



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Die okkulten Wege der Wiener Moderne.

Eine religionswissenschaftliche Analyse der „Wiener Rundschau“

verfasst von / submitted by
Mag. phil. Brigitte Holzweber

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 800

degree

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears
on the student record sheet:

Masterstudium Religionswissenschaft

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Karl Baier

Danksagung

Besonderer Dank gebührt meinem Betreuer Karl Baier, der diese Arbeit mit großer Geduld begleitet und mir immer wieder Mut zugesprochen hat. Weiters sei meine Schwägerin Monika Schneider hervorgehoben, die mir im Kampf mit dem Computer zur Seite stand. Meiner übrigen Familie, Freunden und Studienkollegen danke ich für aufmunternde Worte, gute Ratschläge und inspirierende Ideen.

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	5
1.1	Erkenntnisinteresse	5
1.2	Methode, Aufbau und Forschungsfragen	6
1.3	Forschungsstand	10
1.4	Hinführung zum Thema	13
1.5	Was kennzeichnet Okkultismus / Esoterik?	17
2.	Historischer Kontext: Die Wiener Moderne	25
2.1	Die politische und wirtschaftliche Lage	25
2.2	Die Probleme der katholischen Kirche	27
2.3	Salonkultur, Kaffeehausliteratur und „Jung-Wien“	32
2.4	Friedrich Eckstein und sein Kreis	34
3.	Quellenkorpus: Die „<i>Wiener Rundschau</i>“	38
3.1	Die Herausgeber	39
3.2	Die Programmatik	40
3.3	Zeitgeschichtliche Voraussetzungen	41
3.4	Formale Kriterien der Zeitschrift	42
3.5	Würdigung	47
4.	Zentrale Autoren und Themen	49
4.1	Kriterien der Auswahl	49
4.1.1	Carl du Prel (1839-1899)	50
4.1.2	Franz Hartmann (1838-1912)	54
4.1.3	Paul Harald Graevell (1856-1932)	56

4.2	Thematische Schwerpunkte	60
4.2.1	Kosmische Verbundenheit	62
4.2.2	Magie und Mystik: zwei Wege zur Welt- und Selbsterkenntnis	87
4.2.3	Natur und <i>principium individuationis</i>	107
4.2.4	Zeit und Raum	112
4.2.5	Vererbung und Genie	115
4.2.6	Seelenwanderung, Karma und Reinkarnation	120
5.	Auswirkungen auf die Kunst der Wiener Moderne	128
5.1	Dekadenz, Symbolismus, Ästhetizismus und „Jung-Wien“	128
5.2	Kulturtransfer als Movens für die Entwicklung der Wiener Moderne	136
5.2.1	Die Zirkel der Schriftsteller	136
5.2.2	Die Wiener Sezessionisten	139
6.	Zusammenfassung	148
	Anhang: Verzeichnis der relevanten Artikel der <i>Wiener Rundschau</i>	152
	Abbildungsverzeichnis	157
	Literatur- und Quellenverzeichnis	159
	Abstract	181

„Das Schönste und Tiefste, was der Mensch erleben kann, ist das Gefühl des Geheimnisvollen. Es liegt der Religion sowie allem tieferen Streben in Kunst und Wissenschaft zugrunde.“ (Albert Einstein)¹

1. Einleitung

1.1 Erkenntnisinteresse

Die Vorliebe für die Zeit des Fin de Siècle² bewog mich am Beginn meines Studiums für Religionswissenschaft im Jahr 2012 eine Vorlesung über „Neureligiöse Strömungen des 19. Jahrhunderts“ zu besuchen. Das eröffnete mir Erkenntnisse über die Signifikanz dieser Bewegungen und ihrer Wurzeln für die religiöse Situation der Gegenwart. Im Rahmen weiterer Vorlesungen und Seminare konnte ich mein Wissen darüber vergrößern³ und so reifte der Entschluss, meine Abschlussarbeit in diesem Kontext anzusiedeln. Im Gespräch mit meinem Lehrer und Betreuer Karl Baier entstand die Idee, die Zeitschrift *Wiener Rundschau* (1896-1901) auf ihre Bedeutung für die Verbreitung alternativer Religionsansätze und deren Einfluss auf die Kunst der Wiener Moderne zu untersuchen.

Zeitungen, Zeitschriften, Broschüren und Periodika waren neben Büchern und Vorträgen zur Jahrhundertwende die Medien zur Verbreitung von Wissen. Sie stellten Räume der Kommunikation für wissenschaftliche, religiöse, kulturelle und gesellschaftliche Themen dar, verbanden häufig überregionale Lesergemeinden und dienten einer religiös-weltanschaulichen Meinungsbildung.⁴ Obwohl es ein breit gefächertes Angebot von Publikationen aus der Zeit um 1900 gibt, haben diese aus religionsgeschichtlicher Perspektive bisher nur wenig Aufmerksamkeit erhalten – meine Arbeit soll dieses Forschungsdefizit ein wenig verringern.

¹ Einstein, Albert: Mein Glaubensbekenntnis, Caputh – Berlin 1932. Online unter: URL: http://www.einstein-website.de/z_biography/glaubensbekenntnis.html (5.2.2017).

² Der Begriff findet sich erstmalig 1886 in der französischen Zeitung *Le Décadente*.

³ Aus den Vorlesungen über Hinduismus (Birgit Heller), Buddhismus, Neureligiöse Strömungen des 19. Jahrhunderts und Seminaren über Mystik, Esoterik und Yoga (Karl Baier) speisen sich meine Kenntnisse, die ich bei theoretischen Erläuterungen verwende, wenn nicht explizit anderes ausgewiesen wird.

⁴ Vgl. Rennhofer, Maria: Kunstzeitschriften der Jahrhundertwende in Deutschland und Österreich 1895-1914, Wien – München 1987.

1.2 Methode, Aufbau und Forschungsfragen

Max Weber forderte für wissenschaftliche Untersuchungen Werturteilsfreiheit,⁵ und auch wenn dieses Ideal de facto niemals verwirklicht werden kann, empfiehlt sich doch für religionswissenschaftliche Studien die Einklammerung der eigenen religiösen oder areligiösen Auffassungen im Sinne der Anwendung des Grundsatzes des „methodologischen Agnostizismus“⁶, was bedeutet, dass vom Forschenden keine Frage nach der Wahrheit religiöser Aussagen gestellt wird – diese werden weder bestätigt, noch widerlegt, sie werden lediglich analysiert und gedeutet. Allerdings muss auch in einer wertneutralen Analyse offengelegt werden, welches Modell bzw. welche Definition von Religion zugrundegelegt wird.⁷ Es ist von eminenter Bedeutung, dass jede wissenschaftliche Beschreibung einer Religion an den historischen Kontext gebunden wird, an eine exakte Zeit, an eine definierte Träger- oder Benutzergruppe, an deren Ziele und Wünsche sowie an die Einbindung in eine bestimmte Traditionslinie.

Außerdem bleibt zu bedenken, dass es laut Jürgen Habermas keine interesselose Erkenntnisbemühung gibt,⁸ die eigene Gegenwart leitet die Auswahl des Themas und bestimmt die Fragestellungen, der/die Untersuchende nimmt die Auswahl des Materials vor, er/sie unterliegt einer selektiven Wahrnehmung und bewusste oder unbewusste Werturteile infolge der eigenen Sozialisation und Erfahrung können zu Verzerrungen beitragen. Eine Differenzierung der Perspektiven muss daher klar erkenntlich gemacht werden: welche Aussagen lassen sich in der Quelle finden (emisch), welche zeitgenössischen Reaktionen gibt es darauf, was ist die gegenwärtige religionswissenschaftliche Position dazu (etisch) und welche Meinung vertritt der/die Forschende persönlich. Ausgeführt wird daher eine qualitative Analyse, um die besonderen Eigenschaften und Merkmale des untersuchten Feldes zu erfassen, wobei auch der Kontext berücksichtigt werden muss, ergänzt durch eine anschließende Interpretation.

Für eine Forschung aus religionswissenschaftlicher bzw. religionsgeschichtlicher Perspektive eignet sich, wie schon erwähnt, in besonderer Weise die Analyse von zeitgenössischen Zeitschriften und Zeitungen unter gleichzeitigem Heranziehen

⁵ Vgl. Weber, Max: Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen ⁴1973 [1917] 263f.

⁶ Knoblauch, Hubert: Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft, (UTB für Wissenschaft; 2409) Paderborn 2003, 41.

⁷ Vgl. Hödl, Hans Gerald: Alternative Formen des Religiösen. In: Figl, Johann (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck 2003, 485-525, hier 506.

⁸ Vgl. Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1968.

umfangreicher Sekundärliteratur, was in dieser Arbeit geschehen soll. Dabei gehe ich von der These aus, dass religiöse Pluralisierung nicht erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden ist, sondern dass diese Entwicklung bereits im 19. Jahrhundert einsetzte. Außerdem sehe ich keine plötzlichen Brüche, sondern behaupte einen langsamen kontinuierlichen Wandel, der sich teilweise auf alte Traditionen stützt, manchmal verschiedene Elemente aus anderen Religionen aufnimmt, deren Bedeutungen den eigenen Bedürfnissen entsprechend transformiert und in das neue Lehrgebäude bzw. in die veränderte Weltsicht einfügt.

Für meine Untersuchung verwende ich die historische Diskursanalyse. Ihr zufolge werden die Phänomene „Religion“ und „Religiöses“ als diskursive Tatbestände betrachtet, die sich im gesellschaftlichen Diskurs moderner Gesellschaften konstituieren.⁹ Dies eröffnet die Möglichkeit, unterschiedliche Praktiken der Herstellung von religiösen und wissenschaftlichen Geltungsansprüchen zu untersuchen sowie etwaige Verschränkungen aufzuzeigen. In Anlehnung an den Diskursbegriff der „Cultural Studies“, der vom französischen Philosophen Michel Foucault (1926-1984) entscheidend geprägt wurde, verstehe ich unter Diskurs eine Struktur, die über die Grenze eines Textes hinausgeht und einen Bezug zu zeit- und ideengeschichtlichen Konstellationen aufweist. Foucault stellte fest, dass „empirisches Wissen zu einer gegebenen Zeit und innerhalb einer gegebenen Kultur eine wohldefinierte Regelmäßigkeit“¹⁰ zeigt. Das bedeutet, dass die Vorstellungen und Erwartungen der Menschen immer im System der geltenden Werte und Normen sowie der gebräuchlichen sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten entwickelt werden, der Diskursbegriff ist daher in hohem Ausmaß durch seinen Kontext bestimmt, aber auch durch das, wozu er in Opposition gesetzt wird.

Foucault interessierten Diskurse in der Wechselwirkung von etabliertem Wissen und Machtverhältnissen. Er betonte, dass nicht alles immer und von jedem gesagt werden kann. Was als Wahrheit gelten darf, wird von der jeweiligen Gesellschaft festgelegt, damit sind auch Forschungsverbote und die mögliche Exklusion unpassender Erfahrungen verbunden.¹¹ Einige Jahre nach Foucault plädierte auch der britische Religionshistoriker Philip Sheldrake für umfassende Untersuchungen von Ausschließungsprozessen vor allem in der

⁹ Vgl. Matthes, Joachim: Auf der Suche nach dem „Religiösen“. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung. In: *Sociologia Internationalis* 30 (1992) 129-142, hier 129.

¹⁰ Vgl. Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften (aus dem Franz. von Köppen, Ulrich), Frankfurt/M. 1966, 9 [Les mots et les choses, Paris 1966].

¹¹ Vgl. Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. 1981, 46f. [L'Archeologie du savoir, Paris 1969].

Spiritualitätsgeschichte, da er eine Unterdrückung des Pluralismus durch die herrschenden Eliten vermutete.¹² Das Sichtbarmachen von Minderheiten und ihren Aktivitäten ist nach wie vor ein wichtiges Anliegen, allerdings ist die neuere Forschung der Ansicht, dass der alleinige Bezug auf Machtverhältnisse eine asymmetrische Historiographie fördert, da unterstellt wird, dass eine weitreichende gesellschaftliche Wirkung ohne oder sogar gegen hegemoniale Akteure nicht möglich sei¹³: eine Annahme, der wichtige *subaltern studies* zu Recht widersprechen und die auch durch die vorliegende Arbeit widerlegt werden soll.

Für die Religionswissenschaft hat sich Hans G. Kippenberg bereits 1983 intensiv mit dem Thema Diskurs beschäftigt¹⁴, Wouter J. Hanegraaff, Kocku von Stuckrad und Michael Bergunder gelten als Vertreter einer Diskurstheorie im kulturwissenschaftlichen Sinn¹⁵, wonach Religionen nicht als Glaubenssysteme definiert, sondern ausgehend von der Sprechakttheorie des britischen Philosophen John L. Austin (1911-1960) als Kommunikations- und Handlungssysteme verstanden werden. Stuckrad argumentiert: „Religions are powerful because they serve as instruments in the communicative formation of identity and provide people with a concrete script of action“¹⁶.

Der deutsche Soziologe Reiner Keller ist der Ansicht, dass sich Diskurstheorien und Diskursanalysen heute meist als qualitative, hermeneutische bzw. interpretative Perspektiven verstehen oder diesen in Methodenüberblicken zugeordnet werden.¹⁷

In diesem Sinn werden die aus der *Wiener Rundschau* ausgewählten Texte von mir untersucht und ausgewertet.

Für meine Untersuchung habe ich den Nachdruck der *Wiener Rundschau* von 1970 herangezogen, der sowohl in der Österreichischen Nationalbibliothek wie der

¹² Vgl. Sheldrake, Philip: *Spirituality and History, Questions of Interpretation and Method*, rev. edition 1995 [London 1991].

¹³ Vgl. Sziede, Maren / Zander, Helmut (Hg.): *Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800, (Okkulte Moderne 1)* Berlin – München – Boston 2014, Einleitung IX.

¹⁴ Vgl. Kippenberg, Hans G.: *Diskursive Religionswissenschaft: Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert*. In: Gladigow, Burkhard / Kippenberg, Hans G. (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 9-28.

¹⁵ Vgl. Kippenberg, Hans G. / Stuckrad, Kocku von (Hg.): *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003; Bergunder, Michael: *Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung*. In: Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.): *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Tübingen 2008, 477-507.

¹⁶ Kippenberg / Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 269.

¹⁷ Vgl. Keller, Reiner: *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, Wiesbaden 2007, 8.

Hauptbibliothek der Universität Wien aufliegt. Einige Originalhefte konnte ich in der Wien-Bibliothek im Rathaus einsehen. Aus dem Gesamtkonvolut der Zeitschrift wurden von mir etwa 100 Artikel ausgewählt, die religiöse bzw. weltanschauliche Einstellungen ihrer Verfasser enthalten bzw. erahnen lassen, da in meiner Analyse das Ringen um die Deutungsmacht über das Verhältnis von Naturwissenschaften, Religion und Weltanschauung vor dem Hintergrund gesellschaftlichen Wandels aufgezeigt werden soll. Neben dem mehrmaligen Lesen des Quellentextes von ca. 500 Seiten informierte ich mich, soweit möglich, über die Biographien der Autoren. Auch die Bezüge zu einzelnen speziellen Ereignissen mussten hergestellt, philosophische Theorien zumindest ansatzweise studiert und umfangreiche Sekundärliteratur gelesen und exzerpiert werden. Daneben habe ich über das Internet-Portal „anno“ der ÖNB¹⁸ Rezeptionen und Kritiken zu den Quellentexten gesucht und ausgewertet. Die analysierten Artikel lassen sich in vier Kategorien einteilen, wobei Überschneidungen vorkommen: Literarische Werke bestimmter Prägung, Informationen über einzelne Künstler, Berichte über konkrete zeitgenössische Ereignisse und Aufsätze über (neue) naturwissenschaftliche Erkenntnisse. Diese umfangreichen und höchst unterschiedlichen Texte in ein sinnvolles Ganzes zu bringen, mit Theorie zu unterlegen und daraus eine lesbare Arbeit zu gestalten, war und ist mein Bestreben – wobei mir bewusst ist, dass in diesem Rahmen nur einige wenige bedeutsame Aspekte beleuchtet werden können.

Um einer leichteren Lesbarkeit willen gebe ich wörtliche Zitate in Originalschreibweise wieder, ohne die alte Orthographie jedes Mal mit [sic] zu kennzeichnen.

Die Gliederung der Arbeit teilt sich in sechs Teile, wobei nach den einleitenden Bemerkungen mit Erklärung von methodischer Vorgangsweise und Aufbau ein kurzer Überblick über den Forschungsstand folgt, dann eine Hinführung zum Thema. Im Hauptteil der Arbeit wird der historische Kontext erläutert und einige wichtige Personen der Wiener Moderne sowie der okkulten Szene vorgestellt. Danach analysiere ich den Quellenkorpus, die *Wiener Rundschau*, samt ihren Herausgebern und den formalen Kriterien. Im nächsten Abschnitt werden die wichtigsten Autoren mit einem Blick auf eventuelle Publikationen und/oder ihre Lehre präsentiert. Dann folgt eine Darlegung der thematischen Schwerpunkte, bezogen auf die jeweiligen Artikel. Neben einer kurzen Inhaltsangabe bzw. einigen bedeutsamen Passagen wird dabei auch auf Rezensionen bzw. Kritik in anderen Zeitungen und Zeitschriften eingegangen, insbesondere solche mit Erscheinungsort Wien bzw.

¹⁸ Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB): <http://www.anno.onb.ac.at/anno-suche> (2015-2018).

Österreich. Eine durchgängige Beobachtung naturwissenschaftlicher bzw. spiritueller Einflüsse begleitet sämtliche Beiträge. Die Betrachtung von Auswirkungen okkulten Gedankenguts auf Künstler und Wissenschaftler der Wiener Moderne rundet das Thema ab. Zum Abschluss werden die Ergebnisse mit Beziehung auf die Forschungsfragen, sowie einem Ausblick auf eventuell sinnvolle weiterführende Analysen zusammengefasst.

Im Mittelpunkt meiner Arbeit steht folgende Frage: welche religiösen, philosophischen oder wissenschaftlichen Ideen und Ansätze lassen sich erkennen und in welchen Entwicklungen, Diskursen, Werken und Motiven der Wiener Moderne zeigt sich deren Einfluss?

1.3 Forschungsstand

Das Interesse an der Wiener Moderne begann in den 1980er Jahren und dauert bis heute an. Carl E. Schorske verfasste 1981 die Studie „Fin-de-siècle. Vienna“¹⁹, in der er befand: „[...] je mehr sich das politische Handeln als vergeblich erwies, desto stärker wurde die Kunst zu einer Religion, zu einer Quelle des Sinns und der Nahrung der Seele.“²⁰ Wenn seine Surrogat-These auch nicht unwidersprochen blieb, so gilt das Werk dennoch als Auslöser für die akademische Beschäftigung mit dem Thema. Weiterführende Arbeiten machten deutlich, dass das künstlerische Schaffen der Avantgarde in der Wiener Moderne im Zusammenhang mit anderen geistig-kulturellen Strömungen der Zeit betrachtet werden muss. Angesiedelt zwischen Endzeitstimmung und Fortschrittseuphorie entwickelte sich in Wien ein Stilpluralismus, gekennzeichnet durch ein konfliktreiches Aufeinanderprallen von modernen und gegenmodernen Meinungen in Kunst, Literatur, Politik und Gesellschaft.²¹ Jacques Le Rider betont in seinem Buch „Das Ende der Illusion“ (1990) demgemäß das spannungsreiche Nebeneinander von widersprüchlichen Ansätzen in einer multikulturellen Gesellschaft, die von Identitätskrisen geschüttelt war.²²

Über die Religion(en) der Wiener Moderne gibt es bis dato kaum Studien, die meisten gehen davon aus, dass über 90 Prozent der Bevölkerung dem Katholizismus angehörten. Wenn religiöse Bezüge in den Blick genommen wurden, dann vor allem die Konversionen der jüdischen Bürger gegen Ende des 19. Jahrhunderts²³, wobei der Anteil der Juden an der

¹⁹ Schorske, Carl E.: Fin-de-siècle. Vienna: politics and culture, New York 1981.

²⁰ Ebenda, 10.

²¹ Vgl. Lorenz, Dagmar: Wiener Moderne, Stuttgart 1995.

²² Vgl. Le Rider, Jacques: Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität, Wien 1990.

²³ Vgl. Rozenblit, Marsha L.: Die Juden Wiens: 1867-1914. Assimilation und Identität, Wien [u.a.] 1989; Vgl. Stern, Frank / Eichinger, Barbara (Hg.): Wien und die jüdische Erfahrung 1900-1938, Wien 2009; Vgl.

Gesamtbevölkerung Wiens 1890 (nach der Stadterweiterung) mit 12,1 Prozent angegeben wird, mit fallender Tendenz bis 1910 (8,6 Prozent).²⁴ Alternative religiöse Bewegungen und ihre Verflechtung mit okkultem bzw. esoterischem Gedankengut gerieten erst spät in den Fokus der Aufmerksamkeit.

Eine erste Arbeit zu den okkulten Strömungen des 19. Jahrhunderts verfasste der Schotte James Webb (1946-1980). Seine kulturhistorische Studie aus dem Jahr 1971 bewertete das Phänomen des Wiederaufflammens des Okkultismus als Gegenbewegung zur Aufklärung und verwies diese Tendenzen in das Reich des Irrationalen. Webb sprach von einer „Flucht vor der Vernunft“ (flight from reason) in den „Underground of Europe“²⁵. Der deutsche Historiker Ulrich Linse (geb. 1939) vertrat 1996 in seinem Buch „Geisterseher und Wunderwirker“ eine gegenteilige Meinung, indem er ausführte, dass Okkultismus und Spiritismus „auch eine aktuelle Bearbeitung der fragwürdig gewordenen Auffassungen von Körper/Materie und Seele/Geist, Krankheit und Gesundheit, Tod und Leben, Individualität und Gemeinschaft, geschlechtsbedingten Rollen und künstlerischer Produktion“²⁶ darstellten und deren Vertreter daher explizit die Öffentlichkeit und den Diskurs über diese Themen suchten. Diethard Sawicki (geb. 1968) befand 2003, dass es sich beim Phänomen des Okkultismus „nicht um eine spezifische Subkultur handelte, die unterhalb einer klar definierbaren Hochkultur existierte, da vieles Okkulte häufiger und sichtbarer Bestandteil des öffentlichen Lebens war“²⁷, wie z.B. Hypnosevorführungen und mediumistische Séancen in allgemein zugänglichen Vortragssälen oder die in allen Buchhandlungen erhältlichen Zeitschriften und Bücher, außerdem gab es ordnungsgemäß angemeldete Vereine, z.B. spiritistischer oder theosophischer Prägung.

1985 hat der britische Religionswissenschaftler Nicholas Goodrick-Clarke (1953-2012), Inhaber des Lehrstuhls für „westliche Esoterik“ an der Universität Exeter, eine Studie zu den okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus herausgegeben, die er in der Ariosophie eines Guido von List und Jörg Lanz von Liebenfels verortete, und die bis heute als bahnbrechend

Scheithauer, Astrid: Religiöse Sucher in der Moderne. Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900, Diss. Universität Wien 2013.

²⁴ Nach Volkszählung und jeweiligem Gebietsstand, erhoben durch die k. k. Statistische Central-Commission. In: Statistische Jahrbücher der Stadt Wien.

²⁵ Webb, James: Das Zeitalter des Irrationalen: Politik, Kultur und Okkultismus im 20. Jahrhundert (aus dem Engl. von Siefener Michael, hg. von Frenschkowski Marco/Siefener Michael), Wiesbaden 2008.

²⁶ Linse, Ulrich: Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter, Frankfurt/M. 1996, 21.

²⁷ Sawicki, Diethard: Spiritismus und das Okkulte in Deutschland, 1880-1930. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 14/4 (2003) 53-71, 59.

gilt.²⁸ In ihr finden sich einige Hinweise auf die okkulte Szene Wiens. Eine weitere schrittmachende Funktion erfüllte die Ausstellung „Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian 1900-1915“ im Jahr 1995 in Frankfurt.²⁹ 1998 erschien der Band „Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900“³⁰, in dem Bettina Gruber Definitionen für die Begriffe Mystik, Okkultismus und Esoterik erarbeitete. Im Jahr 2000 publizierte Astrid Kury ein Werk über die Wiener Moderne, die die Auseinandersetzung von Künstlern wie Klimt, Schiele, Kokoschka und anderen mit dem Okkultismus belegt und die Auswirkungen dieses Einflusses auf deren Werke aufzeigt.³¹ Volkhard Krech untersuchte 2002 das Verhältnis zwischen „Wissenschaft und Religion“ am Beispiel Deutschlands von 1871 bis 1933.³² Priska Pytlik analysierte 2003 in ihrer Dissertation den Okkultismus in seinen Ausprägungen als Spiritismus, Mediumismus und Parapsychologie sowie seine Bedeutung für die literarischen Texte der Moderne.³³ 2006 folgte von derselben Autorin eine umfangreiche Studie über „Spiritismus und ästhetische Moderne in Berlin und München um 1900“ mit Abdruck zahlreicher Originaldokumente, ergänzt durch erläuternde Kommentare.³⁴ Corinna Treitel veröffentlichte 2004 „A Science for the Soul“, wo sie neben den unterschiedlichen Erscheinungsformen des Okkulten in Deutschland zwischen 1871 und 1940 auch die bestehenden Willkommensstrukturen sowie die Verflechtung mit dem um 1885 entstandenen „Psychic Research“ ergründet. Rita Panesar stellte 2006 ihre Forschungsarbeit über „Medien religiöser Sinnstiftung“ vor, indem sie drei Zeitschriften aus dem Zeitraum von 1897 bis 1936 auf die darin enthaltenen Entwürfe religiöser Optionen untersucht.³⁵ Thomas Kaiser schrieb 2008 seine Dissertation über den Spiritisten Carl du Prel (1839-1899) und dessen Werke sowie die „Theorie des Fernsehens“, in der der

²⁸ Goodrick-Clarke, Nicholas: *The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany 1890-1935*, Wellingborough 1985.

²⁹ Loers, Veit: *Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian 1900-1915*, Ausstellungskatalog, Ostfildern 1995.

³⁰ Gruber, Bettina: *Mystik, Esoterik, Okkultismus: Überlegungen zu einer Begriffsdiskussion*. In: Baßler, Moritz / Châtellier, Hildegard (Hg.): *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Straßburg 1998, 27-39.

³¹ Kury, Astrid: „Heiligenscheine eines elektrischen Jahrhundertendes sehen anders aus...“: *Okkultismus und die Kunst der Wiener Moderne*, (Studien zur Moderne 9) Wien 2000.

³² Krech, Volkhard: *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Tübingen 2002.

³³ Pytlik, Priska: *Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900*, Paderborn 2005.

³⁴ Pytlik, Priska (Hg.): *Spiritismus und ästhetische Moderne – Berlin und München um 1900. Dokumente und Kommentare*, Tübingen 2006.

³⁵ Panesar, Rita: *Medien religiöser Sinnstiftung. Der >Volkserzieher<, die Zeitschriften des >Deutschen Monistenbundes< und die >Neue Metaphysische Rundschau< 1897-1936 (Religionswissenschaft heute, hg. von Boehinger, Christoph / Rüpke, Jörg)*, Stuttgart 2006.

Philosoph dem Hellsehen somnambuler Medien nachging.³⁶ Karl Baier zeigte 2009 in seinem zweibändigen Werk „Meditation und Moderne“ die Wechselwirkungen zwischen östlichen und westlichen Formen von Spiritualität auf.³⁷ Jan Stottmeister beschäftigte sich 2014 mit dem Einfluss der theosophischen Lehre nach Helena P. Blavatsky (1831-1891) im Kreis um den Dichter Stefan George (1868-1933) und dessen genialen Illustrator Melchior Lechter.³⁸ Unter dem Titel „Okkulte Moderne“³⁹ sind von 2014 bis 2016 drei Bände zum genannten Thema von unterschiedlichen Autorentams veröffentlicht worden.

1.4 Hinführung zum Thema

Ab dem Ende des 18. Jahrhunderts wurde in Westeuropa und Nordamerika sowie den unter deren Einfluss stehenden Gebieten die Dominanz des Christentums durch verschiedene Einflüsse geschwächt,⁴⁰ in der Folge entwickelten sich die unterschiedlichsten Weltanschauungsangebote, deren Schöpfer und Anhänger vor allem im aufstrebenden Zeitungs- und Zeitschriftenmarkt des 19. Jahrhunderts ein geeignetes Medium zur Verbreitung ihrer religiösen bzw. weltanschaulichen Ideen fanden. Dadurch hat sich das „religiöse Feld“⁴¹ in Europa und Nordamerika stark verändert, es entstanden unzählige größere und kleinere Gruppierungen mit „nichthegegonialer“⁴² Orientierung. Gekennzeichnet sind diese alternativ-religiösen Strömungen durch einen schillernden Charakter, der es nicht zulässt, sie einfach als „Religion“ zu identifizieren, es werden aber religiöse Ideen, Metaphern, Symbole und/oder Traditionen in säkularen Bereichen aufgegriffen, gewandelt bzw. verwertet. Vielfach handelt es sich um Richtungen, die aus

³⁶ Kaiser, Thomas: Zwischen Philosophie und Spiritismus. (Bildwissenschaftliche) Quellen zum Leben und Werk des Carl du Prel, Saarbrücken 2008.

³⁷ Baier, Karl: Meditation und Moderne: Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien, Würzburg 2009.

³⁸ Stottmeister, Jan: Der George-Kreis und die Theosophie: mit einem Exkurs zum Swastika-Zeichen bei Helena Blavatsky, Alfred Schuler und Stefan George, Göttingen 2014.

³⁹ Sziede, Maren / Zander, Helmut (Hg.): Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800 (Okkulte Moderne 1), Berlin – München – Boston 2014; Kassung, Christian / Paletschek, Sylvia / Schüttpelz, Erhard / Zander, Helmut (Hg.): Okkulte Moderne. Beiträge zur Nichthegegonialen Innovation (Okkulte Moderne 2), Berlin – München – Boston 2015; Lux, Anna / Paletschek, Sylvia (Hg.): Okkultismus im Gehäuse. Institutionalisierung der Parapsychologie im 20. Jahrhundert im internationalen Vergleich (Okkulte Moderne 3), Berlin – München – Boston 2016.

⁴⁰ Etwa durch das rationale Denken der Aufklärung, die Entwicklung der Naturwissenschaften, durch die Französische Revolution und den anschließenden Laizismus, im Habsburgerreich durch die Reformen Kaiser Josephs II., sowie durch die Evolutionstheorie von Charles Darwin.

⁴¹ Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld: Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2000.

⁴² Vgl. Sziede, Maren / Zander, Helmut: Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800. Perspektiven auf eine gesellschaftliche Innovation durch „nichthegegoniale“ Wissensproduktion, (Okkulte Moderne 1) Berlin 2014.

einer bestimmten Praxis entstanden sind, etwa aus alternativen Heilmethoden, bewusstseinsverändernden Praktiken wie Meditation oder Beschwörungen von Geistern in Séancen. Durch die an Erfahrungen mit diesen Verfahren anschließenden theoretischen Erklärungsversuche bildeten sich Lehren, Bewegungen und Gemeinschaften von religionsähnlicher, meist lockerer Struktur. Typisch dafür sind die rege Interaktion von Wissenschaft, Okkultismus und Gesellschaft, wobei der Begriff des Okkultismus in der zeitgenössischen Diktion einerseits als Überbegriff (vergleichbar mit der heutigen Verwendung des Begriffes Esoterik)⁴³ für sämtliche unorthodoxen Theorien und Praktiken verwendet, andererseits auch in differenzierter Form für eine eigenständige Richtung gebraucht wurde.

Jedenfalls kam es auf Grund unterschiedlicher Veränderungsprozesse seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert und verschärft durch politische Umbrüche in den Jahren danach zu einem Kontrollverlust der Großkirchen über die Bevölkerung. Dies bewirkte eine „Freisetzung des religiösen Feldes“⁴⁴ und ermöglichte das Entstehen neuer Formen religiöser Ideen und Praktiken, die sich „immer in der Spannung zwischen dem Traditionskontinuum [...] und eventueller individueller Heilssuche und Heilsaneignung andererseits“ befanden.⁴⁵ Das Suchen nach Neuorientierung in politischen, religiösen und wissenschaftlichen Bereichen förderte die Beschäftigung mit außereuropäischem Gedankengut, die Übersetzungen und Rezeptionen von buddhistischen und hinduistischen Schriften⁴⁶ gewannen Einfluss auf philosophische Ansätze, etwa bei Arthur Schopenhauer (1788-1860)⁴⁷, der seinerseits wieder auf den jungen Friedrich Nietzsche (1844-1900) wirkte⁴⁸, dessen Werke nachweisbar von vielen Künstlern der Moderne gelesen wurden und auf die Lebensreformer wirkten.⁴⁹

Eng verbunden mit der Kritik an herkömmlicher Kultur, Religion und Gesellschaft war die Entstehung von Bewegungen, die Lebensentwürfe jenseits der Tradition, aber auch entgegen

⁴³ Vgl. Grom, Bernhard: Esoterik. In: Baer, Harald (Hg.): Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2005, 329-336, hier 330.

⁴⁴ Sziede, Maren / Zander, Helmut (Hg.): Dämonologie, Einleitung XII.

⁴⁵ Flasche, Rainer: Religiosität und Frömmigkeit in der neueren Religionswissenschaft. In: Jaspert, Bernd (Hg.): Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe interdisziplinärer Studententage, Paderborn 1995, 11-19, hier 19.

⁴⁶ Vgl. Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe: Oupnek'hat (1801/02); Müller, Friedrich Max (Hg.): Sacred Books of the East (50 Bände, 1879-1910).

⁴⁷ Vgl. Baier: Meditation und Moderne, 90.

⁴⁸ Vgl. Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, 84.

⁴⁹ In der Wiener Moderne etwa bei Hofmannsthal, Rilke, Schnitzler.

der als materialistisch und unnatürlich empfundenen modernen Welt mit ihrer Reizüberflutung und den ständig steigenden Ansprüchen propagierten und statt dessen alternative Lebensformen anpriesen – was in der Forschung unter dem Begriff der „Lebensreform“ zusammengefasst wird.⁵⁰ Die Ablehnung des Genusses von Fleisch, Alkohol und Tabak sowie von Tierexperimenten gehörte dazu, aber auch das Erproben neuer Siedlungskonzepte, die Überlegungen für eine Bodenreform, die Anwendung von Naturheilverfahren, Freikörperkultur und Kleidungsreform. Vor allem im Kreis der Intellektuellen und Künstler dieses alternativ-bürgerlichen Milieus entstand ein ausgeprägtes Interesse an mystischen Erfahrungen. Die Schriften fernöstlicher Religionen und mittelalterlicher Mystik wurden begeistert gelesen und diskutiert. So entstand ein „spirituelles Feld der Moderne“, das laut Karl Baier aus fünf sich überlappenden Themenkreisen besteht: Kultur- und Religionskritik, Lebensreform, Körperkultur, Okkultismus, Mystik und Meditation.⁵¹

Der Historiker Joachim Radkau (geb. 1943) kritisierte 2001 das immer noch mangelhafte Wissen „über die Kommunikationsnetze jener Reformbewegungen, [...] Querverbindungen zwischen Wandervogel, Antialkoholismus, Vegetarismus, Reformpädagogik, Naturheil-, Gartenstadt-, Hygiene- und Sportbewegung, Nacktkultur und Kleidungsreform, aber auch Theosophie und Anthroposophie, östliche Heilslehren und Okkultismus bis hin zu den zeitgleichen Neuerungen in der Bildenden Kunst, der Literatur, dem Theater und dem Tanz sowie in der Philosophie [...]“⁵². Seither beschäftigen sich Kultur- und kunstwissenschaftliche sowie religionshistorische Studien zunehmend mit den wechselseitigen Einflüssen zwischen einzelnen Richtungen der alternativ-religiösen Strömungen und dem künstlerischen Schaffen der Moderne. Die vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag zu dieser Forschungsrichtung.

Der deutsche Soziologe Max Weber (1864-1920) konstatierte um 1900 einen Prozess der Ausdifferenzierung der kulturellen Wertesphäre in der Gesellschaft und eine damit einhergehende Entkirchlichung, die er der zunehmenden Rationalisierung anlastete. Er sprach von einer „Entzauberung der Welt“⁵³ und meinte,

⁵⁰ Vgl. Rothschild, Karl E.: Naturheilmovement, Reformmovement, Alternativmovement, Stuttgart 1983.

⁵¹ Vgl. Baier, Karl: Materialblatt aus SE 010100 „Modern Yoga Research“ WS 2015, Univ. Wien.

⁵² Radkau, Joachim: Die Verheißungen der Morgenfrühe. Die Lebensreform in der neuen Moderne. In: Buchholz, Kai (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Darmstadt 2001, Bd.1, 55-60.

⁵³ Weber, Max: Wissenschaft als Beruf, München 1919. Zitiert nach: Lehmann, Hartmut: Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber, Göttingen 2009, 13.

„[...] Die moderne Form der zugleich theoretischen und praktischen intellektuellen und zweckhaften Durchrationalisierung des Weltbildes und der Lebensführung hat die allgemeine Folge gehabt: daß [sic] die Religion, je weiter diese besondere Art von Rationalisierung fortschritt, desto mehr ihrerseits in das – vom Standpunkt einer intellektuellen Formung des Weltbildes aus gesehen: - Irrationale geschoben wurde.“⁵⁴

Die darauf aufbauende Säkularisierungstheorie, die den Bedeutungsverlust von Religion in modernen Gesellschaften bis zum völligen Verschwinden derselben voraussagte, wurde durch neuere Studien vielfach kritisiert.⁵⁵ Heute muss das Problem wesentlich differenzierter gesehen werden⁵⁶. Alle Säkularisierungstendenzen wurden von gegenläufigen Strömungen begleitet, die, vorwiegend von Intellektuellen und Künstlern getragen, den Anspruch hatten, durch „eine Reform der eigenen ästhetischen und kulturellen Praxis letztlich die gesamte Gesellschaft und deren ‚moderne‘ Krankheiten zu heilen – was von nicht wenigen als Tat religiöser Erneuerung begriffen wurde“⁵⁷.

Die scharfe Trennung von profaner und sakraler Sphäre, die noch von Max Weber, Emile Durkheim oder Rudolf Otto und anderen Religionsforschern bezüglich der „Weltreligionen“ vertreten wurde, ist im besten Fall eine Prämisse der „Achsenzeit“. Sie gilt weder für die Vorzeit, noch ist sie hinsichtlich der Entwicklung in der Moderne haltbar. Der deutsche Soziologe Hubert Knoblauch (geb. 1959) meint, die Grenzen zwischen diesen beiden Bereichen seien fließend geworden.⁵⁸ Er hält die Messung von Religiosität allein durch Angabe von statistischen Zahlen, z.B. an Hand der Zugehörigkeit zu einer institutionellen Kirche oder der Anzahl von Gottesdienstbesuchen für irreführend, der Rückgang kirchlich orientierter Religiosität sei nicht gleichbedeutend mit dem Verschwinden von Religion.⁵⁹ Für die Mitglieder alternativ-religiöser Bewegungen gibt es auf Grund ihrer meist losen Strukturen keine entsprechenden Listen,⁶⁰ bzw. sind diese vermutlich verloren gegangen oder vernichtet worden, wie etwa im Fall der Theosophischen Gesellschaft nach deren

⁵⁴ Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.1, Tübingen 1920 (Nachdruck: Tübingen 1986) 253.

⁵⁵ Vgl. Casanova, José: Public Religions in the Modern World, Chicago 1994; Berger, Peter L.: The Desecularization of the World: resurgent religion and world politics, Washington D.C. 1999.

⁵⁶ Vgl. Pollack, Detlev / Gärtner, Christel / Gabriel, Karl (Hg.): Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012.

⁵⁷ Ulbricht, Justus H.: Religiosität und Spiritualität. In: Kerbs, Diethart / Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933, Wuppertal 1998, 495-498, hier 496.

⁵⁸ Vgl. Knoblauch, Hubert: Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt/Main – New York 2009, 48.

⁵⁹ Knoblauch, Hubert: Religionssoziologie, Berlin – New York 1999, 81-95.

⁶⁰ Vgl. Geppert Alexander C.T. / Braidt Andrea B.: Moderne Magie: Orte des Okkulten und die Epistemologie des Übersinnlichen, 1880-1930. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 14/4 (2003) 7-36, hier 11.

Verbot durch das nationalsozialistische Regime.⁶¹ Überdies ist zu bedenken, dass eine freie Religionswahl bzw. auch eine Konfessionslosigkeit⁶² erst durch die Entflechtung von Kirche und Staat möglich und im Habsburgerreich durch das Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867 erlaubt wurde.⁶³

Das „Aufhören des Kirchengzwanges“ beschreibt der Wiener Jurist und Schriftsteller Richard Schaukal (1874-1942) im Artikel „**Gott und Mutter**“ in der *Wiener Rundschau*:

„Seltsam erscheint ihm das Schwinden seines Religionsbegriffes, [...] so hielt er andererseits lange noch, während er schon in der Schule [...] sich als Gottesläugner und Materialist reinsten Wassers gerirte, an dem häuslichen, einsamen Nachtgebet fest,“ obwohl „das immer mehr und mehr vereinfachte Beten eine Concession an die angezüchtete Tradition“ für ihn darstellte.⁶⁴ Nur seine Mutter fand manchmal Worte für „die klagende Sehnsucht nach dem verlorenen Glaubensparadies“.⁶⁵

Hier kommt zum Ausdruck, dass der zunehmende Rationalismus und Materialismus des Lebens im 19. Jahrhundert die Menschen keineswegs vollständig befriedigte, sondern das Gefühl einer gewissen Orientierungslosigkeit sowie eines Sinn- und Geborgenheitsverlusts erzeugte – nach zeitgenössischer Diktion eine „Vergletscherung“ oder ein „Verlust der Seele“⁶⁶ – was die Suche nach alternativer Spiritualität beflügelte und die Attraktivität okkultur Denkansätze und Praktiken erklärt, insbesondere solcher, die versprachen die Ergebnisse der modernen Wissenschaft zu integrieren bzw. noch zu übertreffen.⁶⁷

1.5 Was kennzeichnet Okkultismus / Esoterik?

Der Religionswissenschaftler Wouter J. Hanegraaff (geb. 1961) hat festgestellt, dass in älteren Forschungsstudien (etwa bei Antoine Faivre) die Termini Esoterik und Okkultismus vielfach synonym verwendet wurden, wobei Esoterik als die Theorie und Okkultismus als

⁶¹ Zander, Helmut: *Anthroposophie in Deutschland: theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945*, Bd.1, Göttingen 2007, 27.

⁶² Die Volkszählung von 1890 ergab für Wien 2134 Konfessionslose, das entspricht 0,14 Prozent der Einwohner. Online unter: URL: <https://www.familia-austria.at> (28.3.2016).

⁶³ RGBl. Nr. 142/1867, Art. 14-16.

⁶⁴ Schaukal, Richard: *Schulzeit, Gott und Mutter*. In: *WR 2/16* vom 1. Juli 1897, 619-622, hier 620.

⁶⁵ Schaukal: *Schulzeit*. In: *WR 2/16*, 622.

⁶⁶ Eucken, Rudolf: *Der innere Mensch am Ausgang des 19. Jahrhunderts. Eine philosophische Meditation*. In: *Deutsche Rundschau* 92 (1897) 29-48. Zitiert nach: Kippenberg, Hans G.: *Die Krise der Religion und die Genese der Religionswissenschaften*. In: *Reformatio* 51/1 (2002) 89-102, hier 93.

⁶⁷ Vgl. Hanegraaff, Wouter J.: „How magic survived the disenchantment of the world“. In: *Religion* 33 (2003) 357-380.

ihre umgesetzte Praxis verstanden wurden.⁶⁸ Karl Baier bezeichnet diese Annahme als unhaltbar, Theorie und Praxis seien untrennbar miteinander verbunden.⁶⁹ Die Germanistin Bettina Gruber stellt in ihrer Typologie fest:

„Während der Okkultismus einen Erkenntnisgewinn in erster Linie aus einer durch das Experiment bestimmten Praxis erzielt und >Metaphysisches unter Rückgriff auf wissenschaftliche Verfahrensmuster empirisch zu belegen< sucht, bedient sich die Esoterik eines diskursiv vermittelten Wissens und schließt an überliefertes okkultes Gedankengut an [...]“⁷⁰

Dieses diskursiv vermittelte Wissen über Welt und Seele ist meist auch mit einer kulturkritischen Haltung verbunden, sodass man auf eine alte, möglichst „archaische“ Tradition zurückgreift und deren Elemente (zumindest teilweise) in die eigene Lehre integriert.

Der Begriff Okkultismus leitet sich vom lateinischen Wort *occultus* ab, was „versteckt“, „verborgen“ oder „geheim“ bedeutet.⁷¹ Dabei wird angenommen, dass hinter der intelligiblen makro- und mikrokosmischen Welt Kräfte wirken, die für die menschlichen Sinne nicht wahrnehmbar sind und daher nur intuitiv oder per Analogieschluss erkannt werden können. Nach Wouter J. Hanegraaf spaltete sich die auf die Renaissance zurückgehende esoterische Tradition im 18. Jahrhundert auf: in die romantische Naturphilosophie, die die hermetische Tradition beibehielt und den Okkultismus, der das esoterische Weltbild um die szientistische Kausalität erweiterte.⁷² Dieser wissenschaftliche Okkultismus stellt ein kulturhistorisches Phänomen dar, das die Zeit um 1900 entscheidend prägte und Naturwissenschaftler und künstlerische Avantgarde gleichermaßen beschäftigte.⁷³ Der Aufschwung des Okkultismus als philosophisch-antiaufklärerisches Gedankengut entstand in der Mitte des 19. Jahrhunderts und wird Eliphas Levi (1810-

⁶⁸ Hanegraaff, Wouter J.: *Occult/Occultism*. In: Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. IV, Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 888.

⁶⁹ Vgl. Baier: *Meditation und Moderne*, 254.

⁷⁰ Gruber, Bettina: *Mystik, Esoterik, Okkultismus: Überlegungen zu einer Begriffsdiskussion*. In: Baßler, Moritz / Chatellier, Hildegard (Hg.): *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Strasbourg 1998, 27-39, hier 33.

⁷¹ Vgl. Stowasser, Josef-Maria / Petschenig, Michael / Skutsch, Franz: *Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, Wien 1994 [1979] 347.

⁷² Hanegraaf, Wouter J.: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Albany 1998.

⁷³ Wobei Hanegraaf meint, dass der mysteriöse Charakter übersinnlicher Phänomene im traditionellen Verständnis teilweise erhalten blieb: „But while the kinds of phenomena traditionally referred to as occult qualities were increasingly demystified in so far as they could be assimilated into ‚normal science‘, their traditional understanding as mysterious and perhaps even divine lived on as well.“ Siehe: Hanegraaf, Wouter J.: *Occult / Occultism*. In: Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd.4, Stuttgart 1988-2001, 885.

1875)⁷⁴ und seiner Vorliebe für jüdische Mystik zugeschrieben – er beschäftigte sich mit den Zahlenrätseln der Kabbala und verband sie mit der Wahrsagekunst des Tarot.⁷⁵ Jan Stottmeister beschrieb in seiner Studie, dass die Literaten des Symbolismus vielfältige Anregungen aus den mythographischen, magisch-rituellen, alchemistischen und kabbalistischen Lehren aus den Schriften Levis⁷⁶ aufgriffen, um in ihrer Kunst „die transzendente Wirklichkeit jenseits der irdischen zu spiegeln“.⁷⁷

Wie Karl Baier ausführt, entwickelte sich der Okkultismus als *eigenständige* Strömung in den 1860er Jahren in Amerika. Seine Basis sind die Geheimgesellschaften der Freimaurer und Rosenkreuzer, die traditionellen okkulten Künste wie Kabbala, Alchemie, Astrologie, natürliche Magie, Orakel, Handlesekunst, Geisterbeschwörung und ähnliches, außerdem die mesmeristische Magie (vertreten durch Joseph Ennemoser, Baron Jules Denis Dupotet de Sennevoy und Eliphas Levi), der nordamerikanische Spiritismus sowie Hinduismus und Buddhismus.⁷⁸ Als Hauptvertreter des Okkultismus gelten Paschal Beverly Randolph (1825-1875)⁷⁹, Emma Hardinge Britten (1823-1899)⁸⁰ und Helena P. Blavatsky (1831-1891).⁸¹ Letztere war es auch, die den Ausdruck in der englischsprachigen Welt einführte, indem sie die von Eliphas Levi gebrauchte Bezeichnung „occultisme“⁸² als „occultism“ ins Englische übertrug und in ihrem Artikel „A Few Questions to Hiram“ im Juli 1875 erstmals verwendete.⁸³ Der Okkultismus erhob den Anspruch, unter Verwendung des Mesmerismus die alten magischen Lehren und Praktiken mit Hilfe der modernen Naturwissenschaften für die Gegenwart zu erschließen, außerdem war er eine Bewegung, die an den Spiritismus anknüpfte, ihn kritisierte und überbieten wollte. Dabei blieben die Séancen als zentrale spiritistische Praxis erhalten, allerdings erfuhr ihre Interpretation einen Bedeutungswandel. Die Okkultisten rekurrten auf altes, geheimes Wissen, man anerkannte die Existenz von bösen Geistern oder Naturkräften und ersetzte die passiven Medien durch aktive Adepten –

⁷⁴ Eigentlich Alphonse-Louis Constant: frz. Theologe.

⁷⁵ Vgl. Der Brockhaus „Religionen“. Glauben, Riten, Heilige, Marburg 1992, 392.

⁷⁶ Vgl. Levi, Eliphas: Dogme et Ritual de la Haute Magie, Paris 1854.

⁷⁷ Stottmeister, George-Kreis, 69.

⁷⁸ Vgl. Baier, Meditation und Moderne, 253-277.

⁷⁹ Randolph, Paschal Beverley: Dealing with the Dead; The Human Soul; Its Migration and its Transmigration (1862); The Mysteries of Eulis (1874). Quelle: Baier, Meditation und Moderne, 277-303.

⁸⁰ Britten, Emma Hardinge: Ghost Land (1876); Art Magic (1876); Occultism defined (1887).

⁸¹ Vgl. Baier, Meditation und Moderne, 277.

⁸² Radonvilliers, Jean-Baptiste Richard de: Enrichissement de la langue française. Dictionnaire de mots nouveaux, Paris 1842. Zitiert nach: Strube, Julian: Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi, Diss. Universität Heidelberg 2015, 16.

⁸³ Vgl. Baier, Meditation und Moderne, 283.

der Jenseitskontakt sollte nicht mehr mittels unbewusster Trance hergestellt werden, sondern durch einen wissentlichen und willentlichen Akt. Der Erbauungs- bzw. Unterhaltungseffekt der Séance wurde durch das Anstreben eines inneren spirituellen Fortschritts abgelöst.

Der Begriff Esoterik ist sowohl innerhalb der universitären Forschung als auch im Rahmen öffentlicher Diskussionen umstritten.⁸⁴ Etymologisch (von altgriech. Ἐσωτερικός = innerlich) auf antike Wurzeln zurückgehend, markiert er eine Grenze zu exoterisch, einem Wissen, das allen zur Verfügung stand. Daher verweist „Esoterik“ einerseits auf ein Wissen, das nur Eingeweihten (mittels Initiation) zugänglich ist, andererseits auf einen inneren, spirituellen Erkenntnisweg. Religionshistoriker Helmut Zander (geb. 1957) beschreibt Esoterik als „einen wissenschaftlich konstruierten Begriff, der sekundär auf Phänomene bezogen wurde, die sich selbst nie so bezeichnet haben“⁸⁵. Wenn er allerdings weiterführend meint, dass aus den (quantitativ) marginalen Gruppen „in der Vergangenheit kein dominant kulturprägendes Phänomen“⁸⁶ wurde, widersprechen ihm die neuesten Erkenntnisse der Forschung – wozu auch die vorliegende Arbeit beitragen soll. Fälschlicherweise wird im Alltagsgebrauch davon ausgegangen, dass alle okkulten bzw. esoterischen Strömungen und Traditionen auf einem einheitlichen Weltbild beruhen⁸⁷, sie unterscheiden sich aber nicht nur hinsichtlich diesem, sondern auch durch ihre verschiedenen Entstehungsbedingungen und Organisationsformen, durch differente Dogmen, Rituale und Symbole sowie deutlich unterscheidbare Herangehensweisen an das (vorgebliche oder vermutete) „Geheimwissen“. Der Religionswissenschaftler Kocku von Stuckrad (geb. 1966) zählt „holistische oder monistische Konzepte des Kosmos [...] zu den Voraussetzungen esoterischen Denkens“⁸⁸, ebenso wie „Alterität oder Devianz“⁸⁹, die Dialektik von Verborgenen und Offenbaren und die Erkenntnisansprüche auf absolutes Wissen“⁹⁰, betont aber die Unterschiede im Vorgehen:

„Dreh- und Angelpunkt aller esoterischen Traditionen sind *Erkenntnisansprüche*, die auf das ‚eigentliche‘ oder absolute Wissen abheben, und die *Modi*, dieses Wissen verfügbar zu machen – sei es durch einen individuellen Aufstieg des Suchenden, wie in gnostischen oder neuplatonischen

⁸⁴ Stuckrad, Kocku von: Die Esoterik in der gegenwärtigen Forschung: Überblick und Positionsbestimmung. Online unter: URL: http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Stuckrad/index_html (12.12.2016).

⁸⁵ Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945, Bd.1, Göttingen 2007, 18.

⁸⁶ Zander, Anthroposophie, Bd.1, 19.

⁸⁷ Vgl. Geppert, Alexander: Orte des Okkulten, 18.

⁸⁸ Stuckrad, Kocku von: Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens, München 2004, 162.

⁸⁹ Wobei zu bedenken ist, dass die Beurteilung von „devianten“ Glaubensinhalten einerseits vom Mainstream bestimmt wird und andererseits historischen Veränderungen unterliegt.

⁹⁰ Stuckrad: Was ist Esoterik? 20.

Entwürfen, sei es durch ein Initiationsgeschehen, wie in den Geheimgesellschaften der Neuzeit, sei es durch Kommunikation mit geistigen Wesen, wie im ‚Channeling‘ des zwanzigsten Jahrhunderts.“⁹¹

Der Begriff „Monismus“, 1866 vom Jenaer Zoologen Ernst Haeckel (1834-1919) erstmalig verwendet⁹², leitet sich von griech. monos (allein, einzeln) ab und bezeichnet die Annahme, dass alles Sein der Welt auf ein einziges Prinzip zurückgeht, wobei über die Art dieses Prinzips differente Meinungen bestehen. Die Traditionslinie bewegt sich von der antiken Naturphilosophie über die Monadenlehre Giordano Brunos bis zum Pantheismus Spinozas und weiter über den Parallelismus von Leibniz bis zum Materialismus, sie beinhaltet den Panpsychismus Fechners, den Empiriokritizismus Machs sowie die Theorien Carl du Prels, Haeckels und die Energetik Wilhelm Ostwalds. „Den“ Monismus als singuläre Erscheinung gibt es demnach nicht. Der metaphysische Dualismus behauptet die Existenz von Körper und Geist, bzw. weltlicher und göttlicher Sphäre, die grundsätzlich verschieden sind. Seine Überwindung besteht entweder im Materialismus bzw. Atheismus, der alles aus der Materie erklärt und die Existenz einer unsterblichen Seele bestreitet – oder im Pantheismus, der die beiden Sphären zusammenfallen lässt (Gott und Natur sind eins) bzw. im Panentheismus (Die Welt ist in Gott enthalten, der Mensch ist im Kern göttlich). Der naturalistische Dualismus unterscheidet zwischen materiellen und immateriellen Substanzen, die den Menschen ausmachen können (wobei die Substanz ihre Beschaffenheit aus sich selbst begründet, z.B. eine spezielle Lebenskraft oder Energie, um 1900 auch das als unteilbar geltende Atom, das auch als beseelt gedacht werden konnte⁹³). Daraus ergaben sich (und ergeben sich bis heute) viele Möglichkeiten philosophischer Theoreme, wobei sich die Vertreter der einzelnen Richtungen oft heftig bekämpf(t)en. So stritt man um 1900 darüber, ob das Bewusstsein eine bloße Körperfunktion ist – „kein Denken ohne Gehirn“, oder ob das Mentale ontologisch eigenständig ist – unsere Überlegungen, Erinnerungen, Entscheidungen, Gefühle und Empfindungen also nicht notwendig durch das Gehirn determiniert sind. Die These vom ontologischen Primat der Materie gegenüber dem

⁹¹ Stuckrad: Was ist Esoterik? 21.

⁹² Haeckel, Ernst: Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie, (2 Bde) Berlin 1866. Zitiert nach: Brücker, Adrian: Die monistische Naturphilosophie im deutschsprachigen Raum um 1900 und ihre Folgen, Berlin 2011, 15.

⁹³ Haeckel: Welträtsel, 231: Wir gründen darauf unsere Überzeugung, daß auch schon den Atomen die einfachste Form der Empfindung und des Willens innewohnt – oder besser gesagt: der Fühlung (Aesthesis) und Strebung (Tropesis) – also eine universale ‚Seele‘ von primitivster Art (noch ohne Bewußtsein!).“ Zitiert nach: Braune, Andreas: Fortschritt als Ideologie: Wilhelm Ostwald und der Monismus, Leipzig 2009, 53.

Bewusstsein hat erkenntnistheoretische Konsequenzen, im Mittelpunkt entsprechender Untersuchungen stand daher das Leib-Seele-Verhältnis. Dabei ergeben sich Fragen nach dem Verhältnis mentaler Zustände (Geist/Bewusstsein/Psychisches/Seele) zu physischen (Körper/Gehirn/Materie/Leib). Je nach Sichtweise resultieren daraus nämlich weiterführende Probleme, etwa ob die Menschen in ihrem Denken und Wollen frei sind oder der Geist auch ohne Körper existieren kann (ob es ein Weiterleben der Seele nach dem Tod gibt). 1899 verfasste Ernst Haeckel sein Werk „**Die Welträthsel**“, worüber Johannes Schlaf in der *Wiener Rundschau* referierte.⁹⁴ In dem umfangreichen Buch legt Haeckel Grundsätzliches zu einer monistischen Philosophie nieder, die entgegen der biblischen Schöpfungsgeschichte das Rätsel um das Bewusstsein erklären sollte, indem er der Materie die Empfindungsfähigkeit und damit die Möglichkeit zu einer Höherentwicklung zusprach.⁹⁵ Das Bewusstsein war für ihn (in der Nachfolge Descartes‘) eine Funktion der psychophysischen Materie und damit nicht unsterblich – durch diese Interpretation stand er in krassem Gegensatz zu Carl du Prel. In Anlehnung an die pantheistische Welt-Auffassung von Baruch Spinoza formulierte Haeckel: „Auch für uns sind Materie (der raumerfüllende Stoff) und Energie (die bewegende Kraft) nur zwei untrennbare Attribute der einen Substanz.“⁹⁶

Gotthart Wunberg thematisierte die Bedeutung des weltanschaulichen Monismus für die Literatur der Jahrhundertwende und nennt Tagebücher und Briefwechsel bedeutender Autoren der Epoche als Beleg für ihre Vertrautheit mit den Theorien, unter anderem von Hofmannsthal, Andrian und Rilke, aber auch von Sigmund Freud.⁹⁷ Die Psychologie wurde in das Schema der naturwissenschaftlichen Medizin eingegliedert und als Untersuchung des Nervensystems verstanden, Probleme der Psychologie daher um 1900 mit Ausdrücken aus dem Energiekonzept formuliert. So wird in Sigmund Freuds psychodynamischen Modellen (topographisches Modell und Instanzenmodell) der Mensch als Energiesystem gesehen, welches bestrebt ist, Spannungen zu reduzieren und einen Gleichgewichtszustand herzustellen. Freud verhandelte auch die Triebe im energetischen Modell, aus der Libido

⁹⁴ Schlaf, Johannes: Ernst Haeckels „Welträthsel“. In: WR 3/26 vom 1. Dez. 1899, 618-622.

⁹⁵ Vgl. Fick, Monika: *Sinnenwelt und Weltseele: der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende*, Berlin 1993, 74.

⁹⁶ Haeckel, Ernst: *Die Welträthsel*, 277. Zitiert nach: Bretschneider, Jan: *Der Monismus und die Welträtsel*. In: Lenz, Arnhel E. / Müller, Volker (Hg.): *Darwin, Haeckel und die Folgen. Monismus in Vergangenheit und Gegenwart*, Neustadt am R. 2006, 47-73, hier 59.

⁹⁷ Vgl. Wunberg, Gotthart: *Österreichische Literatur und allgemeiner zeitgenössischer Monismus um die Jahrhundertwende*. In: Berner, Peter / Brix, Emil / Mantl, Wolfgang (Hg.): *Wien um 1900*, Wien 1986, 104-111, hier 107.

wurde die Lebensenergie, eine als einheitlich gedachte Energie, die durch den Körper fließt und die unterschiedlichen menschlichen Aktivitäten reguliert.⁹⁸ Ebenso beschrieb Freud die Sublimierung sexueller Energien in kulturelle Ziele analog zu den Umwandlungsprozessen der Energie.⁹⁹

Ähnlichkeit mit Stuckrads Ansatz zeigt die 1972 vom englischen Soziologen Colin Campbell formulierte Theorie des „kultischen Milieus“¹⁰⁰. Campbell vertrat die Ansicht, „it could prove more viable and illuminating to take the cultic milieu and not the individual cult as the focus of sociological concern“¹⁰¹. Er stellte fest, dass es in den modernen westlichen Gesellschaften einen dauerhaften Prozess der Vergänglichkeit und der Neubildung von Kulturen gibt. Dies schrieb er dem Vorhandensein eines bestimmten „Milieus“ zu, das sich durch eine negative Einstellung gegenüber der vorherrschenden Kultur auszeichnet, was eine Aufnahme sämtlicher in der Gesellschaft befindlichen abweichenden Ideen, Glaubenssysteme und dazugehörigen Praktiken begünstigen würde – er dachte vor allem an esoterische Ideen, unorthodoxe Wissenschaft, Elemente fremder Religionen und deviante Heilmethoden. Durch Vermischung können gleichzeitig Bedeutungsverschiebungen entstehen. Besonders deutlich wird diese Tatsache z.B. in der Rezeption der buddhistischen Lehre von der Reinkarnation¹⁰², die im Westen (zumindest teilweise) zur Idee der Metempsychose (= Seelenwanderung) mutierte¹⁰³, wobei eine Transformation von einem erstrebten Ausstieg aus dem Geburtenkreislauf in den asiatischen Religionen zu einer Chance erhoffter mehrfacher Wiedergeburten zum Zweck einer geistigen Höherentwicklung im neuen Kontext stattfand.¹⁰⁴ Außerdem wird die synkretistische Vereinheitlichung durch die sich überlappenden Kommunikationsstrukturen und die allen zur Verfügung stehenden Medien des Milieus gefördert. Campbell äußerte sich folgendermaßen:

⁹⁸ In diesen Annahmen zeigt sich eine Übereinstimmung mit mesmeristischen Prinzipien.

⁹⁹ Vgl. Freud, Sigmund: Die >kulturelle< Sexualmoral und die moderne Nervosität. In: Gesammelte Werke, Bd. 7, Frankfurt/M. 1999, 141-167 [Wien 1908].

¹⁰⁰ Campbell, Colin: The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. In: A Sociological Yearbook of Religion in Britain 5 (1972) 119-136.

¹⁰¹ Campbell: The Cult, 122.

¹⁰² Erste Reinkarnationsgedanken in neuer Form bei Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Siehe: Cyranka, Daniel: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung, Göttingen 2005. Ausführliche Darlegung dieser Idee bei Allan Kardec: Livre de esprits (1857).

¹⁰³ Vgl. Zander, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa: Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt 1999.

¹⁰⁴ Vgl. Knoblauch: Populäre Religion, 174. Darauf wird in einem späteren Kapitel noch näher eingegangen.

„More than anything else the cultic world is kept alive by the magazines, periodicals, books, pamphlets, lectures, demonstrations and informal meetings through which its beliefs and practices are discussed and disseminated“.¹⁰⁵

Durch die gegenseitige Unterstützung der jeweiligen Ansichten wird die Bildung ausgedehnter Netzwerke gefördert sowie die auch von mir festgestellte üppige Werbung für spiritistische, theosophische oder parapsychologische Werke, Vorträge und Vereine in unterschiedlichen Zeitschriften der okkulten Szene. Da das System durch starke Individualität, unscharfe Grenzen und in den meisten Fällen nur lose Organisationsstrukturen geprägt ist, zeichnet es sich durch eine hohe Fluktuation aus, wobei auch Mitgliedschaften oder zumindest Teilnahme in unterschiedlichen „Vereinen“ gleichzeitig möglich sind.¹⁰⁶ Bezeichnend für das Milieu ist laut Campbell die Ideologie der „Sucherschaft nach Wahrheit“¹⁰⁷. Auch wenn es in der neueren Forschung Kritik an der Theorie des kultischen Milieus gibt – so wird beispielsweise das Merkmal der Devianz als problematisch gesehen¹⁰⁸ oder die Annahme eines einzigen kultischen Milieus als zu einfache soziologische Konstruktion beurteilt¹⁰⁹ – halte ich diesen Ansatz im Hinblick auf die Untersuchung der Wiener Moderne und ihr Verhältnis zum Okkultismus (als Sammelbezeichnung) für zielführend. Insbesondere die Wichtigkeit der Kommunikationsstrukturen und Medien, der persönlichen Kontakte und (internationalen) Netzwerke stehen ja in meiner Untersuchung im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. In diesem Zusammenhang kann auch auf einen neueren Ansatz in der Forschung verwiesen werden: die amerikanische Soziologin Kelly Beseke beschreibt (im Gegensatz zur These der „unsichtbaren Religion“ von Luckmann), die alternativ-religiösen Bewegungen als öffentliche, nicht institutionalisierte Form von Religion, die über Kommunikationsmedien wie Presse, Literatur, Musik, Kunst usw. der individuellen Erfahrung Einzelner kollektive Züge aufprägt.¹¹⁰

¹⁰⁵ Campbell, *The Cult*, 123.

¹⁰⁶ Vgl. Zander, Helmut: *Anthroposophie*, 34.

¹⁰⁷ Campbell, *The Cult*, 123.

¹⁰⁸ Vgl. Wunder, Edgar: *Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft: ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theorieentwicklung in der Religionsgeographie*, Stuttgart 2005, 146.

¹⁰⁹ Vgl. Wippermann, Carsten: *Milieus in Bewegung. Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland. Das Gesellschaftsmodell der DELTA-Milieus als Grundlage für die soziale, politische, kirchliche und kommerzielle Arbeit*, Würzburg 2011.

¹¹⁰ Vgl. Beseke, Kelly: *Seeing invisible Religion. Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning*. In: *Sociologica Theory* 23/2 (2005), 179-196.

2. Der historische Kontext – Die Wiener Moderne

Der Begriff der Moderne ist ein sehr ungenauer, er verweist immer auf die Abgrenzung von etwas „Überwundenem“ und impliziert den Gedanken eines linearen Fortschritts. Dennoch ist es heute in der Literaturwissenschaft üblich, für das Kunstgeschehen der Jahrhundertwende in Wien die Bezeichnung „Wiener Moderne“ zu verwenden, weshalb ich mich darauf beziehe. Man versteht darunter meist die Zeit zwischen 1890 und 1914, wo umfassende Neuerungen entstanden, vor allem in den Bereichen Literatur, Malerei, Musik, Architektur, Inneneinrichtung, Mode sowie einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen, allen voran die Entwicklung der Psychoanalyse. Die Fülle der wissenschaftlichen und künstlerischen Innovationen hängt eng mit den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen in der Donaumonarchie gegen Ende des 19. Jahrhunderts zusammen, wobei auch die Ausbildung neuer religiöser Strömungen meistens in enger Verbindung mit veränderten sozialen Situationen und ökonomischen Verwerfungen steht.

2.1 Die politische und wirtschaftliche Lage

Die politische Lage im Habsburgerreich war geprägt durch eine konstitutionelle Monarchie mit konservativ-katholischer Ausrichtung, ab 1867 als k. u. k. (österreichisch-ungarische) Doppelmonarchie mit Reichsrat, Staatskapitalismus und einen aristokratischen Lebensstil, bis in den 1870er Jahren eine Modernisierungswelle einsetzte. Diese brachte eine zwar schleppende, aber fortschreitende Industrialisierung und ein damit verbundenes rasantes Bevölkerungswachstum, begleitet von der Entstehung eines Proletariats, das mit Wohnungsnot, Armut und Krankheit zu kämpfen hatte.¹¹¹ Der Soziologe Friedhelm Kröll spricht von einer Zeit „rapider und tief greifender sozialer und kultureller Umbrüche, gleichsam [...] die Schwellenzeit der ersten Modernisierung der Arbeits- und Lebensverhältnisse“.¹¹² Der „Schwarze Freitag“, wie der Wiener Börsenkrach vom 9.5.1873 genannt wurde, vernichtete das Vermögen vieler vorher Wohlhabender.¹¹³ Auch die meisten auflagenstarken Tageszeitungen gingen durch diese Geschehnisse unter, die folgende Depression führte zu sozio-ökonomischen und politischen Veränderungen. Die Bankenlandschaft und die Hochfinanz waren von jüdischen Bürgern dominiert, es

¹¹¹ In Österreich keine allgemeine gesellschaftskritische Literatur des Realismus bzw. Naturalismus, eher lokale Beschreibungen, etwa bei Ferdinand von Saar, Marie von Ebner-Eschenbach, Peter Rosegger.

¹¹² Kröll, Friedhelm: Religion. In: Forster, Rudolf (Hg.): Forschungs- und Anwendungsprozesse der Soziologie, Wien 2008, 202-217, hier 203.

¹¹³ Auch große Teile des Vermögens der Familien Schnitzler und Hofmannsthal, was Letzterer aber Zeit seines Lebens verschwieg. Vgl. Worbs, Michael: Nervenkunst, Frankfurt/M. 1980, 188; Vgl. Mayer, Mathias / Werlitz, Julian (Hg.): Hofmannsthal Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2016, 33.

entstanden Verschwörungstheorien und der (politische) Antisemitismus nahm zu.¹¹⁴ Die ungelösten Nationalitätenprobleme des Vielvölkerstaates, die starke Zuwanderung in die Hauptstadt Wien, die Formierung von zumindest teilweise radikalen politischen Parteien¹¹⁵, der wachsende Antisemitismus, die aufkommende Frauenbewegung mit ihrer Infragestellung traditioneller Rollenverteilung sowie die wirtschaftlichen Schwierigkeiten erzeugten ein Gefühl von Unsicherheit. Neben den politischen und ökonomischen Schwierigkeiten ist die Zeit gekennzeichnet durch eine zunehmende Ausdifferenzierung in den Wissenschaftsbereichen, die Naturwissenschaften übernahmen sukzessive eine Führungsrolle in den gesellschaftlichen Diskursen.

