

Jan Stottmeister
Der **George-Kreis**
und die **Theosophie**



WALLSTEIN



CASTRVM
PEREGRINI

Jan Stottmeister
Der George-Kreis und die Theosophie

CASTRUM PEREGRINI

Neue Folge, Band 6

Herausgegeben von
Wolfgang Braungart, Ute Oelmann
und Ernst Osterkamp

Jan Stottmeister

Der George-Kreis und die
Theosophie

Mit einem Exkurs zum Swastika-Zeichen
bei Helena Blavatsky, Alfred Schuler
und Stefan George



WALLSTEIN VERLAG

Inhalt

Einführung

1. Die dicke Madame 7
2. Material, Forschungsstand, Inhaltsübersicht 14

I. Theosophie

1. Kontexte 23
2. Geschichte der Theosophical Society 30
3. Wirkungsgeschichten 50

II. Geheimnis-Ästhetik und Geheimwissenschaften

1. *Affinités ésotériques* 63
2. Der Kunst-Gott 71
3. *Sphinx* und *Kunstgefühl* 80
4. Die »Kosmiker« 84

III. Melchior Lechter als Buchgestalter des George-Kreises

1. Der Bruder auf der Devachan-Ebene 95
2. Theosophischer Katholizismus 104
3. Tetraktys und Ouroboros 111
4. *Herrschaft und Dienst* im Zeichen der Lotosblüte 125
5. Lechters Rolle nach dem *Siebenten Ring* 132

IV. Okkultismus-Kritik als Wissenschaftskritik

1. Mystik und Okkultismus: Eine Streitfrage 139
2. *Richtlinien* gegen Rudolf Steiner 144
3. Exkurs: »Schau« 159
4. *Das hellenische Wunder* und die *Deutel-Künste* 170

V. Die indische Reise

1. Geheimlehre und Mahatma-Sendung 193
2. Die Trennung 204

3. Indismus als Weltgefahr	210
4. Knabengötterdämmerung	216
5. Das Swastika-Signet	225

VI. Konversionen, Grenzgänge, Synthesen

1. Stefan George und Cyril Scott	235
2. Karl Wolfskehl, Theosoph?	254
3. Von George zu Steiner: Der Fall Alexander von Bernus	265
4. »endlich George + Steiner«: Ernst Blochs <i>Geist der Utopie</i>	271

VII. Der Eingeweihtere: Friedrich Gundolfs *George*

1. Gundolf und die verderbliche Religion	287
2. <i>Great Men, Grands Initiés</i>	296
3. Die Schau der vierten Dimension	301
4. Tiefstes Leben auf gleichen Wegen	308

VIII. Die letzten Dinge

.	315
-----------	-----

Exkurs

Helena Blavatsky, Alfred Schuler, Stefan George und die westliche Deutungsgeschichte des Swastika-Zeichens

1. »a kind of portal to evil«: Der Swastika-Affekt	327
2. Ellora, Troja, Treblinka	333
3. Helena Blavatsky: Rassentheoretischer Antirassismus	344
4. Alfred Schuler: Cosmogonesis im Teekannenmuster	371
5. Stefan George: Zeichen und Sinn im <i>Neuen Reich</i>	376
5.1. <i>Der Gehenkte</i> in den Kommentaren von Ernst Morwitz	378
5.2. Das wahre Sinnbild auf dem völkischen Banner	389

Anhang

Siglen	399
Bibliografie	400
Bildnachweise	427
Namenregister	428

Einführung

1. Die dicke Madame

Im Dezember 1905 berichtete der Bildkünstler und Buchgestalter Melchior Lechter seinem Dichterfreund Stefan George von einer Neuerwerbung:

»ES ERSCHEINT NUN AUCH ENDLICH DER DRITTE BAND DER »GEHEIMLEHRE« U · ZWAR IN 6 LIEFERUNGEN. DIE ERSTE IST IN MEINEM BESITZ. ICH FREUE MICH SEHR! NÄCHSTENS ERHALTE ICH EIN WUNDERBARES – FAST LEBENSGROSSES – BILDNISS DER BLAVATSKI. DAS WIRD MEIN ATELIER SCHMÜCKEN.«¹

Das Porträt der Madame Blavatsky, der legendären Mitgründerin der Theosophical Society, gehörte von nun an unveränderlich zur Ausstattung seiner Atelierwohnung in der Berliner Kleiststraße.² Ihre *Geheimlehre*, zu der gerade ein Nachlassband in deutscher Übersetzung erschien, war das weltanschauliche Grundlagenwerk einer Institution, die sich zu diesem Zeitpunkt von Indien aus über vier Kontinente verbreitet hatte. *The Secret Doctrine*, wie das Werk im Original hieß, wurde damals von indischen Religionsreformern und europäischen Künstlern, von adligen Damen und jungen Bohèmeis, von Bildungsbürgern und Geheimbundgründern studiert. Ihre Lehren als Theosophie bezeichnend, offenbarte Helena Petrovna Blavatsky in diesem Werk ein okkultes Urwissen über die Entwicklungsgesetze von Kosmos und Menschheit, das in den religiösen Überlieferungen der Welt verschlüsselt lag. Die Theosophie sollte Lechters Weltansicht bis ans Ende seines Lebens bestimmen.

Während Lechter seiner abgöttischen Verehrung für Madame Blavatsky durch die Anschaffung ihres Porträts Ausdruck gab, war George mit der Schöpfung eines neuen Gottes beschäftigt. Er bearbeitete zu diesem Zeitpunkt die Vorrede zum *Maximin-Gedenkbuch*, in dem er einen geliebten Knaben, den 1904 verstorbenen Münchener Gymnasialisten Maximilian Kronberger, postum zum Menschheitserlöser erklärte. Im Januar 1906 teilte Georges Jünger Friedrich Gundolf in einem Brief an »Meister Melchior« mit, George bitte das *Gedenkbuch* noch nicht zum Druck zu geben, weil an der Vorrede noch einiges zu

1 Lechter an George, 19.12.1905, in: L/G, S. 252 (Versalien im Original).

2 Vgl. eine Atelier-Beschreibung von 1919 bei Hoffmann: Mein Weg mit Melchior Lechter, S. 18.

ändern sei.³ Lechter, zu dieser Zeit ein gefragter, von Aufträgen überlasteter Künstler, war aber noch weit von einer druckfähigen Buchgestaltung entfernt. Im Juni 1906 ließ er George beiläufig wissen, mit dem *Maximin-Gedenkbuch* werde es in diesem Jahr nichts mehr; erst nach einem Verzweiflungsbrief Georges an den »teuersten Freund« machte er sich im Oktober an die Arbeit.⁴ Die Episode ist bezeichnend für das damalige Verhältnis zwischen Dichter und Buchkünstler, in dem George sich in dem Wunsch, seine Publikationen von Lechter gestaltet zu sehen, in eine fast bedingungslose Abhängigkeit fügte. Lechters prunkvoll sakrale Buchästhetik war nach Georges Auffassung ein so wesentlicher Bestandteil seiner Texte, dass er im Fall des *Gedenkbuches* lieber zwanzig Monate wartete, als auf Lechters »teil der ausführung« zu verzichten.⁵

Zugleich aber deutet sich hier, von beiden Beteiligten ungeahnt, die Hauptursache einer persönlichen und weltanschaulichen Entfremdung an, die einige Jahre später das künstlerische »Zwillingsbrüderpaar Lechter–George« entzweite.⁶ 1927, nach einem nostalgischen Anstandsbesuch bei dem einstigen Weggefährten, fasste George diese Entfremdung in die Worte: »Ja, wie damals die dicke Madam bei ihm einzog (das Bild der Blavatsky), da fing das so an.«⁷ Die Veröffentlichung des *Siebenten Rings*, des letzten Buches, in dem Georges Lyrik und Lechters Buchkunst künstlerisch vereint waren, lag zum Zeitpunkt dieser Äußerung schon zwei Jahrzehnte zurück. Das Verhältnis beschränkte sich längst auf seltene, für beide Seiten unbehagliche Begegnungen um der alten Zeiten willen; ansonsten zog George es vor, den einstigen »bruder im stolz«⁸ damit zu kränken, dass er ihm buchstäblich aus dem Weg ging.⁹

Aber was fing damals an, als die Madame bei Lechter einzog? In Blavatsky verehrte Lechter die Ikone einer okkultistisch-neureligiösen Bewegung, für die George nach allen überlieferten Zeugnissen nur Verachtung empfand. Die »dicken Folianten der dicken Madame«, ¹⁰

3 Gundolf an Lechter, 28.1.1906, in: L/G, S. 255.

4 Vgl. Lechter an George, 10.6.1906, in: L/G, S. 257; George an Lechter, 3.9.1906, ebd., S. 263; Lechter an George, 7.9.1906; ebd., S. 264.

5 George an Lechter, 27.4.1905; in: L/G, S. 241. Lechter hatte das Manuskript des *Maximin-Gedenkbuches* im April 1905 erhalten; es erschien Ende Dezember 1906.

6 So der mit beiden Künstlern bekannte Georg Fuchs: *Meister Lechter*, S. 116.

7 Landmann, E.: *Gespräche mit Stefan George*, S. 181 (Landmanns Parenthese).

8 So adressierte George Lechter im Widmungsgedicht »M.L.« im *Jahr der Seele* (SW IV, S. 74).

9 Eine Zufallsbegegnung in Basel 1923, bei der George Lechter absichtlich über-sah, schildert Landmann, E.: *Gespräche mit Stefan George*, S. 123 f.

10 Diese Äußerung Georges übermittelt Erika Wolters in einem Brief an Friedrich Gundolfs Bruder Ernst am 22.6.1922 (George/Gundolf: Briefwechsel, S. 353).

wie er 1922 Blavatskys Bücher nannte, galten nach der Umbildung seines Freundeskreises in einen virtuellen Dichterstaat unter seiner Herrschaft als staatsfeindliche Lektüre. Friedrich Gundolf attackiert in seinem Buch *George* (1920) die Theosophie als »Hintertreppenklatsch übers Jenseits«, ¹¹ als »eine jener zahlreichen allgemeinverständlichen Geheimlehren und bequemen Askesen die das metaphysische Bedürfnis des Publikums durch Schleier und Blößen, durch Halbwissen und Hokuspokus locken«. ¹² Auch das offizielle, von George sorgfältig redigierte Geschichtsbuch des George-Kreises, Friedrich Wolters' *Stefan George und die Blätter für die Kunst* (1930), kritisiert die »sogenannte Theosophie auf Grund der indischen Geheimlehren« ¹³ und sagt Lechter nach, er sei »in die Bahn einer mystischen Wissenschaft« geraten, »wo Werk und Leib in Gefahr geraten sich zu verflüchtigen.« ¹⁴ Der Werkkommentar des George-Jüngers Ernst Morwitz bezieht den Spruch *Der Himmel* in Georges letztem Gedichtband *Das neue Reich* (1928) auf die Theosophie: »Komm mit zu jenem Mysten der so schön uns überzeugt/Vom wahren Jenseits und vom falschen irdischen schein./Ich war bei ihm · er hatte noch den mund nicht aufgetan/Da wusst ich schon: sein himmel ist nur schlimmer scherz.« ¹⁵ Der Spruch, so Morwitz, »richtet sich gegen die verschiedenen theosophischen Schulen, die zur Zeit des Erscheinens des ›Neuen Reichs‹ in Deutschland zahlreiche Anhänger gefunden hatten. So war zum Beispiel Melchior Lechter ein Anhänger der indischen Richtung der Theosophie, begründet durch [...] Blavatsky.« ¹⁶ Mit dem Einzug des Blavatsky-Porträts in Lechters Atelier scheint sich demnach ein unüberwindlicher Konflikt angekündigt zu haben, der dazu beigetragen haben mag, dass George schließlich auf die Zusammenarbeit mit Lechter verzichtete.

Aus der Rückschau auf den George-Kreis gibt es keinen erkennbaren Anlass, die antitheosophischen Äußerungen Georges und seiner Jünger nachträglich zu problematisieren. Die weltanschauliche Identität des Kreises, so diffus sie sich jenseits der Fixierung auf die *persona* des charismatischen Dichter-Sehers darstellt, ist vor allem von Bezügen auf deutsche Kulturtraditionen und auf die griechische Antike geprägt. George und seine Anhänger beriefen sich auf geistige Vorfahren wie Platon, Goethe, Hölderlin, Nietzsche; in diese kanonische Reihe von Ahnherren passt keine okkultistische Madame. Sie siedelten das »Reich«, den »Staat« Georges zwischen Deutschland und Hellas an;

11 Gundolf: *George*, S. 61.

12 Ebd., S. 44.

13 Wolters: *Blätter-Geschichte*, S. 507.

14 Ebd., S. 118.

15 SW IX, S. 86 (erschieden zuerst 1914 in BfdK X, S. 153).

16 Morwitz: *Kommentar*, S. 466.

diese kulturräumliche Selbstverortung ist weit entfernt von der »indischen Richtung« der Theosophie. Sie betrieben einen durchaus diesseitsorientierten Lebens- und Leibeskult; theosophische Predigten vom »wahren Jenseits und vom falschen irdischen Schein« widersprechen dieser Orientierung. Die theosophiefeindliche Polemik des späteren George-Kreises scheint sich deshalb von selbst zu verstehen, zumal kaum noch verständlich ist, auf welches Feindbild sie eigentlich zielt.

Der George-Kreis verhält sich zur Theosophie jedoch nicht so beziehungslos, wie die eindeutigen Distanzbekundungen vermuten lassen. Schon die Tatsache, dass George und seine Hagiografen Gundolf und Wolters sich zu Distanzierungen herausgefordert fühlten, weist darauf hin, dass sie die Theosophie viel ernster nahmen, als die George-Forschung sie bisher genommen hat. Es gibt zu denken, dass Gundolf sich in seinem *George*-Buch aufs Nachdrücklichste gegen Leser verwahrte, die im »Maximin«-Zyklus des *Siebenten Rings* eine »chiffrierte Theosophie« suchten.¹⁷ Eine solche Lesart ist neueren Interpreten nie in den Sinn gekommen, was vor allem daran liegen dürfte, dass die Theosophie als kulturgeschichtliche Einflussgröße nahezu vergessen ist. In den 1920er Jahren, als sie in der öffentlichen Wahrnehmung noch überaus gegenwärtig war, legte Georges Selbstinszenierung als Führer einer Glaubensgemeinschaft tatsächlich gewisse Analogien nahe. Dazu gehört vor allem das zentrale Element dieser Selbstinszenierung: die poetische Maximin-Vergottung, mit der George sich in die Rolle eines Heilsverkünders versetzte. Im Kontext der Zeit ist diese messianische Heilstiftung weniger bizarr, als sie heute anmutet, und weniger exklusiv, als George sie sich dachte. Auch die Leitfiguren der Theosophical Society begannen kurz nach der Jahrhundertwende den Messias in Knabengestalt zu suchen und fanden ihn 1909 in dem Hindujungen Krishnamurti, der nach dem Ersten Weltkrieg als Theosophen-Guru zu einer internationalen Zelebrität wurde. Die polemischen Angriffe des späteren George-Kreises auf die Theosophie sind deshalb grundsätzlich nicht als Zeugnisse eines Unverhältnisses, sondern als Hinweise auf ein Konkurrenzverhältnis zu lesen.

