

Theosophische Orte: Über Versuche, ein Geheimnis zu wahren und öffentlich zu wirken

Historischer Unterbau und weltanschaulicher Überbau

Alle größeren deutschen Städte besaßen vor dem Ersten Weltkrieg eine »Unterwelt«, die Menschen bewohnten, die sich »Okkultisten« nannten, weil sie die verborgene Seite der Natur zu erkennen oder zu erforschen beanspruchten.¹ Andere nannten sich »Esoteriker«, wenn sie den Schwerpunkt auf geheime kulturelle Traditionen legten, als deren aktuelle Vertreter sie sich sahen. Eine Gruppe, die beides verbinden wollte, war die *Theosophische Gesellschaft*. Wenn man sie beispielsweise in München in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieges besuchen wollte, traf man auf ein locker geknüpftes Netz theosophischer Orte. Bei der *Theosophischen Gesellschaft Adyar*, deren Generalsekretär in Deutschland Rudolf Steiner war, hatte man etwa in München die Auswahl zwischen vier »Zweigen« oder »Logen«, wie man die lokalen Gruppierungen nannte,² aber auch die konkurrierende theosophische Richtung von Ernest Temple Hargrove und die *Theosophische Gesellschaft Point Loma*, die von Katherine Tingley geführt wurde, besaßen hier je einen Zweig. Die Adyar-TheosophInnen hatten darüber hinaus während einiger Jahre in einer ehemaligen »grossen Bierwirtschaft« einen »Kunst- und Musiksaal« für Arbeiter eingerichtet – mitten in Schwabing, in der Herzogstraße 39/o,³ während sich die Mitglieder gern in dem vegetarischen Restaurant *Fruchtkorb* (Spezialität: Mandelmilch) der russischen Theosophin Freiin Harriet von Vacano trafen.⁴ Für große Veranstaltungen mietete man größere Lokalitäten an: etwa für einen theosophischen Kongress 1907 den Kaimaal der (heute zerstörten) Tonhalle am Wittelsbacherplatz oder das Theater am Gärtnerplatz für die Aufführung von »Mysterientheater«-Stücken. Kurz vor dem Krieg scheiterten Planungen, die hinter unauffälligen Fassaden liegenden theosophischen Versammlungsorte durch eine auffällige Architektur präsent zu machen: Am Ende der Ludwigstraße, unmittelbar hinter der Erlöserkirche, hatte man ein monumentales Zentrum der Adyar-Theosophie geplant. Und München war hinsichtlich der theosophischen »Dichte« kein Einzelfall. Für Berlin, Leipzig, Hamburg oder Stuttgart lassen sich vergleichbare theosophische Topogra-

phien dokumentieren. Aber weil Theosophen nicht nur öffentlichkeitswirksam agierten, sondern auch ihre Geheimnisse schützen wollten, war die Dichte dieses Netzes wohl nur wenigen Zeitgenossen bekannt.

Die *Theosophische Gesellschaft Adyar* hat ihre Wurzeln in den Vereinigten Staaten und zählt zu ihren GründerInnen eine der großen Damen der westlichen Esoterik, Helena Petrowa Blavatsky (1831-1891).⁵ Sie hatte sich in den 1870er Jahren mit Henry Steel Olcott (1832-1907) in spiritistischen Kreisen bewegt, wo man in Séancen, den laborartigen, ganz im Geiste des naturwissenschaftlichen Experiments konzipierten Anordnungen, versuchte, mit Hilfe von Medien Kontakte in jenseitige Welten herzustellen. Aber der Spiritismus war, nicht zuletzt aufgrund vieler Betrugsfälle, in diesen Jahren gerade in einer Krise, und deshalb gründeten Blavatsky und Olcott mit einigen Gesinnungsgenossen 1875 in New York die *Theosophische Gesellschaft*. An die Stelle quasi naturwissenschaftlich beglaubigter übersinnlicher Phänomene sollte jetzt die Erforschung religiöser »Weisheit« treten. Aber auch der *Theosophischen Gesellschaft* war anfangs kein Erfolg beschieden, so daß sich Blavatsky und Olcott 1878 nach Indien einschifften, wo sie in Adyar nahe Madras sesshaft wurden. Nun entstand eine weltumspannende und relativ straff organisierte Vereinigung, die unterhalb des »Hauptquartiers« in Landesgesellschaften organisiert war, denen dann lokale Zweige oder Individuen angehörten. Weltanschaulich wurde beider Konversion zum Buddhismus wichtig, denn in der Folge versuchten sie, indisches und europäisches Denken zu einer universalen Weltanschauung zu verbinden. Ein Ergebnis war Blavatskys *Secret Doctrine*, eine riesige Kompilation »esoterischen« Materials, das für Jahrzehnte zu einem kanonischen Werk von Okkultisten und Esoterikern avancierte. Zur globalen Bewegung wurde die Theosophie vor allem durch die organisatorischen Fähigkeiten Olcotts sowie durch seine Nachfolgerin als Präsidentin der *Theosophischen Gesellschaft*, Annie Besant (1847-1933). Mit ihr trat zum zweiten Mal eine Frau an die Spitze der Adyar-Theosophie. Annie Besant stand dieser ab 1907 bis zu ihrem Tod als Präsidentin vor.

Ihr Programm hatten die Theosophen in drei »Zwecken« niedergelegt, welche die 1902 neugegründete deutsche Sektion der *Theosophischen Gesellschaft Adyar* folgendermaßen formulierte:

- »[1.] Den Kern einer allgemeinen Brüderschaft der Menschheit zu bilden, ohne Unterschied der Rasse, des Glaubens, des Geschlechts, der Kaste oder Farben,
- [2.] anzuregen zur Vergleichung der Religionssysteme und zum Studium der Philosophie und Wissenschaft,
- [3.] die noch unerklärten Naturgesetze und die im Menschen schlummernden Kräfte zu erforschen.«

Ergänzend hieß es:

- »[4.] Die Theosophische Gesellschaft verfolgt weder politische noch soziale Interessen. Sie ist keine Sekte und verlangt von ihren Mitgliedern keinen Glauben an irgend ein Dogma.«⁶

Der erste »Zweck« formuliert das Ideal einer egalitären Gesellschaft, ein nachgerade basisdemokratisches Selbstverständnis. Der Gegner sind die hierarchisch organisierten Weltanschauungsorganisationen, namentlich an die Kirchen hat man bei Blavatsky immer zu denken. Zugleich aber inkorporiert dieser Satz ein elitäres Element, denn die »Brüderschaft« als »Kern« der Menschheit ist deren gnostische (wie Theosophen unbefangen meinten) Avantgarde. Aus dieser Verbindung zwischen universellem und elitärem Anspruch entstand die spezifische Organisationsstruktur der Theosophie: Sie betrieb sowohl öffentliche Werbung, hielt aber zugleich ihre Arkana, die Esoterische Schule und ihre Einweihungszeremonien, vor den Augen des Publikums verborgen. Theosophische Vereinigungen sind deshalb wie Zwiebel organisiert: Die äußeren Schalen verdecken den prima vista unsichtbaren Kern der »Eingeweihten«. Anders als im Spiritismus gab es eine Gruppe, die von der »profanen« Welt getrennt war – und die folglich separierte Orte forderte.