Außerdem wurde die Bevölkerung durch die Tragödien des Herrscherhauses erschüttert, der Selbstmord des Kronprinzen Rudolf 1889¹¹⁶ und die Ermordung von Kaiserin Elisabeth im Jahr 1898 riefen Entsetzen hervor. Constantin Christomanos, einige Zeit Griechisch-Lehrer, Vorleser und Reisebegleiter der Kaiserin, schrieb in der *Wiener Rundschau* den Artikel „**Um die Todte**“.¹¹⁷ Auch der französische Schriftsteller Maurice Barrès verfasste in der *Wiener Rundschau* einen Nachruf auf „**Kaiserin Elisabeth**“: „Und der Tod verleiht dieser Seele, die von erbitterten Schicksalsschlägen wie ein seltenes Material bearbeitet wurde, den erhabensten Zauber [...]“.¹¹⁸ Elisabeth hatte spiritistische Neigungen, sie behauptete mehrmals, ihr verstorbener Cousin Ludwig II. sei ihr erschienen¹¹⁹ und sie habe mit ihm gesprochen.¹²⁰ Der belgische Maler Fernand Khnopff zeichnete 1899 ein Porträt der

¹¹⁴ Vgl. Hanloser, Gerhard: *Krise und Antisemitismus: eine Geschichte in drei Stationen von der Gründerzeit über die Weltwirtschaftskrise bis heute*, Münster 2003.

¹¹⁵ Die sozialdemokratische Arbeiterpartei unter Victor Adler 1888/89; die „Alldeutsche Bewegung“ durch Georg von Schönerer 1891.

¹¹⁶ Rudolf von Habsburg (1858-1889): sein Suizid wurde anfangs von der streng katholischen Familie verschleiert: „Der Selbstmörder greift in die Rechte Gottes ein“ (Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, 1955). Bis 1850 in Österreich Straftatbestand, Folge: Konfiszierung des Vermögens, Exkommunikation und „Eselsbegräbnis“. Auf anderer Ebene sieht Meyers Lexikon von 1897 den Selbstmord: „Die Beweggründe [...] sind vielfach unsittlicher Art [...] Insbesondere sind es geschlechtliche Unsittlichkeiten und Trunksucht, welche oft auf ein gewaltsames Lebensende hinsteuern.“ Emile Durkheims Studie „Le suicide“ (1897) beschäftigt sich mit den gesellschaftlichen Zusammenhängen; Frank Wedekinds „Frühlings Erwachen“ (1906) verweist auf besondere Suizidhäufigkeit bei Jugendlichen (auch im Zusammenhang mit „Schwarzer Pädagogik“). Heute als Krankheit (Depression) definiert und im CIC 1983 nicht mehr enthalten.

¹¹⁷ Christomanos, Constantin: Um die Todte. In: WR 2/21 vom 15. Sept. 1898, 785-787.

¹¹⁸ Barrès, Maurice: Kaiserin Elisabeth. In: WR 3/18 vom 1. August 1899, 417-419, hier 417.

¹¹⁹ König Ludwig II. von Bayern (1845-1886) war im Starnberger See ertrunken; bis heute ist ungeklärt, ob es ein Suizid war.

¹²⁰ Vgl. Hamann, Brigitte: *Elisabeth. Kaiserin wider Willen*, München 2011, 418.

Verstorbenen und schenkte es Kaiser Franz Josef.¹²¹ Eine Kopie dieser Bleistiftzeichnung wurde in der *Wiener Rundschau* veröffentlicht und auch der französischen Ausgabe der „Tagebuchblätter“ von Constantin Christomanos beigelegt.¹²²

Die Erschütterung vermeintlicher Gewissheiten begünstigte jedenfalls die Entstehung eines „kreativen Milieus“¹²³, indem neue intellektuelle Entwicklungen stattfinden konnten, wengleich das Phänomen der Neuorientierung ein gesamteuropäisches war.

2.2 Die Probleme der katholischen Kirche

Die Donaumonarchie war von einem ärarischen Katholizismus geprägt, die Zugehörigkeit zu dieser Konfession stellte z. B. eine Voraussetzung für einen Posten im Staatsdienst dar.¹²⁴ Kritik an der (*de facto*) „Staatskirche“ kam sowohl von liberaler und sozialistischer wie alldeutscher Seite. Als 1870 das Dogma der Unfehlbarkeit des römischen Papstes in Glaubens- und Sittenfragen *ex cathedra* verkündet wurde, sahen viele Katholiken dies als Beweis für einen „Geist der Exklusivität und masslosen Herrschsucht“.¹²⁵ Daraufhin löste Österreich einseitig das 1855 mit dem Apostolischen Stuhl geschlossene Konkordat¹²⁶ und holte sich mit den innerstaatlichen, sogenannten „Katholikengesetzen“ von 1874 das Primat über Erziehung und Eherecht zurück¹²⁷, es kam jedoch nicht zu einem „Kulturkampf“ wie im protestantischen Deutschland.

Ein Artikel, betitelt „**Der Papst**“, erschienen 1899 in der *Wiener Rundschau*¹²⁸, benennt Oskar Panizzas (1853-1921) Sicht der Probleme. Der bayerische Autor bezeichnet den Katholizismus als „jenes dunkelglühende Korallenriff, das aus vielen Hunderten purpurner

¹²¹ Vgl. Seidemann, Johanna: Die künstlerischen Beziehungen zwischen der Wiener Secession und Brüssel um 1900: Fernand Khnopff in Wien und sein Einfluss auf Gustav Klimt, Unv. Diplomarbeit Universität Wien 2011, 12.

¹²² Lindner, Anton: Notizen. In: WR 4/1 vom 1. Jänner 1900, 28.

¹²³ Vgl. Berner, Peter / Brix, Emil / Mantl, Wolfgang: Wien um 1900. Aufbruch in die Moderne, Wien 1986.

¹²⁴ Bekannt ist ein Brief Gustav Mahlers an seinen Freund Friedrich Löhr von 1894/95 (Original verschollen), in dem er diese Tatsache beklagt. Erst seine Konversion zum Katholizismus Ende 1897 brachte ihm im April des Folgejahres die Ernennung zum Hofoperndirektor in Wien. Vgl. Wohlrab-Sahr, Monika: Gustav Mahler, Jude – Katholik. In: Laudage-Kleeberg, Regina / Sulzenbacher, Hannes (Hg.): Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln (Ausstellungskatalog des Jüdischen Museums Hohenems) Frankfurt/M. – München 2012, 34-37.

¹²⁵ Fiamingo, Giuseppe: Das nächste Conclave. In: WR 1/8 vom 1. März 1897, 308.

¹²⁶ Der Begriff bezeichnet einen völkerrechtlichen Vertrag zwischen der katholischen Kirche und einem Staat.

¹²⁷ Vgl. Köchler, Hans: Das Verhältnis von Religion und Politik in Österreich und Europa. In: *Informationen zur Politischen Bildung* 37(2013), 5-17, hier 6.

¹²⁸ Panizza, Oskar: Der Papst. In WR 3/11 vom 15. April 1899, 253-255.

Organismen besteht, auf das die Welt jahrhundertlang mit Angst und Entsetzen hingeblickt [...], es liegt heute tief unter dem blauen Meeresspiegel des ausgehenden XIX. Jahrhunderts, und nur bei ganz tiefem Wasserstand wird es noch deutlich sichtbar und scheint gefährlich werden zu können.¹²⁹

Erst unter Leo XIII. (1810-1903), Papst seit 1878, trat eine gewisse Entspannung ein, er widmete sich der sozialen Frage und wurde nach Veröffentlichung seiner Enzyklika *Rerum Novarum* (1891) als „Arbeiterpapst“ gefeiert. Dennoch war auch seine Linie streng dogmatisch, er förderte die Herz-Jesu- wie die Marienverehrung und kämpfte gegen die Freimaurerei.

Auch dies spiegelt sich in einem Artikel der *Wiener Rundschau*: Oskar Panizza berichtet über den „Fall Miss Vaughan“.¹³⁰ Im Werk „Le Diable au XIX siècle“ bezichtigte der Verfasser die Freimaurer des „Palladismus“, einer angeblich satanischen Spielart der Freimaurerei¹³¹ mit schwarzen Messen. Außerdem berichtete man in Zeitschriftenartikeln über eine Diana Vaughan, angeblich eine Nachfahrin eines 1642 nach Amerika ausgewanderten Rosenkreuzers, die den „Teufel Bitru“ zum Vater hätte. Dieser Bitru sollte auch eine Priesterin des Palladismus namens Sophie Walder¹³² gezeugt, gesäugt und beschlafen haben.¹³³ Diese Berichte verkauften sich blendend, es wurden in Frankreich und Italien sogar Messen für das Seelenheil von Diana Vaughan gelesen. Dann wurde plötzlich am 1. Juli 1895 ihre Bekehrung zum katholischen Glauben bekanntgegeben, was wiederum von kirchlichen Kreisen für bare Münze genommen wurde.¹³⁴ Kardinal Parrochi, der Stellvertreter des Papstes im Bistum Rom, übermittelte ihr den Segen des Papstes. Am 25. Feber 1897 erschienen die Memoiren der Diana Vaughan mit der Ankündigung, sich am Ostermontag der Öffentlichkeit zu zeigen.¹³⁵ Daher warteten an diesem Tag unzählige Menschen – Katholiken, Freimaurer und Journalisten – im Saal der Geographischen

¹²⁹ Panizza, WR 3/11, 255.

¹³⁰ Panizza, Oskar: Der Fall Miss Vaughan. In: WR 1/4 vom 1. Jänner 1897, 147-152.

¹³¹ In Österreich seit 1795 durch das Kriminalpatent von Kaiser Franz II. verboten. Vgl. Reinalter, Helmut (Hg.): Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa, Frankfurt/M. 1983.

¹³² Panizza nennt sie irrtümlich Wolder. In: WR 1/19, 746.

¹³³ Vgl. Schmidt, Joachim: Satanismus. Mythos und Wirklichkeit, Marburg 1992, 115f.

¹³⁴ Die Reaktionen auf diese Ereignisse fanden großen Wiederhall in der internationalen Presse und die Aufmerksamkeit blieb jahrelang ungebrochen, dies zeigt sich in Österreich unter anderem im *Vorarlberger Volksblatt* (8.9.1896 und 11.4.1913), im *Grazer Volksblatt* (10.9.1896), im *Vaterland* (20. 10. 1896), in der *Salzburger Chronik* (26.4.1897), im *Figaro* (1.5.1897), in der *Reichspost* (25.1.1900), im *Neuen Wiener Tagblatt* (31.3.1907), im *Vorarlberger Volksfreund* (6.4.1907) sowie in der *Arbeiter-Zeitung* (1.1.1908) und noch vielen anderen Berichten.

¹³⁵ Vgl. Schmidt, Satanismus, 119.

Gesellschaft in Paris. Es erschien lediglich der Pariser Buchhändler Gabriel Jogand, der die Inszenierung der Schwindelei zugab. Der anschließende Tumult war so groß, dass der Saal von der Polizei geräumt werden musste. Die offiziellen Kirchenstellen in Rom hüllten sich in Schweigen, auch die Antifreimaurer-Liga hielt sich bedeckt, über das Geschehen sollte „Gras wachsen“. Panizza schließt mit der Behauptung, „dass die Ertötung der Verstandesthätigkeit den Tiefgläubigen im Kampfe ums Dasein schwächt und schließlich eliminiert.“¹³⁶ Dieser Satz verweist eindeutig auf den zeitgenössischen Diskurs um den Darwinismus mit dem „struggle of life“ sowie die Annahme des „survival of the fittest“.

Papst Pius IX. (1792-1878) bezeichnete schon 1846 in der Enzyklika *Qui Pluribus*¹³⁷ das Freimaurertum als „Synagoge des Satans“¹³⁸, er erließ 1865 das Apostolische Schreiben *Multiplikes inter* gegen Geheimbünde¹³⁹ und Freimaurerei.¹⁴⁰ Sein Nachfolger Leo XIII. sprach in diesem Zusammenhang von „Pest“ und „Lues“¹⁴¹, auch er kämpfte vehement gegen die Freimaurer und veröffentlichte gleich drei Enzykliken, in denen er sie verurteilte: Am 20. April 1884 *Humanum genus*, am 8. Dezember 1892 *Custodi di quella fede* und *Inimica vis*.¹⁴² Man sah die Organisation als religiöse Sekte, erhob den Vorwurf, sie würde die Weltherrschaft anstreben, unterstellte den Mitgliedern eine satanische Gesinnung und betrachtete ihre geheimen Rituale mit Misstrauen.

Professor Fiamingo¹⁴³ aus Rom thematisiert in der *Wiener Rundschau* im Artikel „**Das Nächste Conklave**“¹⁴⁴ die Vorgänge im Vatikan und sinniert über mögliche und notwendige Reformen des Katholizismus. Dabei betont er, dass der Konservatismus und Misoneismus (Hass gegen Neues) die größte Macht in der Evolutionsgeschichte der Menschheit sei, denn „eher stirbt eine Religion, als dass sie sich – entgegen ihrem tiefsten Wesen – verändert“¹⁴⁵. Dies änderte jedoch nichts an den vielfältigen Bestrebungen, genau das zu bewerkstelligen –

¹³⁶ Ebenda, 749.

¹³⁷ CIC- Fontes, II, Nr. 504, 807-817.

¹³⁸ Vgl. Dosch, Reinhold: Deutsches Freimaurerlexikon, Lemma Teufel, Innsbruck 2011.

¹³⁹ Darunter fallen alle okkulten Vereinigungen wie Gold- und Rosenkreuzer, Theosophie, Illuminaten, The Hermetic Order of the Golden Dawn; später OTO, AMORC, usw.

¹⁴⁰ Vgl. Roger, Andre / Chernoviz, Fernando (Hg.): Lettres Apostoliques de Pie IX., Grégoire XVI., Pie VII., Paris 1901, 140.

¹⁴¹ Anonym: Der Spiegel 13/1981: Freimaurer. Online unter: URL: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-14321277.html> (19.7.2017).

¹⁴² Online unter: URL: <https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/de/encyclicals/index.html> (19.7.2017).

¹⁴³ Fiamingo, Giuseppe Maria: Direktor der Zeitung L'Italia, die katholischen Themen breiten Raum bot.

¹⁴⁴ Fiamingo, Giuseppe: Das nächste Conklave. In: WR 1/8 vom 1. März 1897, 305-309.

¹⁴⁵ Fiamingo, WR 1/8, 309.

einerseits durch einen Ersatz der Religion, andererseits durch Rückgriff auf angebliche alte Traditionen.¹⁴⁶

Demonstriert werden kann dieser Umstand an einem Artikel von Gaston Frommel (1862-1906), einem französischen Theologen, 1894-1906 Professor an der Universität Genf. Er berichtet in der *Wiener Rundschau* über „**Leo Tolstoj's Lehre**“¹⁴⁷, dabei bezeichnet er den Russen als „Propheten“, der erkannt habe, dass Wissenschaft und Kunst nicht imstande seien, das Bedürfnis der Menschen nach der „wahren, inneren Bedeutung des Lebens“ zu erfüllen.¹⁴⁸ Diese „erlösende Mission“ der Ersatzreligionen sei „Illusion“ und „Götzendienst“.¹⁴⁹ Der Aristokrat Leo Tolstoj (1828-1910) war durch seine Romane „Krieg und Frieden“ (1873) und „Anna Karenina“ (1878) weltberühmt geworden, um 1900 war er im deutschsprachigen Raum einer der meist gelesenen Autoren. Jostenoode bewundert in der *Wiener Rundschau* Tolstoj als Schriftsteller, der sich durch die „Tiefe der Anschauung und Kraft des Stiles“ sowie eine „elementare Wucht in seiner Schreibart“ auszeichnet.¹⁵⁰ Schon 1855 schrieb Tolstoj an seine Cousine Alexandra:

„Das gestrige Gespräch hat mich auf einen großen, riesigen Gedanken gebracht, dessen Verwirklichung, so fühle ich, ich mein Leben zu widmen bereit bin. Der Gedanke ist, eine neue Religion zu gründen, die der heutigen Entwicklung der Menschheit entspricht; [es handelt sich dabei um] die christliche Religion, aber bereinigt von Glaube und Mysterium, eine praktische Religion“.¹⁵¹

Erst ab 1881 änderte Tolstoj sein Leben radikal, er wendete sich zunehmend religiösen und politischen Fragen zu, was ihm zeitweise polizeiliche Überwachung bescherte. Er baute seine „Darlegung des Evangelium[s]“ (1892) auf dem Gedanken der Bergpredigt auf (Lk 17,21), nannte allerdings sein „Evangelium“ eine „philosophische, moralische und soziale Lehre“¹⁵², wobei er Mystizismus und Transzendentalismus ablehnte und sich in die russische Tradition des „Suchen[s] nach Gott“ einordnete. Seine Stellung zum Christentum bezeichnete er als „Restaurierungsarbeit“: „Im Anfang war das Wort“ (Joh 1,1) deutete er um zu: „Am Anfang und Grund aller Dinge war das Verstehen des Lebens. [...] Das Verstehen des Lebens ist Gott“.¹⁵³ Paulus war für Tolstoj ein Verfälscher des

¹⁴⁶ Bei der Gründung der TG stand vor allem eine Rückbesinnung auf ägyptische, orientalische und antike Traditionen im Mittelpunkt.

¹⁴⁷ Frommel, Gaston: Über Leo Tolstoj's Lehre. In: WR 1/9 vom 15. März 1897, 337-342.

¹⁴⁸ Frommel, 338.

¹⁴⁹ Frommel, 340.

¹⁵⁰ Jostenoode, Harald Arjuna van: Der Theosoph Franz Hartmann. In: WR 3/13 vom 15. Mai 1899, 313-315, hier 313.

¹⁵¹ Tolstoj, Leo. Zitiert nach: Schklovski, Viktor: Lev Tolstoj (Üb. v. Panzig, Erik) Wien 1981, 375f.

¹⁵² Tolstoj, Leo: Das Reich Gottes ist inwendig in Euch (1890-93). In: Gesamtausgabe (hg. v. Thertkov) Moskau 1928-58, Bd.28, 48.

¹⁵³ Tolstoj, Leo: Darlegung des Evangelium (1881). In: Gesamtausgabe (Thetkov), Bd.24, 926.

Evangeliums¹⁵⁴, dieser hätte dem Evangelium erst das Alte Testament, die Wunder, Auferstehung und Erlösung hinzugefügt. Die Metaphysik Tolstois gipfelt in der Aussage: „Das Reich Gottes ist jetzt zu erreichen, auf dieser Erde, und in diesem allein und einzig wirklichen Leben“ und nicht in einer transzendentalen Welt.¹⁵⁵

Seine vordergründig christliche Einstellung mündete in massiver Kritik der russisch-orthodoxen Kirche, er lehnte die Bevormundung durch Priester ab, sah in den Dogmen nur ein Instrument zum Machterhalt und hielt einzig den persönlichen Glauben für wichtig, „aus diesem allein fließt der Sinn des Lebens“.¹⁵⁶ Diese Ansichten, veröffentlicht bereits 1882, wurden ebenso wie sein Werk „Worin mein Glaube besteht“¹⁵⁷ (1885) sofort nach Erscheinen verboten. Nach der Publikation des Werkes „Auferstehung“ (1901) kam es schließlich zur Exkommunikation durch die Hl. Synode.¹⁵⁸ Im Antwortschreiben behauptete Tolstoi: „Die Lehre der Kirche ist eine theoretisch widersprüchliche und schädliche Lüge, [...] fast alles ist eine Ansammlung von grobem Aberglauben und Magie“.¹⁵⁹ In seinem 1894 erschienenen Buch „Das Reich Gottes ist in Euch“ predigte Tolstoi Gewaltlosigkeit (*ahimsa*), analog dem obersten Prinzip in Patanjalis Yoga-Sutren – in diesem Ansatz zeigt sich die intensive Beschäftigung mit Schopenhauers Schriften.¹⁶⁰ Das Werk wurde von Mahatma Gandhi gelesen, übersetzt und begründete eine bis zum Tod Tolstois andauernde Korrespondenz. Die Maxime der Gewaltfreiheit wurde später von Gandhi gegen die britische Kolonialherrschaft erfolgreich angewendet. Tolstoi schätzte die metaphysische Tiefe des Buddhismus sowie dessen praktische Morallehren, er übernahm die Forderung nach dem Aufgeben des *Principium individuationis* und sah in der Vereinigung mit dem raum- und zeitlosen All durch eine umfassende Liebe das Ziel des Lebens. Ein weiterer Bezug zur Philosophie Schopenhauers führte Tolstoi zum Vegetarismus. Der österreichische Publizist Eugen H. Schmitt (1851-1916)¹⁶¹ aus Budapest bezeichnete den Buddhismus in der

¹⁵⁴ Hier stimmt er mit Nietzsche überein, der Paulus als „Erfinder der Christlichkeit“ bezeichnete; Vgl. Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (hg. v. Colli, Giorgio und Montinari,azzino), Bd. III, 67.

¹⁵⁵ Vgl. Steiner, George: Tolstoy or Dostoevsky, Chicago 1959, 254.

¹⁵⁶ Tolstoi, Leo: Meine Beichte, 1882, Kap. 9, 88.

¹⁵⁷ Tolstoi, Leo: Mein Glaube (Üb. aus dem Russischen v. Perloff, Anton), Berlin 1901.

¹⁵⁸ Vgl. Milkov, Nikolaj: Leo Tolstois Darlegung des Evangelium und seine theologisch-philosophische Ethik. In: *Perspektiven der Philosophie* 30/1 (2004), 311-333.

¹⁵⁹ Anonym: Der Moralist aus Jasnaja Poljana, vom 28.8.2003. In: Internetzeitung Russland Aktuell, online unter: URL: http://www.aktuell.ru/kultur/der_moralist_aus_jasnaja_poljana_212.html (19.10.2018).

¹⁶⁰ Vgl. Gebhard, Richard: Schopenhauer und Tolstoi. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Kiel 1912.

¹⁶¹ Schmitt, Eugen Heinrich aus Znaim (Pseud. Eugen Bulla); Pazifist, antiklerikal, Gründer der Zeitschrift *Die Religion des Geistes* in Leipzig (1894-96).

Wiener Rundschau als eine „Religion des Mitleids“ und plädierte für „eine Synthese aus westlicher Individualität und östlichem All-Sein“.¹⁶² Anlässlich seiner Auseinandersetzung mit dem „**Entwicklungsgang Leo Tolstois**“¹⁶³ kommt er zum Schluss, Tolstoi sei ein „neuer Johannes der Täufer“, er lege „ein Hauptgewicht auf die christliche Demuth, auf die Verneinung und Verleugnung der Individualität, auf die Verneinung des Sinnenlebens, auf die Kreuzigung des Fleisches“ und sei daher „urchristlich“.¹⁶⁴

2.3 Salonkultur, Kaffeehausliteratur und „Jung-Wien“

Mehrfach wird in der Forschung behauptet, dass die Orte des Okkulten in Europa hauptsächlich die Großstädte waren.¹⁶⁵ Auch bei meinen Recherchen ergaben sich Überschneidungen der Wiener okkulten Szene mit Paris, Berlin, Leipzig, Hamburg und München. Bezieht man sich auf Okkultismus als Arkandisziplin, so war es in der Stadt vermutlich leichter, geheime Orte für Treffen und Aktivitäten zu finden und aufzusuchen. In Bezug auf die öffentliche Seite des wissenschaftlichen Okkultismus waren die Städte die Orte universitären Lebens, auch wenn sich viele Gelehrte bezüglich ihrer okkulten Theorien und Praktiken aus Karriere- und Reputationsgründen bedeckt hielten. Darauf bezieht sich Max Seiling (1852-1928) in seinem Artikel „**Okkultismus und offizielle Wissenschaft**“ in der *Wiener Rundschau*, wenn er beklagt, dass viele fürchteten, sich lächerlich zu machen oder Angst hätten, eine lukrative Stellung nicht zu bekommen bzw. zu verlieren.¹⁶⁶

Verlage und Druckereien sowie Buchhandlungen sind ebenfalls in den Städten zu finden. Gegen 1900 waren die Großstädte durch Eisenbahnnetze verbunden¹⁶⁷, was den schnellen Vertrieb der Publikationen ermöglichte und direkte Kontakte der Okkultisten aus verschiedenen Städten erleichterte. Die Trägerschicht konstituierte sich in erster Linie aus dem Bildungsbürgertum¹⁶⁸, die Mitglieder der alternativ-religiösen Bewegungen standen in persönlichem Kontakt und bildeten lokale und überregionale Netzwerke, die

¹⁶² Schmitt, Eugen Heinrich: Indische Renaissance. In: WR 3/22 vom 1. Okt. 1899, 529-531.

¹⁶³ Schmitt gründete 1894 in Leipzig die Zeitschrift *Die Religion des Geistes*, vertrat gnostische Ansichten, war Anarchist und Pazifist, Tolstoi gehörte zu seinen Autoren.

¹⁶⁴ Schmitt, Dr. Eugen Heinrich: Der Entwicklungsgang Leo Tolstois. In: WR 2/21 vom 15. Sept. 1898, 790-796.

¹⁶⁵ Vgl. Geppert, Alexander C.T. / Braidt, Andrea B. (Hg.): Orte des Okkulten. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 14/4 (2003) 9.

¹⁶⁶ Seiling, Max: Okkultismus und offizielle Wissenschaft. In: WR 4/9 vom 1. Mai 1900, 120-124.

¹⁶⁷ Vgl. Schivelbusch, Wolfgang: Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1989.

¹⁶⁸ Vgl. Pytlík, Priska: Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900, Paderborn 2005.

Kommunikationsstrukturen und Medien stimmen mit den von Campbell beschriebenen überein. Förderlich für die Herausbildung der Wiener Moderne war die sogenannte „Salonkultur“, wo Literaten, Musiker, Maler und andere Künstler auf Wissenschaftler, Politiker und Industrielle trafen, wobei letztere öfters zu Mäzenen wurden. Vor allem die Salons von Sophie Todesco, Josephine und Fanny Wertheimstein, Eugenie Schwarzwald, Berta Zuckermandl, Berta Eckstein und Alma Mahler können als Zentren des geistigen Lebens jener Zeit betrachtet werden. Alma Mahler hatte Interesse am Spiritismus und später an der Theosophie¹⁶⁹, unterhielt auch einige Zeitlang einen Briefwechsel mit Annie Besant¹⁷⁰.

Daneben spielten gerade in Wien die Kaffeehäuser eine bedeutende Rolle für die Verbreitung und Rezeption okkultur Ideen, da sie bevorzugte Orte für das Treffen von Literaten, Journalisten und Gelehrten darstellten. Besonders bekannt war das Café Griensteidl am Michaelerplatz, das als Treffpunkt für die im Jahr 1891 entstandene Schriftstellergruppe „Jung-Wien“ fungierte.¹⁷¹ Um die zentrale Figur von Hermann Bahr (1863-1934), Schriftsteller und Kunstkritiker, der als Vermittler ausländischer Literatur und Förderer junger Autoren auftrat, scharten sich Männer wie Arthur Schnitzler¹⁷², Hugo von Hofmannsthal¹⁷³, Felix Salten¹⁷⁴, Leopold von Andrian-Werburg¹⁷⁵, Richard Beer-Hofmann¹⁷⁶, Peter Altenberg¹⁷⁷, Anton Lindner¹⁷⁸, Karl Kraus (der sich bald distanzierte)¹⁷⁹

¹⁶⁹ Vgl. Mahler-Werfel, Alma: Mein Leben, Frankfurt/M. 1960, 57.

¹⁷⁰ Besant, Annie (1847-1933): übernahm nach Blavatskys Tod 1891 eine Führungsrolle in der TG.

¹⁷¹ Auch das Cafe Central und Cafe Museum waren beliebte Aufenthaltsorte der Künstler.

¹⁷² Schnitzler, Arthur (1862-1931): Arzt und Schriftsteller (Quelle: Jacobi, Jutta: Die Schnitzlers. Eine Familiengeschichte, St. Pölten – Salzburg – Wien 2014).

¹⁷³ Hofmannsthal, Hugo von (1874-1929): Pseudonyme Loris, Loris Melikow, Theophil Morren; Lyriker, Dramatiker, Sprachanalytiker, einer der bedeutendsten Vertreter der Wiener Moderne (Quelle: Wunberg, Das Junge Wien).

¹⁷⁴ Salten, Felix: eigentlich Siegmund Salzmann (1869-1945): Mitarbeiter bei Bahrs *Die Zeit*, gründet 1901 das erste literarische Kabarett in Wien – Auftritt von Frank Wedekind als Sänger eigener Gedichte, die *Neue Freie Presse* schreibt am 17. Nov. 1901 auf Seite 7 eine vernichtende Kritik: „[...] Es waren Gesänge ohne Gedanken und von unreinlichem Inhalte – Bänkel für die Spelunke und einen eleganten Pöbel [...]“ (Quelle: Czeike, Felix, Historisches Lexikon Wien. Online unter: URL: https://www.wien.gv.at/wiki/index.php/Felix_Salten (18.8.2017).

¹⁷⁵ Andrian-Werburg, Leopold (1875-1951): Enkel des Komponisten Giacomo Meyerbeer; Lyriker, Literaturhistoriker; veröffentlichte Novellen und Gedichte in Stefan Georges *Blättern für die Kunst*; Im „Garten der Erkenntnis“ (1895) mystische Elemente neben autobiographischen Bezügen wie homoerotische Neigung, Verdrängung der Erotik, Narzissmus (Rezeption durch Maeterlinck, Andre Gide). Online unter: URL: http://data.onb.ac.at/nlv_lex/perslex/A/Andrian_Leopold.html (18.8.2017).

¹⁷⁶ Beer-Hofmann, Richard (1866-1945): Lyriker, Dramatiker; „Der Tod Georgs“ (1900), in Form des inneren Monologs, Themen sind Ästhetizismus und Realitätsflucht; „Der Graf von Charolais“ (1904), verfilmt 1922. Online unter: URL: https://austria.forum.org/af/AEIOU/Beer-Hoffmann%2C_Richard (18.8.2017).

und andere.¹⁸⁰ Rund um diesen Kreis der sogenannten „Kaffeehausliteraten“¹⁸¹ formierte sich eine Künstlerszene, die maßgeblich am Wandel der Kunst vom Naturalismus hin zum Ästhetizismus¹⁸² beteiligt war. Das Kaffeehaus fungierte dabei auch als Ort der Selbst-Inszenierung für die Jung-Wiener, was dem Griensteidl bald die Bezeichnung „Cafe Größenwahn“ eintrug.¹⁸³ Hermann Bahrs Kontakte zu verschiedenen Zeitschriften wie der „*Freie[n] Bühne*“ in Berlin und seine Verbindung zum Fischer-Verlag ebendort trugen zur Förderung der sich entwickelnden Wiener Moderne bei, ebenso seine Wochenschrift „*Die Zeit*“ (1894-1904).¹⁸⁴ Ein weiterer Kreis im Cafe Griensteidl bildete sich um Victor Adler (1852-1918), 1889 Gründer der Sozialdemokratie, seinen Freund und Weggefährten Engelbert Pernerstorfer, den Journalisten und Bibliothekar Siegfried Lipiner, sowie die Komponisten Gustav Mahler und Hugo Wolf. Der Zirkel Friedrich Ecksteins, der im Cafe Imperial residierte, versammelte okkultistisch Interessierte bzw. Praktizierende.¹⁸⁵

2.4 Friedrich Eckstein und sein Kreis

Friedrich Eckstein (1861-1939) aus Wien, ein brillanter und vermöglicher Universalgelehrter, fungierte als Privatsekretär und Mäzen des Musikers Anton Bruckner. Außerdem war Eckstein Mitglied einer Lebensreformgruppe, überzeugter Vegetarier und am Okkultismus interessiert. Die einzelnen Facetten der Lebensreformbewegung und die geistige Sinnsuche der alternativ-religiösen Bewegungen mit ihren okkulten Denkansätzen gingen eine starke Verbindung ein – so wurde der strenge Vegetarismus oft mit okkulten

¹⁷⁷ Altenberg, Peter: eigentlich Richard Engländer (1859-1919), gab nach dem Abriss des Cafe Griensteidl 1897 als Wohnadresse an: Cafe Central, Wien, Herrngasse – Vgl. Altenberg, Peter: Prosaskizzen: „So wurde ich“, Berlin 1913. Zitiert nach: Denscher, Barbara (Hg.): Kunst und Kultur in Österreich. Das 20. Jahrhundert, Wien 2000, 11.

¹⁷⁸ Lindner, Anton: Pseudonym Pierre d'Aubecq (1874-1928): Lyriker, Literatur- und Theaterkritiker, einige Zeit Redakteur der *Wiener Rundschau* (ÖBL, Bd.5, Lfg.23, 1971, 222).

¹⁷⁹ Kraus, Karl (1874-1936): Schriftsteller, Literaturkritiker; gab von 1899-1936 *Die Fackel* heraus (Quelle: Wunberg, Das Junge Wien). Kraus wendete sich polemisch-satirisch gegen die „Stimmungsmenschen“ und attestierte ihnen eine „affectierte Beziehung zur Kunst“ (Wunberg, 648, 654).

¹⁸⁰ Vgl. Wunberg, Gotthart (Hg.): Das Junge Wien: Österreichische Literatur- und Kunstkritik 1887-1902, Tübingen 1976.

¹⁸¹ Kraus, Karl: Die demolirte Litteratur I. In: *Wiener Rundschau* 1/1 vom 15. November 1896, 19-27.

¹⁸² „Ästhetizismus“ ist ein in der literaturwissenschaftlichen Forschung der Postmoderne entwickelter Begriff, kein um 1900 verwendeter, siehe: Fähnders, Walter: Avantgarde und Moderne 1890-1933. Lehrbuch Germanistik, Stuttgart 2010, 101.

¹⁸³ Vgl. Heering, Kurt-Jürgen (Hg.): Das Wiener Kaffeehaus, Frankfurt/M. – Leipzig 1993, 39.

¹⁸⁴ Biographie Hermann Bahr. Online unter: URL: <http://www.czernin-verlag.com/autor/hermann-bahr> (25.2.2017).

¹⁸⁵ Von der Presse wurden keine scharfen Grenzen zwischen einzelnen alternativ-religiösen Bewegungen gezogen, es wurden alle als zusammengehörig betrachtet.

Argumenten begründet: Fleischgenuss würde die geistige Entwicklung bremsen, die Möglichkeit zum Hellsehen verhindern und den Astralleib verunreinigen.¹⁸⁶ Eine religiöse Ablehnung des Essens von Tieren bestand auch im Gedanken an Wiedergeburt und Seelenwanderung (jedes Wesen ist eine Emanation des Göttlichen).

Durch den Mathematiker Oskar Simony wurde Eckstein mit den Theorien des renommierten Leipziger Astrophysikers Karl Friedrich Zöllner (1834-1882) bekannt, der die Theorie des Bestehens einer vierten Dimension vertrat. Eckstein lernte um 1885 den Theosophen Franz Hartmann kennen, der ihn über Hatha-Yoga informierte. Anschließend praktizierte Eckstein diese Meditationsform mit den entsprechenden Körper- (*asanas*) und Atemübungen (*pranayama*). Er versuchte auch seinen Freund und Tarockpartner Sigmund Freud davon zu überzeugen, was jedoch nicht gelang.¹⁸⁷ Anders reagierte William James (1842-1910)¹⁸⁸, Harvard-Professor und Begründer der experimentellen Psychologie in den USA.¹⁸⁹ Er fand die durch Yoga-Praxis hervorgerufenen Bewusstseinsveränderungen, die zeitgenössisch unter Begriffe wie Somnambulismus, Trance, Hypnose oder Suggestion subsumiert wurden, höchst interessant.¹⁹⁰

Friedrich Eckstein war auch in Kontakt mit Lazar von Hellenbach (1827-1887), einem österreichischen Philosophen, Sozialreformer und Okkultisten. Dieser bezeichnete den Menschen in Anlehnung an Kant als „Bürger zweier Welten“¹⁹¹, mit einer phänomenalen Natur, die den materiellen Leib und das davon abhängige bewusste Ich begründet und einer transzendenten Natur, die sein eigentliches Wesen ausmacht. Zustände wie Schlaf, Traum oder die Trance der Somnambulen sah er als Möglichkeit, dem Ich bereits zu Lebzeiten die

¹⁸⁶ Bigalke, Bernadette: „Frischobst und Okkultismus als Heilswege: Konversionen im alternativ-kulturellen Milieu Leipzigs um 1900“. In: *Medizinische Gesellschaft und Geschichte* 27 (2008) 205-246, hier 216.

¹⁸⁷ Eckstein, Friedrich: „Alte unnennbare Tage!“ Erinnerungen aus siebzig Lehr- und Wanderjahren, Hamburg 2010 [Wien 1936] 302.

¹⁸⁸ In seinem Werk „The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, New York – London 1902“ bezeichnete er Yoga als „a training in mystical insight“¹⁸⁸ und erkannte damit die unterschiedliche Qualität des Bewusstseinszustandes im Yoga in Abgrenzung zur Hypnose an. Auch die spätere transpersonale Psychologie fand Anknüpfungspunkte für ihre Entwicklung, so hat Abraham Maslow die veränderten Bewusstseinszustände des *samadhi* als „peak experiences“ in seine Theorie aufgenommen.

¹⁸⁹ James stand in Kontakt mit Mrs. Piper, Leonora E. (1857-1950): Hausfrau aus Boston, berichtet von einem indianischen Geist – siehe Ähnlichkeiten mit der kubanischen Santeria und der brasilianischen Candomblé (Einfluss von Allan Kardec). Zitiert nach: Randi, James: Lexikon der übersinnlichen Phänomene (aus dem Amerik. von Bergner, Wulf), München 2001, 259f.

¹⁹⁰ Vgl. Baier, Karl: Yoga auf dem Weg nach Westen, 164.

¹⁹¹ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Königsberg 1781.

Teilnahme „an der anderen Seite des Daseins“ zu gestatten.¹⁹² In seiner Ansicht von Geburt und Tod als bloßen „Wechsel der Anschauungsform“ war er Vorbild für Carl du Prel.¹⁹³ Hellenbach führte in Wien wissenschaftliche Experimente mit Medien durch und schrieb Beiträge für *Die Sphinx*.

Der Weg Ecksteins führte, wie bei vielen anderen, über den Spiritismus zur Theosophie. Im Jahr 1887 gründete Eckstein mit ausdrücklicher Genehmigung Blavatskys¹⁹⁴ in Wien eine Loge der TG und wurde ihr erster Präsident, Karl Graf zu Leiningen-Billingheim fungierte als Sekretär. Im gleichen Jahr veröffentlichte Eckstein „Die esoterische Lehre in indischer Fassung“. 1888 trafen Eckstein, der Komponist Hugo Wolf, das Ehepaar Edmund und Marie Lang bei einem gemeinsamen Sommeraufenthalt im Schloss Bellevue am Cobenzl zusammen. Letztere, gemeinsam mit Rosa Mayreder und Auguste Fickert in der österreichischen Frauenbewegung aktiv, schloss sich der TG an. Marie Lang (1858-1934)¹⁹⁵ ist mit einem Artikel über „**das Secessionsgebäude**“ des Architekten Josef Maria Olbrich (1867-1908) in der *Wiener Rundschau* vertreten. Wenngleich sie ihre Aussage poetisch überhöht, ist der theosophische Einfluss klar zu erkennen: „Wie der griechische Tempel eine esoterische Lehre vom Menschen“, so sei das Gebäude „ein Gleichnis für das Ringen und Frohlocken des modernen Menschen.“¹⁹⁶

Heute noch ist das Secessionsgebäude eine Touristenattraktion in Wien: mit seiner außergewöhnlichen Kuppel, die den sakralen Charakter des Gebäudes als „Tempel der Kunst“ betonen sollte, während die vergoldeten Lorbeerblätter auf den Sieg der modernen Kunst verwiesen, verkörpert es den Wiener Jugendstil. Der beinahe fensterlose Baukörper gilt als Symbol für die Abgrenzung von der Außenwelt mit gleichzeitiger Schaffung einer Gegenwelt der Kunst im Inneren.¹⁹⁷

¹⁹² Vgl. Hübbe-Schleiden, Wilhelm: Lazar von Hellenbach, der Vorkämpfer für Wahrheit und Menschlichkeit, Leipzig 1891.

¹⁹³ Neuhäusler, Anton: „Hellenbach, Lazar Freiherr von“. In: NBD 8 (1969) 476f.

¹⁹⁴ Vgl. Hevesi, Ludwig: Mac Eck's sonderbare Reisen zwischen Konstantinopel und San Francisco, Stuttgart 1901, 16. (Eckstein war 1887 in Ostende mit Blavatsky zusammengetroffen).

¹⁹⁵ Marie Lang engagierte sich u. a. für Frauenrechte, Mutterschutz, die Rechte unehelicher Kinder und die Aufhebung des Lehrerinnen-Zölibats; sie gründete 1901 den Wiener Settlement-Verein und gab (mit Mayreder und Fickert) 1899-1902 „*Die Dokumente der Frauen*“ heraus. Sie fungierte für die *Wiener Rundschau* auch als Übersetzerin.

¹⁹⁶ Lang, Marie: Das Secessionsgebäude. In: WR 2/24 vom 1. Nov. 1898, 939-940, hier 940.

¹⁹⁷ Vgl. Karasch, Angela: Illustrierte Moderne in Zeitschriften um 1900: Katalog einer Ausstellung der Universitätsbibliothek Freiburg/Br. 2005, 39.



Abb. 1: Sezessionsgebäude
(Josef Maria Olbrich, 1897/98)

Friedrich Eckstein war ein hervorragender Kenner okkultur Werke, führte auch einen Briefwechsel mit dem in Wien geborenen und in Prag ansässigen Gustav Meyrink, einem Autor okkultur Schriften¹⁹⁸, der dort 1891 die theosophische Loge „Zum blauen Stern“ ins Leben rief.¹⁹⁹ Meyrink zog durch seine „schlechten journalistischen Manieren“ den Zorn Rilkes auf sich, der die Preisgabe der okkulten Geheimnisse in den Romanen Meyrinks verurteilte.²⁰⁰ Eckstein und Meyrinck gehörten eine Zeit lang zu den Schülern des Rosenkreuzers Alois Mailänder (1843-1905), der 1890 den „Bund der Verheißung“ in Dreieichenhain bei Frankfurt/Main gegründet hatte. Wie Karl Baier ausführt, experimentierte der illustre Zirkel im Umkreis der Theosophie, zu dem auch der tschechische Schriftsteller und Mystiker Karl Weinfurter (1867-1942) zählte, mit verschiedenen sexuellen und Askese-Praktiken, schwarzer Magie, Alchemie, Drogen und Meditation.²⁰¹ Eckstein und seine Frau Berta Diener²⁰², die sich als Schriftstellerin das

¹⁹⁸ Meyrink, Gustav (1868-1932): von Mai bis Nov. 1904 Chefredakteur der Zeitschrift *Der liebe Augustin*; schreibt im *PAN* und *Simplizissimus*; Roman „Der Golem“ (1913/14); praktiziert Yoga. Quelle: Smit Frans: Gustav Meyrink: auf der Suche nach dem Übersinnlichen, München 1988.

¹⁹⁹ Vgl. Harmsen, Theodor: „Meine merkwürdigste Vision“; *Okkultismus und Moderne in Gustav Meyrinks sonderbaren Geschichten*, Amsterdam. Online unter: URL: <http://parapsychologie.ac.at/programm/ss2009/harmsen.pdf> (20.9.2016).

²⁰⁰ Rilke, Rainer Maria: Brief an Marie von Thurn und Taxis vom 15.1.1918. In: Briefwechsel, Zürich 1951, Bd.2, 533.

²⁰¹ Baier, Karl: Yoga within Viennese Occultism: Carl Kellner & Co. In: Ders. / Maas, Philipp / Preisendanz, Karin (Hg.): *Yoga in Transformation* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft; Bd.16) Göttingen 2018, 387-438.

Pseudonym Sir Galahad²⁰³ zulegte, lebten im St. Genois-Schlössl in Baden und ihr Salon wurde Mittelpunkt von Künstlertreffen – Hofmannsthal, Schnitzler, Altenberg, Kraus, Loos und viele andere waren dort zu Gast und kamen dabei in Kontakt mit theosophischen Ideen.²⁰⁴

3. Quellenkorpus: Die „Wiener Rundschau“

Als Grundlage für meine Untersuchung dient die *Wiener Rundschau, Zeitschrift für Cultur und Kunst*. Diese Zeitschrift erschien vom 15. November 1896 bis zum 30. September 1901 regelmäßig 14-tägig und wurde in Wien herausgegeben, wobei Felix Rappaport als Finanzier fungierte.

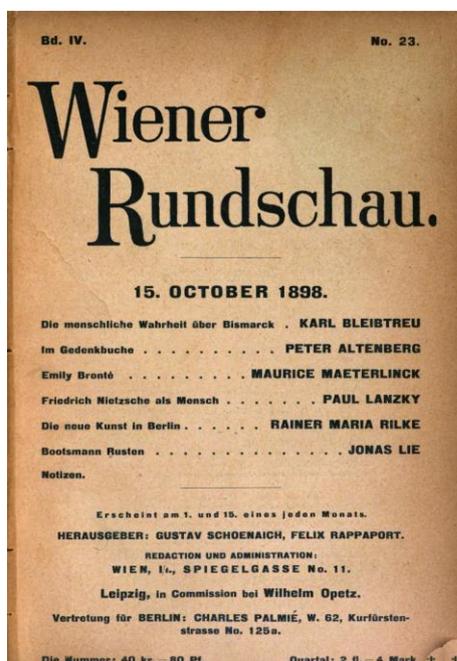


Abb. 2: Wiener Rundschau (1898)

Die Gründung von Zeitschriften wurde im 19. Jahrhundert überwiegend von reichen Einzelpersonen getätigt, die ihr eigenes, privates Geld einbrachten. Felix Rappaport (1874-

²⁰² Scheidung von Eckstein 1909, ab 1903 Geliebte von Theodor Beer (1866-1919): Physiologe und Lebensreformanhänger; Ließ sich von Adolf Loos die „Villa Karma“ in Montreux bauen. Vgl. Mildnerberger, Florian: Beer, Theodor. Online unter: URL: http://www.biographien.ac.at/oeb1/oeb1_Theodor_Beer (20.9.2016).

²⁰³ Sie veröffentlichte 1921 unter diesem Pseudonym einen Schlüsselroman des Wiener Okkultismus der Gründerzeit: „Die Kegelschnitte Gottes“.

²⁰⁴ Eckstein, Friedrich: „Alte unnennbare Tage!“ Erinnerungen aus siebenzig Lehr- und Wanderjahren, Wien [u. a.] 1936, 301.

1939)²⁰⁵ war dazu in der Lage, weil er nach dem frühen Tod seines Vaters, des „Domänenbesitzer[s] in Klein-Mariazell und Großfinanciers in Wien“²⁰⁶ Dr. jur. Jakob (Jacques) Rappaport, im Jahr 1886 zusammen mit seinen sechs Geschwistern ein beträchtliches Vermögen geerbt hatte.

3.1 Die Herausgeber

Für den **ersten Jahrgang** wird der Publizist Rudolf Strauß als Herausgeber und verantwortlicher Redakteur genannt, den Druck besorgte die Firma Ch. Reisser & M. Werthner (Wien). Strauß, geboren 1874 in Bielitz (Schlesien), studierte Jus in Berlin und Wien. Er arbeitete als Journalist bei den Zeitschriften *Liebelei* (1896), *Wiener Rundschau* (1896-1897), *Wage* (1898) und ab 1899 bei der *Neue [n] Freie[n] Presse*. Außerdem schrieb er Essays, Novellen, Satiren und Bühnenstücke.²⁰⁷

Den **zweiten Jahrgang** gaben der Musikkritiker Gustav Schönaich (1840-1906) und Felix Rappaport gemeinsam heraus, als verantwortlicher Redakteur zeichnete Schönaich, ein Jurist aus Wien, der bis Mitte der 1880er Jahre als Konzipient bei der österreichischen Boden-Creditanstalt tätig war. Obendrein arbeitete er als Musikkritiker, Essayist und Feuilletonist und war ein früher Förderer des Komponisten Hugo Wolf, außerdem befreundet mit Richard und Cosima Wagner.²⁰⁸ Ab diesem zweiten Jahrgang übernahm die K. u. k. Hoftheater-Druckerei (Wien 1., Wollzeile 17, unter Verantwortung von A. Rimrich) den Druck.

Constantin Christomanos (1867-1911) und Felix Rappaport werden als Herausgeber des **dritten Jahrgangs** benannt, Christomanos als verantwortlicher Redakteur. Er war Sohn des Rektors der Universität Athen, studierte ab 1890 in Wien Philologie und fungierte 1891-

²⁰⁵ Gaugusch, Georg: Wer einmal war, Bd.2, Wien 2016, Sp. 2842: Dr. phil. Felix Alexander Rappaport, geb. 17.11.1874 in Wien, Austritt aus dem Judentum am 26.3.1901 in Wien, röm. kath. Taufe am 3.6.1908 in Wien St. Stephan, letzte Wohnadresse: Wien 5., Gassergasse 9/17, gestorben am 1.12.1939 an Dementia und Marasmus senilis in Wien 14., Am Steinhof; ledig.

²⁰⁶ Gaugusch, Georg: Wer einmal war, Bd.2, Sp. 2841.

²⁰⁷Vgl. Wunberg, Gotthart (Hg.): Das Junge Wien. Österreichische Literatur- und Kunstkritik, Bd.2, 1887-1902, Tübingen 1976, 1252-1253.

²⁰⁸ Khym, Karl: Gustav Schönaich. Online unter: URL:

http://www.tboyle.net/Genealogy/Khym/Karl_Khym_Profiles/Gustav_Schoenaich.html (27.2.2016).

1894 als Griechisch-Lehrer, Vorleser und Reisebegleiter von Kaiserin Elisabeth. Diese Zeit beschrieb er in den „Tagebuchblättern“ (1899).²⁰⁹

Für den **vierten und fünften Jahrgang** war Rappaport Alleinherausgeber, als Redakteure traten (wie auch schon vorher fallweise) Anton Lindner (1874-1928) und Stefan Großmann (1875-1935)²¹⁰ in Erscheinung. Lindner, Pseudonym Pierre d’Aubecq, war Theaterkritiker und Essayist, ab 1904 Redakteur der *Neue[n] Hamburger Zeitung*.²¹¹ Großmann betätigte sich als Dramatiker und Essayist, ab 1902 war er Redakteur bei der sozialistischen Wiener *Arbeiter-Zeitung*.²¹² Ab Heft vier des vierten Jahrgangs (1. Mai 1900) erledigte den Druck Ludwig Schönbergers Betrieb im ersten Wiener Gemeindebezirk, Stadiongasse 5, unter dem verantwortlichen Leiter Heinrich Heine.²¹³

Trotz der Wechsel in der Herausgeberschaft blieb eine gewisse inhaltliche Kontinuität erhalten. Neben literarischen Arbeiten bedeutender Schriftsteller der Wiener Moderne fanden Übersetzungen fremdsprachiger Werke Aufnahme in das Blatt, auch philosophische Abhandlungen – vor allem über östliche Ideen – sowie christliche Mystik und Lehren der Theosophischen Gesellschaft (TG) sind darin vertreten. Buchkritiken, hauptsächlich über religiöse Themen, und Essays über Theaterereignisse, Musikaufführungen und Gemäldeausstellungen wurden ebenfalls veröffentlicht. Daneben erschienen zahlreiche Artikel naturwissenschaftlicher Prägung.

3.2 Die Programmatik

Der programmatische Anspruch der Herausgeber der *Wiener Rundschau* ist erst im dritten Jahrgang (1898) als „Leitwort“ abgedruckt, er lautet:

„[...] Zwei Ziele hat, seit sie besteht, diese Zeitschrift sich gesetzt. Losgelöst von allen Rücksichten und Vorurteilen, versuchte sie den Menschen eine andere Art der Wertung aller Erscheinungen nahe zu bringen. Nicht auf dem Standpunkte der naheliegenden Nützlichkeit stehend, welcher in Vertretungskörpern und Tageszeitungen die öffentliche Kritik leitet, sondern vom erhöhten Gesichtsfelde eines geistigen Daseins aus hält sie in ihren Spalten die Entwicklungsstufen der europäischen Seele fest [...] Sie will überdies zu einer Zeit, da das Verständnis des Wesens der Kunst fast gänzlich abhanden gekommen ist, der K u n s t a n s i c h eine Zufluchtstätte bieten, gänzlich entrückt den Masstäben, welche die herrschende Halbbildung, auf ihre materielle Macht

²⁰⁹ Wunberg: Das Junge Wien, 1236. Christomanos kehrte 1900 nach Athen zurück und arbeitete dort als Theaterdirektor.

²¹⁰ Seine Frau Ester Hulda Strömberg (1873-1944) eröffnete 1910 in Wiens erstem Bezirk (Fleischmarkt Nr. 1) eine Privatschule für schwedische Heilgymnastik; Vgl. Schöler, Julia: Über die Anfänge der schwedischen Heilgymnastik in Deutschland, Diss. Universität Münster 2005.

²¹¹ Wunberg, Das Junge Wien, 1244.

²¹² Wunberg: Das Junge Wien, 1239.

²¹³ WR 4/9 vom 1. Mai 1900, 132.

gestützt, auch an die Werke der Kunst zu legen geneigt ist. [...] ohne die Stütze einer sicheren Weltanschauung verliert die Gegenwart die Fähigkeit Werte zu beurteilen; [...] Der dereinstigen Herrschaft der Geistigen die Wege zu bahnen: das war und ist unser Programm.“²¹⁴

Die Zeitschrift verstand sich ausdrücklich als Mittel zur Heranbildung eines exquisiten literarischen Geschmacks für ein exklusives Publikum, als Plattform für die neue avantgardistische Kunst und als Medium, das sich als „Organ der Evolution“²¹⁵ sah. Dabei bot die *Wiener Rundschau* für Okkultisten und Parapsychologen ein Forum, ihre spiritistische bzw. theosophische Weltanschauung darzulegen und eine Verknüpfung mit den künstlerischen Bestrebungen der Wiener Moderne zu schaffen.²¹⁶ Daraus erklären sich die breite Streuung der Beiträge und der dezidiert internationale Charakter des Blattes, eine Beschränkung auf rein Literarisches entsprach nicht der Intention der Herausgeber. „Gleich mit den ersten Heften konnte ein spektakulärer Erfolg erzielt werden“²¹⁷, vermerkte bereits Gotthart Wunberg in seinem Werk „Das Junge Wien“.

3.3 Zeitgeschichtliche Voraussetzungen

Zeitungen und Zeitschriften waren, wie schon erwähnt, um die Jahrhundertwende die wichtigsten Informations- und Kommunikationsmittel²¹⁸ nebst Büchern, Vorträgen auf lokaler und regionaler Ebene sowie internationalen Kongressen. 1863 wurde der Rotationsdruck erfunden und im gleichen Jahr in der Habsburger-Monarchie die Konzessionspflicht für Zeitungen aufgehoben. 1867 legte man im Staatsgrundgesetz (Art. 13) Meinungs- und Pressefreiheit sowie Zensurverbot fest. Trotz dieses garantierten Rechtes auf „freie Meinung“ waren die meisten Blätter der Tagespresse aus Kostengründen der Regierung, einzelnen Parteien, Großbanken oder Industriellen verpflichtet und mussten daher ihre Berichterstattung deren Überzeugung anpassen.²¹⁹

Der Börsenkrach von 1873 führte zu einer Emotionalisierung und Radikalisierung, was sich auch in der Gründung von Parteien-Blättern niederschlug. So muss das *Deutsche Volksblatt* (1888-1922) den Deutschnationalen um Georg Schönerer zugerechnet werden, *Das*

²¹⁴ WR 3/1 vom 15. November 1898, 1.

²¹⁵ WR 5/18 vom 30. Nov. 1901, 343.

²¹⁶ Vgl. Kury, Astrid: Aurenarstellungen im Wiener Expressionismus, (Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum 79/1999) Innsbruck 1999, 99-114.

²¹⁷ Wunberg, *Das Junge Wien*, 1252.

²¹⁸ Das Zeitschriftenadressbuch von Heinrich Otto Sperling, Leipzig (seit 1833, jährlich seit 1887 bis 1947) zählt für 1902 die Anzahl von 23 österreichischen Literaturzeitschriften auf.

²¹⁹ Vgl. Walter, Edith: *Österreichische Tageszeitungen der Jahrhundertwende. Ideologischer Anspruch und ökonomische Erfordernisse*, Wien – Köln – Weimar 1994, 45.

Vaterland (1860-1911) den Konservativen, die *Reichspost* (1894-1938) den Christlich-Sozialen, letzteres Blatt gab sich konservativ, kaisertreu und antisemitisch. Die *Arbeiterzeitung* (1889-1934) war das Zentralorgan der Sozialdemokraten, die *Neue Freie Presse* (1864-1939) zeigte eine bürgerlich-liberale, antiklerikale und betont deutschfreundliche Gesinnung, das *Neue Wiener Journal* (1893-1939) bezeichnete sich als unparteiisch. Das *Bregenzer Tagblatt* (1895-1915) – zwischen 1899 und 1907 als *Vorarlberger Tagblatt* veröffentlicht – nannte sich deutsch-freisinnig, das *Salzburger Volksblatt* (1871-1942) gerierte sich antisemitisch und antizionistisch. *Der Kyffhäuser* (1887-1894), eine in München und Salzburg herausgegebene Wochenschrift, ist dem Germanenbund zuzurechnen.²²⁰ Diese Zuordnungen müssen bedacht werden, wenn es um die Einschätzung von zeitgenössischen Kritiken an Artikeln in der *Wiener Rundschau* geht.

3.4 Formale Kriterien der Zeitschrift

Kulturzeitschriften waren in größerem Maße unabhängig, kämpften aber auch des Öfteren mit pekuniären Schwierigkeiten. Abgesehen von den Gründungskosten²²¹ waren die laufenden Produktionskosten zu bezahlen, wobei diese sich nach der Höhe der Auflage, der Erscheinungsweise und der Ausstattung richteten.

Die Auflagenhöhe konnte leider nicht ermittelt werden, es ist aber evident, dass die Auflagenzahlen damaliger Zeitungen nicht annähernd an heutige Verhältnisse heranreichten. Stefan Georges *Blätter für die Kunst* wurden pro Ausgabe in einer Stückzahl von 300 Heften hergestellt, waren allerdings nur für die Mitglieder seines Kreises bestimmt.²²² Die *Sphinx* wies sechs Monate nach ihrem Ersterscheinen (1894) ca. 500 Abonnenten aus.²²³ Die in Berlin herausgegebene Kunstzeitschrift *PAN* (1895-1900) hatte im ersten Jahrgang eine Auflagenzahl von 1500 Exemplaren, mit nachlassender Tendenz in den Folgejahren.²²⁴

²²⁰ Pickl, Othmar: Die Stadt Wien (Pressewesen). In: Ders. (Hg.): Österreichisches Städtebuch, Bd.7, Wien 1999, 408-413.

²²¹ Der Berliner *PAN* hatte 1895 ein Gründungskapital von 100 000 RM zu Verfügung, kostete aber auch im Jahresabonnement 75 RM, auf Japanpapier sogar 160 RM. Quelle: Sprengel, Peter: Geschichte der deutschsprachigen Literatur, 1870-1900, Bd. 9, Teil 1, 137.

²²² Vgl. Butzer, Günter /Günter, Manuela: Literaturzeitschriften der Jahrhundertwende. In: York-Gothart, Mix (Hg.): Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Bd. 7, München – Wien 2000, 116-136, hier 123.

²²³ Kaiser, 101.

²²⁴ Rennhofer, Maria: Kunstzeitschriften der Jahrhundertwende in Deutschland und Österreich 1895-1914, Wien – München 1987, 47.

Daher kann angenommen werden, dass die *Wiener Rundschau* „als >Avantgardezeitung<“²²⁵ irgendwo dazwischen lag.

Die Aufmachung wird von Fritz Schlawe (1961) als „gediegen“ bezeichnet, die Lyrik war bisweilen in Kunsttypen gesetzt, wie er hervorhebt.²²⁶ Bernhard Kleinschmidt nennt die Zeitschrift (1989) „modern und gediegen“, schon der erste Jahrgang sei statt in der üblichen Fraktur in Antiqua gesetzt worden.²²⁷ Murray G. Hall beurteilt die *Wiener Rundschau* (2017) als „konservativ sowohl in der Ausstattung als auch im Inhalt.“²²⁸ Gemessen an anderen illustrierten Kunstzeitschriften wie *PAN*, *Jugend*, *Simplizissimus*, *Blätter für die Kunst*, etc. erscheint mir die Ausstattung als eher einfach, den Inhalt würde ich jedoch für die damalige Zeit als progressiv bewerten.

Der Anteil des Papiers an den Gesamtkosten betrug üblicherweise etwa 40 Prozent; Druckfarbe, Gießmetall für die Lettern, Walzenmasse für die Stereotypie und Energieaufwand verbrauchten etwa 10 Prozent; Löhne und Gehälter für die Redakteure und die übrigen Mitarbeiter schlugen mit etwa 50 Prozent zu Buche. Demgegenüber standen die Einnahmen aus Verschleiß und Abonnement sowie Werbung.²²⁹

Die Redaktion befand sich anfangs in Wien 8., Georgsgasse 4, später in Wien 1., Schreyvogelgasse 3 und schließlich in der Spiegelgasse 11. Der Abonnementspreis betrug für Österreich-Ungarn im Jahr 1900 vierteljährlich vier Kronen²³⁰, das entspricht einem heutigen Wert von ungefähr zwanzig Euro.²³¹ Im Deutschen Reich kostete die Zeitschrift im selben Zeitraum pro Vierteljahr vier Mark, in den Ländern des Weltpostvereines sechs Francs. Einzelne Hefte waren um 80 Heller (= vier Euro), 80 Pfennig bzw. ein Franc zu haben²³², Probehefte konnten unentgeltlich und portofrei über die Administration in Wien 1., Wollzeile 13 angefordert werden. Abonnement-Bestellungen waren bei allen Buchhandlungen, Zeitungsverleiherern und Postanstalten des „In- und Auslandes“ sowie über die Administration möglich. Man konnte den Abonnement-Betrag „durch

²²⁵ Kaiser, 113.

²²⁶ Schlawe, Fritz: *Literarische Zeitschriften 1885-1910*, Stuttgart 1961, 33.

²²⁷ Kleinschmidt, Bernhard: „Die gemeinsame Sendung“. *Kunstpblizistik der Wiener Jahrhundertwende*, (Münchner Studien zur literarischen Kultur in Deutschland; Bd.8) Frankfurt/M. [u.a.] 1989, 77.

²²⁸ Hall, Murray G.: *Publizistik 1895-1918*. Online unter: URL:

<http://www.personal.murrayhall.com/wp-content/uploads/2017/09/Publizistik-1895-1918.pdf> (8.3.2018) 8.

²²⁹ Vgl. Walter, Edith: *Ökonomische Bedingungen der Wiener Presse*. In: Scheichl, Sigurd Paul / Duchkowitsch, Wolfgang: *Zeitungen im Wiener Fin de Siècle*, München 1997, 74-87.

²³⁰ Siehe *Mittheilungen* 2/3 vom 1. Dez. 1900, 23.

²³¹ Vgl. Eybl, Erik: *Von der Eule zum Euro. Eine grobe Annäherung der Kaufkraftparität (2010)*. Online unter: URL: <http://www.1133.at/document/view/id/475> (18.6.2016).

²³² Im Jahr 1897 hatte ein Heft noch 40 Heller gekostet, das Quartal zwei Gulden.

Postanweisung oder durch portofreie Ueberweisung mittels beiliegenden Empfangs-Erlagscheines an das Postparcassen-Conto Nr. 838.416²³³ entrichten. Vertretungen gab es in Berlin bei Carl Siegismund in der Dessauerstrasse 13, in München bei Franz C. Mickl in der Destouchesstrasse 3 und in Leipzig bei Wilhelm Opetz (in Kommission). In den Winterkurorten lag das Blatt in allen Buchhandlungen auf.²³⁴

Das Zeitungsformat (der nicht aufgeschlagenen Zeitung) wird angegeben mit gr. 8°, das war das sogenannte „Quartformat“²³⁵, es entspricht einem etwas kleineren A4-Format. Ein Einzelexemplar bestand aus dem Titelblatt und etwa 17 bis 23 folgenden Seiten mit Artikeln und einzelnen Kunstbeilagen, meist Porträts, sowie zwei Seiten mit Werbung. Dem Hauptteil folgte die Rubrik „Rundschau“, wo Erkenntnisse von neuesten Forschungen vorgestellt, Bücher-Neuerscheinungen besprochen, Ankündigungen von Kongressen getätigt und Beiträge kommentiert wurden.

Es war offensichtlich üblich, dass in den Zeitschriften der okkulten Szene gegenseitige Werbung betrieben wurde. So finden sich in der *Wiener Rundschau* Hinweise auf die *Metaphysische Rundschau*, die *Lotusblüten* und im vierten Jahrgang vom 15. April 1900 in Heft 8 eine Liste theosophischer Zeitschriften in verschiedenen Sprachen weltweit. Werbung für die *Wiener Rundschau* findet sich beim Verein für wissenschaftlichen Okkultismus in Wien (Herausgeber Robert Hielle).²³⁶ Im Heft Nummer vier des ersten Jahrgangs ihrer *Mittheilungen* erschien eine Werbeanzeige für die „*Wiener Rundschau*“.²³⁷ In Heft acht²³⁸ der *Mittheilungen* wird auf einen Artikel über einen Telepathie-Fall in Chicago hingewiesen²³⁹, ergänzt durch eine Stellungnahme vom französischen Mediziner Charles Richet²⁴⁰. Daneben findet sich wieder eine Werbung für die *Wiener Rundschau* sowie für die *Neue Metaphysische Rundschau* von Paul und Helene Zillmann in Berlin.²⁴¹ In Heft drei des

²³³ WR 1/12 vom 1. Mai 1897.

²³⁴ Buchläden waren soziale Knotenpunkte und für die alternativ-religiösen / okkulten Strömungen wichtig, in Wien z.B. Franz Lang (Singerstr.8), Andreas Pichl (Linke Wienzeile 8), Manz (Kohlmarkt 20).

²³⁵ Vgl. Schlawe, Fritz, 33.

²³⁶ Im Jahresbericht des Vereins zur Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse, Wien 4., k. k. techn. Hochschule, vom 16. März 1898 finden sich Robert (als Privater bezeichnet) und Clotilde Hielle als Mitglieder mit der Adresse: Wien 19., Carl-Ludwig-Straße 62.

²³⁷ *Mittheilungen* 1/4 vom 15. Dezember 1899, 32.

²³⁸ *Mittheilungen* 1/8 vom 15. April 1900, 57.

²³⁹ „Die Zwillinge“. In: *Neues Wiener Journal* vom 17.3.1900.

²⁴⁰ *Mittheilungen* 1/8, 62. Richet, Charles (1850-1935): Studium der Medizin und Naturwissenschaften, Professor für Physiologie an der med. Fakultät in Paris, ab 1905 Präsident der Society for Psychical Research, 1913 Nobelpreis für Medizin. Online unter: URL: <http://www.metapsychique.org/Charles-Richet.html> (18.8.2017).

²⁴¹ *Mittheilungen* 1/8 vom 15. April 1900, 64.

zweiten Jahrgangs der *Mittheilungen* wird gesagt, die *Wiener Rundschau* sei „die vornehmste und billigste Zeitschrift für Literatur, Kunst und Wissenschaft in höchst eleganter typographischer Ausstattung, mit Bildschmuck hervorragender Künstler.“²⁴²

Ab dem dritten Jahrgang (15. Nov. 1898) wurde die Titelseite optisch der neuen Kunst des Jugendstils angepasst. Der Schriftsatz wird eingerahmt von zwei Schlangen mit eingerolltem Schwanzende und hoch aufgerichtetem Kopf. Die Schlange galt in der TG als Sinnbild des Wissens bzw. der Erkenntnis.²⁴³ Auch Paul Zillmann²⁴⁴ verwendete für das Cover seiner *Neue[n] Metaphysische[n] Rundschau* Schlangen, die sich aus einer Lotusblüte emporwinden (bis 1903). Überdies wurden in der *Wiener Rundschau* nun vermehrt Illustrationen zu literarischen Artikeln beigefügt.



Abb. 3: Wiener Rundschau (1899)

Im ersten Heft des vierten Jahrgangs findet sich ein Hinweis von Anton Lindner, dass „die Zinkätzungen dieses Heftes von der Herkunftsanstalt Angerer & Göschl, Wien,

²⁴² *Mittheilungen* 2/3 vom 1. Dez. 1900, 23.

²⁴³ Beim Begräbnis des Theosophen Baron Joseph Henry Louis Charles de Palm 1876 in New York befand sich auf dem Sarg ein hölzernes Kreuz, das von einer Schlange umwunden war – als Symbol für die Höherentwicklung der Materie.

²⁴⁴ Zillmann, Paul (1872-1940) aus Dresden, Herausgeber der *Neuen Metaphysischen Rundschau*. Monatsschrift für philosophische, psychologische und okkulte Forschungen in Wissenschaft, Kunst und Religion: in Berlin Zehlendorf, später Berlin Gross-Lichterfelde (1897-1917). Er erhob 1898 sein Blatt zum „Zentralorgan für animalischen (Heil-)Magnetismus“ (Quelle: Panesar, 197).

beigestellt“²⁴⁵ wurden. Überdies hatte „das japanische Jo-Papier die Kunsthandlung Richard Wagner, Berlin, geliefert“²⁴⁶.

Die Seiten werden vom ersten zum zweiten Jahrgang fortlaufend gezählt, der dritte Jahrgang beginnt wieder mit Seite eins, ebenso der vierte Jahrgang. Im letzteren kam es zu einem Paginierungsfehler, das Heft neun (1. Mai 1900) beginnt mit Seite 109 (statt 209), diese Zählung wird in den folgenden Heften weitergeführt. Der fünfte Jahrgang fängt am 1. Jänner 1901 wieder mit Seite eins an und enthält folgenden Hinweis:

„Der ständig wachsende Abonnenkreis unserer Zeitschrift setzt uns in die angenehme Lage, von diesem Zeitpunkt ab eine Preisermäßigung eintreten zu lassen. Wir liefern fernerhin das Quartal mit 3 Kronen für Österreich-Ungarn, 3 Mark für Deutschland, 4 Francs 50 Centimes für die Länder des Weltpostvereines, jedes Heft mit 60 Heller = 60 Pfennig = 75 Centimes.“²⁴⁷

Am 30. Sept. 1901 erschien das letzte Heft mit folgender Begründung:

„Wir theilen hiedurch unseren Lesern mit, dass diese Zeitschrift aufhört, in der bisherigen Form zu erscheinen. Es begründet sich dies – was für Lügen auch immer diesbezüglich in Umlauf kommen mögen – einfach aus dem Umstande, dass die Absichten, welche die Gründung des Blattes herbeiführten, in der Hauptsache vorläufig genugsam zum Ausdrucke gebracht erscheinen; wir hatten eben nicht vor, die Zahl der periodischen literarischen Überflüssigkeiten zu vermehren, sondern bestimmte neue Erkenntnisse zu vermitteln. Wir haben die Möglichkeiten der Begründung einer modernen Kritik untersucht, welche, auf die Fortschritte der occulthen Psychologie, auf die Erkenntnistheorie und die transcendente Physik gestützt, ihren Urtheilen eine sichere und wissenschaftliche Basis geben kann, während fast alle bisherige [Kritik] nur oberflächliche [und] willkürliches Geschwätz ist. Wir haben gezeigt, dass es absurd ist, sich mit Kunst zu beschäftigen, wenn man gerade diejenigen Theile des menschlichen Organismus, welchen sie entstammt, nicht kennt und, auf den Dogmen einer überwundenen Biologie fußend, deren Existenz grundsätzlich nicht kennen will, und dass nur die Kenntnis der verborgenen mathematischen Grundverhältnisse exacte Kunstbeurtheilung ermöglicht [...].“²⁴⁸

Die tatsächlichen Umstände, die zur Einstellung des Blattes führten, sind nicht bekannt. Möglich wären finanzielle Schwierigkeiten: Bernhard Kleinschmidt bescheinigte in seiner Studie von 1989 der *Wiener Rundschau* „einen gewissen Hang zur literarischen Décadence und zum Okkultismus“ und vermutete „zusammen mit der deutlich elitären Haltung“ den Grund, der „früher oder später nur zum geschäftlichen Ruin“ führen konnte.²⁴⁹ Dagegen

²⁴⁵ Lindner, Anton: Notizen. In: WR 4/1 vom 1. Jänner 1900, 28.