Dieses Verhältnis kompliziert sich umso mehr durch den Umstand, dass Lechters Verehrung der Madame Blavatsky keine private Obsession blieb, sondern auch die publizistische Außendarstellung des George-Kreises prägte. Die Gründungswerke des Maximin-Mythos enthalten im Wortsinn augenfällige theosophische Bezüge. In Lechters Ausschmückungen dieser Werke finden sich grafische Details, die von seiner Beschäftigung mit der Theosophie inspiriert sind. Im *Maximin-Gedenkbuch*, das erstmals den von George geschaffenen Gott verkün-

17 Gundolf: *George*, S. 209.

det, im *Siebenten Ring* (1907), in dessen Mitte der Zyklus »Maximin« steht, und in Wolters' Programmschrift *Herrschaft und Dienst* (1909), die um den verkündeten Gott ein von George regiertes »Geistiges Reich« entwirft, ist Blavatskys *Secret Doctrine* jeweils als gedanklich-symbolkundliches Musterbuch präsent. Selbst der allerletzte Beitrag Lechters zur visuellen Identität des George-Kreises, sein 1916 entworfenes Signet für die »Werke der Wissenschaft« in Georges »Verlag der Blätter für die Kunst«, lässt sich von einer Symbolerläuterung in der *Secret Doctrine* und von der visuellen Identität der Theosophical Society ableiten.

Es wird zu den Aufgaben dieser Studie gehören, diesen paradox erscheinenden Tatbestand nachzuweisen und zu klären, wieso Lechter die Herstellung theosophischer Bezüge für gerechtfertigt hielt. Schließlich sahen seine buchkünstlerischen Leitsätze vor, dass der Gehalt eines Werkes den »inneren Ausgangspunkt«¹⁸ der äußeren Gestaltung bilden sollte. In diesem Zusammenhang wird auch zu fragen sein, wann und warum George sich von seinem Buchgestalter trennte. Zwar lässt sich vermuten, dass die Umbildung des Kreises in eine Gemeinde unter Georges charismatischer Herrschaft dabei eine Rolle spielte. Eine grundsätzliche Unvereinbarkeit zwischen dieser sozialen und gedanklichen Neuausrichtung und Lechters theosophischer Weltsicht kann aber nicht bestanden haben. Ausgerechnet Wolters' *Herrschaft und Dienst*, das als »Proklamation des Regimewechsels« im George-Kreis gilt,¹⁹ wurde von Lechter mit allen ihm zur Verfügung stehenden buchkünstlerischen Überwältigungsmitteln gestaltet und auch von ihm selbst verlegt – und zwar in einer Verlagsreihe, die er auf »die indische Richtung« der Theosophie abstimmte.

Würde sich die zeitgenössische Wirkungsgeschichte der Theosophie nur in der Biografie und Buchkunst Lechters spiegeln, dann wäre dies allein schon eine Untersuchung wert. Lechter stand seit den späten 1890er Jahren im sozialen Gefüge des Kreises »an Rang nahe bei George«²⁰ und nahm diesen von George respektvoll anerkannten Nebenmeister-Rang auch nach dem Erscheinen des *Siebenten Rings* noch mehrere Jahre lang ein. Die Beziehungen zwischen dem George-Kreis und der Theosophie gehen aber weit über die Beziehung zwischen George und Lechter hinaus. Auch Alfred Schuler, die Zentralfigur der Münchener »Kosmiker«, mit denen George um die Jahrhundertwende in einer ebenso prägenden wie konfliktreichen Lebensphase verbunden

18 Lechter: Das Buch als Kunstwerk und sein inneres Gesetz [Hs. 1917], zit. bei Raub: Werkverzeichnis, S. 15. Gleichlautend formulierte Lechter seine Buchkunst-Maximen seit 1905; vgl. Raub ebd., S. 52 f., Anm. 25.

19 Curtius, E. R.: Stefan George im Gespräch, S. 151.

20 Hildebrandt: Erinnerungen an Stefan George, S. 50.

war, vermengte seine neopaganen Gedankenwelten mit theosophischen Anregungen. Der erste akademische Vermittler Georges, der Berliner Ästhetik-Dozent Max Dessoir, hatte Blavatsky noch persönlich kennengelernt und war zeitweilig ihr gläubiger Anhänger. Der Komponist und Autor Cyril Scott, der als Siebzehnjähriger mit George Bekanntschaft schloss, dessen Gedichte vertonte und die erste englische George-Werkauswahl veröffentlichte, wurde im Verlauf ihrer anderthalb Jahrzehnte dauernden Beziehung ein überzeugter Theosoph und schrieb später Dutzende Bücher, die sich auf theosophische Dogmen beriefen. Karl Wolfskehl, ein Urjünger Georges und Wegbereiter des George-Kultes, war ebenso wie Lechter Mitglied in der deutschen Sektion der Theosophical Society. Der George-Verehrer Alexander von Bernus, der um 1909/10 in persönlichem Kontakt mit George stand, vollzog in der kurzen Phase ihrer Bekanntschaft eine weltanschauliche Konversion zur Theosophie. Auch außerhalb des Kreises wurde George mit der Theosophie assoziiert. So versuchte der Philosoph Ernst Bloch, den poetischen »Geheimlehrer« George gedanklich mit Rudolf Steiner zu paaren, dem Leiter der deutschen Sektion der Theosophical Society, der sich Ende 1912 von der Muttergesellschaft trennte und die Theosophie als Anthroposophie weiterführte. Und schließlich enthält die Memoirenliteratur zum George-Kreis Anhaltspunkte dafür, dass auch George keine Bedenken hatte, in seine charismatischen Selbstinszenierungen Anregungen aufzunehmen, die den Gründungsmythen der Theosophical Society entstammen, und sich auf dieselben Instanzen zu berufen, von denen auch die »dicke Madame« ihre Weistümer herleitete.

Wenn die hier behaupteten personellen, buchgrafischen und gedanklichen Theosophie-Assoziationen der antitheosophischen Polemik und der weltanschaulichen Identität des späteren George-Kreises widersprechen, dann ist auch dieser Widerspruch theosophiebedingt. In der retrospektiven Wahrnehmung weist der George-Kreis solche Assoziationen gerade deshalb ab, weil er sich – so eine zentrale These dieser Studie – seit 1910 durch programmatische Abgrenzungen von der Theosophie konturierte. Die spätere Identität des Kreises entstand aus einem kollektiven Selbstfindungsprozess, zu dem eine kritische Auseinandersetzung mit theosophischen Lehren gehörte. Die für die Identitätsbildung des Kreises konstitutiven Merksprüche, die George 1910 seiner Zeitschrift *Blätter für die Kunst* voranstellte, und das erste *Jahrbuch für die geistige Bewegung*, mit dem der George-Kreis zu gleicher Zeit einen kulturellen Erneuerungsanspruch zu vertreten begann, bestimmten ihren Standpunkt durch negierende Bezüge auf die Theosophie und enthalten konkrete Zitatanspielungen auf theosophische Lehrbücher. Auch die Aneignung Platons, auf den Georges Anhänger ihre »Staats«-Vorstellungen und Lebensideale begründeten, war von Abgrenzungsbedürfnissen gegenüber der Theosophie motiviert und

reagierte auf okkultistische Platon-Deutungen. Die Theosophie-Bezüge in den programmatischen Schriften des George-Kreises lassen sich durch eingehende Textanalysen offenlegen, wobei Offenlegung nichts anderes meint als die Wiederherstellung ihres historischen Kontextes. Denn diese Bezüge verbargen sich nicht, im Gegenteil. Sie wurden in eine Öffentlichkeit getragen, in der die Theosophie und die Theosophical Society viel präsenter waren als der George-Kreis, und sie sollten öffentlich klarstellen, was die zunächst noch unbekannte »geistige Bewegung« um George von der etablierten theosophischen Bewegung unterschied.

Abgrenzungen sind immer dort am nötigsten, wo Verwechslungsfahren drohen. Der George-Kreis verstand genau wie die Theosophie seine »geistige Bewegung« als Gegenbewegung zu einer als »ungeistig« kritisierten materialistisch-rationalistischen Generaltendenz der Zeit. Er ordnete sich in esoterische Traditionen ein, die auch die Theosophical Society fortzuführen beanspruchte. Mit der Krishnamurti-Kultsetzung fügten die Theosophen diesen Übereinstimmungen noch einen Knabengott hinzu. Die Herausforderung, die Übereinstimmungen als Differenzen zu vermitteln, beschäftigte den George-Kreis, so lange er bestand, und sie beschäftigte einige von Georges Anhängern über den Tod ihres Meisters und den Zerfall des Kreises hinaus. Die Geschichte des George-Kreises ist auch die Geschichte seines Verhältnisses zur Theosophie. Meine Studie rekonstruiert diese Geschichte.²¹

21 Das Thema Theosophie habe ich 2010 auf einer Tagung der Stefan-George-Gesellschaft in Bingen in die George-Forschung einzuführen versucht; mein Vortrag wurde einschließlich einer noch sehr oberflächlichen Theosophie-Darstellung zu einem Aufsatz für das George-Jahrbuch und zur Keimzelle dieser Studie (J. St.: Stefan George, Melchior Lechter und die Theosophie, in: George Jahrbuch 9, 2012/13, S. 33–68). Kapitel IV.2 (*Richtlinien* gegen Rudolf Steiner) ist die erweiterte Fassung eines Vortrags für die Tagung »Stefan George und die Religion« (Bingen 2012). An dieser Stelle mein Dank an die drei Herausgeber des *Neuen Castrum Peregrini*: an Wolfgang Braungart, der mir 2011 eine Buchfassung des Themas vorschlug und dabei genauso wenig ahnte wie ich, wie weit das Thema das anvisierte 90-Seiten-Ziel überschreiten würde, an Ute Oelmann, die große Teile des Manuskripts kritisch gegenlas und mir wertvolle Hinweise gab (alle noch enthaltenen Fehler sind meine eigenen), und an Ernst Osterkamp, der vor vielen Jahren an der Humboldt-Universität ein Seminar über den *Siebenten Ring* hielt, das meine Beschäftigung mit George und seinem Buchgestalter in Gang setzte. Für Textkorrekturen danke ich Anja Stottmeister und Felix Wassermann.

2. Material, Forschungsstand, Inhaltsübersicht

Für die Rekonstruktion nutze ich veröffentlichtes Material: theosophische Quellenliteratur, die *Blätter*-Merksprüche, *Jahrbuch*-Aufsätze und »Wissenschafts«-Bücher des George-Kreises, die bisher publizierten Briefwechsel und Memoiren von Zeitgenossen, die zum George-Kreis gehörten oder ihm nahestanden, Dokumentsammlungen wie die *Zeittafel* zu Leben und Werk Stefan Georges (1972), die einige noch immer unveröffentlichte Archivalien zitiert. Ich werde auf einige okkultistische Zeitschriften in Georges Nachlass eingehen, deren Existenz aber nicht unbekannt ist. Zwei dieser Zeitschriften, die beide mit der Organisationsgeschichte der Theosophie in Deutschland verschränkt sind, gehörten bereits 1986 zu den Exponaten einer George-Ausstellung.²² Eine neue, ergänzende Datengrundlage, die wichtige Aufschlüsse über eingetragene Theosophen im Umkreis Georges gab, ist das seit kurzem digitalisiert zugängliche Theosophical Society General Register, das in der Zentrale der Gesellschaft in Adyar geführt wurde und alle internationalen Beitritte verzeichnet.²³ Von dieser Quelle abgesehen, liegen die Spuren der Theosophie-Problematik größtenteils seit Jahrzehnten zutage – im Fall der *Blätter*- und *Jahrbuch*-Texte seit über einem Jahrhundert –, nur wurde bisher kein Versuch unternommen, den Spuren nachzugehen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die über viele Standorte verstreuten Nachlass-Archive der Protagonisten dieser Geschichte private Briefe und Aufzeichnungen enthalten, durch die sich die kreisinternen Auseinandersetzungen um die Theosophie weiter präzisieren und chronologisch verdichten ließen. Die bislang zugänglichen Quellen geben jedoch bereits die Möglichkeit, die internen Auseinandersetzungen detailliert nachzuvollziehen und mit den Theosophie-Thematisierungen in den Veröffentlichungen des Kreises zu verbinden.

Georges Gedichte werde ich nur zurückhaltend in die Rekonstruktion einbeziehen. Sie sind zwar der Grund dafür, dass es einen George-Kreis und einen George-Kult gab und dass es heute eine George-Forschung und möglicherweise immer noch George-Leser außerhalb von Literaturseminaren gibt. Aber es wäre ein methodischer Irrweg, sie als Materialien zu behandeln, denen Georges Verhältnis zur Theosophie ablesbar ist. Nur ein Gedicht Georges bezieht sich vermutlich auf die Theosophie: jener schon zitierte kritische Spruch über den »Mysten«,

22 Vgl. Sohnle: Stefan George und der Symbolismus, S. 58 f. (Nr. 123: Die Gnosis [1903]; Nr. 127: Sphinx [1893]).

23 Das Register steht als durchsuchbarer Scan (gegenwärtig vom Gründungsjahr 1875 zum Jahr 1916 reichend) auf Marty Bax' Webseite *The Art Archives* zur Verfügung, URL: <http://www.theartarchives.org>.

der »vom wahren Jenseits und vom falschen irdischen schein« überzeugen will. Einen eindeutigen Theosophie-Bezug enthält der Spruch jedoch nicht. Diesen Zusammenhang stellte erst der Gedichtkommentar des George-Jüngers Morwitz her. Einige Hintergründe lassen diese Deutung plausibel erscheinen. So echoisiert das abfällige Urteil über den »Mysten« einen Brief, den Wolters nach einem gemeinsam mit Lechter besuchten Theosophie-Vortrag Rudolf Steiners an George sandte, und das Gedicht erschien – ob zufällig oder nicht, ist eine Interpretationsentscheidung – im selben Jahr, in dem Lechter in Steiners Theosophie-Sezessionsgesellschaft, die Anthroposophische Gesellschaft übertrat.²⁴ Aber diese Kontexte sind dem Text selbst nicht ablesbar. Der Kommentator Morwitz ist auch nicht zuverlässig genug, um als Vermittler der Intentionen Georges zu gelten. Morwitz beurteilte Lechter und dessen theosophische Weltansicht sehr kritisch und hatte deshalb Gründe, seinen Meister als Theosophie-Kritiker auszuweisen.