Die weltanschauliche Öffnung im zweiten »Zweck« bedeutete für die Theosophie das Ende des eurozentrischen Blicks. Vor allem indische Religionen wurden konstitutiv für das theosophische Selbstverständnis. Aber auch die antiken und überhaupt die »geheimen« Religionen zählten zum alternativen Kosmos der Theosophie, so dass der Anspruch einer synkretistischen Universalreligion entstand, die alle Weltanschauungen, auch das Christentum, in einer höheren Wissenschaft oder Weltanschauung »aufheben« wollte. Die Theosophie verstand sich damit als Antwort auf die kulturelle Pluralisierung, die tradierte religiöse Gewissheiten seit dem 18. Jahrhundert mit zunehmender Verve destabilisierte. Die Innenarchitekturen theosophischer Logen haben dieser kompositorischen Religionsphilosophie ästhetisch Rechnung getragen

Die Erforschung der »unerklärten Naturgesetze« war eine Kampfansage an die positivistischen und antimetaphysischen Naturwissenschaften. Ihr Monopol empirischer Forschung sollte durch die theosophische Empirie gebrochen werden – darin lebte das spiritistische Erbe einer Metaphysik als exakter Naturwissenschaft fort. Aber die kulturalistische Wende, welche die beiden ersten »Zwecke« dokumentieren, fand auch im dritten Zweck ihren Niederschlag. Rudolf Steiner nannte die Theosophie synonym »Geisteswissenschaft« und glaubte, übersinnliche Einsichten mit gleicher Dignität formulieren zu können »wie die auf das Sinnliche gestützte, mit Mikroskop und Teleskop ausgerüstete Wissenschaft von ihren Ergebnissen redet«. ⁷ Orte okkultur Empirie sind in den theosophischen Logen nur noch vereinzelt entstanden, die Esoterische Schule zur Erweckung der »schlummernden Kräfte« hingegen konnte in jedem theosophischen Haus eine Dependance finden.

Der Nachsatz über die weder politischen noch sozialen Interessen war ein programmatischer und zugleich deskriptiver Satz. Die deutsche Theosophie wollte um 1900 binnenorientiert sein und war es. Im Gegensatz zum angelsächsischen Raum etwa gab es fast keine gesellschaftspolitischen Aktivitäten, mithin fehlt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts jede in diesem Sinn öffentlichkeitsorientierte Architektur. ⁸

Das Programm traf einen Nerv der alternativspirituellen Strömungen um 1900, wie die explosionsartige Verbreitung der Theosophie bis in die 1920er Jahre zeigt. In Deutschland besaßen im Umfeld des Ersten Weltkriegs vier theosophische Gruppen eine überregionale Bedeutung und standen in vielen Städten auch mit jeweils eigenen Versammlungsräumen oder Vereinshäusern in Konkurrenz. Die *Theosophische Gesellschaft Adyar* war vor dem Ersten Weltkrieg nicht die größte Gesellschaft, wurde aber im Lauf des 20. Jahrhunderts die bedeutendste. Nach einer missglückten Gründung im Jahr 1884 wurde sie 1902 endgültig als deutsche Sektion der Adyar-Theosophie (benannt nach deren Hauptquartier im indischen Adyar bei Madras) etabliert und entwickelte sich fulminant. Die Zahl der Mitglieder stieg von 256 im Jahr 1904 auf etwa 4.000 im Jahr 1918.

Die entscheidende Figur der deutschen Adyar-Theosophie wurde im Laufe der Jahre Rudolf Steiner (1861-1925).⁹ Der Österreicher war nach einem abgebrochenen Studium in Wien (möglicherweise mit dem Ziel, Realschullehrer zu werden) und nach der Arbeit als Herausgeber einiger naturwissenschaftlicher Schriften Goethes am Ende des 19. Jahrhunderts durch eine Lebenskrise gegangen und zeitweilig bekennender atheistischer Nietzscheaner gewesen. Im Jahr 1900 hatte er jedoch zur Theosophie gefunden, in der sich seine Lebenskrise auflöste. Zwischen konkurrierenden Fraktionen machte er eine steile Karriere und wurde schon 1902 Generalsekretär der deutschen Sektion. In den folgenden Jahren reproduzierte oder reformulierte er die wichtigsten Vorstellungen der theosophischen Weltanschauung. Seine *Theosophie* (1904) war eine Anthropologie mit reinkarnatorischer Jenseitstopographie, sein Schulungsweg *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* (1904/05) sollte die Grundlage der *Esoterischen Schule* bilden, in den Berichten *Aus der Akasha-Chronik* (1904-1908) und in den kosmologischen Visionen der *Geheimwissenschaft* (1904-1909) breitete er seine »übersinnlichen« Erkenntnisse aus. Damit war ein Weltanschauungskosmos entstanden, in dessen pantheisierender Kosmologie Steiner die geistige Evolution der Welt durch eine Materialisierungsgeschichte hindurch entwarf, deren Stadien nach Jahrhunderttausenden zählten. Dabei stellte er anthropologisch der Trias von Leib, Seele und Geist die Körperhüllen von »Äther-« und »Astralleib« zur Seite, während ein göttliches »Ich« im Zentrum dieser Schalen in Reinkarnationen seine »Selbsterlösung« erarbeiten sollte. Nach außen sichtbar war vor dem Ersten Weltkrieg vor allem seine Vortrags- und Publikationstätigkeit. Aber im Kern dieses Gehäuses gab es arkane Sektoren: nicht nur die *Mysteriendramen* (seit 1910), sondern insbesondere die 1904/05 etablierte *Esoterische Schule* und die 1905/06 eingerichteten freimaurerischen Riten.

1912 verließ Steiner die Muttergesellschaft nach einem Machtkampf, der über die Frage, ob der Hindujunge Krishnamurti der neue Weltenlehrer sein könne, geführt wurde, und gründete die *Anthroposophische Gesellschaft*. Er zog etwa 80 Prozent der Logen und Mitglieder mit sich und marginalisierte die Adyar-Theosophie in Deutschland damit für Jahrzehnte. Nach dem Ersten Weltkrieg begann er, die Anthroposophie auf der Grundlage der theosophischen Prinzipien zu einem ge-

samtgesellschaftlichen Weltanschauungsunternehmen auszubauen. Erst jetzt entstanden die Segmente, die heute das Bild der Anthroposophie in der Öffentlichkeit prägen: die gesellschaftspolitische Theorie (»Dreigliederung«), die Waldorfschulen, die anthroposophische Medizin (*Weleda*- und *Wala*-Produkte), die »biodynamische« Landwirtschaft (*Demeter*) sowie eine von Steiner inspirierte Kirche (»Christengemeinschaft«). Zeitgleich wurden in der Adyar-Theosophie die »Dienst-Orden« für soziale und gesellschaftliche Aktivitäten mit Leben gefüllt – in Österreich etwa durch pädagogische Arbeit.