²⁴⁶ WR 4/1, 28.

²⁴⁷ WR 4/21 vom 15. Nov. 1900, 421 (unter: Werbung).

²⁴⁸ WR 5/18 vom 30. Sept. 1901, 343.

²⁴⁹ Kleinschmidt, Die gemeinsame Sendung, 77.

spricht eine Bemerkung von Rudolf Steiner (1861-1925), die er im Jahr 1904 machte. Er sagte nämlich:

„Der >Luzifer< erfuhr bald insofern eine Vergrößerung, als ein Herr Rappaport in Wien, der eine Zeitschrift >Gnosis< herausgab, mir den Vorschlag machte, diese mit der meinigen zu einer zu gestalten. So erschien denn der >Luzifer< dann als >Lucifer-Gnosis<, Rappaport trug auch eine Zeitlang einen Teil der Ausgaben.“²⁵⁰

Dieser Hinweis auf die offenbar auch 1904 noch guten finanziellen Verhältnisse von Felix Rappaport lässt die Einstellung der *Wiener Rundschau* im Jahr 1901 aus pekuniären Gründen äußerst unwahrscheinlich werden, vielmehr scheint denkbar, dass Felix Rappaport seinen okkulten Standpunkt radikalisierte und damit auf Kritik stieß.²⁵¹ Diese Annahme lässt sich an Hand der Artikel in der *Wiener Rundschau* erhärten: überwogen am Beginn des Erscheinens die literarischen Themen, so wurden die religiös-philosophischen Beiträge mit Fortschreiten der Auflage immer mehr. Zunehmend von theosophischer Sichtweise geprägt, häuften sich insbesondere Artikel von Franz Hartmann, die in gleicher oder ähnlicher Weise auch in seinem eigenen Blatt *Lotusblüten* (in Leipzig) oder der *Metaphysischen Rundschau* von Paul Zillmann (in Berlin) veröffentlicht wurden. Gleichzeitig mehrten sich Artikel naturwissenschaftlicher Prägung, die vermutlich Anlass zu Kritik boten, z.B. über okkulte Psychologie oder durch Gedanken zur Eugenik. Daneben könnten die immer stärker sichtbar werdenden völkisch-rassistischen Ansichten von Harald Paul Graevell alias Harald Arjuna van Jostenode bei einem gewissen Teil der Leserschaft Irritationen hervorgerufen haben.

3.5 Würdigung

Bekannt ist eine negative Beurteilung: Hugo von Hofmannsthal war offenbar mit dem Herausgeber der ersten Periode, der zwei seiner Gedichte veröffentlicht hatte, nicht einverstanden. Er schrieb an Stefan George:

„> Wiener Rundschau< nennt sich eine Zeitschrift, deren leitende Gesinnung völlige Zucht- und Geschmacklosigkeit zu sein scheint [...] Der Anblick des ersten Heftes löste natürlich jede Verbindung zwischen mir und diesen Leuten.“²⁵²

Was genau ihn störte, blieb dabei ungesagt, George wusste darüber offenbar Bescheid. Möglich wäre, dass Hofmannsthal es Rudolf Strauß verübelte, Karl Kraus ein Forum für Angriffe auf die neue Kunstrichtung des Symbolismus und seine Vertreter geboten zu

²⁵⁰ Steiner, Rudolf: Mein Lebensgang, Stuttgart ²1975, 261.

²⁵¹ Karl Baier schließt dies aus einer Stelle in Wunberg, Gotthart: Das Junge Wien, 1252.

²⁵² Hofmannsthal an George, Fusch am 30.7.1897. Zitiert nach: Wägerbauer, Birgit / Oelmann, Ute: Von Menschen und Mächten: Stefan George – Karl und Hanna Wolfskehl, München 2015, Anm. 263.

haben.²⁵³ Kraus kritisierte nämlich deren Literatur als „Abkehr von den geistigen Kämpfen der Zeit“ und bewertete den daraus entstehenden lebensabgewandten Ästhetizismus als „Flucht in die Unnatürlichkeit.“²⁵⁴ Obwohl Strauß explizit festgehalten hatte: „Wir betonen jedoch, daß wir uns mit dem Standpunkt des Verfassers keineswegs identifizieren“²⁵⁵, warteten Hofmannsthal und auch George den Redaktionswechsel zum zweiten Jahrgang der Zeitschrift ab, bis sie wieder zur Zusammenarbeit bereit waren.

Dagegen kommt eine Beurteilung der Zeitschrift aus dem Jahr 1961 zu folgendem Schluss:

„Die allem Neuen geöffnete, besonders auch an der Theorie moderner Kritik interessierte Zeitschrift hatte in den Blütezeiten hohen Rang; beachtlich und typisch ist ihre internationale Ausrichtung.“²⁵⁶

Diese internationale Vernetzung wird sichtbar an der Auswahl der literarischen Beiträge. Maurice Maeterlinck, Oscar Wilde, Rudyard Kipling, Walt Whitman, August Strindberg, Selma Lagerlöf, Knut Hamsun, Leo Tolstoi, Stanislaw Przybyszewski, Charles Baudelaire, Paul Verlaine und André Gide sind nur einige der prominenten Autoren, die in der *Wiener Rundschau* vertreten sind. Ebenso sind viele deutsche und österreichische Schriftsteller zu finden, beispielsweise Stefan George, Richard Schaukal, Richard Dehmel, Paul Scheerbart, Hugo von Hofmannsthal, Rainer Maria Rilke und Peter Altenberg. Daneben sind die zahlreichen Artikel zu wissenschaftlichen, sozialen und religiösen Themen von Carl du Prel, Franz Hartmann und anderen zu nennen. Außerdem bestanden Verbindungen zu den indischen und amerikanischen Zweigen der Theosophie.

Obwohl das Erscheinen der *Wiener Rundschau* 1901 eingestellt wurde, blieb die Beschäftigung mit dem okkulten Gedankengut in Wien offensichtlich auch in den folgenden Jahren ungebrochen, so bestanden weitere okkulte Gruppen um Philipp Maschlufsky und seine Zeitschrift *Gnosis*.²⁵⁷ 1907 gründete der Dichter Franz Herndl²⁵⁸ den Sphinx-Leseverein und 1911 die Carl du Prel-Gemeinde²⁵⁹, die Verbindungen zur okkultistischen Buchhandlung Andreas Pichl auf der linken Wienzeile hatte.²⁶⁰ 1907 rief Karl Brandler-Pracht die Erste Wiener Astrologische Gesellschaft ins Leben und gab ab 1910 die

²⁵³ Kraus, Karl: Die demolirte Litteratur I. In: WR 1/1 vom 15. Nov. 1896, 19-27.

²⁵⁴ Kraus, Karl: Die demolirte Literatur. Zitiert nach: Wunberg, Das Junge Wien 1, 652f.

²⁵⁵ Anmerkung der Redaktion. In: WR 1/1 vom 15. Nov. 1896.

²⁵⁶ Schlawe, 33.

²⁵⁷ Vgl. Goodrick-Clarke, 27.

²⁵⁸ Herndl, Franz (1866-1945): Studium von Jus und Phil. in Wien, von 1895-1901 Präfekt des Theresianums, ab 1901 im Finanzministerium; Mundartdichter. 1891 Treffen mit Carl du Prel in Tirol.

²⁵⁹ Die *Wiener Illustrierte Zeitung* vom 10. Okt. 1920 (Heft 2) 22 spricht dagegen von 1918.

²⁶⁰ Vgl. Sommer, Andreas: Vom Darwinismus zum Okkultismus. Online unter: URL: http://parapsychologie.ac.at/programm/ws199900/sommer-1/du_prel.htm (29.4.2016).

Astrologische Rundschau und die *Hohe Warte* heraus. Der Maschinenbau-Ingenieur und Astrologe Demeter Georgiewitz-Weitzer (1873-1949) aus Graz, der sich Surya (Sonne) nannte und als Heilpraktiker arbeitete, fungierte ab 1907 als Herausgeber für das populäre *Zentralblatt für Okkultismus*.²⁶¹

4. Zentrale Autoren und Themen

4.1 Kriterien der Auswahl

Bei der Auswahl der wichtigsten Autoren spielten unvermeidlich meine persönlichen Vorlieben eine gewisse Rolle. Sie begründet sich außerdem aus ihrer Bedeutung für die okkulten Strömungen und im Rahmen der *Wiener Rundschau*. Carl du Prel war zum Zeitpunkt ihrer Gründung ein recht bekannter und besonders in okkulten Kreisen renommierter Philosoph, auf dessen Publikationen in vielen Artikeln anderer Autoren Bezug genommen wird – daher schien es mir angebracht, ihm eine zentrale Stellung zuzuweisen. Ein weiteres Kriterium stellten seine persönlichen Bekanntschaften bzw. seine Korrespondenzen mit zeitgenössischen Wissenschaftlern und Künstlern²⁶² dar, wodurch der Einfluss seiner Theorien an historischen Quellen belegbar ist. Seine Beiträge zur *Rundschau* beschränken sich auf zwei relativ umfangreiche (in jeweils drei Fortsetzungen erschienene) Arbeiten, was sich aus dem Umstand erklären lässt, dass er bereits 1899 verstarb.

Franz Hartmann wurde ausgewählt, weil er einerseits mit Helena P. Blavatsky und Henry Steel Olcott persönlich bekannt war und eine bedeutende Rolle in der Theosophischen Gesellschaft Deutschlands innehatte sowie intensive Kontakte zu anderen Mitgliedern pflegte. Andererseits erschienen von ihm zahlreiche Beiträge in der *Wiener Rundschau*, auf die dann wieder andere Autoren reagierten. Er hatte damit eine Schlüsselposition im Okkultismuskurs dieser Zeitschrift inne.

Paul Harald Graevell wurde den beiden Genannten zur Seite gestellt, da auch er in der Zeitschrift mehrere Artikel sowie einige Rezensionen und des Öfteren Kommentare in der Rubrik „Rundschau“ publiziert hat. Außerdem lässt sich an seinem Beispiel zeigen, wie ein jüngerer Schriftsteller das Medium nutzte, um durch möglichst vielfältige Arbeiten Bekanntheit und Prestige aufzubauen.

²⁶¹ Vgl. Goodrick-Clarke, *die okkulten Wurzeln*, 29.

²⁶² Z.B. mit A. Aksakov, E. v. Hartmann, Rilke, Dehmel, Wilhelm von Scholz, J. Schlaf, George, Maeterlinck. Vgl. Kaiser, 116.

Die Auswahl der thematischen Schwerpunkte ergab sich durch die leitenden Gesichtspunkte in den von mir verwendeten Artikeln, wobei dies, wie bereits in der Einleitung erwähnt, auf Grund der Sichtbarkeit von – im weitesten Sinn – religiöser Thematik (und im Besonderen von okkulten Vorstellungen) bestimmt wurde. Eine genaue Auflistung der Artikel befindet sich im Anhang dieser Arbeit.

4.1.1 Carl du Prel (1839-1899)

Carl du Prel, geboren in Landshut, war einer der wichtigsten Autoren der *Wiener Rundschau*. Er hat nicht nur selbst etliche Artikel in der Zeitschrift publiziert, es haben sich auch zahlreiche Andere mit seinen Schriften befasst und ihre Auseinandersetzungen mit seinen Theoremen in diesem Blatt veröffentlicht.²⁶³

Du Prel war der führende deutsche Theoretiker des modernen Spiritismus²⁶⁴, ihm verdankt sich die wissenschaftliche Aufarbeitung und Systematisierung dieser alternativ-religiösen Strömung. Außerdem war er ein profunder Kenner von Mesmerismus²⁶⁵ und Somnambulismus²⁶⁶ sowie der Reichenbach'schen²⁶⁷ Od-Lehre.²⁶⁸ Daneben wurde er mit seinen Ideen zu einem Mentor von Literaten und Künstlern der Moderne, sein Einfluss zeigt sich in vielfältiger Weise. Durch Beiträge in unterschiedlichsten Zeitschriften versuchte du Prel eine Popularisierung seiner Theorien zu erreichen.

Nach einer von den Eltern gewünschten (kurzzeitigen) militärischen Laufbahn studierte er Philosophie und promovierte 1868 in Tübingen über „Oneirokritikon, der Traum vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus“. Nach der Heirat mit einer vermögenden Frau zog das Ehepaar nach München und er widmete sich als Privatgelehrter seiner schriftstellerischen Tätigkeit.²⁶⁹

²⁶³ Kaiser, 117.

²⁶⁴ Für ihn war der Spiritismus ein Teilgebiet des Okkultismus; die beiden Strömungen sind verbunden durch die Bemühungen ihrer Vertreter, auf empirischem, experimentellem und wissenschaftlich nachweisbarem Weg Informationen über das Jenseits zu erlangen.

²⁶⁵ Mesmer, Franz Anton (1734-1815): deutscher Theologe, Philosoph und Mediziner. Siehe: Prinz, Armin: Mesmer, Franz Anton. In: NBD 17 (1994) 209-211. Näheres: Schott, Heinz (Hg.): Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus, Stuttgart 1985.

²⁶⁶ Vgl. Crabtree, Adam: From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing, New Haven – London 1994.

²⁶⁷ Engel, Michael: Reichenbach, Freiherr Karl von. In: NBD 21 (2003) 305-307.

²⁶⁸ Vgl. Kiesewetter, Carl: Geschichte des neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel, Leipzig 1891 – 95, Nachdruck: München 2004.

²⁶⁹ Weimann, Theodor: Prel, Freiherr Carl du. In: NDB 4 (1959) 200-201.

Nach ersten astronomisch-philosophischen Arbeiten, bei denen du Prel die Darwin'sche Entwicklungslehre einfließen ließ²⁷⁰, wandte er sich der Erforschung von Bewusstseinszuständen in Traum, Trance und Hypnose zu. In seinem 1880 veröffentlichten Buch „Psychologie der Lyrik“ verweist du Prel auf Zusammenhänge von Poetik, Ästhetik und Psychoanalyse und benennt das „Unbewusste“ als Quelle der dichterischen Inspiration. Er bezeichnet Lyrik als etwas Anti-Mimetisches, als „sich erzeugende Idee“, als das „eigenste innerste Seelenleben des Dichters“.²⁷¹

Franz Hartmann erwähnt in der *Wiener Rundschau*, dass du Prel 1885 der Münchner Theosophischen Gesellschaft beitrug, im gleichen Jahr veröffentlichte du Prel seine „Philosophie der Mystik“. Hartmann führt aus, du Prel habe mit ihm gemeinsam in der Nähe von Kufstein einen Sommeraufenthalt verbracht und dabei „an der Lehre von Helena P. Blavatsky regen Anteil genommen“²⁷², später habe du Prel seine Mitgliedschaft aufgekündigt, weil die Vereinigung „aus meist unreifen Elementen bestand und seinen Erwartungen nicht entsprach.“²⁷³ Du Prel war für Hartmann „ein tiefempfindender und scharfsinniger Denker und Philosoph, der ein aufrichtiges Bestreben hatte, die Wahrheit zu finden [...]“.²⁷⁴ Hartmann würdigt die Verdienste du Prels in Hinblick auf die Eingliederung des Bewusstseins in die „geistlose Lehre von >Kraft und Stoff< eines Ludwig Büchners²⁷⁵, des „stumpfsinnigen“ Materialismus.²⁷⁶ Auch du Prel charakterisierte die akademische Wissenschaft unter diesem Gesichtspunkt und verwies auf den sogenannten Materialismusstreit, indem er meinte:

„Die Welt ist den Materialisten ein physikalisches Problem, der Mensch ein chemisches. Das sind sie nun freilich in der That, aber das hindert nicht, daß sie zugleich metaphysische Probleme seien.“²⁷⁷

Carl du Prel legte in der *Wiener Rundschau* seine Ansichten in mehreren Artikeln dar.

Du Prels Hinwendung zum Spiritismus wurde allerdings kritisch gesehen, so erschien 1895 in der *Reichspost* ein ablehnender Artikel²⁷⁸, in dem abschließend vermerkt wird, „um wie

²⁷⁰ Prel, Carl du: Entwicklungsgeschichte des Weltalls. Entwurf einer Philosophie der Astronomie, Leipzig 1882.

²⁷¹ Prel, Carl du: Psychologie der Lyrik. Beiträge zur Analyse der dichterischen Phantasie, Leipzig 1880, 15.

²⁷² Hartmann, Franz: Du Prels Spiritismus und die Theosophie. In: WR 3/20 vom 1. Sept. 1899, 480-483, hier 481.

²⁷³ Hartmann, Du Prel, 481.

²⁷⁴ Hartmann, du Prel, 482f.

²⁷⁵ Büchner, Ludwig (1824-1899): Arzt, Naturwissenschaftler und Philosoph; schrieb die materialistische Programmschrift „Kraft und Stoff“ (1855).

²⁷⁶ Hartmann, du Prel, 483.

²⁷⁷ Prel, Carl du: Das Rätsel des Menschen. Einleitung in das Studium der Geheimwissenschaften, Leipzig 1892, 12.

viel höher das Christentum steht, als alle anderen Religionen und Religionsurrogate.“²⁷⁹ Dagegen bewertet das *Deutsche Volksblatt* das „rastlose Bemühen des bekannten Münchner Philosophen“ um die „Anerkennung der Phänomene des Somnambulismus, animalischen Magnetismus und Spiritismus“ durchaus positiv.²⁸⁰

In der *Wiener Rundschau* berichtet Professor Max Seiling über einen Angriff Ernst Haeckels²⁸¹ auf Carl du Prel und den Spiritismus. Haeckel bezeichnete letzteren als „eine der merkwürdigsten Formen des Aberglaubens“ und folgerte, dass „die lebhaften Schilderungen, welche Karl du Prel in München und andere von solchen Phänomenen geben“ durch „die Thätigkeit einer erregten Phantasie, verbunden mit Mangel an physiologischen Kenntnissen“ zu erklären seien. Seiling protestiert heftig gegen diesen „unverständigen, wie unverständlichen Ausfall“ gegen du Prel.²⁸² Haeckels Aussage belegt ein starkes Konkurrenzdenken und das Bestreben der universitären Wissenschaft, sich von Privatgelehrten wie du Prel deutlich abzugrenzen. Allerdings war dies nicht der einzige Grund, die beiden vertraten eine unterschiedliche monistische Auffassung, was immer wieder zu Auseinandersetzungen führte. Darauf verweist ein weiterer Beitrag von Max Seiling in der *Wiener Rundschau*, wo er unter der Rubrik „**Die spiritualistische Bewegung**“ einen Vortrag mit dem Titel „Ernst Haeckel und der Occultismus“ mit den Ansichten du Prel vergleicht. Er wirft Haeckel²⁸³ die „Leugnung der Lebenskraft“ vor, ebenso glaube jener nicht an „die Unendlichkeit des Raums und die ewige Wiederholung des Weltprocesses“ und bestreite „die unendliche Seele sowie die sich daraus ergebende moralisch-sittliche Begründung der Weltordnung“.²⁸⁴

Zum 50. Geburtstag Carl du Prels erschien im Salzburger *Kyffhäuser* eine Laudatio, die feststellte:

²⁷⁸ Haslhofer, Dr. Sebastian: Dr. Carl du Prel, der Spiritismus. In: *Reichspost* Nr.160 vom 16. Juli 1895, 1-2.

²⁷⁹ Haslhofer, Du Prel. In: *Reichspost* Nr.161 vom 17. Juli 1895, 1-2.

²⁸⁰ F. Freiherr v. P. (?): Du Prel und das XX. Jahrhundert. In: *Deutsches Volksblatt* Nr.1379 vom 17. Febr. 1900, 1-2.

²⁸¹ Haeckel, Ernst (1834-1919): Professor für Zoologie in Jena, Vertreter der Darwin'schen Evolutions- und Selektionstheorie.

²⁸² Seiling, Max: Okkultismus und offizielle Wissenschaft. In: *WR* 4/9 vom 1. Mai 1900, 120-124.

²⁸³ Haeckel, Ernst: *Die Welträthsel*, Bonn 1899, 231: „Wir gründen darauf unsere Überzeugung, daß auch schon den Atomen die einfachste Form der Empfindung und des Willens innewohnt – oder besser gesagt: der Föhlung (Aesthesis) und Strebung (Tropesis) – also eine universale ‚Seele‘ der primitivsten Art (noch ohne Bewußtsein!)“. Zitiert nach: Braune, Andreas: *Fortschritt als Ideologie. Wilhelm Ostwald und der Monismus*, Leipzig 2009, 53.

²⁸⁴ Seiling, Max: *Die Spiritualistische Bewegung*. In: *WR* 4/8 vom 15. April 1900, 206. Diese Ansichten Haeckels finden sich u.a. in seinem Werk „*Kunstformen der Natur*“, Leipzig 1899-1904.

„ [...] es war uns hauptsächlich nur darum zu thun, unsere Leser auf einen Forscher aufmerksam zu machen, der vielfach angefeindet, von einem gewissen Teil unserer Presse entweder totgeschwiegen oder als Narr an den Pranger gestellt wird, während er eine gründliche und gerechte Würdigung im vollen Maße verdient.“²⁸⁵

Du Prel sah im Menschen eine individuelle Seele als schöpferisches und organisierendes Prinzip gegeben, worauf sich alle menschlichen Eigenschaften zurückführen lassen – das transzendente Subjekt.²⁸⁶ Es sei das, was im somnambulen, hypnotischen und träumenden Zustand wirksam wird: unterschieden von dem in unserem Selbstbewusstsein liegenden Ich, aber auch von der Weltsubstanz.²⁸⁷ Hierin unterscheidet er sich laut Kühlenbeck²⁸⁸ von Fichte (reines Ich), Hegel (Weltgeist) und Eduard von Hartmann (das Unbewusste), bei denen das Ich mit der Ursubstanz zusammenfällt und sich erst im einzelnen menschlichen Subjekt individualisiert.²⁸⁹ Du Prel grenzte sich entschieden vom Pantheismus ab, auch die Reinkarnationslehre Kardec's²⁹⁰ hielt er für falsch.²⁹¹ Dem transzendentalen Subjekt schrieb du Prel eine konkrete Existenz zu, die besondere Fähigkeiten zur Wahrnehmung übersinnlicher Phänomene bereit stelle. Mit seiner These gab er einen Anstoß zu wissenschaftlichen Untersuchungen und wurde zum Mitbegründer der experimentellen Parapsychologie.

Am 5. August 1899 verstarb Carl du Prel in Heiligkreuz bei Hall in Tirol während eines Erholungsurlaubs, der Theosoph Ludwig Deinhard (1847-1918) aus München bringt in der *Wiener Rundschau* einen Nachruf auf den „unermüdlichen Vorkämpfer des modernen deutschen Occultismus.“²⁹² Nach einer Aufzählung und Würdigung seiner Werke verabschiedet sich die Redaktion der *Wiener Rundschau*:

„Indem wir hier die Arbeit des geschätzten Münchner Occultisten Deinhard über unseren Mitarbeiter du Prel, mit dem er jahrelang in intimsten Verkehr gestanden, zur Veröffentlichung bringen, grüssen wir den entschlafenen Philosophen zum letztenmale in Verehrung.“²⁹³

²⁸⁵ Anonym: Karl du Prel. In: *Der Kyffhäuser* Nr.14 vom 7. April 1889, 3-4, hier 4.

²⁸⁶ Prel. Carl du: Die Philosophie der Mystik, Leipzig 1885.

²⁸⁷ Prel, Carl du: Die Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften, Leipzig 1894, 205.

²⁸⁸ Kühlenbeck, Ludwig (1857-1920): Rechtsanwalt in Jena, Sozialdarwinist.

²⁸⁹ Kühlenbeck, Ludwig: Die Individualität ist ihr eigenes Geschöpf. In: WR 5/3 vom 1. Febr. 1901, 63-69, hier 65.

²⁹⁰ Kardec, Allan (1804-1869): eig. Hippolyte Léon Rivail, veröffentlichte „Le livre des esprits“ 1857 in Paris, übersetzt als „Buch der Geister“ von Constantin Delhez (1807-1873), dem Herausgeber der spiritistischen Zeitschrift *Das Licht des Jenseits* (1866-1872) in Wien.

²⁹¹ Vgl. Zander, Seelenwanderung, 475.

²⁹² Deinhard, Ludwig: Carl du Prel. Ein Nachruf. In: WR 3/19 vom 15. Aug. 1899, 459-462, hier 459.

²⁹³ Die Redaktion. In: WR 3/19, 459.

Auch der Verein für wissenschaftlichen Okkultismus in Wien brachte im ersten Heft des Jahres 1899 einen Nachruf auf Carl du Prel²⁹⁴ und im Heft Nummer zwei eine Notiz über die Leichenfeier des Dr. Carl du Prel auf dem Alten Südfriedhof in München.²⁹⁵

In der *Wiener Illustrierte[n] Zeitung* wird 1920 auf die Errichtung eines Denkmals „für den Philosophen Dr. Carl Freiherrn v. du Prel vor seinem Sterbehause zu Heiligkreuz bei Innsbruck“ hingewiesen und mit Foto illustriert.²⁹⁶ Weiters wird auf die 1918 in Wien erfolgte Gründung der „Carl Du Prel-Gemeinde“ Bezug genommen, „deren Seele Andreas Pichl, der Inhaber der hiesigen Metaphysischen Zentralbuchhandlung ist.“²⁹⁷

Zum 30. Todestag du Prels erscheint im *Linzer Tagblatt* eine Wertschätzung von Hedda Wagner²⁹⁸, die den Lebensweg und die Werke des „Philosophen des Okkultismus“ nachzeichnet.²⁹⁹

4.1.2 Franz Hartmann (1838-1912)

Franz Hartmann, geboren in Donauwörth, 1865 als Schiffsarzt nach Amerika gegangen, Rosenkreuzer und Hochgradfreimaurer, war auch ein bedeutender Akteur der Theosophie im deutschsprachigen Raum.³⁰⁰

Jostenoode widmete dem „**Theosophen Franz Hartmann**“ in der *Wiener Rundschau* einen Artikel, in dem er dessen Werdegang und kürzlich erschienene Memoiren beschreibt, betitelt als „Denkwürdigkeiten“.³⁰¹ Neben seiner ärztlichen Arbeit interessierte sich Hartmann für den amerikanischen Spiritismus, Jostenoode nennt es ein „Studium an der Quelle.“³⁰² Hartmann las die Schriften von Andrew Jackson Davis (1826-1910) und verfasste Werke über die Rosenkreuzer, Paracelsus und Jakob Böhme.³⁰³

²⁹⁴ *Mittheilungen* 1/1 vom 15. Sept. 1899, 7.

²⁹⁵ Vgl. Ebneth, Werner: Sie haben in München gelebt: Biographien aus 8 Jahrhunderten, München 2016, 463.

²⁹⁶ Anonym: Das Du Prel-Denkmal. In: *Wiener Illustrierte Zeitung* vom 10. Okt. 1920 (Heft 2) 22.

²⁹⁷ Ebenda, 22.

²⁹⁸ Wagner, Hedda (1876-1950): Linzer Journalistin, Musikpädagogin und Frauenrechtlerin.

²⁹⁹ Wagner, Hedda: Carl du Prel. In: *Tagblatt, Organ für die Interessen des werktätigen Volkes* Nr. 180 vom 6. Aug. 1929 (Linz) 1.

³⁰⁰ Gegründet wurde die TG 1875 in New York vom ehemals spiritistischen Medium Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) und Colonel Henri Steel Olcott (1832-1907), einem amerikanischen Rechtsanwalt und ersten Präsidenten der Gesellschaft. Damit und mit der Gründung der Zeitschrift *The Theosophist* wurde, wie Karl Baier betont, der Durchbruch zum öffentlich organisierten Okkultismus eingeleitet.

³⁰¹ Jostenoode, Harald Arjuna van: Der Theosoph Franz Hartmann. In: WR 3/13 vom 15. Mai 1899, 313-315.

³⁰² Jostenoode, 314.

³⁰³ Goodrick-Clarke, 25.

1883 wurde Hartmann in New Orleans Mitglied der TG und besuchte im gleichen Jahr die Adyar-Gesellschaft in Madras, wo er Helena P. Blavatsky³⁰⁴ und Henry Steel Olcott³⁰⁵ kennenlernte, nach ihrem Vorbild zum Buddhismus übertrat und sich intensiv mit Yoga beschäftigte. Er sagte darüber: „wenn der „Yogi in seinem Bewusstsein [sucht] Eins mit dem höchsten Grad zu werden und von seinem erhabenen Standpunkte die Gesetze des Geistes in der Natur [erkennt], erkennt er sich selbst als den Schöpfer und die Ursache von allem, und sieht das ganze Weltall und Geisterreich in sich selbst.“³⁰⁶

Nach seiner Rückkehr aus Indien 1885 war Hartmann als Direktor eines Sanatoriums für Lungenkrankheiten in Hallein tätig, wo er das von ihm und Carl Kellner entwickelte Lignosulfit-Inhalationsverfahren gegen Keuchhusten anwendete. Mit Carl Kellner (1851-1905), dem Inhaber der örtlichen Papierfabrik, Chemiker, Erfinder und Okkultist, verband ihn eine langjährige Freundschaft.³⁰⁷

Ein weiterer Artikel in der *Wiener Rundschau* verweist auf Hartmanns „**Ein Abenteuer unter den Rosenkreuzern**“³⁰⁸, das auf einer Novelle von Carl du Prel namens „Ein weltliches Kloster“ beruht, in dem das Ideal eines „theosophischen *Buen Retiro*“ beschworen wird. Dieses in englischer Sprache verfasste Werk wurde von Helene Zillmann ins Deutsche übersetzt und in Fortsetzungen (ab Mai 1898) auch in der *Neuen Metaphysischen Rundschau* in Berlin (Herausgeber Paul Zillmann) veröffentlicht.

Die erste deutsche Theosophische Gesellschaft (Sozietät Germania) in Elberfeld hatte 1884 Wilhelm Hübbe-Schleiden³⁰⁹ gegründet, während Helena P. Blavatsky und Henry Steel Olcott sich dort bei Freunden aufhielten. Seine Zeitschrift *Die Sphinx* brachte Artikel über Spiritualismus, psychologische Forschung und paranormale Phänomene aus wissenschaftlicher Sicht, als Autoren fungierten bekannte Gelehrte wie Max Dessoir, Eduard von Hartmann, Carl du Prel, Karl Kiesewetter und Lazar von Hellenbach.³¹⁰ Damit wurde eine intensive Vernetzung zwischen Theosophie und Parapsychologie geschaffen.

³⁰⁴ Blavatsky, Helena Petrowna (1831-1891): geb. als Helena P. von Hahn-Rottenstern in der heutigen Ukraine. Näheres bei: Keller, Ursula / Sharandak, Natalja: *Madame Blavatsky*, Berlin 2013.

³⁰⁵ Olcott, Henry Steel (1832-1907): amerikan. Rechtsanwalt, erster Präsident der TG.

³⁰⁶ Hartmann, du Prel. In: WR 3/20, 482.

³⁰⁷ Vgl. Kaczynski, Richard: *Zwischen Halleiner Papierfabrik, Freimaurerei und westlicher Esoterik*. Carl Kellner + Franz Hartmann. Vortrag im Sudhaus Hallein vom 12. Sept. 2016.

³⁰⁸ Graevell, Harald: *Bücher: Ein Abenteuer unter den Rosenkreuzern von Franz Hartmann, übersetzt von Helene Zillmann*. In: WR 4/19 vom 1. Okt. 1900, 344.

³⁰⁹ Hübbe-Schleiden, Wilhelm (1846-1916): deutscher Jurist, Schriftsteller und Theosoph.

³¹⁰ Goodrick-Clarke Nicholas: *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus*, Stuttgart – Graz 2000, 24.

Ab 1892 gab Franz Hartmann die Zeitschrift *Lotusblüten* heraus, in der er zahlreiche Texte Blavatskys sowie Übersetzungen indischer Schriften publizierte, die später auch in der *Wiener Rundschau* erschienen. Kritik an der theosophischen Lehre kam aus der Gesellschaft selbst: so grenzte sich Franz Hartmann von der Praktik der Mahatmas ab³¹¹ und gründete 1897 eine eigene Sektion, die ITV (Internationale Theosophische Verbrüderung).³¹²

4.1.3 Paul Harald Graevell (1856-1932)

In Berlin geboren, erwählte der als Dr. phil. promovierte Schriftsteller später Brüssel zu seinem Wirkungsort und nannte sich nun Harald Arjuna van Jostenooode. Der Alldeutsche hatte ab 1896 regelmäßigen Kontakt zum Brüsseler Kunstverein „De Distel“ und zur flämischen Bewegung. Sein Bestreben für den Pangermanismus wurde aber nicht von allen Mitgliedern goutiert.³¹³ Schließlich wurde er Ehrenmitglied in der Guido von List-Gesellschaft und einer der begeistertsten Propheten des aufstrebenden Ariertums.³¹⁴ An seinem Beispiel lässt sich neben der politischen Verortung auch eine religiöse Entwicklung aufzeigen.

Jostenooode geht in seinem Artikel „**Ein deutscher Buddhist**“ in der *Wiener Rundschau* auf den 1898 an Speiseröhrenkrebs verstorbenen Präsidentsrat Schultze ein, der in seinem Werk „Vedanta und Buddhismus als Fermente für eine künftige Regeneration des religiösen Bewusstseins innerhalb des europäischen Kulturkreises“ die Dogmen der katholischen Kirche kritisiert hatte.³¹⁵ Jostenooode beurteilt den Autor als „nüchternen, klaren Denker“, dem der Sinn für die Seite des Christentums gefehlt habe, die „die warmen, die weiblichen, die Künstlernaturen“ hervorbringt³¹⁶ - hier zeigt sich Jostenooode noch als Verteidiger des Katholizismus. Allerdings solle der Buddhismus nicht verächtlich gemacht werden, wie das die Jesuiten tun, denn „die Bhagavadgita und das Johannes-Evangelium gehen Hand in Hand.“³¹⁷

³¹¹ Infolge der Coulomb-Affäre und der Untersuchung der Vorgänge um die „Mahatma-Briefe“ durch die SPR musste Blavatsky Indien verlassen.

³¹² Vgl. Baier, *Meditation und Moderne*, Bd.1, 407.

³¹³ Strantz, von Kurd: Die vlämische Bewegung. In: *Alldeutsche Blätter* 6/26 vom 28. Juni 1896, 119.

³¹⁴ Puschner, Uwe: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich*, Darmstadt 2001, 94.

³¹⁵ Jostenooode, Harald Arjuna van: Ein deutscher Buddhist. In: *WR* 3/24 vom 1. Nov. 1899, 566-568.

³¹⁶ Jostenooode, 567.

³¹⁷ Jostenooode, 568.

Im Mai 1899 schreibt Jostenoode in der *Wiener Rundschau* über den „**Katholizismus als Fortschrittsprinzip**“.³¹⁸ Hier bezeichnet er das Christentum als „die höchste und vollkommenste religiöse Form“³¹⁹, daher sei eine Missionierung in Afrika im Rahmen der Kolonialisierung zu begrüßen.³²⁰ Dabei wird seine stark nationale, tendenziell sogar rassistische Tendenz bereits sichtbar – unter anderem in der Aussage, dass „es nicht darum gehe, den Neger durch das Christentum glücklicher zu machen, sondern moralisch besser und geeigneter, dem Fortschritt zu dienen“.³²¹

Im gleichen Jahr berichtet Jostenoode über Josef Müller (1855-1942), der den „**Reformkatholizismus als Religion der Zukunft für Gebildete**“³²² sah. Müller, ein katholischer Theologe und Philosoph aus Bamberg, forderte in seinen Schriften eine Überwindung der konfessionellen Distanz bei gleichzeitiger Ablehnung der Neuscholastik, eine stärkere Einbindung von Laien, eine Reform der Klerikerausbildung und eine Anerkennung der Erkenntnisse der modernen Wissenschaft.³²³ 1901 wurden seine Werke auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.³²⁴

Deutlich erkennbar wird bei Jostenoodes Artikel, dass er mit Müller sympatisiert und dessen Kampf „für eine Durchdringung [des Katholizismus] mit germanischen Anschauungen gegen die Stagnation und Unduldsamkeit des romanisch erzogenen Clerus“ für gut befindet. Nebenbei erwähnt er seine eigene „wuchtige Reformschrift Christlich-Germanisch“.³²⁵

In seinem nächsten Beitrag „**Imperium und Katholizität**“ vom Dezember 1899 rezensiert Jostenoode ein Buch von Houston Stewart Chamberlain, betitelt „Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts“.³²⁶ Dabei lehnt er Chamberlains Bemühen um eine neue Religion des Mystizismus ab, bezeichnet den Katholizismus als die Religion der wahren Mystik, weist er auf die kulturellen Leistungen der katholischen Kirche hin und schreibt die zunehmende weltliche Gesinnung dem Einfluss des Protestantismus zu. Imperium und

³¹⁸ Graevell, Dr. Harald: Katholicismus als Fortschrittsprinzip. In: WR 3/8 vom 1. März 1899, 198-199.

³¹⁹ Graevell, 198.

³²⁰ Die Diskurse stehen auch im Zusammenhang mit der Zurschaustellung „primitiver Völker“, etwa durch Carl Hagenbeck: Von Tieren und Menschen, Berlin 1909; Vgl. Altenberg, Peter: Ashantee, Wien 1897.

³²¹ Graevell, Dr. Harald: Katholicismus als Fortschrittsprinzip. In: WR 3/8 vom 1. März 1899, 198-199.

³²² Jostenoode, Harald Graevell van: Josef Müller: Der Reformkatholicismus, die Religion der Zukunft. In: WR 3/11 vom 15. April 1899, 268.

³²³ Diese Forderungen wurden erst im II. Vaticanum (1962-1965) umgesetzt. Vgl. Weiss, Otto: Modernismus in Deutschland, Regensburg 1995, 181-196.

³²⁴ Schwaiger, Georg: Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus, München 1976.

³²⁵ Jostenoode, Harald Graevell van: Bücher. In: WR 3/11 vom 15. April 1899, 268.

³²⁶ Jostenoode, Harald Arjuna van: Imperium und Katholizität. In: WR 3/27 vom 15. Dez. 1899, 651-656.

Katholizität sieht er als zusammengehörig an und vertritt die Meinung, dass „das deutsche Volk sich zu den höchsten Leistungen der Cultur“ aufschwingen werde“.³²⁷ Gegen Ende versteigt er sich aber zu derart rassistischem Gedankengut, dass sich die Redaktion der *Wiener Rundschau*³²⁸ gezwungen sah, sich in einer Fußnote explizit von seinen Ansichten „teilweise zu distanzieren“. Man schrieb: „Die Redaktion kann sich den obigen Ausführungen ihres Mitarbeiters nicht in allem anschließen“. Im Weiteren hieß es allerdings: „Auf Chamberlains bedeutsames Werk wird die *Wiener Rundschau* gelegentlich noch zurückkommen“³²⁹ – was jedoch nie verwirklicht wurde.

Anfang 1900 beschäftigt sich Jostenoode eingehend mit den Schriften Franz Hartmanns, nennt diesen „einen der tiefsten [= tiefsinnigsten] Schriftsteller auf deutschem Boden“³³⁰ und deutet an, dass die alten Anschauungen nicht mehr genügen, insbesondere die „moderne Sucht, alles auf rein materialistischem Weg finden zu wollen“ sei schuld an der „überhandnehmenden Kränklichkeit der degenerierten Bevölkerung“.³³¹ Er stimmt in seinem Artikel „**Geistige Heilkunst**“ Hartmann zu, dass, wer heilen wolle, sich um den Astralkörper des Menschen kümmern müsse, denn „wie bereits Paracelsus darlegte, entspricht der Mikrokosmos in allem dem Makrokosmos, dessen Abdruck er ist“. Dasselbe Prinzip hätten auch die „alten Inder“ vertreten.³³²

Im Juli desselben Jahres berichtet Jostenoode aus Paris vom Internationalen „**Theosophischen Kongress**“, an dem er teilgenommen hat.³³³ Nunmehr verkündet er, die Theosophie sei „so alt wie die Welt“³³⁴, sie begründe keine neue Religion und es bestünde eine Gemeinschaft vollendeter Seelen (*Arhats* oder *Mahatmas*)³³⁵, die, durch ewige Liebe in Gott verbunden, die Geschicke der Menschen im Verborgenen lenkten – ein Hinweis auf eine angeblich archaische Tradition – dennoch „gehe von dieser weißen Loge aller Fortschritt aus“.³³⁶ Die TG anerkenne ausdrücklich „den berechtigten Kern in jeder

³²⁷ Jostenoode, WR 3/27, 656.

³²⁸ Christomanos und Rappaport

³²⁹ WR 3/27, 651.

³³⁰ Jostenoode, Harald Graevell van: Geistige Heilkunst. In: WR 4/3 vom 1. Febr. 1900, 55-58.

³³¹ Jostenoode, 55.

³³² Jostenoode, 57.

³³³ Lindner, Anton: Rundschau: Theosophischer Congress. In: WR 4/10 vom 15. Mai 1900, 156.

³³⁴ Jostenoode, Dr. Harald Arjuna van: Der Theosophische Congress zu Paris. In: WR 4/14 vom 15. Juli 1900, 245-248.

³³⁵ Blavatsky behauptete, von ihnen briefliche Anweisungen zu erhalten. Hierin besteht eine der Abgrenzungen zum Spiritismus: vom passiven Medium zum aktiven Adepten.

³³⁶ Jostenoode, 246.

Religion“³³⁷ – damit bezieht er sich auf die von Blavatsky in perennialistischer Weise konstruierte „Urreligion, aus der alle zeitgenössischen Religionen hervorgegangen seien“, womit sie zur Aufhebung der Gegensätze zwischen Spiritualität, Philosophie und Naturwissenschaft beitragen wollte. Jostenoodes Bemerkung über die „in allen Religionen gleichen Symbole“³³⁸, speziell des Kreuzes, das daher in das Logo der TG übernommen worden sei, verdeutlicht nochmals dieses Paradigma.

Der Deutung des Kreuzes als symbolischen Hinweis auf die Kreuzigung Christi³³⁹ widerspricht der von Jostenoode bewunderte Franz Hartmann in der *Wiener Rundschau* allerdings entschieden. In einem Essay über „**die geheime Bedeutung des Kreuzes**“³⁴⁰ weist er darauf hin, dass Symbole nicht einfach Zeichen sind, sondern hinter ihrer sinnlichen Erscheinung eine „verborgene“ Bedeutung haben.³⁴¹ Hartmann deutet das Kreuz als Zeichen für das „Herabsteigen des Geistes in die Materie“³⁴² und nimmt dabei in Anspruch „eine höhere Auffassung an die Stelle einer niederen und beschränkten“ zu setzen.³⁴³ Der horizontale Strich bedeute das Reich des Materiellen, der senkrechte den durchdringenden Geist. Diese Durchdringung erwecke die in der Materie schlummernde Kraft zur Tätigkeit, dieses geistige Erwachen werde in den Symbolen der christlichen Kirchen oft durch Strahlen angedeutet, die vom Mittelpunkt des Kreuzes ausgehen. Die Rosenkreuzer hätten dort auch noch „eine Rose als Sinnbild der Weisheit“ angebracht. Weiter vergleicht er die Trinität mit „der Weisheit der indischen Yogis“ und ihre Lehre von den „drei Logoi“: der Vater (*atma*), der Sohn (*Buddha*) als die monadische Essenz, das organisierende Prinzip im Kosmos, und der Heilige Geist (*monas*) als das alles belebende Prinzip. Das seien drei verschiedene Aspekte des Ewig-Einen, „der alles in allem ist“.³⁴⁴ Er kommt zur Schlussfolgerung, „wir selbst sind das Kreuz“³⁴⁵, solange wir nicht zur wahren Selbsterkenntnis gelangt sind.

³³⁷ Jostenoode, 246.

³³⁸ Jostenoode, 247.

³³⁹ Er behauptet außerdem eine Sitte in den ägyptischen Mysterien, wo der Proband auf einem ausgehöhlten Kreuz liegend drei Tage und Nächte (!) in einem unterirdischen Gemach zubringen musste. Dabei verfiel er in einen Traumzustand oder Somnambulismus und erfuhr – sich in seinem Astralkörper bewegend – sämtliche Geheimnisse der Unterwelt; Hartmann, 135.

³⁴⁰ Hartmann, Franz: Die geheime Bedeutung des Kreuzes. In: WR 5/6 vom 15. März 1901, 131-135.

³⁴¹ Paul Ricoeur bezeichnete das Symbol als „Enthüllung von Verhültem“, wobei Reste des Undurchschaubaren erhalten bleiben. Vgl: Jetter, Werner: Symbol und Ritual, Göttingen ²1986, 56.

³⁴² Hartmann, 133.

³⁴³ Hartmann, 132.

³⁴⁴ Hartmann, 133.

³⁴⁵ Hartmann, 134.

Jostenoodes weitere Ausführungen wenden sich dem Thema von „**Dharma und Karma**“³⁴⁶ sowie Reinkarnation zu, wobei allerdings wieder sein antiegalitäres Menschenbild aufscheint, wenn er meint, dass „Menschen auf niederer Kulturstufe“ sich am besten an Menschen orientieren, „die geistig über ihnen stehen.“³⁴⁷ Die Gesetze des geistigen Wachstums zieht er als Legitimation für die Berechtigung der Sklaverei (zu ihrer Zeit) heran, ebenso für Kriege, die die Entwicklung männlicher Tugenden fördern würden, und für die Beibehaltung des ständischen Gesellschaftssystems – das er mit dem indischen Kastenwesen vergleicht und befürwortet. Dann wendet er sich gegen die weibliche Emanzipation, denn „wer als Weib geboren ist, soll als Weib erzogen werden und die weiblichen Tugenden erlernen. Dies ist sein Lebensberuf.“³⁴⁸ Hier trifft sich seine Sichtweise mit den Ansichten eines Paul Julius Moebius³⁴⁹ oder Otto Weininger³⁵⁰.

Abgesehen von seinen durchgehend völkischen Vorstellungen ist also innerhalb von knapp eineinhalb Jahren aus einem anscheinend überzeugten Katholiken ein glühender Anhänger der Theosophischen Gesellschaft geworden.

Als Gegenpol sei ein Feuilleton aus der *Reichspost* über „Theosophie und modernes Denken“ erwähnt, in dem Dr. Theodor Deimel (1866-1952), ein katholischer Theologe, ein vernichtendes Urteil fällt: gegen die christliche Ethik stehe in der Theosophie lediglich „Genußstreben“, dabei „zeigt [sie] sich in ihrer wahren, teuflischen Gestalt des Mephisto“.³⁵¹ Diese Aussage verdeutlicht die Sichtweise der katholischen Kirche, die eine Mitgliedschaft in der TG als „mit der katholischen Lehre unvereinbar“ ansah und daher verbot.³⁵²

4.2 Thematische Schwerpunkte

Wenn man sich nochmals die Themen vergegenwärtigt, die das spirituelle Feld der Moderne ausmachen, so fehlen in der *Wiener Rundschau* Beiträge zur Körperkultur völlig. Generell ist anzumerken, dass der Körper als Spiegel der Seele galt und im Sinne des Holismus als

³⁴⁶ Jostenoode, Harald Arjuna van: Dharma und Karma. In: WR 4/18 vom 15. Sept. 1900, 318-321.

³⁴⁷ Jostenoode, 320.

³⁴⁸ Jostenoode, 321.

³⁴⁹ Moebius, Paul Julius (1853-1907): Neurologe und Psychiater; schrieb über die suggestive Heilwirkung der Elektro-Therapie, von Sigmund Freud deshalb als „einer der Väter der Psychotherapie“ bezeichnet. Misogynes Pamphlet: „Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes“, Halle 1900.

³⁵⁰ Weininger, Otto (1880-1903): österreichischer Philosoph, Frauen- und Körperfeindliche Einstellung, verfasste „Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung“, Wien – Leipzig 1903.

³⁵¹ Deimel, Dr. Theodor: Theosophie und modernes Denken. In: *Reichspost* Nr.76 vom 3. April 1897,1.

³⁵² Hörmann, Karl: Theosophie. In: Lexikon der Christlichen Moral, Innsbruck 1969, Sp. 1207-1210.

Ursache aller Erkrankungen das gestörte Verhältnis des Einzelnen zum Kosmos gesehen wurde. Die Lebensreform scheint hauptsächlich in drei Artikeln im Zusammenhang mit dem deutschen Maler Karl Wilhelm Diefenbach (1851-1913) und seinem Schüler Hugo Höppener (1868-1948), genannt Fidus (der Getreue), auf.³⁵³ Da diese Geschehnisse bereits ausführlich in einer Dissertation dargelegt wurden³⁵⁴, habe ich auf eine nochmalige Ausführung verzichtet. Einzelne Beiträge zu Religions- und Kulturkritik wurden bereits in vorherigen Kapiteln abgehandelt.

Was breiten Raum einnimmt, sind Beiträge zu – im weitesten Sinn – okkulten Themen. Unerklärliche Erscheinungen am Himmel, in der Natur oder am bzw. im Menschen standen seit altersher unter Beobachtung, sie wurden Gott bzw. den Göttern zugeschrieben oder unbekanntem Kräften und je nach Wirkung und Kontext als gut oder böse apostrophiert. So schufen sich die Menschen ein Weltbild, das im Lauf der Zeit durch neue Erkenntnisse vielfach korrigiert werden musste – auch im 19. Jahrhundert erzwangen neue Errungenschaften aus Naturwissenschaften und Technik, Philosophie und Psychologie ein Umdenken. Viele „geheimnisvolle“ Naturkräfte bzw. Energien, die durch die menschlichen Sinne nicht wahrgenommen werden konnten, wurden nun in ihrer Wirkkraft durch wissenschaftliche Forschungen bestätigt – so gelang etwa Heinrich Hertz (1857-1894) im Jahr 1888 der experimentelle Nachweis der elektromagnetischen Strahlung. Conrad Wilhelm Röntgen (1845-1923) entdeckte 1895 die X-Strahlen, die später nach ihm benannt wurden und die medizinische Diagnostik revolutionierten. Die Einführung der drahtlosen Telegraphie 1897 durch Guglielmo Marconi (1874-1937) war ein weiterer Meilenstein des technischen Fortschrittes. Alle diese Entdeckungen konnten nun für eine plausible Erklärung und Legitimierung okkulten Ansichten herangezogen werden. Demzufolge verstand Carl Kiesewetter³⁵⁵, ein deutscher Theosoph und Autor esoterischer Schriften:

„unter *okkulten Vorgängen* alle jene von der offiziellen Wissenschaft noch nicht allgemein anerkannten Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens, deren Ursachen den Sinnen verborgene, *okkulte*, sind, und unter *Okkultismus* die theoretische und praktische Beschäftigung mit diesen Tatsachen, respektive deren allseitige Erforschung“.³⁵⁶

³⁵³ Wilhelm, Paul (eig. Dworaczek, Wilhelm): Carl Wilhelm Diefenbach. In: WR 2/16 vom 1. Juli 1897, 634-636; Höppener, Hugo: Karl Wilhelm Diefenbach. In: WR 2/19 vom 15. August 1898, 733-735; Spaun, Paul: Die Affaire Diefenbach. In: WR 3/5 vom 15. Jänner 1899, 123-125.

³⁵⁴ Wagner, Claudia: Der Künstler Karl Wilhelm Diefenbach (1851-1913) – Meister und Mission, Diss. FU Berlin 2007.

³⁵⁵ Kiesewetter, Carl (1854-1895): lebte in Meiningen, experimentierte mit Naturdrogen, starb durch einen Selbstversuch mit Bilsenkraut.

³⁵⁶ Kiesewetter, Carl: Geschichte des neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel, München 2004, 13 [Leipzig 1891-95].

Die Bezeichnung „okkult“ bezog sich auf bestimmte Phänomene wie Telepathie (Gedankenübertragung), Hellsehen (Clairvoyance), Psychokinese, Materialisationen (Hervorbringen von Substanzen, z.B. Ektoplasma oder feste Gegenstände), Levitationen (selbständige Bewegung von Gegenständen), Aura-Sehen und ähnliches. Überdies wurden damit Praktiken wie Pendeln, Tarot legen oder Geistheilung bezeichnet und außerdem verstand bzw. versteht man heute darunter unterschiedliche Repräsentations- und Deutungssysteme, die alltagsweltlich, künstlerisch, religiös oder wissenschaftlich sein können.³⁵⁷ Eine Geisterbeschwörung konnte demgemäß ein wissenschaftliches Experiment oder eine spannende Abendunterhaltung sein, sie wurde von Künstlern als Motiv in deren Werken verwendet, sie entsprang manchmal im Sinne der Trauerbewältigung religiöser Motivation. Dabei konnten alte Vorstellungen und neue Erkenntnisse nebeneinanderstehen, aber auch miteinander verschränkt werden, wie die folgenden Ausführungen zeigen sollen.

4.2.1 Kosmische Verbundenheit

Der Hamburger Journalist und Astrologe Albert Kniepf (1853-1924)³⁵⁸ schreibt in der *Wiener Rundschau* in seinem Artikel „**Mikrokosmos und Makrokosmos**“ über die Wirkungen der Gestirne, die sich „mittelbar und so mit unwiderstehlicher Gewalt äußern.“³⁵⁹ Er plädiert für eine „Erneuerung der Astrologie, jener Lehre von dem Zusammenhang des Menschenschicksals mit gewissen Wirkungen, mit den Bewegungen und Aspecten der Gestirne“.³⁶⁰ Er benennt verschiedene Dichter, wie Shakespeare³⁶¹ und Goethe, die von der Wirkmächtigkeit des Fatums überzeugt waren und sich Horoskope erstellen ließen. Auch derzeit sei „eine Erweiterung des gegenwärtigen Standes der Weltanschauung durch Teilnahme der Vorgänge im Weltall mittels (Geburts-) Horoskop“³⁶² sinnvoll. Die Astrologie sei durch den Materialismus der modernen Naturwissenschaften verdrängt worden, was Kniepf beklagt. Hoffnung aber käme durch neue Entdeckungen, da

³⁵⁷ Vgl. Lux, Anna / Paletschek, Sylvia: Okkultismus in der Moderne: Zwischen Wissenschaft, Religion und Unterhaltung. In: *Historische Anthropologie* 21/3 (2013), 315-323, hier 317.

³⁵⁸ Kniepf, Albert: „Zur Physik der Astrologie“, beschäftigte sich ab 1890 mit Astrologie, sah sich als Nachfolger Keplers und war Mitglied der Gesellschaft für wissenschaftliche Astrologie in München. Online unter: URL: <http://www.hermes-astrologie.de/kniepf.htm> (17.3.2017).

³⁵⁹ Kniepf, Mikrokosmos und Makrokosmos. In: WR 4/6 vom 15. März 1900, 125-128, hier 128.

³⁶⁰ Kniepf, WR 4/6, 125.

³⁶¹ Shakespeare, William: King Lear, 1605/06: „Die Sterne sind's, die Sterne über uns, die unsre Sinnesart bestimmen.“

³⁶² Kniepf, WR 4/6, 128.

„man nun weiß, dass es allenthalben unsichtbare und sehr verschiedenartig wirkende Strahlen gibt“.³⁶³

Kniepf bezieht sich in seinem Beitrag auf Vorstellungen, die bereits im Altertum in Mesopotamien (Chaldäa)³⁶⁴ entstanden sind und über die griechische und römische Antike wirkmächtig wurden. Man ging davon aus, dass sich bestimmte Himmelskörper in festen Formationen auf berechenbaren Bahnen um die Erde bewegten. Dazu zählten Sonne und Mond³⁶⁵, Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn. Diesen Planeten wurden übernatürliche Kräfte zugeschrieben, die Auswirkungen auf das Leben auf der Erde hätten. Besonders der Mond galt als einflussreich, sah man doch seine Wirkung auf die Gezeiten. Das begründete die Annahme eines ubiquitär wirkenden Vitalprinzips. Bei alledem galt der Gedanke „wie oben, so unten“³⁶⁶, der menschliche Körper wurde als *imago mundi* (Abbild des Universums) gesehen. Dieser All-Einheitsgedanke kannte keine Trennung zwischen Geist und Materie, wie sie später von Aristoteles (bis Descartes) vertreten und für das Christentum prägend wurde, daraus erklärt sich auch die ontologische Aufwertung der Natur. Der kosmische Reigen der Sterne mit seinen symbolischen Zuschreibungen wurde in den Tierkreiszeichen dargestellt, wobei sie als unterschiedliche Möglichkeiten des Wirkens göttlicher Kraft galten. Allgemein wurde angenommen, das menschliche Schicksal „stehe in den Sternen“, es sei vorbestimmt³⁶⁷, was der Annahme eines freien Willens zuwiderläuft, daher später vom Christentum bekämpft wurde. Dennoch blieb besonders in islamischen Ländern der Einfluss der Astrologie ungebrochen. Von dort aus nahm die Verbreitung astrologischer Werke nach Europa in der Renaissance wieder zu und wurde zu einer elementaren Quelle medizinischer Erkenntnis und Behandlung, z.B. in der Signaturenlehre des Paracelsus. In seinem Werk *De tribus Principis* (1619) entwickelte Jakob Böhme ein Weltbild, das von Ideen des Paracelsus beeinflusst ist: die äußere Gestalt offenbart den inneren Sinn. Den Menschen sah er als einen geistig-seelischen Organismus mit sieben (!) Grundeigenschaften: der Herbigkeit (salzig), dem Mercurialischen (Bewegung), dem

³⁶³ Kniepf, WR 4/6, 125. Er denkt dabei z.B. an die Entdeckung der Röntgenstrahlen 1895 und die Einführung der drahtlosen Telegraphie durch Guglielmo Marconi 1897.

³⁶⁴ Der Okkultist Josephin Peladan (1858-1918) stellte seine Rosenkreuzer-Salons jedes Jahr unter den Schutz einer anderen „chaldäischen Gottheit“.

³⁶⁵ In der *Tabula Smaragdina* wird die Schöpfung als Zusammenspiel der Kräfte von Sonne und Mond (= männlich und weiblich) personifiziert – in der Alchemie aufgegriffen als Verbindung von Gold und Silber.

³⁶⁶ Erster Lehrsatz aus der *Tabula Smaragdina* (im 8. Jh. n. Chr. in einem arabischen Text überliefert, im 12. Jh. ins Lateinische übersetzt).

³⁶⁷ Siehe antike Praktiken wie Orakel, Vogelflug, Leberschau, etc.

Schwefeligen (Triebe = Feuer), dem Wasser, dem Hall oder Schall (Glockenton) und der Weisheit. Den sieben (!) Planeten wurden, je nach Zeit, symbolische Assoziationen zugeschrieben – so wurden sie verknüpft mit den sieben Himmeln, den sieben Tagen der Woche, verschiedenen Metallen, den Kardinalstugenden oder Todsünden des Christentums und den Gaben des Heiligen Geistes. Auf einer ähnlichen Ebene bewegte sich Gustav Jung (1875-1961), der die Astrologie und ihre Symbole zur Entwicklung seiner Lehre vom kollektiven Unbewussten heranzog, indem er behauptete, die in der Psyche gespeicherten Archetypen seien quasi „Blaupausen“ universeller Erinnerungen menschlichen Erlebens.

Einer weiteren antiken Theorie zufolge, vertreten vom griechischen Philosophen Pythagoras (570-496 v. Chr.), wölbten sich die sieben Planetenbahnen hemisphärisch über der Erde, wobei ihre Drehbewegungen die sogenannte „Sphärenmusik“ schufen (auch unsere Notenskala besteht aus sieben Hauptnoten). Jakob Böhme griff auch diese Idee auf und bezeichnete die Welt als eine Harmonie individueller Töne, die von *einer* Bewegung „geboren“ werden,

„gleichwie eine Orgel von vielen Stimmen mit einer einigen Luft getrieben wird, dass eine jede Stimme, ja eine jede Pfeife ihren Ton gibt, und ist doch nur einerlei Luft in allen Stimmen, welche in jeder Stimme hallet, je nach dem das Instrument oder die Orgel gemacht ist“.³⁶⁸

Edmund Bailly schreibt in der *Wiener Rundschau* über „**das tönende Phänomen in der Natur**“³⁶⁹ und „**die Harmonie der Sphären**“.³⁷⁰ Im ersten Teil geht er den Erzählungen bzw. Mythen verschiedener Völker nach, die über unerklärliche Töne, Geräusche, Lärm oder Musik berichten – wie dem Gesang der Sirenen, dem Lärm der wilden Jagd und ähnlichem. In den Kosmogonien findet er eine Analogie zwischen Ton und Licht, er versucht daraus den „Ursprung des Tones“ im Augenblick der Schöpfung zu verorten. Dazu vergleicht er Aussagen aus der Bibel, dem Tao, persischen Quellen und den Upanishaden, wobei er im Vedanta die „genaueste Aufklärung“ findet: die zuerst dreifach geartete Bewegung erzeugte durch Zusammenstoß „das Akasa“³⁷¹, das unsichtbare Element, das die Fähigkeit besitzt, den Ton fortzupflanzen“.³⁷² Im zweiten Teil seines Beitrags prüft Bailly

³⁶⁸ Buber, Martin: Über Jakob Böhme. In: WR 5/12 vom 15. Juni 1901, 251-253, hier 252.

³⁶⁹ Bailly, Edmund: Das tönende Phänomen in der Natur. In: WR 4/11 vom 1. Juni 1900, 167-172 (Teil 1); WR 4/12 vom 15. Juni 1900, 181-184 (Teil 2).

³⁷⁰ Bailly, Edmund: Die Harmonie der Sphären. In: WR 4/14 vom 15. Juli 1900, 250-253.

³⁷¹ Akasha = Äther bzw. das fünfte Element. Bei Blavatsky eine feinstoffliche Substanz, die den gesamten Kosmos durchdringt. Akasha-Chronik = kosmisches Gedächtnis, aus dem der hellsehende Mensch schöpfen kann (vgl. kollektives Unbewusste bei C. G. Jung).

³⁷² Bailly, 171.

die verschiedenen Theorien der Sphärenharmonie: insbesondere Pythagoras und seine Anhänger behaupteten eine bestimmte mathematische Übereinstimmung der musikalischen mit der kosmischen Harmonie, und nannten das „die himmlische Lyra“. In Anlehnung an die Stufen der diatonischen Leiter und unter Verwendung des Gesetzes der Reihen-Bildung untersucht nun Bailly die Nebentöne und konstatiert eine „Ton- und Planeten-Parallele“, die er einer „astralen Lyra“ zuordnet – damit erweist er sich als Anhänger der theosophischen Lehre.³⁷³

Auch die Vorstellung, dass die Harmonie der Farben der Harmonie der Klänge ähnelt, geht auf die griechische Antike zurück. Isaac Newton (1643-1727) befasste sich mit der Sphärenharmonie unter diesem Gesichtspunkt, es gelang ihm die Aufspaltung des Sonnenlichtes mit einem Prisma und er ordnete dem Spektrum in Anlehnung an die siebenstufige Tonleiter sieben Farben zu. In der TG erfolgte eine neuerliche Popularisierung dieser Annahmen, Helena P. Blavatsky griff in ihrer Korrespondenzen-Lehre darauf zurück. In der Meditation sollte die Beziehung des Menschen mit dem absoluten Prinzip und der Natur mit Hilfe des Wissens von den Korrespondenzen zwischen Farben, Klängen und Zahlen erkannt und konkret erfahrbar werden.³⁷⁴ Bereits 1886 hatte sich Blavatsky in einem Aufsatz mit dem Titel „Occult or Exact Science?“ mit dem Phänomen der Synästhesie beschäftigt und sie als übersinnliche Wahrnehmung bezeichnet, die Sensitiven und Hellsichtigen gegeben sei.³⁷⁵ Sie fand in der Wahrnehmung mittels Synästhesie einen Beweis für die Existenz der astralen Welt.

Eine weitere seit der Antike gängige Vorstellung war jene, die besagte, die Erde sei nur einer von zahlreichen bewohnten Sternen. Durch die Erfindung des Fernrohrs und damit verbundener genauerer Beobachtung wurde dies widerlegt, darauf folgten in der Aufklärung Annahmen, die eine Idee der Seelenwanderung und der Höherentwicklung der Seele nach dem Tod in Richtung wachsender Vergeistigung behaupteten.³⁷⁶ In diesem Zusammenhang

³⁷³ Edmond Bailly (1850-1916) war ein französischer Musiker und führte die Verlagsbuchhandlung Librairie de l'Art indépendant in Paris, die einen zentralen Treffpunkt für symbolistische Künstler abgab. Dort trafen sich die Komponisten Claude Debussy und Eric Satie, die Schriftsteller Mallarmé und Huysmans, die Maler Odile Redon und Puvis de Chavannes. Bailly verlegte Werke von Andre Gide, Paul Claudel, Louis Menard und anderen, ab 1890 fungierte er als Redakteur des französischen TG-Organs *Le Lotus bleu*.

³⁷⁴ Vgl. Blavatsky, Helena P.: *Collected Writings*, BCW XII, 519.

³⁷⁵ Blavatsky, Helena P.: *Occult or Exact Science?* In: *The Theosophist* 7/79 (1886) 422-431 und 481-494. Zitiert nach: Rosenberg, 589.

³⁷⁶ Eine Annahme, die auch im *Corpus Hermeticum* bereits aufscheint. Vgl. Hannak, Kristine: *Geist=reiche Kritik. Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit*, Berlin – Boston 2013, 49.

steht die Theorie des schwedischen Gelehrten Emanuel Swedenborg (1688-1772), der meinte, dass die Geister der Verstorbenen aller Sterne miteinander in Kontakt stünden und der damit zu einem Wegbereiter des modernen Spiritismus zählt.

Als Nikolaus Kopernikus (1473-1543) erkannte, dass die Erde sich um ihre eigene Achse dreht und dabei die Sonne umrundet, sowie mit weiteren Erforschungen durch Tycho Brahe, Galileo Galilei, Johannes Kepler (1571-1630)³⁷⁷ und Isaac Newton kam es zu einer Trennung in die als Wissenschaft anerkannte Astronomie und die als „dubiose Weissagungsmethode“ eingeschätzte Astrologie. Trotzdem blieb ihre Wirkung bestehen, auch wenn sie manchen Bedeutungswandel erfuhr. Insbesondere die Annahme übernatürlicher Kräfte wurde im 18. Jahrhundert auf die „unwägbareren Imponderabilien“ übertragen, dazu zählte man Schwerkraft, Licht, Magnetismus, Elektrizität und Wärme.

Unter dem Titel „**Hypnotismus und Magnetismus**“ referiert Carl von Thomassin aus München in der *Wiener Rundschau* über ein Buch von Schröter, der die Praktiken der „ältesten Völker des Orients“ erwähnt, die „theils durch Handauflegen zu heilen suchten“, „theils ein Weib oder einen Knaben in somnambulen Zustand versetzten, um dann von diesen während des Hellsehens Angaben von Heilmitteln zu erlangen“.³⁷⁸ Er nennt die Fixationshypnose in China, die Yoga-Praxis der Inder, den Tempelschlaf im alten Ägypten und betont ihre „stete Verbindung mit Magie und mystischer Philosophie“.³⁷⁹ In diesem Zusammenhang verweist Thomassin auf den kürzlich verstorbenen Gelehrten Carl du Prel, „der glaubte, dass tatsächlich durch die hellsehende Thätigkeit des transcendentalen Subjects während der Hypnose die Kranken häufig die Art ihres Leiden erkannt und die Heilmittel gefunden hätten“.³⁸⁰ Weiters führt er aus, dass für Schröter „die Heilungen Jesu“ von gänzlich anderer Qualität wären, denn „seine Thaten stehen so hoch erhaben über aller Menschen Thaten, dass nur ein Verblendeter es wagen kann, seine eigenen Thaten mit denen Jesu vergleichen zu wollen“.³⁸¹ Durch die Verbreitung des Christentums sei „im Osten und Westen die alte Magie verdrängt“ und durch die christliche Mystik ersetzt worden, an Stelle

³⁷⁷ Kepler erweiterte das heliozentrische Weltbild in seinem Werk „*Harmonice mundi*“ um die Erkenntnis, dass sich die Planeten auf Ellipsenbahnen bewegen und errechnete die Tonhöhe aus der Winkelgeschwindigkeit, mit der der jeweilige Planet um die Sonne kreist.

³⁷⁸ Thomassin, Carl von: Hypnotismus und Magnetismus. In: WR 3/25 vom 15. Nov. 1899, 599-602 (Teil 1); WR 3/26 vom 1. Dez. 1899, 615-618 (Teil 2); WR 3/27 vom 15. Dez. 1899, 645-651 (Teil 3).

³⁷⁹ Thomassin, WR 3/25, 600.

³⁸⁰ Thomassin, WR 3/25, 600.

³⁸¹ Thomassin, WR 3/25, 602.

der „alten Priester-Magnetiseure traten die Heiligen“.³⁸² Durch Verzerrung sei es zu „den furchtbaren Ausgeburten des Hexenwesens“ gekommen, bei dem der „Hypnotismus und Suggestionismus, die Epilepsie, Anästhesie, Analgesie, psychische Hyperästhesie und Halluzinationen“ eine große Rolle gespielt hätten.³⁸³ Das Wissen über die Magie der Mystiker hätte Agrippa von Nettesheim (1486-1535) in seinem Werk *De occulta Philosophia* bewahrt. Weiter nennt Thomassin Paracelsus³⁸⁴, Giordano Bruno (1550-1600) und Johannes Baptista von Helmont (1577-1644), die sich alle mit Magnetismus auseinandergesetzt hätten. Helmont sagte in seinem Werk *De magnetica vulnerum curatione*: „Das Magnale magnum ist keine körperliche Substanz, sondern ein ätherischer Geist, der rein und lebendig alle Dinge durchdringt und die Masse des Weltalls bewegt“.³⁸⁵ Schließlich zitiert Thomassin den „von Gott erwählten Arzt“ (Sakralisierung der Medizin) und erwähnt im Besonderen Friedrich Hoffmann (1660-1742), der den menschlichen Organismus als Maschine betrachtet habe, die durch den Nervenäther in Gang gebracht werde. Dieser werde „im Gehirn gebildet und mittels der Nervenstränge durch den Körper geleitet“.³⁸⁶ Auch Johann Christian Reil (1759-1813), der Leibarzt Goethes, findet Erwähnung – er veröffentlichte 1807 eine Abhandlung über die menschliche Nerventätigkeit, die er auf zwei Systeme zurückführte: das Cerebralsystem (Gehirn und Rückenmark) und das Gangliensystem (mit dem Sonnengeflecht als wichtigstem Zentrum – vergleichbar der mesmeristischen Herz- oder Magengrube).³⁸⁷ Diese Systeme sollten als Organe der bewussten (mit aktivem, willentlichen Weltbezug) bzw. unbewussten Seele (die geheimnisvolle „Nachtseite“) fungieren.³⁸⁸

In einer Fußnote beschäftigt sich Thomassin mit „den Heilungen des Pfarrers Gassner (1729-1779) und dessen Glauben an böse Geister als Verursacher von Krankheiten, was zu

³⁸² Thomassin, 602.

³⁸³ Thomassin, WR 3/26, 615.

³⁸⁴ Theophrast von Hohenheim (1493-1541): Arzt und Naturforscher, bezog sich auf zwei Quellen: die Bibel und das Buch der Natur, lehnte die Humoralpathologie ab und bezeichnete in seiner Entienlehre als krankmachende Faktoren ungünstige Sternkonstellationen, körperliche Veranlagung, von außen zugeführte Giftstoffe, mentale Ursachen und göttlichen Ratschluss.