Wenn in dem Merkspruch *Der Himmel* eine antitheosophische Aussage zu vermuten ist, so gibt es doch sehr viel mehr Gedichte, denen sich Affinitäten zur Theosophie unterstellen lassen. Es ist keine Neuigkeit, dass Georges Lyrik spätestens seit dem *Siebenten Ring* Themen und Motive enthält, die ihr einen »okkultistischen Charakter« geben.²⁵ Da ist von Templern und Rosenkreuzern die Rede, die im Hintergrund die Zeitenwenden steuern, es treten Oberwelt- und Unterwelt-Götter auf, teils in hellenischer Nacktheit, teils in exotischem Ornat, es wird auf Geheimnisse gedeutet, die nur Eingeweihte kennen, es sprühen gnostische Funken vom göttlichen Feuer, aus Silben-, Zeilen- und Gedichtzählungen ergeben sich numeralsymbolische Strukturen. Auf das Theosophie-Thema verengt, ließe sich daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass George seinen späteren Äußerungen zum Trotz ein Faible für die »dicken Folianten« der Madame hatte, denn für die meisten dieser Motive, Mythen, Metaphern und numerologischen Bezüge finden sich diskursive Entsprechungen in Blavatskys Hauptwerken *Isis Unveiled* und *The Secret Doctrine*. Aber damit wäre keine Quellenvorlage identifiziert und kein Beitrag zum Verständnis von Georges Lyrik geleistet. Blavatskys Bücher sind mehrtausendseitige Kompilationen aller religiösen, metaphysischen und symbolischen Überlieferungen, die im späten 19. Jahrhundert unter Okkultisten als Bestandteile eines von Klerikern unterschlagenen, von Akademikern geleugneten Geheimwissens um das Göttliche galten. Blavatsky fügte diese Überlieferungen zu einem pantheistischen Weltdeutungssystem zusammen. George nahm sie in Gedichte auf, die zu Deutungen nötigten und die Spuren möglicher Quellenanregungen unkenntlich machten. Seine

24 Mehr dazu in Kap. IV.2 und V.4.

25 David: Stefan George [dt.], S. 296.

Gedichte waren vieldeutig genug, um Auslegungen zu provozieren, die einander widersprachen: Sie wurden von George-Verehrern als poetische Theosophie und als poetische Antitheosophie gedeutet. Vor allem im Spiegel solcher Auslegungen, zu denen tendenziöse Gedicht-Interpretationen des Theosophen Scott und des Antitheosophen Gundolf ebenso gehören wie Lechters visuelle Kommentare, wird Georges Lyrik in dieser Studie erscheinen. Im Hinblick auf seine poetischen und politischen Prinzipien wurde George »ein Dezisionist der Ambiguität« genannt.²⁶ Auch die Leitfrage nach seinem Verhältnis zur Theosophie muss die Entschiedenheit seiner späteren Ablehnung der »dicken Madame« mit der theosophisch-antitheosophischen Deutbarkeit seiner Lyrik vereinbaren und sich mit changierenden Standpunkten auseinandersetzen, die noch in scheinbar eindeutigen persönlichen Distanzierungen mehrdeutige Zugeständnisse enthalten.

Meine Studie stellt den George-Kreis in den Mittelpunkt, versteht sich aber auch als Forschungsbeitrag zur Theosophie und ihren kulturgeschichtlichen Wirkungen im frühen 20. Jahrhundert. Dass diese Wirkungen in einen der distinguiertesten Zirkel der intellektuellen Szene Deutschlands hineinreichten, ergänzt die Befunde, die sich durch interdisziplinäre Theosophie-Nachforschungen seit einigen Jahren geradezu auftürmen. Kulturgeschichtliche Untersuchungen werten die Theosophical Society als Hauptinstitution einer »okkultistischen Internationale«,²⁷ eines auch als »occult revival«²⁸ erfassten Phänomens religiös grundierter Strömungen, die in den Jahrzehnten um 1900 die populäre Kultur ebenso beeinflussten wie Teile der Bildungseliten. Die Theosophical Society ist als Basis politischer Bewegungen in den Blick geraten, die sich kaum mit gängigen Vorstellungen über »Okkultismus« vereinbaren lassen: der indischen Unabhängigkeitsbewegung, der europäischen Frauenemanzipation.²⁹ Kunst-, Literatur- und Musikwissenschaftler haben sich für den lange vernachlässigten Tatbestand zu interessieren begonnen, dass einige der bekanntesten Vertreter der ästhetischen Avantgarden des frühen 20. Jahrhunderts Theosophie-Anhänger oder zeitweilige Theosophie-Sympathisanten waren.³⁰ In der Esoterikforschung, die sich in den letzten zwei Jahrzehnten als religionshistorisches Spezialgebiet etabliert hat, gilt Blavatskys Theosophie als einflussreichste Modernisierung »esoterischer« Religiosität im späten 19. Jahrhundert, von der der Markt alternativreligiöser Sinnstiftungen

26 Raulff: Kreis ohne Meister, S. 72.

27 Linse: Geisterseher und Wunderwirker, S. 10.

28 So u. a. Godwin: The Theosophical Enlightenment, S. 219; Owen: The Place of Enchantment, S. 19.

29 Vgl. u. a. Bevir: Theosophy as a Political Movement; Dixon: Divine Feminine.

30 Einzelnachweise in Kap. I.3.

bis heute profitiert.³¹ Mittlerweile wird die Theosophie als grundlegender »Neuansatz in der westlichen Religionsgeschichte« gesehen.³²

Wolters' *Blätter-Geschichte* stellte das Maximin-»Wunder« ebenfalls als religionsgeschichtlichen Neuansatz dar: Durch Maximin habe zum ersten Mal »nach zwanzig Jahrhunderten« – also der Geburt Christi – »der liebende Gott selbst sich im Menschen vollendet«.³³ Mit herausforderndem Stolz betonte Wolters, welches Unverständnis es erzeuge, dass »die Anhänger Georges, alle geistig hochstehende und wissenschaftlich orientierte Menschen, zu einer solchen Absurdität geführt werden könnten: Verehrung eines Gottes in heutiger Zeit«.³⁴ Dieses Bestehen darauf, dass Georges Gottesverkündigung singular, unverstanden und »in heutiger Zeit« unzeitgemäß war, gehörte wesentlich zur Selbstinszenierung des George-Kreises. In der Literaturwissenschaft wurde dieser Aspekt der Selbstinszenierung unkritisch fortgeschrieben, wenn auch in kritischer Absicht. Symptomatisch ist ein Artikel in *Kindlers Neuem Literatur Lexikon* aus den späten 1980er Jahren. Die Maximin-Lyrik im *Siebenten Ring* wird darin der »im 20. Jahrhundert einigermaßen abwegige Versuch der Stiftung einer neuen Religion« genannt.³⁵ Wollte George eigentlich eine Religion stiften? In dieser Frage waren schon die Jünger des »Dezisionisten der Ambiguität« bezeichnend unentschieden.³⁶ Abwegig aber konnte ein solcher Versuch nur unter der Annahme erscheinen, dass Religionsstiftungen im 20. Jahrhundert nicht mehr vorkamen. Um diese Annahme für wahr zu halten, musste man sich an einer Geschichtsauffassung orientieren, die Modernität und Areligiosität miteinander gleichsetzte. »Die Moderne« war demnach eine Fortschrittsgeschichte des Ver-

31 Zum Stand der Esoterikforschung vgl. die Berichte bei Hanegraaff/Pijnenburg (Hg.): *Hermes in the Academy*; Zander: *Anthroposophie*, Bd. 1, S. 16–24 (hier mit Stand 2007 die Konstatierung von »geradezu revolutionären Fortschritten« der Esoterikforschung, S. 16); ders.: *Esoterikforschung auf dem Weg in die Normalität*. Zum Forschungskonsens über die Bedeutung der Theosophie in der Geschichte moderner »Esoterik« vgl. exemplarisch Hammer: *Claiming Knowledge*, S. 81 f.; Hanegraaff: *Western Esotericism*, S. 130f.

32 Zander: *Anthroposophie*, Bd. 1, S. 87.

33 Wolters: *Blätter-Geschichte*, S. 314.

34 Ebd., S. 507.

35 Titzmann: *Der siebente Ring*, S. 171, Sp. 2.

36 So betonte Wolters: »George ist zuerst Dichter und nie hat er auch nur den Versuch gemacht, seine Freunde und Anhänger zu einem Kult zu überreden.« (*Blätter-Geschichte*, S. 507.) Zugleich aber rügte er Mitjünger, die das Maximin-Wunder »als rein persönliches Erleben des Dichters« auffassten und in seiner »verpflichtenden Unbedingtheit« ablehnten (ebd., S. 357). Gundolf empfahl das *Maximin-Gedenkbuch* als »heilige Schrift«, beteuerte aber im selben Absatz, George läge nichts ferner, »als Religion zu stiften, Mythos zu machen oder etwa gar einen Maximin-Kult einzusetzen« (Gundolf: *George*, S. 215).

schwindens von Religion, eine Säkularisierungsgeschichte, die im 20. Jahrhundert ihrem Ziel entgegenstrebte. Diese Moderne-Auffassung bestimmte in der Nachkriegszeit vor allem die deutsche Sozial- und Geschichtswissenschaft und blockierte vermutlich auch das historiografische Interesse an der Theosophie.³⁷ Die große Erzählung von der säkularisierten Moderne gilt inzwischen als überholt, weil sie den unerheblichen Lokalfall rückläufiger Mitgliedszahlen in westeuropäischen Kirchgemeinden mit einem historischen Schwund des sozialen, kulturellen und politischen Einflusses von Religion verwechselte – ein Irrtum, der spätestens zu Beginn des 21. Jahrhunderts korrekturbedürftig wurde und auch den Rückblick in die Geschichte veränderte.³⁸ Von säkularisierungsteologischen Erwartungen befreit, ist man zu der kaum noch strittigen Einsicht gelangt: »Die Umformung überlieferter und das Auftreten neuer Religionen ist ein integraler Bestandteil der Moderne.«³⁹ Für die Jahrzehnte um 1900, in denen die Modernisierung der Lebenswelt wie nie zuvor nach Modernisierungen von Religion verlangte, gilt dies in ganz besonderem Maße. Als Georges *Siebenter Ring* erschien, wimmelte es in den westlichen Industrienationen von Heilsverkündern, die auf Tribünen oder Seifenkisten, in vornehmen Festsälen oder in freier Natur, unter noblen Verlagsmarken oder in schlampig gedruckten Pamphleten die Erneuerung des Göttlichen in der Lebenswelt verhießen. Nichts war in dieser Zeit modischer, nichts trendbewusster als Versuche, neue Religionen zu stiften. Die Theosophie war eine Religionsstiftung für Anhänger auf gehobenem Bildungsniveau, die sich ungefähr so beschrieben haben würden, wie Wolters die Anhänger Georges beschrieb: als »geistig hochstehende und wissenschaftlich orientierte Menschen«. Weil die Theosophie mit anderen Mitteln dieselbe Bildungsschicht ansprach, gab es auch Theosophie-Anhänger in Georges engstem Umfeld. Und weil es auch auf dieser Bildungshöhe sehr zeitgemäß war, dem Wunsch nach »Verehrung eines Gottes in heutiger Zeit« entgegenzukommen, hatte der George-Kreis ein Theosophie-Problem.

37 Helmut Zander, dessen historisch-kritischem Grundlagenwerk zur Theosophie und Anthroposophie in Deutschland meine Studie eine Fülle an Informationen und Anregungen verdankt, nennt unter den Gründen für das bis zur Jahrtausendwende sehr geringe Interesse an der Erforschung neuer religiöser Bewegungen wie der Theosophie die »Säkularisierungsannahmen, die die Religionen in evolutionstheoretischen Konzepten künftig marginalisiert oder gar eliminiert sahen« (Zander: *Anthroposophie*, Bd. 1, S. 11).

38 Zum deutschen Stand der Debatte vgl. Zachhuber: *Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21. Jahrhunderts*; Gabriel et al. (Hg.): *Umstrittene Säkularisierung*.

39 Christophersen/Voigt (Hg.): *Religionsstifter der Moderne*, Einleitung, S. 10.

Im historischen Spannungsfeld zwischen religiösen Bedürfnissen und Kirchenzweifeln stellt meine Studie zunächst einführend die spiritistischen und okkultistischen Strömungen des 19. Jahrhunderts dar, aus denen die Theosophie hervorging. *Teil I* beschreibt die Entstehungskontexte der Theosophical Society, ihre Geschichte und ihre Wirkungsgeschichten, geht dabei in Details, die in späteren Kapiteln bedeutend werden, und versucht die sehr verschiedenen Gründe für den Erfolg der Theosophie im britischen Vizekönigreich Indien und in den westlichen Ländern zu erklären.⁴⁰

Teil II wendet sich Stefan Georges formativen Jahren von 1889 bis zur Jahrhundertwende zu. Von seinem ersten literarischen Studienaufenthalt in Paris bis hin zu seiner Beteiligung an der Münchener »Kosmiker«-Runde bewegte George sich in diesen Jahren in gegenkulturellen Milieus, in denen Symbolismus und Okkultismus, »Geheimnis«-Ästhetik und Geheimwissenschaften symbiotisch miteinander verschränkt waren. Im Hintergrund der persönlichen und publizistischen Beziehungen, die George in diesen Milieus anknüpfte, war immer die Theosophie präsent, die sich im *fin de siècle* als okkultistische Leitbewegung etablierte.

Teil III beschreibt die Künstlergemeinschaft zwischen George und Lechter und die Wirkungen, die Lechters Hinwendung zur Theosophie in seiner Bildkunst und seinen Buchgestaltungen für George hinterließ. Obwohl seine späteren Äußerungen das Gegenteil nahelegen, reagierte George auf Lechters Theosophie-Begeisterung keineswegs ablehnend. Es werden auch einige andere Grundannahmen über diese Künstlergemeinschaft zu korrigieren sein, in denen die George-Forschung der Rezeptionssteuerung durch die George-Gedächtnisliteratur zu weit gefolgt ist.

Einen Richtungswechsel nahm George erst um 1909/10 vor. *Teil IV* identifiziert in dem Aufsatz *Richtlinien*, der das erste *Jahrbuch für die geistige Bewegung* abschließt, und in den Einleitungstexten der neunten Folge der *Blätter für die Kunst* kritische Auseinandersetzungen mit der Theosophie, die sich von den Einwänden anderer zeitgenössischer Theosophie-Kritiker grundlegend unterscheiden. Ein Exkurs geht der Frage nach, wie der Begriff der »Schau«, der das Wissenschaftsverständnis des George-Kreises prägte, sich zum Begriff des »Schauens« verhält, der zum Wissenschaftsverständnis der Theosophie gehört.

Im Mittelpunkt von *Teil V* steht eine Indienreise Lechters, die zugleich einen Bruch in seinem persönlichen Verhältnis zu George markiert. Im Zusammenhang mit dieser Reise wird auch die Konkurrenz

⁴⁰ Dieser Teil setzt kein Vorwissen über die Theosophie voraus und balanciert zwischen einer Einführung auf der Grundlage des Forschungsstandes und eigenen Wertungen und Quellenstudien.

zwischen dem Knabengott Georges und dem Knabengott der Theosophical Society zur Sprache kommen und eine Symbolverbindung zwischen George-Kreis und Theosophie zu betrachten sein: das Swastika-Signet der »Wissenschafts«-Bücher, das Lechter als letzten grafischen Beitrag zu den Publikationen des Kreises entwarf.