Die zeitweilig quantitativ größte Gesellschaft in Deutschland war im Umkreis des Ersten Weltkriegs allerdings die *Internationale Theosophische Verbrüderung*, die 1925 40 Zweige mit 2.141 Mitgliedern zählte.¹⁰ Ihr Spritus Rector war Blavatskys treuer Anhänger Franz Hartmann (1838-1912), doch lag die faktische Leitung in den Händen des Lehrers und Lebensreform-Anhängers Hermann Rudolph (1865-1946). Zu den spezifischen Aktivitäten der *Internationalen Theosophischen Verbrüderung* gehörten, wie in der Adyar-Theosophie, gottesdienstartige Kulte, die zwischen kirchlichem Gottesdienst und freimaurerischen Zeremonien changierten. Von der *Theosophischen Verbrüderung* löste sich 1923 die *Supernationale Theosophische Gesellschaft* unter der Leitung Hugo Vollraths (1877-1943) ab. Daneben existierten noch die *Theosophische Gesellschaft Point Loma* Katherine Tingleys (1852-1929) sowie die *Theosophische Gesellschaft New York* unter Ernest Hargrove.

In den deutschsprachigen Nachbarländern, in der Schweiz und im cisleithanischen Habsburgerreich, sah die Situation hinsichtlich Verbreitung und innerer Differenzierung der Theosophie im Prinzip ähnlich aus. Genauere Daten liegen aber einstweilen nur für die Adyar-Theosophie vor, deren österreichische Logen bis 1913 zur deutschsprachigen Sektion gehört hatten. 1913 zählte man in Österreich 101 Mitglieder, 1920 waren es dann 311 Mitglieder in 13 Logen und einem Zentrum (der Vorstufe einer Loge); erst in den 1920er Jahren kam es zu einer Blütezeit der österreichischen Adyar-Theosophie. Die Aktivitäten besaßen ihren Schwerpunkt in Wien, wo sich zu dieser Zeit die Hälfte der nachweisbaren 24 Logen befanden. Die Theosophie war seit ihrer Entstehung eine internationale Bewegung und dürfte Ende der 1920er Jahre allein in der Adyar-Theosophie über 40.000 Mitglieder besitzen haben. Berühmte Zeitgenossen zählte sie zeitweilig oder lebenslang zu ihren Anhängern: Thomas A. Edison, Ernst Bloch, Wassily Kandinsky, Piet Mondrian, Maria Montessori, Christian Morgenstern oder William Butler Yeats.¹¹ Die theosophischen Gesellschaften in Deutschland lösten sich entweder nach dem Ersten Weltkrieg auf oder wurden von den Nationalsozialisten unterdrückt und spielten nach dem Zweiten Weltkrieg nur noch eine marginale Rolle.

Während wir über die Geschichte der Theosophie außerhalb Deutschlands lediglich gut unterrichtet sind und über deren weltanschauliche Positionen eine Reihe von Untersuchungen vorliegen,¹² sind die theosophischen Orte weisse Stellen auf der Landkarte geblieben. Von einigen exzeptionellen Bauten abgesehen,¹³ haben

ihre Versammlungs- und Kulträume fast keine Beachtung gefunden. Verdient haben sie dieses Schicksal nicht, waren sie doch ästhetischer Ausdruck der weltanschaulichen Pluralisierung seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, als sich eine vereinsmäßig organisierte alternative Öffentlichkeit angesichts hegemonialer Mächte – von den Kirchen bis zu den Naturwissenschaften – in abgeschirmten Orten ihre Gegenwelten schuf. Aber diese theosophischen Räume sind, wie es bei alternativen Milieus häufig der Fall ist, meist untergegangen, sofern sie nicht als ›repräsentative‹ Bauten den Weg von der klandestinen Nutzung zur öffentlichen Anerkennung gefunden haben.¹⁴

Diese alltäglichen ›esoterischen‹ Orte der Theosophie stehen im Mittelpunkt dieses Aufsatzes.¹⁵ Dabei geht es nicht um eine kunstgeschichtliche Einordnung, sondern um die Lebenspraxis in diesen Enklaven, namentlich um ihr Verhältnis von Arkanum und Publizität, von privater Sphäre und öffentlichem Raum. Die kategorial unterschiedlichen Dimensionen von belebtem Raum und gebautem Raum stehen dabei in einem verschränkten, sich wechselseitig beleuchtenden Verhältnis: Die Architektur erschließt die Praxis, und die Praxis erläutert die Architektur. Der Raum bleibt ohne die Aktivitäten seiner Bewohner eine leblose Hülle, während viele theosophische Praktiken ohne ihr architektonisches Gehäuse für die Interpretation ortlos sind. Angesichts fehlender Forschungen bedeutet dies Kärnerarbeit: Das Leben in diesen Logen und die Architektur sind, teilweise über Photos, aber weitgehend über Texte, wieder präsent zu machen. Dokumentarische Grundlagenarbeit und die Deutungen des Befundes sind deshalb zumindest von ungleichem Umfang.

Theosophische Orte zwischen arkaner Verfassung und öffentlicher Präsenz

Wo begegneten sich Theosophinnen und Theosophen? In den Anfangsjahren traf man sich, der Not gehorchend und wie andere Gruppen auch, häufig in Gaststätten und Restaurants, die über Gesellschaftsräume verfügten. Nachweisbar sind für die Adyar-Theosophie vor dem Ersten Weltkrieg etwa eine Weihnachtsfeier im Heidelberger *Hotel Metropol*, eine Versammlung im *patriotischen Haus* in Hamburg oder im Frankfurter *Börsen-Restaurant*¹⁶ – allesamt Lokalitäten der gehobenen Kategorie. Vorträge für die nichttheosophische Öffentlichkeit präsentierte man hingegen in öffentlichen Sälen, die so zu temporären theosophischen Orten wurden. Steiner etwa zog zu seinen besten Zeiten Hunderte von Zuhörern in den Vortragssaal des Berliner Architektenhauses, während Katherine Tingley den Katharinenbau im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg füllte.