³⁸⁵ Thomassin, 616.

³⁸⁶ Thomassin, 618.

³⁸⁷ Darunter wurde das Hypochondrium im oberen Bauchraum verstanden, welches nach Helmont der Sitz des *spiritus vitae* ist, der wie eine Sonne nach oben und unten strahlt und belebt – vergleichbar mit dem *prana* der Upanishaden.

³⁸⁸ Reil, Johann Christian: Ueber die Eigenschaften des Ganglien-Systems und sein Verhältniß zum Cerebralsystem, Halle 1807.

„vielen Controversen“ geführt habe.³⁸⁹ Zum Schluß führt er eine „Mrs. Eddy in Boston“ an, die die neue Methode des „Mental“ oder „Psychic Healing“ anwenden würde, was er dem „Gebiete des Suggestionismus“ zuordnet.³⁹⁰ Im dritten Teil seiner Abhandlung erzählt Thomassin über „eine[n] der hervorragendsten Forscher auf dem Gebiete des Magnetismus“, nämlich Franz Anton Mesmer.³⁹¹

Franz Anton Mesmer (1734-1815), geboren in Iznang am Bodensee (damals Vorderösterreich), studierte in Wien Medizin und schloss 1766 mit seiner Dissertation *De planetarum influxu* ab, in der er die Wirkung der Gestirne auf den menschlichen Organismus untersuchte.³⁹² In seinem später entwickelten Konzept des animalischen Magnetismus geht er von der Vorstellung aus, dass Mensch und Universum aus den gleichen Stoffen gebildet sind, alles Leben auf der Erde mit den Himmelskörpern in ständigem Austausch steht, sowie dem Vorhandensein einer alle Körper durchdringenden Substanz, einem Lebensstoff, den er Fluidum nannte.³⁹³ In seinem „System der Wechselwirkungen“ spricht er davon, dass der Kosmos aus den Substanzen Materie (*materia*) und Bewegungskraft (*vis motrix*)³⁹⁴ aufgebaut sei, die ihre Quelle in den *atomi materiales* haben und die für jeden Stoff hinsichtlich Masse und Eigenschaften wohl definiert und immer gleich seien. Die Gesamtheit dieser *atomi minerales* nennt Mesmer eine „Flutreihe“ oder „Allflut“ (auch Elementarfeuer), eine Serie des allverbreiteten Fluidums, die die Nerven(röhren) durchströme und für die Reizbarkeit der Muskelfasern verantwortlich sei. Krankheit entstehe durch eine Stockung oder Ungleichverteilung des Fluidums, mit Hilfe von Magneten-Strichen (später durch Berührung mit der Hand) könne „Ebbe und Flut“ erzeugt und die Disharmonie beseitigt werden – diesen Vorgang bezeichnete Mesmer als Magnetkur.³⁹⁵ Seine Methode beruht auf einer physikalisch-mechanistischen Grundlage.

³⁸⁹ Näheres bei: Baier, Karl: Mesmer versus Gaßner. Eine Kontroverse der 1770er Jahre und ihre Interpretation. In: Sziede, Maren / Zander, Helmut (Hg.): Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800, (Okkulte Moderne 1) Berlin – München – Boston 2014, 47-84.

³⁹⁰ Thomassin, WR 3/26, 618.

³⁹¹ Thomassin, WR 3/27, 645.

³⁹² Vgl. Schott, Heinz (Hg.): Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus, Stuttgart 1985.

³⁹³ Kupsch, Wolfgang: Bemerkungen zur wissenschaftshistorischen Einordnung F. A. Mesmers. In: Schott, Heinz (Hg.): Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus, Stuttgart 1985, 44-50, hier 45.

³⁹⁴ Er meint, „die von Gott geschaffenen Atome setzen sich in Bewegung und ziehen sich allmählich an. Sie verbinden sich je nach der Wirksamkeit der zwischen ihnen wogenden feinen Stoffe mit- und untereinander. Durch letztere wird auch die Polarität begründet. Materie und Bewegung sind die ersten Bedingungen der Welt. Die Bewegung manifestiert sich verschiedenartig, z.B. als Luft, Ton, usw. Der Magnetismus ist nicht nur die Kraft, die als Flutstrom zwischen den einzelnen Gestirnen regulierend wirkt, sondern auch die den belebten Körpern innewohnende Kraft, die eine wellenförmige Bewegung hat.

³⁹⁵ Durch diese sollte die Verbundenheit mit dem Kosmos wiederhergestellt werden, außerdem war es eine wichtige Leib-Erfahrung.

Thomassin erwähnt außerdem Amand Marc Jacques de Chastenet, Marquis de Puységur (1751-1825), der durch eine Weiterentwicklung eine Trance mit unterschiedlicher Intensität erreichte, die er (künstlich induzierten) Somnambulismus nannte. In diesem veränderten Bewusstseinszustand konnten paranormale Fähigkeiten, Visionen und religiöse Ekstase auftreten. Hier wurden erstmals interne Wirkfaktoren (das Unbewusste) zur Erklärung herangezogen.³⁹⁶ Etwa gleichzeitig wurden durch die Swedenborgianer³⁹⁷ die rein physikalischen Erklärungsversuche der paranormalen Phänomene beim Magnetisieren abgelehnt und für diese Wirkungen die Geister Verstorbener verantwortlich gemacht, aus medizinischen Heilungssitzungen wurden Seáncen, das Mesmerisieren diente nun der Kontaktaufnahme mit der Geisterwelt – der Beginn des modernen Spiritismus.

Weiters führt Thomassin aus, der schottische Augenarzt James Braid (1795-1860) habe nach dem Prinzip des Mesmerismus die Hypnosetherapie entwickelt, wobei er das traditionelle Magnetisieren durch das Anstarren eines glänzenden Gegenstandes in geringer Augenentfernung ersetzte. Die unter Hypnose auftretenden außergewöhnlichen Fähigkeiten waren für Braid das rein psychisch erklärbare Ergebnis von Suggestion bzw. Autosuggestion und von einer erhöhten Aufmerksamkeit induziert.³⁹⁸ Das im Somnambulismus auftretende Hellsehen konnte damit nicht hervorgerufen werden, demzufolge bestritt er die Existenz von übernatürlichen Wahrnehmungen und berief sich auf Ähnlichkeiten mit östlichen Meditationspraktiken.

Bereits die Anhänger der mesmeristischen Theorien hatten versucht, parallel zur medizinischen Erforschung der während der magnetischen Behandlung auftretenden Phänomene, Analogien in verschiedenen Religionen und Epochen aufzuspüren. In den Fokus der Aufmerksamkeit kamen vor allem asiatische Religionen, chinesische Heilmethoden oder schamanische Praktiken, wodurch eine rege Übersetzungstätigkeit ausgelöst wurde. Im Kontext dieser Forschungen entdeckte man östliche Meditationsformen und überprüfte sie auf ihre Anschlussfähigkeit an die europäischen Traditionen. Dieser

³⁹⁶ Mesmer entwickelte dazu seine Lehre vom „Instinkt“ oder „Sechsten Sinn“ (auch *sensorium commune*), 1785 von Tardy de Montravel in der Herzgrube lokalisiert. Vgl. Sziede, Maren: Jenseits der fünf Sinne. Sinneserweiterung bei Mesmer als Innovation um 1800. In: Sziede, Maren / Zander, Helmut (Hg.): Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800, (Okkulte Moderne 1) Berlin – München – Boston 2015, 85-108, hier 85.

³⁹⁷ Organisierte Form nach der Lehre Emanuel Swedenborgs: 1788 in London gegründete „New Church“, breitete sich in Nordamerika aus und beeinflusste die Entstehung des Mormonismus und des modernen Spiritismus.

³⁹⁸ Vgl. Braid, James: *Neurypnology or the rationale of nervous sleep considered in relation with animal magnetism*, Manchester 1843.

Umstand wird in der *Wiener Rundschau* belegt, indem Thomassin einen gewissen Abbé Faria erwähnt³⁹⁹, der nach einem Indienaufenthalt magnetische und somnambule Phänomene „nach Art der Brahmanen“ erklärte.⁴⁰⁰ Jener hielt den magnetischen Somnambulen für einen „Concentrierten“⁴⁰¹, wie den indischen Yogi, der sich in Yoga (Ekstase) übte“.⁴⁰² Als Konzentration beschreibt er einen Zustand, in dem „alle menschlichen Kräfte auf einen Punkt gesammelt werden.“⁴⁰³ Faria war ein Kritiker des Mesmerismus, lehnte die Idee des Fluidums ab und erklärte die im Somnambulismus auftretenden Phänomene als geistige Vorgänge.

Schon die Experimente mit der Magnetisierung von Gesunden zwecks hervorrufen von Clairvoyance⁴⁰⁴ durch die somnambulen „Seherinnen“ hatten den „mystischen Magnetismus“ begründet. Dabei wurden die paranormalen Fähigkeiten und Zustände als Vorwegnahme einer höheren Entwicklungsstufe der Menschheit beurteilt. In diesen Zusammenhang kann die mesmeristische Indien-Rezeption eingeordnet werden. Als Auslöser für die Beziehung zwischen dem animalischen Magnetismus und dem indischen Gedankengut gilt das 1801/02 vom französischen Theologen und Orientalisten Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) veröffentlichte *Oupnek’hat* – eine Übersetzung von 50 Upanishaden aus dem Persischen ins Lateinische.⁴⁰⁵ In der Vorrede wird gesagt, dass (durch Gott gefügt) „nach einer festen, wenngleich kaum wahrnehmbaren Ordnung die himmlischen Körper [Gestirne] vermittels eines Lebensgeistes oder Fluidums auf die irdischen einwirken“.⁴⁰⁶ Das Fluidum Mesmers wird mit dem Sanskrit-Begriff *prana* gleichgesetzt. Durch weiterführende Überlegungen hat Carl Joseph Windischmann (1775-1839) Verbindungen zwischen *prana* und dem *spiritus vitae* hergestellt, wobei er für letzteren auch das Synonym *Pneuma* verwendete. Er stellte fest, dass sich im ersten Schritt der Yoga- Meditation das *prana* im Herzen sammelt (vgl. Herzgrube bei Mesmer) und dann

³⁹⁹ Faria, José Custódio de (1750-1818): in Goa geborener portugiesischer Priester und Hypnotiseur, später in Paris, Freundschaft mit Puysegur; verwendete posthypnotische Suggestion und ließ Elemente indischer Mystik (Yoga) in seine Experimente einfließen.

⁴⁰⁰ Thomassin: Hypnotismus und Magnetismus. In: WR 3/27 vom 15. Dez. 1899, 645-651, hier 646.

⁴⁰¹ Der Begriff wird erstmals von Faria in der Hypnose-Debatte gebraucht.

⁴⁰² Abbé Faria: „De la cause du sommeil lucide où étude de la nature de l’homme, Paris 1819. Zitiert nach: Thomassin, 646.

⁴⁰³ Thomassin, 646, Fußnote.

⁴⁰⁴ Der höchste Grad des Somnambulismus, man kann weit entfernte Ereignisse wahrnehmen sowie in Vergangenheit und Zukunft schauen: Klassifizierung durch Carl Alexander Ferdinand Kluge (1811).

⁴⁰⁵ Vgl. Baier, Meditation und Moderne, 203.

⁴⁰⁶ *Oupnek’hat* 1, LXXIII. Vgl. Winter, Franz: *Eine summa orientalis systematis*. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Bd. XLIX/2005, 71-105.

„vom Herzen [...] die Seele mittels des *Udana* (Aufhauchs) durch die *Ader des süßen Schlafs* (*Suschumna*) aufwärts ins Hirn und bis zum Scheitel empor[steigt], den Weg nach oben suchend, den sie *insbesondere* auch beim Sterben und Verlassen des Leibes in solchen Menschen nimmt, welche gute Werke geübt [...]“.⁴⁰⁷

In der *Wiener Rundschau* weist Franz Hartmann auf die „magische Kunst einiger Yogis und Fakire des Ostens“⁴⁰⁸ hin, das waren Männer, die als *samnyasins* (besitzlose, der Welt entsagende Männer) unter strengen asketischen Bedingungen lebten und auf dem Weg der Meditation zu *samadhi* (Versenkung/Erkenntnis) gelangen wollten. In den Upanishaden (entstanden ca. 800 v. Chr.) steht der Begriff *yoga* als Begriff für mentale und körperliche Kontrolle sowie im Zusammenhang mit philosophischen Fragen, etwa nach dem Sinn des Lebens. In den vom indischen Gelehrten Patanjali zusammengestellten und kommentierten Textsammlungen der Yogasutren wird über den achtstufigen Weg des Yoga (*Astanga*)⁴⁰⁹ berichtet, an dessen Ende sich die individuelle Seele mit dem universellen Urgrund des Seins vereinen soll (*Samadhi*).⁴¹⁰ Franz Hartmann bezeichnet in der *Wiener Rundschau* Yoga als „Weg zur göttlichen Selbsterkenntnis“, als „die Kunst, durch den in uns erwachten göttlichen Geist sich selbst zu beherrschen“ und „Herr über alle unsere Gemüthsbewegungen und Gedanken und schliesslich sogar über die Functionen des Körpers zu werden.“⁴¹¹

Helene Zillmann schreibt in der *Wiener Rundschau* über das „**Tönende Schweigen**“⁴¹² und verlangt in sehr poetischen Worten, durch Konzentration „auf die äußere Hülle“⁴¹³ die Gedanken hinter sich zu lassen bis man „nicht mehr Gedächtnis, nicht Vorstellung, nicht Logik“ ist, sondern „nur Schauen, Hören und Fühlen.“⁴¹⁴ Erst wenn „das Schweigen in Dir, um Dich und über Dir“ ist, „wirst Du die Stimme der Stille hören.“⁴¹⁵

⁴⁰⁷ Windischmann, Carl Joseph: Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Dritte Abteilung: Indien II, Bonn 1832, 1351.

⁴⁰⁸ Hartmann, Franz: Über die occulte Bedeutung allgemein gebräuchlicher Worte. In WR 5/4 vom 15. Feber 1901, 89-94, hier 93.

⁴⁰⁹ Patanjali: Yogasutra. Zitiert nach: Iyengar: Licht auf Yoga, Bern – München 1993.

⁴¹⁰ Ein schlafähnlicher Zustand, das angestrebte Ziel des *Sadhaka*, Erkenntnis und Einheit mit dem Göttlichen.

⁴¹¹ Hartmann, Franz: Die Bhagavad Gita der Indier (Das Lied von der Gottheit und die Lehre vom göttlichen Dasein). In: WR 3/15 vom 15. Juni 1899, 350-359, hier 353.

⁴¹² Zillmann, Helene: Tönendes Schweigen. In: WR 3/24 vom 1. Nov. 1899, 572-573.

⁴¹³ Zillmann, 572.

⁴¹⁴ Zillmann, 573.

⁴¹⁵ Zillmann, 573.

Mit diesen Worten beschreibt sie Sinn und Zweck einer Meditation und kommt den heute üblichen Formulierungen nahe – wenn z.B. über Zen gesagt wird, es sei ein Weg sich selbst zu erforschen und „aus dem Lärm der äußeren Welt in die Welt der Ruhe und des Seins zu finden.“⁴¹⁶ Als Anhängerin der Theosophischen Gesellschaft in Deutschland kam Helene Zillmann mit Yoga in Kontakt. Der Inder Swami Vivekananda (1863-1902) hatte seine Teilnahme am Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago dazu genutzt, die Bekanntheit von Yoga zu steigern. Yoga galt (und gilt teilweise heute noch) als „uralte indische Lehre“, erfuhr aber im 19. Jahrhundert zahlreiche Modifikationen.⁴¹⁷ Laut Vivekananda hat Yoga den Zweck, das menschliche Bewusstsein zu entwickeln und es stufenweise zur Selbstverwirklichung bzw. Erleuchtung zu bringen. Dabei ist Yoga Ziel und Weg zugleich: Ziel, indem es den Menschen von physischen und psychischen Leiden befreit, die Einstellung zum Leben verändert und die Einheit mit dem Göttlichen (wieder)herstellt⁴¹⁸ – Weg, indem es die vielfältigen Methoden bereithält, die dorthin führen.

In einem weiteren Artikel der *Wiener Rundschau* redet Zillman vom „Einströmen des göttlichen Atems“⁴¹⁹ in „**das Innerste der Kunst**“ bzw. den Künstler, der nur aus diesem Vorgang seine Erkenntnis gewinnt, die er dann als Imaginationen in seinen Werken umsetzt. Damit bezieht sie sich offensichtlich auf das im Yoga wichtige Prinzip des *pranayama*. Der Begriff *prana* bedeutet Atem, Lebensenergie, Vitalität und bezeichnet auch die Seele im Gegensatz zum Körper. Vivekananda hatte bereits ausgeführt: „Alles ist Prana. Es bewegt die Sonne, den Mond und die Sterne. Wir sagen, alles, was im Universum ist, wurde durch die Vibration des Prana hervorgebracht. Das höchste Ergebnis dieser Vibration ist das Denken [...]“⁴²⁰ Diese Definition des Prana entspricht ziemlich genau dem als Energie gedachten Fluidum im Mesmerismus.

Ayama heißt Länge, Ausdehnen, Ausstrecken oder Zurückziehen. Somit ist *pranayama* die Regulierung des Atems, die Atemkontrolle. Der Atem gilt als Bindeglied zwischen Körper und Geist, der Mensch macht bei der Geburt den ersten Atemzug und beim Tod den letzten, er „haucht“ das Leben aus. Im *pranayama* sind lange, tiefe Atemzüge erforderlich, die

⁴¹⁶ Online unter: URL: <http://www.zenentrum.mishoan.at> (28.4.2018).

⁴¹⁷ Vgl. Alter, Joseph S.: *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, Princeton – Oxford 2004; Michelis De, Elizabeth: *A History of Modern Yoga*, London – New York 2005; Singleton, Mark: *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press 2010.

⁴¹⁸ Die Geschichte der ursprünglichen Einheit und Vollkommenheit des Menschen mit dem Kosmos findet sich auch in der Hermetik, der Kabbala und der christlichen Mystik.

⁴¹⁹ Zillmann, Helene: *Ins Innerste der Kunst*. In: *WR* 3/15 vom 15. Juni 1899, 362.

⁴²⁰ Vivekananda, Swami. Zitiert nach: Baier, *Meditation und Moderne*, Bd.2, 480.

rhythmisch erfolgen, dadurch soll der Atem des Individuums (*pinda-prana*) mit dem kosmischen Atem (*brahmanda-prana*) in Einklang gebracht werden. Dabei bleiben die Augen geschlossen, um ein Umherwandern der Gedanken zu unterbinden. Ein vertieftes Einatmen und Ausatmen sowie ein Anhalten des Atems induziert eine Verlangsamung der Atmung und lässt den Geist zur Ruhe kommen. Erst diese Atembeobachtung (*vipassana*) und die folgende Beherrschung der richtigen Atmung macht es dem Yogi möglich, seine Sinne zu kontrollieren und damit die Stufe des *pratyahara* zu erreichen, wo der Atem von jeder bewussten Lenkung frei ist und eine spezielle Form der Konzentration ermöglicht.⁴²¹

Die Wichtigkeit der Atmung wurde von Vivekananda betont, er empfahl die yogische Wechselatmung. Diese Gedanken wurden im New Thought aufgenommen, William Walker Atkinson (1862-1932), alias Ramacharaka, propagierte den „Yogi-Reinigungsatem“ in seinen Publikationen. Elizabeth Towne (1865-1960) hob die Bedeutung der Vollatmung (full breath) hervor, außerdem entwickelte sie eine besondere Atemform gegen Depressionen, die den Solarplexus weiten und zur Kontrolle über die Emotionen beitragen sollte.⁴²² Sie betrachtete das „Sonnengeflecht“ als Zentrum, von dem aus die universale Liebe den ganzen Körper und seine Aura durchdringt und in die Welt ausstrahlt⁴²³, was wiederum an den Ansatz von Windischmann denken lässt.

In vielen Kulturen besteht die Vorstellung vom Atem als dem Hauch Gottes (hebr. ruach). In der Antike *pneuma* genannt, wird der Begriff in der christlichen Tradition zu *Hagion Pneuma* (Hl. Geist) transformiert – das, was den Menschen beseelt. In diesem Sinn ist die Beseelung Adams (Gen 2,7) zu verstehen. Der göttliche Atem wirkt als Lebensenergie, der Körper als Gefäß für (mögliche) Prophetie. In China gilt das Qi als Lebensenergie, die allen physischen und psychischen Funktionen zugrunde liegt. Der in der Theosophie häufig gebrauchte Topos der Aura steht auch in Zusammenhang mit Atem oder Hauch (von griech. *anwa*). Bei Jakob Böhme war vom göttlichen Anhauchen die Rede⁴²⁴, ebenso sprach C. G. Jung in seinen „Erinnerungen“ vom „göttlichen Anhauch“.⁴²⁵ Auch in der jüdischen Mystik findet sich dieser Gedanke, wenn Rabbi Hajjim mi-Woloschyn sagt, „[...] so ist es auch bei

⁴²¹ Vgl. Iyengar, B.K.S.: Licht auf Yoga, 34-38.

⁴²² Towne, Elizabeth: Practical Methods for Self-Development: Spiritual – Mental – Physical, Holyoke 1904, 100-101.

⁴²³ Towne, Elizabeth: Practical Methods for Self-Development, 21.

⁴²⁴ In der spiritualistischen Genesis-Allegorese wird die göttliche Weisheit weiblich konnotiert und als „Sophia“ personal gedacht, sie erhält eine Funktion in der Kosmogonie und wird in der apersonalen Metaphorik als „Hauch“ oder „Spiegel“ (Sap 7,25-26) bezeichnet. Vgl. Hannak, 53.

⁴²⁵ Jung, Carl Gustav: Erinnerungen, Träume, Gedanken, Ostfildern ¹⁹2016, 230 [1961].

den drei Aspekten Neschama, Ruach, Nefesch, die gleichsam aus dem Hauch des Mundes Gottes [...] strömen“.⁴²⁶

Daneben wirkten Mesmers Theorien weiter, Carl du Prel bezog sich in der *Wiener Rundschau* darauf: „Die magnetische Fernwirkung, die erst in neuerer Zeit wieder in exacter Weise constatirt wurde, war im Anfang des Jahrhunderts schon sehr wohl bekannt, und Somnambule sind es, welche die Anleitung dazu gegeben haben [...].“⁴²⁷ Für du Prel bestätigten die Beobachtungen des Somnambulismus die übersinnlichen Fähigkeiten der Menschen und sie bewiesen seiner Meinung nach auch die Existenz „einer den leiblichen Tod überdauernden Seele.“⁴²⁸

In seiner dreiteiligen Ausführung „**Die Somnambulen als Lehrer**“⁴²⁹ knüpft er an die Lehren von Franz Anton Mesmer und Karl von Reichenbach (1788-1869)⁴³⁰ an, über die er fundierte Kenntnisse hatte. Er spricht den Somnambulen „einen sechsten Sinn“ (das „Od“)⁴³¹ zu, der bei diesen Personen „über die Empfindungsschwelle gehoben“ wird.⁴³² Diese Annahme geht auf ein gängiges zeitgenössisches Erklärungsmuster zurück, wonach die menschlichen Sinnesorgane nur ein gewisses (beschränktes) Spektrum der Natur wahrnehmen könnten, die Grenze bilde die Empfindungsschwelle (nach Fechner)⁴³³. Im Somnambulismus sei diese Grenze verschoben, was die „magischen“ Fähigkeiten erkläre. Der Somnambule habe neben dem Gehirnbewusstsein auch ein Seelenbewusstsein, das weiter reicht, und die in ihm tätige „Lebenskraft“⁴³⁴, die an den materiellen Träger, das Od, gebunden sei. Dieses Od ist das belebende und organisierende Prinzip (im biologischen Sinn, vergleichbar mit der Entelechie von Aristoteles), es schafft sich den Organismus und

⁴²⁶ Woloszyner, Chajim ben Isaak: Nefesch ha – Hajjim I,15, Bnei Brak 1989 [Wilna 1824]. Zitiert nach: Grözinger, Karl Erich: Jüdisches Denken, Bd.3, Frankfurt/M. 2009, 329.

⁴²⁷ Prel, Carl du: Die Somnambulen als Lehrer, Teil I. In: WR 1/7 vom 15. Febr 1897, 268-273, hier 271.

⁴²⁸ Pytlik, Okkultismus und Moderne, 31.

⁴²⁹ Prel, Carl du: Die Somnambulen als Lehrer. In: WR 1/7 vom 15. Febr. 1897, 268-273 (Teil 1); WR 1/8 vom 1. März 1897, 310-314 (Teil 2); WR 1/9 vom 15. März 1897, 343-348 (Teil 3).

⁴³⁰ Engel, Michael: Reichenbach, Freiherr Karl von. In: NDB 21 (2003) 305-307.

⁴³¹ Reichenbach, Karl von: Odisch-magnetische Briefe“, Stuttgart 1852; „Aphorismen über Sensitivität und Od“, Wien 1866.

⁴³² Prel, 268.

⁴³³ Fechner, Gustav Theodor (1801-1887): Begründer des Panpsychismus: Vgl. Fechner: Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Leipzig 1879.

⁴³⁴ Christoph Wilhelm Hufeland befand in seinem Werk „Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern“ (Jena 1798): „Die Lebenskraft erfüllt alles, sie bewegt alles, sie ist höchst wahrscheinlich der Grundquell, aus dem alle übrigen Kräfte der physischen, wenigstens organischen Welt fließen. Sie ists, die alles hervorbringt, erhält, erneuert [...] ein wahrer ewiger Hauch der Gottheit [...] Die Lebenskraft ist das feinste, durchdringendste, unsichtbarste Agens der Natur, das wir bis jetzt kennen. Sie übertrifft darin sogar die Lichtmaterie, elektrische und magnetische Kraft [...]“.

äußert sich als Zeugungs-, Bildungs- und Neubildungskraft. Du Prel sagt: „Das transcendente Subjekt ist Vernunft und Wille; es ist ein metaphysisches, bewußt wollendes, individualistisches Gestaltungsprinzip.“⁴³⁵ Der Lebensprozess ist odische Bewegung, verbunden mit Lichtphänomenen (Aura), Krankheit bedeutet Ungleichgewicht. Weiter erwähnt du Prel Wasser wegen seiner großen „Odkapazität“ als Mittel zur „Ableitung“⁴³⁶, dies hätte schon Mesmer in den Baquets⁴³⁷ verwendet. Auch Du Potet⁴³⁸ hätte einem ansteckenden Kranken zu den Füßen ein Gefäß mit Wasser gestellt, in das „Conductoren aus Glas münden“, die den Patienten berühren. So ließe sich eine Übertragung der Krankheit verhindern.⁴³⁹ Du Prel zitiert eine Somnambule, die angibt, „das magnetische Fluidum sei durch die ganze Welt verbreitet“, es habe Ähnlichkeit mit dem Tageslicht und sei „eins mit dem den Menschen belebenden, immateriellen Nervenäther.“⁴⁴⁰ Er schließt aus dem Angegebenen, dass man eine Doppelheit des menschlichen Wesens annehmen müsse, das mit dem materiellen Körper der sinnlichen Welt angehört, mit der odischen Wesenheit in die unsinnliche eingegliedert sei. Diese Wesenheit sei der Astralleib⁴⁴¹, der mit seinem transzendentalen Bewusstsein das darstellt, was „gemeinhin Seele“ (im metaphysischen Sinn) genannt wird.⁴⁴² Im Somnambulismus tritt vorübergehend eine „Exteriorisation des Astralleibes und seines Bewusstseins“ ein, im Tod eine dauernde.⁴⁴³ Mit dieser Annahme greift du Prel auf eine Theorie Jung-Stillings zurück.

Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) brachte Swedenborgs Vorstellungen⁴⁴⁴ in seine mesmeristische Anthropologie ein, danach bestehe der Mensch aus drei Dimensionen: den äußeren organisierten Körper, den ihn belebenden Lichtkörper und den ewigen Geist. Er interpretierte den Somnambulismus als einen Zustand, in dem die Verbindung zwischen

⁴³⁵ Loewe, Dr. Theodor: Metaphysischer Darwinismus III. In: *Neue Freie Presse* Nr. 10603 vom 1. März 1894, 4.

⁴³⁶ Prel, 310.

⁴³⁷ Das waren mit magnetisiertem Wasser und Eisenstücken gefüllte Wannen, aus denen gebogene Eisenstangen ragten, an die Schnüre gebunden waren, die man mit den um die Wannen sitzenden Patienten verband.

⁴³⁸ Baron du Potet de Sennevoy, Jules Denis (1796-1881) : frz. Okkultist, „Die entschleierte Magie“.

⁴³⁹ Prel, 310.

⁴⁴⁰ Prel, 312.

⁴⁴¹ Vorstellungen vom Astralleib im Yoga bei: Yogananda, Paramahansa: *Autobiography of a Yogi*, New York 1946. Bei Paracelsus (= siderischer Leib): *Die Geheimnisse*. Ein Lesebuch aus seinen Schriften (hg. von Peuckert, Will-Erich) München 1990, 151-155.

⁴⁴² Prel, 347.

⁴⁴³ Prel, 347.

⁴⁴⁴ Swedenborg, Emanuel (1688-1772): schwedischer Bergbau-Ingenieur und Universalgelehrter; entwickelte eine eigene Theorie über die „Geisterwelt“ und ihre Verbindung zur irdischen Welt – Vorläufer für die Entwicklung des modernen Spiritismus.

Körper und Geist für kurze Zeit unterbrochen und ein Blick in die Geisterwelt möglich sei. Das Hellsehen sei eine partielle Ablösung des Lichtkörpers vom grobstofflichen Leib, eine teilweise Vorwegnahme des Todes. Diese Ansicht bot später einen Anknüpfungspunkt für die im modernen Okkultismus wichtige Lehre von der Astralreise des Astralkörpers. Auch die Vorstellung einer Aura ist bei Jung-Stilling bereits vorhanden: „Im natürlichen Zustand ist die Menschenseele unsichtbar; die magnetisch Schlafenden aber sehen sie wie einen himmelblauen Lichtschimmer, der den ganzen Körper auf eine gewisse Weise umgiebt, so daß also jeder Mensch einen seelischen Dunstkreis um sich herum hat [...]“⁴⁴⁵

Du Prel entwickelte ein „Schema zur Erklärung des Menschen“ und trennte die transzendente und die irdische Ebene in Hinblick auf das Wesen des Menschen⁴⁴⁶, daraus folgerte er: „das Jenseits ist das anders angeschaute Diesseits.“⁴⁴⁷ Die Möglichkeit einer Trennung des Astralleibes vom physischen Körper erkläre das Phänomen des Doppelgängers bei lebendigem Zustand (unwillkürliche Trennung, heute als Out-of-Body-Experience beschrieben), das Phänomen des Majavi-Rupa (willkürliche Trennung, Astralprojektion in Theosophie und Anthroposophie), die Citation (durch fremden Willenszwang) und im Tod als Gespenster (willkürliche Darstellung des Astralleibes) und Materialisation/Nekromantie (veranlasste Darstellung des Astralleibes).⁴⁴⁸ Diese Theorien legte du Prel 1888 in seinem Werk „Die monistische Seelenlehre“ dar. Hier besteht ein Anknüpfungspunkt mit der Kunst der Wiener Moderne: das Motiv des Doppelgängers wurde nicht nur im spiritistischen Umfeld bedient, wo man den Beweis von Geistern (durch Photographie) erbringen wollte, sondern auch in theosophischem Sinn interpretiert, womit die Darstellung des für Sensitive wahrnehmbaren Astralkörpers gemeint war. Prominente Beispiele bilden Egon Schieles „Selbstseher II“ (1911) oder Frantisek Kupkas „Der Traum“ (1909).⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Jung-Stilling, Heinrich: Theorie der Geister-Kunde in einer natur-, vernunft- und bibelmässigen Beantwortung der Frage: Was von Ahnungen, Gesichtern und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müsse, Nürnberg 1808, 62. Zitiert nach: Rosenberg, Raphael: Die Kartographie der Aura aus dem Geist der Wirkungsästetik. In: Neugebauer-Wölk, Monika [et al.]: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne, Berlin 2013, 583-604, hier 590.

⁴⁴⁶ Prel, du: Das Rätsel des Menschen, 105.

⁴⁴⁷ Prel, Carl du: Das Rätsel des Menschen. Einleitung in das Studium der Geheimwissenschaften, Leipzig 1893, 73.

⁴⁴⁸ Prel, Carl du: Die monistische Seelenlehre. In: Ders.: Die Psyche und das Ewige. Grundriß einer transzendentalen Psychologie, Pforzheim 1971 [Leipzig 1888] 354-373.

⁴⁴⁹ Vgl. Kury, Auren-Darstellungen, 103.



Abb. 4: Selbstseher II
(Egon Schiele, 1911)



Abb. 5: Der Traum
(Frantisek Kupka, 1909)

In der *Wiener Rundschau* sinniert Jostenode in der Rubrik „**Bücher**“ über Carl du Prels Ansichten und kritisiert, dass jener zu sehr auf das subjektive Prinzip fokussiere, er berücksichtige nicht das Einwirken der Astralwelt auf den Menschen, was das objektive Prinzip darstelle. Er hält die Wirkung von Wundern an Wallfahrtsorten oder durch Reliquien begründet durch die „ganze dortige, mit Od getränkte Atmosphäre“, dem „Fluidum der frommen Personen“. Auch sei der Astralkörper nicht ewig, wie du Prel meint, sondern er löse sich langsam auf und erreiche erst im höheren *manas* seine eigene Hülle, den Mentalkörper – womit sich Jostenode auf die Lehren der Theosophie beruft.⁴⁵⁰

Eine ähnliche Sicht zeigt Edmund Hardy in seiner „**Indische[n] Religionsgeschichte**“, wenn er sagt, dass „der Verwesungsprozess des ätherischen Doppelgängers“ durch Verbrennen (bei den Begräbnisritualen der Inder) „beschleunigt“ werde. Allerdings mutet seine Begründung etwas seltsam an, dass nämlich dadurch „die furchtbare Geißel des Vampirismus“ unmöglich gemacht werde.⁴⁵¹ Ob tatsächlich im Europa des beginnenden 20. Jahrhunderts noch an Vampire geglaubt wurde?⁴⁵² Oder bezieht er sich auf die indischen Totengeister (*preti*)?

Mit seinem Artikel „**Die magische Vertiefung der modernen Naturwissenschaft**“⁴⁵³, ebenfalls in drei Fortsetzungen, pocht du Prel auf die Anerkennung „noch unbekannter Kräfte und Gesetze“ in der Natur, die man im Mittelalter Magie nannte, nunmehr Okkultismus. Wieder bezieht er sich auf den Somnambulismus, der Fähigkeiten des Menschen offenbart, „die allen Gesetzen der Physiologie zu widersprechen scheinen“. Er

⁴⁵⁰ Jostenode, Harald Graevell van: Bücher: Die Magie der Naturwissenschaft. In: WR 3/21 vom 15. Sept. 1899, 511-512.

⁴⁵¹ Hardy, Edmund: Indische Religionsgeschichte. In: WR 4/4 vom 15. Febr. 1900, 96.

⁴⁵² In der Literatur waren sie noch präsent; Vgl. Stoker, Bram: *Dracula*, 1897.

⁴⁵³ Prel, Carl du: Die Vertiefung der modernen Naturwissenschaft. In: WR 2/14 vom 1. Juni 1897, 549-554 (Teil 1); WR 2/15 vom 15. Juni 1897, 589-596 (Teil 2).

zählt dazu Gedankenübertragung, Hellsehen, Fernsehen und Fernwirken, intuitive Diagnose und Heilung, die durch psychische Einwirkung als Funktionen der unbewussten Seele entstehen.⁴⁵⁴ Auch du Prel benutzt zur Beweisführung seiner Ansichten die Entdeckung der Röntgenstrahlen und sieht darin „eine physikalische Erklärung für eine magische Function, das Hellsehen“.⁴⁵⁵ Außerdem meint er:

„Wenn sich heute die Berichte über immer neue Entdeckungen unsichtbarer Strahlen häufen, [...] so kann die Wissenschaft über das Od als ununstößliche Tatsache angenommen werden [...]“.⁴⁵⁶

Mit Bezug auf Mesmer und Reichenbach sieht er im Od das „Vermittelnde zwischen Geist und Körper“⁴⁵⁷, wobei man die Fähigkeit der übersinnlichen Wahrnehmung „nur bei den Sensitiven“ findet.⁴⁵⁸ Reichenbach behauptete ein dem Magnetismus und der Elektrizität analoges, imponderables Agens, das in allen Körpern enthalten sei und zwei als positiv und negativ zu unterscheidende Pole besitze. Gewisse nervenreizbare Menschen, von ihm als „Sensitive“ bezeichnet, seien in der Lage, in dunklen Räumen schwache Lichterscheinungen an Magneten, Kristallen und rund um Lebewesen wahrzunehmen. Die Strahlungen sollten besonders stark von den Fingerspitzen und dem Kopf ausgehen und eine „Aura“ bilden.⁴⁵⁹ Dabei klassifizierte er vier Abstufungen der Sensitiven, je nach Intensität ihrer Wahrnehmungen. Hochbegabten sei es sogar möglich, verborgene Quellen oder Erzgänge aufzuspüren – worin der Anfang der Radiästhesie⁴⁶⁰ zu verorten ist. Schließlich weist du Prel auf die in Mikro- und Makrokosmos gleichermaßen enthaltene Urkraft hin, in der er die Weltseele „der Alten“ (griech. Philosophen)⁴⁶¹ erkennt, die später unter wechselnden Bezeichnungen durch die Jahrhunderte „geisterte“. Reichenbach hat angenommen, dass der Erdmagnetismus auf das „thierische Leben“ einwirkt, er sah die Wirkung des animalischen Magnetismus durch die Hand des Magnetiseurs oder durch das Bestreichen mit Kristallen

⁴⁵⁴ Prel, 550.

⁴⁵⁵ Prel, Carl du: Die magische Vertiefung der modernen Naturwissenschaft, Teil 2. In: WR 2/15 vom 15. Juni 1897, 589-596, hier 590.

⁴⁵⁶ Marx, Jörg (Hg.): Stanislaw Przybyszewski. Kritische und essayistische Schriften, Bd.6, Paderborn 1992, 139.

⁴⁵⁷ Das Od wird als ausstrahlende Substanz der Materie gesehen, ein Substrat der sinnlichen Empfindungen.

⁴⁵⁸ Prel, WR 2/14, 551.

⁴⁵⁹ Vgl. Reichenbach, Carl Ludwig: Der sensitive Mensch und sein Verhalten zum Ode, Stuttgart 1858.

⁴⁶⁰ Darüber äußerte sich Albert Kniepf (Hamburg): Die Physik der Wünschelrute. In: *Zentralblatt für Okkultismus* vom Juli 1907 (Heft 1); Er verweist auf Reichenbach und sieht eine „fluidische Übertragung“ als Wirkkomponente.

⁴⁶¹ Die platonische Weltseele bzw. die Idee eines immateriellen *spiritus vitae* sind untrennbar mit den Topoi der Allbelebtheit und einer animistischen Beseeltheit aller Dinge verbunden. Vgl. Hannak, 303.

als „einen Übergang vom Leblosen zum Lebenden“.⁴⁶² Bereits in der Antike und im Mittelalter hätte man gemeint, Edelsteine könnten auf die molekularen Lebensprozesse Einfluss nehmen, gewissermaßen „odische Ebben und Fluthen“ erzeugen.⁴⁶³ Die Einwirkung von Medikamenten, die nur äußerlich aufgelegt oder angenähert werden, und dennoch spezifische Wirkung zeigen (Homöopathie), ist für du Prel nicht auf Suggestion zurückzuführen, sondern auf eine magnetische Fernwirkung bzw. einen „Transfer“.⁴⁶⁴ Entsprechende Versuche in der Charité an 650 Personen (durch Dr. Encausse)⁴⁶⁵ hätten die Heilwirkung bewiesen.⁴⁶⁶ Bei Gehirnleiden wurden magnetisierte Kronen aufgesetzt oder mit magnetisiertem Wasser gefüllte Fläschchen auf die Herzgrube gelegt – übertrug man sie auf andere Patienten, zeigten sich plötzlich bei denen ähnliche Symptome, man vermutete einen Transfer – für du Prel das Ergebnis einer odischen Vermischung.

Abschließend kann man festhalten, dass das Unbewusste als Band zwischen dem einzelnen Individuum und dem Kosmos gesehen wurde, was sich für den Mesmer-Schüler Carl Gustav Carus (1789-1869) im Magnetismus offenbarte, für du Prel im Somnambulismus und für den Psychologen und Mitbegründer der Parapsychologie Max Dessoir (1867-1947) in der Hypnose. Außerdem hatten sie ähnliche Vorstellungen vom Aufbau der menschlichen Psyche, die sich bei Carus in der unbewussten Seele zeigte, bei du Prel im transzendentalen Subjekt, bei Dessoir im Doppel-Ich.⁴⁶⁷

In der *Wiener Rundschau* findet sich eine Erzählung von August Strindberg, betitelt „**Zur Psychologie des Betens**“.⁴⁶⁸ Hier beschreibt er einen Arzt, dessen Kind schwer erkrankt ist. Mitten in der Krise beginnt jener, durch seine Frau dazu angehalten, zu beten. Am Morgen tritt Besserung ein und nun sucht der Mann, ein Atheist, nach einer rationalen Erklärung für das Geschehen. Er kommt zum Schluss, „dass es meine Nervenströme waren, die die des Kindes durch Kontakt und Leitung regelten“.⁴⁶⁹ Er überlegt, ob physiologisch gesehen sich „das niedrig stehende Individuum [...] durch dieses Aus-sich-herausgehen nur zu der bewussten [Reflexion] des Cerebralsystems erhebt.“⁴⁷⁰ Weiter meint er, „weil er seine

⁴⁶² Prel, WR 2/15, 589.

⁴⁶³ Prel, 591.

⁴⁶⁴ Prel, 592.

⁴⁶⁵ Encausse, Gérard (1865-1916): Pseudonym Papus; Mediziner, Okkultist, Rosenkreuzer; 1887 Mitbegründer der Theosophischen Gesellschaft in Paris, verlässt sie 1890 wieder.

⁴⁶⁶ Prel, 595.

⁴⁶⁷ Fick, Sinnenwelt 126.

⁴⁶⁸ Strindberg, August: Zur Psychologie des Betens. In: WR 3/19 vom 15. Aug. 1899, 446-449.

⁴⁶⁹ Strindberg, 447.

⁴⁷⁰ Strindberg, 449.

Gedanken auf etwas außerhalb richtete und das Blut wieder hinauf in das Organ des Bewusstseins getrieben habe [...], das alle Nervenströme in Bewegung setzte⁴⁷¹, hätte psychologisch gesehen eine „Concentrierung des Wunsches und des Begehrens noch bis zum bewussten Willen gesteigert und die größte Steuerung der Nervenbewegung“ bewirkt. Ein Gebet sei somit nichts anderes als ein „Sammeln aller Bewusstseinskräfte auf einen Punkt“.⁴⁷² Diese Formulierungen zeigen einerseits Ähnlichkeit mit der Systematisierung von Reil und andererseits Übereinstimmung mit der Beschreibung von Meditation.

Eine Rezeption von Jostenode unter dem Titel „**Zur Physiologie des Betens**“ kommt zu einer anderen Einschätzung. Er bezeichnet das Gebet als „mystischen Akt“ und beschreibt die Wirkung im Sinne der Okkultisten, dass nämlich jeder Gedanke „eine physische Kraft ist, die in den Äther geht“.⁴⁷³ Mit einem Hinweis auf Carl du Prels „Die Magie als Naturwissenschaft“ folgert der Autor, dass bei Menschen in Erregung die Kräfte der Seele gegenüber dem Körper steigen, daher werde die Wirkung des Gebets „eine magische“.⁴⁷⁴

Einen neuerlichen Bezug auf Carl du Prel bietet ein Beitrag des Münchner Industriellen und Theosophs Ludwig Deinhard (1847-1918), der in der *Wiener Rundschau* seine Ansichten „**zur Psychologie des Hellsehens**“ darlegt.⁴⁷⁵ Er kritisiert, dass du Prel zwar sehr viel über den Magnetismus aus französischen Quellen zitiere, aber die englische Literatur nicht berücksichtige, im Speziellen die veröffentlichten Erkenntnisse der SPR.⁴⁷⁶ Außerdem bezieht er sich auf Charles W. Leadbeaters „Clairvoyance“, von dem noch keine deutsche Fassung vorliege. Dieser unterscheidet drei Arten von Hellsehen: erstens das einfache Hellsehen – hier werden ätherische und astrale Dinge in der Nähe gesehen; zweitens das räumliche Hellsehen – es werden Dinge wahrgenommen, die weit entfernt sind; drittens das zeitliche Hellsehen – da werden Dinge bzw. Ereignisse in Vergangenheit oder Zukunft geschaut.⁴⁷⁷ Weiter wird unterschieden zwischen ätherischem und astralem Sehvermögen: ersteres wird erreicht durch Veränderung der ätherischen Wellenlänge, was die Transparenz von Schachteln, Wänden, Mauern, etc. erklärt, durch die man dann blicken könne, ebenso wie das Sehen des ätherischen Doppelgängers. Auch „die Wahrnehmungsfähigkeit für

⁴⁷¹ Strindberg, 449.

⁴⁷² Strindberg, 449.

⁴⁷³ Jostenode, Harald Arjuna van: Zur Physiologie des Betens. In: WR 3/25 vom 15. Nov. 1899, 597-599, hier 597.

⁴⁷⁴ Jostenode, 598.

⁴⁷⁵ Deinhard, Ludwig: Zur Psychologie des Hellsehens. In: WR 3/21 vom 15. Sept. 1899, 506-511.

⁴⁷⁶ Carl du Prel war der englischen Sprache nicht mächtig.

⁴⁷⁷ Deinhard, 507.

Farben werde erweitert, das Gehör und das Gefühl werden feiner.“⁴⁷⁸ Leadbeater weist in diesem Zusammenhang auf die „trefflichen Ausführungen“ Professor Zöllners über die vierte Dimension hin. Ein Vorteil der astralen Sehkraft sei darüber hinaus, nicht nur das äußere und innere eines Gegenstandes sehen zu können, sondern auch sein astrales Gegenstück – die Aura, die jedes Ding umgibt, nicht nur den Menschen. Weiter zeige die Aura beim Menschen dessen augenblickliche Gemütslage, aber durch die Anordnung und Verteilung der Farben auch die allgemeine Charakter-Anlage des Betreffenden.⁴⁷⁹ Deinhard erwähnt Annie Besants⁴⁸⁰ Aufsatz „Thought-Forms“⁴⁸¹, der 1896 in der englischen Zeitschrift *Lucifer* erschienen ist⁴⁸², ebenso Leadbeaters ins Deutsche übersetzte Schriften „Die Astral-Ebene“ und „Unsichtbare Helfer“.⁴⁸³ Darin warnt jener vor dem Gebrauch berausender Getränke, dem Einatmen von betäubendem Räucherwerk und den Wirbeltänzen der Derwische zwecks Erzeugung von Ekstase. Ebenso hält er „Selbst-Hypnotisierung durch Anstarren eines glänzenden Gegenstandes“⁴⁸⁴ für verwerflich, auch die „Methode der Regulierung des Athmens“ sowie das „Versetzen in Somnambulismus mit Hellsehen“ lehnt er ab, weil es kaum „einen dazu vollkommen qualifizierten Lehrer“ gibt.⁴⁸⁵ Damit benennt er einen Grundsatz der Theosophie, Astralprojektionen ohne Abhängigkeit von einem Magnetiseur zu vollbringen. Statt dem setzte man auf Konzentrationsübungen zur Vorbereitung, was später zum Einsatz von Yoga führte.⁴⁸⁶ Außerdem zeigt es das Bemühen

⁴⁷⁸ Deinhard, 508.

⁴⁷⁹ Diese Aussage geht auf Helena P. Blavatsky zurück: Vgl. Gruß, Melanie: Synästhesie als Diskurs: Eine Sehnsuchts- und Denkfigur zwischen Kunst, Medien und Wissenschaft, Bielefeld 2017, 108.

⁴⁸⁰ Besant, Annie (1847-1933): Englische Sozialistin und pädagogische Reformerin, übernahm 1891 nach Blavatskys Tod eine Führungsrolle in der TG. Machtkämpfe zwischen Olcott, William Quan Judge und ihr führten zur Abspaltung der amerikanischen TG. Vgl. Thomassin, Karl von: Die Theosophin Annie Besant. In: WR 4/3 vom 1. Febr. 1900, 268-270; Lindner, Anton: Die Theosophin Annie Besant. In: WR 4/14 vom 15. Juli 1900, 254.

⁴⁸¹ Besant, Annie /Leadbeater, Charles W.: Thought-Forms, London u.a. 1901. (Rosenberg kritisiert Sixten Ringbom für dieses Datum der Erstveröffentlichung und nennt 1905, da erschien aber bereits die zweite Auflage).

⁴⁸² Besant, Annie: Thought-Forms. In: *Lucifer* vom 19. Sept. 1896, 65-71. Index online unter: URL: <http://www.austheos.org.au/indices/LUCIFR.HTM> (15.6.2018).

⁴⁸³ Deinhard, 509.

⁴⁸⁴ Hinweis auf die Hypnosemethode von James Braid.

⁴⁸⁵ Deinhard, 510.

⁴⁸⁶ 1885 wurde nach Veröffentlichung des Hodgson-Reports durch die SPR die TG umgestaltet: das Geheimhaltungsgebot wurde aufgehoben und okkulte Praktiken aus dem Programm gestrichen, es blieben als Hauptanliegen der TG die Verbreitung von Wissen über okkulte Traditionen und östliche Religionen sowie die Förderung einer altruistischen moralischen Praxis zum Aufbau der universalen Menschheits-Bruderschaft.

der Theosophen, sich von den Frühformen der Theosophical Society abzusetzen, wo der Gebrauch magischer Spiegel⁴⁸⁷ sowie von Räucherwerk und Drogen noch üblich war.⁴⁸⁸

Die Ausführungen belegen, dass die mesmeristischen Prinzipien auch im 19. Jahrhundert noch eine bedeutende Rolle spielten.⁴⁸⁹ Nebenbei zeigt sich bei du Prel eine Beeinflussung durch Lazar von Hellenbach, der sich wiederum an Arthur Schopenhauer orientierte und dessen dynamische Auffassung der Materie übernahm. Das Bewusstsein war laut Hellenbach eine Hirnfunktion, die beim Tod erlischt, während die Seele aufgrund ihrer transzendentalen Eigenschaften den physischen Tod überdauert.⁴⁹⁰

Der Verein für wissenschaftlichen Okkultismus in Wien brachte im fünften Heft seiner *Mittheilungen* einen Aufruf von L. Malzacher aus Wiesbaden „an alle Berufsgenossen [Magnetopathen], sowie an alle Freunde und Gönner des magnetischen Heilverfahrens“ mit der Bitte, „Beiträge zur Erhaltung des von der Gesellschaft der Naturforscher in Berlin im Jahre 1830 errichteten Grabdenkmals des berühmten Magnetiseurs Anton Mesmer einzusenden“⁴⁹¹ – auch dies zeigt die ungebrochene Popularität von Mesmer.

Außer dem Somnambulismus und der Hypnose baut die Suggestionstherapie des französischen Apothekers Émile Coué (1857-1926)⁴⁹² auf der mesmeristischen Theorie auf, heute populär unter dem Begriff des „positiven Denkens“.

Wenn Adolf Graf von Spreti aus Starnberg in der *Wiener Rundschau* über „**Wille und Heilung**“ nachdenkt, spricht er von der Bedeutung des Willens für einen Erfolg, im speziellen durch das suggestive Verfahren.⁴⁹³ Er bezeichnet Krankheit als Störung der notwendigen Ordnung des Organismus und Besserung bzw. Heilung dann als annähernde bzw. vollständige Wiederherstellung der normalen Funktionen aller Organe und Bestandteile. Dies ließe sich durch Lenkung des Willens bewerkstelligen, ein positives Denken könne die „Widerstandsfähigkeit der eigenen Natur wachrütteln und die größtenteils noch intakten Kräfte“ mobilisieren. Man müsse die „ganze Energie seines Willens“ auf die

⁴⁸⁷ Ein traditionelles Werkzeug der Magie, gebraucht zum Wahrsagen oder Hervorrufen von Geistern – bereits erwähnt bei Dupotet und Eliphas Levi, auch verwendet von Paschal Beverly Randolph zur Herstellung von Visionen und als Kraft zur Befreiung des „Doppelgängers“.

⁴⁸⁸ Vgl. Deveney, John Patrick: *Astral projection or Liberation of the Double and the Work of the early Theosophical Society*, Fullerton 1997, 22f.

⁴⁸⁹ In der *Oesterreichisch-ungarischen Badezeitung* vom 7. Mai 1887 (Wien; Seite 1 und 10) wird unter dem Titel „Suggestion“ auf die Bedeutung Mesmers und Braids für die Entwicklung neuerer Behandlungsmethoden verwiesen.

⁴⁹⁰ Hellenbach, Lazar B.: *Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes*, Wien 1876.

⁴⁹¹ *Mittheilungen* 1/5 vom 15. Jänner 1900, 38.

⁴⁹² Er nutzte das Prinzip der Autosuggestion zu Heilzwecken.

⁴⁹³ Spreti, Adolf Graf von: *Wille und Heilung*. In: *WR* 4/9 vom 1. Mai 1900, 118-120.

Bekämpfung des Übels richten, was er mit der Konzentration auf einen bestimmten Punkt vergleicht, in Analogie zur schöpferischen Kraft bzw. Imagination.⁴⁹⁴ Das stellt Verbindungen her zur Praxis der Autosuggestion und zur Meditation. Diese Ansichten haben im amerikanischen New Thought Aufnahme gefunden, der auf den mesmeristischen Heiler Phineas P. Quimby (1802-1866) und seine Verbindung zum französischen Magnetiseur Charles Poyen⁴⁹⁵ zurückgeht. Die wichtigsten Vertreter dieser Richtung waren der Swedenborgianer Warren Felt Evans (1817-1889), die bereits im Beitrag Thomassin erwähnte Mary Baker Eddy (1821-1910)⁴⁹⁶ und Emma Curtis Hopkins (1849-1925). Der New Thought verstand sich als Protestbewegung gegen eine einseitig naturwissenschaftlich ausgerichtete Medizin (und eine unzeitgemäße Theologie), wobei unterschiedliche Ansätze gewählt wurden. Evans entwickelte die Geistheilungssitzung nach der Hypnose-Methode Braids, der Patient musste stillsitzen, eine gemeinsame Meditation sollte ihn zur Einsicht bringen, dass seine Krankheit nur ein Irrtum sei. In Evans theoretischen Schriften vermischen sich östliche Einflüsse (z.B. Rezitieren der heiligen Silbe OM) mit okkultistischen Konzepten (Astral-Introjektion statt Astralprojektion) und christlichen Vorstellungen (Heilung auf Grund von Gnade). Die mesmeristische Annahme einer physikalischen Kraft wird bei Evans zu einer psychischen (psychic force)⁴⁹⁷, dargelegt in „The Divine Law of Cure“ (1884).

Als Impulsgeber der modernen Hypnoseforschung und der Psychoanalyse Sigmund Freuds beeinflusste der Mesmerismus die Entwicklung der modernen Psychotherapie. Arthur Schnitzler, ausgebildeter Nervenarzt, schrieb 1889 seine Dissertation „Über funktionelle Aphonie und deren Behandlung durch Hypnose und Suggestion.“⁴⁹⁸ Ebenso lassen sich die wissenschaftliche Erforschung veränderter Bewusstseinszustände und die Parapsychologie auf mesmeristische Prämissen zurückführen, auch zahlreiche naturphilosophische Ansätze gehen darauf zurück, z.B. bei Schelling, Fichte und Schopenhauer.

Die katholische Kirche erklärte den okkulten Gebrauch von Hypnosetechniken in Form von Hellsehen, Wahrsagen, etc. 1856 zum „Irrtum“. Der reine Akt der Anwendung zu

⁴⁹⁴ Spreti, 118.

⁴⁹⁵ Vgl. Carlson, Eric T.: Charles Poyen brings Mesmerism to America. In: *Journal of Medicine and Allied Sciences* (New York) 15/2 (1960) 121-132.

⁴⁹⁶ Thomassin, WR 3/26, 618.

⁴⁹⁷ Der Begriff geht auf den englischen Naturwissenschaftler William Crookes zurück.

⁴⁹⁸ Vgl. Anz, Thomas / Pfohlmann, Oliver (Hg.): *Psychoanalyse in der literarischen Moderne. Eine Dokumentation*, Bd.1, Marburg 2006, 47.

Heilzwecken wurde erlaubt⁴⁹⁹, obwohl die im hypnotischen Zustand beeinträchtigte Funktion des freien Willens immer mit Sorge und Misstrauen gesehen wurde. Die Frage nach der Möglichkeit sexuellen Missbrauchs oder der Anstiftung zu Verbrechen stand des Öfteren im Raum.⁵⁰⁰

Parallel zu den neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen setzte eine intensive Erforschung des Seelenlebens ein, wobei auch hier ein empirischer Ansatz bevorzugt wurde. Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die Untersuchungen Ernst Machs⁵⁰¹, der als Vertreter des Empirio-kritizismus die Einheit von Ich und Welt, von Sein und Bewusstsein annimmt. Er kommt in seinen „Beiträge[n] zur Analyse der Empfindungen“ (1886) zum Schluss:

„Die scheinbare Beständigkeit des Ich besteht vorzüglich nur in der Kontinuität, in der langsamen Änderung. [...] Somit setzen sich die Wahrnehmungen sowie die Vorstellungen, der Wille, die Gefühle, kurz die ganze innere und äußere Welt, aus einer geringen Zahl von gleichartigen Elementen in bald flüchtigerer, bald festerer Verbindung zusammen. Man nennt diese Elemente gewöhnlich Empfindungen. [...] Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen) [...] bilden das Ich.“⁵⁰²

Als einzige Wahrheit gelten ihm Dinge, Menschen und Ich als Komplexe unterschiedlich verbundener Farben, Formen, Töne und Empfindungen, die einem ständigen Wandel unterworfen sind – Katarina Zechelová nennt seine Ansichten einen „sensualistischen Monismus“.⁵⁰³ Diese Haltung kann in Anlehnung an eine radikalisierte Form der *anatta*-Lehre in den Pali-Sutren gesehen werden, wo die Existenz einer handelnden Person abgelehnt wird – es existiert keine Person, keine Identität, nur ein Zusammenspiel der einzelnen (fünf) *skandhas*.

Von den Künstlern, insbesondere von Hermann Bahr, wurde diese Idee aufgegriffen und zum Schlagwort „Das Ich ist unrettbar“⁵⁰⁴ umgeformt. Auch Friedrich Nietzsche machte sich in „Jenseits von Gut und Böse“ (1886) Gedanken über „Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, - zum Beispiel, daß *ich* es bin, der denkt [...]“⁵⁰⁵.

⁴⁹⁹ Vgl. Katechismus der katholischen Kirche III/2/1/2117.

⁵⁰⁰ Vgl. Teichler, Jens Uwe: Der Charlatan strebt nicht nach der Wahrheit, er verlangt nur nach Geld, (MedGG; Beiheft 18) Stuttgart 2002, 151.

⁵⁰¹ Mach, Ernst (1838-1916): Österr. Physiker und Philosoph.

⁵⁰² Mach, Ernst: Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886, 3, 16 und 17.

⁵⁰³ Zechelová, Katarina: Prosa der Wiener Moderne: Arnold Schönberg und Stefan Zweig, Berlin 2017, 30.

⁵⁰⁴ Bahr, Hermann: Das unrettbare Ich. In: *Neues Wiener Tagblatt* vom 10. April 1903, 1-4.

⁵⁰⁵ Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Zitiert nach: Wehr, Gerhard (Hg.): Friedrich Nietzsche. Du sollst der werden, der du bist! (Textauszug Nr. 180: II, 579f), Stuttgart 2012, 171.

Ausgehend von den Organen der Empfindungen, den Nerven, wendete sich die Aufmerksamkeit den „Neurosen“ zu, schließlich dem „Unbewussten“, dessen Erforschung Sigmund Freud (1856-1939) beschäftigte. Bekannt ist, dass Freud am Okkultismus interessiert war, sich aber aus Furcht vor negativen Folgen für seine ohnehin umstrittene neue Wissenschaft der Psychoanalyse davon distanzierte. Seine Untersuchung des Unbewussten erreichte einen ersten Höhepunkt mit der Veröffentlichung seiner „Traumdeutung“⁵⁰⁶, die zwar schon im November 1899 erschien, dennoch mit dem Erscheinungsjahr 1900 versehen war – ein Beweis, dass die Zahlenmystik für Freud Bedeutung hatte, seine Studie sollte ein Jahrhundertwerk sein. Sein Interesse an paranormalen Fähigkeiten, speziell im Zusammenhang mit Hypnose, wurde bereits 1880 während seiner Studienzeit geweckt. Er hatte an einer Vorführung des dänischen Hypnotiseurs Carl Hansen (1833-1897) im Wiener Ringtheater teilgenommen, war von der in der Hypnose auftretenden Katalepsie (Gliederstarre) fasziniert, was seine Forschungen nachhaltig beeinflusste und sagte später: „[...] Damit war meine Überzeugung von der Echtheit der hypnotischen Phänomene fest begründet.“⁵⁰⁷

In Deutschland wurden gegen Ende des 19. Jahrhunderts zwei einflussreiche Vereinigungen gegründet: die „Psychologische Gesellschaft“ in München und die „Gesellschaft für Experimental-Psychologie“ in Berlin. Zu den Mitbegründern der Münchner Gesellschaft (1886) gehörten Carl Freiherr du Prel und Albert von Schrenk-Notzing (1862-1929). Auf Grundlage der französischen Hypnoseforschung führten sie zahlreiche Experimente durch, die den Zweck hatten, die Fähigkeit zur Telepathie und zum Hellsehen naturwissenschaftlich exakt nachzuweisen. In der Zeitschrift *Sphinx* bemühten sie sich um eine wissenschaftliche Darstellung ihres monistischen Weltbildes.⁵⁰⁸

In der *Wiener Rundschau* wird über den „**Congress für Hypnologie**“ vom August 1900 in Paris berichtet, auf dem Schrenk-Notzing über „Beziehungen des Hypnotismus zur Hysterie“ referierte.⁵⁰⁹ In Berlin veröffentlichten der Arzt und Philosoph Max Dessoir (1867-1947)⁵¹⁰, der Psychiater und Hypnoseforscher Albert Moll (1862-1939)⁵¹¹ und andere

⁵⁰⁶ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, Leipzig – Wien 1900.

⁵⁰⁷ Freud, Sigmund: Selbstdarstellung. In: GW XIV, 31-96, hier 40.

⁵⁰⁸ Vgl. Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele: der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende, Tübingen 1993.

⁵⁰⁹ WR 4/18 vom 15. Sept. 1900, 326.

⁵¹⁰ Dessoir prägte den Begriff „Parapsychologie“. In: *Sphinx* 7 (1889) 341-344. Quelle: Bauer, Eberhard: Mesmerismus, Spiritismus und die Anfänge der „Psychical Research“ – Zur Rezeption des Mesmerismus in der parapsychologischen Forschung. In: Schott, Heinz (Hg.): Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus, Stuttgart 1985, 116-132.

ihre Positionen in den *Psychische[n] Studien*, wobei sie sich auf Erkenntnisse der 1882 gegründeten Londoner „Society for Psychical Research“ (SPR) und der Pariser „Société de Psychologie Physiologique“ stützten. Ihr Ziel war es, die mystische Dimension der Psyche näher zu erforschen, insbesondere die übersinnlichen Phänomene im Bereich von Hypnose, Clairvoyance, Telepathie und Mediumismus – allerdings grenzten sie sich offiziell vom Spiritismus ab.⁵¹² Den Unterschied zur Sichtweise der Münchner erklärte Max Dessoir in seinen Lebenserinnerungen⁵¹³, in denen er schreibt, dass „der Grund für die nicht aufgehenden Unstimmigkeiten“ darin lag, „daß wir uns zwar an der Oberfläche treffen und verständigen konnten, aber nicht in der Tiefe, denn Schrenck [-Notzing] glaubte [an Geister] und ich zweifelte [...]“.⁵¹⁴

Diese Zweifel betrafen weite Teile der Wissenschaft, daraus erklärt sich der Ausschluss der „Psychologie des Okkultismus“ vom dritten internationalen Psychologenkongress, der 1886 in München stattfand. Ludwig Deinhard berichtet in der *Wiener Rundschau* über de[n] „**Vierte[n] internationale[n] Psychologen-Congress**“.⁵¹⁵ Die wesentlich aufgeschlosseneren Franzosen, deren wissenschaftliche Hypnoseforschungen durch die Schulen von Jean Martin Charcot (1825-1883) in Paris⁵¹⁶ sowie von Hippolyte Bernheim (1840-1919) und Ambroise-Auguste Liébeault (1823-1904) in Nancy bereits hohe Aufmerksamkeit genossen, richteten 1900 den vierten Kongress in Paris aus. Sie erließen keinerlei Beschränkungen, daher fand sich im Programm ein bunt gemischtes Kaleidoskop an Themen. Den Vorträgen und Diskussionen vorhergegangen war eine Exkursion in das „Dr. Sollier’sche Sanatorium für Nervenranke und Morphinisten“ in Boulogne sur Seine und ein Besuch des „Irrenasyls von Villejuif“.⁵¹⁷ Es waren 340 Kongress-Teilnehmer angemeldet, darunter „mehrere Amerikaner und einige Asiaten“, ferner eine „größere Zahl weiblicher Doctores philosophiae oder medicinae, von denen mehrere Vorträge hielten“.⁵¹⁸ Diese Aufzählung hat ein wenig Ähnlichkeit mit der Präsentation „exotischer Tiere im Zoo“,

⁵¹¹ Mit Magnus Hirschfeld zusammen einer der Begründer der modernen Sexualwissenschaft.

⁵¹² Vgl. Pytlik, *Okkultismus und Moderne*, 70.

⁵¹³ Dessoir hatte Blavatsky und Olcott persönlich kennengelernt, nahm an mehreren Auftritten von Annie Besant teil, distanzierte sich aber später in „Jenseits der Seele“ (1917).

⁵¹⁴ Dessoir, Max: *Buch der Erinnerung*, Stuttgart 1947, 130.

⁵¹⁵ Deinhard, Ludwig: Der vierte internationale Psychologen-Congress. In: *WR* 4/22 vom 15. Nov. 1900, 388-393.

⁵¹⁶ Charcot vertrat die Meinung, dass nur Hysterische hypnotisiert werden könnten. Er legte ein umfangreiches photographisches Verzeichnis der (hauptsächlich weiblichen) Patienten an, welches später von Egon Schiele zu Studienzwecken benutzt wurde. Auch Sigmund Freud betrieb Studien bei Charcot.

⁵¹⁷ Deinhard, 389.

⁵¹⁸ Deinhard, 390.

der spezielle Hinweis auf weibliche Gelehrte muss aber im Zusammenhang mit der zeitgenössischen patriarchalen Kultur in Europa gesehen werden.⁵¹⁹ Einige Vorträge werden näher beleuchtet, so die Vorstellung eines „musikalischen Wunderkindes“ durch Charles Richet, Professor der Physiologie an der Universität Paris, wobei betont wird, dass die Eltern unmusikalisch seien – das erinnert an Debatten um die Vererbungslehre. Der indische Wander-Redner J. C. Chatterij verwies anschließend auf die „uralte Lehre von der Palingenesie oder Wiederverkörperung“, die das Talent des Kindes „durch vorausgegangene Schulung in einem früheren Erdenleben“ erkläre. Obschon Deinhard bekennt, an diese Idee zu glauben (also Theosoph ist), kritisiert er die schlechte Ausführung des Vortrags, der dadurch auf wenig Aufmerksamkeit stieß.⁵²⁰ Der „vorurteilsfreie“ Genfer Psychologe und Parapsychologe Theodore Flourney (1854-1921)⁵²¹ berichtete über seine langjährigen Erfahrungen mit einem spiritistischen Medium.⁵²² Der Sekretär der SPR, Mr. F.W.H. Myers, sprach über den Trance-Zustand einer Mrs. Thompson und vertrat dabei die „Spirit-Hypothese“ (Geister-Erscheinungen), weil sich seiner Meinung nach die Annahmen von Suggestion, Telepathie, Clairvoyance als gänzlich unbrauchbar erwiesen hätten. Chatterij erwähnte die „Schule der mentalen Selbst-Controllirung“, womit er die Yoga-Praxis meinte. In der fünften Sitzung kam es zu einer Rede-Schlacht zwischen Anhängern und Gegnern des Okkultismus, an der sich Dr. Oskar Vogt, der Herausgeber der Berliner *Zeitschrift für Hypnotismus* wie auch Dr. med. Encausse und andere beteiligten. Deinhard schließt mit der Bemerkung, dass es zur Hauptaufgabe werden müsse, die „Psychologie des Okkultismus“ als wissenschaftliches Forschungsgebiet zu etablieren.⁵²³

4.2.2 Magie und Mystik: zwei Wege zur Welt- und Selbsterkenntnis

Auch Gustav Wilhelm Geßmann (1860-1924) griff auf mesmeristische Prinzipien zurück. Geßmann, Pseudonym G. Manetho, war ein österreichischer Militärbeamter, der privat Chemie, Medizin und Kunstgeschichte studiert hatte. Ab 1857 fungierte er als Sekretär des steiermärkischen Landesmuseums. Er lebte in Wien, Graz und auf Sizilien, betätigte sich als

⁵¹⁹ In Österreich konnten Frauen erst ab 1897 an der philosophischen, ab 1901 an der medizinischen Fakultät der Universität Wien studieren; Vgl. Heindl, Waltraud: Frauenstudium in Österreich. In: Dies. / Tichy, Martina: Durch Erkenntnis zu Freiheit und Glück, Wien 1990, 17-26.

⁵²⁰ Deinhard, 391.

⁵²¹ Flourney hat 1893 eine Kategorisierung von Synästhesien vorgenommen: Des phénomènes de synopsie, Paris – Genf 1893.

⁵²² Hélène Smith (1861-1929): eigentlich Catherine-Èlise Müller, Malerin und ab 1891 spiritistisches Medium.

⁵²³ Deinhard, 393.