Teil VI erweitert die Perspektive von Lechter auf den Komponisten Cyril Scott, den Indien-Mitreisenden Karl Wolfskehl und den Literaten Alexander von Bernus, die jeweils Verehrer Georges waren und Mitglieder der Theosophical Society wurden. Ein doppeltes Interesse an George und der Theosophie prägte auch das philosophische Jugendwerk *Geist der Utopie* (1918) von Ernst Bloch, der die *Jahrbuch-* und *Blätter-*Einwände gegen die Theosophie übernahm, aber daraus das Ideal einer »geläuterten Geheimwissenschaft« ableitete – ein Ideal, das noch in Blochs marxistisch geprägtem Spätwerk widerhallt.

Teil VII stellt Gundolfs *George*-Buch von 1920 in einer neuen Lesart vor. Als ein Motiv dieser maßlosesten aller George-Verherrlichungen lässt sich das Bedürfnis erkennen, die singuläre Prophetenrolle des Dichters gegen die Theosophie zu verteidigen. Gundolf legte die Polemik gegen die Geheimlehrensprüche der Theosophie wie einen Leitfaden durch sein Buch und griff dabei auch Theorien aus der theosophischen Metaphysik und die theosophische Vorstellung von *Großen Eingeweihten* auf, um sie im »Gottwissen« seines *George* überbietend aufzuheben.

Teil VIII verfolgt abschließend die Theosophie-Thematik im George-Kreis über Gundolfs *George* und den Tod Georges hinaus und endet an dem Punkt, der inzwischen überwunden ist: der Verdrängung okkultistischer Einflüsse aus kunst- und literaturhistorischen Moderne-Auffassungen.

Ein umfangreicher *Exkurs* widmet sich dem Swastika-Zeichen, das Lechters letztes Verlagssignet für George mit dem Signet der Theosophical Society verbindet. Auch der »Kosmiker« Alfred Schuler verwendete die Swastika als persönliches Kennzeichen, und in einigen Gedichten Georges lassen sich Swastika-Anspielungen vermuten. Weil die Swastika in westlicher Wahrnehmung heute mit dem NS-Hakenkreuz assoziiert ist, fiel auf Blavatsky, Schuler und George vielfach der Verdacht, dass die Zeichenverwandtschaft gedankliche Verwandtschaften mit dem Nationalsozialismus markiert. Der Swastika-Exkurs stellt die westlichen Deutungs- und Verwendungsgeschichten des Zeichens vor Vereinnahmung durch die NSDAP dar und erweitert die bisher vorgenommenen Nachforschungen ins frühe 19. Jahrhundert. Vor diesem historischen Hintergrund untersuchen die Folgekapitel die Adaption der Swastika durch Blavatsky, die Swastika-Beschwörungen Schulers und ein Verweissystem sprachbildlicher Evokationen des Zeichens in Georges letztem Gedichtband *Das neue Reich* (1928).

Die Frage, ob die Zeichenverwandtschaften tatsächlich einflussgeschichtliche Zusammenhänge mit der Ideologie und Ikonografie der Nazis abbilden, wird dabei jeweils im Mittelpunkt stehen.⁴¹

⁴¹ Eine Anmerkung zur Zitierweise: Englischsprachige Quellen zitiere ich im Original, Blavatskys *Secret Doctrine* zitiere ich in Kontexten, die sich mit ihrer deutschen Rezeption, also z. B. mit Lechter und der Theosophiekritik des späteren George-Kreises befassen, nach dem Reprint der auch von Lechter benutzten deutschen Übersetzung (1899–1906). Passagen aus französischen Quellen zitiere ich im Haupttext in deutscher Übersetzung mit angemerktem Originalwortlaut.

I. Theosophie

1. Kontexte

Eduard von Hartmann, einer der meistgelesenen Philosophen der deutschen Gründerzeit, stellte 1874 in seinem Traktat *Die Selbstersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft* einen sehr modernen Satz auf: Er hielt es für erwiesen, dass die »concreten gegebenen Religionen auf keine Weise mehr haltbar sind«. ¹ Ebenso modern, ebenso zeitgemäß war der Gedanke, mit dem Hartmann seinen Satz zu Ende führte. Er folgerte, dass es »mit der verweltlichten Irreligiosität auf Dauer nicht geht, und dass [...] durchaus etwas Neues kommen muss«, nämlich eine »neue concrete Religion auf vernunftgemässer und doch tief sinnig metaphysischer Grundlage«. ²

Es ging nicht mit den Religionen, aber es ging nicht ohne Religion. Es ging nicht mit der Irreligiosität, aber auch nicht ohne die Vernunft. Einerseits war Religion im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts nicht mehr zu denken ohne die naturwissenschaftlichen Erkenntnisfortschritte, die Erschütterung der biblischen Schöpfungsmythen durch Charles Darwins *The Origin of Species* (1859), die unaufhaltsame Industrialisierung, die Globalisierung von Handel und Kommunikation und die technischen Erfindungen, mit denen die menschliche *ratio* ganz ohne göttliche Mitsprache ihre Umwelt in wenigen Jahrzehnten von Grund auf verwandelte. Andererseits setzte der Zweifel, ob die »concreten gegebenen Religionen« noch zeitgemäß waren, eine Suche nach religiösen Sinnstiftungen jenseits der Kirchen frei, eine »vagierende Religiosität«. ³ Einerseits gab es die Vertreter des wissenschaftlichen Positivismus, den der Philosoph Auguste Comte in den 1830er Jahren begründet hatte. Comte sah nach den Zeitaltern der Theologie und der Metaphysik im 19. Jahrhundert das Zeitalter einer transzendenzfreien Wissenschaft gekommen, die sich nur noch auf empirisch überprüfbare, »positive« Fakten stützte. Was im unaufgeklärten Mittelalter die Theologie war, sollte nach Comtes Hoffnung im aufgeklärten Industriezeitalter die Soziologie als Krönung der modernen Natur- und Geschichtsforschung werden. Andererseits gab es die Anhänger eines

1 Hartmann, E.: Die Selbstersetzung des Christenthums, S. V.

2 Ebd. (Hervorhebung im Original). Unter »Irreligiosität« verstand Hartmann keinen Atheismus, sondern den liberalen Protestantismus. Zu Hartmann (1842–1906) und seiner Religionskritik vgl. Wolf: Eduard von Hartmann, hier bes. S. 165–78.

3 Nipperdey: Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1, S. 521, 524, 527 u. ö.

Auguste Comte, der nach dem Urteil positivistisch eingestellter Wissenschaftler verrückt geworden war. In den 1840er Jahren hatte Comte sein Lehrsystem in eine Vernunftreligion unter seiner hauptpriesterlichen Führung umgestaltet, eine *Religion de l'Humanité* mit Sonntagsmessen, Sakramenten, säkularen Kalenderheiligen und einer neuen Madonnenfigur, zu der er seine jung verstorbene platonische Geliebte verklärte.⁴ Um Comtes Religion, die formal den Katholizismus fortführte, aber an die Stelle einer Gottheit die Menschheit, an die Stelle des Paradieses den Fortschritt und das *social engineering* setzte, bildete sich eine internationale Gemeinde, die in den 1880er Jahren in England, Russland und Brasilien positivistische Tempelbauten errichtete.⁵ Einerseits schrieb Friedrich Nietzsche 1882 das Buch *Die fröhliche Wissenschaft*, das die Fabel »Der tolle Mensch« und die berühmt gewordene Deklamation enthielt: »Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet!«⁶ Andererseits war die Fabel so vexierend vieldeutig, dass sie völlig offen ließ, worin die Tollheit eigentlich bestand: in dem Ausruf »Ich suche Gott!«, mit dem der tolle Mensch auf den Marktplatz sprang, bevor er Gott für tot erklärte, im Gelächter der auf dem Marktplatz Versammelten, die »nicht an Gott glaubten«, oder im paradoxen *Requiem aeternam deo*, das der tolle Mensch in den Kirchen auf Gottes Tod anstimmte?⁷ Einerseits stellte der Mathematiker William Kingdon Clifford in seinem Essay *The Ethics of Belief* (1877) die empiristische Glaubensmaxime auf: »it is wrong always, everywhere, and for every one, to believe anything upon insufficient evidence.«⁸ Andererseits verfasste der Philosoph William James einen viel beachteten Einspruch gegen diese Maxime. Das menschliche Denken, so befand James in seinem Gegenessay *The Will to Believe* (1896), hatte offenbar ein unabänderliches Verlangen nach Glaubensgewissheiten, das sich von keinem Mangel an empirischer Bestätigung beirren ließ. Statt wie Hartmann eine »tiefsinnig metaphysische« Religion auf »vernunftgemäßer Grundlage« zu fordern oder wie Comte eine metaphysikfreie Vernunftreligion zu gründen, gab James der Religiosität eine vernunftge-

4 Zu Comte (1798–1857) vgl. Pickering: Auguste Comte; Wernick: Auguste Comte and the Religion of Humanity.

5 Vgl. Pickering: Auguste Comte, Bd. 3, S. 571, 573, 576 f.; zum Haupttempel der *Religion de l'Humanité* in Brasilien (das Nationalflaggen-Motto »Ordem e progresso« entstammt Comtes positivistischem Katechismus) vgl. auch Diacon: Cândido Mariano da Silva Rondon, S. 111–14.

6 Nietzsche: Sämtliche Werke, Bd. 3, S. 481.

7 Ebd., S. 480, 182.

8 Clifford: *The Ethics of Belief*, S. 295. Clifford war Mitglied der Londoner Metaphysical Society, die intensiv über die Rationalität von Religion debattierte; vgl. Rooney: William Kingdon Clifford (1845–1879), S. 83.

mäße Begründung: Er rechtfertigte den Glauben an empirisch nicht nachprüfbare Wahrheiten mit einer logischen Argumentation.⁹

Dass der Wille zum Glauben sich auch unabhängig von den kirchlichen Religionen neue Gewissheiten zurechtlegte, wusste James aus eigenen Studien. Er engagierte sich seit 1882 in der Society for Psychical Research (SPR), einer Vereinigung von Natur- und Geisteswissenschaftlern, die kritisch interessiert ein Phänomen untersuchten, das der *scientific community* genauso suspekt war wie Kirchenvertretern: den Spiritismus.¹⁰ Seit der Jahrhundertmitte grassierte in Nordamerika und Europa eine Séancenmode, eine überaus populäre Praxis der Geisterwelt-Verhöre in bürgerlichen Wohnstuben und öffentlichen Vorführungssälen. In Klopfzeichen und rückenden Tischen, hinter den Samtvorhängen viktorianischer *ghost cabinets* und in den Botschaften von Trancemedien, die mit den Toten kommunizierten und telepathische Gaben zur Schau stellten, schien die jenseitige Welt aufs Anschaulichste mit dem Diesseits in Verbindung zu treten.¹¹ Obwohl die Séancenmode gegen Ende des 19. Jahrhunderts allmählich Züge des Gesellschaftsspiels und der Variété-Unterhaltung annahm, war sie mehr als ein schauerlich unterhaltsames Freizeitvergnügen. Sie bot in halb ritueller, halb wissenschaftlich experimenteller Versuchsanordnung die Möglichkeit, sich der Unsterblichkeit der Seele und der Wirkung übersinnlicher Mächte zu versichern.¹² Der Praxis traten spiri-

9 Vgl. James: *The Will to Believe*; der kritische Bezug auf Clifford ebd., S. 8. Zu James (1842–1910) vgl. Richardson: *William James*; hier S. 261–63 eine Zusammenfassung der Argumente des Essays.

10 Zur Geschichte der SPR – ein internationaler Verbund aus Biologen, Mathematikern, Philosophen, Mediziner, Psychologen und Altphilologen – vgl. Haynes: *The Society for Psychical Research*; zu James' Engagement in der SPR vgl. Murphy/Ballou (Hg.): *William James on Psychical Research*; Richardson: *William James*, S. 257–64.

11 Die Literatur zur Geschichte des Spiritismus (engl. »spiritualism«, seltener »spiritism«; frz. »le spiritisme«) und seinen nationalen, sozialen, praktischen und theoretischen Ausprägungen ist mittlerweile sehr umfangreich; vgl. exemplarisch zum Spiritismus als internationalem Phänomen Linse: *Geisterseher und Wunderwirker*, S. 55–87; für die Vereinigten Staaten Hochgeschwender: *Geister des Fortschritts*; Gutierrez: *Plato's Ghost*; für Frankreich Monroe: *Laboratories of Faith*; Sharp: *Secular Spirituality*; für Großbritannien Byrne: *Modern Spiritualism and the Church of England*; für Deutschland Sawicki: *Leben mit den Toten*; Bohley: *Klopfzeichen, Experiment, Apparat*.

12 Vgl. die sympathisierende Kritik von Max Dessoir am séancensüchtigen Publikum: »Sie haben richtig herausgeföhlt, wieviel Oberflächlichkeit bei den Halbgebildeten herrscht, die über alles zunächst Unerklärliche selbstbewußt die Achseln zucken. Sie föhlen sich durch die Öde eines wissenschaftlichen und ethischen Materialismus zurückgestoßen. Der kirchliche Glaube und eine rein begriffliche Philosophie genügen ihnen aber nicht. So tasten sie nach dem Spiritismus wie nach einer Verbindung von religiös-moralischer Erbauung und

tistische Theorien zur Seite, die das materialistische Weltbild der modernen Naturwissenschaften in Frage stellten, aber ihre eigenen Metaphysiken zugleich mit den neuesten physikalischen Forschungsergebnissen in Einklang zu bringen versuchten. Auch den technischen Fortschritt machte sich der Spiritismus zunutze: Die Geister der Toten begannen im späten 19. Jahrhundert auf Fotografien und Röntgenaufnahmen zu erscheinen.¹³ Die Investigatoren der SPR, die unzählige Protokolle spiritistischer Wunderereignisse anfertigten, fanden meist sehr profane Gründe für die im Séancendunkel waltenden immateriellen Energien und die übernatürlichen Einsichten der Trancemedien. Dennoch gab der Harvard-Professor James 1896 auf einer Hauptversammlung der SPR bekannt, nach eingehenden Befragungen eines Trancemediums namens Leonora Piper zu dem Schluss gekommen zu sein, dass die junge Frau ihr Wissen tatsächlich nicht auf natürlichem Wege erlangt haben konnte.¹⁴ Im selben Jahr veröffentlichte er *The Will to Believe*.