Die Herzstücke des Vereinslebens benötigten jedoch die Intimität des abgeschlossenen Raums: Von der Unterrichtung in der *Esoterischen Schule* bis zu den rituellen Zeremonien (s. u.) gab es viele Aktivitäten, die als Arkanveranstaltungen im öffentlichen oder halböffentlichen Raum nicht durchführbar waren. So traf man sich in der Gründungsphase der *Theosophischen Gesellschaft Adyar* Anfang der

1880er Jahre im großbürgerlichen Ambiente der Industriellenfamilie Gebhardt in Elberfeld oder in der Villa des Malers Gabriel von Max am Starnberger See. In ihrem Haus konnte etwa Mary Gebhardt Briefe »verborgener« Meister der Theosophie empfangen oder eine »Chambre d'Opération«, vermutlich einen Raum für spiritistische Séancen, einrichten,¹⁷ in von Maxens Anwesen wurde die *Theosophische Gesellschaft* gegründet. Privaträume blieben auch später Refugien für theosophische Veranstaltungen. 1908 hielt Steiner einen Vortrag vor 80 Personen in einer Hamburger »Privatwohnung«, zwei Jahre später berichtete der Berner Zweig von einem »Logenzimmer« in einem Privathaus, und häufig, so in Breslau, wurden die Vereinsveranstaltungen immer in Privaträumen abgehalten. In Düsseldorf konnte man einen eigenen Raum für die Zweigarbeit zumindest anmieten. An manchen Orten wurden sogar eigene Häuser erworben. So erstanden zwei TheosophInnen für den Bonner Zweig 1910 ein eigenes »Heim«, in Stuttgart kam es zum Bau eines ambitionierten Zweighauses (s.u.).¹⁸ An solchen Orten ließ sich der materiale Raum der Architektur mit dem sozialen Raum der Mitglieder in Deckung zu bringen.¹⁹ Die Grenzen zwischen gebauter und gedachter, sinnlicher und »übersinnlicher« Welt verloren für TheosophInnen in diesen Enklaven ihre Realität, hier wurde ihnen das Unsichtbare zum »Ereignis«.

Der abgeschlossene theosophische Raum besaß durch seine Ausstattung eine eigene Identität. Die russische Theosophin Assja Turgenieff hat diese »Aura« für das Berliner Zweiglokal in der Motzstraße 1912/13 folgendermaßen wahrgenommen:

»Wie ein Schiff oder Inselchen im brausenden Meer des modernen Großstadtlebens war das Zweiglokal in der Geisbergstraße. (...) In gesättigtem Blau gemalte Wände und noch dunkler blau die Tür, der Fußboden, Fenster und Stühle. Auch das seitlich gestellte Rednerpult war dunkelblau, darauf ein Strauß leuchtend roter Rosen. Die Vorhänge an den Fenstern waren hellblau, und auch die Decke war mit hellblauem Stoff bedeckt, der, in den Nähten fester angezogen, in merkwürdigen Wellen nach unten gebauscht herunterhing. (...) Die Büsten von Hegel, Schelling, Fichte und Novalis, sowie zwei Radierungen von Raffaels Stanzen nahmen die Räume zwischen den Fenstern ein.«²⁰

Theosophen bevorzugten in diesen Jahren für die Wände intensive Farbfassungen.²¹ Auch in Steiners eigenen Räumen in der Motzstraße sah Turgenieff »stauend (...) schöne Mahagonimöbel mit dicker violetter Ölfarbe überstrichen, der Farbe der Wände entsprechend«,²² während er sein Stuttgarter Gesprächszimmer in einem »intensiven Rot« hatte streichen lassen.²³ Offenbar waren die symbolistisch inspirierten Pastellfarben, die man beim ersten Goetheanum, das seit 1913 in Dornach entstand, gerne verwandte und die bis heute die anthroposophische Malerei dominieren, in den Vorkriegsjahren nicht charakteristisch für theosophische Bauten.

Die Farben und die anderen Ausstattungsdetails waren für TheosophInnen selbstverständlich sprechende Symbole. Blau, die klassische Farbe des Kosmos, war auch für Steiner die Farbe des Himmels, aber auch des Seelischen.²⁴ Die roten Rosen lassen sich als Bezug auf das rosenkreuzerische Selbstverständnis lesen (s. u.), das Steiner seit 1906/07 propagierte, die Büsten der Philosophen dokumentieren seinen

Anspruch einer philosophischen Begründung der Theosophie, und hinter den Bildern Raffaels steht Steiners Anspruch, eine spirituelle Tradition der Kunst zu integrieren. Die Räume von Theosophen waren ein ästhetischer Mikrokosmos ihres Synkretismus.

Ambitionierter, aber nicht prinzipiell anders präsentiert sich das Stuttgarter Logenhaus, das der örtliche Zweig im Oktober 1911 einweihte.²⁵ Darin befand sich ein »Veranstaltungsraum«, auch »Vortragssaal« genannt,²⁶ dessen Stuhlreihen vor einem höhergelegenen Podium standen, das als Rednerkanzel, aber möglicherweise auch als Theaterbühne, wie ein Vorhang nahe legt, verwandt werden konnte.²⁷

An der rückwärtigen Saalseite befand sich eine mit sieben »Planetensiegeln« geschmückte Empore, deren Zugang seit 1921/22²⁸ mit Säulen und Kapitellen versehen war. Selbstverständlich gab es auch eine Bibliothek,²⁹ aber wirklich bemerkenswert war der ellipsoide Kellersaal mit seinen 14 Säulen und der mit christlichen und esoterischen Motiven ausgemalten Kuppel:³⁰ der »Tempel«³¹, in dem Steiner freimaurerische Riten zelebrierte.

Das Haus ist architekturgeschichtlich dem Reformhistorismus des beginnenden 20. Jahrhunderts zuzurechnen. Einen eigenen Stil, wie es das erste Goetheanum mit seinen Jugendstilformen und das zweite Goetheanum mit seinen expressionistischen Motiven und der Dogmatik des fehlenden rechten Winkels repräsentierte, schuf Steiner für den Stuttgarter Bau noch nicht. Diese architektonische Festlegung war erst eine zweite Stufe der Identitätsbildung, welche die Wiedererkennungseffekte nach innen verstärkte, zugleich aber die öffentliche Wahrnehmung formte. So war jener Bau, in einem Villenviertel am Stadtrand gelegen, von anderen Anwesen der Umgebung nicht zu unterscheiden.

Neben diesen Bauten für intime Veranstaltungen gab es auch Räume auf der Schwelle zur Öffentlichkeit. Dazu zählten etwa Bibliotheken oder für Vorträge geöffnete Zweigräume (s.u.), aber auch öffentlich nutzbare Räume, die man für geschlossene Veranstaltungen mietete. Ein Beispiel dafür ist der eingangs genannte Münchener »Kaimaal«, ein kommerziell genutzter Kulturraum, den man zum Kongress der *Föderation der europäischen Sektionen der Theosophischen Gesellschaft* 1907 mit einer »theosophischen« Innenarchitektur ausgestaltete. »Kunstwerke, Musik und Rede sollten stimmungsvoll mit dem übrigen Arrangement zusammenwirken und klingen – in seiner gedachten Wirkung dahin strebend, an die alten Mysterien zu erinnern«.³² Für diese Installation von Steiners theosophischer Weltanschauung im Kaimaal gibt es eine eindruckliche Beschreibung eines Teilnehmers, von E.A. Karl Stockmeyer:

»Der Kaim-Saal war ganz mit hochrotem Stoff ausgekleidet. Auch die Decke war rot verkleidet. Die großen Emporen waren verhängt. So entstand ein rechteckiger Raum mit ziemlich breitem Grundriß, ohne Fenster, ein reiner Innenraum.

