

Haag, Ella 111, 191, 394, 395, 397, 400
  Offenbarung des Spiritismus 400
Haeckel, Ernst 24, 25
Haggard, Rider 198, 359
  She 12, 196
Hainisch, Marianne 154
Hamerling, Robert 203, 215, 279
Hanussen, Jan 296
Hartmann, Franz 11, 18, 34, 69, 94, 98, 121, 142, 149, 167, 168, 171, 174, 175, 177, 178, 182, 183, 185, 188, 191, 242, 243, 254, 256–258, 264, 281, 301, 387, 422, 423, 492, 493
  Ein Abenteuer unter Rosenkreuzern 78, 185
  Unter den Gnomen im Untersberg 243, 257, 263, 264, 269, 423
Hartwig, Mela 472, 503
Hayek, Max 115, 296
Hearn, Lafcadio 335
Hellenbach, Lazar von 16, 25, 34, 105, 191, 270, 275, 377–379, 405, 411, 492, 493
  Insel Mellonta 264
Herndl, Franz 18, 150, 186–189, 191–193, 257, 404, 411, 422, 428, 494
  Das Wörtherkreuz 186
Herzmanovsky-Orlando, Fritz von 151, 152, 428, 429, 506
Hevesi, Ludwig 76, 90, 96, 97, 99, 104, 109, 130, 298, 382, 387, 404, 405
  Mac Eck's sonderbare Reisen zwischen Konstantinopel und San Francisco 99
Hitchcock, Ethan Allen 111–113
Hoffmann, E.T.A. 36, 46, 49, 74, 85, 398, 415
Hofmannsthal, Hugo von 34, 41, 43, 72, 76, 111, 179, 309, 313, 314, 316–318, 320, 321, 323–326, 335, 363, 492, 494, 495
Hohlbaum, Robert 461, 462
Huysman, Joris Karl 34, 253, 329, 363–365, 368, 371, 390, 394, 492
  Dort Unten 363, 394

Jakobson, Roman 32, 60, 61, 64, 481, 489, 504, 505, 515
Janitschek, Maria 199
Jerusalem, Else 11, 13, 14, 18, 19, 29, 30, 34, 41, 136–139, 156, 162, 163, 167, 169–171, 173, 174, 178, 181, 183, 199, 230, 233, 329, 330, 353, 354, 387, 422, 478, 492, 493, 512
  Der heilige Skarabäus 169, 511
  Erlösung 164
  Venus am Kreuz 136
Jung, C.G. 36, 286, 339, 484
Jung, Franz 351, 357

Kafka, Franz 235
Kaiserin Elisabeth 195, 352, 413
Kellner, Carl 23, 69, 82, 83, 242, 297, 299, 301, 352

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Kepler, Johannes 496
Kiesewetter, Karl 16, 242, 270, 271, 297, 304, 305, 330, 377, 379, 411
Kingsford, Anna 97
Kittler, Friedrich 37, 349
Klimt, Gustav 413
Kralik, Richard von 27, 28, 215
Kraus, Karl 40, 77, 108, 117, 146, 194
Kronprinz Rudolf 297, 377
Kueffstein, Johann Ferdinand von 304

Lagerlöf, Selma 48
Lang, Heinz 413
Lang, Marie 15, 69, 74, 75, 81, 93–95, 114, 140, 154, 199, 200, 230, 413, 420
Laun, Friedrich 52
Leiningen-Billigheim, Carl Wenzeslaus 72, 83, 88, 93, 95
Lethen, Helmut 40, 425
Liebenfels, Lanz von 69, 119, 120, 150, 151, 186, 188, 193, 253, 257, 400, 421, 427–433, 442, 469, 482, 491, 506
  Theozoologie 433
Lipiner, Sigfried 87–89
List, Guido von 186, 404, 421, 422, 428, 430–433, 442–446, 449, 482, 483
Loos, Adolf 125
Lorenz, Felix 50
Lotman, Jurij M. 41, 42, 62, 507

Maack, Ferdinand 251, 255, 313–316, 322–324
Mach, Ernst 24, 25, 73, 104, 106, 107, 142, 146, 393
Maeterlinck, Maurice 200
Mailänder, Alois 23, 71, 72, 83, 95
Malevič, K.S. 355
Mann, Thomas 398
Marx, Karl 499
Mauthner, Fritz 21, 25, 210, 279
Mayreder, Julius 93
Mayreder, Karl 73
Mayreder, Rosa 28, 73–75, 81, 82, 93, 154, 193, 194, 199, 201, 513, 514
Mechthild von Magdeburg 407
Mehring, Walter 286
Meisel-Hess, Grete 81, 163
Meyrink, Gustav 23, 34, 45–48, 69, 71, 95, 136, 299, 301, 302, 308, 318, 327, 328, 334, 335, 421, 471, 473, 492
  Das Präparat 301
  Der Golem 327
  Der Wahrheitstropfen 256, 299
Mothe-Guyon, Jeanne de 156
Mulford, Prentice 113–116, 139, 457
Müller, Robert 298, 426
Multavidi, Amadeus 379
Munk, Ria 413
Musil, Robert 13, 21, 30, 34, 41, 88, 286, 287, 386, 387, 391–393, 423, 424, 448–450, 484–486
  Der Mann ohne Eigenschaften 390, 446
  Die Verwirrungen des Zöglings Törleß 391
  Mediale Zeichnungen 386
Mutze, Oswald 270, 397, 400, 405, 407
Myer, Isaac 183