Mit dem Spiritismus verschränkten sich andere Offenbarungen verborgener Beziehungen zwischen irdischer und überirdischer Welt, die sich auf geheime Wissenstraditionen beriefen. Autoren wie der ehemalige katholische Priester Éliphas Lévi, dessen Werke in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Verbreitung neuer Wortprägungen wie Okkultismus (*l'occultisme, occultism*) und Esoterik (*l'esotérisme, esotericism*) beitrugen, fügten aus theologischen Arkandisziplinen wie der Kabbalah, aus Überlieferungen und Erfindungen magischer Zeremonien und akademisch nicht mehr anerkannten, insofern »okkult« gewordenen vormodernen Wissenschaften wie Astrologie und Alchemie große Erzählungen eines geheimen Wissens um das Göttliche zusammen.¹⁵ Das überzeitliche Geheimwissen, so legten diese Erzählungen

naturwissenschaftlicher Anschaulichkeit. Da sie greifbare Beweise für die persönliche Unsterblichkeit ersehnen, so sind sie für die spiritistischen Erscheinungen und ihre übliche Deutung aufs günstigste vorbereitet.« (Dessoir: Vom Jenseits der Seele, S. 175.) Zu Dessoir siehe Kap. II.3.

13 Vgl. Fischer/Loers (Hg.): Im Reich der Phantome.

14 Vgl. Richardson: William James, S. 261.

15 Zu Lévi (Alphonse-Louis Constant, 1810–1875) vgl. McIntosh: Éliphas Lévi and the French Occult Revival; Otto: Magie, S. 518–46. Zur Geschichte der Begriffe »Okkultismus« (von lat. *occultus*, »verborgen«) und »Esoterik« (von altgrch. *esoterikós*, »innen«) und Lévis Anteil an ihrer Popularisierung vgl. Hanegraaff: *Art. The Occult/Occultism*; ders.: *Art. Esotericism*; Zander: *Anthroposophie*, Bd. 1, S. 44–47. Der Esoterik-Begriff taucht in substantivischer Verwendung nach gegenwärtigem Forschungsstand erstmals in der deutschen Aufklärungsphilosophie der 1770er und 80er Jahre auf, hier mit historischem Bezug auf die internen, »esoterischen« Lehren der pythagoreischen Schule im Gegensatz zu ihrer »exoterischen« Philosophie und mit implizitem Bezug auf die zeitgenössische Freimaurerei (vgl. Neugebauer-Wölk: *Der Esoteriker und die Esoterik*).

nahe, war älter, beständiger und folglich glaubhafter als das Wissen, das moderne Natur- und Geschichtswissenschaftler erzeugten. Es war aber auch glaubhafter als die »concreten gegebenen Religionen«, denn die Religionen blendeten in ihrer jeweiligen Dogmatik aus, dass zwischen ihnen ein untergründiger Universalzusammenhang bestand. Die okkultistischen Neuerzählungen von Religion eigneten sich die religiösen Überlieferungen aus Ägypten, Persien und Indien an, die europäische Sprachgelehrte im 19. Jahrhundert zu übersetzen begannen, und vermengten sie mit den okkulten, von Eingeweihten gehüteten, nach ihrem Verständnis von der christlichen Theologie unterdrückten Wissenstraditionen Europas. Der »vagierenden Religiosität« war damit gewissermaßen die Lizenz zum Vagieren gegeben. Gerade die Ablösung von der anerzogenen Konfession stellte in universalreligiösen Zusammenhängen den Bezug zum Göttlichen wieder her; gerade der Zweifel an Pastoren und Konfirmationsgelöbnissen konnte sich nun als Wunsch nach einer tieferen, individuellen, undogmatischen Religiosität verstehen. Weil diese Art der Religiosität sich nicht mehr in Kirchgemeinden aufgehoben fühlte, fand sie andere Organisationsformen. Die soziale Grundform war der esoterische Zirkel, dessen Teilnehmer in gemeinschaftlichem Studium oder in Meister-Schüler-Verhältnissen geistige Zugänge zu den höheren Welten suchten. Nach dieser Grundform bildeten sich zahllose, oft eng mit der spiritistischen Szene vernetzte Gruppierungen, die sich in hermetische, templerische und rosenkreuzerische Traditionen stellten und diese historisch nur sehr vage überlieferten Traditionen durch die Imaginierung ihrer Symbole, Lehren und Riten ausgestalteten.¹⁶ Die meisten dieser Gruppierungen blieben lokale Freundeskreise und Feierabendvereine, einige jedoch entwickelten sich zu international bekannten initiatorischen Gesellschaften mit professionellen Ordensmeistern.¹⁷

Der Kult des Okkulten intensivierte sich im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts, aber er trat nicht unvermittelt auf. Die Spiritisten entwickelten die Magnetismus-Lehren des Arztes und Hypnotiseurs Franz Anton Mesmer weiter, der in den Jahrzehnten um 1800 europaweit für Aufsehen sorgte.¹⁸ Der Mesmer-Anhänger Joseph Ennemoser verfasste schon im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts eine von den

¹⁶ Einblicke in die internationalen Geheimbund-Gründungsaktivitäten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bei Godwin: *The Theosophical Enlightenment*, S. 205–25. Vgl. auch Lamprecht: *Neue Rosenkreuzer*. Begünstigt wurde die Entstehung esoterischer und initiatorischer Gesellschaften auch von der Vereinsfreiheit des 19. Jahrhunderts; vgl. Zander: *Anthroposophie*, Bd. 1, S. 21.

¹⁷ Auf Beispiele aus dem *fin de siècle* komme ich im Zusammenhang mit George zurück (Kap. II.1).

¹⁸ Zu Mesmer (1734–1815) und zum Mesmerismus vgl. einführend Meheust: *Art. Animal Magnetism/Mesmerism*.

indischen Brahmanen bis zu Mesmer selbst reichende Geschichte des magisch-naturphilosophischen Geheimwissens, die den okkultistischen Autoren der folgenden Jahrzehnte zum Vorbild diente.¹⁹ Das Trance-medium Leonora Piper, dem Professor James zu glauben bereit war, hatte berühmte historische Vorgängerinnen, darunter die »Seherin von Prevorst«, deren Geisterwelt-Visionen der Arzt und Schriftsteller Justinus Kerner 1829 in einem zweibändigen Werk beschrieb.²⁰ In den frühen 1850er Jahren, als das spiritistische Tischrücken von Nordamerika auf Europa und schließlich auf Berlin übergriff, beschied Alexander von Humboldt einer um wissenschaftliche Erklärungen bittenden Tageszeitung, er habe in seinen 84 Lebensjahren solche »periodisch wiederkehrenden Albernheiten der dogmatischen Volksphysik« schon so oft gesehen, dass er sich damit nicht mehr beschäftigen wolle.²¹ Die Ordensgründer des Industriezeitalters orientierten sich an den Ordensgründern des Aufklärungszeitalters: an den Freimaurern, die seit dem 18. Jahrhundert in unterschiedlichen Ausrichtungen florierten, an Rosenkreuzer-Vereinigungen des späten 18. Jahrhunderts, die sich wiederum auf eine historische Fiktion aus dem frühen 17. Jahrhundert beriefen.²² Die okkultistischen Geheimwissens-Erzählungen gingen auf Vorstellungen einer *prisca theologia* oder *philosophia perennis* zurück, einer Ur-Theologie oder ewigen Weisheit, mit denen sich schon die florentinischen Philosophen des späten 15. Jahrhunderts auseinandergesetzt hatten.²³ Die modernen Okkultisten begründeten ihr Selbstverständnis auf Vorbilder wie Agrippa von Nettesheim, der in *De occulta philosophia libri tres* (1533) über die verborgenen Eigenschaften der Elemente und ein geheim zu haltendes magisches Höherwissen schrieb und aus der Sicht des 19. Jahrhunderts zugleich als Leitfigur einer verborgenen, verheimlichten Gegenströmung zum wis-

19 Vgl. Ennemoser: Der Magnetismus [1819]; umgearbeitete Neuausgabe unter dem Titel: Der thierische Magnetismus, Erster Theil: Geschichte der Magie [1844]. Die englische Übersetzung der Neuausgabe gehört zu den wichtigsten Quellen von Blavatskys erster Buchveröffentlichung; dazu das nächste Kapitel. Zu Ennemoser (1787–1854) und seiner Magiegeschichte vgl. Hanegraaff: Esotericism and the Academy, S. 266–77.

20 Zu Kerner (1786–1862) und seinem Werk über die »somnambule« Friederike Hauffe (1801–1829) vgl. Gruber: Die Seherin von Prevorst.

21 Beiblatt der Allgemeinen Zeitung vom 24.4.1853, zit. bei Kerner: Die somnambulen Tische, S. 36.

22 Vgl. Jacobs: The Origins of Freemasonry; McIntosh: The Rose Cross and the Age of Reason; Neugebauer-Wölk: Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft.

23 Zu *prisca theologia* und *philosophia perennis* und den Unterschieden zwischen diesen verwandten Vorstellungen vgl. einführend Hanegraaff: Western Esotericism, S. 50–52.

senschaftlich-religiösen Mainstream erschien.²⁴ Weil die Séancenmode so viele periodische Vorläufer hatte und der fashionable Trend zu Geheimlehren und Geheimbünden sich als Wiederentdeckung uralter Traditionen verstand, wurde der Aufschwung dieser Bewegungen im späten 19. Jahrhundert von zeitgenössischen Kommentatoren auch nicht als Neuigkeit beschrieben, sondern als spirituelle »Renaissance«, als ein »Revival« des Okkulten.²⁵

Wie in allen Renaissance bestimmte aber auch im »occult revival« der Gegenwartsbezug den Geschichtsbezug, und die Wiederbelebung war vor allem eine Neuerfindung von Traditionen.²⁶ Als zeitgemäße und erfindungsreichste Bewegung des »occult revival« etablierte sich im letzten Jahrhundertviertel die Theosophie. Sie fasste die metaphysischen Theoriebildungen um Séancenphänomene und die Erzählungen über ein religiöses Geheimwissen systematisierend zusammen. Sie verband die Polemik gegen materialistische Wissenschaftler und christliche Kleriker mit einer Aufwertung der indischen Religionen, die für die »vagierende Religiosität« überaus anziehend war. Sie gab dem Interesse an esoterischen Gemeinschaftsbildungen eine Organisationsbasis, die flüchtige Aufenthalte ebenso erlaubte wie langwierige Einwei-

24 Vgl. Secret: Du »De occulta philosophia« à l'occultisme du XIXe siècle. Agrippas Werk wurde durch eine kompilatorische Übersetzung von Francis Barrett (*The Magus*, 1801) zu einer wichtigen Inspirationsquelle der viktorianischen Okkultisten und Arkanbündegründer und wirkte in dieser englischen Vermittlung auch auf die einflussreichen Magie-Historien des französischen Okkultisten Éliphas Lévi ein. Vgl. Godwin: *The Theosophical Enlightenment*, S. 116–30; Otto: *Magie*, S. 513–18.

25 Vgl. die Zitathinweise auf zeitgenössische Quellen bei Owen: *The Place of Enchantment*, S. 17 und 260f., Anm. 1–4.

26 Die Bezeichnung »occult revival« etablierte sich Anfang der 1970er Jahre in den ersten historiografischen Untersuchungen zu okkultistischen Bewegungen um 1900 und hat sich seitdem in der englischsprachigen Forschungsliteratur durchgesetzt (vgl. Staudenmaier: *Occultism, Race, and Politics*, S. 62, Anm. 26). Die Bezeichnung ist nicht unproblematisch, denn sie wiederholt die um 1900 vorherrschende »revival«-Perspektive auf die neureligiösen Stimmungen und Bewegungen der Zeit. Beispielsweise konstatierte Holbrook Jacksons *fin-de-siècle*-Rückschau *The Eighteen Nineties* (1913) ein allgemeines »revival of mysticism« und nannte als Hauptsymptom den Erfolg des »Theosophical movement« (Jackson: *The Eighteen Nineties*, S. 132). Unter dem Vorbehalt, dass es sich gerade nicht um wiederbelebte Traditionen handelt, sondern um ein entschieden modernes Phänomen, werde ich den Begriff »occult revival« ebenfalls verwenden, um die Popularität spiritistischer, okkultistischer und esoterischer Strömungen in den Jahrzehnten um 1900 und ihr Zusammenfließen in der Theosophie zu bezeichnen. Die englische Formulierung behalte ich bei, weil sie die Internationalität dieser Strömungen markiert und weil die einflussreichsten Texte – nicht zuletzt die theosophischen Hauptwerke – zuerst in englischer Sprache erschienen oder in englischer Übersetzung internationale Wirkungen erzielten.

hungswege. Und sie stellte aus dem zeitgenössischen Kult des Okkulten und der ökumenischen Umarmung außereuropäischer Religionen letztlich doch etwas völlig Neues her. Nach heutigem Erkenntnisstand markiert die Theosophie eine »epochale Zäsur: Sie war vermutlich die erste nichtchristliche Religionsgründung nach der Antike in Europa.«²⁷

In ihren Grundzügen entsprach diese Religionsgründung überraschend genau der »Religion der Zukunft«, die sich Eduard von Hartmann 1874 vorstellte. Es werde sich zeigen, schrieb Hartmann, »dass, den gegenwärtigen internationalen Verkehrsverhältnissen entsprechend, die Religion der Zukunft, um *Weltreligion* werden zu können, die Synthese der orientalischen und occidentalischen, der pantheistischen und monotheistischen Religionsentwicklung darstellen müsse, und dass sie nur so den religiösen und intellektuellen Bedürfnissen der neuen Zeit zugleich Rechnung tragen könne.«²⁸ Zur Weltreligion wurde die Theosophie nicht. Aber über ihre bescheidenen Anfänge im spiritistisch-okkultistischen Milieu gelangte sie weit hinaus.