Die roten Stoffwände waren ganz glatt. Nur in der Stirnwand war ein schlicht rechteckiger, wenig tiefer Bühnenraum ausgespart, dessen Boden reichlich einen Meter höher lag als der Boden des Saales. Dort oben stand für die Kongreßleitung ein langer Tisch, ebenfalls rot verhängt und mit den Tierkreiszeichen geschmückt. Daneben etwas nach vorn gerückt stand das Rednerpult.

Über der Bühnenöffnung hing ein Bild des Münchner Malers Haß, »Die große (Hure, H.Z.) Babylon«. Unter ihr standen auf Postamenten die Büsten der großen deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel und links und rechts von ihnen zwei Säulen, eine rote mit J, eine blaue mit B geschmückt und mit den Sprüchen beschrieben:

J

Im reinen Gedanken findest du / Das Selbst, das sich halten kann. / Wandelst zum Bilde du den Gedanken, / Erlebst du die schaffende Weisheit.

B

Verdichstest du das Gefühl zum Licht, / Offenbarst du die formende Kraft. / Verdinglichst du den Willen zum Wesen, / So schaffest du im Weltensein.

Die beiden Seitenwände und die Rückwand waren durch sieben Säulen von etwa zweieinhalb Meter Höhe geschmückt, die ganz einfach auf große Bretter gemalt waren. Sie zeigten über einem glatten runden Schaft ohne Sockel als Kapitäl (sic!) die Motive der späteren Goetheanum-Säulen. Die Planetenzeichen waren auf ihnen angebracht.³³

Alle ästhetischen Elemente lassen sich als symbolische Abkürzungen theosophischer Vorstellungen dechiffrieren und demonstrieren das weltanschauliche Kapital, das die deutsche Sektion beanspruchte.

- Die Planetenzeichen waren Symbole der evolutiven theosophischen Kosmologie.
- Die Säulen J und B entsprechen den Säulen Jachin und Boas des freimaurerischen Tempels, auch die Auskleidung mit rotem Stoff könnte sich auf den maurerischen Kontext beziehen (s.u.).
- Die Büsten von Fichte, Schelling und Hegel indizieren, wie schon im Berliner Zweigraum, Steiners philosophische Ambitionen sowie seinen Anspruch, die deutsche Tradition innerhalb der *Theosophischen Gesellschaft* präsent zu machen.
- Haß' Gemälde *Die große Babylon* gehört in den Umkreis der symbolistischen Münchener Sezession und ist möglicherweise als Symbol für die Überwindung der zersplitterten Menschheit durch die Theosophie zu deuten.
- Schließlich hingen im Kaimaal »Siegel«, mit esoterischen Motiven bemalte Tondi, welche die Johannes-Apokalypse visualisierten und weitgehend auf Vorlagen des französischen Okkultisten Eliphas Lévi zurückgingen.³⁴ Das siebte Siegel hatte Steiner durch eine eigene Kreation ersetzt, in der er seine kosmologischen Vorstellungen versinnbildlichte und in dessen äußeren Ring er das Akronym des sogenannten Rosenkreuzerspruchs platzierte (»Ex deo nascimur, in Christo morimur, per spiritum sanctum reviviscimus«).

Bemerkenswerterweise enthielt sich die Ausstattung offener Bezüge auf asiatische Religionen. Die Dominanz christlicher und europäisch-philosophischer Kontexte war eine Abgrenzung gegenüber anderen europäischen Landessektionen und der Leitung der Gesellschaft in Indien in der innertheosophischen Diskussion, in der sich Steiner zu diesem Zeitpunkt zunehmend von buddhistischen Traditionselementen in der Theosophie distanzierte.

Den Schritt zur demonstrativen äußeren Sichtbarkeit theosophischer Orte machten die Adyar-Theosophen ab 1910/11, als sie einen Bau für die Aufführung von Mysterienspielen planten. In München sollte ein aufwendiger Komplex entste-

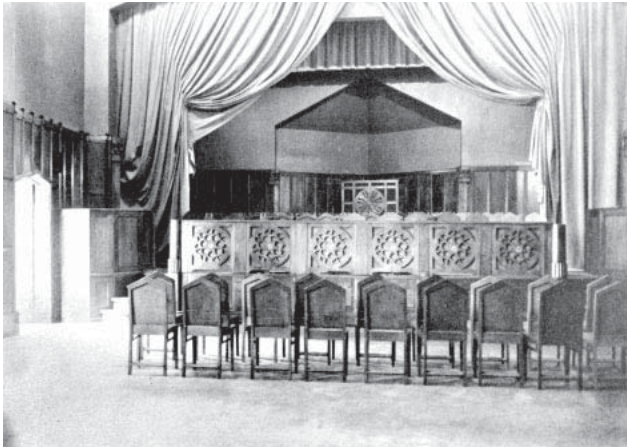


Abb. 1: »Veranstaltungsraum« im Stuttgarter Zweighaus der Theosophischen Gesellschaft Adyar (gebaut 1911, Umbauten 1921/22): Blick auf die »Bühne«; Architekt Carl Schmidt-Curtius. Quelle: Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 284/5, 1977, Abb. 5.

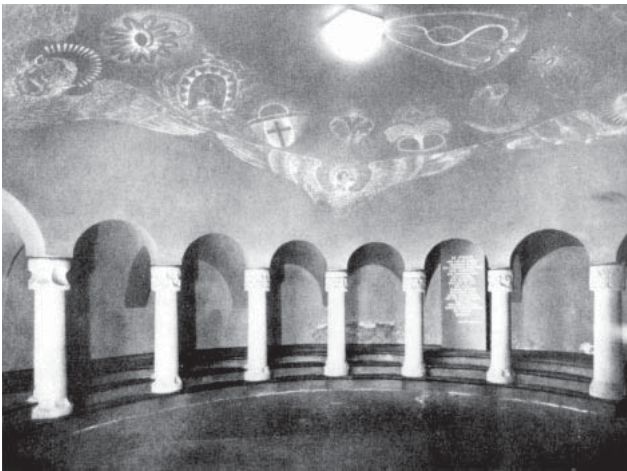


Abb. 2: »Tempelraum« im Stuttgarter Zweighaus der Theosophischen Gesellschaft Adyar (eingrichtet 1911/12): nördliche Seite; Architekt Carl Schmidt-Curtius, unter Rückgriff auf Vorgaben Steiners. Zustand Anfang der 1930er Jahre. Quelle: Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 284/5, 1977, Abb. 6.