Fotograf und Korrespondent. Als Mitglied okkultistischer Vereinigungen verfasste er Werke über Astrologie, Graphologie, Horoskope und interessierte sich für Hypnose. Er schrieb Artikel über Okkultismus in der *Sphinx*⁵²⁴, 1887 veröffentlichte er sein Buch „Magnetismus und Hypnose“, 1892 seinen „Katechismus der Wahrsagekünste“. Er hielt zahlreiche Vorträge, unter anderem 1896 einen über „Röntgen und die Photographie des Unsichtbaren“ in Laibach.⁵²⁵ 1901 referierte er über Handlesekunst in Marburg.⁵²⁶

In der *Wiener Rundschau* erschien 1899 ein Essay von Geßmann über „**Empfindende Photographien**“.⁵²⁷ Zuerst beschäftigt er sich ausführlich mit dem „altchaldäischen, magischen Bildzauber“⁵²⁸, wobei er sich auf Ausführungen von Lenormant⁵²⁹ bezieht. Der dabei näher beschriebene Vorgang habe den Zweck, „einer Person auf magischem Wege Böses zuzufügen, sie den Plänen und dem Willen des Zauberers [...] gefügig, oder aber auf unauffälligem Wege ganz unschädlich zu machen“⁵³⁰ – somit ist es ein Schadenzauber. Dazu sei es nötig, ein genaues Ebenbild aus Wachs, Ton, Erde, Metall oder Teigmasse anzufertigen, das anschließend „geweiht“ und mit dem Namen der jeweiligen Person versehen werde. Unter dem Aufsagen von Beschwörungsformeln werden Knoten darumgebunden und dann die Figur oder das Bild bespuckt, in bestimmte Flüssigkeiten getaucht, mit Nadeln durchbohrt oder verbrannt. Dieser Zauber beruhe auf „einer Art magische Fernwirkung“, die ohne Anwendung von Gegenzauber wirksam werde. Hier zeigt sich der Glaube an die Macht von Ab- oder Ebenbildern als „Imagination des Unsichtbaren“, nicht umsonst wurde im Alten Testament, im Koran und den byzantinischen Ikonoklasten ein Bilderverbot ausgesprochen. Magie wird bestimmt als eine Form der Religionspraxis mit streng funktionalem Charakter und genau definierter Handlung und Sprache. Sie beruht auf der Vorstellung, dass alles im Kosmos von einer transzendenten Kraft erfüllt ist, auf die man durch magische Handlungen Einfluss gewinnen kann. Auch Helena P. Blavatsky hat sich in ihren Grundprinzipien der TG auf Magie bezogen. Sie meinte:

⁵²⁴ Online unter: URL: <http://www.austheos.org.au/indices/SPHINXHU.HTM> (24.3.2017).

⁵²⁵ Anonym: Theater, Kunst und Literatur. In: *Grazer Tagblatt* Nr.107 vom 18. April 1896, 5.

⁵²⁶ Anonym: Handlesekunst. In: *Marburger Zeitung* Nr. 60 vom 21. Mai 1901, 4-5.

⁵²⁷ Geßmann, Gustav W.: Empfindende Photographien. In: *WR* 3/14 vom 1. Juni 1899, 328-331.

⁵²⁸ Die Betonung der Wichtigkeit der „Chaldäer“ geht vermutlich auf den Roman „Zanoni“ (1842) des englischen Neo-Rosenkreuzers Edward Bulwer-Lytton (1803-1873) zurück, dessen Schriften von Blavatsky gelesen und verwendet wurden.

⁵²⁹ Lenormant, Francois: Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, Paris 1878.

⁵³⁰ Geßmann, 328.

„Magie, als Wissenschaft betrachtet, ist die Erkenntnis dieser Prinzipien⁵³¹ und des Weges, auf welchem die Allwissenheit und Allmacht des Geistes und seine Kontrolle über die Naturkräfte vom Individuum erlangt werden können, während es sich noch im Körper befindet. Magie als eine Kunst ist die Anwendung dieser Wissenschaft in der Praxis“.⁵³²

Weiter befand sie:

„Geheimes Wissen, missbraucht, ist Hexerei; zu guten Zwecken angewandt ist es wahre Magie. [...] Der Grundstein der Magie ist eine eingehende praktische Kenntnis des Magnetismus und der Elektrizität, ihrer Eigenschaften, Wechselbeziehungen und Kräfte. [...] Kurz zusammengefasst: Magie ist spirituelle Weisheit; die Natur die materielle Verbündete, die Schülerin und Dienerin des Magiers [...]“.⁵³³

Nach dem ersten Abschnitt schlägt Geßmann einen Bogen zum „magnetisch-sympathetischen Heilsystem des Paracelsus“, das auf der Voraussetzung basiere, dass „jeder grobstoffliche Körper von einem gleichgeformten feinstofflichen, seelischen Körper erfüllt sei, dem Lebensgeist“, der auch noch „außerhalb der grobstofflichen Grenzen wirksam sei“.⁵³⁴ Diesen Ansatz der *magia naturalis*⁵³⁵ sieht Geßmann in der Theorie von Mesmer und der Odlehre Reichenbachs wieder aufleben, neuerdings habe der Direktor der technischen Hochschule in Paris, Albert de Rochas, durch Fotografien bewiesen, dass tatsächlich „jeder Mensch feinstofflichen Ausstrahlungen von sich gibt, welche je nach Stimmung und Befinden wechseln.“⁵³⁶ Durch Untersuchungen an somnambulen Personen sei festgestellt worden, dass die Empfindlichkeit ihrer Haut in diesem Zustand herabgesetzt sei, Rochas nennt dies die „Exteriorisation der Empfindungsfähigkeit“.⁵³⁷ Geßmann vergleicht nun diese „empfindsamen Photographien“ mit dem Bildzauber und vermutet eine ähnliche Wirkung, die er der Ausstrahlung eines „besonderen fluidalen Stoffes aus den Händen mancher Personen“⁵³⁸ zuschreibt. Als Beweis für unsichtbare Kraftwirkungen führt auch er die kürzlich erfolgte Entdeckung der Röntgenstrahlen (1895) an.⁵³⁹

⁵³¹ Es gibt keine Wunder, die Natur und der Mensch sind dreieinig.

⁵³² Blavatsky, Helena Petrovna: *Isis Unveiled*, [1877] 587-590.

⁵³³ Ebenda, 590.

⁵³⁴ Geßmann, 329.

⁵³⁵ Hermetisches Wissen mit 3 Grundprinzipien: Ganzheit der Natur als magische Einheit von Geist und Materie; universales Äquivalenzprinzip; universale Signaturenlehre.

⁵³⁶ Geßmann, 330.

⁵³⁷ Geßmann, 330.

⁵³⁸ In einer Fußnote wird bei Thomassin in WR 3/27, 648 auf entsprechende Experimente und Publikationen hingewiesen, z.B. Tormin L. „Magische Strahlen“ (1896), Rohm P. J. „Der Magnetismus als Heilkraft“ (1896), Dr. Barduc aus Paris „L’atmosphère fluide de l’homme“ (1896).

⁵³⁹ Geßmann, 331.

Dem norwegischen Maler Edvard Munch (1863-1944) diene diese Entdeckung zur Erklärung der (spiritistischen) Geisterwelt und gleichzeitig spiegelt sich seine Kenntnis der zeitgenössischen Diskurse um das Leib-Seele-Verhältnis darin wieder:

„Was sind wir? Eine Ansammlung von Kraft in Bewegung – ein Licht das brennt – mit einem Docht – wie die innere Wärme – so die äußere Flamme – und noch ein unsichtbarer Flammenring – Hätten wir anders beschaffene Augen – könnten wir wie mit Röntgenstrahlen unsere bloßen Dochte sehen – das Knochengüst [...] Weshalb also sollten nicht andere Wesen mit leichteren gelösten Molekülen sich in uns und um uns bewegen – Seelen von Verstorbenen – Seelen unserer Liebsten – und böse Geister.“⁵⁴⁰

Munch malte 1895 ein Selbstbildnis, das im Vordergrund einen Knochenarm zeigt.



Abb.6: Selbstbildnis
(E. Munch, 1895)

Wenn Albert Rochas ausführt, dass „bei jedem lebenden Menschen ein Fluid existiert, welches längs der Nerven kreist, so wie der elektrische Strom eines Telegraphennetzes längs der metallischen Drähte kreist“, so liefert er Frantisek Kupka eine Erklärung für seine Ansicht, der Künstler sei ein Medium, das selbst Vibrationen empfangt und ausstrahlt, die er dann auf das Werk übertragen würde.⁵⁴¹ Diese Annahme erinnert stark an die Aussagen des amerikanischen Mediums Andrew Jackson Davis (1826-1910), der die spiritistischen Phänomene auf physikalische Prinzipien zurückführte: dass nämlich elektrische Vibrationen aus dem Zirkel der Teilnehmer entstünden, die sich auf die aus feinstofflicher Materie bestehenden Geister übertragen würden.

⁵⁴⁰ Loers, Veit (Hg.): Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian 1900-1915 (Ausstellungskatalog der Schirn Kunsthalle Frankfurt/M.), Ostfildern – Ruit 1995, 156.

⁵⁴¹ Kury, Auredarstellungen, 107.

Heinrich Driesmans (1863-1927)⁵⁴² aus Berlin verwendet in der *Wiener Rundschau* im Artikel „**Telepathie**“⁵⁴³ für seinen Vergleich zwischen Telepathie⁵⁴⁴ und den Wellenringen, die ein ins Wasser fallender Stein erzeugt, Erkenntnisse über elektromagnetische Wellen. Diese breiten sich wie Licht und Schall wellenförmig und auch mit der gleichen Geschwindigkeit aus. Ebenso beschreibt Driesmans die Übereinstimmung von zwei „verwandten“ Seelen, deren „Herzen im gleichen Rhythmus“ schlagen, deren „Seelen sich aufeinander einstimmen“ – um die „große Liebe“, die „Weisheit des Leibes“, die „Allwissenheit“ und die „atmende Seele des Alls“ zu begründen.⁵⁴⁵

Carl Buttenstedt (1845-1910), preußischer Bergsekretär und ein Vertreter der Naturheilkunde, veröffentlicht in der *Wiener Rundschau* einen Beitrag über „**Die Übertragung der Lebenskraft**“, den er mit einem Mesmer-Zitat einleitet: Die beste Medizin für den Kranken ist der Gesunde“.⁵⁴⁶ Er behauptet eine unsichtbare Ur-Strahlung, die im menschlichen Körper „ähnlich vor sich geht wie der Lauf der elektrischen Welle, die durch den Draht fährt“.⁵⁴⁷ Am intensivsten ströme sie an den Körperenden aus, also am Kopf, an den Fingern und Zehen, an der Nase, der Zungenspitze, den Ohren und den weiblichen Brüsten. Er verweist auf den „weit über die Grenzen Österreichs bekannten Dr. med. J. Gratzinger“⁵⁴⁸, der wie er selbst der Ansicht sei, dass „die Hand des Übertragenden [Magnetiseurs] nur eine Correctur der molecularen magnetischen Polarisation des Patienten“ bewirke.⁵⁴⁹ Eine bildnerische Umsetzung dieser Idee der Ur-Strahlung (= Aura) stellt Oskar Kokoschkas Gemälde von Lotte Franzos (1909) dar.⁵⁵⁰

⁵⁴² Driesmans stand der ethischen Gesellschaft Moritz von Egidys (1847-1898) nahe, war Mitglied der Gobineau-Gesellschaft und Mitarbeiter der *Politisch-Anthropologischen Revue*; vertrat völkische, teilweise extreme Positionen. Seit 1899 Herausgeber der Zeitschrift *Ernstes Wollen*.

⁵⁴³ Driesmans, Heinrich: Telepathie. In: WR 4/20 vom 15. Okt. 1900, 359-361.

⁵⁴⁴ Im *Neuen Wiener Journal* Nr. 5725 vom 28. Sept. 1909 wird auf Seite 3 über einige Fälle von Telepathie berichtet – mit einem Verweis auf „einige beglaubigte Fälle des französischen Astronomen Camille Flammarion“ (1843-1925), der diese in seinem Werk „Rätsel des Seelenlebens“ (1908) dargelegt habe.

⁵⁴⁵ Driesmans, 360f.

⁵⁴⁶ Buttenstedt, Carl: Unser Leben und Tod. Die Übertragung der Lebenskraft. In: WR 4/7 vom 1. April 1900, 154-158, hier 154.

⁵⁴⁷ Buttenstedt, 155.

⁵⁴⁸ Gratzinger, Dr. Josef (1863-1924): Dieser Arzt und Magnetopath wird auch erwähnt bei: Schrödter, Willy: *Okkulte Historietten*, St. Goar o.J., 107f.

⁵⁴⁹ Buttenstedt, 156.

⁵⁵⁰ Kokoschka, Oskar (1886-1980): österr. Expressionist.



Abb. 7: Lotte Franzos

(O. Kokoschka, 1909)

Die Künstler empfanden sich als Propheten, als Seher, und die Entdeckung der Röntgenstrahlen bestätigte sie in ihrer Auffassung, dass in Analogie zu diesem Phänomen ihr „hellsehendes Auge“ das Unsichtbare wahrnehmen könne.⁵⁵¹

Frantisek Kupka verfertigte ein Bild, das eine skelettartige Struktur sichtbar macht, bei ihm sind es jedoch nicht die Knochen, sondern das Nervensystem mit Gehirn und Rückenmark (vgl. Johann Christian Reil), das er darstellt – es sollte ein Hinweis auf die „tieferliegenden Schichten der Wirklichkeit“ sein.⁵⁵²

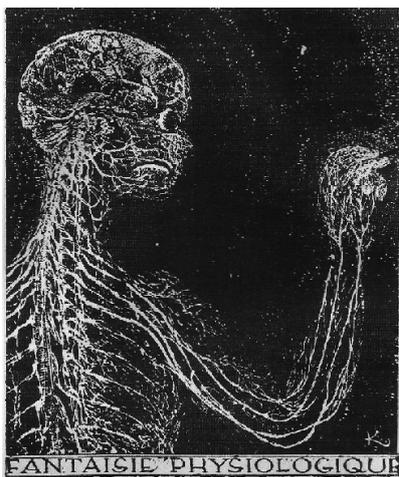


Abb. 8: Fantaisie physiologique

(F. Kupka, 1923)



Abb. 9: Tote Mutter

(E. Schiele, 1910)

⁵⁵¹ Vgl. Kury, Auredarstellung, 107.

⁵⁵² Kupka, Frantisek: Fantaisie physiologique. Siehe: Kury, Astrid: Auredarstellung im Wiener Expressionismus, 107.

Bei Egon Schieles Gemälde „Tote Mutter“ ist der Embryo wie auf einem Röntgenbild dargestellt. Diese Abbildung wirkt wie die Demonstration einer Aussage von Helena P. Blavatsky in „Isis Unveiled“: „Man is a little world – a microcosm inside the great universe. Like a foetus, he is suspended by all his *three* spirits, in the matrix of the macrocosmos; [...]“.⁵⁵³

In „**Ahnungen und Lebenswellen**“ weist Heinrich Driesmans in der *Wiener Rundschau*⁵⁵⁴ auf die im Volksglauben verankerte Tatsache hin, dass es „Sonntagskinder“ und Menschen mit „glücklicher Hand“⁵⁵⁵ gäbe, denen alles gelingt. Für Driesmans ergibt sich diese Fähigkeit aus Vorahnungen, für deren Entstehen er analog zu den „Luft- oder Ätherschwingungen“ der drahtlosen Telegraphie sogenannte „Lebenswellen“ verantwortlich macht. Diese seien „unausgesetzte feinste Vibrationen, die von den Gehirnnerven ausgehen“ und auch auf andere übertragen werden können. Je höher die geistige Entwicklung eines Menschen, desto höher die Empfänglichkeit – besonders hoch im Traum und bei Dichtern und Philosophen. Deshalb sei es wichtig, seine inneren Sinne zu entwickeln bzw. „nachtwandlerisch anhauchen“ zu lassen, um die Harmonie des Geisteslebens zu fördern.⁵⁵⁶

Eine wichtige Rolle spielte bei diesen Auseinandersetzungen die „Society for Psychical Research“ (SPR) in London, eine 1882 gegründete Gesellschaft für „Experimental-Psychologie und psychische Forschung“, die es sich zur Aufgabe gemacht hatte, unerklärliche „okkulte“ Phänomene zu ergründen. So findet sich in der *Wiener Rundschau* vom April 1900 ein Artikel „**Über Telepathie**“, der über die unterschiedlichen Deutungen dieses Phänomens bei Todesfällen berichtet: Henry Sidgwick (1838-1900), Mitbegründer und erster Präsident der SPR, nimmt eine „causale Wirkungsmöglichkeit des Sterbenden in der Ferne an“. Liébeault denkt an „Gehirnwellen, die vom Sterbenden ausgehen und das Gehirn des telepathisch Berührten in Schwingungen versetzen“. William Crookes zieht Parallelen zu den Röntgenstrahlen, während Prof. Dr. Constantin Gutlerbet (1837-1928), Priester und Theologieprofessor in Würzburg sowie Mitglied der 1876 gegründeten Görres-Gesellschaft, in der Zeitschrift *Natur und Offenbarung* (Bd.45, 449ff.) alle diese Erklärungen ablehnt. Er argumentiert, es sei eine „tausendfältig bestätigte Erfahrung, dass sich der Tod einer Person [...] in der Seele eines Anderen trotz meilenweiter Entfernung

⁵⁵³ Blavatsky, Helena P.: *Isis unveiled*, London – New York 1877, 212.

⁵⁵⁴ Driesmans, Heinrich: *Ahnungen und Lebenswellen*. In: *WR* 4/24 vom 15. Dez. 1900, 432-436.

⁵⁵⁵ Driesmans, 435.

⁵⁵⁶ Driesmans, 436.

durch ein psychisches Phänomen“ mitteilen kann.⁵⁵⁷ Hier zeigt sich das Auseinanderdriften der Erklärungen: physikalische Ursache versus psychisches Geschehen.

In seinem Werk „Aus übersinnlicher Sphäre“ beschäftigte sich Geßmann eingehend mit den Phänomenen der Hypnose, des Magnetismus, des Somnambulismus, der Telepathie, der Sensitivität und des Mediumismus.⁵⁵⁸

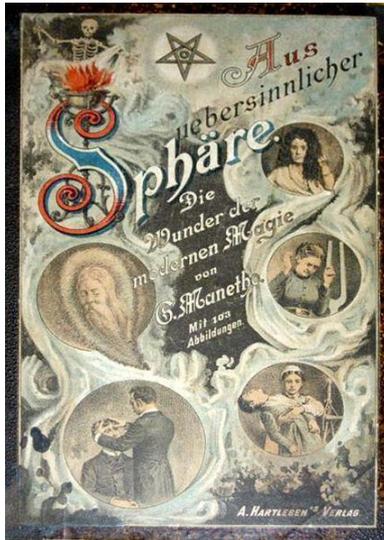


Abb. 10: G. Manetho

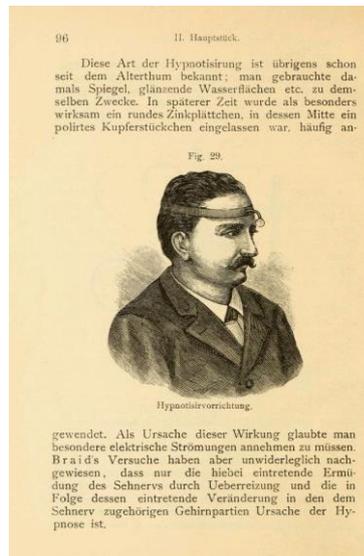


Abb. 11: Hypnose
(G. W. Gessmann)

Außerdem verfasste er ein eigenes Kapitel über die Magie der Zahlen und meinte: „Wo wir in der Natur hinblicken, treten uns Zahlenverhältnisse entgegen, vor allem in uns selbst“ und schloss daraus, dass dies dazu beigetragen habe, „um im Menschen einen gewissen Glauben an eine den Zahlen innewohnende mystische Eigenschaft zu erwecken“.⁵⁵⁹ Dieser Glaube an den symbolischen Gehalt von Zahlen fußt auf astrologischen Grundsätzen, die untrennbar mit der Zeitmessung verbunden sind, im Kosmos und auf der Erde. Daher kennen fast alle Religionen eine Vorstellung von der Einteilung der Zeit in sogenannte „Weltzeitalter“.

⁵⁵⁷ Anonym: Rundschau: Die Spiritualistische Bewegung: Über Telepathie. In: WR 4/8 vom 15. April 1900, 206-207.

⁵⁵⁸ Manetho, (Geßmann) Gustav Wilhelm: Die Wunder der modernen Magie in den Phänomenen des Gedankenlesens, des Hypnotismus, Mesmerismus, Somnambulismus; der Sensitivität, der Psychometrie, der Telepathie und der sogenannten „mediumistischen Erscheinungen“. Wien – Pest – Leipzig 1890.

⁵⁵⁹ Geßmann, Gustav W.: Aus übersinnlicher Sphäre. Einblicke in das Gesamtgebiet der okkulten Naturlehre, Wien – Leipzig 1921, 321.

In diesem Zusammenhang charakterisiert Franz Hartmann das Ende des 19. Jahrhunderts als „**Weltuntergang**“⁵⁶⁰, weil es eine Prophezeiung gab, die diesen für den dreizehnten (!) November 1899 voraussagte. Er meint, „diesmal werde es ernst werden“ und bezieht sich dabei auf die zirkuläre Zeitrechnung der Brahmanen, indem er einen „bedeutsamen Abschnitt des Kali-Yuga“ konstatiert, der für Umbrüche stünde⁵⁶¹: für Anarchismus, Gesetzlosigkeit, Missachtung der Heiligkeit der Ehe, Heuchelei und Geldgier, Krieg und Vertreibung. Diese Vorhersagen fänden sich vergleichbar in den indischen *Puranas* und der Bibel. Allerdings sei die Ankündigung des Weltuntergangs nicht wörtlich zu verstehen, sondern die „Veränderung wird nämlich im Gemüthe der Menschheit selbst vor sich gehen, und das Resultat eine höhere Weltanschauung und vermehrte Selbsterkenntnis sein“.⁵⁶² Er wirft den christlichen Kirchen Missstände wie „Autoritätenglaube [...] und Egoismus“⁵⁶³ vor, die abgelegt werden müssten. Ebenso müsse man endlich erkennen, dass die Erzählungen der Bibel keine historischen Wahrheiten seien, sondern „bildliche Darstellungen ewig stattfindender Vorgänge in der Natur“.⁵⁶⁴ Er fordert zum Schluss „*religere*“, was „das Zurückbinden der Seele zu ihrem Ursprung bedeute“ - und die Erkenntnis beinhalte, dass „der Gottesfunke im Herzen der Menschen zur Flamme werde, in welcher alle Leidenschaften verschwinden und in deren Licht der Mensch seine alles umfassende Gottheit erkennt“.⁵⁶⁵

Auch Ende des 19. Jahrhunderts war der Glaube an die Bedeutung von Zahlen weit verbreitet, das Lotto-Spiel ungeheuer beliebt, die Annahme einer negativ besetzten Zahl 13 wirkt bis heute nach.⁵⁶⁶ Man schrieb bestimmten Zahlen aber auch Einfluss auf das eigene Leben zu, bekannt ist, dass für Arnold Schönberg die Zahl 23 eine besondere Bedeutung hatte. Ebenso beschäftigte sich Alban Berg mit Zahlenmystik.⁵⁶⁷

⁵⁶⁰ Hartmann, Franz: ein Weltuntergang. In: WR 3/22 vom 1. Okt. 1899, 520-524 (Teil 1) und WR 3/23 vom 15. Okt. 1899, 545-547 (Teil 2), hier

⁵⁶¹ Der Vorstellung von philosophischer Weltkreislauflehre und zyklischen Weltzeitaltern setzte Augustinus von Hippo (354-430 n. Chr.) ein lineares Zeitkonzept entgegen: Von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts durch Gottes performativen Sprechakt bis zum jüngsten Gericht: *De civitate Dei*, XI,4 und XII, 11. Vgl. Hannak, 46.

⁵⁶² Hartmann, 520.

⁵⁶³ Hartmann, 521.

⁵⁶⁴ Hartmann, 522. Er bezieht sich dabei vermutlich auf die Ablehnung der historisch-kritischen Bibelexegese durch Papst Pius IX.

⁵⁶⁵ Hartmann, 547.

⁵⁶⁶ In Flugzeugen gibt es keine Reihe 13, in amerikanischen Hotels keinen 13. Stock. Viele Menschen schreiben Freitag, dem 13. einen negativen Einfluss zu.

⁵⁶⁷ Vgl. Gratzner, Wolfgang: Zur „wunderlichen Mystik“ Alban Bergs. Eine Studie, Wien – Köln – Weimar 1993, 17.

Zentral für Geßmann war in diesem Zusammenhang vor allem die Möglichkeit der Deutung der Zukunft, denn er befand: „Nichts auf der Welt geschieht durch Zufall. Alles vollzieht sich nach zahlenmäßig feststellbaren, festen Gesetzen“.⁵⁶⁸ Hieraus erklärt sich seine Vorliebe für das Erstellen von Horoskopen.

Dass der Glaube an die Wirksamkeit von Magie im Volk auch Ende des 19. Jahrhunderts noch fest verankert war, beweist ein Artikel in der *Wiener Rundschau*. Überdies veranschaulicht er die Unbeliebtheit von Pius IX. (1792-1878). Karl von Thomassin aus München schreibt über den Aberglauben vieler Italiener, die da meinen, dieser Papst habe den „bösen Blick“, er sei ein „**Gettatori**“.⁵⁶⁹ Der Widerwillen des italienischen Volkes gründete unter anderem auf dem Umstand, dass der Pontifex gegen Garibaldi und seinen „Zug der Tausend“ auf Rom die Hilfe französischer Truppen in Anspruch genommen hatte. Auch die plötzlichen Todesfälle des österreichischen Botschafters Graf Crivelli und des neapolitanischen Kardinals d’Andreae im Jahr 1868 schrieb man seinem „magischen“ Einfluss zu. Selbst dem Segen des Papstes begegnete man mit Misstrauen und versuchte einen Gegenzauber, indem man dem bösen Blick durch eine Geste, nämlich dem Ausstrecken des zweiten und fünften Fingers, dem sogenannten „Teufelsgruß“, entgegenwirken wollte – ein Beispiel für die apotropäische Funktion eines „Zaubers“. Die Gründe für die fortdauernde Wirkung dieses Glaubens an Magie sieht Thomassin in der Analogie zur Tätigkeit von modernen Hypnotiseuren gegeben. Auch diese beruhten auf einer „Kraftwirkung aus der Ferne“, die auf das „Subliminal-Bewusstsein“ (unterschwellige Wahrnehmung von Reizen) des betreffenden Menschen einwirkten.⁵⁷⁰

Eine Reaktion auf die Verunsicherung der Menschen angesichts der modernen Entwicklungen lag in einer deutlichen Hinwendung zu mystischen Vorstellungen, wobei es sich keineswegs um eine ungebrochene Kontinuität alter Traditionen handelt. Als Nebenerscheinungen der Mystik gelten Phänomene wie Auditionen (das Hören von übernatürlichen Stimmen – z.B. bei Swedenborg), Elevationen (Schweben über dem Boden oder Entrückung in höhere Sphären) oder Visionen (Gott, Engel, Dämonen, Geister oder Zeitreisen, Wechsel der persönlichen Identität). Diese als Paramystik bezeichneten Erscheinungen werden dem Gebiet des Okkultismus zugeordnet, obwohl sie zumindest ansatzweise auch in klassischen Mystik-Texten vorkommen bzw. entsprechend interpretiert

⁵⁶⁸ Geßmann: Aus übersinnlicher Sphäre, 326.

⁵⁶⁹ Thomassin, Karl von: Gettatori. In: WR 3/23 vom 15. Okt. 1899, 556-558.

⁵⁷⁰ Thomassin, WR 3/23, 558.

werden können, z.B. bei Meister Eckharts Predigt über die Seele (Pr 13, I/158, 20-23), wo die „unmittelbare Kenntnis anderer Räume“ dann mit Telepathie vergleichbar wäre, die Prophetie mit der Erfahrung anderer Zeiten. Reinhard Margreiter bescheinigt den parapsychologischen Phänomenen einen vergleichbaren Ursprung und eine vergleichbare Tendenz wie dem „eigentlichen“ mystischen Weg, sie führten aber nicht zur *unio mystica* und der Aufhebung aller Gegenständlichkeit.⁵⁷¹

Beschreibt also Mystik eine bestimmte religiöse Erfahrung, gebunden an eine genau definierte Tradition, wird in der Forschung der Begriff Mystizismus für eine Strömung verwendet, die im 18. Jahrhundert entstand und (in teilweise abwertender Weise) für alles „mystisch-magische“, Geheimnisvolle, Unerklärliche steht.

In dieses Schema lassen sich die Publikationen der schwedischen Schriftstellerin Selma Lagerlöf (1858-1940) einordnen, die offenbar in Wien sehr geschätzt wurden. Neben der Bearbeitung religiöser Themen widmete sie sich der Vielschichtigkeit der Psyche und Frauenfragen. Sie hatte 1895/96 mit ihrer Freundin Sophie Elkan eine Italienreise unternommen⁵⁷² und war dort auf eine alte Legende gestoßen, die sie bearbeitete und unter dem Titel „**Santa Caterina di Siena**“⁵⁷³ in der *Wiener Rundschau* veröffentlichte.⁵⁷⁴ Ihr zentrales Thema war die Sühne von menschlicher Schuld sowie die versöhnende und erlösende Kraft der Liebe – in diesem Fall die Nächstenliebe einer Nonne zu einem zum Tod Verurteilten, gleichzeitig aber auch die Liebe zu Christus, die Erlösung bedeutet und zu der sie den Delinquenten hinführt. Eine Kritik in der *Wiener Zeitung* bescheinigt der Dichterin besondere Einbildungskraft und bedient sich dabei zahlreicher religiöser Metaphern:

„[...] allen [Geschichten] liegt ein wunderbarer Tiefsinn des Herzens und jener mystische Zug zugrunde, der von einem Werke zum anderen stärker und bestrickender an ihr hervortritt. Immer mehr liebt sie, Innenvorgänge in das Walten geheimnißvoller Mächte zu kleiden; Visionen und Spukgestalten huschen vorüber, seltsam packend in ihrer Schemenhaftigkeit; helle Engel leuchten in die Tiefen der Hölle hinein, und im Lichtmeer des Himmels wird das Antlitz Gottes sichtbar, des Urquells jener >Güte der Liebe<, die allein vom Uebel erlöst. [...].“⁵⁷⁵

⁵⁷¹ Vgl. Margreiter, Reinhard: Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin 1997, 108f.

⁵⁷² Vgl. Lagerlöf, Selma: Liebe Sophie – Liebe Valborg. Eine Dreiecks-Geschichte in Briefen, (hg. von Wolandt, Holger) (Aus dem Schwed. von Rüeegger, Lotta / Wolandt, Holger) Stuttgart 2016, 61.

⁵⁷³ Santa Caterina di Siena (1347-1380): Mystikerin.

⁵⁷⁴ Lagerlöf, Selma: Santa Caterina di Siena (Übertragung aus dem Schwedischen von Francis Maro). In: WR 1/10 vom 1. April 1897, 366-375.

⁵⁷⁵ Walden, Bruno: Skandinavische Literatur, Legenden und Erzählungen von Selma Lagerlöf. In: *Wiener Zeitung* vom 25. April 1902, 25.

Die Literaturkritikerin und Übersetzerin Marie Herzfeld (1855-1940)⁵⁷⁶ machte skandinavische Autoren wie Ibsen, Knut Hamsun⁵⁷⁷, Jens Peter Jacobsen, Björnstjerne Björnson, Ola Hansson und Arne Garborg⁵⁷⁸ in Wien bekannt. In der *Wiener Rundschau* erschien ihr Essay „**Die skandinavische Litteratur und ihre Tendenzen**“ in Fortsetzungen⁵⁷⁹, unter anderem schrieb sie:

„[...] eine solche Kultur der Innerlichkeit bereitet sich unter den jungen Dichtern Skandinaviens vor. Sie betonen das Gemüt [...], ihre Religion neigt sich einem seelenvollen Pantheismus zu, [...] ihre Bestrebungen sind mehr kulturell als wirtschaftlich und politisch, ihre letzte Sorge ist der Mensch und seine Erhöhung [...]“⁵⁸⁰

Alfred Neumann aus Wien veröffentlichte in der *Wiener Rundschau* eine enthusiastische Kritik über den polnischen Dichter Stanislaw Przybyszewski (1868-1927) unter dem Motto „**Zur Charakteristik Stanislaw Przybyszewskis**“. Er beschreibt ihn als einen, „der das reinste, oft wundervollste Deutsch schreibt“⁵⁸¹, den Schöpfer des „psychischen Romans“⁵⁸², in dem „Traum und Vision mit der Wirklichkeit zu Einem“⁵⁸³ verfließen. Die Werke „**Satans Kinder**“ und „**Totenmesse**“ bezeichnet Neumann als „Gipfelpunkt des Könnens“⁵⁸⁴ des „palladistischen Schriftstellers“⁵⁸⁵. In diesen Arbeiten schlugen sich die Studien des Polen über Satanismus und seine Nietzsche-Rezeption nieder. Wenn Neumann dem Dichter einen „intuitiven Seherblick“⁵⁸⁶ bescheinigt, der diesem erlaubt, „die geheimsten Bewegungen des Geschlechts zu verfolgen und jene Bewusstseinschichten zu erkunden, zu denen sich noch keiner vorgewagt hat“⁵⁸⁷, so bezieht sich Neumann offensichtlich auf die Gabe der „Clairvoyance“. Er vergleicht Przybyszewski mit Turgenjew, Hamsun,

⁵⁷⁶ Lebte in Wien und Jena, wo sie im Verlag Eugen Diederichs tätig war. Vgl. Wunberg, Jung-Wien, 1239.

⁵⁷⁷ Hamsun, Knut: Dichterverehrung in Skandinavien. In: WR 2/10 vom 1. April 1898, 382-389.

⁵⁷⁸ Garborg, Arne: Wie Jonas Lie lebt und dichtet (Übersetzerin Marie Herzfeld). In: WR 2/9 vom 15. März 1898, 321-327 (Teil 1) und WR 2/10 vom 1. April 1898, 394-397 (Teil 2).

⁵⁷⁹ Herzfeld, Marie: Die skandinavische Litteratur und ihre Tendenzen (nach einem Vortrage, gehalten im Allgemeinen Oesterreichischen Frauenvereine am 15. Mai 1897).

Teil 1: In: WR 1/16 vom 1. Juli 1897, 623-630.

Teil 2: In: WR 1/17 vom 15. Juli 1897, 656-664.

Teil 3: In: WR 1/18 vom 1. August 1897, 703-707.

⁵⁸⁰ Herzfeld, Marie: Die skandinavische Litteratur und ihre Tendenzen und andere Essays, Berlin [u.a.] 1898.

⁵⁸¹ Neumann, Alfred: Zur Charakteristik Stanislaw Przybyszewskis. In: WR 2/17 vom 15. Juli 1897, 665-671, hier 665.

⁵⁸² Neumann, 666.

⁵⁸³ Neumann, 667.

⁵⁸⁴ Neumann, 669.

⁵⁸⁵ Neumann, 670.

⁵⁸⁶ Neumann, 669.

⁵⁸⁷ Matuszek, der geniale Pole, 45.

Dostojewsky und sieht in „Satans Kinder“ den Übermenschlichen Friedrich Nietzsches verewigt, auch dem „Palladisten“ Baudelaire bescheinigt er Einfluss auf das Werk.⁵⁸⁸ Eine gegenteilige Meinung über Przybyszewskis „Satans Kinder“ verfasste der Marxist H. Ströbel, der meinte, der Roman „gehört zu den haarsträubendsten Erzeugnissen, welche unsere an Produkten des Aberwitzes wahrlich nicht arme jüngste Literaturperiode hervorgebracht hat.“⁵⁸⁹ Przybyszewski war mit seinem Erstlingswerk „Chopin und Nietzsche“ (1892) dem jungen Hugo von Hofmannsthal aufgefallen, der sich bei dem George-Adepten Carl August Klein nach dem Polen erkundigte und befand: „Er scheint uns nicht fern zu stehen“.⁵⁹⁰ In seinem Aufsatz „Psychischer Naturalismus“ (1894) zeichnete Przybyszewski ein Menschenbild, das der Auffassung Carl du Prels beträchtlich nahe kommt: dem „Persönlichkeitsbewusstsein“ stellt er ein somnambules transzendentes Bewusstsein (= das Unbewusste) gegenüber, das er als „Individualität“ bezeichnet und das dem unsterblichen Teil des Menschen entspricht, ausgestattet mit derart sensiblen Sinnesorganen, dass sie paranormale Fähigkeiten ermöglichen. Das Kunstwerk ist für ihn dann das Produkt dieses schöpferisch-transzendentalen Wesenskernes.⁵⁹¹ Der „geniale Pole“⁵⁹², wie ihn Gabriele Matuszek nennt, galt als Dichter der „nackten Seele“.⁵⁹³ Nur diese, befreit von sämtlichen gesellschaftlichen Konventionen, könne die entscheidenden Wahrheiten des Seins erfassen, was er durch seinen eigenen exzessiven Lebensstil zu veranschaulichen suchte. Die Betonung des Geschlechts in seinen Werken rührt von Przybyszewskis Ansicht her, dass in der körperlichen Vereinigung eine völlige Loslösung von der irdischen Welt stattfindet, ein Freiwerden der Seele – was nur auf diesem Weg möglich sei – und die Seele könne dann mit dem Kosmos verschmelzen. Er sagte:

„Die Seele, das ist die Angst vor der Tiefe, der ständig nach innen gekehrte Blick, der seltene Durchbruch von Kräften und Fähigkeiten, mit ganz andern Sinnesorganen begabt wie das Gehirn, das nur die armseligen fünf Sinne zur Verfügung hat. Die Seele ist der Zustand, in dem das ganze

⁵⁸⁸ Neumann, Alfred: Kritik: Satans Kinder. Roman von Stanislaus Przybyszewski. In: WR 1/10 vom 1. Apr. 1897, 399-400.

⁵⁸⁹ Ströbel, H. (?): Przybyszewskis „Satanskinder“. In: *Die Neue Zeit* 15 (1897) 243-246, hier 243.

⁵⁹⁰ Briefwechsel zwischen George und Hofmannsthal (hg. von Boehringer, Richard) München – Düsseldorf 1953, 33. Zitiert nach: Fähnders, Meteor, 46.

⁵⁹¹ Vgl. Pytlik, Okkultismus und Moderne, 107f.

⁵⁹² Vgl. Matuszek, Gabriele: „Der geniale Pole“? Stanislaw Przybyszewski in Deutschland (1892-1992), Paderborn 1996.

⁵⁹³ Vgl. Salamon, Dariusz: Die „nackte Seele“ des Dionysos. Zur Nietzsche-Rezeption bei Stanislaw Przybyszewski, Univ. Krakau 2014, 159-170. Online unter: URL: <http://www.ejournals.eu/SALAMON-Studia-Litteraria-8-4-2.pdf> (7.2.2016).

millionenfach zerrissene Leben zu einer Einheit wird, die millionenfache Gliederung zur einfachen Gestalt und Millionen von Jahrhunderten in einer Sekunde zusammenschmelzen [...]“.⁵⁹⁴

Von der heutigen Forschung wird auf die geistige und ästhetische Nähe zwischen August Strindberg, Edvard Munch und Arnold Schönberg hingewiesen, die alle in literarischer, bildnerischer oder musischer Form den „Blick nach innen“ nutzten, um die immateriellen Werte der subjektiv erlebten Welt darzustellen⁵⁹⁵, die Augen werden dabei zu einem „Organ der Seele“.⁵⁹⁶ Auf Schönbergs Bildern erinnern die starren Blicke an Munchs Darstellungen psychischer Extremzustände (Angst, Schrei)⁵⁹⁷.

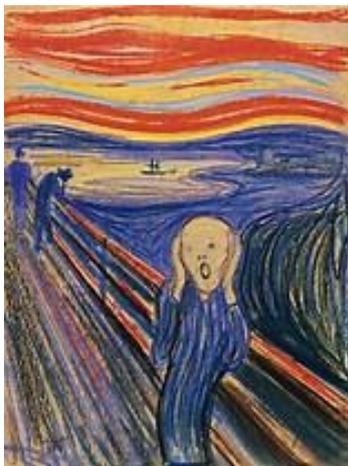


Abb. 12: Der Schrei
(E. Munch, 1895)

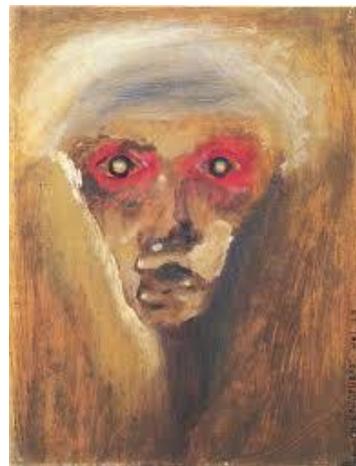


Abb. 13: Blick
(A. Schönberg, 1910)

In einem als Märchenspiel bezeichneten Beitrag in der *Wiener Rundschau* von 1899 namens „**Die Schlüssel des Himmelreichs oder Sanct Peters Wanderung auf Erden**“ wird ein Text von August Strindberg vorgestellt und von Erich Holm kommentiert.⁵⁹⁸ Darin wird die „tiefe Wandlung auf religiösem Gebiet“ betont, die der Künstler in letzter Zeit

⁵⁹⁴ Marx, Jörg (Hg.): Stanislaw Przybyszewski. Kritische und essayistische Schriften, Bd.6, Paderborn 1992, 18.

⁵⁹⁵ Strindberg, Schönberg, Munch: Nordische Moderne in Schönbergs Wien um 1900, (Ausstellungskatalog des Schönberg Centers) Wien 2008, 1.

⁵⁹⁶ Kury, 121.

⁵⁹⁷ Strindberg – Munch – Schönberg: Ausstellungskatalog des Arnold Schönberg-Centers 2008/09. Online unter: URL:

http://www.schoenberg.at/images/stories/bilder_statische_artikel/ausstellungen/strindberg/broschuere.pdf (28.3.2016).

⁵⁹⁸ Strindberg, August: Die Schlüssel des Himmelreichs oder Sanct Peters Wanderung auf Erden. In: WR 3/2 vom 1. Dez. 1898, 25-29 (Teil 1) und WR 3/4 vom 1. Jänner 1899, 81-87 (mit Kommentar von Erich Holm = Mathilde Prager), hier 87.

durchgemacht habe. Demgemäß zeige die Handlung des Stückes in „phantastischem, burlesken Gewande“ die Lebenserfahrungen des Autors, die ihn zur Selbsterkenntnis geführt hätten.⁵⁹⁹ Tatsächlich ist Strindberg ein Vertreter häufig wechselnder Ideologien und Stile. Seine Beschäftigung mit Platon, Swedenborg, Schopenhauer und Hartmann ist bekannt, ebenso sein Briefwechsel mit Nietzsche. Bezeichnete Stanislaw Przybyszewski Anfang der 1890er Jahre die Werke Strindbergs noch als „psychischen Naturalismus“ (ebenso wie die Bilder Edvard Munchs), der stark sozialkritisch ausgerichtet war⁶⁰⁰ und ein eher rationalistisches Denken zeigte, so wendete sich mit der persönlichen Krise seine Weltkonzeption zu einer mystischen. Er unternahm alchemistische Versuche und sein (zumindest zeitweise ausgeprägter) Glaube an die Reinkarnation ist belegt.⁶⁰¹ Die religiöse, von Okkultismus und Theosophie beeinflusste Ausrichtung seines Weltbildes zeigt sich in den einzelnen Handlungssträngen des Werkes deutlich in Sequenzen wie „Wann werd‘ ich fertig sein? Wenn Du, wie ich, Dich selbst erkennen lernst!“⁶⁰² Oder: „Das ist Dein Selbst, das nie ein andres ist [...]“.⁶⁰³ „Das Schöne ist nur Schein!“⁶⁰⁴ bietet einen Hinweis auf den Einfluss buddhistischen Gedankengutes. In Anlehnung daran sah Strindberg die Natur, die nur Trugbilder hervorbrächte: „Es gibt ja keine Illusion, die so groß ist wie die Wirklichkeit“⁶⁰⁵, erst der Tod hebe die Täuschungen auf. Die Himmelsphäre war für ihn das Feld, in dem sich die Gesetze der Wahrnehmung zeigten, die das trügerische Auge verfälschend wahrnehme – es zeige „das Wunderland, den Kampf des Lichts gegen das Dunkel. Oder das geöffnete Reich Ormuzds und de[n] Auszug der befreiten Seelen ins Sonnenland; [...]“.⁶⁰⁶ Schopenhauer hatte die Idee als die allgemeine Form der Vorstellung bezeichnet, zeitlos und akausal, die Kunst stelle die ideale Betrachtungsart der Idee dar, was die Notwendigkeit der Genialität des Künstlers begründe – darauf bezog Strindberg sein „zufälliges“ künstlerisches Schaffen, geboren aus der Phantasie, er bezeichnete es auch als

⁵⁹⁹ Holm, WR 3/4, 81.

⁶⁰⁰ Vgl. Fialek, Marek: Die Berliner Künstlerbohème aus dem „Schwarzen Ferkel“, Hamburg 2007.

⁶⁰¹ Vgl. Zander, Seelenwanderung, 440.

⁶⁰² Strindberg. In: WR 3/2, 25.

⁶⁰³ Strindberg, 25.

⁶⁰⁴ Strindberg, 26.

⁶⁰⁵ Strindberg, August: Ein Blaubuch. Die Synthese meines Lebens, München 1919 [Original: En blå bok, Bd.3,1907/08, 1299].

⁶⁰⁶ Strindberg: Peter Nycklas Hymmelreych. Brief an Leopold Litmansson vom 31.7.1894. In: August Strindberg brev. Bd.10, 178. Zitiert nach: Petri, Grischka: Kunst als Schlüssel zum Himmelreich. Strindbergs Malerei als Medium der Erkenntnis. In: Wechsel, Kirsten (Hg.): Strindberg and his media: proceedings of the 15th international Strindberg Conference, Leipzig – Berlin 2003, 241-262.

„naturalistisches Hellsehen“.⁶⁰⁷ Von seiner Hinwendung zum Mystizismus zeugen auch seine Werke „Der Totentanz“ (1901), „Das Traumspiel“ (1902) und „Gespenstersonate“ (1907). 1908 veröffentlichte er das „Okkulte Tagebuch“, in dem er seine religiösen Ideen darlegte, basierend auf Swedenborg, Schopenhauer, Maeterlinck und Nietzsche.⁶⁰⁸

Die Werke Emanuel Swedenborgs waren offenbar auch im 19. Jahrhundert noch populär, so schrieb der österreichische Komponist Anton von Webern (1883-1945) an seinen Kollegen Arnold Schönberg (1874-1951): „Ich lese jetzt Swedenborg. Mir vergeht der Atem dabei. Das ist unerhört. Ich habe Kolossales erwartet, aber es ist noch mehr.“⁶⁰⁹ Vermutlich setzte sich Webern mit dem Werk des Schweden im Rahmen der Planung für sein Bühnenstück „Tot“ auseinander. Der Begründer der analytischen Psychologie, Carl Gustav Jung, der sich selbst als Empiriker verstanden wissen wollte⁶¹⁰, war ebenfalls voller Begeisterung: „Ich bewundere Swedenborg als einen großen Wissenschaftler und als großen Mystiker zugleich.“⁶¹¹

Strindberg erwähnt in seinem Stück die (biblische) „Jakobsleiter“.⁶¹² Dieses Motiv wurde von Schönberg aufgenommen und in einem (unvollendeten) Oratorium verarbeitet (1916/17). Aufgrund der Nähe Schönbergs zur Theosophie wird die Leiter als Metapher für den reinkarnatorischen Aufstieg des Menschen gedeutet, in synästhetischer Weise umgesetzt in Töne.⁶¹³ Adolf Graf von Spreti verwendet die Jakobsleiter in der *Wiener Rundschau* zum Vergleich mit der stufenweisen Entwicklung des Menschen im „**System des Vedanta**“, wobei er auf die Analogie mit der theosophischen Lehre abzielt. Er formuliert: „[...] eine wahre Jakobsleiter, welche mit ihrem einen Ende auf dem unsicheren, schwankenden Boden der Erde und der ganzen Schein-Welt steht, mit dem anderen Ende aber noch über den uns in den christlichen Religionen in Aussicht gestellten Himmel hinausragt.“⁶¹⁴

Franz Servaes (1862-1947), Journalist und Schriftsteller, mit den skandinavischen Künstlern der Berliner Boheme durch gemeinsames Zechen im „Schwarzen Ferkel“ bestens vertraut,

⁶⁰⁷ Strindberg, August: Die neuen Künste oder Der Zufall im künstlerischen Schaffen. In: *La Revue des revues* vom 15. Nov. 1894.

⁶⁰⁸ Vgl. Meyer, Michael: Strindberg, New York 1985.

⁶⁰⁹ Brief Anton von Webern an Arnold Schönberg vom 30. Oktober 1913. Zitiert nach: Noack, Thomas: Streiflichter. Exemplarische Einblicke in die Theologie Swedenborgs, Zürich 2011, 9.

⁶¹⁰ Vgl. Jung, Carl Gustav: *Psychology and Religion: West and East*, Princeton University Press ²1970, 2.

⁶¹¹ Jung, Carl Gustav: In: *Die Neue Kirche: Monatblätter für fortschrittliches religiöses Denken und Leben*, September 1947, 86. Zitiert nach: Noack, Streiflichter, 10.

⁶¹² Typologisches Symbol der Auferstehung, in moralischer Hinsicht eine Tugendleiter zur Gotteserkenntnis; Vgl. Poeschel, Sabine: *Handbuch der Ikonographie*, Darmstadt ⁵2014, 53.

⁶¹³ Vgl. Zander, *Seelenwanderung*, 534.

⁶¹⁴ Spreti, Adolf Graf von: Das System des Vedanta. In: *WR* 4/4 von 15. Febr. 1900, 79-83, hier 80.

beschreibt in der *Wiener Rundschau* einen weiteren Kumpan: den „**Dichter der Sternenwelt**“ Paul Scheerbart (1863-1915)⁶¹⁵, Mitbegründer der Zeitschrift *PAN* und ab 1887 eng befreundet mit dem Schriftsteller Richard Dehmel (1863-1920). Scheerbart besteche durch seine „phantastisch-kosmischen Visionen“⁶¹⁶, er zeichne in seinen Romanen einen Seelenzustand, der gekennzeichnet ist durch „ein nervöses tumultarisches Hinauswollen aus Allem, was hergebracht und gewöhnlich ist, [und] einen zitternden, glühenden Drang nach neuen Bildern, unerhörten Visionen“.⁶¹⁷

Damit wird ein Lebensgefühl der Zeit um 1900 angesprochen, in der die Erhebung des Menschen über seine alltägliche Welt hinaus „in die Unendlichkeit, in die Weiten des Alls“ angestrebt wird, was bei Scheerbart in einem „hasst die Erde!“ gipfelt⁶¹⁸, verbunden mit einem „fast zum Wahnsinn gewordenem Bedürfnis nach völliger Einsamkeit, nach absoluter Losgelöstheit von aller Cultur, Freundschaft und Liebe“.⁶¹⁹ In seinem Verfechten der „Antierotik“, aus der er eine „Religion für Künstler“ und eine „Art von neuer Heilswahrheit“ machen will⁶²⁰, scheint er sich an der Askese Schopenhauer'scher Prägung zu orientieren, nach der die Hinwendung zu einer Frau jeder intellektuellen oder künstlerischen Tätigkeit hinderlich sei – wobei auch Sigmund Freud die Kultur als Produkt der Sublimierung ansah. Die Sterne erscheinen in Scheerbarts Phantasie „als lebende, denkende, begehrende, als individualisierte Wesen“.⁶²¹ Der Blick in die Sternenwelt gebiert „ein Gefühl der Grösse, der Ewigkeit, der unzerstörbaren Heiterkeit in uns“.⁶²² Das Eingehen in den Kosmos geht bei ihm einher mit einer Bewusstseinsveränderung und einem Gefühl der absoluten Einheit zwischen Mensch und Universum.

Auch der belgische Dichter Maurice Maeterlinck (1862-1949) publizierte in der *Wiener Rundschau*, unter anderem über „**Das Erwachen der Seele**“⁶²³ und redete damit nicht

„von den dunklen Mächten, die sich um uns erheben; vom Magnetismus, der Telepathie, der Levitation, den ungeahnten Eigenschaften der strahlenden Materie [...]“⁶²⁴, auch nicht vom „wissenschaftlichen Spiritismus, von seinen Phänomenen der Telepathie, der Materialisation, noch

⁶¹⁵ Servaes, Franz: Der Dichter der Sternenwelt. In: WR 1/12 vom 1. Mai 1897, 460-469.

⁶¹⁶ Servaes, 461.

⁶¹⁷ Servaes, 467.

⁶¹⁸ Servaes, 460.

⁶¹⁹ Servaes, 463.

⁶²⁰ Servaes, 464.

⁶²¹ Servaes, 467.

⁶²² Servaes, 469.

⁶²³ Maeterlinck, Maurice: Das Erwachen der Seele. In: WR 2/15 vom 15. Juni 1897, 573-578.

⁶²⁴ Maeterlinck, Seele. In: WR 2/15, 574.

von anderen Manifestationen“⁶²⁵, sondern über „eine übersinnliche Psychologie [...], die sich mit den directen Zusammenhängen beschäftigte, welche zwischen den Menschen von Seele zu Seele bestehen, und ebenso mit der Empfindlichkeit wie mit der aussergewöhnlichen Gegenwart unserer Seele [...] Wir streifen hier Dinge, die fast unsagbar sind [...]“.⁶²⁶

Mit den letzten Worten thematisierte er die von William James „ineffability“ genannte Qualität der mystischen Erfahrung.⁶²⁷ Maeterlinck sprach der jungen Generation suchender Dichter buchstäblich aus der Seele: „Niemand ist noch so nahe gekommen, das Unsägliche, das wir täglich spüren, beinahe auszusagen [...]“.⁶²⁸ Rudolf Steiner sagte von ihm: „Maeterlinck ist nicht in erster Linie eine künstlerische Natur [...] Er ist eine religiöse Natur [...]“.⁶²⁹ Der Herausgeber der *Monatsschrift für neue Litteratur und Kunst* Dr. Paul Bornstein⁶³⁰ widmete „**Maurice Maeterlinck**“ in der *Wiener Rundschau* eine vielseitige Würdigung und befand ebenso:

„Seelenanbeter ist Maeterlinck, reiner und bewusster Mystiker. Uralt, weil tief in der menschlichen Natur begründet, sind die Bestrebungen, das dem Verstande sich entziehende, geheimnisvolle Unendliche, das Absolute, Gott in mystischer Anschauung zu umfassen. [...] die Intuition, die aus sich selbst ihr Licht zieht, nur Begnadeten und Reinen ist sie gegeben“⁶³¹.

In der Fortsetzung des Artikels führt er weiter aus:

„Das große Geheimnis, das Transcendente ruht in der Tiefe Maeterlinck'scher Dramen. [...] Ein Träumer ist Maeterlinck und ein Phantast. Eine dunkelglühende und suchende Seele. [Seine] Symbolik lehnt sich an volksthümliche Motive an. [Seine Gestalten] vom Finger des Todes gezeichnet, haben sie alle etwas Morbides, etwas Uebersinnliches, [...] es fehlt eben die ganze körperlich-sinnliche Sphäre – erscheinen sie wie Wesen aus einer anderen Dimension.“⁶³²

Maeterlincks Werke wurden im deutschsprachigen Gebiet vom Eugen Diederichs-Verlag in Leipzig übersetzt und publiziert, der auch Bücher okkultistischer Prägung veröffentlichte und sich ab 1900 verstärkt dem Thema „Moderne Religion“ zuwandte.⁶³³ Der Schriftsteller wird als der große Mystiker unter den Literaten des 19. Jahrhunderts gesehen, seine Vorbildwirkung auf die Künstler der Wiener Moderne, aber auch ihre Auseinandersetzung mit seinen Werken, wird in der literaturwissenschaftlichen Forschung breit diskutiert. Die

⁶²⁵ Maeterlinck, Seele. In: WR 2/15, 575.

⁶²⁶ Maeterlinck, Seele. In: WR 2/15, 576.

⁶²⁷ James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung (Insel-Taschenbuch) Frankfurt/M. 1997, 358.

⁶²⁸ Bahr, Hermann: „Renaissance“. In: Ders.: Das Hermann Bahr Buch, Berlin 1913, 273.

⁶²⁹ Steiner, Rudolf: Maurice Maeterlinck. Eine Conference (gehalten am 23. Jänner 1898), GA 29, 248-253. Online unter: URL: <http://anthroposophie.byu.edu/aufsaeetze/d233.pdf> (29.4.2016).

⁶³⁰ Bornstein, Paul (1868-1939): Der junge Hebbel (1925); Redakteur der *Neue[n] litterarische[n] Blätter* (1892-1897).

⁶³¹ Bornstein, Paul: Maurice Maeterlinck, Teil I. In: WR 2/19 vom 15. August 1897, 722-727.

⁶³² Bornstein, Paul: Maurice Maeterlinck, Teil II. In: WR 2/20 vom 1. Sept. 1897, 784-790.

⁶³³ Darunter fielen Schriften des „Reformkatholizismus“ und Werke von Vertretern „moderner Religion“ wie Emerson, Tolstoi oder Maeterlinck: Vgl. Spörl, Gottlose Mystik, 136.

Zuschreibung erhielt der in einem Jesuitenkolleg erzogene Maeterlinck anlässlich seiner Beschäftigung mit den Texten des niederländischen Mystikers Jan van Ruysbroek (1293-1381), die er für „die reinsten Diamanten im wunderbaren Kronschatz der Menschheit“⁶³⁴ hielt. Sein zweiter Anknüpfungspunkt war der deutsche Dichter Novalis (1722-1801)⁶³⁵, der in Anlehnung an Friedrich Schlegel das „transzendente Selbst“ in poetischer Form beschrieben hat. Maeterlinck entwickelte in Bezug auf diese beiden Vorbilder seine eigene Weltanschauung und Poesie. Monika Fick belegt mit Hinweis auf zeitgenössische Dokumente, dass seine Seelenbeschreibungen dementsprechend als poetische Version und Variante zu Eduard von Hartmanns „Philosophie des Unbewussten“ (1869)⁶³⁶ interpretiert wurden.⁶³⁷ Die Poetik des „Schweigens“, das im Mittelpunkt von Maeterlincks Dramen steht, kann einerseits als Reaktion auf die Sprachskepsis seiner Zeit gesehen werden, andererseits auch in Analogie zur Negativen Theologie eines Meisters Eckhart. Dem amerikanischen Dichter Ralph Waldo „Emerson“ (1803-1882), Begründer der Bostoner Transzendentalisten, widmete Maeterlinck einen Aufsatz, der ebenfalls in der *Wiener Rundschau* veröffentlicht wurde.⁶³⁸ Er beschreibt Emerson als Poeten, Philosophen und Ethiker, vergleicht ihn mit Nietzsche, erwähnt seine sozialkritischen Ansätze und bezeichnet ihn als „Mystiker des Alltäglichen.“⁶³⁹ Maeterlinck verstand sich in einer Traditionslinie mit Dionysius Areopagita, den mittelalterlichen Mystikern, Jakob Böhme, Swedenborg, Novalis und Emerson.⁶⁴⁰

Der Germanist Dirk Strohmann (geb. 1961) bescheinigt der *Wiener Rundschau* in ihrem Bemühen um die Vermittlung von Maeterlincks Werken im deutschsprachigen Raum literarische Pionierarbeit.⁶⁴¹ Die Zeitschrift bot erstmals eine Plattform für eine

⁶³⁴ Maeterlinck, Maurice: Der Schatz der Armen (Aus dem Franz. von Oppeln-Bronikowski, Friedrich von) Jena 1898. Zitiert nach: Spörl, Gottlose Mystik, 144.

⁶³⁵ Eigentlich Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, Philosoph und frühromantischer Dichter: „Hymnen an die Nacht“ (1800): das Symbol der Nacht (Tod) als die eigentlich menschliche Zeit; „Heinrich von Ofterdingen“ („blaue Blume“ der Romantik); Sieht das „Geheimnisvolle Sein der Dinge“ als Mysterium, das die Phänomene des Bewusstseins übersteigt (Transzendentalpoesie).

⁶³⁶ Das Unbewusste ist für Hartmann das „immaterielle, bewusstlos schaffende psychische Prinzip“ (Fick, 116).

⁶³⁷ Vgl. Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende, Tübingen 1993, 93.

⁶³⁸ Maeterlinck, Maurice (Üb. Theumann, Clara): Emerson. In: WR 2/21 vom 15. Sept. 1897, 801-807.

⁶³⁹ Maeterlinck, Emerson, 805.

⁶⁴⁰ Vgl. Abel, Günter / Salaquarda, Jörg: Krisis der Metaphysik, Berlin – New York 1989, 502.

⁶⁴¹ Strohmann, Dirk: Die Rezeption Maurice Maeterlincks in den deutschsprachigen Ländern (1891-1914) (Europäische Hochschulschriften; Reihe 1, Bd. 1926) Bern [u.a.] 2006, 199.

systematische und kontinuierliche Übersetzung, an der Marie Lang⁶⁴², Richard Schaukal⁶⁴³, Clara Theumann⁶⁴⁴ und Karl Klammer beteiligt waren.

Als ein Kennzeichen der Jahrhundertwende gilt der Dualismus von Leben und Tod, wobei letzterer nicht unbedingt als Gegensatz gesehen wurde. Bereits in Charles Beaudelairs (1821-1867) „Les Fleur du Mal“ (Die Blumen des Bösen) von 1857 stellt der Tod genaugenommen eine Steigerung bzw. ein Überbieten des Lebens dar. Maeterlinck beschäftigte sich auffallend oft mit dem Thema „Tod“, er hielt die Reinkarnation für möglich und bedauerte, dass „die Argumente der Theosophen und Neuspiritisten nicht stichhaltig genug“ für einen Beweis waren.⁶⁴⁵ Im 1892 in deutscher Sprache erschienen Drama L’Intruse (franz. Original 1890) wird der Tod als „Eindringling“ in eine Familie und der Mensch „dem Schicksal gegenüber“ in seiner Hilflosigkeit gezeigt. Für „spukhaftes Grauen“ sorgt der blinde, mit hellseherischen Fähigkeiten ausgestattete Großvater. Maeterlinck legte wenig Wert auf äußere Handlung, er wollte die Seele der Personen offenlegen. Sein großes Interesse galt den „Lebensfragen“ und deren Bearbeitung enthüllt eine Einstellung, die „mystisch-pantheistisch erklärend auf einen höheren Zusammenhang stiftenden Sinn allen Seins“⁶⁴⁶ verweist, den der einzelne Mensch nie zur Gänze überblicken und ergründen kann. Maeterlincks Einfluss auf Hugo von Hofmannsthal wird in dessen privater Korrespondenz mit Marie Herzfeld und Arthur Schnitzler thematisiert⁶⁴⁷ und ist in einigen seiner Werke erkennbar.⁶⁴⁸ Ebenso zeigen Rilkes Dichtung, seine Essays⁶⁴⁹ und Robert Musils Stücke⁶⁵⁰ deutliche Spuren ihrer Beschäftigung mit der Mystik Maeterlincks. Im Schönberg-Kreis gehörte der belgische Schriftsteller neben Balzac und Strindberg zu den favorisiert gelesenen Autoren. Sein Drama „Pelleas und Melisande“ (1893), das bereits Claude Debussy zu einer Oper inspiriert hatte, wurde von Arnold Schönberg (1874-1951) im

⁶⁴² Maeterlinck, Üb. Lang, Marie: „Alladine und Palomides“. In: WR 1/1 vom 15. Nov. 1896 (Teil1) 1-6; WR 1/2 vom 1. Dez. 1896 (Teil 2) 41-50; WR 1/3 vom 15. Dez. 1896 (Teil 3) 88-96; WR 1/5 vom 15. Jänner 1897 (Teil 4) 174-184; WR 1/6 vom 1. Feber 1897 (Teil 5) 213-220.

⁶⁴³ Maeterlinck, Üb. Schaukal, Richard: „Das Erwachen der Seele“. In: WR 1/15 vom 15. Juni 1897, 573-578.

⁶⁴⁴ Maeterlinck, Üb. Theumann, Clara: „Über die Frauen“. In: WR 1/10 vom 1. April 1897, 377-383.

⁶⁴⁵ Maeterlinck, zitiert bei Andresen, Carl: Die Lehre von der Wiedergeburt auf theistischer Grundlage, Hamburg ²1899. Zitiert nach: Zander, Seelenwanderung, 438.

⁶⁴⁶ Gratzner, Wolfgang: Zur „wunderlichen Mystik“ Alban Bergs. Eine Studie, Wien – Köln – Weimar 1993, 82.

⁶⁴⁷ Hofmannsthal, Hugo von: Briefe 1890-1901, Berlin 1935.

⁶⁴⁸ Hofmannsthal: Der Tor und der Tod (1893); Märchen der 672. Nacht (1895); Die Frau im Fenster (1897); Brief des Lord Chandos an Francis Bacon (1902);

⁶⁴⁹ Rilke, Rainer Maria: Maurice Maeterlinck (1902). In: Sämtliche Werke, Bd.5, Frankfurt/M. 1987, 527-549.

⁶⁵⁰ Musil, Robert: Die Verwirrungen des Zöglings Törleß, Wien 1906.

Jahr 1902 vertont. Ein als „mystisches Gebet“ bezeichneter Text Maeterlincks diente Schönberg als Vorlage für sein op.20 „Herzgewächse“ (1911).⁶⁵¹

4.2.3 Natur und *principium individuationis*

Martin Buber (1878-1965) schreibt in der *Wiener Rundschau* „über Jakob Böhme“⁶⁵² und dessen vom hermetischen Schrifttum, der Kabbala sowie von Paracelsus und Valentin Weigel inspirierten Gedankenwelt, die als (christliche) Theosophie bezeichnet wird, und deren Rezeption großen Einfluss auf Ideen der Romantik, des deutschen Idealismus bis zu Schopenhauer zeitigten.⁶⁵³ Der Artikel steht in Zusammenhang mit Bubers Dissertation (1904), in der er über die Geschichte des Individuationsproblems referierte und dies an den Beispielen von Nicolaus von Cues und Jakob Böhme darlegte.

Jakob Böhme (1575-1624) war ein protestantischer Schuster aus der Nähe von Görlitz. Er stand an der Wende vom Mittelalter zum neuzeitlichen Weltbild, das den Menschen nicht mehr als Mittelpunkt ansah. Seine Bezugspunkte bildeten die Lutherbibel und Naturerfahrungen. Buber schreibt: „Gott und Natur sind ihm eins, wie Seele und Körper oder vielmehr wie Energie und Organismus“.⁶⁵⁴ In diesen Worten zeigt sich nicht nur die Auffassung, dass das Göttliche im Kosmos, in der Natur, in allen Dingen und im Menschen existiert, sondern dass die Natur als die primäre Quelle der Gotteserkenntnis gelten muss.

Um 1600, anlässlich der Geburt seines Sohnes, erlebte Böhme seine erste Vision und beschrieb seinen Weg zur Erkenntnis später folgendermaßen:

„Meine Erkenntnis stehet in der Geburt der Sternen, inmitten, wo sich das Leben gebäret und durch den Tod bricht und wo der wallende Geist entstehet und durchbricht. Und in dessen Trieb und Wallen schreibe ich.“⁶⁵⁵

Die Metapher der Geburt macht Böhmes Anspruch sichtbar, die Beziehung zwischen sich und dem Leser seiner Schriften als geistliche Begleitung (= innerste Geburt) zu verstehen, er nimmt dann die Rolle des geistigen Vaters ein, der auf den Pfad der Tugend verweist. Sprache wird als Kommunikationsmittel zwischen Gott und den Menschen verstanden, wobei Böhme auf das Johannes-Evangelium verweist: „Im Anfang war das Wort (Joh 1,1).

⁶⁵¹ Vgl. Gratzner, 82f.

⁶⁵² Buber, Martin: Über Jakob Böhme. In: WR 5/12 vom 15. Juni 1901, 251-253.

⁶⁵³ Näheres bei: Garewicz, Jan / Haas, Alois M. (Hg.): Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jakob Böhmes und seiner Rezeption, Wiesbaden 1994.

⁶⁵⁴ Buber, WR 5/12, 251.

⁶⁵⁵ Böhme, Jakob: Aurora oder der Aufgang in der Morgenröte, Kap. 19. Zitiert nach: Wehr, Gerhard: Der Mystiker Jakob Böhme: Ursprung, Wirkung, Textauswahl, Wiesbaden 2013, 25.

Der Mensch ist einerseits Abbild Gottes (als „kreatürliches Gleichnis“), andererseits sein Offenbarer, das Sprechen wird als das Wesenhafte des Menschen verstanden, als Möglichkeit zur Selbstentfaltung.⁶⁵⁶

Laut Buber stellte sich Jakob Böhme die Frage, welche Beziehung der einzelne Mensch zur Welt habe. Er konstatiert Böhmies Ansicht, Gott sei in allen Dingen und erfahrbar, gehe aber nicht in ihnen auf, sondern behalte Transzendenz. Gott sei kein Wesen, sondern „nur die Kraft oder der Verstand zum Wesen, als ein unergründlicher, ewiger Wille“. Der Wille des Urgrundes, das „*Fiat*“, erschuf die Welt und hauchte den einzelnen Dingen Leben ein: die geschaffene Welt ist somit der Aushauch der beiden ewigen Prinzipien⁶⁵⁷ in Raum und Zeit. Hier sieht Buber eine Verbindung zu Ansichten Schopenhauers. Böhme befand:

„Denn die sichtbaren empfindlichen [= wahrnehmbaren] Dinge sind ein Wesen des Unsichtbaren; von dem Unsichtlichen, Unbegreiflichen ist kommen das Sichtbare, Begreifliche. Von dem Aussprechen oder Aushauchen der unsichtbaren Kraft ist worden das sichtbare Wesen; das unsichtbare geistliche Wort der göttlichen Kraft wirkt mit und durch das sichtbare Wesen wie die Seele mit und durch den Leib“.⁶⁵⁸

Aus der „spielenden Urkraft“ entstehe die Welt, sie ist somit „kein Sein, sondern ein Werden“⁶⁵⁹, hier zeigt sich ein Anknüpfungspunkt für die spätere Lebensphilosophie. Dieser Urgrund, das Sein und Werden, bezeichnet die Urphänomene, aus denen sich die ewige Realität immer neu „gebiert“ und stellt den Rahmen für ein ewiges, unveränderliches „Lebensspiel“ dar.⁶⁶⁰ Dieses Kampf- und Liebesspiel strebe nach Harmonie, nach „Einheit von Ich und Du“ – wie Ludwig Feuerbach es später nennt – und sei Gott.⁶⁶¹ Buber deutet die Annahme Böhmies „alles sei in allem“ dahingehend, dass der Mensch den göttlichen Funken in sich habe und daher nur der Entfaltung bedürfe⁶⁶², um zur Erkenntnis zu gelangen – eine Ansicht, die in die Lehre der TG einfluss. Der Mensch ist somit die Welt, er trägt alle Merkmale der unendlich vielen Teile der Schöpfung in sich und was als Individualität bezeichnet wird, ist nur die spezifische Ausprägung einer Qualität. Dieses Ich, der Mensch,

⁶⁵⁶ Vgl. Stockinger, Hermann: Sprachmystik. In: Die hermetisch-esoterische Tradition (Philosophische Texte und Studien; 73) Hildesheim u. a. 2004, 740.

⁶⁵⁷ Licht und Finsternis, Gut und Böse, Gottes Liebe und Zorn. Vgl. C. G. Jung: „Nur am Gegensatz entzündet sich das Leben“. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd.7, § 78. Zitiert nach: Romankiewicz, Brigitte: Sophia kehrt zurück, Freiburg/Br. 2016, 108.

⁶⁵⁸ Böhme, Jakob: *Mysterium magnum*, Vorrede, 4. Zitiert nach: Wehr: Der Mystiker Jakob Böhme.

⁶⁵⁹ Buber, 251.

⁶⁶⁰ Dieser „ewige Kreislauf des Lebens“ deutet auf die Annahme einer Präexistenz der Seele wie sie später auch bei Carl du Prel formuliert wird (Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften) und bietet eine Anschlussmöglichkeit für Reinkarnationsvorstellungen der TG.

⁶⁶¹ Buber, 252.