2. Geschichte der Theosophical Society

1875 beschloss ein an okkulten Studien interessierter Kreis in New York, sich als Gesellschaft zu formieren. Der Studienkreis war um ein platonisch miteinander befreundetes Paar entstanden: Helena Blavatsky (1831–1891), eine aus der Ukraine stammende Abenteurerin mit einem mythisch verunklärten Vorleben als Weltreisende und Séancenmedium, und Henry Steel Olcott (1832–1907), ein amerikanischer Anwalt, Journalist und ehemaliger Kriegsoffizier, der sich der Erkundung spiritistischer Phänomene zugewandt hatte.²⁹ Olcott übernahm das Präsidentenamt der Gesellschaft, die anfänglich nur aus 17 Personen bestand, während Blavatsky den Titel »Recording Secretary« wählte, der ihrer Bedeutung als charismatische Zentralfigur nur insofern gerecht wurde, als er ihren Abstand von allen Verwaltungs-

27 So die bislang unwidersprochen gebliebene Einschätzung von Zander: *Anthroposophie*, Bd. 1, S. 2.

28 Hartmann, E.: *Die Selbstersetzung des Christentums*, S. 97.

29 Zur Geschichte der Theosophical Society vgl. Campbell: *Ancient Wisdom Revived*; Washington: *Madame Blavatsky's Baboon*; Godwin: *The Theosophical Enlightenment*, Kap. 14–17; Kalnitsky: *The Theosophical Movement of the Nineteenth Century* (unveröffentlichte, aber sehr anspruchsvolle Dissertation); Zander: *Anthroposophie* (enthält detaillierte Darstellungen der internationalen Vor- und Nebengeschichte der Theosophie); Hammer/Rothstein (Hg.): *Handbook of the Theosophical Current*. Zu Olcott vgl. Prothero: *The White Buddhist*. Eine historisch-kritische Biografie Blavatskys existiert bislang nicht.

geschäften bezeichnete.³⁰ Für den Namen der Gesellschaft erwogen die Mitglieder zunächst Adjektive wie »Hermetic« oder »Rosicrucian«, die längst unter Arkanbund-Neugrüdern gängig waren. Beim Blättern in einem Wörterbuch stieß man auf den Begriff »Theosophy«, der als passend empfunden wurde.³¹ 1877 erschien das erste Grundlagenwerk der Theosophical Society, Blavatskys *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*. In diesem Zweibänder stellte Blavatsky den Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts und dem kirchlichen Christentum die These entgegen, dass die Funktionsprinzipien des Universums in den Bruchstücken einer Geheimlehre aller Religionen und Metaphysiken enthalten seien, mit der sich auch die zeitgenössischen Séancen-Phänomene begründen ließen.³² *Isis Unveiled* verkaufte seine Erstauflage innerhalb von zehn Tagen und etablierte Blavatsky als okkultistische Autorität.³³ Szene-Insider und Szene-Kritiker stellten jedoch gleichermaßen fest, dass *Isis Unveiled* kein sonderlich originelles Werk war. Eine von Eingeweihten gehütete Geheimlehre wurde schon in Ennemosers *Geschichte der Magie* konstruiert, die seit 1854 in einer englischen Übersetzung verfügbar war.³⁴ Auch Lévi hatte in seinem Genreklassiker *Dogme et Rituel de la Haute Magie* (1854) einleitend eine »okkulte Philosophie« beschworen, die den »Schlüssel zu allen göttlichen Dunkelheiten«

30 Eine Liste der Funktionen der Gründungsmitglieder bei Olcott: Old Diary Leaves I, S. 135. In der Erstaussgabe von *Isis Unveiled* (1877) nennt Blavatsky sich »Corresponding Secretary« der Gesellschaft.

31 »The choice of a name for the Society was, of course, a question for grave discussion in Committee. Several were suggested, among them, if I collect aright, the Egyptological, the Hermetic, the Rosicrucian, etc., but none seemed just the thing. At last, in turning over the leaves of the Dictionary, one of us came across the word ›Theosophy‹, whereupon, after discussion, we unanimously agreed that that was the best of all« (Olcott: Old Diary Leaves I, S. 132). – Der Theosophie-Begriff, ein frühneuzeitlicher Begriff für (christliche) Gotteserkenntnis, wurde als ein offenbar unbesetzt wirkendes, mit göttlichem Wissen und alten Traditionen assoziiertes Wort gewählt, ohne dass die historischen Ursprünge eine Rolle spielten. Dazu Zander: *Anthroposophie*, Bd. 1, S. 46 f., 84 f.

32 Vgl. Blavatsky: *Isis Unveiled*, Bd. 1, S. x f.

33 Olcott zitiert das Fachblatt *American Bookseller* vom Oktober 1877 mit den Worten: »The sale [...] is unprecedented for a work of its kind, the entire edition having been exhausted within ten days of the date of publication.« (Olcott: Old Diary Leaves I, S. 294.)

34 »There is, then, a continuous, accordant, mysterious, secret doctrine of natural philosophy and theology, so that by the discovery of the knowledge of one we might come eventually upon that of all [...]. But how comes it, it may be asked, that so little has become known of these mysteries, and of their particular contents, through so many ages and amongst so many different times and people? The answer is, that it is owing to the universally strict silence of the initiated.« (Ennemoser: *The History of Magic*, Bd. 2, S. 11.)

enthielt.³⁵ Anfang der 1890er Jahre wies der Theosophie-Kritiker William Emmette Coleman nach, dass *Isis Unveiled* nur eine kompilatorische Zusammenstellung okkultistischer Literatur war. Allein aus der englischen Übersetzung von Ennemosers *Geschichte der Magie* hatte Blavatsky demnach über hundert Passagen kopiert und die Hauptwerke von Lévi und anderen Autoren zu einer voluminösen Textcollage verarbeitet.³⁶

Einen wirklich ingeniosen Einfall, mit dem die Erfolgsgeschichte der Theosophie beginnt, hatten Blavatsky und Olcott erst nach dem Erscheinen von *Isis Unveiled*, wobei der Umstand eine Rolle spielte, dass die Theosophical Society mehr Mitglieder verlor als gewann. Wie die Bücher von Ennemoser und Lévi bezog auch das Erstlingswerk von Blavatsky die indischen Religionen in den okkulten Traditionszusammenhang ein. Statt sich mit Referenzen auf weltweite Brahmanen zu begnügen, entschieden sich Blavatsky und Olcott nun für einen radikalen Neuanatz: Sie bahnten persönliche und organisatorische Kontakte nach Indien an. Olcott begann mit Vertretern indischer Reformbewegungen zu korrespondieren, die gegen die britische Kolonialherrschaft und die christliche Missionierung agitierten, und stellte ihnen die Theosophical Society als Verbündete im Kampf gegen die politisch-religiöse Übermacht des Westens vor. 1878 organisierte Olcott von

35 Die Einleitung zu Lévis großer Erzählung des geheimen Wissens lohnt eine vollständige Zitation, denn nur durch ihren Stil und ihre evokative Bildhaftigkeit wird begreiflich, warum französische Schriftsteller von Villiers de l'Isle-Adam bis Arthur Rimbaud und symbolistische Maler wie Gustave Moreau von Lévi zutiefst fasziniert waren (dazu Kap. II.1). Hier setzt eine literarische Ästhetisierung des Okkultismus ein, die sich von der Wissenschaftsprosa Ennemosers und anderer Vorgänger unterscheidet: »A travers le voile de toutes les allégories hiératiques et mystiques des anciens dogmes, à travers les ténèbres et les épreuves bizarres de toutes les initiations, sous le sceau de toutes les écritures sacrées, dans les ruines de Ninive ou de Thèbes, sur les pierres rongées des anciens temples et sur la face noirie des Sphinx d'Assyrie ou de l'Égypte, dans les peintures merveilleuses ou monstrueuses qui traduisent pour les croyants de l'Inde les pages secrètes des Vedas, dans les emblèmes étranges de nos vieux livres d'alchimie, dans les cérémonies de réception pratiquées par toutes les sociétés mystérieuses, on retrouve les traces d'une doctrine, partout la même et partout soigneusement cachée. La philosophie occulte semble avoir été la nourrice ou la marraine de toutes les religions, le levier secret de toutes les forces intellectuelles, la clef de toutes les obscurités divines, et la reine absolue de la société, dans les ages où elle était exclusivement réservée à l'éducation des prêtres et des rois.« (Lévi: Dogme et Rituel de la Haute Magie, Bd. 1, S. 63 f.)

36 Vgl. Coleman: *The Sources of Madame Blavatsky's Writings*, bes. S. 356 f. Selbst der Werktitel scheint ein Derivat zu sein. Wahrscheinlich nahm Blavatsky sich John Campbell Coulquhouns Magnetismus-Studie *Isis Relevata* (1836) zum Vorbild; angesichts der vielen Bezüge auf den Magnetismus und Mesmers »Fluidum« in *Isis Unveiled* liegt diese Vermutung auch inhaltlich nahe. Vgl. Hanegraaff: *Esotericism and the Academy*, S. 274.

New York aus einen Zusammenschluss der Theosophical Society mit dem Arya Samaj, einer Vereinigung um den hinduistischen Reformen Swami Dayananda Saraswati. Das Bündnis scheiterte schließlich an den Führungsansprüchen von Dayananda Saraswati, dessen hinduistische Dogmatik mit den interreligiös-okkultistischen Vorstellungen seiner westlichen Partner unvereinbar war.³⁷ Um der unklaren Identität ihrer Gesellschaft konkretere Züge zu geben, fassten Blavatsky und Olcott in dieser Zeit die Ziele der Theosophical Society erstmals in drei Leitsätze, die in den nächsten Jahren weiter präzisiert wurden: »1. The study of occult science; 2. the formation of a nucleus of a universal brotherhood; and 3. The revival of Oriental literature and philosophy.«³⁸ Mit dem ersten Leitsatz stellte sich die Gesellschaft in den Kontext des westlichen Okkultismus, mit dem zweiten Leitsatz erhob sie den Anspruch, die Avantgarde einer neuen Brüderschaft der Menschheit zu bilden, mit dem dritten Leitsatz reflektierte sie ihre Neuorientierung nach Osten, die mit der westlichen »occult science«-Orientierung des ersten Leitsatzes in einem spannungsreichen Konflikt stand. Dieser dritte Leitsatz, der den Avantgarde-Anspruch des zweiten Leitsatzes mit dem Anspruch der Wiederbelebung östlicher Traditionen verschränkte, gab der Theosophical Society eine unverwechselbare Identität, die ihren Erfolg in der westlichen Welt entscheidend befördern sollte: Sie prägte das »occult revival« zum »oriental revival« um. In der letzten von Blavatsky formulierten Fassung erhielten die drei Leitsätze 1889 eine andere Reihenfolge, der den weitgehend finalen, bis heute gültigen Stand des programmatischen Selbstverständnisses der Theosophie reflektiert: »(1.) To form the nucleus of a Universal Brotherhood of Humanity without distinction of race, colour, or creed. (2.) To promote the study of Aryan and other Scriptures, of the World's religions and sciences, and to vindicate the importance of old Asiatic literature, namely, of the Brahmanical, Buddhist, and Zoroastrian philosophies. (3.) To investigate the hidden mysteries of Nature under every aspect possible, and the psychic and spiritual powers latent in man especially.«³⁹ Der Ge-

37 Vgl. Godwin: *The Theosophical Enlightenment*, S. 319–21; Zander: *Anthroposophie*, Bd. 1, S. 92 f.

38 Olcott: *Old Diary Leaves I*, S. 401. Helmut Zander deutet die Formulierung dieser Leitsätze im September 1878 als Versuch einer »Identitätsfindung gegenüber dem Arya Samaj« (Zander: *Anthroposophie*, Bd. 1, S. 86). In der Gründungsphase war das einzige definierte Ziel der Gesellschaft »the study and elucidation of Occultism, the Cabbala, etc.« (Olcott: *Old Diary Leaves I*, S. 121).

39 Blavatsky: *The Key to Theosophy*, S. 39. In heutiger, seit 1896 gültiger Fassung heißen die drei Leitsätze: »1. To form a nucleus of the Universal Brotherhood of Humanity, without distinction of race, creed, sex, caste or colour. 2. To encourage the study of Comparative Religion, Philosophy and Science. 3. To investigate unexplained laws of Nature and the powers latent in man.« Vgl. die zentrale

danke der Menschheitsverbrüderung unter der Ägide der Theosophical Society war von der zweiten an die erste Stelle aufgerückt und schloss nun ausdrücklich die Gleichwertigkeit aller Rassen und Konfessionen ein; die Förderung des Studiums der asiatischen Religionen (»Aryan« meint hier hinduistische Texte) stand an zweiter statt an dritter Stelle; und der ursprünglich erste Leitsatz der »occult science« war zurückgestuft und in allgemeinere Umschreibungen gefasst worden. Die Bindung an die spiritistisch-okkultistischen Strömungen des Westens gehörte weiterhin wesentlich zum Programm, stand aber an letzter Stelle.

Nach dem Scheitern der Verbindung mit dem Arya Samaj brachen Blavatsky und Olcott Ende 1878 auf der Suche nach dauerhafteren Allianzen nach Indien auf. 1879 verlegten sie die Gesellschaft zunächst provisorisch von New York nach Bombay (heute Mumbai); 1882 etablierten sie das endgültige Hauptquartier auf einem Grundstück in Adyar, einem Vorort von Madras (Chennai), das sie mit Subskriptions-Einkünften aus ihrer in Bombay gegründeten Zeitschrift *The Theosophist* kauften.⁴⁰ Der institutionellen Verlagerung von Westen nach Osten entsprach ein nicht weniger symbolträchtiges religiöses Bekenntnis: 1880 traten Blavatsky und Olcott auf Ceylon (Sri Lanka) zum Buddhismus über.⁴¹ Das Bekenntnis war der Auftakt einer langfristigen Beziehung zwischen der Theosophical Society und den buddhistischen Mönchsorden und sozialen Eliten von Ceylon, die sich als sehr viel produktiver erwies als die Arya-Samaj-Affäre. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts gehörte die Insel vor der indischen Südküste zum britischen Empire, dessen Kolonialverwaltung sich zwar der Empire-Politik gemäß aus religiösen Fragen heraushielt, aber auch christliche Missionierungskampagnen und die Verbreitung von Missionsschulen zuließ. Die beiden westlichen Religionsabenteurer, die in der Sprache der Kolonialherren gegen die religiöse Kolonialisierung sprachen, waren dem buddhistischen Klerus deshalb sehr willkommen. Mögliche Zweifel an der Ernsthaftigkeit ihrer Absichten räumte Olcott unverzüglich aus: Er

Webseite der TS (Adyar), URL: <http://www.ts-adyar.org/content/objects> (letzter Besuch: 31.1.2014).

40 Vgl. Washington: Madame Blavatsky's Baboon, S. 66. Die 1879 gegründete Zeitschrift ist bis heute das Leitorgan der TS (Adyar).