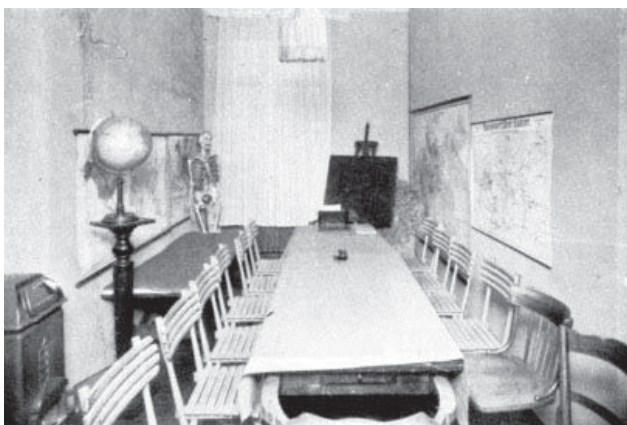


Abb. 3: »Ein Studier-Zimmer«, vermutlich der *Supernationalen Theosophischen Gesellschaft* Hugo Vollraths. Leipzig (Königstraße 12?), wohl 1928. Quelle: Theosophie. Zentralorgan der theosophischen Bewegung in den deutschsprachigen Ländern 17 (1928/29), vor 88.

hen, in dem neben dem Bühnenraum auch ein nach theosophischen Inspirationen arbeitendes »Krankenhaus« sowie eine »Hochschule für Geisteswissenschaft« (und dabei wohl auch Räume für die naturwissenschaftliche Bestätigung der übersinnlichen Welt der Theosophie) Platz finden sollten.³⁵ Als jedoch die Baugenehmigung verweigert wurde, suchten sich Steiner und seine Anhänger im Schweizerischen Dornach einen alternativen Bauplatz, wo seit 1913 das erste Goetheanum entstand. Damit aber verließen sie die Stadt – und damit den Bereich, auf den diese Studie begrenzt ist.

Doch die Stadtflucht blieb vor dem Ersten Weltkrieg die Ausnahme. Fast alle theosophischen Logen lagen in Städten, häufig sogar in Großstädten, wo die Theosophie im Bildungsbürgertum ihre AnhängerInnen fand. Und nur in Städten gab es eine ausreichende Offenheit für die »esoterische« Lebensführung von TheosophInnen, war die soziale Kontrolle ausreichend abgesenkt, um die klandestine Existenz in privaten oder allenfalls halböffentlichen Räumen hinzunehmen. In der städtebaulich zentralen Polarität von öffentlichem und privatem Raum haben sich deshalb die Theosophen, wie alle Beispiele dieses Kapitels dokumentieren, auf die Seite des abgeschotteten Lebens geschlagen. Nur widerwillig nahmen sie mit Gaststätten und Restaurants vorlieb, im Gegensatz etwa zur Arbeiterschaft, die durchwegs Kneipen und deren Säle als Treffpunkte vielleicht nicht liebte, aber akzeptierte.³⁶ Der entscheidende Grund lag zwar im esoterischen Selbstverständnis der Theosophie. Aber ökonomische Möglichkeitsbedingungen waren natürlich wichtig: TheosophInnen entstammten durchweg einer reichen bürgerlichen Klientel, die im Gegensatz zur Arbeiterschaft in der Lage war, eine architektonische Gegenwelt zu finanzieren.

Klandestine Lebenswelten

Wie sah nun die Lebenswelt hinter den Türen der theosophischen Logen aus? Wenn sich vereinsinterne Praxis und architektonischen »Hüllen« wechselseitig bedingen, liegt hier ein Schlüssel zu den Funktionen der theosophischen Räume. Dabei engt jede Frage nach einem Gebrauch im Singular, dem diese Räume gedient haben könnten, ihre Nutzungspraxis unzulässig ein. Theosophische Orte waren polyfunktional, wie der folgende Überblick verdeutlicht.

Jahreslauf

In der *Theosophischen Gesellschaft* gab es regelmäßig etwas zu feiern, weil man die religiösen Festtage überformte und neue schuf. Der Jahreslauf dürfte mit einer Osterfeier im theosophischen Rahmen, möglicherweise zusätzlich, wohl häufiger aber parallel zur kirchlichen Feier, einen ersten Höhepunkt gefunden haben.³⁷ Die genaueren Abläufe sind augenblicklich nicht bekannt, könnten aber den theosophischen Weihnachtsfeiern (s.u.) geähnelt haben. Am 8. Mai stand, bis zum Bruch mit

der Muttergesellschaft Adyar, der Weiße Lotus-Tag anlässlich von Blavatskys Tod auf dem Programm. Er wurde 1902 in Adyar durch Verteilen von Reis und Kupfermünzen begangen und gipfelte in der Lesung von Blavatsky-Texten und Vorträgen.³⁸ In Deutschland beschränkte man sich wohl auf das ritualisierte Lesen von Texten oder auf Blavatsky-bezogene Vorträge, wobei vermutlich ein Portrait Blavatskys an prominenter Stelle im Raum platziert war. Auch Steiner hat diesen Tag mit großer Selbstverständlichkeit in seiner Zeit als Theosoph begangen und etwa 1906 »im Anschluss an die Wirksamkeit von Frau Blavatsky sich über die Mysterien Griechenlands verbreitet«. ³⁹ Am 8. Mai 1912 feierte Steiner den Weißen Lotus-Tag zum letzten Mal.⁴⁰ Im Sommer ruhte die Zweigarbeit für sechs bis acht Wochen, jedenfalls in vielen Zweigen. Möglicherweise hing dies einmal mehr mit der ökonomischen Potenz von Theosophen zusammen, für die ein längerer Ferienaufenthalt in der Sommerfrische zum Lebensstandard gehörte.

Das Jahr klang vielfach mit einer »Theosophischen Weihnachtsfeier« aus. 1907 wurde beim Heidelberger »Christfest ›Das Weihnachtsmysterium‹ (nach Dr. Steiner)« verlesen, in Stuttgart lobte man einen »schönen esoterischen Verlauf«, und in Köln war der Baum »mit Symbolen und Rosen geschmückt«, wobei Steiner einen Vortrag über Goethes Gedicht *Die Geheimnisse* hielt.⁴¹ In München sah die Feier am 15. Dezember 1907 folgendermaßen aus:

»Der Abend wurde eingeleitet und geschlossen mit Musik (Harmonium und Gesang). Alsdann verlas Baronin Gumpfenberg ein von ihr für die Feier verfasstes Gedicht. Während der Vorlesung des Weihnachtsvortrages, den Herr Dr. Steiner im letzten Jahre in Berlin gehalten hatte, und während der ganzen Feier brannten die 33 Lichter des Baumes, der mit den bekannten Symbolen und mit Rosen geschmückt war.«⁴²

Die kryptisch benannten Symbole (Rosen in Köln und 33 Lichter in München) lassen sich mit hoher Wahrscheinlichkeit entschlüsseln, wenn man in Rechnung stellt, dass sich Steiner gegenüber Annie Besant als europäischer Rosenkreuzer zu profilieren suchte: Der Schmuck mit 33 Rosen symbolisiert die rosenkreuzerische Ausrichtung. Schon während dieses Jahres hatte man in Köln den Zyklus *Theosophie im Sinne der Rosenkreuzer* gelesen, und Steiner bestätigt diese inhaltliche Spitze mit seinem Kölner Weihnachtsvortrag über *Die Geheimnisse*, dem *locus classicus* des Rosenkreuzerthemas bei Goethe.⁴³ Beim Termin ging man der direkten Konkurrenz mit der etablierten Feier aus dem Weg,⁴⁴ den Versuch einer Verdrängung der christlichen Weihnachtsfeiern (möglicherweise im Gegensatz zum Osterfest) gab es vor 1914 wohl nicht. Erst mit der Gründung der *Christengemeinschaft* als anthroposophischer Kirche im Jahr 1922 kam es zu einem durchorganisierten alternativen Festkreis einschließlich der Passageriten. Gleichwohl dürfte die soziale Funktion der christlichen Weihnachtsfeiern teilweise an die theosophischen Veranstaltungen übergegangen sein, bekundete doch der Basler Zweig, dass man sich zu Weihnachten »wie eine Familie« gefühlt habe.⁴⁵