⁶⁶² Buber, 253.

kann die Welt zwar nicht beherrschen, er kann aber an ihrer Schaffung und Formung teilnehmen⁶⁶³, damit spricht Böhme die Verantwortung für das Seelenheil dem einzelnen Menschen selbst zu.

Ludwig Kuhlenbeck (1857-1920), Rechtsanwalt aus Jena, später Universitätsprofessor in Lausanne, Sozialdarwinist und Befürworter der völkischen Bewegung mit ihren rassentheoretischen Ansichten, widmete Arthur Schopenhauer (1788-1860) in der *Wiener Rundschau* einen Essay⁶⁶⁴ unter dem Titel „**Schopenhauer und der Individualismus**“. Schon 1838 hatte Schopenhauer gesagt: „Die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt sind die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der neuen Philosophie“.⁶⁶⁵ Schopenhauer betonte, durch die Individualität würden „gleich einem eindringenden Färbestoff alle Handlungen und Gedanken desselben, bis auf die unbedeutenden herab, genau bestimmt; in Folge wovon der ganze Lebenslauf, d. h. die äußere und innere Geschichte, des Einen so grundverschieden vom Andern ausfällt“.⁶⁶⁶ Und weiter: „Bei mir ist das Ewige und Unzerstörbare im Menschen, welches daher auch das Lebensprincip in ihm ausmacht, nicht die Seele, sondern [...] der Wille.“⁶⁶⁷ Er folgerte, alles, was der Mensch erkennen kann, liegt innerhalb seines Bewusstseins. Daher sei sowohl der Gedanke eines freien Willens wie einer Erkenntnis der realen Welt nur Illusion – die Welt bestehe daher lediglich als Vorstellung, als Traum – nach buddhistischer Diktion *maya*. Hier zeigt sich seine Beschäftigung mit dem östlichen Gedankengut. Der blinde Wille ist für Schopenhauer das „Ding an sich (Kant), der Kern der Natur“, und „das allein Reale in allem Dasein“⁶⁶⁸, der Leib sei Abbild und Ebenbild seiner Erscheinungen. Die Gleichsetzung dieses Willens als „Brahm, oder Brahma, oder Weltseele oder sonst was“⁶⁶⁹ verbindet indische und naturphilosophische Vorstellungen, die er in seine Theorie integriert. Er sieht hinter der Vielfalt der Naturerscheinungen eine Einheit, nämlich den (metaphysischen) Willen, und die Natur als eine „Objektivierung“ dieses „blinden“ Willens, der getrennt ist vom Intellekt, daher erkenntnislos.⁶⁷⁰ Auf Grund dieser „dummen“ Welt

⁶⁶³ Groiser, David: Martin Buber: Über Jakob Böhme. Mythos und Mystik, Gütersloh 2013.

⁶⁶⁴ Kuhlenbeck, Ludwig: Schopenhauer und der Individualismus. Baustein zum Aufbau einer heroischen Welt-Anschauung. In: WR 5/6 vom 15. März 1901, 124-131.

⁶⁶⁵ Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke (hg. v. Löhneysen), Bd.3, Darmstadt 1962, 584.

⁶⁶⁶ Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena, Bd.2, Berlin 1851, 246.

⁶⁶⁷ Schopenhauer, Arthur: Ueber den Willen in der Natur, Frankfurt/M. 1836, 220.

⁶⁶⁸ Schopenhauer, Arthur: Über den Willen in der Natur. In: WR 3/27 vom 15. Dez. 1899, 647.

⁶⁶⁹ Schopenhauer, Arthur: Der handschriftliche Nachlaß, Bd.4/1 (hg. von Hübscher, Arthur) Frankfurt/M. 1974, 143.

⁶⁷⁰ Schopenhauer, Arthur: Über den Willen in der Natur. In: Ders.: Sämtliche Werke (hg. von Frauenstädt, Julius) Bd.4, 21923.

käme es ständig zum Kampf aller Individuen⁶⁷¹, was der Ursprung der „unversiegbaren Quelle des Leidens“ sei.⁶⁷² Kuhlenbeck weist nun im Sinne Schopenhauers ebenfalls die christliche Lehre eines Schöpfergottes von sich und anerkennt eine „Selbstschöpfung“ aus der Natur.⁶⁷³ Er kritisiert aber den Pessimismus Schopenhauers, den er dessen Begeisterung für den Buddhismus anlastet, das „*Tat twam asi*“ (Dies [andere] bist du)⁶⁷⁴ der „indischen All-Einheitslehre“ (keine Unterscheidung Subjekt – Objekt) lehnt er ab. Desgleichen ist der „Herrgottsglaube des jüdischen Deismus“ für ihn obsolet.⁶⁷⁵ Er meint, die Frage nach dem Schlechten und Bösen in der Welt (Theodizee-Gedanke) darf dem Menschen nicht die Hoffnung auf Besserung nehmen, sie darf ihn nicht in den Selbstmord treiben, sondern muss als „Wille zum Leben“ bestehen bleiben – hier stimmt er mit Nietzsche überein. Mit seiner Bemerkung, dass „unser transcendentales Subject nicht unmittelbar mit der metaphysischen Welteinheit zusammenfällt“⁶⁷⁶, steht Kuhlenbeck Carl du Prel nahe.

Schopenhauer gilt als Vorläufer der Lebensphilosophie, was eine Denkrichtung bezeichnet, bei der dem Leben ein besonderer Stellenwert zukam. Der Begriff des „Lebens“ war um die Jahrhundertwende ein sogenannter „Kampfbegriff“, der von den Vertretern der Lebensphilosophie in den Diskurs gebracht wurde, um ihrer Kritik gegen die positivistischen Wissenschaften und die Defizite der „sinnentleerten kulturellen Gegenwart“ Nachdruck zu verleihen. Im Gegensatz zum rationalistischen Denken verstanden die Lebensphilosophen⁶⁷⁷ das Leben als umfassend, „alles hat Anteil am Leben“. Das bedingt, dass das Subjekt Mensch die Welt nicht als ein ihm gegenübergestelltes Objekt rational oder empirisch wahrnehmen kann. Nur über das Gefühl, die Intuition, das „Erleben“ oder das tätige Handeln ist eine Annäherung an die Welt möglich. Soweit die Lebensphilosophen nicht überhaupt den Gottesbegriff ablehnten, standen sie daher dem Pantheismus nahe. Schon Baruch de Spinoza (1632-1677) hatte in seiner „Kurze[n] Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück“ (1660) versucht, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch,

⁶⁷¹ Hier ist an Jakob Böhmes „Liebes- und Kampfspiel“ des Lebens zu denken.

⁶⁷² Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd.1, Frankfurt/M. 1818, 393.

⁶⁷³ Kuhlenbeck, Schopenhauer, 129.

⁶⁷⁴ „Die Natur ist der unaufhörliche Prozess der Umwandlung ihrer Formen. Die vielen Erscheinungen sind demnach Formen einer universalen göttlichen Kraft (brahman), mit ihr stimmt das Selbst überein (atman) und somit das Innerste des Menschen. [...] Dieser feinste Stoff durchzieht das All, das ist das Wahre, das bist du.“ (Quelle: Chandogya Upanishad. In: Upanishaden, München 1994, 117).

⁶⁷⁵ Kritik am Christentum und (gelegentlicher) Antijudaismus sind kennzeichnend für den wiss. Okkultismus und die TG. Vgl. Neugebauer-Wölk, Monika: Aufklärung und Esoterik, Hamburg 1999.

⁶⁷⁶ Kuhlenbeck, Schopenhauer, 128.

⁶⁷⁷ Die Lebensphilosophie war keine philosophische Schule, sondern ihre Vertreter kamen aus unterschiedlichen akademischen Richtungen (Nietzsche war Philologe, Dilthey Historiker, Simmel Soziologe, Driesch Biologe, etc.).

Vernunft und Religion zu klären und eine Antwort auf die Frage nach den Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen eines gelungenen Lebens zu finden. Dabei differenzierte er zwischen einer *natura naturans*, der schaffenden, hervorbringenden Natur – was auch die Kunst als Schöpfungsakt einschließt – und einer *natura naturata*, der geschaffenen, hervorgebrachten Natur.⁶⁷⁸

Die Lebensphilosophie verband das vitalistische Modell (eine innere Wirkkraft als Prinzip des Lebens) mit dem Organismus-Gedanken (das Äußere als Verwirklichung und Verkörperung des Inneren). Die Meinung, dass das Leben dynamisch, schöpferisch und damit ständig in Bewegung ist und daher der Veränderung unterliegt, begründet seine Verfasstheit als ewigen Prozess. Demzufolge kann erkenntnistheoretisch nichts konstant Seiendes, sondern nur werdendes und vergehendes betrachtet werden – eine Erkenntnis, die schon Jakob Böhme thematisierte. Die Ähnlichkeit der Ansichten zeigt sich in einem Aufsatz des deutschen Dichters Julius Hart (1859-1930), der im *PAN* veröffentlicht wurde:

„[...] nichts vollzog sich in ihr [der Natur], was nicht stets um uns geschah und in uns selber vorging; jeder Stein, jede Pflanze und jegliches Tier war eine Kleinigkeit, in der sich das Leben der grossen und ganzen Welt wiederholte und dasselbe abspielte, was das Getriebe des Alls bewegte. Sein war Leben, ein ewiges Wandeln und Werden; Wesen und Ausdruck des Lebens bestand in einem Schaffen und in einem Schöpfen, im Zeugen und Gebären.“⁶⁷⁹

Dadurch wird auch der Begriff der Wahrheit relativ – eine These, die bereits vom frühromantischen Kulturphilosophen Friedrich Schlegel (1772-1829) vertreten wurde.⁶⁸⁰ Der Theosoph Edwin Böhme (1877-1906) zitiert in der *Wiener Rundschau* „**Das Evangelium der Wahrheit**“⁶⁸¹ und erklärt, „Wahrheit sei Wirklichkeit, das, was in sich selbst ewig besteht“. Dieses ewige Bestehen habe nur das „Unentstandene“ – das göttliche All-Selbst als Urgrund aller Dinge der offenbaren Erscheinungswelt. Damit bewegt er sich auf den Spuren Baruch Spinozas und seiner *natura naturans*. Wenn Edwin Böhme ausführt, es sei nötig, den Eigenwillen aufzugeben, damit die Seele „aufgeht im Sein wie der Funke im Licht“, bezieht er sich auf gleichermaßen auf naturphilosophische wie buddhistische Vorstellungen.

⁶⁷⁸ Liessmann, Konrad Paul: Die großen Philosophen und ihre Probleme, (UTB 2247) Wien 42003, 59.

⁶⁷⁹ Hart, Julius: Die Kunst als Lebenserzeugerin. In: *PAN* 3/1895, 34-39, hier 34.

⁶⁸⁰ Vgl. Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich: Philosophische Lehrjahre, Bd.18 der Kritischen Schlegel-Ausgabe, Nr.1149. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Handbuch Deutscher Idealismus, Stuttgart – Weimar 2005, 350.

⁶⁸¹ Böhme, Edwin: Das Evangelium der Wahrheit. In: *WR* 3/21 vom 15. Sept. 1899, 495-497.

Die Lebensphilosophie setzte sich zum (moralischen) Ziel, das Leben zu steigern und zu entfalten – für dazu geeignet hielt man jede geistige Tätigkeit, vor allem die schöpferische Tätigkeit des Künstlers, der in seinem Kunstwerk das Leben „ausdrücken“ kann und soll.⁶⁸² Diesen Gedanken greift auch Wilhelm von Scholz (1874-1969) auf, wenn er in der *Wiener Rundschau* die „**symbolische Kunst**“ als „das ewig gleiche unablässige Werden“ bezeichnet, „das dem Weltall Bewegung gab und das in großen, rhythmischen Wellen Sterne dahinrollt, wie das Blut in unseren Adern“.⁶⁸³ Nach Wilhelm Dilthey bildet das „Erlebnis“ den Ausgangspunkt zur subjektiven Erkenntnis des eigenen Lebens, da es unmittelbar, unzweifelhaft und real zugänglich sei – im Erlebnis fallen Realität und Erfassen von Realität zusammen, womit eine Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Erfahrung nicht mehr möglich sei. Damit kommt er der Beschreibung einer mystischen Erfahrung nahe. Die Umsetzung dieses Erlebnisses besteht im „Nachvollziehen“ und geschieht durch den Künstler in einer Weise, die es dem Leser bzw. Betrachter erlaubt, das Werk zu verstehen.⁶⁸⁴ Der italienische Schriftsteller Gabriele D’Annunzio (1863-1938) äußerte sich dementsprechend: „Dem Künstler allein ist es gegeben, der Einheit des Lebens bewußt zu sein und es der Menschheit zu verkünden.“⁶⁸⁵

4.2.4 Zeit und Raum

Im *Welt-Neuigkeits-Blatt* von 1888 wird in einem Bericht über „Hypnotismus“ auf Jung-Stilling Bezug genommen. In seiner „Theorie der Geisterkunde“ habe er sich über „den künstlich erzeugten Somnambulismus, den man heute Hypnotismus nennt“ geäußert und gesagt,

„Wenn Jemand nach gewissen Regeln leise bestrichen (magnetisiert) wird, so geräth er äußerlich in einen schlafähnlichen Zustand, der innere Mensch aber erfährt eine Erhebung in höhere Regionen, die bei Manchen so bedeutend wird, daß sie mit der Geisterwelt in Berührung kommen, Geheimnisse ergründen und in die Zukunft schauen können.“⁶⁸⁶

Mesmers Ideen werden als Grundlage des modernen Hypnotismus genannt, der Somnambulismus als eine Vereinigung von Wachen und Schlaf, wobei eine Disponierung

⁶⁸² Vgl. Spörl, Uwe: *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn 1997, 22f.

⁶⁸³ Scholz, Wilhelm von: *Symbolische Kunst*. In: *WR* 4/8 vom 15. April 1900, 177-179, hier 177.

⁶⁸⁴ Vgl. Spörl, *Gottlose Mystik*, 25.

⁶⁸⁵ D’Annunzio, Gabriele: *L’Annunzio*. Zitiert nach: Germanese, Donatella: *PAN (1910-1915): Schriftsteller im Kontext einer Zeitschrift*, Würzburg 2000, 20.

⁶⁸⁶ Anonym: *Der Hypnotismus*. In: *Welt-Neuigkeits-Blatt* Nr.160 vom 13. Juli 1888, 2 (Wien).

dazu „allgemeiner Nervosität, Hysterie und Epilepsie“ zugeschrieben wird, wogegen Gesunde „eine fast vollständige Immunität“ dagegen besitzen sollen. Es wird zwischen dem Schlafwandeln (der Mondsucht) und dem Zustand eines Magnetisierten unterschieden, wobei verschiedene Techniken erläutert werden. Der finale Zustand des Mediums manifestiert sich in einer „Aufhebung der Schranken des Raumes und der Zeit“⁶⁸⁷ (womit eine Verwandtschaft zu mystischen Erlebnissen besteht). Dies verweist auf die Tatsache, dass man den Medien spezielle Begabungen nachsagte, so sollten sie die Grenzen zwischen Zeit und Raum, Materiellem und Immateriellem, Sicht- und Unsichtbarem überwinden können.

Karl von Thomassin weist in der *Wiener Rundschau* auf eine Aussage Schopenhauers hin, bei der er den animalischen Magnetismus (= Mesmerismus) „als die praktische Metaphysik, die empirische oder Experimental-Metaphysik“ bezeichnete, die „schon Baco von Verulam in seiner Classifikation der Wissenschaften (Instauratio magna L. III) als Magie“ benannte. Weiter meint Schopenhauer, weil ferner

„im animalischen Magnetismus der Wille als Ding an sich hervortritt, sehen wir das der bloßen Erscheinung angehörige *Principium individuationis* (Raum und Zeit) alsbald vereitelt; seine die Individuen sondernden Schranken werden durchbrochen; zwischen Magnetiseur und Somnambulen sind Räume keine Trennung, Gemeinschaft der Gedanken und Willensbewegungen tritt ein. Der Zustand des Hellsehens setzt über die der bloßen Erscheinung angehörenden, durch Raum und Zeit bedingten Verhältnisse, Nähe und Ferne, Gegenwart und Zukunft, hinaus“.⁶⁸⁸

Diese Diskussionen über die Überwindung von Zeit und Raum in der mediumistischen Praxis hatten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Konjunktur und führten zu allerlei Spekulationen, besonders populär war dabei die Annahme einer „vierten Dimension“, die vom bekannten Astrophysiker Karl Friedrich Zöllner (1834-1882) vertreten wurde. Zöllner hatte 1875 in London seinen Kollegen William Huggins besucht und wurde dort mit William Crookes bekannt, der sich damals – wie viele andere Naturforscher auch – mit spiritistischen Phänomenen beschäftigte. Über eine Einladung des russischen Staatsrates Alexander Aksakow (1832-1903) kam 1877 das spiritistische Medium Henry Slade nach Berlin, später auch nach Leipzig. Dort veranstaltete Zöllner Séancen mit Slade in der Absicht, die von ihm angenommene „vierte Dimension des Raumes“ zu beweisen. Diese Theorie fußt auf einem Vortrag von Bernhard Riemann (1826-1894), in dem jener

⁶⁸⁷ Ebenda, 2.

⁶⁸⁸ Schopenhauer, Arthur. Zitiert von Thomassin, Karl von: Hypnotismus und Magnetismus. In: WR 3/27, 648, Fußnote.

mathematische Grundlagen für das Verständnis der Geometrie höherer Räume darlegte. Er verstand Elektrizität, Magnetismus und Gravitation als Effekte, die durch Verwerfung eines höher dimensional (Hyper)Raumes hervorgerufen werden. Hermann von Helmholtz (1821-1894), einer der bedeutendsten Physiker und Physiologen seiner Zeit, griff diese These auf und meinte, dass es eine vierte Dimension geben könne, diese aber „wegen der körperlichen Organisation des Menschen“ nicht anschaulich vorstellbar sei.⁶⁸⁹ Zöllners Versuche, die rein wissenschaftlich begannen, endeten in einem Desaster – einerseits, weil Slade als Betrüger entlarvt wurde, andererseits, weil Zöllner in seiner Arbeit naturwissenschaftliche und philosophische Theorien unreflektiert vermischte.⁶⁹⁰ In die ursprünglich rein mathematisch-physikalische Theorie verwob er weitergehend den Gedanken an die Möglichkeit, in dieser Sphäre könnten die Geister wirken, ihr Wechsel in die dritte Dimension begründe eine Materialisation. Diese Ansicht war einer der Auslöser für die „Geisterfotografie“, wobei man die Linse der Kamera für sensibler als das menschliche Auge erachtete und ein Bild für einen unumstößlichen Beweis hielt.⁶⁹¹ Zöllners Publikation „Wissenschaftliche Abhandlungen“ (1878/79) zum Thema der vierten Dimension, das er als „Transzendentalphysik“ zu etablieren hoffte, löste eine internationale Debatte aus. Bedeutendster Gegner von Zöllners These war der Physiologe Wilhelm Wundt (1832-1920), der 1879 an der Universität Leipzig das erste Institut für experimentelle Psychologie gründete.⁶⁹²

Allerdings stand Zöllner mit seinen Ansichten nicht allein, auch der amerikanische Mathematiker und Physiker Charles Howard Hinton (1853-1907) vermutete neue Wahrnehmungsmöglichkeiten und formulierte: „[...] we can never see [...] four dimensional pictures with our bodily eyes, but we can with our mental and inner eyes“.⁶⁹³ 1895 veröffentlichte H. G. Wells eine Kurzgeschichte, in der der Protagonist mittels einer Maschine eine Zeitreise erlebt, damit wurde das Genre des „Science-Fiction“-Romanes (und später -filmes) begründet. 1905 griff Albert Einstein (1879-1955) mit seiner Relativitätstheorie das Problem des Raum-Zeit-Kontinuums auf und sorgte mit neuen Erkenntnissen für Unglauben, Staunen und schließlich weltweites Aufsehen. Danach hat

⁶⁸⁹ Vgl. Treitel, Corinna: *A Science for the Soul*, Baltimore – London 2004, 3-7.

⁶⁹⁰ Vgl. Hermann, Dieter B.: *Astronomiegeschichte. Karl-Friedrich Zöllner und die Geisterwelt*, Berlin 2004, 268-277.

⁶⁹¹ Anette Hüsich weist darauf hin, dass auch damals schon betrügerische Manipulationen (vorblichete Platten) durch Fotografen, z.B. in Paris, vorgenommen wurden.

⁶⁹² Vgl. Treitel, Corinna: *A Science for the Soul*, 8.

⁶⁹³ Hinton, Charles Howard: *a New Era of Thought*, London 1888, 86. Zitiert nach: Zander, Helmut: *Anthroposophie in Deutschland*, Bd.1, 893.

Werner Heisenberg (1901-1976) eine Modifikation und Erweiterung erarbeitet, heute beschäftigt sich die Quantenphysik mit diesem Thema.

4.2.5 Vererbung und Genie

Wilhelm Kuhaupt nimmt in der *Wiener Rundschau* in seinem Artikel „**Suggestion als psychisches Hauptmoment in der Kunst**“ Bezug auf du Prel: „Unter Suggestion verstehen wir die Erweckung von Gefühlen und Vorstellungen in einem für psychische Übertragungen zugänglichen Menschen.“⁶⁹⁴ (Das deutet darauf hin, dass es Personen gibt, die man nicht hypnotisieren kann – die heutige medizinische Forschung nennt ca. zehn Prozent der Bevölkerung). Kuhaupt vergleicht den in Hypnose herabgesetzten Zustand des „Wach-Bewusstseins“ mit dem Gipfelpunkt des Geschlechtsaktes, „wo die Seele [...] ihre organisierende Fähigkeit und Kraft offenbart und auf das neu zu erzeugende Wesen richtet.“⁶⁹⁵ Abschließend meint er ein eng verwandtschaftliches Verhältnis zwischen Hypnose, Ekstase des Geschlechtsaktes und „dem traumartigen Zustand des Dichters im ersten Geburtsstadium der neuschöpferischen Idee“ feststellen zu können.⁶⁹⁶ Diese Diktion erinnert wieder an das „Zeugen und Gebären“ bei Jakob Böhme und den Lebensphilosophen – es zeigt den Wunsch nach Entkörperung, nach Befreiung der Seele und Verschmelzung des Ich mit dem All – Traum, Schlaf, Tod, Rausch, körperliche oder platonische Liebe (v. a. im mystischen Erleben) und das künstlerische Schaffen wurden als Möglichkeit gesehen, die verlorene Einheit wiederherzustellen.

Eine Nachlass-Schrift du Prels nahm Max Seiling zum Anlass, einen Artikel in der *Heilkunst* (5/1900, hg. von Reinhold Gerling) zu veröffentlichen. Darüber wird in der *Wiener Rundschau* unter dem Titel „**die vorgeburtliche Beeinflussung des Menschen**“ berichtet.⁶⁹⁷ Darin werden physische und psychische Eindrücke auf die Entwicklung des Fötus konstatiert und eine „Züchtung günstiger Charakter-Eigenschaften“ angedacht, die durch „suggestive Behandlung der Mutter“ geschehen könnte. Hier kommt bereits der Gedanke der Eugenik zum Tragen, durch eine Selektion erwünschter erblicher Eigenschaften eine Verbesserung künftiger Generationen erreichen zu können, allerdings

⁶⁹⁴ Kuhaupt, Wilhelm: Suggestion als psychisches Hauptmoment in der Kunst. In: WR 5/13 vom 1. Juli 1901, 271-275, hier 271.

⁶⁹⁵ Kuhaupt, 272.

⁶⁹⁶ Kuhaupt, 273.

⁶⁹⁷ Seiling, Max: Die vorgeburtliche Beeinflussung des Menschen. In: WR 4/11 vom 1. Juni 1900, 179-180.

nicht durch genetische Faktoren (die damals noch unbekannt waren), sondern durch geistige Beeinflussung.

Den Begriff der Eugenik prägte 1883 Francis Galton (1822-1911), ein Cousin von Charles Darwin. Aufgebaut ist seine Theorie auf der Annahme des französischen Biologen und Zoologen Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), dass sozial erworbene Eigenschaften weitervererbt werden könnten. Bis ins 19. Jahrhundert hatte sich die von Aristoteles aufgestellte Theorie der Pangenese gehalten, der den Samen als Träger der Vererbung annahm – und zwar bilde jede Körperregion ihren eigenen für sie typischen Samen. Auch Lamarck und Darwin hielten noch an diesem Glauben fest, erst die Versuche von August Weismann (1834-1914) widerlegten diese Annahme. Er begründete 1883 die Keimplasmatheorie: danach wird klar unterschieden zwischen dem Keimplasma, aus dem die Geschlechtszellen entstehen, und dem Somatoplasma, aus dem alle anderen Zellen entstehen.⁶⁹⁸ Im zuvor erwähnten Artikel der *Wiener Rundschau* weist Wilhelm Kuhaupt, Herausgeber der *Spiritistischen Rundschau* in Berlin, auf Weismanns Theorie hin, allerdings ohne namentliche Nennung.⁶⁹⁹

Auch ein Artikel von Franz Hartmann in der *Wiener Rundschau* beschäftigt sich mit Vererbung, nämlich mit einer Theorie über „**die Vorausbestimmung des Geschlechts bei der Erzeugung**“.⁷⁰⁰ Auch Hartmann sah nicht biologische Prinzipien als bestimmend – hier wird die als materialistisch gedeutete Darwin'sche Vererbungslehre abgelehnt – sondern die Eltern seien nur für die Erzeugung der Form verantwortlich, die Seele aber komme aus der Devachan-Welt und beinhalte alle ihre „im vorherigen Leben erworbenen Talente, Neigungen und Begierden (*skandhas*)“.⁷⁰¹ Daraus erkläre sich die Geburt von „Wunderkindern“, die Talente haben, die ihre Eltern nicht besitzen. Unfruchtbarkeit entstehe aus der Tatsache, dass keine im Devachan verweilende Seele das Bedürfnis nach neuerlicher Inkarnation verspüre. Hartmann meint, die Erklärungen des indischen Weisen Sankaracharya weisen darauf hin, dass „die Substanz des Gemüths (*chittá*) diejenigen Formen annimmt, welche die Vorstellung in ihm schafft.“⁷⁰² Damit könne die beim Liebesakt stärkere Kraft das „Bild“ (Imagination) bestimmen: die stärkere Liebe der Frau

⁶⁹⁸ Vgl. Lohninger, Albin Christoph: Grundlagen der Gen- und Biotechnologie, Wien 2007, 60.

⁶⁹⁹ Kuhaupt, Wilhelm: Suggestion als psychisches Hauptmoment in der Kunst. In: WR 5/13 vom 1. Juli 1901, 271-275.

⁷⁰⁰ Hartmann, Franz: Die Vorausbestimmung des Geschlechts bei der Erzeugung vom Standpunkte der occulten Wissenschaft. In: WR 4/13 vom 1. Juli 1900, 230-233.

⁷⁰¹ Hartmann, 231.

⁷⁰² Hartmann, 232.

zum Mann erzeuge einen männlichen Nachkommen und umgekehrt.⁷⁰³ Gottfried de Purucker (1874-1942), ab 1903 Präsident der amerikanischen TG in Point Loma, formulierte:

„Jedes Kind wird zu der Umgebung und zu den Lebensbedingungen jener Eltern hingezogen, die dem Schwingungsgrad der hereinkommenden Seele am meisten entsprechen. Wir können das als eine Art von psychomagnetischer Anziehung an eine Umgebung nennen, die die größte Übereinstimmung mit den karmischen Bedürfnissen des Egos besitzt oder anders ausgedrückt, mit seinen charakteristischen Merkmalen“.⁷⁰⁴

Ebenso macht sich Carl Bleibtreu in der *Wiener Rundschau* Gedanken über Vererbung. In seinen „**Aphorismen über das Karma**“⁷⁰⁵ sieht er das „Räthsel des Genies“, das, wie er behauptet, „bekanntlich noch nie aus Vererbungsmomenten erklärt werden konnte“, in Karma-Lehre und Reinkarnation.⁷⁰⁵ Das neu zu erscheinende Wesen wählt sich seine physischen Erzeuger selbst aus, wobei auch „der heute noch bespöttelte, aber fast mathematisch nachgewiesene Einfluss der kosmischen Kräfte auf die Geburtsstunde“ eine bedeutsame Rolle spiele.⁷⁰⁶ Damit spielt er auf Horoskope an, die den Charakter und die Lebensperspektive eines Menschen an Hand von Sternkonstellationen bestimmen, wobei Ort und Zeitpunkt von dessen Geburt eine entscheidende Funktion zukommt. Er zitiert Nietzsches „Ewige Wiederkehr des Gleichen“ als eine „halbe Bekehrung zur Karma-Lehre“, aber es gäbe „eine fortschreitende Evolution der sittlichen und intellektuellen Kräfte“⁷⁰⁷, daher kehre das Gleiche nicht wieder. Als ethische Anweisung gelten ihm die „sieben Pfade zum Heil“ und die Yoga-Lehre.

Diese Beiträge verweisen auf einen zeitgenössischen Diskurs, in dem das Genie als „kultisch-mystische, quasi religiöse Bezugsgröße“⁷⁰⁸ sowohl in den Natur- als auch in den Geisteswissenschaften thematisiert wurde. Die Diskussion um außerordentliche Begabungen konnte schon auf eine lange Tradition zurückblicken, von der Antike bis ins 18. Jahrhundert wurde Talent als göttliche Gabe beurteilt. Seit Immanuel Kant (1724-1804) galt Genialität als natürliche Disposition des Menschen, die einzelne zu völlig autonomen innovativen

⁷⁰³ Hartmann, 231.

⁷⁰⁴ Purucker, Gottfried de: *Quelle des Okkultismus*, Bd.2, Pasadena 1974 [1936].

⁷⁰⁵ Bleibtreu, Carl: *Aphorismen über das Karma*. In: *WR* 4/15 vom 1. Aug. 1900, 266-267.

⁷⁰⁶ Bleibtreu, 266.

⁷⁰⁷ Bleibtreu, 267.

⁷⁰⁸ Köhne, Julia Barbara: *Geniekult in Geisteswissenschaften und Literaturen um 1900 und seine filmische Adaption*, Wien – Köln – Weimar 2014, 14.

Leistungen befähigt.⁷⁰⁹ Er definierte Talent als „angeborenes productives Vermögen des Künstlers, das selbst zur Natur gehört“ und Genie als „die angeborene Gemüthslage (*ingenium*), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt.“⁷¹⁰

Friedrich Nietzsche wiederum sah die künstlerische Inspiration als Entgrenzung, als ein rauschhaftes ekstatisches Schaffen, in der Literatur beschrieben unter Zuhilfenahme von Topoi mystischen Sprechens. Dies hielt er für das Dionysische, das entindividualisierte, Einheit schaffende Prinzip, die aus der Natur selbst hervorbrechende „rauschvolle Wirklichkeit.“ Es bestimmte als Symbol für das zeitliche Werden und Vergehen den zeugenden und vernichtenden, entstehenden und sterbenden Gott Dionysos, das Urbild des leidenden Menschen, der von Apollo erlöst werden muss. Das Appolinische ist das Entgegengesetzte, ist Urheber der Erscheinungswelt und der einen „schönen Schein“ produzierenden Kunst, denn nur als abgebildetes ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt „ewig gerechtfertigt.“⁷¹¹ Die Erlösung muss der Mensch als Träumender, Genie und Künstler selbst erledigen, dadurch wird das Leben lebenswert, es entsteht ein „verzücktes Ja-Sagen zum Gesamt-Charakter des Lebens [...], die grosse pantheistische Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit.“⁷¹² In diesem Zusammenhang sprach Nietzsche in seinem „*Ecce homo*“ (1888/89 geschrieben) auch vom *amor fati*, der Liebe zum Schicksal, der absoluten Lebensbejahung. Er meinte:

„Der Mensch und der Genius stehen sich insofern gegenüber, als der erste durchaus Kunstwerk ist, ohne sich dessen bewußt zu werden, weil die Befriedigung an ihm als einem Kunstwerk gänzlich einer anderen Erkenntniß- und Betrachtungssphaere angehört: in diesem Sinne gehört er zur Natur, die nichts als eine visionsartige Spiegelung des Ur-Einen ist. Im Genius dagegen ist – außer der ihm als Mensch zukommenden Bedeutung – zugleich noch jene der anderen Sphaere eigenthümliche Kraft, die Verzückung der Vision selbst zu fühlen, vorhanden.“⁷¹³

Hofmannsthal machte sich ebenfalls Gedanken: „Das Genie bringt Übereinstimmung hervor zwischen der Welt, in der es lebt, und der Welt, die in ihm lebt.“⁷¹⁴

Mitte des 19. Jahrhunderts wurde erstmals das mit schöpferischer Kreativität ausgestattete Subjekt auch als wissenschaftlich zuuntersuchendes Objekt wahrgenommen. Dabei kamen

⁷⁰⁹ Vgl. Ortland, Eberhard: Genie. In: Barck, Karlheinz u.a. (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe, Bd.2, Stuttgart u.a. 2001, 661-708.

⁷¹⁰ Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, §46 Schöne Kunst ist Kunst des Genies, Riga 1790, 307.

⁷¹¹ Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. In: Gesammelte Werke, Bd. 8, 3, Chemnitz 1883-1885, 16f.

⁷¹² Nietzsche, GW, Bd.8, 3,16.

⁷¹³ Nietzsche, GW, Bd.3, 3, 347f.

⁷¹⁴ Hofmannsthal, Hugo von: Aufzeichnungen. In: Gesammelte Werke (hg. von Schoeller, Bernd / Beyer-Ahlert, Ingeborg), Reden und Aufsätze III, 1925-29, Frankfurt/M. 1980, 298.

Begriffe wie Intuition, schöpferische Autonomie, Gefühl, Individualität oder Erkenntnis in den Fokus der Aufmerksamkeit. Man suchte den gesellschaftlichen und moralischen Zwängen zu entkommen und betonte die Wichtigkeit von Freiheit und persönlicher Verantwortlichkeit. Michel Foucault kritisierte, dass die transzendentalen Erkenntnisbedingungen im empirischen Menschen selbst, d.h. in seiner Natur oder Geschichte gesucht werden, da durch das Problem der empirisch-transzendentalen Vermischung die Inhalte der Erfahrungen bereits ihre eigenen Bedingungen seien.⁷¹⁵ Nichtsdestotrotz kann das neuerliche Aufflackern eines „Genie-Kultes“ als Gegenentwurf der Künstler zur trivialen Normalität und Massenproduktivität der modernen Lebens- und Arbeitswelt gesehen werden. Als weiterer Aspekt ist die von Brigitte Borchardt-Birbaumer festgestellte „religiöse Sicht des Mannes als Ebenbild Gottes“ zu berücksichtigen, der als Künstler Leidtragender an der Menschheit ist – zu sehen, wie sie schreibt, z.B. an Richard Gerstls „christusgleichem Selbstbildnis in Lichtaureole“ (1905) oder den „Geistersehern“ bei Egon Schiele⁷¹⁶ (gemeint ist vermutlich „Selbstseher II“, 1911). Allerdings wird bei dieser Interpretation der Einfluss der okkulten Szene völlig ignoriert, dieselben Bilder werden von Astrid Kury als Auren-Darstellungen beschrieben.⁷¹⁷

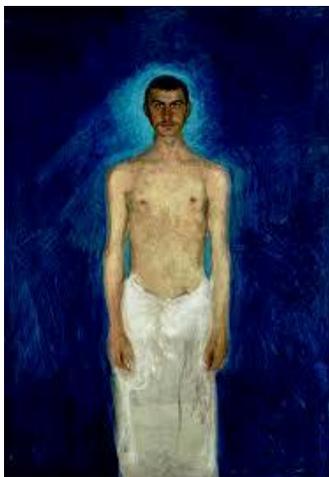


Abb. 14: Selbstbildnis
(R.Gerstl, 1905)



Abb.15: Krishna

⁷¹⁵ Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge: eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/M. 1995 [1966] 413.

⁷¹⁶ Borchardt-Birbaumer, Richard Wagners Männermythos, 125.

⁷¹⁷ Vgl. Kury, Astrid: Aurenarstellungen im Wiener Expressionismus, (Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum 79/1999) Innsbruck 1999, 99-114.

Von Egon Schiele existieren schriftliche Belege, dass er „die Doppelnatur des Menschen“ zur Anschauung bringen wollte, er schrieb: „ Wenn ich mich ganz sehe, werde ich mich selbst sehen müssen [...], sehen, aus welchen räthselhaften Substanzen ich zusammengesetzt bin.“⁷¹⁸ Dieser Zusammenhang wird auch in der *Wiener Rundschau* unter der Spalte „**Die Spiritualistische Bewegung**“ thematisiert, wenn auf die Ähnlichkeit von „Nimbus, Aureole und Glorie“ mit der menschlichen Aura hingewiesen wird⁷¹⁹ und auf die Ähnlichkeit von Darstellungen mit „altindischen Götterbildern“ (z.B. Krishna). Der Theologe und Psychotherapeut Helmut Hark nennt ein bewusst wahrgenommenes Symbol ein „lebendiges“ und schreibt ihm einen „energiegeladenen Bedeutungskern“ zu. In der Kunst werde dieses „geistige Fluidum“ der Ausstrahlung dann als Heiligenschein dargestellt.⁷²⁰

Karl von Levezow⁷²¹ beschreibt ein Gemälde von Melcher⁷²² aus der Secessions-Ausstellung von 1898 (Katalog Nr. 109), betitelt „**Die heilige Gudula**“⁷²³, auf dem ein „einfaches, banales Kindermädchen mit einem Heiligenschein“ zu sehen ist.⁷²⁴ Die Reaktion der Betrachter reichte von „trivial“ bis „Blasphemie“, Levezow dagegen findet in der Darstellung „so viel von unserer Selbsterkenntnis und unsere ganz neue [theosophische] Frömmigkeit“⁷²⁵ und endet mit der Bemerkung, dass „jede Zeit ihre Heiligen“ hat.

4.2.6 Seelenwanderung, Karma und Reinkarnation

Auf einem in Wien am 6. Dez. 1898 gehaltenen Vortrag referierte Franz Hartmann über „Tod, Reinkarnation und Seelenwanderung“, was sich in einem gleichnamigen Essay in der *Wiener Rundschau* niederschlägt.⁷²⁶ Darin erklärt er die theosophische Sichtweise auf die Natur des Menschen, die aus sieben Elementen aufgebaut sei: aus dem sichtbaren Körper, aus der Lebensenergie, aus dem ätherischen bzw. unsichtbaren Astralkörper, aus der tierischen Seele (Instinkte, Begierden, Leidenschaften), aus der menschlichen Seele (Intellekt), aus der himmlischen Seele (Intuition, direkte Erkenntnis und Erleuchtung) und

⁷¹⁸ Schiele, Egon: Brief an seinen Onkel Leopold Czihaczek vom 1.9.1911. Zitiert nach: Nebehay, Christian M.: Egon Schiele 1890-1918. Leben, Briefe, Gedichte, Salzburg 1979, 182.

⁷¹⁹ Anonym (Redaktion): Die Spiritualistische Bewegung. In: WR 4/9 vom 1. Mai 1900, 132.

⁷²⁰ Hark, Helmut: Der Traum als Gottes vergessene Sprache, Olten 1982, 54.

⁷²¹ Levezow, Karl von (1871-1945): österreichischer Jurist, Autor und Librettist.

⁷²² Vermutlich: Melcher, Gustav (1878-1966)

⁷²³ Levezow, Freiherr Karl von: Die heilige Gudula. In: WR 3/2 vom 1. Dez. 1898, 46-48.

⁷²⁴ Levezow, 46.

⁷²⁵ Levezow, 47.

⁷²⁶ Hartmann, Franz: Tod, Reincarnation und Seelenwanderung. In: WR 3/3 vom 15. Dez. 1898, (Teil 1) 73-76.

dem göttlichen Geist (wahre Selbsterkenntnis). Die ersten vier Prinzipien gehörten zur sterblichen Natur des Menschen (Fleisch), die beiden letzten zum göttlichen Leben (Geist), das dazwischenliegende fünfte Prinzip des *manas* (Gemüt) verbindet das Sterbliche mit dem Unsterblichen (wird auch als unsterblich gedacht und gliedert sich in niedere und höhere *manas*). Die Charaktereigenschaften, Neigungen, Talente und Begierden werden von den christlichen Mystikern als Fleisch bezeichnet, von den indischen Weisen *skandhas* genannt. Der Vorgang der Wiederverkörperung sei komplex⁷²⁷ und bestehe darin, dass zuerst die Eltern eine Form schaffen, den materiellen Körper, danach ziehe der Fötus einen Funken der in der ganzen Natur verbreiteten Lebenskraft (*Jiva*) an, dadurch entstehe als Abspiegelung *Prana* und das trete als Leben und Bewusstsein in Tätigkeit. Zeitgleich bilde sich der ätherische Körper (Doppelgänger / *Linga sharira*) aus, welcher „unter gewissen Umständen aus dem materiellen Körper heraustreten und objektiv erscheinen“ könne (= Geister der Spiritisten). Ist das Kind geboren, zeigt sich in den Begierden wie Hunger und Durst die Tiernatur, „der Kampf ums Dasein und um Genuss beginnt“. Hier kann der Mensch in seinem „viehischen Dasein“ stecken bleiben. Der von Hartmann verwendete Begriff des Durstes (*trishna*) steht im Buddhismus für die Begründung des Leidens, einerseits als Begehren von Sinnesgenüssen, andererseits als Anhaftung an die vergängliche Existenz. Wenn der Mensch sich weiterentwickelt, entsteht *manas*, das intellektuelle Prinzip, das ihn befähigt, zu denken. Schließlich kann sich die göttliche Natur, das „geistige Licht der Wahrheit“ (*Atma-Bodh*) ausbilden, wenn der Mensch den „Wahn seiner Selbstheit verlässt“ – dies ist der Zustand der Verherrlichung, das *Nirwana*. Es ist kein Aufgehen im Nichts, sondern ein „Eingehen in einen höheren Zustand des Daseins“ – vergleichbar mit „dem Aufgehen eines Funkens in der Flamme“.⁷²⁸ Mit dieser Bemerkung reagierte Hartmann auf einen bereits länger andauernden Diskurs „im Westen“, der den Buddhismus als atheistische und nihilistisch-weltverneinende Weltanschauung ansah⁷²⁹, die man nicht als Religion akzeptieren konnte bzw. wollte. Mit der Betonung des göttlichen Funkens stellt Hartmann fest, dass „der innere geistige Mensch ein Gott, und in seinem innersten Wesen die Gottheit selber ist“ – „Der Mensch selber ist Seele; die Persönlichkeit nur ein Schatten, eine Maske

⁷²⁷ Hartmann, Franz: Tod, Reincarnation und Seelenwanderung. In: WR 3/4 vom 1. Jänner 1899 (Teil 2) 90-97.

⁷²⁸ Hartmann, Reincarnation, 96.

⁷²⁹ Die Debatte stand im Zusammenhang mit dem im 18. Jahrhundert stattfindenden politisch-religiösen Streit um den Quietismus, der Buddhismus wurde als „Sekte des Fo“ bezeichnet und wegen seiner „Gottlosigkeit“ abgelehnt. Die These wurde im Kolonialismus wieder aufgegriffen und zur Rechtfertigung von Missionsbestrebungen verwendet. Widerlegt von Damien Keon anhand der sieben Dimensionen des Religionsmodelles von Ninian Smart.

oder Larve“. Dies sei die wahre Selbsterkenntnis, das Erkennen der eigenen Gottesnatur. Daneben sei der Geist größer als das Gehirn, das Wissen gehe nicht verloren, sondern trete in das Nichtoffenbare (= Unbewusste) zurück. Beim Tod bleiben die materiellen Bestandteile im Materiellen zurück, die Tiernatur bleibe auf der Astralebene (*Kama loca*), die intellektuellen Elemente gehen in die Götterwelt (*Devachan*), von wo sie „gleich einem Sonnenstrahl“ unverändert bei der Reinkarnation weitergegeben werden können. Es handle sich also explizit nicht um eine „Seelenwanderung“. ⁷³⁰

Die Vorstellung einer Seelenwanderung fand sich in der griechischen Antike bei Pythagoras und Platon und wurde später in der Gnosis aufgenommen, insbesondere im Manichäismus. Hier bestand der Gedanke der Mischung von zwei Prinzipien – Licht (Seele / Geist) und Finsternis (Materie / Körper), Gut und Böse. Man glaubte, die Erlösung der Seele aus der Finsternis könne durch Läuterung während mehrerer Erdenleben geschehen. Im Neuplatonismus wurde die Reinkarnation (= Wiederverkörperung) in Tierleiber ausgeschlossen. Diese Ansicht wirkte in der TG weiter, William Q. Judge erklärte, dass „die Reinkarnation, die sich als Lehre auf den wirklichen Menschen bezieht, keine Transmigration in Naturreiche, die unter der menschlichen Ebene liegen, lehrt“. ⁷³¹ Von den frühchristlichen Kirchenvätern wurde die Seelenwanderungslehre mehrheitlich und deutlich abgelehnt, in der Renaissance erlangte die Vorstellung wieder an Bedeutung und fand Eingang beim Templer-Orden sowie bei den Rosenkreuzern und Freimaurern. ⁷³² Es existierten somit je nach Zeit und Kontext unterschiedliche Interpretationen des Reinkarnationsgedankens, wobei der wichtigste gemeinsame Nenner die Idee einer Höherentwicklung des Menschen ist. ⁷³³ Hierin bestand die Möglichkeit eines Anschlusses der östlichen Reinkarnationsgedanken, denn neben dem Bestreben, dem leidvollen Geburtenkreislauf zu entkommen, gibt es dort auch die Möglichkeit eines spirituellen Fortschritts. Die innere Befreiung geschieht durch Überwindung des „Durstes“, wie bereits Hartmann oben ausführte, und folgt der Lehre vom Karma.

Helena P. Blavatsky schrieb:

⁷³⁰ Hartmann, Reincarnation, 95. Im Wesentlichen fußen diese Behauptungen auf dem buddhistischen Lehrsatz vom bedingten Entstehen.

⁷³¹ Judge, William Q.: Das Meer der Theosophie, Pasadena ²2004 [1893] 93.

⁷³² Hier bestehen in der Forschung unterschiedliche Ansichten: Schmidt-Leukel bejaht diese Annahme, Zander verneint.

⁷³³Vgl. Bischofberger, Norbert: Der Reinkarnationsgedanke in der europäischen Antike und Neuzeit. In: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Idee der Reinkarnation in Ost und West, München 1996, 76-94.

„[...] Karma ist das niemals irrende Gesetz, das auf den physischen, mentalen und spirituellen Ebenen des Seins die Wirkung der Ursache ausgleicht. Da vom Größten bis zum Kleinsten keine Ursache ohne entsprechende Wirkung bleibt, von einer kosmischen Störung bis hin zur Bewegung einer Hand, und da Gleiches Gleiches bewirkt, ist Karma das unsichtbare und unbekannte Gesetz, das jede Folge *weise, intelligent* und *gerecht* an ihre Ursache *anpaßt* und zum Verursacher zurückführt“.⁷³⁴

Die Folgen von Taten aus der Vergangenheit sind weder Strafe noch Belohnung, sondern eine Gelegenheit zu weiterem (spirituellen) Wachstum. Die Wirkung des Karmas sei immer darauf gerichtet, die Harmonie wiederherzustellen, aber dies werde nicht gelenkt, sondern die Menschen bestimmen ihr Schicksal selbst, erhalten aber „helfendes Mitleid“ von höheren Wesen.⁷³⁵

Jostenoode erklärt in „**Dharma und Karma**“ in der *Wiener Rundschau* das *Karma* (= Handlung) als „das Gesetz von Ursache und Wirkung auf metaphysischem Gebiete“.⁷³⁶ Der Mensch schaffe sich selber „nach seinen Wünschen, Gedanken und Begierden“. Zur Demonstration zieht er die Behauptung des italienischen Gerichtsmediziners Cesare Lombroso (1835-1909) heran, es gäbe den „geborenen Verbrecher“. Lombroso hatte seine These 1876 in dem Buch *L’Uomo delinquente* (der verbrecherische Mensch) veröffentlicht. Darin stellte er physiognomische Tier-Mensch-Vergleiche an und vertrat in Anlehnung an die Darwin’sche Evolutionslehre die Ansicht, dass Verbrecher von Geburt an bezüglich Anatomie und Triebstruktur als Rückfall in frühere Evolutionsstufen zu betrachten seien. Jostenoode dreht die Theorie Lombrosos um und konstatiert, dass nicht das abnorme Gehirn den Verbrecher „schaffe“, sondern „die verbrecherischen Gedanken und Gelüste“ zur Ausbildung eines anormalen Gehirns führen.⁷³⁷ Diese Überlegungen bringen ihn zur Frage nach der Freiheit des Willens, die er bereits in der Prädestinationslehre Calvins widerlegt sieht. Auch die Moral sei relativ, Menschen auf „einer niedrigen Kulturstufe“ müssten sich nach geistig höher Stehenden richten – ein Argument für die Legitimierung der Kolonialisierung.⁷³⁸ Damit kommt er zu einer Erklärung von *Dharma*⁷³⁹: dies sei die innere Natur des Menschen, die durch den Grad seiner Entwicklung bestimmt ist. Fortschritt in der stufenförmigen geistigen Entwicklung beruhe auf bestimmten Gesetzen, die man nicht brechen dürfe.

⁷³⁴ Blavatsky, Helena P.: *Der Schlüssel zur Theosophie*, London – New York 1889, 201.

⁷³⁵ Blavatsky, Helena P.: *Die Stimme der Stille*, Pasadena 1994 [1889] 93.

⁷³⁶ Jostenoode, Harald Arjuna van: *Dharma und Karma*. In: *WR* 4/18 vom 15. Sept. 1900, 318-321.

⁷³⁷ Jostenoode, 319.

⁷³⁸ Jostenoode, 320.

⁷³⁹ *Dharma* = Daseinsfaktoren.

Carl Bleibtreu (1859-1928) schuf das Schauspiel „**Karma**“⁷⁴⁰, das 1900 im Jubiläums-Stadttheater in Wien aufgeführt wurde. In der *Wiener Rundschau* geht er selbst in bekannt pointierter und polemischer Manier auf die Zeitungskritiken ein. Er erwähnt, dass das *Neue Wiener Tagblatt* „hochanerkennd“ berichtet habe, das klerikale *Vaterland* würdigte den „literarischen Wert“ des Stückes, die *Neue Freie Presse* die „vortreffliche Gesinnung“ des Autors. Im *Neuen Wiener Journal* wurde von „großen Gedanken in blendender Form“ gesprochen, dagegen habe kein einziges reichsdeutsches Blatt „auch nur die kleinste Notiz“ über die Aufführung gebracht.⁷⁴¹

Die Reinkarnationslehre schaffte es offenbar bis in die zeitgenössische Belletristik. In einer Bücherbesprechung der *Wiener Rundschau* wird ein Roman von J. de Tallenay mit dem Titel „Le révail de l’ame“ vorgestellt⁷⁴², der dieses Thema aufgreift und dessen Verfasserin behauptet, über Okkultismus und Theosophie informiert zu sein.

Adolf Graf Spreti erläutert „**das System des Vedanta**“⁷⁴³ in der *Wiener Rundschau*.⁷⁴⁴ Danach ist der innerste Wesenskern alles Geschaffenen der *atma*, das völlig eigenschaftlose, unwandelbare und ewige, aus sich selbst bestehende Sein – das einzig Reale und ident mit dem absoluten Wissen. Die Seele (*jiva*) ist nicht von Gott geschaffen, sondern von Ewigkeit her; ihr Eintritt in ein neues Leben wird durch *Karma* bestimmt. Das Böse ist gleichbedeutend mit dem Zustand von Unwissenheit bzw. Gottvergessenheit (*agnana*) und muss im Geburtenkreislauf zu Erkenntnis (*gnana*) gewandelt werden. Der stufenweise Weg besteht im Abstreifen der *koshas*, der Begierden und Leidenschaften, damit werden die Täuschungen beseitigt und der bereits im Menschen vorhandene Zustand des *sat-chit-ananda* [reines Sein – reines Bewusstsein – reine Glückseligkeit] erkannt. Das *Nirwana* ist weder Himmel noch Nichts, sondern synonym mit *moksha*, der Erleuchtung bzw. dem Erlangen der Befreiung aus dem Geburtenkreislauf. Ein Hinweis auf die Studien von Paul

⁷⁴⁰ Bleibtreu, Karl: *Karma*, Leipzig 1901. Er lebte in Berlin und war von 1888-1890 mit seinem Freund Michael Georg Conrad Herausgeber der Kultur-Zeitschrift *Die Gesellschaft*. Er sah sich als „Erlöser“ der deutschen Literatur (Revolution der Literatur, 1886) und vertrat einen radikalen Realismus. In seinem Kampf gegen Literaturkritik zeichnete ihn eine starke Intoleranz aus, die bis zur persönlichen Beleidigung gehen konnte.

⁷⁴¹ Bleibtreu, Carl: Das Karma in der Literatur. In: WR 4/19 vom 1. Okt. 1900, 341-343.

⁷⁴² Jostenoode, Harald Graevell van: Bücher. In: WR 4/4 vom 15. Febr. 1900, 95.

⁷⁴³ Advaita-Vedanta: Brahman (Weltseele) = Atman (individuelle Seele). Deussen hielt diese hinduistische Form für die primäre indische Religion; sah sich bestätigt durch Vivekananda, mit dem er persönlichen Kontakt hatte.

⁷⁴⁴ Spreti, Adolf Graf von: Das System des Vedanta. In: WR 4/4 vom 15. Febr. 1900, 79-83.

Deussen (1845-1919) beendet den Artikel.⁷⁴⁵ Von Interesse ist in diesem Zusammenhang ein Artikel über ein Buch von [Friedrich] **Max Müller**.⁷⁴⁶ Karl von Thomassin berichtet, Müller habe über die „Grundgedanken der Theosophie“ die Einheit der Seele mit Gott betreffend geäußert, dass der Vedanta die einzige Religion war, die die feste Überzeugung hatte, die menschliche Seele sei niemals von der göttlichen getrennt gewesen.⁷⁴⁷

Ein Vertreter der 1893 gegründeten Gesellschaft für Deutsche ethische Kultur war der Fabrikant Dr. Arthur Pfungst (1864-1912), Pseudonym Arthur Cornelius, der in der *Wiener Rundschau* einen Artikel über Theodor Schultze unter dem Titel „**Ein deutscher Buddhist**“ bringt.⁷⁴⁸ Darin würdigt er die Verdienste des bereits verblichenen „tiefen Kenner[s] der indischen Literatur“, der über die Lehre des Vedanta, über Reinkarnation und Karma „hinsichtlich ihrer sittlich-regenerierenden Kraft“ geschrieben hatte. Pfungst selbst war ebenfalls Buddhist, engagierte sich für den Tierschutz und warb für die Bildung einer wissenschaftlich begründeten gottfreien Ethik und Erziehung zu eigenverantwortlicher Sittlichkeit – in Anlehnung an die buddhistischen Lehren und ab 1906 im Rahmen des deutschen Monistenbundes.⁷⁴⁹

Ebenso widmet sich Carl von Thomassin dem Thema Buddhismus in Deutschland.⁷⁵⁰ Bezugnehmend auf Schultzes Werk führt er aus, dass jener als „wichtigste metaphysische Grundlehren für die religiöse Regeneration“ den „subjektiven Idealismus“ und den „transzendentalen Realismus“ der „Atma-Lehre der Vedanta-Philosophie sowie die „uralte Lehre von der Wiedergeburt“ beurteile. Diese Lehren, dargelegt im „achtfachen edlen Pfad“, sollten die Grundlage für die Erneuerung der europäischen Ethik bilden.⁷⁵¹ Thomassin stimmt mit dieser Forderung überein, bedauert aber, dass dem „Yoga-System so wenig Aufmerksamkeit“ gewidmet wurde, da doch „**der esoterische Buddhismus**“ (= Theosophie) „nicht auf Gautama Buddha zurückgehe“, sondern auf der „Yoga-Grundlage“ basiere.⁷⁵² Die buddhistische Unausweichlichkeit des Karmas hält er für übertrieben. In punkto Wiedergeburt „könne man daran glauben oder nicht“, zu einem Beweis seien die

⁷⁴⁵ Offenbar hat er dessen Studien als Vorlage verwendet. Der Philosoph Paul Deussen hatte die Upanishaden aus dem Sanskrit übersetzt.

⁷⁴⁶ Thomassin, Karl von: *Rundschau*: Max Müller. In: *WR* 4/23 vom 1. Dez. 1900, 417-419.

⁷⁴⁷ Thomassin, 418.

⁷⁴⁸ Pfungst, Dr. Arthur: *Ein deutscher Buddhist*. In: *WR* 5/6 vom 15. März 1901, 139.

⁷⁴⁹ *Archiv Bibliographia Judaica e.V.* (Hg.): *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren*, Bd.17, Berlin 2009, 456-462.

⁷⁵⁰ Thomassin, Carl von: *Deutsche Buddhisten*. In: *WR* 4/8 vom 15. April 1900, 187-191.

⁷⁵¹ Thomassin, 188.

⁷⁵² Thomassin, 191.

Naturwissenschaften gefordert, denen er „die Verfemung des Wortes Lebenskraft“ vorwirft – was ihn als Vitalisten kennzeichnet. Weiter erwähnt Thomassin die TG und ihre prominentesten Vertreter in Deutschland: Dr. Franz Hartmann und Dr. Hübbe-Schleiden. Der Redakteur und Literaturkritiker Carl Bleibtreu habe in seinem Werk „Von Robespierre bis Buddha“ auf das Entschiedenste für eine „religiöse Reform im Sinne des esoterischen Buddhismus“ plädiert.⁷⁵³ Thomassin weist auf den Wiener Indologen Leopold von Schröder hin, der zwei Vorträge gehalten habe, um die Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede von Buddhismus und Christentum zu erklären. Damit hatte dieser möglicherweise auf einen Artikel Bleibtrens reagiert, in dem dieser in der *Wiener Rundschau* eben den besagten Vergleich anstellte⁷⁵⁴, wobei er den „Vorwurf des Atheismus, der der buddhistischen Weltreligion gemacht wird“, möglichst zu entkräften suchte.⁷⁵⁵

Franz Hartmann führt in der *Wiener Rundschau* unter dem Thema „**die occulte Wissenschaft**“ aus, dass man unter Okkultismus Phänomene wie „Hypnotismus, Animismus, Suggestion, Somnambulismus usw.“ verstehe, deren Ursache von der Wissenschaft „nicht direkt zu schauen und zu erkennen“ sei.⁷⁵⁶ Er meint, „im Weltall findet eine beständige Evolution und Involution statt, d.h. eine Schwingung der Centrakraft zur Peripherie (Materie) und eine entgegengesetzte (rückkehrende) Bewegung zum Centrum (Geiste). Auf diese Weise macht die Seele ihre Erfahrungen und erlangt durch zahlreiche aufeinanderfolgende Verkörperungen (= Reinkarnationen) schließlich den Zweck ihres Daseins, die Selbsterkenntnis des Guten und Bösen und das Bewußtsein des Lebens im Ewigen.“⁷⁵⁷

Im Mai 1900 schreibt Dr. Robert Froebe, Sekretär der TG in Wien und Assistent an der Universitäts-Sternwarte⁷⁵⁸, über „**Helena Petrowna Blavatsky und die Geheimlehre**“, die er ins Deutsche übersetzt hatte⁷⁵⁹ und deren Untertitel lautet: „Eine Vereinigung von Wissenschaft, Religion und Philosophie.“ Dabei stellt er die Frage, wie eine einzelne Person ein Buch verfassen konnte, dessen Index allein ca. achtzigtausend Verweisungen beinhaltet und das in zwei Bände gegliedert ist, nämlich in Kosmogonie und Anthropogenie.⁷⁶⁰ Als Grundlage diente der Verfasserin das Buch Dzyan, ein angeblich „uraltet tibetisches

⁷⁵³ Thomassin, 189.

⁷⁵⁴ Bleibtreu, Carl: Was lehrte Jesus? In: WR 2/22 vom 1. Okt. 1898, 843-850.

⁷⁵⁵ Thomassin, 190.

⁷⁵⁶ Hartmann, Franz: Die occulte Wissenschaft. In: WR 5/13 vom 1. Juli 1901, 268-270.

⁷⁵⁷ Hartmann, 268.

⁷⁵⁸ In: *Lotusblüthen* 6 (1897) 129. Vgl. Zander, Anthroposophie I, 284.

⁷⁵⁹ Froebe, Dr. Robert: Helena Petrowna Blavatsky und die Geheimlehre. In: WR 4/10 vom 15. Mai 1900, 137-141.

⁷⁶⁰ Froebe, 139.

Wissen“, dem die Errungenschaften der modernen Naturwissenschaften zur Seite gestellt werden, um zu zeigen, dass deren Erkenntnisse „in groben Zügen schon seit Urzeiten bekannt“ waren. In dieser „Geheimlehre“ erläutert Blavatsky⁷⁶¹ (in pantheistischer Sichtweise) ihre Kosmologie und Anthropologie, die sich auf die hinduistische Quelle der *Puranas* stützt: eine unpersönliche göttliche Quelle manifestiert sich in einem immerwährenden Zyklus von Weltentstehung und Vergehen, wobei sich das Universum abwechselnd mehr zum Materiellen oder zum Geistigen hinbewegt. Es gibt vier Stufen der Emanation: das Eine (unwissbare Absolute); der höhere und niedere Logos (Weltseele) – sie bilden zusammen den aktiven Geist des Einen, der für die Emanation der vierten Stufe verantwortlich ist – die sichtbare Welt.⁷⁶² Blavatsky bezieht in ihre Überlegungen die modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse mit ein. So wird der Äther zur elektrisch-spirituellen Kraft, mit dessen Hilfe (als quasi göttliches Instrument) die Naturgesetze wirksam werden können. Der Äther wirke als kosmischer Energiespeicher, der visuelle Eindrücke aufnehmen und in einer „Bildergalerie“ speichern könne. Manche Menschen könnten auf diesen Speicher zugreifen, was das Phänomen des Hellsehens erkläre. In diesen Annahmen findet sich eine deutliche Parallele zu Ansichten aus der *magia naturalis*, wenn die Imagination als das Aussenden von Bildern beschrieben wird, die sich leiblich konkretisieren (psycho-physische Wechselwirkung). Daneben beschreibt Blavatsky die Evolution der Menschheit, die sie in sieben Wurzelrassen mit sieben Unterrassen einteilt, die nacheinander die Erde bevölkern. Diese Rassen unterliegen ebenfalls einem zyklischen Kreislauf aus Aufstieg und Niedergang, die zeitgenössischen Menschen gehörten der fünften Wurzelrasse an, es sei die arische – darunter sollte nach ihrer Ansicht die weiße Rasse die vierte und bislang höchste Entwicklungsstufe darstellen.⁷⁶³ Froebe bemerkt zum Schluss, dass all dies eine neue Weltanschauung generiert habe, und dass „Diejenigen, die die Überzeugung von Karma und Reinkarnation gewonnen haben, den Tod nur als einen Wechsel der Erscheinungsform einer ewigen Kraft betrachten“⁷⁶⁴, was an die Ansicht von Carl du Prel denken lässt – und womit sich der Kreislauf dieses Kapitels schließt.

⁷⁶¹ Der Todestag Blavatskys am 8. Mai [1891] sollte als „weißer Lotustag“⁷⁶¹ von den Anhängern weltweit gefeiert werden – der weiße Lotus gilt als Kennzeichen des Eintritts ins Nirwana.

⁷⁶² Karl Baier bezeichnet diesen Aufbau als neuplatonisches Schema.

⁷⁶³ Diese Theorie zeitigte große Auswirkungen auf das völkische, ariosophische und später nationalsozialistische Gedankengut.

⁷⁶⁴ Froebe, 141.

5. Auswirkungen auf die Kunst der Wiener Moderne

Viele Künstler und Naturwissenschaftler der Moderne suchten nach einer neuen Weltanschauung, wie sie Edwin Böhme (1877-1906)⁷⁶⁵ aus Leipzig in der *Wiener Rundschau* charakterisierte: „Der zu selbständigem Denken entwickelte Mensch verlangt nach einer Weltanschauung, die dem Verstande einleuchtet und das Gemüth erhebt [...]“.⁷⁶⁶ Der moderne Okkultismus, der sich als Verbindung zwischen Wissenschaft und Religion präsentierte, schien zur Erfüllung dieser Sehnsucht nach einem umfassenden Welterklärungsmodell bestens geeignet⁷⁶⁷, andererseits wurden innerhalb der Religionskritik des 19. Jahrhunderts insbesondere der Kunst Möglichkeiten und Aufgaben zugeschrieben, die zuvor der Religion vorbehalten waren.⁷⁶⁸

5.1 Dekadenz, Symbolismus, Ästhetizismus und „Jung-Wien“

Der Schriftsteller Oscar A. H. Schmitz (1873-1931), Mitglied der Münchner Bohème und Schwager von Alfred Kubin⁷⁶⁹, kennzeichnet in der *Wiener Rundschau* unter dem Titel „**Die junge Generation**“ die Jahrhundertwende als Zeit des „stumpfsinnigen Materialismus“⁷⁷⁰, der „jedes seelische Material“⁷⁷¹ fehle und deren Gesellschaft gekennzeichnet sei durch „die völlige Empfindungslosigkeit vor dem Unendlichen“⁷⁷². Lediglich den Künstlern spricht er die Möglichkeit einer „Erziehung der Persönlichkeit“⁷⁷³ zu. Der Historiker Jacques Le Rider (geb. 1954) spricht von einer Zeit der Krise⁷⁷⁴ – einer Krise der Identität⁷⁷⁵, insbesondere der männlichen, einer Sprach-⁷⁷⁶ und Erkenntniskrise, der „Angst vor einer zusammenbrechenden Welt bei einer noch unklaren Zukunft“⁷⁷⁷, einem Spannungsgeladenen Feld zwischen Fortschrittseuphorie und Verfall von Traditionen und

⁷⁶⁵ Mit Arthur Weber zusammen Herausgeber der Zeitschrift *Theosophischer Wegweiser* (Leipzig). In: WR 4/8 vom 15. April 1900, 207.

⁷⁶⁶ Böhme, Edwin: Religiöse Symbole. In: WR 3/16 vom 1. Juli 1899, 381-384, hier 381.

⁷⁶⁷ Vgl. Kury, Astrid: Okkultismus und die „Modernität“ der Wiener Moderne. Online unter: URL: <http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/heft2k.htm> (8.6.2016) 1-5, hier 2.

⁷⁶⁸ Nowak, Anton: Mahlers geistige Welt. In: Sponheuer, Bernd / Steinbeck, Wolfram (Hg.): Mahler-Handbuch, Stuttgart 2010, 62-75, hier 70.

⁷⁶⁹ Kubin, Alfred (1877-1959): österr. Schriftsteller und Grafiker; „Die andere Seite“ (1909).

⁷⁷⁰ Schmitz, Oscar A. H.: Die junge Generation. In: WR 2/24 vom 1. Nov. 1897, 921-928, hier 924.

⁷⁷¹ Schmitz, 925.

⁷⁷² Schmitz, 925.

⁷⁷³ Schmitz, 926.

⁷⁷⁴ Vgl. Le Rider, Jacques: Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität (Aus dem Franz. von Fleck, Robert), Wien 1990.

⁷⁷⁵ Die große Anzahl der um 1900 entstandenen Porträts und Selbstporträts werden vielfach als künstlerischer Ausdruck dieser Identitätskrise interpretiert; Vgl. Kury 2000; Pytlík 2005.

⁷⁷⁶ Thematisiert bei Hofmannsthal und Rilke; Vgl. die Werke von Fritz Mauthner und Ludwig Wittgenstein.

⁷⁷⁷ Le Rider, Jacques: Das Ende der Illusion, 31.

Werten sowie einem damit zusammenhängenden Rückzug des Einzelnen in seine Innenwelt. Die Einsamkeit des Künstlers in seiner Abkehr vom alltäglichen Leben und den gesellschaftlichen Problemen wird zum Merkmal der wahren Kunst erklärt, wobei die Flucht vor der Realität nur vordergründig war, was zahlreiche gesellschaftskritische Arbeiten von Schnitzler, Salten, Hofmannsthal und anderen Autoren zeigen. Es wäre auch falsch, die Zuwendung zu Spiritismus und Okkultismus, zu Esoterik und Mystik um 1900 nur als Reaktion auf die Defizite der Moderne zu verstehen, diese Strömungen haben gleichzeitig zahlreiche Neuerungen der Moderne erst ermöglicht.⁷⁷⁸ Dennoch brachte diese Endzeitstimmung, verbunden mit dem Gefühl der Ohnmacht, ein spezielles Lebensgefühl der damaligen Künstler hervor. Sie strebten eine Ablösung von allem „Althergebrachten“ an und entwickelten eine Faszination für die Darstellung des radikal Anderen. Die „entzauberte Welt“ empfand man als zu trivial. Man meinte, nur die ästhetische Erfahrung und das Kunstwerk seien geeignet, die eigentliche Wahrheit erkennen zu lassen, nur sie brächten „Erlösung“ – Erlösung vom Leiden des Menschen an der Begrenztheit seines Wesens und der Endlichkeit seines Daseins, wie Friedrich Nietzsche es formulierte.⁷⁷⁹ Aus dem Anspruch, sich sozial, intellektuell und auch äußerlich vom materialistischen Mainstream abzugrenzen, suchte man nach einer Gegenkultur zum bürgerlichen Leben und floh in ästhetische Gegenwelten.⁷⁸⁰ Dies erzeugte laut Cornelia Klinger „eine Kunstreligion, die auf Elemente der Esoterik, der Mystik und der Parapsychologie zurückgreift, um jene Totalität zu imaginieren, deren die Kunst – angeblich – verlustig gegangen sei.“⁷⁸¹ Das Schwanken zwischen Aufbruchsstimmung und Weltschmerz, zwischen Zukunftsangst und Frivolität, zwischen Werteverfall und Neuorientierung brachte in der Kulturszene zahlreiche Änderungen hervor: in der Bildenden Kunst wurde der akademische Stil überwunden und die Abstraktion mit Flächen- und Farbstilisierung eingeführt. Die Farben sollten nicht der Natur gleichen, sie sollten Empfindungen auslösen, ins Innere führen, auf das Unsichtbare verweisen und zum Symbol werden.

In der Musik schuf Richard Wagner (1813-1883) das „religiös überhöhte Gesamtkunstwerk deutscher Prägung“⁷⁸², strebte die „Erlösung der leidenden Menschheit durch das

⁷⁷⁸ Vgl. Pytlik, Spiritismus und ästhetische Moderne, 9.

⁷⁷⁹ Vgl. Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Chemnitz 1883-1885.

⁷⁸⁰ Vgl. Schorske, 73.

⁷⁸¹ Klinger, Cornelia: Flucht, Trost, Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten, München 1995. Zitiert nach: Bolterauer, Alice: Die Literatur – gibt es sie überhaupt? Online unter: URL: <http://www.kakanien-revisited.at/beitr/fallstudie/ABolterauer1.pdf> (2.3.2016) 3.