41 Vgl. Godwin: The Theosophical Enlightenment, S. 321 f. Ob das Bekenntnis zu den fünf buddhistischen Geboten (pañca-sila) als Konversion in westlichem Sinn zu verstehen ist, ist nach Zander fraglich (Zander: Anthroposophie, Bd. 1, S. 93, Anm. 97), unstrittig ist jedenfalls die Signalwirkung dieses Bekenntnisses auf die einheimische und die westliche Öffentlichkeit. Godwin weist in seiner sympathisierenden Darstellung darauf hin, dass Blavatsky sich schon 1877 als »Buddhist pantheist« bezeichnete (The Theosophical Enlightenment, S. 322), und steuert damit dem Eindruck entgegen, dass der Übertritt der beiden Theosophen eine opportunistische Spontanentscheidung war.

startete mit beeindruckendem Organisationstalent eine missionarische Gegenkampagne. Unter der Verwaltung der Theosophical Society baute Olcott ein Netzwerk von Kinderschulen und Colleges auf, die den buddhistischen Religionsunterricht auf die Lehrpläne setzten. Innerhalb des nächsten Jahrzehnts entstanden sechzig solcher Schulen, die bis zur Nationalisierung des Schulwesens im Jahr 1960 auf 400 anwachsen sollten.⁴² 1881 verfasste Olcott einen *Buddhist Catechism*, der gleichzeitig auf Englisch und in singhalesischer Übersetzung erschien und sich in hohen Auflagen verbreitete, obwohl seine Lehrinhalte unter den einheimischen Theravada-Buddhisten nicht unumstritten waren.⁴³ In öffentlichen Vorträgen plädierte Olcott für die rechtliche Gleichstellung buddhistischer und christlicher Konfessionen, gründete Dependancen der Theosophical Society, in denen sich buddhistische Mönche und Laien organisierten, und trat gegenüber der britischen Kolonialverwaltung als Interessenvertreter der ceylonesischen Priesterschaft auf.⁴⁴ In den nächsten Jahren weitete Olcott seine buddhistische Kampagne ins Pan-Asiatische aus. Auf Reisen nach Nordindien, Burma (Myanmar), Siam (Thailand) und Japan, wo seine Auftritte mehrere Tausend Zuhörer anzogen, versuchte er einen Zusammenschluss aller ethnischen, regionalen und nationalen Strömungen des Buddhismus herzustellen. Eine von Olcott 1891 entworfene »Common Platform Upon Which All Buddhists Can Agree« wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur Grundlage weiterer Verständigungsinitiativen zwischen Mahayana-, Vajrayana- und Theravada-Buddhisten.⁴⁵ In seinem *Buddhist Catechism* ging Olcott von der westlichen Fernwahrnehmung aus, dass es »den« Buddhismus gab, und man kann seinen ökumenischen Aktivismus auch als zunehmend frustrierten Kampf gegen die Einsicht verstehen, dass diese Religion in der Realität genauso viele Varianten, Faktionen und Orthodoxien hatte wie »das« Christentum. »[T]o be a regular Buddhist is one thing, and to be a debased modern Buddhist sectarian quite another«, schrieb Olcott in seinen Memoiren in gereiztem Ton und führte sein eigenes und Blavatskys Bekenntnis zum »regulären« Buddhismus ins theosophisch Überreligiöse zurück: »Speaking for her [Blavatsky] as well as myself, I can say that if Buddhism contained a single dogma that we were compelled to accept, we would not have taken the pansil [pañca-sila, das Glaubensgelöbnis] nor remained Buddhists ten minutes. Our Buddhism was that of the Master-Adept Gautama Buddha, which was identically the Wisdom Religion of the Aryan Upanishads, and the soul of all the ancient world-

42 Campbell: *Ancient Wisdom Revived*, S. 84.

43 Zu diesen Disputen vgl. Blackburn: *Locations of Buddhism*, S. 135–39.

44 Vgl. Blackburn: *Locations of Buddhism*, S. 104–42.

45 Vgl. Seager: *Buddhism in America*, S. 249.

faiths. Our Buddhism was, in a word, a philosophy, not a creed.«⁴⁶ Hier sprach der aus Amerika herbeigereiste Okkultist, dem alle Religionen nur Reflexe einer einzigen Urreligion waren.⁴⁷

Gerade diese westlich okkultistische, nach einer *prisca theologia* ausschauende Sicht auf die asiatischen Religionen war aber auch der Grund dafür, dass die Theosophical Society in den asiatischen Empire-Kolonien zu einer Institution von unvorhersehbarem politischen Einfluss wurde. Ursprünglich, so lässt sich mit Stephen Prothero unterstellen, brachen Blavatsky und Olcott auf der Suche nach einer »more marketable theosophy« nach Osten auf,⁴⁸ wobei der »Markt« die spiritistisch-okkultistisch interessierten Milieus in Europa und Nordamerika waren. Ihre Ankunft in Indien stieß jedoch eine Dynamik an, die sowohl der Theosophie als auch den isoliert nebeneinander bestehenden antikolonialen Reformbewegungen eine neue Richtung gab. Olcotts bildungspolitisches und propagandistisches Engagement für die Buddhisten ist nicht mit Vermarktungswünschen zu erklären, die auf ein westliches Publikum zielten, obwohl die östliche Orientierung dann marketingtechnisch gesprochen der *unique selling point* der Theosophie im Westen wurde. Sein Engagement verdankte sich einer aufrichtigen Empörung über die christlichen Missionare, denen die religiösen Bräuche der orientalischen Wilden als auszurottender Aberglaube galten, und einer ebenso echten Begeisterung für die einheimischen Kulturen, die sich durch den persönlichen Erstkontakt der beiden *occult scientists* mit der zuvor nur aus Lektüren bekannten Fremde vertieftete.⁴⁹ Olcott brachte aber auch Erfahrungen aus seiner juristischen und journalistischen Praxis mit, die er in der Theosophical Society weitervermittelte. Die Society war ein Vorbild und eine Schulinstitution dafür, wie man mit britischen Kolonialbürokraten verhandelte, rechtliche Gleichstellungsanträge verfasste, Vereinigungen inkorporierte und wirkungsvolle PR-Feldzüge führte. Der Erfolg dieser Strategien beeindruckte auch die antikolonialen Reformer in Indien, wo die Society sich

46 Olcott: Old Diary Leaves II, S. 168 f.

47 Die englische Fassung von Olcotts *Buddhist Catechism* vermittelte den Buddhismus als metaphysische »Moralphilosophie« und lehnte Reliquienkult, Idolatrie und Tempelrituale ab, obwohl diese Praktiken zum singhalesischen Theravada-Buddhismus gehörten. Anagarika Dharmapala, ein Anführer des buddhistischen Revivals in Ceylon in den Jahrzehnten um 1900 und zunächst Schüler, Übersetzer und Verbündeter Olcotts, stellte sich deshalb 1904 öffentlich gegen die Theosophical Society und propagierte künftig die Befolgung der lokalen buddhistischen Traditionen (vgl. Trainor: Relics, Ritual, and Representation in Buddhism, bes. S. 13–16).

48 Prothero: The White Buddhist, S. 65.

49 Ich übergehe hier Blavatskys autobiografische Legendenbildungen um frühere Aufenthalte in Indien und Tibet, die sich wie die meisten anderen Stationen ihrer vortheosophischen Vita historisch nicht belegen lassen.

als Organisationsbasis nationalistischer Bewegungen etablierte.⁵⁰ Indien war nicht buddhistisch, sondern hinduistisch geprägt, und die meisten Nationalisten waren Hinduisten, die ihr Streben nach Unabhängigkeit mit Reformen des Kastensystems verbinden wollten. Die Theosophie, wie Blavatsky sie in *Isis Unveiled* vermittelte, pries die hinduistischen Überlieferungen als ursprungsnächste aller Manifestationen der geheimen Lehre und bestätigte damit die indischen Hinduisten in ihrem Traditionsstolz. Antikoloniale Bestrebungen gab es aber auch unter indischen Sikhs, Parsi und Jainisten und in der westlich orientierten säkularisierten Mittelschicht, die sich stärkere politische Mitbestimmung wünschte. Organisationen wie der Arya Samaj waren in ihren religiösen Satzungen zu rigide, um den Interessen dieser ethnischen und sozialen Gruppierungen gerecht zu werden. Die interreligiöse Ausrichtung der Theosophical Society, die sich in Indien den Wahlspruch »There is no religion higher than truth« zulegte,⁵¹ erwies sich in dieser Konstellation als politisch hilfreich: Sie konnte dadurch die Rolle einer nationalen Vermittlungsinstanz einnehmen.⁵² Der seit 1885 jährlich tagende *Indian National Congress*, die wichtigste politische Plattform der antikolonialen Identitätsfindung Indiens, ging auf eine Initiative von Allan Octavian Hume (1829–1912) zurück, einem pensionierten Kolonialbeamten, der 1880 mit Blavatsky bekannt geworden und der Theosophical Society beigetreten war.⁵³ Die Teilnehmer des ersten Kongresses, vor allem Hinduisten und einige anglo-indische Liberale, waren größtenteils Mitglieder oder Sympathisanten der Theosophical Society.

Wie in der Gründungsphase der Gesellschaft hielt Blavatsky sich auch in Indien vom organisatorischen Tagesgeschäft fern. Ihr Anteil an der Einflussgeschichte der Theosophie bestand in den frühen 1880er

50 Zur folgend skizzierten politischen Rolle der Theosophical Society vgl. Bevir: *Theosophy as a Political Movement*; ders.: *Theosophy and the Origins of the Indian National Congress*; van der Veer: *Imperial Encounters*, S. 55–82.

51 Blavatsky: *The Key to Theosophy*, S. 2. Zur Herkunft dieses Wahlspruchs – offenbar eine missverständene Übersetzung des Familienmottos des Maharadjas von Benares – vgl. Zander: *Anthroposophie*, Bd. 1, S. 93.

52 Diese Vermittlungsrolle – und nicht allein die organisatorisch-inhaltliche Verschränkung von Theosophie und Neohinduismus, die Mark Bevir dargestellt hat (siehe Anm. 50) – scheint der Schlüssel zum Verständnis der politischen Wirkungsgeschichte der Theosophical Society in Indien zu sein. Ihre okkultistisch-indophile, dennoch über den Religionen stehende Ausrichtung war die Grundlage dafür, dass die Society zu einer Sammelbewegung und Verständigungsbasis für Nationalisten verschiedener Ethnien und Religionen, für areligiös pro-westliche Inder und liberale Briten im indischen Verwaltungsapparat werden konnte. Keine nativ entstandene Institution hätte im Raj des späten 19. Jahrhunderts eine solche Funktion erfüllen können.

53 Vgl. Bevir: *Theosophy as a Political Movement*, S. 162.

Jahren vor allem darin, okkultistische Artikel für den *Theosophist* zu schreiben und sich in den höheren Kreisen der britischen Kolonialgesellschaft mit magisch-spiritistischen Zaubereien einzuführen, die ebenso viele Bewunderer wie Zweifler fanden.⁵⁴ Zu den Bewunderern gehörte neben Hume auch der Journalist Alfred Percy Sinnett (1840–1921), den die übersinnlichen Fähigkeiten der Madame tief beeindruckten. Sinnett wurde der erste Propagandist eines Mythos, den Blavatsky in diesen Jahren mit detailfreudiger Kreativität ausarbeitete. Der Mythos – für Sinnett und alle künftigen Theosophen eine Glaubensdoktrin – besagte Folgendes: In einem Reich hinter den Gipfeln des Himalaya, im unzugänglichen Tibet, residierte eine Bruderschaft von Mahatmas (»Großen Seelen«), die durch geistige Vervollkommnung über viele Reinkarnationen hinweg Entwicklungsgrade jenseits der normalmenschlichen Existenz erreicht hatten. Diese »Große Weiße Bruderschaft« engelsgleicher Wesen, die Blavatsky auch »Adepten« oder »Meister« nannte, versuchte insgeheim den spirituellen Fortschritt der Menschheit voranzutreiben.⁵⁵ Die Mahatmas waren auf keine physische Gestalt mehr angewiesen und nahmen damit die künftigen menschlichen Evolutionsstufen vorweg. Sie konnten sich aber, wenn sie wollten, in Menschengestalt materialisieren, um auserwählten irdischen Mittlern ihre Weisungen zu geben. Sie konnten ihre Weisungen auch auf postalischem oder telepathischem Wege kundtun. Die gegenwärtige Empfängerin ihrer Weisungen war Blavatsky. Mit zwei Mahatmas, Morya und Koot Hoomi genannt, behauptete Blavatsky seit vielen Jahren in Kontakt zu stehen. Tatsächlich sei sie in allen ihren Entscheidungen – der Gründung der Theosophical Society, der Niederschrift von *Isis Unveiled*, der Überfahrt nach Indien – von diesen Meistern beeinflusst und gefördert worden. Sinnetts Wunsch, von den geheimnisvollen Mahatmas Nachricht zu erhalten, ging in Erfüllung. Meister Koot Hoomi begann ausführliche Briefe zu senden, die Sinnett die wohlthätigen Ziele der Bruderschaft auseinandersetzen und die Theosophical Society zum Vehikel ihrer höherweltlichen Sendung erklärten. Die Authentizität dieser Briefe stand für Sinnett außer Frage, denn sie waren nach seinem Befund eindeutig nicht in Blavatskys Handschrift geschrieben. 1881 veröffentlichte er das Buch *The Occult*

54 Vgl. Washington: Madame Blavatsky's Baboon, S. 60 f.; Zander: Anthroposophie, Bd. 1, S. 94 f.

55 Zu Blavatskys Mahatma-Mythos und Vorbildern in der spiritistischen, okkultistischen und fiktionalen Literatur des 19. Jahrhunderts vgl. die Zusammenfassung bei Zander: Anthroposophie, Bd. 1, S. 95 f. Reale Personen im Umfeld Blavatskys, die möglicherweise idealisiert und fiktionalisiert in den Mahatma-Mythos eingingen, identifiziert Johnson: *The Masters Revealed*. Eine ausführliche Analyse der Funktionen des Mahatma-Mythos und der daraus entstandenen Kontroversen bei Kalnitsky: *The Theosophical Movement*, Kap. 6.

World, das sowohl den Mythos der Mahatmas als auch den Mythos ihrer übernatürlich begabten Mittlerin unter dem okkultistisch interessierten Publikum der englischsprachigen Welt verbreitete. Das Buch beschrieb die zahlreichen »occult phenomena«, die Blavatsky in Sinnetts Gegenwart produziert hatte, druckte die empfangenen Mahatma-Briefe ab und empfahl die Theosophical Society als »the one organization which supplies to inquirers who thirst for occult knowledge a link of communication [...] with the great fraternity in the background which takes an interest in its progress, and is accessible to its Founder.«⁵⁶

Mit dem Mahatma-Mythos erhielt die Theosophie als Lehre und als Institution ein neues Fundament. Während Olcott darum bemüht war, die Theosophical Society als Organisationsbasis gegen die christliche Missionierung Asiens zu etablieren, prägten Blavatsky und ihr Adlatus Sinnett sie zur Kirche eines himmlischen Geheimbundes um. Diese Umprägung hatte keine antikolonialen Emanzipationsbedürfnisse im Sinn, sondern die westliche Suche nach »okkultem Wissen«. Der Mahatma-Mythos stellte klar, dass dieses Wissen nur über die Theosophical Society und ihre Zentralfigur Blavatsky zu erlangen sei, das mediale Werkzeug der »Großen Weißen Bruderschaft«. Die Kircheneintritte folgten prompt: Auch in Europa und Nordamerika begann sich die Theosophical Society auszubreiten.⁵⁷ Im *Theosophist* veröffentlichte Blavatsky Artikel über die Mahatmas; die suggestive Wirkung des My-

56 Sinnett: *The Occult World*, S.41. Bei den »occult phenomena«, die Sinnett in diesem Buch weitläufig schildert (S.42–153), handelt sich um banale Séancen- und Varietémagier-Standards wie Tischklopfen, Klingelzeichen aus unbekannter Quelle, die Materialisierung von »verlorenen« Gegenständen und Schriftstücken mit »Mahatma«-Botschaften usw. Auch Sinnett streitet »a certain superficial resemblance to conjuring tricks« (S. 54) nicht ab, beharrt aber darauf, dass hier die verborgenen Meister ihrer Verbündeten beistanden. Einige Schilderungen vermitteln den Eindruck, dass Blavatsky sehr intensiv testete, wie weit Sinnett und dessen ebenso glaubenswillige Gattin ihren Suggestionen folgten. In einem Fall folgten sie viele Meilen weit. Ein tibetanischer Bruder, so teilte Blavatsky den beiden mit, habe ihr in einer »occult conversation« offenbart, dass er sich in der Nähe von Simla aufhalte, wo Blavatsky im Sommerhaus der Sinnetts zu Gast war. Das Paar auf eine Mahatma-Exkursion leitend, versuchte Blavatsky den Bruder mit Hilfe von »occult currents« zu verorten, teilte aber nach einer erschöpfend langen Hatz durch die Hügelgegend um Simla mit, dass sie den »scent« verloren habe. Wahrscheinlich, so resümiert Sinnett ohne jede Ironie, habe der Mahatma Besseres zu tun gehabt, als einer »jury of intelligent Englishmen« seine Existenz zu beweisen. (S. 64 f.)