Lektüren

Man traf sich aber in der Loge nicht nur zu Festen, sondern vor allem zu regelmäßigen Zusammenkünften. Der Zweigabend, der einmal in der Woche stattzufinden pflegte, war wohl meist ein »Leseabend« oder »Studienabend«, an dem theosophische und religionsgeschichtlich-philosophische Veröffentlichungen und (in der Adyar-Theosophie) mehr und mehr die Texte Steiners gelesen wurden, also dessen Bücher und Vorträge, die in Hektographien für den internen Gebrauch zur Verfügung standen (s.u.). Vermutlich hat man oft in einer *Lectio Continua* Passagen gelesen und die Texte unter der Ägide älterer TheosophInnen »durchgenommen«. Dahinter darf man eine autoritative Exegese vermuten; in anderen Fällen ist die Verteilung von Arbeitsaufgaben an die Mitglieder eines Zweiges dokumentiert, deren Besprechung dann die Grundlage der Zweigarbeit bildete.⁴⁶

Vielleicht liegt in dieser Arbeitsform neben inhaltlichen Divergenzen ein Grund für die Teilung großer Ortsgruppen wie München oder Stuttgart, wo es vier beziehungsweise drei Zweige gab; selbst kleinere Städte wie Tübingen und Karlsruhe besaßen zwei Zweige. Andererseits wurde der vergleichsweise große Zweig Berlin – hier waren 1911 mit 440 Mitgliedern fast 20 Prozent der deutschen Adyar-Theosophen organisiert – nie geteilt, aber dies hing möglicherweise mit der Bindung an Rudolf Steiner, der im Zweiggebäude wohnte, und der angeschlossenen Zentrale der deutschen Adyar-Theosophie zusammen. In manchen Städten waren Parallelzweige, die vermutlich separate Räume besaßen, Indikatoren für Spannungen unter den TheosophInnen: In Dresden führte die Gegnerschaft zwischen Steiner und Hermann Ahner, in Düsseldorf die weiterbestehende Orientierung der Loge unter Johannes L. M. Lauweriks an Blavatsky zur Gründung eigenständiger Zweige. Im elsässischen Mühlhausen dokumentierten die Zweignamen *Paulus-Zweig* und *Groupe d'étude Jeanne d'Arc*, daß die Sprach- und Nationalgrenzen auch von der Theosophie nicht überbrückt werden konnten.⁴⁷ Das Verhältnis zu den Konkurrenzweigen der nicht zu Adyar gehörigen theosophischen Gesellschaften, die es in allen größeren Städten gab, ist schwer zu durchschauen, da Arbeiten zur Geschichte der anderen theosophischen Gesellschaften fehlen.⁴⁸ Andererseits macht Steiners oben angesprochene Trennungsgeschichte von der Muttergesellschaft klar, dass es massive Konflikte gab. Die Aufarbeitung dieses Beziehungsnetzes und seiner topographischen Konsequenzen steht noch aus.

Die Intensität der Arbeit hing wohl von der Mitgliederzahl und vom Engagement einzelner ab und war dementsprechend unterschiedlich. Große Zweige wie München konnten noch Zusatzprogramme wie den »Kunst- und Musiksaal« für Arbeiter anbieten, während es kleineren Zweigen immer wieder an Zuspruch mangelte; so klagte der Karlsruher Zweig 1906, dass aufgrund der wechselnden Teilnehmer keine kontinuierliche Lektüre möglich sei.⁴⁹

Bibliothek

Fast jeder Zweig dürfte eine Bibliothek besessen haben, die durch Buchschenkungen, Stiftungsfonds und Ankäufe auf Zweigebene schnell einige Dutzend Bücher umfassen konnte. Die Freiburger Zweigbibliothek zählte 1907 59 Bände, sei aber »nicht sehr viel benutzt« gewesen, während der Zweig Weimar berichtete, dass die »kleine Bibliothek (...) von den Mitgliedern fleissig benutzt« werde. Die Münchener Bibliothek konnte 1905 auf 200, 1907 auf 300 Bände verweisen; sie hatte 1905 eine Ausleihrate von 200 Einheiten pro Jahr. Seit 1906 besaß der Münchener Zweig ein »Theosophisches Lesezimmer«, seit 1908 ist auch eine »Theosophische Bibliothek« nachweisbar. Die größte derartige Einrichtung war die Sektionsbibliothek in Berlin, die im Dezember 1912 auf 1.418 Bände angewachsen war und deren Bestände sich, da die Akquisitionen teilweise fortlaufend publiziert wurden, umreißen lassen: Es dominierten theosophische und esoterische Literatur, dazu kamen philosophische, religiöse, historische und belletristische Werke, darunter meist einige Bücher in englischer und französischer Sprache.⁵⁰ Vermutlich waren fast alle Bibliotheken auch »Fenster« der Logen in die Öffentlichkeit, da es mehrfach Hinweise gibt, dass auch Nichttheosophen die Nutzung der Bibliothek offenstand (s. u.).

Vorträge

Die meisten Informationen besitzen wir über die Vortragstätigkeit in Logen. Vorträge konnten als öffentliche Veranstaltungen in theosophischen oder kommerziellen Räumen stattfinden, aber auch Unterrichtungen für den esoterischen Kern in verschlossenen Räumen sein. Hinweise auf »Hörerkarten« oder einen »engeren Kreis« dokumentieren in theosophischen Publikationen das Privileg des Zutritts ebenso wie die ausdrücklich erwähnte Mitnahme von Freunden zur Loge oder die Rücknahme eines solchen Vorrechts für Gäste.⁵¹

Höhepunkte waren wohl die Vorträge auswärtiger, renommierter TheosophInnen. Doch blieben sie nur zweite Wahl gegenüber den Vorträgen Steiners, die einen emotionalen und im Selbstverständnis der HörerInnen intellektuellen Höhepunkt des Vereinslebens bildeten und von denen man sich oft, wie 1910 in Weimar, die Belebung der Zweigarbeit erwartete.⁵² Die Russin Margarita Woloschin hatte 1908 einen Vortrag Steiners in einem Privathaus erlebt und schilderte später auch das Ambiente:

»Die Vorträge fanden in dem kleinen weißen Saal eines bürgerlichen Hauses statt. Rudolf Steiner stand vor einem gelbseidenen Vorhang an einem Tischchen. Er sprach an diesem ersten Abend über den Prolog des Johannesevangeliums ›Im Anfang war das Wort‹; dabei nahm er ein Maiglöckchen aus dem Sträußchen, das vor ihm stand: so wie das Maiglöckchen aus dem Samen entstand, der Same aber in der Blüte verborgen ist, so ist die Welt und der Mensch aus dem Wort entstanden.«⁵³