⁷⁸² Borchardt-Birbaumer, 123. Die Idee des Gesamtkunstwerkes wurde im Jugendstil aufgenommen und z. B. in den Bauten Otto Wagners samt Innenraumgestaltung, Einrichtung und Dekor perfekt verwirklicht.

künstlerische Genie“⁷⁸³ an und gewann in Wien fanatische Anhänger⁷⁸⁴, erlebte aber auch schroffe Ablehnung seiner Kompositionen.⁷⁸⁵ Zu den Ersteren gehörte Friedrich Eckstein, er berichtet in seinen Memoiren über seine Fuß-Reise nach Bayreuth zur Uraufführung des Parsifal (1882).⁷⁸⁶ Auch die Schriftstellerin Anette Kolb aus München verherrlicht in der *Wiener Rundschau* in „**Bayreuth**“ den Meister Wagner, der „so tief in Anderer Herzen zu greifen wusste, weil sein Blick Strahlen auf die höchsten, in der Menschheit verborgenen Triebe warf.“⁷⁸⁷

Gustav Mahler versuchte in seinen Symphonien Schopenhauers Doktrin umzusetzen, der die Musik als einzige Kunst bezeichnet hatte, die den Willen und damit das innerste Wesen der Welt unmittelbar zur sinnlichen Erscheinung bringen könne.⁷⁸⁸ Besonders Mahlers achte Symphonie spiegelt den Zwiespalt der Moderne zwischen Religion und diesseitigem Erlösungsglauben.⁷⁸⁹ Er schrieb über dieses Werk: „Denken Sie sich, daß das Universum zu tönen und zu klingen beginnt. Es sind nicht mehr menschliche Stimmen, sondern Planeten und Sonnen, welche kreisen.“⁷⁹⁰ Er bezieht sich damit auf die Vorstellung der Sphärenharmonie, die in theosophischen Zirkeln populär war. Mahler wurde von Zeitgenossen als der „vollkommene Pantheist“ bezeichnet, der „an den großen Kreislauf des Lebens“ glaube.⁷⁹¹

Arnold Schönberg, den nach eigener Aussage „das Leise, kaum Hörbare, darum Mysteriöse“⁷⁹² anzog, gab zusammen mit Anton Webern und Alban Berg die herkömmliche Tonalität auf. Die Kritik reichte von freundlich-bemühtem Verständnis bis zu totaler Ablehnung. Schönberg und Alban waren theosophisch interessiert, sie versahen einige ihrer Werke mit Elementen aus deren Kosmologie: so finden sich bei Berg Zahlensymbolik und Zyklizität⁷⁹³, bei Schönberg der stufenweise Aufstieg zur Erkenntnis (Jakobsleiter).⁷⁹⁴

⁷⁸³ Borchardt-Birbaumer, Richard Wagners Männermythos, 124.

⁷⁸⁴ Dazu zählten auch Friedrich Eckstein, Gustav Mahler, Theodor Herzl und Otto Weininger.

⁷⁸⁵ Besonders durch die Musikkritiker der *Neuen Freien Presse* Eduard Hanslick und Daniel Spitzer.

⁷⁸⁶ Eckstein, Friedrich: Alte unennbare Tage, 195.

⁷⁸⁷ Kolb, Anette: Bayreuth. In: WR 3/21 vom 15. Sept. 1899, 494.

⁷⁸⁸ Vgl. Werbeck, Walter: Mahlers kompositorische Herkunft. In: Sponheuer, Bernd / Steinbeck, Wolfram (Hg.): Mahler-Handbuch, Stuttgart 2010, 76-90, hier 81.

⁷⁸⁹ Sponhauer, Mahler-Handbuch, 108.

⁷⁹⁰ Zitiert nach: Unger, Hermann: Musikgeschichte in Selbstzeugnissen, München 1928, 407.

⁷⁹¹ Specht, Richard: Gustav Mahler, Berlin ⁵1913, 52.

⁷⁹² Schönberg, Arnold: Tagebuchnotizen. Zitiert nach: Johnston, William M.: Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte (aus dem Amerik. von Otto Grohma) Wien – Köln – Weimar 1974, 281 [Original 1972].

⁷⁹³ Vgl. Gratzner, Wolfgang: Zur „wunderlichen Mystik“ Alban Bergs. Eine Studie, Wien – Köln – Weimar 1993, 17.

In der Literatur reflektierte man den Untergang traditioneller Wertesysteme, probierte sich an Grenzüberschreitungen und zeigte die neu entstehenden Weltbilder auf. Arthur Schnitzler entwickelte als Stilmittel in der Literatur den „inneren Monolog“, der in Analogie zu Sigmund Freuds „freier Assoziation“ in der psychoanalytischen Therapie gesehen werden kann.

Ausgehend von der Philosophie Friedrich Nietzsches, mit der sich die intellektuellen Kreise Europas intensiv auseinandersetzten, und seiner Theorie der Duplizität des „Dionysischen“ (der Zustand des Rausches, der Ekstase; des Unbewussten) und des „Apollinischen“ (der Kunstwelt des Traumes; des Bewussten)⁷⁹⁵ wurde in der Kunst eine ästhetische Synthese beider Zustände angestrebt. Das Melancholische, Morbide, die Darstellung von Traumgestalten, Phantasien von Monstern⁷⁹⁶, Wiedergängern,⁷⁹⁷ Untoten⁷⁹⁸ und Visionen mit Todesallegorien gewannen zunehmend an Beliebtheit bei den Künstlern. Die mystischen und monistischen Denkinhalte des Spiritismus beflügelten das Entstehen der phantastischen Literatur, speziell bei Rilke, Meyrink, Kubin und Kafka. Auch der Einfluss der Geisterfotografie auf die moderne Kunst, insbesondere der Malerei, ist beachtlich. Das Motiv der Seelenwanderung findet sich bei Richard Dehmel (Erlösungen, 1891), Hedwig Dohm (werde, wie du bist; 1894), Gerhard Hauptmann (Am Grab des Bruders. 1923), Alfred Döblin (Das Ich über der Natur, 1927), und noch 1943 im „Glasperlenspiel“ von Hermann Hesse.

Die Beschäftigung mit dem „Traum“ fand analog zur Psychoanalyse Freuds in der Kunst ihren Niederschlag – schon Jean Paul (1763-1825)⁷⁹⁹ bezeichnete den Traum als „unwillkürliche Dichtkunst“.⁸⁰⁰ Ebenso wurde das Motiv der Nacht (als Metapher des Schlafes, des Traums, des Todes) bemüht, zu finden etwa beim „Mitternachtslied“ von Friedrich Nietzsche⁸⁰¹, vertont unter anderem von Gustav Mahler in seiner dritten Sinfonie (entstanden 1893-1896)⁸⁰² und von Richard Strauss als „sinfonische Dichtung“ (1896)⁸⁰³. Zu

⁷⁹⁴ Vgl. Zander, 534f.

⁷⁹⁵ Vgl. Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Leipzig 1872, 25.

⁷⁹⁶ Etwa das Gemälde von Odile Redon: Der Zyklop (ca. 1898).

⁷⁹⁷ Vgl. Wagner, Richard: Der fliegende Holländer (Uraufführung 1843 in Dresden).

⁷⁹⁸ Vgl. Stoker, Bram: Dracula, London 1897 (Stoker war in den 1890ern Mitglied des Hermetic Order of the Golden Dawn).

⁷⁹⁹ Eigentlich: Richter, Johann Paul: deutscher Schriftsteller.

⁸⁰⁰ Vgl. Gidion, Heidi: Phantastische Nächte. Traumerfahrungen in Poesie und Prosa, Göttingen 2006, 8.

⁸⁰¹ Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra (4 Bde), Leipzig 1891.

⁸⁰² Mahler, Gustav: Werkverzeichnis. Online unter: URL:

https://www.klassika.info/Komponisten/Mahler/wv_gattung.html (23.2.2018).

⁸⁰³ Vgl. Hansen, Mathias: Richard Strauss. Die Sinfonischen Dichtungen, Hamburg 2003.

nennen sind auch die 21 „Nocturnes“ von Frederik Chopin (1810-1849), die allerdings bereits zwischen 1827 und 1846 entstanden sind und der Romantik zugerechnet werden.⁸⁰⁴ Bei Richard Wagners „Tristan und Isolde“ (1865) wird die Nacht zum Schutz der Liebenden, gleichzeitig klingt das alte Thema der Heimtücke dabei durch – bereits von Augustinus wurde die Nacht als „Mutter der Gottlosen“⁸⁰⁵ bezeichnet.

In den „Duineser Elegien“ (1912-1922) von Rainer Maria Rilke wird die Nacht zur angemessenen Zeit für Gedanken über die Widersprüche der *conditio humana*, über Vergänglichkeit und Tod. Der Mensch, gefangen in der „gedeuteten“ Welt (seinem Bewusstsein), soll die Grenzen überschreiten (um Erkenntnis zu erlangen). Leitfigur ist der Engel, wobei in der Forschung umstritten ist, ob er dem christlichen Boten entspricht, der Zeit und Ewigkeit trennt oder als Metapher für das Unsichtbare hinter dem Sichtbaren steht.⁸⁰⁶ Rilke hatte großes Interesse am Spiritismus⁸⁰⁷ und Kontakt zu Carl du Prel.⁸⁰⁸ Rilke hat einmal behauptet,

„[...] die Erlebnisse, die man >Erscheinungen< nennt, die ganze sogenannte >Geisterwelt<, der Tod, alle diese uns so anverwandten Dinge, sind durch die tägliche Abwehr aus dem Leben so sehr hinausgedrängt worden, dass die Sinne, mit denen wir sie fassen könnten, verkümmert sind [...]“⁸⁰⁹

Damit deutete er die Verdrängung des Okkulten aus dem alltäglichen Leben als Verfallserscheinung und schrieb dies dem Materialismus zu. Rilkes Hinwendung zum Okkultismus blieb allerdings ohne Anbindung an eine bestimmte Gruppierung, er war extremer Individualist.⁸¹⁰

Im Rahmen der (oben angedeuteten) Veränderungen kam es zu einer Annäherung von Literatur und Bildender Kunst. Man wollte mit Hilfe symbolischer Zeichen (sowohl in der Sprache als auch in der Malerei) über das Gegenständliche hinaus durch genaue Beobachtung auf die geheimnisvollen Abgründe der Seele verweisen, dabei stellte man Fragen nach dem Verhältnis vom Traumgeschehen zur Realität, von Schönheit zum Zweckdienlichen, von Kunst zum realen Leben. Daraus resultierte die Suche der Künstler

⁸⁰⁴ Vgl. Batel, Günther: Frédéric Chopin, Nocturnes. In: Ders.: Meisterwerke der Klaviermusik, Wilhelmshaven 1997.

⁸⁰⁵ Augustinus von Hippo (354-430 u.Z.): Bekenntnisse 13, XIV, 15.

⁸⁰⁶ Vgl. Magnusson, Gisli: Dichtung als Erfahrungsmetaphysik: Esoterische und okkultistische Modernität bei R. M. Rilke, (Epistemata Literaturwissenschaft; Bd. 673) Würzburg 2009.

⁸⁰⁷ Er nahm zwischen 1910 und 1920 an etlichen Séancen teil, über die er allerdings aus ästhetischen Erwägungen (Herauswürgen des Ektoplasmas) kritisch berichtet: Vgl. Magnusson, 170.

⁸⁰⁸ Vgl. Kaiser, Thomas: Zwischen Philosophie und Spiritismus, 118f.

⁸⁰⁹ Rilke in einem Brief an Franz Xaver Kappus vom 12.8.1904. In: Rilke, Rainer Maria: Briefe an einen jungen Dichter, Wiesbaden 1951, 47f. Zitiert nach: Pytlik, Priska: Okkultismus und Moderne, 176.

⁸¹⁰ Vgl. Magnusson, 150.

nach einem neuen Stil, die Kunst sollte nicht mehr dem Materiellen, Nützlichen dienen, sondern nur um ihrer selbst willen, zweckfrei bestehen – L'art pour l'art (Kunst um der Kunst willen) war das Schlagwort.⁸¹¹

Hermann Bahr (1863-1934) beschrieb den Wandel in folgenden Worten:

„Die Kunst will jetzt aus dem Naturalismus fort und sucht Neues. [...] fort aus der Wirklichkeit, ins Dunkle, Fremde und Versteckte [...]. Die Einen nennen es <Décadence>, als ob es die letzte Flucht der Wünsche aus einer sterbenden Kultur und das Gefühl des Todes wäre. Die Anderen nennen es Symbolismus [...].“⁸¹²

Die Orientierung am Ästhetizismus bot den Künstlern eine Möglichkeit, sich den im deutschsprachigen Raum vorherrschenden Prinzipien von Naturalismus, Realismus und Historismus zu entziehen. Seit der Antike galt der Grundsatz, die Kunst habe die von den Sinnen wahrgenommene Außenwelt exakt wiederzugeben. Die moderne Naturwissenschaft jedoch widerlegte die Annahme einer objektiv zu erfahrenden Wirklichkeit. Hermann von Helmholtz (1821-1894) stellte in seinen physiologischen Studien fest, dass das Bild der Welt – aufgenommen durch die Augen – im Bewusstsein durch gelernte Zuordnungsregeln erzeugt wird, somit Konstruktionscharakter hat.⁸¹³ Das führte zu einer „Entfremdung“ und dem Wunsch der Künstler, die Spaltung zwischen Sinneswahrnehmung und physikalischen Gegebenheiten zu schließen. Die Symbolisten lehnten demgemäß die Mimesis (Nachahmung) in der Darstellung von Natur und Ereignissen ab, ebenso vermieden sie die schwärmerische Verklärung eines Sujets wie in der Romantik. Das angestrebte Ziel war einzig die Vermittlung einer subjektiven Verinnerlichung. Franz Hartmann formulierte in der *Wiener Rundschau*: „Das Wort Kunst stammt von können. Dies ist aber noch nicht der richtige Künstler, der nichts weiter kann, als die Natur nachzuahmen. Die wahre Kunst ist keine Ausgeburt der Natur“, der richtige Künstler muss „ein Schöpfer sein“.⁸¹⁴ Sah ein Teil der Kritiker diese Entwicklung als „modern und zukunftsverheissend zugleich“⁸¹⁵, so waren die Anerkennung des Publikums und der finanzielle Erfolg für die Künstler lange marginal.

⁸¹¹ Richard Schaukal nannte es das „unverständene, totgehetzte Schlagwort“. In WR 3/7 vom 15. Februar 1899 „Über die Forderung von sogenannten Gedanken in der Dichtung, 171-173.

⁸¹² Bahr, Hermann: Symbolismus. In: *Die Nation. Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft und Litteratur* 9/38 (1892), Wien, vom 18. Juni, 576-577. Online unter: URL:

https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1892_2bahr.html (20.3.2017).

⁸¹³ Helmholtz, Hermann von: *Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig 1867.

⁸¹⁴ Hartmann, Franz: Über die occulte Bedeutung allgemein gebräuchlicher Wörter. In: WR 5/4 vom 1. Febr. 1901, 89-94, hier 90.

⁸¹⁵ Werner, Richard Maria: Buchbesprechung „Die Perlschnur“ (hebt Hofmannsthal und Stefan George hervor). In: WR 3/19 vom 15. Aug. 1899, 463.

Die Zeit war auch gekennzeichnet durch die Fokussierung auf das Thema „Nervosität als Krankheit und als Kulturzustand, als individuelle Erfahrung und als nationales Befinden [...]“.⁸¹⁶ Nicht nur Sigmund Freud und seine Schüler, auch die Dichter galten als Analytiker gereizter und überreizter seelischer Befindlichkeiten. Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), der entscheidend zur Konstituierung des Symbolismus als eigene Kunstrichtung und Weltauffassung beitrug, wird in einer Kritik der *Wiener Rundschau* als Dichter gelobt, bei dem „man nicht weiss, was mehr zu bewundern ist, die meisterhafte Seelenanalyse oder die geniale Virtuosität der Sprachbehandlung.“⁸¹⁷ Er beschrieb 1893 die Mentalität seiner Zeitgenossen, insbesondere der Künstler:

„[...] Gering ist die Freude an Handlung, am Zusammenspiel der äußeren und inneren Lebensmächte [...] Man treibt Anatomie des eigenen Seelenlebens, oder man träumt. Reflexion oder Phantasie, Spiegelbild oder Traumbild. Modern sind alte Möbel und junge Nervositäten.“⁸¹⁸

Für die Zeit um 1900 war die Bedeutung der persönlichen Entwicklung und die Dimension der je eigenen Erfahrung zentral, es war der „entscheidende Ort der Explikation religiöser Gefühle und Gewissheiten“.⁸¹⁹ Nirgends wird die Zerrissenheit der modernen Künstler deutlicher als in den Metaphern der (Bewusstseins-)Spaltung, die sich in Bildern des Spiegels, des Doppelgängers oder in der mythologischen Figur des Narziss niederschlägt, wobei gleichzeitig das Bedürfnis nach einer Einheit mit dem „Selbst“ besteht.⁸²⁰ Die Häufigkeit der Beschreibungen bzw. Darstellungen von Verzweiflung und Selbstzerstörung, ungewollter Schwangerschaft und Abtreibung, Prostitution und Suizid, Depression, Hysterie und Mord in Literatur, Theater und Bildender Kunst hatte ihre Parallelen in der Realität und wurde von Soziologie und Psychologie gleichermaßen untersucht und thematisiert. Nicht zufällig hat sich Emile Durkheim mit Studien zum Selbstmord beschäftigt⁸²¹ und Sigmund Freud sich intensiv mit der Entwicklung des Selbst und in Folge mit dem Narzissmus auseinandergesetzt.⁸²²

⁸¹⁶ Radkau, Joachim: Das Zeitalter der Nervosität, München – Wien 1998, 13.

⁸¹⁷ F (?): Kritik. In: WR 1/10 vom 1. April 1897, 399.

⁸¹⁸ Hofmannsthal, Hugo von: Gabriele d’Annunzio. In: Wunberg, Gotthart (Hg.): Die Wiener Moderne, 341f. Zitiert nach: Kottow, Andrea: Der kranke Mann. Medizin und Geschlecht in der Literatur um 1900, Frankfurt/M. 2006, 48.

⁸¹⁹ Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter, München 2004, 171.

⁸²⁰ Vgl. Andrian-Werburg: Garten der Erkenntnis; Hofmannsthal: Märchen der 672. Nacht; Oscar Wilde: Das Bildnis des Dorian Gray; Frank Wedekind: Frühlings Erwachen.

⁸²¹ Vgl. Knoll, Reinhold: Soziologie des Fin de Siècle. In: Berner, Peter / Brix, Emil / Mantl Wolfgang (Hg.): Wien um 1900, Wien 1986, 56-62, hier 62.

⁸²² Vgl. Freud Sigmund: Zur Einführung des Narzissmus, Wien 1914.

Franz Hartmann wiederum bescheinigt Nietzsche in der *Wiener Rundschau* eine „wahre Theosophie“, denn dieser habe im „Zarathustra“ völlig richtig dargelegt, dass die Selbsterkenntnis erst einsetze, wenn „dem Menschen seine irdische Persönlichkeit nur mehr wie ein Schatten erscheine“.⁸²³ Der Unterschied zwischen der dauernden Individualität des Menschen und seinem vergänglichen Selbst, seiner Persönlichkeit (von *persona* = Maske) sei schon von Sankaracharya vor 2000 Jahren in Indien gelehrt worden und Bedingung für alles mystische Geschehen – die Doppelnatur des Menschen. Carl Gustav Jung (1875-1961) hat die Begriffe in seine analytische Psychologie aufgenommen und bezeichnet als *persona* die Rollen, die der Mensch im alltäglichen Leben anderen gegenüber einnimmt, der Schatten hingegen stellt die sozial unerwünschten Anteile dar, die unterdrückt und „verborgen“ werden.

Der junge Hofmannsthal beschrieb seine Vorstellung von der Antike als einen „magischen Spiegel, aus dem wir unsere eigene Gestalt in fremder, gereinigter Erscheinung zu empfangen hoffen.“⁸²⁴ In seiner „Elektra“ (1904) verlegte er das ursprünglich religiös-metaphysische Geschehen analog zur zeitgenössischen Psychologie in das Innere der Personen, die Hauptfigur leidet an traumatischen Erinnerungen und hat eine dissoziierte Persönlichkeit.⁸²⁵ Hofmannsthal wurde stark vom belgischen Literaten Maurice Maeterlinck beeinflusst⁸²⁶, dem vermutlich bekanntesten ausländischen Autor des mystischen Symbolismus, der in der *Wiener Rundschau* mehrmals vertreten ist. Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass bereits Paulus, Platon, Plotin und Hildegard von Bingen darauf hingewiesen haben, dass das Sichtbare nicht gleich das Absolute selbst sei, aber dieses wie in einem Spiegel erscheinen lasse.⁸²⁷

⁸²³ Hartmann, Franz: Wer ist Zarathustra? In: WR 3/27 vom 15. Dez. 1899, 639-642.

⁸²⁴ Hofmannsthal, Hugo von: Buch der Freunde. In: Ders.: Reden und Aufsätze III, 1925-1929, Frankfurt/M. 1979, 233-299, hier 265.

⁸²⁵ Hofmannsthal war fasziniert von der Dissoziation des Ich und hatte Krankenakten studiert (bei Janet und Richet); Vgl. Anz / Pfohlmann, Psychoanalyse, 52.

⁸²⁶ Zu sehen in Motivparallelen und szenisch-atmosphärischer Gestaltung (z.B. die Frau im Fenster); Beeinflussung auch bei Stefan George (Die Herrin betet, 1894), R. M. Rilke (Die weiße Fürstin, 1898); Vertonungen von Arnold Schönberg (Op.5), Jean Sibelius (1905), Cyrill Scott (Ouvertüre zu Princesse Maleine, 1907).

⁸²⁷ Vgl. Wenzel, Horst: Spiegelungen. Zur Kultur der Visualität im Mittelalter (Philologische Studien und Quellen; 216) Berlin 2009, 64-70.

Die Errichtung dekadenter Gegenwelten durch die Künstler eignete sich hervorragend dazu, die bürgerliche Gesellschaft mit ihrer Doppelmoral herauszufordern⁸²⁸, demzufolge wurde nichts ausgelassen, was provozieren konnte: man griff zurück auf die klassisch-heidnische Antike mit ihrer freien Moral, knüpfte an Traditionen der „schwarzen Romantik“ mit ihrer Faszination für das Böse bis hin zum Satanismus an, thematisierte abweichendes Sexualverhalten wie Sadomasochismus und Homosexualität.⁸²⁹ Allerdings traten die tabuverletzenden Formen speziell in der Wiener Moderne eher selten in Erscheinung, dennoch gerieten einige allzu freizügige Werke in Konflikt mit der Obrigkeit. Beispielsweise wurde Hermann Bahrs Erzählsammlung „Fin de siècle“ (1891) verboten. Auch Arthur Schnitzlers „Reigen“, geschrieben 1896/97, gelangte erst 1920 zur Uraufführung in Berlin, was einen Skandal mit anschließendem Prozess auslöste, 1921 wurde eine Aufführung in Wien abgebrochen.⁸³⁰ Ebenso wurde Gustav Klimt für einige seiner Werke stark kritisiert, vor allem der Kampf um seine Gemälde für den Festsaal der Universität Wien ist hinlänglich bekannt und gut dokumentiert.

5.2 Kulturtransfer als Movens für die Entwicklung der Wiener Moderne

Einflussreich für die Literatur, Malerei und Architektur der Wiener Moderne waren persönliche Bekanntschaften der Künstler mit ausländischen Kollegen.

5.2.1 Die Zirkel der Schriftsteller

Eine führende Rolle in der Literatur kam dabei dem französischen Dichter Charles Baudelaire zu, der 1857 mit „Les Fleurs du Mal“ das erste Werk der modernen europäischen Lyrik schuf, ein Paradebeispiel des Ästhetizismus, in dem Hässliches poetologisch in eine neue Form von Schönheit gebracht wird – wobei sich sein mythologisches Weltbild an Swedenborg und hermetisch-gnostische Texte anlehnte. Große Bedeutung gewann auch der Literatenkreis um den Autor Stéphane Mallarmé in Paris, dort traf Maurice Maeterlinck⁸³¹,

⁸²⁸ Auch Sigmund Freud kämpfte gegen die Doppelmoral, gewann Karl Kraus als Verbündeten; der veröffentlichte 1905 bis 1907 in der *Fackel* Freuds „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ und besuchte Freuds Vorlesungen.

⁸²⁹ Vgl. Schmitz, Oscar A. H.: *Haschisch* (1902); der Roman thematisiert Erotik, Sadismus, Satanismus, Rausch, Religion und Tod.

⁸³⁰ Vgl. Koebner, Thomas: *Erläuterungen und Dokumente. Arthur Schnitzler. Reigen*, Stuttgart 1997, 11f.

⁸³¹ Maeterlinck, Maurice (1862-1949): belgischer Schriftsteller; sein Drama *Pelléas und Mélisande* (1892) wurde von Claude Debussy vertont (Uraufführung in Paris 1902). Starker Einfluss auf Hofmannsthal und Rilke (Quelle: Bibliothèque nationale de France. Online unter: URL: http://www.bnf.fr/documents/biblio_maeterlinck.pdf (18.8.2017).

der das Drama mit seinen Werken revolutionierte, mit Joris-Karl Huysmans⁸³² zusammen, der für die Entwicklung des modernen Romans Bedeutung erlangte. Auch Oscar Wilde⁸³³, W. B. Yeats⁸³⁴ sowie der junge Rainer Maria Rilke gehörten zeitweise zu den Besuchern des elitären Zirkels.⁸³⁵ Der Kunst kam hier der Status des „Heiligen“ zu, der Gastgeber fungierte als „Priester der Kunst“.⁸³⁶ Der Kreis um Stéphane Mallarmé huldigte der Musik Richard Wagners, Mallarmé verfasste ein Gedicht, in dem es heißt: „[...] entstieg Gott Richard Wagner, strahlend Weiheherrlichkeit [...]“.⁸³⁷ Diese Apotheose des Meisters entsprach Wagners eigener Auffassung von sich selbst als einem Religionsstifter – er erklärte die Kunst als „die vollständige Versöhnung der Wissenschaft mit dem Leben“⁸³⁸ und wollte im Gesamtkunstwerk „die Religion der Zukunft auf die Bühne bringen“.⁸³⁹

Hermann Bahr und Stefan George (1868-1933) nahmen anlässlich ihrer Aufenthalte in Paris ebenfalls an den „Mardis“ (Dienstagstreffen) bei Mallarmé teil. Letzterer studierte ab 1891 in Wien Romanistik und machte im Griensteidl die Bekanntschaft mit Hofmannsthal. Später gründete George in München einen Schriftstellerzirkel⁸⁴⁰ mit sich selbst als Zentrum und „Meister“⁸⁴¹ und gab für seinen Kreis ab 1892 eine (nur für Mitglieder bestimmte) Zeitschrift namens *Blätter für die Kunst* heraus, in der Hofmannsthal Gedichte und Essays

⁸³² Huysmans, Joris-Karl (1848-1907): sein Roman „A Rebours“ (Gegen den Strich) von 1884 wird als „Bibel der Décadence“ bezeichnet; in seinem Roman „Là-bas“ (Tief unten) von 1891 beschreibt er die Hinwendung eines dekadenten Literaten zum Satanismus (Quelle: Online unter: URL: <https://www.etudes-litteraires.com/huysmans.php> (18.8.2017).

⁸³³ Wilde, Oscar (1854-1900): Ire, Freimaurer, Dandy, Kontakt zu Präraffaeliten, „Das Bildnis des Dorian Gray“ (1891), „Salome“ (1891) – vertont von Richard Strauss (Uraufführung 1905 in Dresden), Verurteilung 1895 wegen Homosexualität zu zwei Jahren Zwangsarbeit (Quelle: Online unter: URL: <http://gutenberg.spiegel.de/autor/oscar-wilde-640> (18.8.2017).

⁸³⁴ Yeats, William Butler (1865-1939): irischer Lyriker und Dramatiker, 1923 Literaturnobelpreis. Theosoph, ab 1903 Mitglied des Hermetic Order of the Golden Dawn (Quelle: Online unter: URL: <https://www.britannica.com/biography/William-Butler-Yeats> (18.8.2017).

⁸³⁵ Rilke, Rainer Maria (eigentlich René): bedeutender Lyriker, Briefkontakt zu Carl du Prel; „Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge“ (1910), „Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke“ (1912), „Duineser Elegien“ (1922), Begegnung 1899/1900 mit Leo Tolstoi (Quelle: Online: URL: <http://gutenberg.spiegel.de/autor/rainer-maria-rilke-495> (18.8.2017).

⁸³⁶ Renger, Almut-Barbara: Die Konjunktur des Meisters. In: Braungart, Wolfgang (Hg.): Stefan George und die Religion, (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte; Bd.147) Berlin – Boston 2015, 197-221, hier 201.

⁸³⁷ Mallarmé, Stéphane: Huldigung. In: Ders.: Gedichte (übersetzt von Richard Schaukal) Freiburg/Br. o.J. (~1947). Online unter: URL: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/gedichte-8032/34> (11.5.2018).

⁸³⁸ Wagner, Richard: Sämtliche Schriften und Dichtungen (13 Bde; Leipzig 1907), Bd.3, 63.

⁸³⁹ Wagner, Richard: Sämtliche Schriften und Dichtungen (13 Bde; Leipzig 1907), Bd.3, 46.

⁸⁴⁰ George bemühte sich um die Verbreitung des Symbolismus im deutschsprachigen Raum, auch durch intensive Übersetzungstätigkeit.

⁸⁴¹ Vgl. Renger, Almut-Barbara (Hg.): Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart. Von Religionen der Antike bis zur modernen Esoterik, Göttingen 2012, 37.

veröffentlichte. Ihre Verbindung wurde allerdings zunehmend schwieriger und 1906 schließlich beendet.⁸⁴²

Oscar A. H. Schmitz (1873-1931) beschreibt in der *Wiener Rundschau* den George-Kreis:

„In fast priesterlichen Kreisen abgeschlossen, von den Drängen lebend, welche heute als bewunderungswürdig gelten, erkennen sie sich an einzelnen Worten, obgleich nie eine Übereinkunft zwischen ihnen getroffen wurde [...]“⁸⁴³.

Er beschreibt damit das quasi religiöse Verhältnis zwischen dem Meister und seinen Jüngern, deren Treffen rituellen Charakter aufwies und von dem Frauen (aus dem inneren Kreis)⁸⁴⁴ ausgeschlossen waren.⁸⁴⁵ George war kein Anhänger der Theosophie, anders als sein Illustrator „**Melchior Lechter**“⁸⁴⁶ (1865-1937)⁸⁴⁷, der ein glühender Verehrer von Blavatsky war – der „dicken Madame“, wie George sie spöttisch nannte.⁸⁴⁸ George war der bedeutendste Vertreter des Ästhetizismus im Deutschen Reich, er wollte die deutsche Lyrik erneuern und hielt folgende Programmatik in seiner Zeitschrift fest: die wirkliche Welt (Natur) sollte durch eine künstliche ersetzt werden, das im literarischen Text beschriebene Ich nur mehr als sprachlich erzeugt aufgefasst werden.⁸⁴⁹ Von Stefan George⁸⁵⁰ erschien 1891 eine Umdichtung einiger Teile der Baudelaire'schen Gedichte⁸⁵¹, die in gotisierenden Lettern in der *Wiener Rundschau* im August 1899 veröffentlicht wurden⁸⁵², begleitet von einem Porträt Baudelaire's, gestaltet vom französischen Graphiker Félix Vallotton.⁸⁵³ Stefan George beschrieb später wiederum Rainer Maria Rilke als einen zeitgenössischen Typus des

⁸⁴² Vgl. Stottmeister, Jan: Der George-Kreis und die Theosophie, mit einem Exkurs zum Swastika-Zeichen bei Helena Blavatsky, Alfred Schuler und Stefan George, Göttingen 2014.

⁸⁴³ Schmitz, Oscar A. H.: Die junge Generation. In: WR 2/24 vom 1. Nov. 1897, 921-928, hier 921.

⁸⁴⁴ Eine genaue Beschreibung des George-Kreises findet sich in der programmatischen Schrift von: Wolters, Friedrich W.: Herrschaft und Dienst, Berlin 1920.

⁸⁴⁵ George hatte homoerotische Beziehungen zu Friedrich Gundolf ab 1899; zu Roderich Huch (von Fanny zu Reventlow als „Konstantin, der Sonnenknabe“ in ihrem Roman „Herrn Dames Aufzeichnungen“, München 1913, beschrieben) und Maxililian Kronberger (ab 1902). Im Zusammenhang mit George und dem Maximinkult prägte Max Weber seinen Begriff vom „Charisma“.

⁸⁴⁶ Servaes, Franz: Melchior Lechter. In: WR 1/4 vom 1. Jänner 1897, 141-146.

⁸⁴⁷ Illustrationen zu Karl Wolfskehls „Ulais“ (1897), Maeterlincks „Der Schatz der Armen“ (1898), Georges „Jahr der Seele“ (1897), „Der Teppich des Lebens“ (1899), „Der siebente Ring“ (1900). Eigene Gemälde: „Orpheus“ (1896), „Die Weihe am mystischen Quell“ (1900); Glasfenster: „Nietzsche“ (1895), „Tristan“ (1896). Quelle: Kluncker, Karlhans: „Lechter, Melchior“, NDB 14 (1985) 33f.

⁸⁴⁸ Vgl. Stottmeister, der George-Kreis, 8.

⁸⁴⁹ Levetzow, Karl von: Stefan George. In: WR 3/4 vom 1. Jänner 1899, 97-100.

⁸⁵⁰ Enge Freundschaft mit Cyril Scott, der seine Gedichte ins Englische übertrug: „Stefan George: Selections from his Works“ (Vigo cabinet series 71, 1910) und „Die Tragödie Stefan Georges: Ein Erinnerungsbild und ein Gang durch sein Werk“ (1952).

⁸⁵¹ Vgl. Claude, David: Stefan George: son oeuvre poétique, Lyon 1952.

⁸⁵² WR 3/19 vom 15. August 1899, 441-445.

⁸⁵³ Vgl. Kleinschmidt, Bernhard: „Die gemeinsame Sendung“, 80.

„religiösen Dichters“⁸⁵⁴, der sich von einem Zuwachs „dieser verkannten und unterschlagenen [okkulten] Kräfte die uns allen mehr und mehr unentbehrliche Veränderung“⁸⁵⁵ erhoffte.

Die Blüte des intellektuellen Schaffens um 1900 in Wien beschränkte sich jedoch nicht nur auf Literatur. Der Wunsch nach Veränderung und Erneuerung des Lebens in allen Bereichen berührte auch die Bildende Kunst.

5.2.2 Die Wiener Sezessionisten

1897 schlossen sich neunzehn Maler und Architekten des Künstlerhauses zum Bund der „Secession“ (Abspaltung) zusammen,⁸⁵⁶ darunter Gustav Klimt, Carl Moll, Koloman Moser, Josef Maria Olbrich und Otto Wagner. Die Zeitschrift *Ver sacrum* (Heiliger Frühling)⁸⁵⁷, erschienen von 1898 bis 1903, diente der Verbreitung ihrer Ideen und Ziele, zeigte die Werke der Vereinigung und knüpfte Kontakte zwischen der Wiener Kunstszene und den Vertretern des neuen avantgardistischen Milieus im Ausland. Im ersten Heft von *Ver sacrum* repräsentierte ein mit Blumen umkränzt junges Paar den „von einem Priester verkündeten Weihefrühling“⁸⁵⁸, unterlegt mit einem entsprechenden Gedicht Ludwig Uhlands.

Ein zentrales Anliegen der Sezessionisten galt der Positionierung der österreichischen Kunst im internationalen Kontext. Der Erfolg dieses erzieherischen Bemühens wird 1899 in der *Neuen Armee-Zeitung* gelobt, im Feuilleton wird über Max Klingers allegorischen „**Christus im Olymp**“ in der dritten Sezessionsausstellung berichtet.⁸⁵⁹ Der Verfasser bewundert die „asketischen, transzendentalen Ideale der neuen Zeit“ und meint, Klinger malte Amor in Entsetzen über den eintretenden Christus, weil „das Christentum die Liebe zur Sünde stempelte“⁸⁶⁰, während der (in der Ausstellung ebenfalls vertretene) „christliche **Felicien Rops**⁸⁶¹ die Liebe als Schwein“⁸⁶² dargestellt hätte. Auch in der *Wiener Rundschau*

⁸⁵⁴ Stottmeister, 316.

⁸⁵⁵ Briefwechsel R. M. Rilke mit Waldemar von Wasielewski. In: *Blätter der Rilke-Gesellschaft* 24(2002)186-195. Zitiert nach: Magnusson, Gisli: Rilke, 154.

⁸⁵⁶ Vgl. Fahr-Becker, Gabriele: *Jugendstil*, Königswinter 2004, 336.

⁸⁵⁷ Der Name ist der römischen Mythologie entlehnt: im Frühling wurde alles „neue Leben“ den Göttern geweiht; in der Moderne sollte der Begriff Neubeginn und Aufbruch in der Kunst symbolisieren.

⁸⁵⁸ Uhland, Ludwig: „Ver sacrum“. In: Ders.: *Werke*, Bd. 1, 244-247.

⁸⁵⁹ Danzer, *Wiener Kunstleben*, 7.

⁸⁶⁰ Danzer, 7.

⁸⁶¹ Peladan, Josephin: Felicien Rops. In: *WR* 1/8 vom 1. März 1897, 294-301

⁸⁶² Danzer, 7. Bezieht sich auf das ebenfalls ausgestellte Gemälde von Rops „Die Versuchung des Hl. Antonius“ (1878).

findet Klingers Bild Erwähnung: Karl Freiherr von Levezow (1871-1945), Jurist und Autor aus Mähren schreibt, dass die Wiener – abseits ihrer Empörung über die vielen nackten Götterfiguren – das Werk gründlich missverstünden und als Sieg des Christentums interpretierten. Dagegen hebt Levezow den wissend lächelnden Dionysos hervor, den Gott des Rausches, der für ihn die Personifikation einer neuen Zeit bedeutet, den Sieg des Eros, ein „Symbol für das ewig zeugende Weltgeschlecht.“⁸⁶³ Er stellt Dionysos dem Zarathustra gegenüber, womit m. E. die Erschaffung des „neuen Menschen“ im Sinne von Nietzsche gemeint ist. Ludwig Hevesi beschrieb die „altarhafte“ Präsentation von Klingers Werk, die eine „sakrale Atmosphäre“ hervorrief.⁸⁶⁴ Die katholische Kirche übte dagegen scharfe Kritik an der Kunst der Sezession, insbesondere die 1892 gegründete ultramontane Leo-Gesellschaft⁸⁶⁵ sprach sich gegen die Sakralisierung der Kunst als „Ersatzreligion“ aus. Deutlich trat dies anlässlich der Beethovenausstellung 1902 zu Tage, wo aus Anlass des 75. Todesjahres des Komponisten der Beethoven-Fries von Gustav Klimt enthüllt und damit die Erlösung des Menschen durch die Kunst öffentlich proklamiert werden sollte. Erstmals wollte man die Idee des Gesamtkunstwerkes verwirklichen: Josef Hoffmann konzipierte die Räume als einen dreischiffigen Tempel, in dessen Zentrum Max Klingers Monumentalskulptur Beethovens Platz fand. Die drei Meter hohe und aus Marmor, Alabaster, Bernstein, Elfenbein, Glas, Achat, Jaspis, Perlmutter, Bronze und Goldfolie geformte Figur⁸⁶⁶ wurde vom Leipziger Künstler als antike Gottheit gestaltet und als Sinnbild der Leidensgeschichte der Menschheit sowie ihrer Erlösung durch Liebe und Schönheit dargestellt. Durch Wandöffnungen war die Plastik aus allen anderen Sälen zu sehen, sodass immer eine „mentale Verbindung“ zu Beethoven hergestellt wurde.⁸⁶⁷

⁸⁶³ Levezow, Karl von: Christus-Dionysos. In: WR 3/7 vom 15. Febr. 1899, 165-167, hier 167.

⁸⁶⁴ Vgl. Zaunschirm, Thomas: „Der Zeit ihre Kunst“. Über Max Klinger. In: *Kunstpresse* Nr.1 vom Febr. 1992, Kunstforum Wien, 29-33. Online unter: URL: <http://www.zaunschirm.de/klinger.html> (14.5.2018).

⁸⁶⁵ Vgl. Fraiss, Johannes: Die österreichische „Leo-Gesellschaft“. Ideengeschichtlicher Kontext, Gründung und frühe Entwicklung bis 1900, Dipl. Arb. Universität Salzburg 2015.

⁸⁶⁶ Die Verwendung dieser Materialien hat m. E. symbolische Bedeutung: Das Neue Jerusalem (Apok 21, 19-21) sollte aus denselben Stoffen bestehen; Vgl. Schipperges, Heinrich: Geheimnisvoller Edelstein. Symbol der Heilkraft bei Hildegard von Bingen, Freiburg – Basel – Wien 1997, 90f.

⁸⁶⁷ Vgl. Horncastle, Mona / Weidinger, Alfred: Gustav Klimt. Die Biografie, Wien 2018, 87-97.



Abb. 16: Beethoven-Skulptur
(M. Klinger, 1902)

Im linken Seitensaal befand sich der Beethovenfries, den Klimt in synästhetischer Weise als Vereinigung von Beethovens 9. Symphonie, der „Ode an die Freude“ von Schiller und dem Text Richard Wagners über die Beethoven-Symphonie gemalt hatte. Die richtige Lesart des Frieses wurde im *Ver Sacrum* abgedruckt.⁸⁶⁸ Das Werk erzeugte heftige Emotionen, der Kunstkritiker Robert Hirschfeld schrieb: „Klimt produzierte diesmal wieder eine Kunst, der nur drei Leute, ein Arzt und zwei Wärter, gerecht werden könnten. Klimt’s Fresken paßten für einen Krafft-Ebing Tempel. [...] Die Darstellung der Unkeuschheit an der Stirnwand des Saales gehört zum äußersten, was je auf dem Gebiet obszöner Kunst geleistet wurde.“⁸⁶⁹ Auch andere Kritiken (vor allem von Karl Kraus) wurden unter dem Gesichtspunkt von pathologisch, pornographisch und das weibliche Publikum verderbend verhandelt, die Modernität von Klimts Frauenfiguren blieb unbeachtet.



Abb. 17: Beethovenfries, Die feindlichen Gewalten
(Gustav Klimt, 1902)

⁸⁶⁸ *Ver Sacrum* 11 (1902) 24.

⁸⁶⁹ Bahr, Hermann: *Gegen Klimt*, Wien 1903, 68f. Zitiert nach: Engelmeier, Hanna: *Der Mensch, der Affe: Anthropologie und Darwin-Rezeption in Deutschland 1850-1900*, Wien – Köln – Weimar 2016, 300.

Sein Bild des Typhoeus in Gestalt eines Gorillas gab zu vielen Vermutungen Anlass: dieser kann als Darstellung des Dionysischen im Sinne Nietzsches interpretiert werden, wobei die alte Kunst durch die neue abgelöst wird; er kann aber ebenso auf die Diskussion um die Darwin'sche Evolutionstheorie verweisen, wonach der Mensch vom Affen abstammt (was Darwin nie behauptet hat); schließlich könnte es auch als Kritik an seinen Gegnern aufgefasst werden.⁸⁷⁰ Die radikalste These, die ich gefunden habe, meint, das Monster stelle in antisemitischer Manier „den Juden“ als Karikatur dar.⁸⁷¹

1904 gab es neuerlich Konflikte, diesmal um die Altarbilder von Koloman Moser für die Kirche am Steinhof. Im *Neuen Wiener Tagblatt* wurde ein Gutachten abgedruckt, erstellt von Dr. Johann Graus⁸⁷², das die volle Billigung der kirchlichen Obrigkeit gefunden hatte. Darin heißt es unter anderem:

„Die kirchliche Kunst hat die Bestimmung, dem christlichen Volke zur Erhebung und Erbauung zu dienen. Darum sollen ihre Werke fürs erstere eine ideale, über das Profane erhöhte Form haben, weder durch einseitige fremdartige Stilschrullen, noch durch hausbackene Niedrigkeit gegen das Volksgefühl verstoßen [...].“⁸⁷³

Die modernen Kunstwerke wurden somit in Abgrenzung von der traditionellen christlichen Ikonographie gesehen und daher abgelehnt. Hier zeigt sich der Bruch mit einer Jahrhunderte alten Tradition: Religion und Kunst waren in Europa eng miteinander verbunden, die Kirche lange Zeit der wichtigste Auftraggeber für die Künstler. Der Anspruch des *L'art pour l'art* mit seiner Definition der Kunst als autonome schöpferische Aussage der Kunstschaffenden fand in klerikalen Kreisen keinen Anklang und unterbrach diese Verbindung, erst im ausgehenden 20. Jahrhundert kam es wieder zu einer schrittweisen Annäherung.

Waren es bei den Literaten in erster Linie die Franzosen, an denen sich die Wiener Künstler orientierten, so erwiesen sich bei den Malern insbesondere die Belgier als einflussreiche Impulsgeber. Man bemühte sich um ihre Beteiligung an den Ausstellungen der Sezession,

⁸⁷⁰ Lichtenberg-Zitat (bei Hermann Bahr: *Gegen Klimt/Philosophie*): als Spiegel – „wenn ein Affe hineinschaut, kann kein Apostel heraussehen.“ Vgl. Engelmeier, 307.

⁸⁷¹ Vgl. Borchart-Birbaumer, Brigitte: *Richard Wagners Männermythos vom indoarischen Gralsritter*. In: Winkelbauer, Andrea (Hg.): *Euphorie und Unbehagen. Das jüdische Wien und Richard Wagner*, Wien 2013, 127.

⁸⁷² Graus, Johann (1836-1921): Kunsthistoriker, Theologe, Konservator; Dozent für christliche Archäologie an der Universität Graz.

⁸⁷³ Graus, Johann: *Die Kirche und die „Sezession“* (Ein Gutachten). In: *Neues Wiener Tagblatt* vom 27. Sept. 1904, 4.

vor allem Fernand Khnopff⁸⁷⁴, Felicien Rops, Henry van de Felde, Leon Frèderic, Eugène Laermans und Constantin Meunier waren bald vertreten.⁸⁷⁵ Der Einfluss Fernand Khnopffs (1858-1921) auf Gustav Klimt wurde sowohl von Hermann Bahr wie von Karl Kraus thematisiert.⁸⁷⁶ Bahr schrieb über Khnopff: „[...] Er malt Menschen, die von allen Dingen die Schleier zogen, die heiter sind, weil sie wissen, daß alles gut ist, und nichts mehr wollen, aber diese Heiterkeit hat den Tod in sich [...]“⁸⁷⁷. Die Wiener zeigten sich von den rätselhaften, oft mysteriösen Bildern Khnopffs begeistert, was der Kunstkritiker Ludwig Hevesi festhielt: „[...] Da ist aber auch Fernand Khnopff, der Ober-Mystiker von Brüssel mit einer großen Kollektion seiner reizenden Rätsel, die einen stundenlang beschäftigen können [...]“⁸⁷⁸. Bekannt ist die Vorliebe Khnopffs für die Farben blau und rot, die in vielen seiner Werke vorkommen und „offensichtlich eine ganz besondere Bedeutung“⁸⁷⁹ für ihn hatten, ebenso die oftmalige Darstellung einer „lapis-blaue[n] Säule“⁸⁸⁰ und ein „nicht genauer bestimmbares rundes Objekt“⁸⁸¹ im Hintergrund. Diese Details lassen auf eine Beeinflussung des Künstlers durch die Theosophie schließen, die Farbe Blau steht dort für den Kosmos (Himmel, Symbol für die Ewigkeit) und das Seelische. Charles Leadbeater und Annie Besant haben in ihrem Buch „Thought-Forms“ (1901) behauptet, dass sich Gefühle religiöser Andacht in Blauabstufungen äußern, korrespondierend zum Grad der Religiosität.⁸⁸² Auch Rudolf Steiner befand: „Die blauen Farbtöne treten bei hingebungsvollen Seelenstimmungen auf [...]“⁸⁸³

Rot kann als Symbol für das irdische Leben (Farbe des Blutes) oder als Hinweis auf die Hochgradfreimaurerei bzw. die Rosenkreuzer verstanden werden.⁸⁸⁴ Nach Goethe sind rot, blau und gelb die Grundfarben. Auf seinen Erkenntnissen aufbauend entwickelte Rudolf Steiner seine Farbenlehre und meinte: „Blau, das Sich-innerlich-zusammennehmen, das

⁸⁷⁴ Khnopff war auch an der Gestaltung von *Ver sacrum* beteiligt.

⁸⁷⁵ Vgl. Ausstellungskatalog Gebäude der Gartenbaugesellschaft, Wien 1898.

⁸⁷⁶ Vgl. Seidelmann, Johanna: Die künstlerischen Beziehungen zwischen der Wiener Secession und Brüssel um 1900: Fernand Khnopff in Wien und sein Einfluss auf Gustav Klimt, Diplomarbeit Universität Wien 2011, 4.

⁸⁷⁷ Bahr, Hermann: Fernand Khnopff. In: *Die Gesellschaft*, Jg. 13, vom Okt. 1897, 91-103. Zitiert nach: Wunberg, Gotthart: *Die Wiener Moderne*, 780.

⁸⁷⁸ Hevesi, Ludwig: *Acht Jahre Secession (März 1897 – Juni 1905)*, Wien 1906, 15.

⁸⁷⁹ Seidelmann: Fernand Khnopff, 15.

⁸⁸⁰ Seidelmann: Fernand Khnopff, 15.

⁸⁸¹ Seidelmann: Fernand Khnopff, 15.

⁸⁸² Besant, Annie / Leadbeater, Charles W.: *Thought-Forms*, London 1901, 44-46. Zitiert nach: Stottmeister, 109.

⁸⁸³ Steiner, Rudolf: GA 9, 170. Zitiert nach: Zander, *Anthroposophie*, Bd.1, 587.

⁸⁸⁴ Vgl. Zander: *Anthroposophie*, Bd.1, 381.

Sich-Stauen, das Sich-innerlich-erhalten, es ist der Glanz des Seelischen. Das Rot, das gleichzeitige Erfüllt-Sein des Raumes, es ist der Glanz des Lebendigen“.⁸⁸⁵ (Gelb ist der Glanz des Geistes).

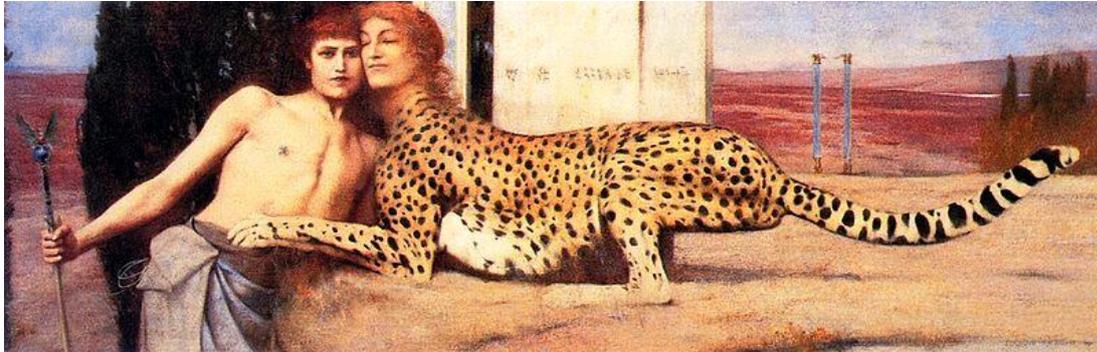


Abb. 18: Liebkosungen
(F. Knopff, 1896)

Die Säulen (manchmal zwei) nehmen Bezug auf die im Tempel der Freimaurer gebräuchlichen Säulen Jachin und Boas, die auch in offiziellen Räumen der Theosophen verwendet wurden.⁸⁸⁶ Was das runde Objekt betrifft, kann in diesem Zusammenhang nur vermutet werden, es könnte sich um den Ouroboros handeln – die Schlange, die sich in den Schwanz beißt und dabei einen Kreis bildet – ein Symbol für Unendlichkeit, Vollkommenheit, den Kreislauf des Lebens, die ewige Wiederkehr (Nietzsche) oder die Einheit des Kosmos. Diese Darstellung findet sich in vielen Kulturen, z.B. im Alten Ägypten, in den Upanishaden, als Midgardschlange in der nordischen Mythologie und auch als Teil des Zeichens der Theosophischen Gesellschaft (TG), vielleicht weil Helena P. Blavatsky in ihrer „Geheimlehre“ befand „Gott ist ein Kreis, dessen Mittelpunkt überall und dessen Umfang nirgend ist“⁸⁸⁷. Otto Wagner – laut eigener Aussage nicht religiös – wählte dennoch einen Kreis bzw. eine Scheibe als sein „Markenzeichen“, zu sehen auf vielen seiner Gebäude und Interieurs.

Eine weitere Vorliebe der Zeit um 1900 galt der Darstellung von Mischwesen. Seit der Antike als Monster und Grenzüberschreitung gesehen, ist dennoch die Mythologie reich an

⁸⁸⁵ Steiner, Rudolf: Das Wesen der Farben, Vorträge Dornach 1921. Zitiert nach: Heinze-Prause, Roswitha /Heinze, Thomas: Kulturwissenschaftliche Hermeneutik. Fallrekonstruktionen der Kunst-, Medien- und Massenkultur, Opladen 1996, 107.

⁸⁸⁶ Vgl. Zander, Helmut: Theosophische Orte: Über Versuche, ein Geheimnis zu wahren und öffentlich zu wirken. In: ÖZG 14/4 (2003) 119-147, hier 127.

⁸⁸⁷ Blavatsky, Helena: The Secret Doctrine, Bd.2, 575 (Blavatsky schreibt den Ausspruch Hermes Trismegistus zu). Zitiert nach: Stottmeister, Jan: Der George-Kreis und die Theosophie, 105f.

solchen Gestalten. Dazu gehören, wie in Khnopffs Bild, Abbildungen von Sphingen. Der (oder die) Sphinx (griech. „erwürgen“) war im alten Ägypten die Repräsentation des Sonnengottes Ra, ein Zeichen für den ewigen Kreislauf von Leben und Tod.⁸⁸⁸ Das ambivalente Wesen der Sphinx, changierend zwischen Frau und Tier, in der Ödipus-Sage als Todesdämon beschrieben, hielten die Künstler der Moderne als hervorragend geeignet zur symbolischen Darstellung der Schwelle zwischen Bewusstsein und dem Bereich des Unbewussten sowie zur Repräsentation des Gedankens, dass es keine klare Grenze zwischen realer und imaginiertes Welt gibt, zwischen Traum und Wirklichkeit. Hier trifft sich die Kunst mit Freuds psychoanalytischen Theorien, dass den Symbolen im Traum eine wichtige Funktion zukommt. Indem man menschliche Gestalten mit Tierattributen ausstattet und umgekehrt, werden Fabelwesen erschaffen, die sich für Wunschprojektionen und Angstphantasien eignen. Allerdings hielt man die Frauen infolge ihres angeblichen „instinktgeleiteten“ Handelns dem Tier sowieso seelisch näherstehend. Daneben könnten auch östliche Einflüsse eine Rolle spielen, schließlich wandert im buddhistischen Geburtenkreislauf die Seele unverändert sowohl durch Tier- wie Menschengestalten. Es ergaben sich infolge der Grenzüberschreitung aber auch seit altersher komplexe Überlegungen zum Grundsatz der christlichen Ethik, wonach die Moralvorstellungen des Menschen ihn vom Tierreich trennen. Hingewiesen werden muss bei manchen Darstellungen auf Reste paganer Gottheiten, speziell des griechischen Hirtengottes Pan.



Abb. 19: Zeitschrift *PAN*

Pan, der als Satyr Begleiter des Gottes Dionysos ist, des Gottes des Rausches, der Ekstase, der Wollust. Die Figur des Pan eignete sich auf stofflich-motivischer Ebene besonders gut,

⁸⁸⁸ Vgl. Borchardt-Birbaumer, Brigitte: *Imago noctis*. Die Nacht in der Kunst des Abendlandes: Vom Alten Orient bis ins Zeitalter des Barock, Wien – Köln – Weimar 2003, 38.

um die Lüste und Qualen der tier-menschlichen Doppelnatur zur Anschauung zu bringen.⁸⁸⁹ Auch Dionysos changiert zwischen Mensch- und Tiergestalt, er erfährt im Christentum eine Dämonisierung. Seine Gleichsetzung mit Satan, dem Sinnbild der Versuchung, der den Menschen zum Glaubensabfall bringen will, ist evident.⁸⁹⁰ Der Teufel zeigt sich in Sagen, Märchen und volkstümlichen Darstellungen in gleicher Gestalt, mit Hörnern und Bocksfüßen. Pan, der All-Gott⁸⁹¹, der Beschützer der Natur, der heilbringende Eigenschaften besitzt, erfährt im Symbolismus eine Sakralisierung. Er soll die Menschen „heilen“ vom Materialismus und Rationalismus der Zeit, er soll als Vegetationsgott der Kunst den „Frühling“ bescheren. Nicht zufällig wird eine Berliner Kunstzeitschrift nach ihm benannt und mit seinem Konterfei geschmückt, der *PAN*.

Auch in der *Wiener Rundschau* finden sich „Anrufungen“ an den Gott Pan. So klagt der Münchner Hermann Esswein in „**Von der Erlösung**“⁸⁹² über die „sterbende Schönheit des Herbstes“, über die „Flüchtigkeit des Erdenlebens“ und endet mit „Pan, Pan, Vater, wie mild leuchtet mir Deines Auges Stern [...]“.⁸⁹³ Diese Gefühlsausbrüche wirken heute befremdlich bis kitschig, waren aber Ende des 19. Jahrhunderts in der (vor allem für Frauen bestimmten) Literatur häufig vertreten.

Im Bereich des Kunsthandwerks gewann das Vorbild der Briten starken Einfluss. Der Schriftsteller John Ruskin (1819-1900), Initiator des Aesthetic Movement, die sogenannten „Präraffaeliten“, dann Edward C. Burne-Jones, William Morris (Arts-and-Crafts-Movement) und der Satiriker Aubrey Vincent Beardsley entwickelten Theorien, die auf eine Aufwertung der kunstgewerblichen Arbeiten zielten. Sie forderten, dass auch bei industrieller Fertigung die Herstellung von Modellen und die Auswahl der Materialien von Künstlern vorgenommen werden soll.⁸⁹⁴ Dieser Prämisse folgend, wurde im Mai 1903 die Eröffnung der „Wiener Werkstätten“⁸⁹⁵ gefeiert, wo die Gründer Josef Hoffmann und Koloman Moser

⁸⁸⁹ Vgl. Kühlmann, Wilhelm: Der Mythos des ganzen Lebens. Zum Pan-Kult in der Versdichtung des Fin de siècle. In: Aurnhammer, Achim (Hg.): Mehr Dionysos als Apoll, Frankfurt/M. 2002, 363-401.

⁸⁹⁰ Vgl. Adami, Martina: Der große Pan ist tot!? Studien zur Pan-Rezeption in der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts (German. Reihe; Bd. 61) Innsbruck 2000.

⁸⁹¹ Pan = das All-Eine. Siehe auch: Pantheismusstreit im ausgehenden 18. Jahrhundert zwischen Jacobi und Lessing („hen kai pan“ gegen die *creatio ex nihilo*); Vgl. Assmann, Jan: Die Rehabilitierung der hermetischen Tradition. Online unter: URL:

http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/3395/1/Assmann_Hen_Kai_pan_1999.pdf (11.6.2018).

⁸⁹² Esswein, Hermann: Von der Erlösung. Aus dem Zyklus „Vom Herbst“. In: WR 3/9 vom 15. März 1899, 201.

⁸⁹³ Ebenda, 201.

⁸⁹⁴ Vgl. Fahr-Becker: Jugendstil, 32.

⁸⁹⁵ Vgl. Fahr-Becker: Jugendstil, 360.

mit anderen Künstlern revolutionäre Neuerungen und damit den berühmten „Wiener Jugendstil“ schufen – typisch dafür sind stilisierte Ornamente aus der Natur wie Blätter und Blüten, Insekten und Vögel⁸⁹⁶, aber auch der weibliche Körper mit weichen, fließenden Wellenlinien, vor allem der Haare, wobei letzteren bekanntermaßen in Kultur und Religion eine eigene Symbolik zugeschrieben wird.⁸⁹⁷

Die Gefährtin Klimts, Emilie Flöge, eröffnete 1904 mit ihren Schwestern einen Modesalon, in dem Reformkleidung auf höchstem Niveau gefertigt wurde, die Inneneinrichtung wurde von Josef Hoffmann im Jugendstil gestaltet.⁸⁹⁸

Die Architektur des Jugendstils findet sich noch heute in Wiens Stadtbild, man denke an die Stadtbahnstation am Karlsplatz und die Kirche am Steinhof, entworfen von Otto Wagner, mit herrlichen Glasfenstern von Koloman Moser. Die goldene Kuppel erinnerte die allerdings wenig kunstsinnigen Wiener an eine Zitrone, so wurde daraus im Volksmund „die Kirche am Limoniberg“⁸⁹⁹ – was weitgehend unbeachtet (weil meist unbekannt) blieb, war die darin enthaltene Symbolik. Schon seit der Zeit der byzantinischen Mosaiken galt Gold als die Farbe des Göttlichen.

Abschließen möchte ich meine Arbeit mit einem Zitat des Adolf Graf Spreti, der in der *Wiener Rundschau* das Lebensgefühl der Zeit um 1900 beschreibt, in dem er auf die unterschiedlichen Wege und religiösen Konzepte verweist, die gesucht und gefunden wurden, um das Bedürfnis nach Sinn und Spiritualität zu befriedigen. Er fragte:

„Welches ist das endliche Schicksal des Menschen nach dem Tode? – So fragten schon vor Jahrtausenden unsere Vorfahren, und so fragen sich auch heute noch alle denkenden Menschen. Die Art und Weise, wie die Lösung dieser Frage versucht wurde, gab zugleich auch den Grundton, auf welchen die einzelnen philosophischen und religiösen Systeme von altersher gestimmt waren [...]“.⁹⁰⁰

⁸⁹⁶ Hier besteht ein Zusammenhang zwischen den Kunstformen und dem Pantheismus.

⁸⁹⁷ Vgl. Stephan, Inge: Das Haar der Frau. Motiv des Begehrens, Verschlingens und der Rettung. In: Benthien, Claudia / Wulf, Christoph (Hg.): Körperteile. Eine kulturelle Anatomie, Reinbek bei Hamburg 2001, 27-48.

⁸⁹⁸ Greiner, Margret: Auf Freiheit zugeschnitten. Emilie Flöge: Modeschöpferin und Gefährtin Gustav Klimts, Wien 2014.

⁸⁹⁹ Vgl. Loibelsberger, Gerhard: Nechybas Wien, Meßkirch 2012, 150.

⁹⁰⁰ Spreti, Adolf Graf von: Das göttliche Alphabeth. In: WR 4/11 vom 1. Juni 1900, 165-167, hier 165.

6. Zusammenfassung

Im Europa des 19. Jahrhunderts war das in den Großkirchen organisierte Christentum die vorherrschende Religion. Zunehmend gewannen jedoch Bewegungen mit einer davon abweichenden weltanschaulich-religiösen Ausrichtung an Gewicht, die zwar nicht immer als explizite Gegenkultur zu verstehen sind, aber Merkmale aufweisen, die sie von den hegemonialen religiösen Formen unterscheiden. Einige dieser Richtungen orientierten sich an christlichen Vorstellungen, andere wichen davon ab oder waren sogar dezidiert antichristlich eingestellt. Angesichts der wachsenden Kenntnis nichtchristlicher und insbesondere asiatischer Religionen gewannen Positionen, die einen universalen Kern aller Religionen behaupteten, an Bedeutung. Dieser universalreligiöse Anspruch förderte die Beschäftigung mit fremden Religionen und ihren Schriften und schuf die Basis für zahlreiche internationale Vernetzungen. Überdies reagierten die neuen Strömungen meist schneller auf soziale und kulturelle Veränderungen als die traditionellen Institutionen, teilweise wurden sogar innovative Impulse an die etablierten Religionen weitergegeben.

Anschließend an Colin Campbell, Kelly Beseke u.a. lässt sich feststellen, dass diese Bewegungen aus unterschiedlichen und teilweise sogar widersprüchlichen Quellen gespeist wurden, meist keine festen Institutionen ausbildeten, aber neue Lebensformen und eine auf den zunehmenden religiösen Pluralismus antwortende Haltung hervorbrachten. Was alle Strömungen verband, war die Überzeugung, dass das Althergebrachte durch neue Ansätze ersetzt werden muss, um eine Bewusstseinsweiterung, einen neuen Menschen und eine neue Welt zu schaffen – wobei allerdings vielfach auf alte Traditionen zurückgegriffen wurde.

Auf Wien bezogen kann man sagen, dass die politische und wirtschaftliche Instabilität um 1900 ein Milieu entstehen ließ, das für Veränderungen empfänglich war. Der wachsende Nationalismus und Antisemitismus zusammen mit der Entstehung von Massenparteien und der Herausbildung eines stetig größer werdenden Proletariats sorgte in den Kreisen der Intellektuellen und Künstler für die Entstehung eines ambivalenten Lebensgefühls. Neue wissenschaftliche Erkenntnisse – im Zusammenhang mit der menschlichen Psyche, aber auch im naturwissenschaftlichen Bereich – schienen für Vertreter des okkulten Milieus an gnostische, neuplatonische, kabbalistische und hermetische Theorien anschlussfähig zu sein. Die Bildung lokaler und regionaler sowie internationaler Vereine und Netzwerke sorgte für

eine Weiterverbreitung dieser Themen mittels moderner Kommunikationsmedien, vor allem durch die Presse.

Diese Umstände spiegeln sich in der für die vorliegende Arbeit herangezogenen Quelle, der *Wiener Rundschau*, einer Zeitschrift für Kunst und Kultur. Dieses Blatt, das von November 1896 bis September 1901 regelmäßig alle vierzehn Tage erschien, brachte hauptsächlich literarische Beiträge, darunter zahlreiche Übersetzungen von Werken europäischer Literaten. Es bot aber auch jungen österreichischen Schriftstellern ein Forum, um ihre Bekanntheit zu steigern. Als eine zweite Hauptschiene wurden vielfältige spiritistische und okkultistische Artikel veröffentlicht. Der Link zwischen beiden Anliegen wurde u.a. durch die Theorien von Carl du Prel, aber auch durch das okkultistische Interesse der Kunst- und Kulturschaffenden gestiftet.

In den zur Untersuchung herangezogenen etwa 100 Artikeln ließ sich feststellen, dass sich der Bogen der in der *Wiener Rundschau* aufscheinenden Ideen sehr weit spannt: von Platons kosmischen Weltbild über Magie, Astrologie und Alchemie zu christlicher und jüdischer Mystik, von antiken Mysterienkulten über Hinduismus und Buddhismus zu neuzeitlich aufklärerischem Gedankengut, von Religion zu Naturwissenschaft und Kunst. Dies erforderte die Suche nach aufschlussreicher Sekundärliteratur mit anschließendem Studium derselben. Der Versuch, eine quellengesättigte Analyse der *Wiener Rundschau* zu erstellen, hat es mit sich gebracht, dass zahlreiche Originalzitate eingearbeitet wurden. Einerseits, um die Quelle selbst „zum Sprechen“ zu bringen, andererseits, weil in manchen Fällen der zeitgenössische Sprachduktus bereits Hinweise auf die (religiöse) Einstellung des Verfassers zeigt. Der ursprüngliche Plan, die Biographien aller Autoren vorzustellen, musste aus Platzgründen aufgegeben werden, wobei ich bemüht war, auf entsprechende Arbeiten anderer Autoren hinzuweisen. Den Künstlern der Wiener Moderne, ihrer Lebenseinstellung und ihren Werken sowie den damit zusammenhängenden zeitgenössischen Diskursen wurde nachgegangen, eine detaillierte Beschreibung von Werken der Wiener Moderne musste jedoch unterbleiben, es wurden nur Einzelheiten erwähnt, die für einen religionsgeschichtlichen Aspekt bedeutsam erschienen.

Nach einer allgemeinen Einführung in das Thema der religiösen Situation am Ende des 19. Jahrhunderts und einer kurzen Erläuterung des historischen Kontextes wurde im Hauptteil der Arbeit die Quelle, die *Wiener Rundschau*, vorgestellt – mit ihren Herausgebern und Autoren sowie deren Intentionen und Vernetzungen. Neben der geschichtlichen Entwicklung des Blattes wurden auch Rezeptionen von Beiträgen in anderen Zeitungen berücksichtigt, die gegenseitige Werbung in der okkulten Szene aufgezeigt und

Beurteilungen der Zeitschrift offengelegt. Anschließend wurden einzelne Artikel mittels dichter Beschreibung einer qualitativen Analyse unterzogen, um an Hand konkreter Fallbeispiele die Verflechtung von geistesgeschichtlichen Ideen, religiösen Einstellungen und neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen aufzuzeigen. Letztere wurden für eine Erklärung bzw. Legitimierung okkulten Phänomene herangezogen, wobei man gleichzeitig durch spirituelle und mystische Erfahrungen einem immer stärker werdenden Materialismus entkommen wollte. Auf einen chronologischen Aufbau wurde verzichtet, wichtig erschienen vielmehr thematische Inhalte. Allfällige Vor- und Rückgriffe wurden getätigt, um Gemeinsamkeiten oder Unterschiede deutlich sichtbar zu machen. Durchgängig wurden Reaktionen von Zeitgenossen dargelegt, es wurde auf Rezeptionen in anderen Zeitungen (hauptsächlich mit Erscheinungsort Wien bzw. Österreich) hingewiesen und der aktuelle Forschungsstand eingearbeitet. In den Blick kamen dabei vor allem religiöse Metaphern, Handlungen, die an rituelle Vorbilder denken lassen sowie Motive und Symbole, die religiös konnotiert sind. In einem anschließenden Kapitel wurde die deutlich erkennbare Absicht der Künstler in den Vordergrund der Ausführungen gerückt, mittels der modernen Kunst eine geistige Wende herbeizuführen – die Darstellung des „Nicht-Darstellbaren“ hatte um 1900 Konjunktur.

All dies findet in schriftstellerischen Arbeiten, bildnerischen und musischen Werken seinen Niederschlag: man versuchte die „Seele“ zu ergründen – Motive von Schlaf, Traum, Nacht, Tod, Seelenwanderung und Wiedergeburt, Aura-Darstellungen, Monster und Sphingen wurden dazu verwendet – aber auch zahlreiche Selbstporträts mit dem „inneren Blick“ als „Spiegel“ der Seele, mit der Darstellung von Emotionen, zum Teil in synästhetischen Verknüpfungen geschaffen. Als überraschend vielfältig stellten sich die Anknüpfungspunkte zwischen spiritistischen und theosophischen Vorstellungen mit „altem“ europäischen Gedankengut heraus, seien es Anspielungen auf die Sphärenharmonie, die *natura naturans* oder die Anbindung von Yoga an mesmeristische Ideen. Abschließend ist festzustellen, dass es durchaus noch Möglichkeit zu weiteren Analysen gegeben hätte, dies aber den Umfang der Arbeit zu sehr ausgeweitet hätte.

Es bleibt noch festzuhalten, dass, wie bereits oben angedeutet, die ambivalente religiöse Situation um 1900, die meist mit einem Bedeutungsverlust von Religion identifiziert wird, gleichzeitig durch das Entstehen vielfältiger neuer Formen gekennzeichnet ist. Der zwischen (Natur)Wissenschaft und Religion ausgetragene Streit um die kulturelle Vormachtstellung ermöglichte durch Rückgriff auf alte europäische Traditionen und Einbeziehung östlicher

Heilslehren Transformationen, die zahlreiche außerkirchliche, säkulare oder alternativ-religiöse Erscheinungsformen hervorbrachten. Der Teil des für diese Formen empfänglichen Milieus der bürgerlichen Intellektuellen sah darin in der Donaumonarchie und in anderen Ländern eine Chance für eine Erneuerung des gesamten modernen Lebens.