Nettesheim, Agrippa von 16, 210, 242, 279, 366, 504
Nietzsche, Friedrich 87, 104, 177, 427

Oesterreich, Traugott K. 63, 328, 383
Olcott, Henry Steele 97, 101, 155, 388
Osthanes 112

Paracelsus 253, 306, 420
Pataky, Sophie 193, 400, 404
Poe, Edgar Allan 46, 50
Pollák-Karlin, Richard 170
Pollák-Kotanyi, Hilda 170, 228, 229
Popp, Adelheit 191
Popper, Karl 73, 496, 498–500
Praxitas 51
Prel, Carl du 16, 18, 25, 187, 191, 195, 242–244, 257, 271, 373, 377
Prinzhorn, Hans 386

Rappaport, Felix 195, 443

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Reclus, Élisee 200
Robert-Houdin, Jean Eugène 105

Saxl, Fritz 66
Scheerbart, Paul 50, 51
Schiller, Friedrich 139, 509
Schlesinger, Therese 74, 152
Schloemp, Felix 46, 47
Schmitz, Oscar A.H. 47
Schneider, Camillo Karl 193
Schneider, Karl Camillo 192, 193
Schnitzler, Arthur 29, 34, 43, 68, 69, 194, 196, 234, 376, 410, 412–418, 474, 475
  Die Weissagung 410, 412
  Traumnovelle 417, 474
Schoenaich, Gustav 11, 195
Schopenhauer, Arthur 81, 410
Schrenck-Notzing, Albert von 333, 396
Schrötter, Karl 340
Shakespeare, William 92, 494
Shelley, Mary 89
Siber, Jules 336
Silberer, Herbert 11, 12, 34, 36, 38, 69, 74, 111, 115, 305, 306, 309, 312, 330–341, 344, 345, 351, 354, 385, 386, 398, 399, 495
  Homunculus 305, 306
  Mediale Zeichnungen 385
  Traumsymbolik 335
Silberer, Victor 331, 332
Simony, Oskar 69, 81, 104–108, 122, 140, 145, 334
Sinnett, A.P. 101, 110, 297
Sir Galahad (= Bertha Eckstein-Diener) 13, 14, 18, 34, 41, 47, 69, 71, 88, 107, 111–116, 119–121, 125, 129, 131, 132, 134, 135, 139, 143, 145–152, 157, 161, 228, 285, 302, 334, 351, 354, 436, 469, 470, 479, 492, 493
  Die Kegelschnitte Gottes 120, 468
  Mütter und Amazonen 119, 143, 469
Slade, Henry 377–379
Smith, Hélène 382, 384
Smith, Pamela Colman 118, 119, 154, 383, 384
Starobinski, Jean 54, 55
Staudenmaier, Ludwig 36, 38, 386
Steiner, Rudolf 13, 14, 20, 23, 28, 29, 34, 68, 69, 71, 72, 76, 81, 82, 94, 95, 105, 108, 109, 111, 112, 132, 135, 138, 151, 154, 161, 162, 166, 170, 184, 193, 194, 199, 200, 202–216, 218, 219, 222, 226, 228, 230, 231, 237, 238, 241, 255, 256, 279, 400, 422, 432, 443, 480, 491–493, 513, 514
  Das Credo 215
Steiner-Sievers, Marie von 205, 211
Stekel, Wilhelm 36, 38, 333, 339, 340, 344, 346, 347, 349–351, 354
Strindberg, August 427, 428, 436, 439, 482, 483
Strobl, Karl Hans 34, 41, 45–50, 149, 420, 450, 452, 453, 455, 456, 458–469, 471
  Gespenster im Sumpf 455, 464
  Madame Blaubart 450
Surya, G.W. 11, 18, 114–116, 242, 246–251, 253–255, 271, 276, 346, 492–494
  Moderne Rosenkreuzer 242, 247, 249, 251
  Okkulte Medizin 247
Szeemann, Harald 38–40, 258

Tartaruga, Ubald (= Edmund Otto Ehrenfreund) 296
Tausk, Viktor 340
Troll-Borostyáni, Irma von 191

Urbanitzky, Grete von 471–473
Urbantschitsch, Rudolf 111, 413, 414

Vay, Adelma de 34, 41, 111, 186, 394, 404–408, 411
  Erzählungen der Sonnenstrahlen 406
  Studien über die Geisterwelt 407

Wachsmuth, Guenther 243
Wagner, Richard 75, 88–90, 93, 116, 152, 175
Waite, Arthur Edward 117–119, 154
Warburg, Aby 65, 66, 496, 497, 500
Weinfurter, Karl 23, 421
Weininger, Otto 103, 155, 156
Werfel, Franz 34, 76, 198, 338, 351, 352, 357, 492
  Die schwarze Messe 351

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Whitman, Walt 113, 200
Wiener, Oswald 63, 338
Williams, Raymond 44
Winterstein, Alfred 347
Wittels, Fritz 329, 333, 339–342, 344, 350, 351, 413, 414
Wolff, Christian 62, 65, 76
Wolf, Hugo 11, 30, 72, 75, 79, 81, 93, 152, 191, 287, 313, 314, 498
Wolf, Max 400
Woolf, Virginia 503

Yeats, W.B. 111, 494–496, 501

Želichovskaja, Vera 387
Zimmer, Heinrich 324, 325, 379, 454
Zöllner, Friedrich 106, 377

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0

Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0
https://doi.org/10.7767/9783205221319 | CC BY 4.0