57 Bis 1885 entstanden im Westen 15 Dependancen der Gesellschaft, die Blavatsky und Olcott nach freimaurerischem Vorbild »Logen« nannten. Ihren institutionellen Schwerpunkt hatte die Theosophical Society weiterhin im Raj: In Indien, Burma und Ceylon war sie 1885 mit 106 Logen vertreten. (Vgl. Washington: *Madame Blavatsky's Baboon*, S.68, unter Berufung auf Josephine Ransom: *A Short History of the Theosophical Society*, Adyar 1938.)

thos auf das spiritistisch-okkultistische Milieu bezeugte die Zuschrift eines australischen Lesers, dem sich Meister Koot Hoomi in einer Séance offenbart hatte.⁵⁸ Sinnett zitierte 1883 in seinem viel beachteten Buch *Esoteric Buddhism* Dutzende neuer Mahatma-Briefe, in denen die tibetanische Weltschaltzentrale c/o Blavatsky tiefere Einblicke in die Funktionsprinzipien des Universums gab.⁵⁹ Olcott, der sich in übersinnlichen Dingen der höheren Einsicht seiner theosophischen Partnerin unterordnete, lieferte Bestätigungen für ihre Behauptung nach, die Theosophical Society sei nach dem Wunsch und Willen der Mahatmas entstanden; auch ihm war allerdings – so formulierte er es 1886 unter vorsichtiger Vermeidung von Zeitangaben – die Existenz der Bruderschaft erst durch Blavatsky bekannt geworden.⁶⁰

Zweifel an der Originalität der Mahatma-Briefe entstanden wie schon im Fall von *Isis Unveiled* zuerst unter Szene-Insidern. Ein amerikanischer Spiritist fand einen seiner Vortragstexte als wörtliches Plagiat in einem Brief Koot Hoomis wieder – offenbar bezog auch der tibetanische Meister sein Geheimwissen aus spiritistischen Zeitschriften.⁶¹ Der Vorfall war der Glaubwürdigkeit des Mahatma-Mythos

58 Vgl. u. a. Blavatsky: Koot Hoomi in Australia [The Theosophist, March 1882], in: HBCW IX, S. 19; dies.: Adepts and Politics. Editor's Note [The Theosophist, December 1883], in: HBCW VI, S. 17–20; dies.: Mahatmas and Chelas [The Theosophist, July 1884], in: HBCW VI, S. 239–41.

59 Sinnett: *Esoteric Buddhism* (bis 1889 vier englische und fünf amerikanische Auflagen und mehrere Übersetzungen, darunter 1884 ins Deutsche). Das Buch enthielt die Grundzüge der indisch revidierten Kosmo- und Anthropologie, die Blavatsky 1888 in ihrem Hauptwerk *The Secret Doctrine* vermittelte.

60 In einer Blavatsky-Hagiografie, die Sinnett 1886 aus Zeitzeugenberichten zusammstellte, gab Olcott folgende Auskunft zu Protokoll: »A strange concatenation of events brought us together, and united our lives for this work, under the superior direction of a group of Masters, especially of One [Koot Hoomi], whose wise teaching, noble example, benevolent patience, and paternal solicitude have made us regard him with the reverence and love that a true Father inspires in his children. I am indebted to H. P. Blavatsky for making me know of the existence of these Masters and their Esoteric Philosophy; and, later, for acting as my mediator before I had come into direct personal intercourse with them.« (Sinnett: *Incidents in the Life of Madame Blavatsky*, S. 182.) Olcotts Memoiren (1896 ff.) enthalten Schilderungen von Mahatma-Kontakten in der Anfangsphase der Theosophical Society und von Trancezuständen, unter denen Blavatsky *Isis Unveiled* empfangen haben soll. Unkritische Theosophie-Historien messen diesen Schilderungen dokumentarischen Wert zu. Aber zum Zeitpunkt von Olcotts Memoiren-Veröffentlichung war der Mahatma-Mythos längst zu einer fundamentalen Doktrin der Theosophical Society geworden. Etwas anderes als die detaillierte retrospektive Festschreibung des Mythos hätte die Zerstörung der Society selbst bedeutet.

61 Vgl. Godwin: *The Theosophical Enlightenment*, S. 346 f.; Washington, *Madame Blavatsky's Baboon*, S. 75 f.

nicht abträglich, zumal auserwählte Besucher, die Blavatsky auf dem Anwesen der Theosophical Society in Adyar empfing, ihren engen Kontakt zu den Meistern bezeugten. In einem Raum ihrer Villa, einer Art *sanctum sanctorum* der Mahatma-Kommunikation, befand sich ein nach allen Seiten geschlossener Schrein, in dem man Fragen an die Meister hinterlegen konnte. Im geschlossenen Schrein materialisierten sich dann die Mahatma-Antwortschreiben oder fielen von der Decke auf die Häupter der Fragesteller; gelegentlich ließ sich in der Tiefe des Raums auch schemenhaft ein Mahatma sehen. Ende 1884 gerieten diese Wundererscheinungen – und mit ihnen die Theosophical Society – unter den Verdacht systematischer Trickbetrügerei. Der Leiter des *Christian College* in Madras veröffentlichte eine Reihe kompromittierender Briefe, die eine entlassene Haushälterin Blavatskys ihm zugespielt hatte. Die Briefe, offenbar von Blavatsky geschrieben, enthielten Anweisungen zur Herstellung und Bedienung versteckter Apparaturen. Der Schrein war demnach mit einer geheimen Öffnung versehen, die Mahatma-Briefe waren Blavatskys Werk, die geisterhaften Erscheinungen Puppenspielererei.⁶² Auf Einladung Olcotts traf kurz darauf ein Abgesandter der Society for Psychical Research in Adyar ein, um die sensationellen Berichte über die Mahatmas auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen. An der Untersuchung der Mahatma-Erscheinungen war die SPR umso mehr interessiert, als einige ihrer engagiertesten Mitglieder zugleich Mitglieder der Theosophical Society waren, darunter auch der Philosoph William James.⁶³ Der mit den Investigationen beauftragte Richard Hodgson kam bei der Untersuchung vor Ort zu dem Schluss, dass die Erscheinungen tatsächlich durch ausgeklügelte mechanische Vorrichtungen erzeugt worden waren und die Mahatma-Briefe ebenso wie die Briefe an die gekündigte Haushälterin Blavatskys Handschrift trugen. 1885 veröffentlichte die SPR einen Report Hodgsons, der alle Betrugsindizien versammelte und im Resümee mit höchstem Respekt vor Blavatskys Einfallsreichtum ein vernichtendes Urteil über sie sprach: »For our own part, we regard her neither as the mouthpiece of hidden seers, nor as a mere vulgar adventuress; we think that she has achieved a title to permanent remembrance as one of the most accomplished, ingenious, and interesting impostors in history.«⁶⁴

62 Zu dieser sogenannten »Coulomb-Affäre« (nach dem Namen der Haushälterin, Emma Coulomb) vgl. die Nacherzählung bei Washington: *Madame Blavatsky's Baboon*, S. 79–82; zusammenfassend Zander: *Anthroposophie*, Bd. 1, S. 96.

63 James trat im Jahr 1882 sowohl der SPR als auch der Theosophical Society bei. Zu James' Mitgliedschaft in der Theosophical Society vgl. Lysy: William James. Zu weiteren Doppelmitgliedschaften in der TS und der SPR vgl. Oppenheim: *The Other World*, S. 174.

64 Hodgson: *Report of the Committee*, S. 207.

In den westlichen Ländern versetzte der »Hodgson-Report« der Theosophie einen Rückschlag. Die meisten europäischen Logen – darunter die 1884 gegründete Theosophische Societät Germania – lösten sich wieder auf.⁶⁵ Prominente Mitglieder der Society wie James wandten sich empört von Blavatsky ab.⁶⁶ Olcott, den der »Hodgson-Report« nicht als Miterzeuger, sondern als Opfer des Trugs darstellte,⁶⁷ versuchte Blavatsky zumindest räumlich von sich zu distanzieren. Auf sein Drängen hin verließ sie 1885 Indien für immer; die ihr verbleibenden sechs Lebensjahre verbrachte sie in Europa. Die Anschuldigungen der SPR wies sie mit aggressiven Gegenvorwürfen zurück. Nach ihrer Darstellung, die ihre Anhänger sich zu eigen machten, war sie das Opfer eines Komplotts der christlichen Missionare, die sich mit ihrer rachsüchtigen Ex-Haushälterin und den missgünstigen Vertretern der SPR zu einem Anschlag auf ihren Ruf verschworen hatten. Sie bestand zeitlebens darauf, dass die Mahatma-Briefe echt, die kompromittierenden Blavatsky-Briefe an die Haushälterin gefälscht und die Apparaturen in Adyar nachträgliche Einbauten der Ränkeschmiede waren.⁶⁸ Ihre Argumente wurden zur offiziellen Verteidigungsfront der Theosophical Society gegen die Zweifel an der Mahatma-Brüderschaft. Weil die von der SPR in Auftrag gegebenen graphologischen Untersuchungen der Mahatma-Briefe eine alleinige Urheberschaft Blavatskys nicht eindeutig nachweisen konnten, die Originale der Briefe an die Haushälterin irgendwann unauffindbar verschwanden und sich allen theosophiefeindlichen Akteuren in dieser Affäre persönliche Motive unterstellen ließen, blieben dem Willen zum Glauben genügend Spielräume offen, um die Existenz der Mahatmas und die Rolle Blavatskys als ihrer Mittlerin weiterhin für wahr zu halten.⁶⁹

65 Zur Theosophischen Societät Germania vgl. Zander: *Anthroposophie*, Bd. 1, S. 109–14.

66 »I am glad of [Hodgson's] demolition of that jade, Blavatsky«, schrieb James nach dem Skandal in einem Brief (zit. bei Murphy/Ballou [Hg.]: *William James on Psychical Research*, S. 64).

67 In der Einleitung des Reports heißt es: »after considering the evidence that Mr. Hodgson has laid before them as to Colonel Olcott's extraordinary credulity, and inaccuracy in observation and inference, they [the members of the Committee] desire to disclaim any intention of imputing wilful deception to that gentleman.« (Hodgson: *Report of the Committee*, S. 205.)

68 Vgl. exemplarisch Blavatsky: *Judges or Slanderers?* [Le Lotus, Paris 1887], in: *HBCW VII*, S. 330–44.

69 Späte Munition für die Verteidigungsfront lieferte die britische SPR hundert Jahre nach dem »Hodgson-Report«. Das SPR-Mitglied Vernon Harrison, ein pensionierter Drucktechniker, der seine Expertise u. a. für vorsichtig zustimmende Begutachtungen von Fotos des Monsters von Loch Ness zur Verfügung stellte, nahm sich 1985 den Report noch einmal vor. Unter dem dramatischen Titel »J'Accuse« – unter dem einst Zola den antisemitischen Justizskandal des

Der Skandal fügte der Theosophie keinen dauerhaften Schaden zu. In den indischen Kolonien trug der Verdacht, es handle sich um eine christlich-westliche Diffamierungskampagne, nur zur weiteren Popularisierung der Theosophical Society bei, und in den westlichen Ländern beförderte die negative Berichterstattung über Blavatsky ihren ohnehin schon legendären Ruhm. Auf lokaler Ebene gründeten sich neue theosophische Vereinigungen, die sich so unübersichtlich vermehrten, dass der Führungszirkel der Theosophical Society 1888 beschloss, die schwer zu verwaltenden Anhängerschaften in regionale Sektionen zu gliedern.⁷⁰ Im Jahr dieser organisatorischen Konsolidierung erhielt die Theosophie auch ihr eigentliches weltanschauliches Fundament. Blavatsky veröffentlichte *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, ein Werk von 1.500 Seiten, das *Isis Unveiled* durch eine noch umfangreichere Neuoffenbarung der Theosophie ersetzte. *The Secret Doctrine* wurde die Bibel, das *Kapital* der theosophischen Bewegung: die heilige Grundlagenschrift, die alle Gläubigen besaßen und nur die wenigsten vollständig durchlasen, die reine Lehre, deren Auslegung zu Schismen und Sezessionen führte.

Wie *Isis Unveiled* setzte auch *The Secret Doctrine* ein ursprüngliches Geheimwissen voraus und extrahierte dessen »essence«⁷¹ aus hinduistischen und buddhistischen, chaldäischen und zoroastrischen, ägyptischen und pythagoräischen, platonischen und gnostischen, christlich-mystischen und kabbalistischen, astrologischen und alchemistischen Überlieferungen. Diese Essenz war ein überaus komplexes pantheistisches System, das die gesamte Entwicklung von Kosmos und Menschheit erfassen sollte. Anders als in ihrem Erstlingswerk, das sich vor allem auf europäische und ägyptische Überlieferungen bezog, hatte Blavatsky den gedanklichen und begrifflichen Schwerpunkt nun ganz nach Indien verlagert. Ausgiebig nutzte sie Sanskrit-Vokabeln, die ihrem Werk schon beim Aufblättern einen exotischen Glamour gaben. Die beiden Teilbände der *Secret Doctrine*, »Cosmogogenesis« und »Anthropogenesis«, legten der Natur- und Menschheitsgeschichte ein zyklisches Evolutionsmodell zugrunde, das Anregungen aus den Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts mit Zyklizitätsvorstellungen indischer Herkunft verband. Zentrale Bestandteile von *The Secret Doctrine* waren die Lehre von der Reinkarnation der menschlichen

Dreyfus-Prozesses angeprangert hatte – stellte Harrison die graphologischen Befunde Hodgsons als nicht eindeutig und dessen Schlussfolgerungen als voreilig dar (Harrison: *J'Accuse*; eine erweiterte Fassung publizierte 1997 das Verlagshaus der TS Pasadena). Aus binnentheosophischer Sicht gilt Blavatsky seither als entlastet. Eine skeptische Beurteilung von Harrisons Gegengutachten bei Kalnitsky: *The Theosophical Movement*, S. 242–45.

⁷⁰ Vgl. Campbell: *Ancient Wisdom Revived*, S. 96 f.

⁷¹ Blavatsky: *The Secret Doctrine*, Bd. 1, S. viii.