Dieser Anspruch schlug sich in der Schaffung neuer Weltanschauungen nieder, die großen Einfluss auf die Künstler der Moderne gewannen. Wie in der vorliegenden Arbeit ausgeführt wurde, waren insbesondere die Ideen und Theorien von Mesmerismus, Spiritismus und des sich als wissenschaftlich darstellenden Okkultismus weit verbreitet. In den Werken der Wiener Moderne – literarischer, bildnerischer, musikalischer, architektonischer und kunstgewerblicher Natur – kamen sie ebenso zum Vorschein, wie in der Entwicklung der modernen Psychologie bzw. Psychoanalyse.

Anhang:

Verzeichnis der relevanten Artikel der „*Wiener Rundschau*“

I. Jg., 1-12 (15. Nov. 1896 - 1. Mai 1897)

WR 1/4 (1.1.1897) 141-146: Servaes, Franz (Berlin): Melchior Lechter.

WR 1/4 (15.2.1897) 147-152: Panizza, Oscar (Zürich): Der Fall Miss Vaughan.

WR 1/7 (15.2.1897) 268-273: du Prel, Carl (München): Die Somnambulen als Lehrer (Teil 1).

WR 1/8 (1.3.1897) 305-309: Fiamingo, Giuseppe (Rom): Das nächste Conclave.

WR 1/8 (1.3.1897) 310-314: du Prel, Carl (München): Die Somnambulen als Lehrer (Teil 2).

WR 1/9 (15.3.1897) 337-342: Frommel, Gaston (Zürich): Über Tolstoj's Lehre.

WR 1/9 (15.3.1897) 343-348: du Prel, Carl (München): Die Somnambulen als Lehrer (Teil 3).

WR 1/10 (1.4.1897) 366-375: Lagerlöf, Selma (Värmland, Schweden): Santa Caterina di Siena.

WR 1/12 (1.5.1897) 460-469: Servaes, Franz (Berlin): Der Dichter der Sternenwelt.

II. Jg., 13-24 (15. Mai 1897 - 1. Nov. 1897)

WR 2/14 (1.6.1897) 549-554: du Prel, Carl (München): Die magische Vertiefung der modernen Naturwissenschaft (Teil 1).

WR 2/15 (15.6.1897) 573-578: Maeterlinck, Maurice (Gent): Das Erwachen der Seele.

WR 2/15 (15.6.1897) 589-596: du Prel, Carl (München): Die magische Vertiefung der modernen Naturwissenschaft (Teil 2).

WR 2/16 (1.7.1897) 619-622: Schaukal, Richard (Brünn): Schulzeit, Gott und Mutter (aus „Wiener Interieurs“).

WR 2/16 (1.7.1897) 634-636: Wilhelm. Paul (Wien): Carl Wilhelm Diefenbach.

WR 2/17 (15.7.1897) 665-671: Neumann, Alfred (Wien): Zur Charakteristik Stanislaw Przybyszewski's.

WR 2/20 (1.9.1897) 784-790: Bornstein, Paul (Berlin): Maurice Maeterlinck (Teil 1).

WR 2/21 (15.9.1897) 801-807: Maeterlinck, Maurice (Gent): Emerson.

WR 2/21 (15.9.1897) 808-812: Bornstein, Paul (Berlin): Maurice Maeterlinck (Teil 2).

WR 2/22 (1.10.1897) 843-850: Bleibtreu, Carl (Berlin): Was lehrte Jesus?

WR 2/24 (1.11.1897) 921-928: Schmitz, Oscar A. H. (Paris): Die junge Generation.

III. Jg., 1-27 (15. Nov. 1898 - 31. Dez. 1899)

WR 3/2 (1.12.1898) 25-29: Strindberg, August (Schweden): Die Schlüssel des Himmelsreichs oder Sanct Peters Wanderung auf Erden.

WR 3/2 (1.12.1898) 46-48: von Levetzow, Karl (Wien): Die Heilige Gudula.

WR 3/3 (15.12.1898) 73-76: Hartmann, Franz (Wien): Tod, Reincarnation und Seelenwanderung (Teil 1).

WR 3/3 (15.12.1898) 90-97: Hartmann, Franz (Wien): Tod, Reincarnation und Seelenwanderung (Teil 2).

WR 3/5 (15.1.1899) 123-125: von Spaun, Paul (Wien): Die Affaire Diefenbach.

WR 3/7 (15.2.1899) 165-167: von Levetzow, Karl (Wien): Christus – Dionysos.

WR 3/8 (1.3.1899) 198-199: Graevell, Harald (Brüssel): Katholizismus als Fortschrittsprincip.

WR 3/9 (15.3.1899) 201-202: Esswein, Hermann (München): Von der Erlösung

WR 3/11 (15.4.1899) 253-255: Panizza, Oscar (Paris): Der Papst.

WR 3/11 (15.4.1899) 268: Graevell van Jostenode, Harald: unter „Bücher“: Josef Müller. Der Reformkatholizismus, die Religion der Zukunft.

WR 3/13 (15.5.1899) 313-315: van Jostenode, Harald Arjuna (Brüssel): Der Theosoph Franz Hartmann.

WR 3/14 (1.6.1899) 328-331: Gessmann, Gustav W. (Graz): Empfindende Photographien.

WR 3/15 (15.6.1899) 350-359: Hartmann, Franz (Torbole, Lago di Garda): Die Bhagavad Gita der Inder (Das Lied von der Gottheit und die Lehre vom göttlichen Dasein).

WR 3/15 (15.6.1899) 362: Zillmann, Helene (Berlin): Ins Innerste der Kunst.

WR 3/16 (1.7.1899) 381-384: Böhme, Edwin (Leipzig): Religiöse Symbole.

WR 3/18 (1.8.1899) 417-419: Barrès, Maurice (Paris): Kaiserin Elisabeth.

WR 3/19 (15.8.1899) 447-449: Strindberg, August (Lund, Schweden): Zur Psychologie des Gebets.

WR 3/19 (15.8.1899) 459-462: Deinhard, Ludwig (München): Carl du Prel. Ein Nachruf.

WR 3/19 (15.8.1899) 463- 464: van Josstenoode, Harald Graevell: unter „Bücher“: Die Reden Gotamo Buddhas, übersetzt von K. E. Neumann.

WR 3/20 (1.9.1899) 480-483: Hartmann, Franz (Torbole): Du Prels Spiritismus und die Theosophie.

WR 3/21 (15.9.1899) 494: Kolb, Anette (München): Bayreuth.

- WR 3/21 (15.9.1899) 495-497: Böhme, Edwin (Leipzig): Das Evangelium der Wahrheit.
- WR 3/21 (15.9.1899) 506-511: Deinhard, Ludwig (München): Zur Psychologie des Hellsehens.
- WR 3/21 (15.9.1899) 511-512: van Jostenode, Harald Graevell: unter „Bücher“: Carl du Prel, Die Magie als Naturwissenschaft.
- WR 3/22 (1.10.1899) 520-524: Hartmann, Franz (Torbole): Ein Weltuntergang (Teil 1).
- WR 3/22 (1.10.1899) 529-531: Schmitt, Eugen Heinrich (Budapest): Indische Renaissance.
- WR 3/23 (15.10.1899) 545-547: Hartmann, Franz (Torbole): Ein Weltuntergang (Teil 2).
- WR 3/23 (15.10.1899) 556-558: von Thomassin, Karl (München): Gettatori.
- WR 3/24 (1.11.1899) 566-568: van Jostenode, Harald Graevell (Lüttich): Ein deutscher Buddhist.
- WR 3/24 (1.11.1899) 572-573: Zillmann, Helene (Berlin): Tönendes Schweigen.
- WR 3/25 (15.11.1899) 597-599: van Jostenode, Harald Graevell (Lüttich): Zur Physiologie des Betens.
- WR 3/25 (15.11.1899) 599-602: von Thomassin, Karl (München): Hypnotismus und Magnetismus (Teil 1).
- WR 3/26 (1.12.1899) 615-618: von Thomassin, Karl (München): Hypnotismus und Magnetismus (Teil 2).
- WR 3/26 (1.12.1899) 618-622: Schlaf, Johannes: Ernst Haeckels „Welträthsel“.
- WR 3/27 (15.12.1899) 639-642: Hartmann, Franz (Florenz): Wer ist Zarathustra? Friedrich Nietzsche und seine Philosophie.
- WR 3/27 (15.12.1899) 645-651: von Thomassin, Karl (München): Hypnotismus und Magnetismus (Teil 3).
- WR 3/27 (15.12.1899) 651-656: van Jostenode, Harald Arjuna (Lüttich): Imperium und Katholizität.

IV. Jg., 1-24 (1. Jänner 1900 – 31. Dez. 1900)

- WR 4/1 (1.1.1900) 27-28: [van Jostenode], Harald Graevell: unter „Bücher“: Kurzgefasster Grundriss der Geheimlehre von H. P. Blavatsky.
- WR 4/3 (1.2.1900) 55-58: van Jostenode, Harald Graevell (Lüttich): Geistige Heilkunst.
- WR 4/3 (1.2.1900) 63-66: von Thomassin, Karl (München): Die Theosophin Annie Besant.
- WR 4/4 (15.2.1900) 79-83: von Spreti, Adolf (Starnberg): Das System des Vedanta.
- WR 4/4 (15.2.1900) 94-96: van Jostenode, Harald Graevell: unter „Bücher“: J. de Tallenay, Le réveil de l'ame. Und: Edmund Hardy, Indische Religionsgeschichte.
- WR 4/6 (15.3.1900) 125-128: Kniepf, Albert (Hamburg): Mikrokosmos und Makrokosmos.

WR 4/7 (1.4.1900) 154-158: Buttenstedt, Carl (Rüdersdorf – Berlin): Unser Leben und Tod (Teil 2): Übertragung der Lebenskraft.

WR 4/8 (15.4.1900) 177-179: von Scholz, Wilhelm (München): Symbolische Kunst.

WR 4/8 (15.4.1900) 187-191: von Thomassin, Karl (München): Deutsche Buddhisten.

WR 4/8 (15.4.1900) 206-207: anonym: unter „Rundschau“: Die Spiritualistische Bewegung. Und: Theosophische Zeitschriften.

Paginierungsfehler!

WR 4/9 (1.5.1900) 118-120: von Spreti, Adolf (Starnberg): Wille und Heilung.

WR 4/9 (1.5.1900) 120-124: Seiling, Max (München – Pasing): Okkultismus und offizielle Wissenschaft.

WR 4/9 (1.5.1900) 132: Rubrik: Die Spiritualistische Bewegung.

WR 4/10 (15.5.1900) 137-141: Froebe, Robert (Wien): Helene Petrowna Blavatsky und die „Geheimlehre“.

WR 4/10 (15.5.1900) 156: anonym: unter „Rundschau“: Ankündigung des internationalen Theosophischen Kongresses in Paris ab 24. Juni 1900.

WR 4/11 (1.6.1900) 165-167: von Spreti, Adolf (Starnberg): Das göttliche Alphabet.

WR 4/11 (1.6.1900) 167-172: Bailly, Edmund (Paris): Das tönende Phänomen in der Natur (Teil 1): Das Wesen des Tons.

WR 4/11 (1.6.1900) 179-180: anonym: unter „Rundschau“: Seiling, Max (München) über „die vorgeburtliche Beeinflussung des Menschen“ (du Prel, Carl).

WR 4/12 (15.6.1900) 181-184: Bailly, Edmund (Paris): Das tönende Phänomen in der Natur (Teil 2): Die Harmonie der Sphären (Teil 1).

WR 4/13 (1.7.1900) 230-233: Hartmann, Franz (Florenz): Die Vorausbestimmung des Geschlechts bei der Erzeugung vom Standpunkt der occulthen Wissenschaft.

WR 4/13 (1.7.1900) 233-237: Seiling, Max (München – Pasing): Christen und „Heiden“.

WR 4/14 (15.7.1900) 245-248: van Jostenode, Harald Arjuna (Paris): Der Theosophische Congress zu Paris.

WR 4/14 (15.7.1900) 250-253: Bailly, Edmund (Paris): Die Harmonie der Sphären (Teil 2).

WR 4/14 (15.7.1900) 254: Lindner, Anton (Wien): Die Theosophin Annie Besant.

WR 4/15 (1.8.1900) 266-267: Bleibtreu, Carl (Chur, Schweiz): Aphorismen über das Karma.

WR 4/18 (15.9.1900) 318-321: Van Jostenode, Harald Arjuna (Paris): Dharma und Karma.

WR 4/18 (15.9.1900) 326: anonym: unter „Rundschau“: Bericht über einen Congress für Hypnologie.

WR 4/19 (1.10.1900) 341-343: Bleibtreu, Carl (Wien): Das „Karma“ in der Literatur.
WR 4/19 (1.10.1900) 344: van Jostenode, Harald Graevell (Lüttich): unter „Bücher“:
Besprechung von Franz Hartmanns „Ein Abenteuer unter den Rosenkreuzern“.
WR 4/20 (15.10.1900) 359-361: Driesmans, Heinrich (Berlin): Telepathie.
WR 4/21 (1.11.1900) 370-374: Hartmann, Franz (Florenz): Aus den Lehren der Kabbala.
WR 4/21 (1.11.1900) 378-379: anonym: unter „Rundschau“: Bericht über
religionsphilosophische Vorträge in München.
WR 4/22 (15.11.1900) 388-393: Deinhard, Ludwig (München): Der vierte internationale
Psychologen-Congress.
WR 4/23 (1.12.1900) 417-419: von Thomassin, Karl: unter „Rundschau“: Max Müller.
WR 4/24 (15.12.1900) 432-436: Driesmans, Heinrich (Berlin): Ahnungen und
Lebenswellen.

V. Jg., 1-18 (1. Jänner 1901 – 30. Sept. 1901)

WR 5/4 (15.2.1901) 89-94: Hartmann, Franz (Florenz): Über die occulte Bedeutung
allgemein gebräuchlicher Worte.
WR 5/6 (15.3.1901) 124-131: Kuhlenbeck, Ludwig (Jena): Schopenhauer und der
Individualismus.
WR 5/6 (15.3.1901) 131-135: Hartmann, Franz (Florenz): Die geheime Bedeutung des
Kreuzes.
WR 5/6 (15.3.1901) 139: anonym: unter „Rundschau“: Ein deutscher Buddhist (von Arthur
Pfungst).
WR 5/10 (15.5.1901) 205-214, 231-240: Bleibtreu, Carl (Wien): Dialog über esoterischen
Buddhismus (Teil 1 und 2).
WR 5/12 (15.6.1901) 251-253: Buber, Martin (Wien): Über Jacob Böhme.
WR 5/13 (1.7.1901) 268-269: Die occulte Wissenschaft.
WR 5/13 (1.7.1901) 271-281: Kuhaupt, Wilhelm (Berlin): Suggestion als psychologisches
Hauptmoment in der Kunst.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Sezessionsgebäude (J. Olbrich, 1897/98)	37
https://commons.wikipedia.org/wiki/file:secession_vienna_june_2006_005.jpg	
Abb. 2: Wiener Rundschau (1898)	38
https://commons.wikipedia.org/wiki/category:wiener_rundschau#/media/file:wiener_rundschau_titel_1898.10.15.jpg	
Abb. 3: Wiener Rundschau (1899)	45
https://de.wikisource.org/wiki/wiener_rundschau#/media/file:wiener_rundschau_1899_0_0.jpg	
Abb. 4: Selbstseher II (E. Schiele, 1911)	76
https://austria-forum.org/af/bilder_und_videos/historische_bilder_IMAGNO/schiele%2C_egon/00620593	
Abb. 5: Der Traum (F. Kupka, 1909)	76
http://www.kunstmuseumbochum.de/kunstmuseum-bochum/sammlung/alle-werke © VG Bild-Kunst, Bonn	
Abb. 6: Selbstbildnis (E. Munch, 1895)	90
https://www.kunstkopie.de/a/edvard-munch.html © KUNSTKOPIE.DE	
Abb. 7: Lotte Franzos (O. Kokoschka, 1909)	92
https://www.wikiart.org/en/oskar-kokoschka/portrait-of-lotte-franzos-1909	
Abb. 8 : Fantaisie physiologique (F. Kupka, 1923)	92
https://www.researchgate.net/figure/frantisek-kupka-fantaisie-physiologique-1923-illustration-in-tvoreni-v-umeni_fig7_307905682	
Abb. 9: Tote Mutter (E. Schiele, 1910)	92
http://www.art-trade.de/cache/kuenstler/schiele/egon-schiele-tote-mutter_600.jpg	
Abb. 10: G. Manetho	94
https://www.astro.com/imwiki/de/gessmann_aus_uebersinnlicher_sphaere.jpg	
Abb. 11: Hypnose (G. W. Gessmann)	94
https://archive.org/details/magnetismusundhy00ges/page/96	
Abb. 12: Der Schrei (E. Munch, 1895)	100
https://de.wikipedia.org/wiki/der_schrei#/media/file:the_scream_pastel.jpg	
Abb. 13: Blick (A. Schönberg, 1910)	100
http://benopus111.files.wordpress.com/2012/01/schoenberg_blick-gaze-may-1910.jpg	
Abb. 14: Selbstbildnis (R. Gerstl, 1905)	119
https://artinwords.de/richard-gerstl-leben-werk © Leopold Museum, Wien	

Abb. 15: Krishna	119
https:// commons.wikimedia.org/wiki/Category:Paintings_of_Krishna#/media/ File:Murali_Krishna.jpg	
Abb. 16: Beethoven-Skulptur (M. Klinger, 1902)	141
https://commons.wikimedia.org/wiki/category:sculptures_by_max_klinger?uselang=de/ media/file:leipzig_museum_der_bildenden_kuenste,_max_klinger,_beethovenskulptur.jpg	
Abb. 17: Beethoven-Fries, Die feindlichen Gewalten (G. Klimt, 1902)	141
IN: Frodl, Gerbert: Gustav Klimt, in der österreichischen Galerie Belvedere in Wien, Salzburg 1992, 26.	
Abb. 18: Liebkosungen (F. Khnopff, 1896)	144
https://www.kunstkopie.de/a/khnopff-fernand/die-sphinx-auch-die-kunst.html	
Abb. 19: Zeitschrift PAN	145
https://commons.wikimedia.org/wiki/category:pan_(mythology)?uselang=de#/media/ file:Pan_01_stuck.png	

Literatur- und Quellenverzeichnis

Quellenkorpus

Wiener Rundschau, *Zeitschrift für Kunst und Cultur*, Wien (11/1896-9/1901) [ND Nendeln, 1970).

Gedruckte Quellen

Abbé Faria: „De la cause du sommeil lucide où étude de la nature de l’homme, Paris 1819.

Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe : Oupnek’hat, Paris 1801/02.

Bahr, Hermann: Gegen Klimt, Wien 1903.

Besant, Annie /Leadbeater, Charles W.: Thought-Forms, London [u.a.] 1901.

Blavatsky, Helena P.: Der Schlüssel zur Theosophie, London – New York 1889.

Blavatsky, Helena P.: Die Stimme der Stille, Pasadena 1994 [London 1889].

Blavatsky, Helena P.: Isis unveiled, London – New York 1877.

Blavatsky, Helena P.: Occult or Exact Science? In: *The Theosophist* 7/79 (1886) 422-431 und 481-494.

Blavatsky Helena P.: The Secret Doctrine, London 1888 (Deutsche Üb. 1899 v. Froebe, Robert).

Braid, James: Neurypnology or the rationale of nervous sleep considered in relation with animal magnetism, Manchester 1843.

Büchner, Ludwig: Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemein-verständlicher Darstellung, Frankfurt/M. 1855.

Eckstein, Friedrich: „Alte unnennbare Tage!“ Erinnerungen aus siebzig Lehr- und Wanderjahren, Wien [u. a.] 1936.

Einstein, Albert: Mein Glaubensbekenntnis, Caputh – Berlin 1932.

Encausse, Gerard: Reincarnation: Physical, Astral and Spiritual Evolution (Übers. ins Engl. von Vallior, Marguerite), Whitefish 1996.

Eucken, Rudolf: Der innere Mensch am Ausgang des 19. Jahrhunderts. Eine philosophische Meditation. In: *Deutsche Rundschau* 92 (1897) 29-48.

Fechner, Gustav Theodor: Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Leipzig 1879.

Flourney, Théodore: Des phénomènes de synopsie, Paris – Genf 1893.

Freud, Sigmund: Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens. In: Ders.: Studienausgabe (hg. von Mitscherlich, Alexander u.a.) Frankfurt/M. 1982, Bd. 5, 185-228.

Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. In: Gesammelte Werke XIV, 421-508.

Freud, Sigmund: Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva“, Wien – Leipzig 1907.

Freud, Sigmund: Die >kulturelle< Sexualmoral und die moderne Nervosität. In: Gesammelte Werke, Bd. 7, Frankfurt/M. 1999, 141-167 [Wien 1908].

Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, Leipzig – Wien 1900.

Freud, Sigmund: Selbstdarstellung. In: GW XIV, 31-96.

Freud Sigmund: Zur Einführung des Narzissmus, Wien 1914.

Gebhard, Richard: Schopenhauer und Tolstoi. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Kiel 1912.

Geßmann, Gustav Wilhelm: Aus übersinnlicher Sphäre. Einblick in das Gesamtgebiet der okkulten Naturlehre, Wien – Leipzig ²1921.

Haeckel, Ernst: Die Welträthsel, Bonn 1899.

Haeckel, Ernst: Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie, (2 Bde) Berlin 1866.

Haeckel. Ernst: Kunstformen der Natur, Leipzig 1899-1904.

Hartmann, Eduard von: Der Spiritismus, Berlin 1885.

Hellenbach, Lazar B.: Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes, Wien 1876.

Helmholtz, Hermann von: Handbuch der physiologischen Optik, Leipzig 1867.

Herzfeld, Marie: Die skandinavische Litteratur und ihre Tendenzen und andere Essays, Berlin [u.a.] 1898.

Hevesi, Ludwig: Acht Jahre Secession (März 1897 – Juni 1905), Wien 1906.

Hevesi, Ludwig: Mac Eck's sonderbare Reisen zwischen Konstantinopel und San Francisco, Stuttgart 1901.

Hinton, Charles Howard: A New Era of Thought, London 1888.

Hofmannsthal, Hugo von: Aufzeichnungen. In: Gesammelte Werke (hg. von Schoeller, Bernd / Beyer-Ahlert, Ingeborg), Reden und Aufsätze III, 1925-29, Frankfurt/M. 1980.

Hufeland, Christoph Wilhelm: Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern, Jena 1798.

Hübbe-Schleiden, Wilhelm: Lazar von Hellenbach, der Vorkämpfer für Wahrheit und Menschlichkeit, Leipzig 1891.

James, William: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, New York – London 1902.

Judge, William Q.: Das Meer der Theosophie, Pasadena ²2004 [1893].

Jung-Stilling, Johann Heinrich: Theorie der Geisterkunde, Stuttgart 1832.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Königsberg 1781.

Kapp, Ernst: Grundlagen einer Philosophie der Technik, Braunschweig 1877.

Kiesewetter, Carl: Geschichte des neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel, Leipzig 1891-95 (ND Kevelaer 2004).

Kluge, Carl Alexander Ferdinand: Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel, 1811.

Liebig, Justus (1803-1873): „Ein Philosoph und ein Naturforscher über Francis Bacon von Verulam.“ In: Ders.: Reden und Abhandlungen, Wiesbaden 1965 [Prien 1874] 255-279.

Mach, Ernst: Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886.

Maeterlinck, Maurice: Der Schatz der Armen (Aus dem Franz. von Oppeln-Bronikowski, Friedrich von) Jena 1898.

Mesmer, Franz Anton: Schreiben über die Magnetkur, 1775.

Musil, Robert: Die Verwirrungen des Zöglings Törleß, Wien 1906.

Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Chemnitz 1883-1885.

Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Leipzig 1872.

Oetinger, Friedrich Christoph: Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie, Frankfurt – Leipzig 1765.

Prel, Carl du: Das Rätsel des Menschen. Einleitung in das Studium der Geheimwissenschaften, Leipzig 1891.

Prel, Carl du: Die monistische Seelenlehre. In: Ders.: Die Psyche und das Ewige. Grundriß einer transzendentalen Psychologie, Pforzheim 1971 [Leipzig 1888] 354-373.

Prel, Carl du: Entwicklungsgeschichte des Weltalls. Entwurf einer Philosophie der Astronomie, Leipzig 1882.

Prel, Carl du: Psychologie der Lyrik. Beiträge zur Analyse der dichterischen Phantasie, Leipzig 1880.

Prel, Carl du: Der Spiritismus, Leipzig o. J. [1893].

Purucker, Gottfried de: Quelle des Okkultismus, Bd.2, Pasadena 1974 [1936].

Reichenbach, Carl Ludwig: Der sensitive Mensch und sein Verhalten zum Ode, Stuttgart 1858.

Reil, Johann Christian: Ueber die Eigenschaften des Ganglien-Systems und sein Verhältniß zum Cerebral-System, 1807.

Rilke, Rainer Maria: Briefe an einen jungen Dichter, Wiesbaden 1951.

Rilke, Rainer Maria: Maurice Maeterlinck (1902). In: Sämtliche Werke, Bd.5, Frankfurt/M. 1987, 527-549.

- Roger, Andre / Chernoviz, Fernando (Hg.): Lettres Apostoliques de Pie IX., Grégoire XVI., Pie VII., Paris 1901.
- Schopenhauer, Arthur: Der handschriftliche Nachlaß, Bd.IV/1 (hg. von Hübscher, Arthur) Frankfurt/M. 1974.
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd.1, Frankfurt/M. 1818.
- Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena. In: Ders.: Sämtliche Werke (hg. von Hübscher, Arthur) Leipzig 1939 [Berlin 1851].
- Schopenhauer, Arthur: Ueber den Willen in der Natur, Frankfurt/M. 1836.
- Specht, Richard: Gustav Mahler, Berlin ⁵1913.
- Steiner, Rudolf: Spirituelle Seelenlehre und Weltbetrachtung. 18 öffentliche Vorträge, Berlin 1903/04 [ND Dornach 1990].
- Stoker, Bram: Dracula, London 1897.
- Tolstoi, Leo: Darlegung des Evangelium. In: Gesamtausgabe (hg. v. Thetkov) Moskau 1928-58, Bd. 24 [1881].
- Tolstoi, Leo: Das Reich Gottes ist inwendig in Euch. In: Gesamtausgabe (hg. v. Thertkov) Moskau 1928-58, Bd.28 [1890-93].
- Tolstoi, Leo: Meine Beichte. In: Gesamtausgabe (hg. v. Thetkov) Moskau 1928-58, Bd.25 [1882].
- Tolstoi, Leo: Mein Glaube (Üb. v. Perloff, Anton) Berlin 1901.
- Towne, Elizabeth: Practical Methods for Self-Development: Spiritual – Mental – Physical, Holyoke 1904.
- Unger, Hermann: Musikgeschichte in Selbstzeugnissen, München 1928.
- Weber, Max: Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen ⁴1973 [1917].
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.1, Tübingen ⁸1986 [1920].
- Weber, Max: Wissenschaft als Beruf, München 1919.
- Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung, Wien – Leipzig 1903.
- Wells, Herbert George (1866-1946): The Time Machine, London 1895.
- Wolters, Friedrich W.: Herrschaft und Dienst, Berlin 1920.

Handbücher und Lexika

Archiv Bibliographia Judaica e.V. (Hg.): Lexikon deutsch-jüdischer Autoren, Bd.17, Berlin 2009.

Caspary, Arpe: Altenberg, Peter. In: Kilcher, Andreas B. (Hg.): Metzler-Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur, Stuttgart [u.a.] ²2012, 9-10.

Der Brockhaus „Religionen“. Glauben, Riten, Heilige, Mannheim – Leipzig 2004.

Dosch, Reinhold: Deutsches Freimaurerlexikon, Innsbruck ²2011.

Grom, Bernhard: Esoterik. In: Baer, Harald (Hg.): Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2005.

Hanegraaff, Wouter J.: Occult/Occultism. In: Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. IV, Stuttgart – Berlin – Köln 1998.

Hieronimus, Ekkehard: Okkultismus. In: Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. IV, Stuttgart – Berlin – Köln 1998.

Hödl, Hans Gerald: Alternative Formen des Religiösen. In: Figl Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003, 485-525.

Janzen, Wolfram: Okkultismus I. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 25, 216-220.

Lohff, Brigitte: Vitalismus. In: Gerabek, Werner E. / Haage, Bernhard D. / Keil, Gundolf / Wegner, Wolfgang: Enzyklopädie Medizingeschichte, Berlin – New York 2005.

Reller, Horst: Handbuch Religiöse Gemeinschaften, Gütersloh ⁴1993.

Sandkühler, Hans-Jörg (Hg.): Handbuch Deutscher Idealismus, Stuttgart – Weimar 2005.

Schwarte, Norbert: Anthroposophie. In: Kerbs, Diethart / Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen, Wuppertal 1998, 595-609.

Sponheuer, Bernd / Steinbek, Wolfram: Mahler-Handbuch, Stuttgart 2010.

Stowasser, Josef-Maria / Petschenig, Michael / Skutsch, Franz: Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, Wien 1994 [1979].

Sekundärliteratur

Abel, Günter / Salaquarda, Jörg: Krisis der Metaphysik, Berlin – New York 1989.

Adami, Martina: Der große Pan ist tot!? Studien zur Pan-Rezeption in der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts (German. Reihe; Bd. 61) Innsbruck 2000.

Albanese, Catherine: *A Republic of Mind and Spirit. A Cultural History of American Metaphysical Religion*, New Haven 2007.

Alter, Joseph S.: *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, Princeton – Oxford 2004.

Anz, Thomas / Pfohlmann, Oliver (Hg.): *Psychoanalyse in der literarischen Moderne. Eine Dokumentation*, Bd.1, Marburg 2006.

Auwärter, Thomas: *Spiritualität um 1900. Historisch-epistemologische Untersuchungen der protestantischen Pneumatologie der Religionsgeschichtlichen Schule*, Dissertation Universität Bremen 2006.

Baier, Karl: *Meditation und Moderne: zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, Würzburg 2009.

Baier, Karl: *Mesmer versus Gaßner*. In: Sziede / Zander (Hg.): *Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800 (Okkulte Moderne 1)*, Berlin – München – Boston 2014, 47-84.

Baier, Karl: *Spiritualitätsforschung heute*. In: Ders. (Hg.): *Handbuch der Spiritualität: Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*, Darmstadt 2006, 11-46.

Baier, Karl: *Yoga auf dem Weg nach Westen. Beiträge zur Rezeptionsgeschichte*, Würzburg 1998.

Baier, Karl: *Yoga within Viennese Occultism: Carl Kellner & Co*. In: Ders. / Maas, Philipp A. / Preisendanz, Karin (Hg.): *Yoga in Transformation*, (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft; Bd. 16) Göttingen 2018, 387-438.

Barker, Eileen: *Neue Religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt*. In: *Religion und Kultur*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (hg. von Bergmann, Jörg u.a.) Sonderheft 33, 231.

Batel, Günther: *Frédéric Chopin, Nocturnes*. In: Ders.: *Meisterwerke der Klaviermusik*, Wilhelmshaven 1997.

Bauer, Eberhard: *Mesmerismus, Spiritismus und die Anfänge der „Psychical Research“ – Zur Rezeption des Mesmerismus in der parapsychologischen Forschung*. In: Schott, Heinz (Hg.): *Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus*, Stuttgart 1985, 116-132.

Bauer, Michael: *Oskar Panizza. Ein literarisches Porträt*, München 1984.

Bayertz, Kurt / Gerhard, Myriam / Jaeschke, Walter (Hg.): *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, Bd. 1, Hamburg 2007.

Benz, Ernst: *Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher*, München 1948.

Bergunder, Michael: Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung. In: Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation, Tübingen 2008, 477-507.

Berner, Peter / Brix, Emil / Mantl, Wolfgang: Wien um 1900. Aufbruch in die Moderne, Wien 1986.

Beseke, Kelly: Seeing invisible Religion. Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning. In: *Sociologica Theory* 23/2 (2005), 179-196.

Bigalke, Bernadette: „Frischobst und Okkultismus als Heilswege: Konversionen im alternativ-kulturellen Milieu Leipzigs um 1900“. In: *Medizinische Gesellschaft und Geschichte* 27 (2008) 205-246.

Bischofberger, Norbert: Der Reinkarnationsgedanke in der europäischen Antike und Neuzeit. In: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Idee der Reinkarnation in Ost und West, München 1996.

Bochinger, Christoph: New Age und moderne Religion. Eine religionswissenschaftliche Analyse, Gütersloh 1994.

Borchardt-Birbaumer, Brigitte: Imago noctis: die Nacht in der Kunst des Abendlandes: Vom Alten Orient bis ins Zeitalter des Barock, Wien – Köln – Weimar 2003.

Borchardt-Birbaumer, Brigitte: Richard Wagners Männermythos vom indoarischen Gralsritter. In: Winkelbauer, Andrea (Hg.): Euphorie und Unbehagen. Das jüdische Wien und Richard Wagner, Wien 2013, 122-133.

Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld: Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2000.

Brasch, Anna S.: Moderne – Regeneration – Erlösung. Der Begriff der „Kolonie“ und die weltanschauliche Literatur der Jahrhundertwende, Göttingen 2017.

Braune, Andreas: Fortschritt als Ideologie: Wilhelm Ostwald und der Monismus, Leipzig 2009.

Braungart, Wolfgang (Hg.): Stefan George und die Religion, (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte; 147) Berlin – Boston 2015.

Braungart, Wolfgang / Fuchs, Gotthard / Koch, Manfred (Hg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden, Bd. II (um 1900), Paderborn – Wien [u.a.] 1998.

Bretschneider, Jan: Der Monismus und die Welträtsel. In: Lenz, Arnher E. / Mueller, Volker (Hg.): Darwin, Haeckel und die Folgen. Monismus in Vergangenheit und Gegenwart, Neustadt am R. 2006, 47-73.

Brücker, Adrian: Die monistische Naturphilosophie im deutschsprachigen Raum um 1900 und ihre Folgen, Berlin 2011.

Butzer, Günter / Günter, Manuela: Literaturzeitschriften der Jahrhundertwende. In: York-Gothart, Mix (Hg.): Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Bd.7, München – Wien 2000, 116-136.

Campbell, Colin: The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. In: A Sociological Yearbook of Religion in Britain 5 (1972) 119-136.

Casanova, José: Public Religions in the Modern World, Chicago 1994; Berger, Peter L.: The Desecularization of the World: resurgent religion and world politics, Washington D.C. 1999.

Claude, David: Stefan George: son oeuvre poétique, Lyon 1952.

Crabtree, Adam: From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing, New Haven – London 1994.

Cyranka, Daniel: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung, Göttingen 2005.

Denscher, Barbara (Hg.): Kunst und Kultur in Österreich. Das 20. Jahrhundert, Wien 2000.

Dessoir, Max: Buch der Erinnerung, Stuttgart ²1947.

Deveney, John Patrick: Astral projection or Liberation of the Double and the Work of the early Theosophical Society, Fullerton 1997.

Duchkowitsch, Wolfgang / Scheichl, Paul Sigurd (Hg.): Zeitungen im Wiener Fin de siècle, Wien 1997.

Dvorak, Josef: Satanismus. Geschichte und Gegenwart, Frankfurt/M. 1989.

Ebnet, Werner: Sie haben in München gelebt: Biographien aus 8 Jahrhunderten, München 2016.

Eckart, Wolfgang U.: Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin, Berlin ²1994.

Engelmeier, Hanna: Der Mensch, der Affe: Anthropologie und Darwin-Rezeption in Deutschland 1850-1900, Wien – Köln – Weimar 2016.

Erben, Tino: Traum und Wirklichkeit, Wien 1870-1930. Ausstellungskatalog der Museen Wiens, Wien 1985.

Fahr-Becker, Gabriele: Jugendstil, Königswinter 2004.

Fähnders, Walter: Avantgarde und Moderne 1890-1933. Lehrbuch Germanistik, Stuttgart ²2010.

- Fähnders, Walter: „Wie ein blutiger Meteor...“. In: Vollmer, Hartmut (Hg.): Stanislaw Przybyszewski. Werke, Aufzeichnungen und ausgewählte Briefe (Kommentarband), Paderborn 1992.
- Fialek, Marek: Die Berliner Künstlerbohème aus dem „Schwarzen Ferkel“, Hamburg 2007.
- Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele: der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende, Berlin 1993.
- Fick, Monika: Sinnstiftung durch Sinnlichkeit. Monistisches Denken um 1900. In: Braungart, Wolfgang / Fuchs, Gotthard / Koch, Manfred (Hg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden, II: um 1900, Paderborn [u. a.] 1998.
- Fischer, Jens Malte: Jahrhundertdämmerung. Ansichten eines anderen Fin de siècle, Wien 2000.
- Flasche, Rainer: Religiosität und Frömmigkeit in der neueren Religionswissenschaft. In: Jaspert, Bernd (Hg.): Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe interdisziplinärer Studientage, Paderborn 1995, 11-19.
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. 1981 [Paris 1969].
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften (aus dem Franz. von Köppen, Ulrich), Frankfurt/M. ¹⁶2000 [Paris 1966].
- Fraiss, Johannes: Die österreichische „Leo-Gesellschaft“. Ideengeschichtlicher Kontext, Gründung und frühe Entwicklung bis 1900, Dipl. Arb. Universität Salzburg 2015.
- Gabriel, Karl / Reuter, Hans-Richard (Hg.): Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie, Paderborn ²2010.
- Garewicz, Jan / Haas, Alois M. (Hg.): Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jakob Böhmes und seiner Rezeption, Wiesbaden 1994.
- Gaugusch, Georg: Wer einmal war, Bd.2, Wien 2016.
- Geppert Alexander C.T. / Braidt Andrea B.: Moderne Magie: Orte des Okkulten und die Epistemologie des Übersinnlichen, 1880-1930. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 14/4 (2003) 7-36.
- Gerhard, Myriam: Die philosophische Kritik am naturwissenschaftlichen Materialismus im 19. Jahrhundert. In: Bayertz, Kurt / Gerhard, Myriam / Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, Bd. 1, Hamburg 2007, 127- 141.
- Germanese, Donatella: PAN (1910-1915): Schriftsteller im Kontext einer Zeitschrift, Würzburg 2000.
- Gidion, Heidi: Phantastische Nächte. Traumerfahrungen in Poesie und Prosa, Göttingen 2006.

Glowka, Hans-Jürgen: Bund der Verheißung (Alois Mailänder). In: Ders.: Deutsche Okkultgruppen 1875-1937, München 2003, 105-107.

Goodrick-Clarke, Nicholas: The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany 1890-1935, Wellingborough 1985.

Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016.

Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter, München 2004.

Gratzer, Wolfgang: Zur „wunderlichen Mystik“ Alban Bergs. Eine Studie, Wien – Köln – Weimar 1993.

Groiser, David: Martin Buber: Über Jakob Böhme. Mythos und Mystik, Gütersloh 2013.

Grözinger, Karl Erich: Jüdisches Denken, Bd.3, Frankfurt/M. 2009.

Gruber, Bettina: Mystik, Esoterik, Okkultismus: Überlegungen zu einer Begriffsdiskussion. In: Baßler Moritz / Châtellier, Hildegard (Hg.): Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900, Strasbourg 1998, 27-39.

Gruß, Melanie: Synästhesie als Diskurs: Eine Sehnsuchts- und Denkfigur zwischen Kunst, Medien und Wissenschaft, Bielefeld 2014.

Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1968.

Hagen, Wolfgang: Der Okkultismus der Avantgarde um 1900. In: Schade, Sigrid (Hg.): Konfigurationen (Medienkombination): zwischen Kunst und Medien, München 1999, 338-357.

Hagen, Wolfgang: Die entwendete Elektrizität – Zur medialen Genealogie des modernen Spiritismus. In: Hahn, Torsten / Person, Jutta / Pethes, Nicolas (Hg.): Grenzgänge zwischen Wahn und Wissen. Zur Koevolution von Experiment und Paranoia 1850-1910, Frankfurt/M. 2002, 215-239.

Hamann, Brigitte: Elisabeth. Kaiserin wider Willen, München ¹³2011.

Hanegraaf, Wouter J.: New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Albany 1998.

Hanegraaff, Wouter J.: Western Esotericism: A Guide for the Perplexed, London – New York 2013.

Hanegraaff, Wouter J.: „How magic survived the disenchantment of the world“. In: *Religion* 33 (2003) 357-380.

Hanloser, Gerhard: Krise und Antisemitismus: eine Geschichte in drei Stationen von der Gründerzeit über die Weltwirtschaftskrise bis heute, Münster 2003.

Hannak, Kristine: Geist=reiche Kritik. Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit, Berlin – Boston 2013.

Hansen, Mathias: Richard Strauss. Die Sinfonischen Dichtungen, Hamburg 2003.

Hark, Helmut: Der Traum als Gottes vergessene Sprache, Olten 1982.

Heering, Kurt-Jürgen (Hg.): Das Wiener Kaffeehaus, Frankfurt/M. – Leipzig 1993.

Heindl, Waltraud: Frauenstudium in Österreich. In: Dies. / Tichy, Martina: Durch Erkenntnis zu Freiheit und Glück, Wien 1990, 17-26.

Heine, Susanne: Grundlagen der Religionspsychologie, Modelle und Methoden, Göttingen 2005.

Heinze-Prause, Roswitha /Heinze, Thomas: Kulturwissenschaftliche Hermeneutik. Fallrekonstruktionen der Kunst-, Medien- und Massenkultur, Opladen 1996.

Hermann, Dieter B.: Astronomiegeschichte, Berlin 2004.

Hochgeschwender Michael: Geister des Fortschritts. Der US-amerikanische Spiritualismus und seine mediale Vermittlung im 19. Jahrhundert. In: Hahn, Marcus / Schüttpelz, Erhard (Hg.): Trancemedien und Neue Medien um 1900. Ein anderer Blick auf die Moderne, Bielefeld 2009, 87-88.

Hüsch, Anette: Medium, Technik, Medientechnik. Zur Debatte um die Geisterfotografie im ausgehenden 19. Jahrhundert. In: Zimmermann, Anja (Hg.): Sichtbarkeit und Medium. Austausch, Verknüpfung und Differenzen naturwissenschaftlicher und ästhetischer Bildstrategien, Hamburg 2005, 115-127.

Iyengar, Bellur K. S.: Licht auf Yoga, Bern – München 1993.

Jacobi, Jutta: Die Schnitzlers. Eine Familiengeschichte, St. Pölten – Salzburg – Wien 2014.

James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, (Insel-Taschenbuch) Frankfurt/M. 1997.

Jetter, Werner: Symbol und Ritual, Göttingen ²1986.

Johnston, William M.: Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte (aus dem Amerik. von Otto Grohma), Wien – Köln – Weimar 1974 [Berkeley 1972].

Jung, Carl Gustav: Erinnerungen, Träume, Gedanken (hg. von Jaffé, Aniela) Ostfildern ¹⁹2016, 230 [1961].

Jung, Carl Gustav: *Psychology and Religion: West and East*, Princeton University Press
1970.

Jütte, Robert: *Geschichte der Alternativen Medizin*, München 1996.

Kaiser, Thomas: *Zwischen Philosophie und Spiritismus. (Bildwissenschaftliche) Quellen zum Leben und Werk des Carl du Prel*, Saarbrücken 2008.

Kassung, Christian / Paletschek, Sylvia / Schüttpelz, Erhard / Zander, Helmut (Hg.): *Okkulte Moderne. Beiträge zur Nichthegemonialen Innovation, (Okkulte Moderne 2)* Berlin – München – Boston 2015.

Kaufmann, Franz Xaver: *Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.

Keller, Reiner: *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, Wiesbaden 2007.

Kippenberg, Hans G.: *Die Krise der Religion und die Genese der Religionswissenschaften*. In: *Reformatio* 51/1 (2002) 89-102.

Kippenberg, Hans G.: *Diskursive Religionswissenschaft: Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert*. In: Gladigow, Burkhard / Kippenberg, Hans G. (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 9-28.

Kippenberg, Hans G. / Stuckrad, Kocku von (Hg.): *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003.

Kirchgässner, Alfons: *Die mächtigen Zeichen*, Freiburg/Br. 1959.

Kleinschmidt, Bernhard: „Die gemeinsame Sendung“. *Kunstpublizistik der Wiener Jahrhundertwende*, (Münchner Studien zur literarischen Kultur in Deutschland; Bd.8) Frankfurt/M. [u.a] 1989.

Klinger, Cornelia: *Flucht, Trost, Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten*, München 1995.

Knoblauch, Hubert: *Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion: Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation*. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5/2 (1997), 179-202.

Knoblauch, Hubert: *Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt/Main – New York 2009.

Knoblauch, Hubert: *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*, (UTB für Wissenschaft; 2409) Paderborn 2003.

Knoblauch, Hubert: *Religionssoziologie*, Berlin – New York 1999.

Knoblauch, Hubert / Soeffner, Hans Georg (Hg.): *Todesnähe. Wissenschaftliche Beiträge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz 1999.

Knoll, Reinhold: Soziologie des Fin de Siècle. In: Berner, Peter / Brix, Emil / Mantl Wolfgang (Hg.): Wien um 1900, Wien 1986, 56-62.

Koebner, Thomas: Erläuterungen und Dokumente. Arthur Schnitzler. Reigen, Stuttgart 1997.

Kohls, Nikola Boris: Außergewöhnliche Erfahrungen – Blinder Fleck der Psychologie? (Psychologie des Bewusstseins, Bd.2) Münster 2004.

Köchler, Hans: Das Verhältnis von Religion und Politik in Österreich und Europa. In: *Informationen zur Politischen Bildung* 37(2013), 5-17.

Köhne, Julia Barbara: Geniekult in Geisteswissenschaften und Literaturen um 1900 und seine filmische Adaption, Wien – Köln – Weimar 2014.

Krabbe, Wolfgang R.: Lebensreform / Selbstreform. In: Kerbs, Diethard / Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933, Wuppertal 1998, 73-75.

Krech, Volkhard: Wissenschaft und Religion: Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871-1933, (Religion und Aufklärung; 8) Tübingen 2002.

Kröll, Friedhelm: Religion. In: Forster, Rudolf (Hg.): Forschungs- und Anwendungsprozesse der Soziologie, Wien 2008, 202-217.

Kupsch, Wolfgang: Bemerkungen zur wissenschaftshistorischen Einordnung F. A. Mesmers. In: Schott, Heinz (Hg.): Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus, Stuttgart 1985, 44-50.

Kury, Astrid: Aarendarstellungen im Wiener Expressionismus, (Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum 79/1999) Innsbruck 1999, 99-114.

Kury, Astrid: „Heiligenscheine eines elektrischen Jahrhundertendes sehen anders aus...“: Okkultismus und die Kunst der Wiener Moderne, (Studien zur Moderne; 9) Wien 2000.

Kühlmann, Wilhelm: Der Mythos des ganzen Lebens. Zum Pan-Kult in der Verdichtung des Fin de siècle. In: Aurnhammer, Achim (Hg.): mehr Dionysos als Apoll, Frankfurt/M. 2002, 363-401.

Lagerlöf, Selma: Liebe Sophie – Liebe Valborg. Eine Dreiecks-Geschichte in Briefen, (hg. von Wolandt, Holger) (Aus dem Schwed. von Rüeegger, Lotta / Wolandt, Holger) Stuttgart 2016.

Lehmann, Hartmut: Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber, Göttingen 2009.

Lenz, Arnher E.: Darwin, Haeckel und die Folgen, Neustadt/R. 2006.

Le Rider, Jacques : Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität (aus dem Franz. von Fleck Robert), Wien 1990.

Liessmann, Konrad Paul: Die großen Philosophen und ihre Probleme, (UTB 2247) Wien 2003.

Linse, Ulrich: Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter, Frankfurt/M. 1996.

Loers, Veit (Hg.): Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian 1900-1915 (Ausstellungskatalog der Schirn Kunsthalle Frankfurt/M.), Ostfildern – Ruit 1995.

Lohninger, Albin Christoph: Grundlagen der Gen- und Biotechnologie, Wien 2007.

Loibelsberger, Gerhard: Nechybas Wien, Meßkirch 2012.

Lorenz, Dagmar: Wiener Moderne, Stuttgart 1995.

Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion (übersetzt und mit einem Vorwort von Knoblauch, Hubert) Frankfurt/M. 1991[Basingstoke 1967].

Lux, Anna / Paletschek, Sylvia (Hg.): Okkultismus im Gehäuse. Institutionalisierung der Parapsychologie im 20. Jahrhundert im internationalen Vergleich (Okkulte Moderne 3), Berlin – München – Boston 2016.

Lux, Anna / Paletschek, Sylvia: Okkultismus in der Moderne: Zwischen Wissenschaft, Religion und Unterhaltung. In: *Historische Anthropologie* 21/3 (2013), 315-323.

Magnusson, Gisli: Dichtung als Erfahrungsmetaphysik: Esoterische und okkultistische Modernität bei R. M. Rilke, (Epistemata Literaturwissenschaft; Bd. 673) Würzburg 2009.

Mahler-Werfel, Alma: Mein Leben, Frankfurt/M. 1960.

Margreiter, Reinhard: Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin 1997.

Matthes, Joachim: Auf der Suche nach dem „Religiösen“. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung. In: *Sociologia Internationalis* 30 (1992) 129-142.

Matuszek, Gabriele: „Der geniale Pole“? Stanislaw Przybyszewski in Deutschland (1892-1992), Paderborn 1996.

Matuszek, Gabriele: Über Stanislaw Przybyszewski. Rezensionen – Erinnerungen – Porträts – Studien (1892-1995), Paderborn 1995.

Mayer, Mathias / Werlitz, Julian (Hg.): Hofmannsthal Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2016.

McGinn, Bernard: The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism, Bd.1, New York 1992.

Meyer, Michael: Strindberg, New York 1985.

Milkov, Nikolaj: Leo Tolstois Darlegung des Evangelium und seine theologisch-philosophische Ethik. In: *Perspektiven der Philosophie* 30/1 (2004) 311-333.

Nebehay, Christian M.: Egon Schiele 1890-1918. Leben, Briefe, Gedichte, Salzburg 1979.

Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation, Tübingen 2008.

Nietzschke, Bernd: Das Ich als Experiment, Göttingen 2000.

Nowak, Anton: Mahlers geistige Welt. In: Sponheuer, Bernd / Steinbeck, Wolfram: Mahler-Handbuch, Stuttgart 2010, 62-75.

Ortland, Eberhard: Genie. In: Barck, Karlheinz u.a. (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe, Bd.2, Stuttgart [u.a.] 2001, 661-708.

Paletschek, Sylvia / Schüttpelz, Erhard / Zander, Helmut (Hg.): Okkulte Moderne. Beiträge zur Nichthegemonialen Innovation (Okkulte Moderne 2), Berlin – München – Boston 2015.

Panasar, Rita: Medien religiöser Sinnstiftung. Der >Volkserzieher<, die Zeitschriften des >Deutschen Monistenbundes< und die >Neue Metaphysische Rundschau< 1897-1936 (Religionswissenschaft heute, hg. von Bochinger, Christoph / Rüpke, Jörg), Stuttgart 2006.

Pickl, Othmar: Die Stadt Wien (Pressewesen). In: Ders. (Hg.): Österreichisches Städtebuch, Bd.7, Wien 1999, 408-413.

Pietzcker, Dominik: Richard von Schaukal: ein österreichischer Dichter der Jahrhundertwende, Würzburg 1997.

Poeschel, Sabine: Handbuch der Ikonographie, Frankfurt/M. ⁵2014.

Pollack, Detlev / Gärtner, Christel / Gabriel, Karl (Hg.): Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012.

Proudfoot, Wayne: Religious Experience, Los Angeles 1985.

Przybyszewski, Stanislaw: Werke, Aufzeichnungen und Briefe (hg. von Vollmer, Hartmut / Schardt Michael M.) Paderborn 2000.

Puschner, Uwe: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich, Darmstadt 2001.

Pytlik, Priska: Okkultismus und Moderne. Ein kunsthistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900, Paderborn 2005.

Pytlik, Priska (Hg.): Spiritismus und ästhetische Moderne – Berlin und München um 1900. Dokumente und Kommentare, Tübingen 2006.

Radkau, Joachim: Das Zeitalter der Nervosität, München – Wien 1998.

Radkau, Joachim: Die Verheißungen der Morgenfrühe. Die Lebensreform in der neuen Moderne. In: Buchholz, Kai (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Darmstadt 2001, Bd.1, 55-60.

Rasch, Wolfdietrich: Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende, Stuttgart 1967.

Reinalter, Helmut (Hg.): Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa, Frankfurt/M. 1983.

Renger, Almut-Barbara: Die Konjunktur des Meisters. In: Braungart, Wolfgang (Hg.): Stefan George und die Religion, (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte; Bd.147) Berlin – Boston 2015, 197-221.

Renger, Almut-Barbara (Hg.): Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart. Von Religionen der Antike bis zur modernen Esoterik, Göttingen 2012.

Rennhofer, Maria: Kunstzeitschriften der Jahrhundertwende in Deutschland und Österreich 1895-1914, Wien – München 1987.

Robertson, Donald (Hg.): The Discovery of Hypnosis – The complete writings of James Braid, the Father of Hypnotherapy, Studley 2009.

Rohkrämer, Thomas: Modernisierungskrise und Aufbruch. In: Carstensen, Thorsten / Schmid, Marcel (Hg.): Die Literatur der Lebensreform. Kulturkritik und Aufbruchstimmung um 1900, Bielefeld 2016, 27-42.

Romankiewicz, Brigitte: Sophia kehrt zurück, Freiburg/Br. 2016.

Rosenberg, Raphael: Die Kartographie der Aura aus dem Geist der Wirkungsästhetik. Synästhesie und das Verhältnis von Kunst und Esoterik um 1900. In: Neugebauer-Wölk, Monika / Geffarth, Renko / Meumann, Markus (Hg.): Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne, Berlin 2013, 583-604.

Rothschuh, Karl E.: Naturheilbewegung, Reformbewegung, Alternativbewegung, Stuttgart 1983.

Rozenblit, Marsha L.: Die Juden Wiens: 1867-1914. Assimilation und Identität, Wien [u.a.] 1989.

Ruppert, Hans-Jürgen: Theosophie – unterwegs zum okkulten Übermenschen, (Reihe „Apologetische Themen“; 2) Konstanz 1993.

Salfellner, Harald: Klimt. Sein Leben in Wort und Bild, Prag 2018.

Sawicki, Diethard: Leben mit den Toten: Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770-1900, Paderborn [u.a.] 2002.

Sawicki, Diethard: Spiritismus und das Okkulte in Deutschland 1880-1930, in: *ÖZG* 14 (2003) 4, 53-71.

Scheithauer, Astrid: Religiöse Sucher in der Moderne. Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900, Diss. Universität Wien 2013.

Schipperges, Heinrich: Geheimnisvoller Edelstein. Symbol der Heilkraft bei Hildegard von Bingen, Freiburg – Basel – Wien 1997.

Schivelbusch, Wolfgang: Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1989.

Schlawe, Fritz: Literarische Zeitschriften 1885-1910, Stuttgart 1961.

Schklovski, Viktor: Lev Tolstoi (Üb. v. Panzig, Erik), Wien 1981.

Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich: Philosophische Lehrjahre, Bd.18 der Kritischen Schlegel-Ausgabe, Nr.1149. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Handbuch Deutscher Idealismus, Stuttgart – Weimar 2005.

Schmidt, Joachim: Satanismus. Mythos und Wirklichkeit, Marburg 1992.

Schmidt-Leukel, Perry: Buddha und Christus als Inkarnation. In: Nitsche, Bernhard (Hg.): Gottesdenken in interreligiöser Perspektive, Paderborn 2005.

Schorske, Carl E.: Fin-de-siècle Vienna: politics and culture, New York 1981.

Schott, Heinz (Hg.): Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus, Stuttgart 1985.

Schwaiger, Georg: Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus, München 1976.

Seidelmann, Johanna: Die künstlerischen Beziehungen zwischen der Wiener Secession und Brüssel um 1900: Fernand Khnopff in Wien und sein Einfluss auf Gustav Klimt, Unv. Diplomarbeit Universität Wien 2011.

Semrau, Eugen: Erleuchtung und Verblendung. Einflüsse esoterischen Gedankenguts auf die Entwicklung der Wiener Moderne, (Reihe: Quellen und Darstellungen zur europäischen Freimaurerei; 13) Innsbruck – Wien – Bozen 2012.

Sheldrake, Philip: Spirituality and History, Questions of Interpretation and Method, London²1995.

Smit Frans: Gustav Meyrink: auf der Suche nach dem Übersinnlichen, München 1988.

Specht, Richard: Gustav Mahler, Berlin⁵1913.

Spiekerman, Björn: „Kunst und Leben“. In: Carstensen, Thorsten / Schmid, Marcel (Hg.): Die Literatur der Lebensreform, Bielefeld 2016, 43-64.

- Spier, Jeffrey: *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven 2009.
- Spörl, Uwe: *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn 1997.
- Steiner, George: *Tolstoy or Dostoevsky*, Chicago 1959.
- Steiner, Rudolf: *Mein Lebensgang*, Stuttgart ²1975.
- Stephan, Inge: *Das Haar der Frau. Motiv des Begehrens, Verschlingens und der Rettung*. In: Benthien, Claudia / Wulf, Christoph (Hg.): *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*, Reinbek bei Hamburg 2001, 27-48.
- Stern, Frank / Eichinger, Barbara (Hg.): *Wien und die jüdische Erfahrung 1900-1938*, Wien 2009.
- Stottmeister, Jan: *Der George-Kreis und die Theosophie: mit einem Exkurs zum Swastika-Zeichen bei Helena Blavatsky, Alfred Schuler und Stefan George*, (Castrum Peregrini; 6) Göttingen 2014.
- Strindberg, Schönberg, Munch: *Nordische Moderne in Schönbergs Wien um 1900*, (Ausstellungskatalog des Schönberg Centers) Wien 2008.
- Strohmann, Dirk: *Die Rezeption Maurice Maeterlincks in den deutschsprachigen Ländern (1891-1914)* (Europäische Hochschulschriften; Reihe 1, Bd. 1926) Bern [u.a.] 2006.
- Strube, Julian: *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts: Die Genealogie der Schriften von Eliphas Levi*, Berlin – Boston 2016.
- Stuckrad, Kocku von: *The Scientification of Religion: A Historical Study of Discursive Change*, Boston – Berlin 2014.
- Stuckrad, Kocku von: *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004.
- Sziede, Maren: *Jenseits der fünf Sinne. Sinneserweiterung bei Mesmer als Innovation um 1800*. In: Sziede, Maren / Zander, Helmut (Hg.): *Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800*, (Okkulte Moderne 1) Berlin – München – Boston 2015, 85-108.
- Sziede, Maren / Zander, Helmut (Hg.): *Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800*, (Okkulte Moderne 1) Berlin – München – Boston 2014.
- Treitel, Corinna: *A Science for the Soul*, Baltimore – London 2004.
- Ulbricht, Justus H.: *Religiosität und Spiritualität*. In: Kerbs, Diethart / Reulecke, Jürgen (Hg.): *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*, Wuppertal 1998, 495-498.

- Unger, Hermann: Musikgeschichte in Selbstzeugnissen, München 1928.
- Uriarte (Pseudonym): Die Magie des XIX. Jahrhunderts als Kunst und Geheimwissenschaft, Berlin o.J.
- Vivekananda, Swami: Wege des Yoga. Reden und Schriften, Leipzig 2009.
- Volkman-Raue, Sibylle / Lück, Helmut E. (Hg.): Bedeutende Psychologinnen. Biographien und Schriften, Weinheim – Basel 2002.
- Wagner, Claudia: Der Künstler Karl Wilhelm Diefenbach (1851-1913) – Meister und Mission, Diss. FU Berlin 2007.
- Walter, Edith: Österreichische Tageszeitungen der Jahrhundertwende. Ideologischer Anspruch und ökonomische Erfordernisse, Wien – Köln – Weimar 1994.
- Wägerbauer, Birgit / Oelmann, Ute: Von Menschen und Mächten: Stefan George – Karl und Hanna Wolfskehl, München 2015.
- Webb, James: Das Zeitalter des Irrationalen: Politik, Kultur und Okkultismus im 20. Jahrhundert, (aus dem Engl. von Siefener, Michael) (hg. von Frenschkowski, Marco / Siefener, Michael) Wiesbaden 2008.
- Wehr, Gerhard: Der Mystiker Jakob Böhme: Ursprung, Wirkung, Textauswahl, Wiesbaden 2013.
- Wehr, Gerhard (Hg.): Friedrich Nietzsche. Du sollst der werden, der du bist! Stuttgart 2012.
- Wenzel, Horst: Spiegelungen. Zur Kultur der Visualität im Mittelalter, (Philologische Studien und Quellen; 216) Berlin 2009.
- Werbeck, Walter: Mahlers kompositorische Herkunft. In: Sponheuer, Bernd / Steinbek, Wolfram (Hg.): Mahler-Handbuch, Stuttgart 2010, 76-90.
- Wippermann, Carsten: Milieus in Bewegung. Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland. Das Gesellschaftsmodell der DELTA-Milieus als Grundlage für die soziale, politische, kirchliche und kommerzielle Arbeit, Würzburg 2011.
- Wohlrab-Sahr, Monika: Gustav Mahler, Jude – Katholik. In: Laudage-Kleeberg, Regina / Sulzenbacher, Hannes (Hg.): Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln (Ausstellungskatalog des Jüdischen Museums Hohenems) Frankfurt/M. – München 2012, 34-37.
- Worbs, Michael: Nervenkunst, Frankfurt/M. 1980.
- Wunberg, Gotthart (Hg.): Das Junge Wien. Österreichische Literatur- und Kunstkritik, Bd. II, 1887- 1902, Tübingen 1976.
- Wunberg, Gotthart (Hg.): Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910, (Reclam Universal 7742) Ditzingen 2000.

Wunberg, Gotthart: Österreichische Literatur und allgemeiner zeitgenössischer Monismus um die Jahrhundertwende. In: Berner, Peter / Brix, Emil / Mantl, Wolfgang (Hg.): Wien um 1900, Wien 1986, 104-111.

Wunder, Edgar: Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft: ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theorieentwicklung in der Religionsgeographie, Stuttgart 2005.

Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland: theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945, Bd.1, Göttingen 2007.

Zander, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt 1999.

Zander, Helmut: Theosophische Orte: Über Versuche, ein Geheimnis zu wahren und öffentlich zu wirken. In: *ÖZG* 14/4 (2003) 119-147.

Zander, Helmut: Theosophische Zeitschriften. In: Baumgartner, Judith / Wedemayer-Kolwe, Bernd (Hg.): Aufbrüche, Seitenpfade, Abwege: Suchbewegungen und Subkulturen im 20. Jahrhundert, (Festschrift für Ulrich Linse) Würzburg 2004, 99-120.

Zechelová, Katarina: Prosa der Wiener Moderne: Arnold Schönberg und Stefan Zweig, Berlin 2017.

Zuckermann, Moshe: „Antisemit!“: Ein Vorwurf als Herrschaftsinstrument, Wien 2010.

Internetseiten (wurden sämtlich am 2.8.2018 zuletzt abgerufen).

Anonym: Der Spiegel 13/1981: Freimaurer. URL:

<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-14321277.html>

Assmann, Jan: Die Rehabilitierung der hermetischen Tradition. URL:

http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/3395/1/Assmann_Hen_Kai_pan_1999.pdf

Austria-Forum: AEIOU: Beer-Hoffmann, Richard. URL:

https://austria.forum.org/af/AEIOU/Beer-Hoffmann%2C_Richard

Bahr, Hermann: Biographie. URL:

<http://www.czernin-verlag.com/autor/hermann-bahr>

Bahr, Hermann: Symbolismus. URL:

https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1892_2bahr.html

Baier, Karl: Interview mit Daneshmandi, Leila: Yoga gab's bei uns schon vor 130 Jahren.

URL: <http://kurier.at/lebensart/neues-von-der-entwicklung-des-yoga/26.644.901>

Bolterauer, Alice: Die Literatur – gibt es sie überhaupt? URL:

<http://www.kakanien-revisited.at/beitr/fallstudie/ABolterauer1.pdf>

Czeike, Felix, Historisches Lexikon Wien. URL:

https://www.wien.gv.at/wiki/index.php/Felix_Salten

Eybl, Erik: Von der Eule zum Euro. Eine grobe Annäherung der Kaufkraftparität (2010).

URL: <http://www.1133.at/document/view/id/475>

Fechner, Gustav Theodor: Erinnerungen an die letzten Tage der Odlehre und ihres Urhebers.

URL: <http://gutenberg.spiegel.de/fechner/odlehre/odlehre0.htm>

George, Stefan: Die Blumen des Bösen. URL: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3278/1>

Gessmann, Gustav Wilhelm. URL: <http://www.austheos.org.au/indices/SPHINXHU.HTM>

Hall, Murray G.: Publizistik 1895-1918. URL:

<http://www.personal.murrayhall.com/wp-content/uploads/2017/09/Publizistik-1895-1918.pdf>

Hammer, Klaus: Zum Abgrund, Baudelaires „Blumen des Bösen“. URL:

<http://literaturkritik.de/id/15612>

Harmsen, Theodor: „Meine merkwürdigste Vision“. Okkultismus und Moderne in Gustav Meyrinks sonderbaren Geschichten, Amsterdam. URL:

<http://parapsychologie.ac.at/programm/ss2009/harmsen.pdf>

Huysmans, Joris-Karl. URL: <https://www.etudes-litteraires.com/huysmans.php>

Kniepf, Albert. URL: <http://www.hermes-astrologie.de/kniepf.htm>

Khym, Karl: Gustav Schönaich. URL:

http://www.tboyle.net/Genealogy/Khym/Karl_Khym_Profiles/Gustav_Schoenaich.html

Kirchenleitung Altkatholiken. URL: <https://altkatholiken.at>

Kury, Astrid: Okkultismus und die „Modernität“ der Wiener Moderne. URL:

<http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/heft2k.htm>

Mahler, Gustav: Werkverzeichnis. URL:

https://www.klassika.info/Komponisten/Mahler/wv_gattung.html

Mallarmé, Stéphane: Huldigung. URL:

<http://gutenberg.spiegel.de/buch/gedichte-8032/34>

Maeterlinck, Maurice: Biographie. URL:

http://www.bnf.fr/documents/biblio_maeterlinck.pdf

Mildenberger, Florian: Beer, Theodor. URL:

http://www.biographien.ac.at/oeb1/oeb1_Theodor_Beer

Richet, Charles : URL : <http://www.metapsychique.org/Charles-Richet.html>

Rilke, Rainer Maria. URL: <http://gutenberg.spiegel.de/autor/rainer-maria-rilke-495>

Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB). URL: <http://www.anno.onb.ac.at/anno-suche>.

ÖNB: Andrian, Leopold. URL:

http://data.onb.ac.at/nlv_lex/perslex/A/Andrian_Leopold.html

Salamon, Dariusz: Die „nackte Seele“ des Dionysos. URL:

<http://www.ejournals.eu/SALAMON-Studia-Litteraria-8-4-2.pdf>

Sommer, Andreas: Vom Darwinismus zum Okkultismus. URL:

http://parapsychologie.ac.at/programm/ws199900/sommer-1/du_prel.htm

Steiner, Rudolf: Die Rätsel der Philosophie. URL:

<http://fvn-archiv.net/PDF/GA/GA088.pdf#page=41&view=Fit>

Strindberg – Munch – Schönberg: Ausstellungskatalog des Arnold-Schönberg-Centers
2008/2009. URL:

[http://www.schoenberg.at/images/stories/bilder_statische_artikel/ausstellungen/strindberg/br
oschuere.pdf](http://www.schoenberg.at/images/stories/bilder_statische_artikel/ausstellungen/strindberg/br
oschuere.pdf)

Stuckrad, Kocku von: Die Esoterik in der gegenwärtigen Forschung. URL:

<http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Stuckrad/index.html>

Vatikan: Leo XIII, Enzykliken. URL:

<https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/de/encyclicals/index.html>

Wilde, Oscar. URL: <http://gutenberg.spiegel.de/autor/oscar-wilde-640>

Yeats, William Butler: Biographie. URL:

<https://www.britannica.com/biography/William-Butler-Yeats>

Zaunschirm, Thomas: „Der Zeit ihre Kunst“. URL:

<http://www.zaunschirm.de/klinger.html>

Die Stille des Zen-Buddhismus. URL: <http://www.zenzentrum.mishoan.at>

Abstract

Die *Wiener Rundschau* war eine Zeitschrift für Kunst und Kultur, die zwischen November 1896 und September 1901 herausgegeben wurde, mit einem Hauptaugenmerk auf Literatur. Sie wurde zum zentralen Organ der Verbreitung von Okkultismus und Moderne, eine Plattform der europäischen Literatur und eines der wichtigsten Medien für Publikationen der „Jung-Wiener“. Die Zeitschrift stellte ein exklusives Forum für die Avantgarde-Künstler des Postnaturalismus und ihr Publikum dar, mit einem Schwerpunkt auf dem Stil des Symbolismus. Eine weitere Absicht war, zur Überwindung des Materialismus beizutragen. Übersetzungen der Werke von Autoren wie Oscar Wilde, Walt Whitman, Leo Tolstoi, Maurice Maeterlinck und Stephane Mallarmé machten die Wiener mit neuen Entwicklungen außerhalb der Monarchie bekannt. Auf der anderen Seite präsentierte die *Wiener Rundschau* Arbeiten der klassischen österreichischen und deutschen Moderne, mit Schriftstellern wie Karl Kraus, Peter Altenberg, Hugo von Hofmannsthal, Rainer Maria Rilke, Arthur Schnitzler und Stefan George. Gleichmaßen bot das Blatt spiritistischen und okkultistischen Autoren einen Ort zur Darstellung ihrer Ideen. Viele von ihnen waren Mitglieder der Psychologischen Gesellschaft in München. Ihr Leiter, der spiritistische Philosoph Carl du Prel, veröffentlichte regelmäßig Artikel in der *Wiener Rundschau* und stand in engem Kontakt mit einigen anderen Autoren wie Rilke, Maeterlinck und Stefan George. Ein weiterer wichtiger Autor, der regelmäßig Beiträge lieferte, war der deutsche Theosoph Franz Hartmann, der wiederum Verbindung zu Friedrich Eckstein pflegte, dem Leiter der theosophischen Gesellschaft in Österreich. In vielen Werken der Wiener Moderne finden sich Einflüsse aus der Gedankenwelt dieser Autoren.

The *Wiener Rundschau* has been a journal for culture and arts with focus on literature printed fortnightly between November 1896 and September 1901. It became the central medium for the Viennese blending of occultism and modernism and a forum of European literature and art as well as one of the most important publication organs of the ‘Young Vienna’ too. It was an exclusive journal for the cultural avant-garde artists as well as their audiences that aimed at establishing a postnaturalistic art with emphasis on symbolism. The broader perspective was to contribute to the overcoming of materialism. Translations of Oscar Wilde, Walt Whitman, Leo Tolstoi, Maurice Maeterlinck and Stephane Mallarmé connected the Viennese audience with new developments abroad. On the other hand, the

Wiener Rundschau presented forum for classical Austrian and German modernity with authors like Karl Kraus, Peter Altenberg, Hugo von Hofmannsthal, Rainer Maria Rilke, Arthur Schnitzler and Stefan George. At the same times it functioned as a platform for spiritualist and occultist writers. Many of them were members of the Psychological Society in Munic. It is leader the spiritualist philosopher Carl du Prel regularly published articles and also was in close contact with some of the other authors like Rilke, Maeterlinck and Stefan George. Another important occult author who published regularly in the journal was the theosophist Franz Hartmann, who was in contact with Friedrich Eckstein, the leader of TG in Austria. Many Works of the “Wiener Moderne” shows the influence on the ideas of these autors.