In größeren Städten steigerte Steiner seine Vorträge zu Zyklen, zu denen man sich »eintrug« und die bis zu vierzehn Tage dauern konnten.⁵⁴ Den Zyklus VI in der zweiten Junihälfte 1908 in Nürnberg wertete ein Theosoph folgendermaßen:

»Eine Zeit reinster Festesstimmung für unsere Loge waren die Tage vom 17.-30. Juni. Aus den verschiedensten Himmelsrichtungen – aus den Städten Deutschlands nicht nur, sondern auch aus Holland und England, aus Frankreich und der Schweiz, aus Russland und Serbien, selbst aus dem fernen Kalifornien – waren Freunde in der Theosophie herbeigeeilt, um mit uns Abend für Abend zu Füßen des tief verehrten Lehrers zu sitzen und den wunderbaren Offenbarungen zu lauschen, die er machte über die Apokalypse des Johannes.«⁵⁵

Wenn man bedenkt, dass zu dem nächsten Zyklus, den Steiner im August in Stuttgart hielt, 300 Personen kamen, dass in München bei einem Vortrag 400, in Basel 500 Besucher gezählt wurden,⁵⁶ wird deutlich, dass hier ein gemeinschaftsbildender Integrationsfaktor von beträchtlichem Ausmaß für das Vereinsleben der *Theosophischen Gesellschaft* vorlag – und dass diese eine Resonanz weit über ihr engeres Milieu hinaus fand.

Zwei Berichte aus den Jahren vor und nach dem Ersten Weltkrieg verdeutlichen, welche Wirkungen Steiner bei Distanzierten wie Anhängern auslöste. Paul Fechter etwa, der vor dem Ersten Weltkrieg als Journalist für die *Dresdner Neuesten Nachrichten* und die Berliner *Vossische Zeitung* arbeitete (und nach dem Zweiten Weltkrieg die *Neuen Deutschen Hefte* redigierte), dokumentiert in einer expressionistischen Diktion die Kritiker Steiners:

»Ich hatte Rudolf Steiner etwa seit 1907 immer wieder in seinen Versammlungen erlebt, zuerst in Dresden, an Abenden, bei denen er schmal, dunkel, fast unauffällig in irgendeinem halb dunklen und halb leeren Saal vor ein paar Dutzend älterer Damen sprach, dann den raschen Aufstieg in Berlin, wo er schon 1912 im überfüllten Festsaal des Architektenhauses in der Wilhelmstraße Tausende von Zuhörern mit seinen Vorträgen anlockte. Ich sehe noch das Bild eines Abends: den strahlend hell erleuchteten, riesigen Raum, die wogenden Menschenmassen vor dem großen Podium mit dem noch leeren Rednerpult, im Hintergrund ein vom Boden bis zur Decke reichender, auf der Hälfte geteilter Vorhang – und unter diesem Vorhang, gerade in seiner Mitte, reglos, wartend, zwei auf das leere Podium vorragende Füße in schwarzen Halbschuhen, die da unbeweglich standen und des Augenblicks harreten, in dem sie sich in Bewegung setzen konnten. Sie mußten eine ganze Weile warten, bis auf einmal der Vorhang, der bisher vor dem Manne, dem diese Füße gehörten, zusammengegangen war, hinter der schmalen, schlanken, schwarzen Gestalt im langen Gehrock zusammenschlug, so daß Rudolf Steiner plötzlich wie aus der Erde aufgetaucht am Rande des Saales stand, reglos mit hängenden Armen und langem, schmalem, leicht abwärts geneigtem Gesicht unter dem dichten schwarzen Haar. Er stand und wartete, bis das Sprechen und Lachen im Saal ganz von selbst immer mehr abeebte und verstummt war. Dann erst schritt er langsam zu dem Rednerpult und begann, die Augen unter den dunklen Brauen immer noch gesenkt, halblaut und langsam zu sprechen, bis er auf einmal ein paar Worte, einen Satz fast hastig, überraschend hervorstieß und dabei zum erstenmal die schweren Augenlider hob und nun den Blick brennend und bannend auf die faszinierten, atemlosen Zuhörer richtete. An jenem Abend lautete dieser Satz der Suggestion, knapp und kurz, klanglos, beinahe auch atemlos über die Hörermassen hingeworfen: 'Das ist der Tod!' – Durch den Saal glitt ein zitterndes Atmen: der große Rattenfänger hatte die Schar der Kinder nun fest in der Hand.«⁵⁷

Fechter suggeriert, schon durch die Verschneidung unterschiedlicher Vorträge, dass der architektonische Raum sekundär ist. Mit seiner Rhetorik und der Aura seines Auftretens habe Steiner einen psychologischen Raum geschaffen, der in Fechters Augen vor allem aus Interaktion bestand. Fechter beschreibt eine Inszenierung,

die mit wenigen materialen Mitteln arbeitet: einem Vorhang, der Steiners »Raum« abgrenzt und seine Epiphanie theatralisch organisiert; dem Podium, das die »Bannmeile« bezeichnet, die ihn von Publikum abgrenzt; der Kleidung, großbürgerlich zugeschnitten und in Schwarz, der Farbe der Feierlichkeit, der Pfarrer und Priester. Die eigentliche Wirkung beginnt mit immateriellen Faktoren, mit Pausen, Blicken, Schweigen, und wird getragen von der Rede Steiners, auf welche die Zuschauer mit »zitterndem Atem« antworten. Der interaktive Raum ist in Fechtens Augen die flüchtige Architektur des gebannten Geistes, ein mobiles Event, dessen Fundament Steiner ist und das keiner Steine bedarf. Aber es war ein Raum mit schwer kalkulierbaren Wirkungen, er schuf neben Gläubigen auch Apostaten wie Fechter.

Der Anthroposoph Heinz Müller hingegen beschreibt einen Mitgliedervortrag bei einem »feierlichen Zweigabend« im Jahr 1921, dem er, »einiges Staunen« hervorruhend, »in der vollen Wandervogelkluft« beiwohnte.⁵⁸ Aber im Gegensatz zu Fechter registrierte er Steiners Auftreten aus der Perspektive des Überzeugten:

»Mit Oberstleutnant Seebohm betraten zwei Ehrfurcht gebietende Damen den Saal. Wie sich später herausstellte, waren es die Frau von Moltke, die Witwe des Chefs des Generalstabes, und Frau Margaretha Morgenstern. Sie gingen ganz weit nach vorn, wo offenbar einige Reihen reservierter Plätze waren, und blieben dort im Gespräch mit mehreren anderen führenden Anthroposophen längere Zeit stehen. Kurz vor Beginn des Vortrags gesellte sich zu ihnen Frau Marie Steiner, und etwa zur gleichen Zeit wurde auf die Bühne rechts ein Zuhörer im Rollstuhl hereingefahren. Dies war wie ein Zeichen für alle Anwesenden, daß jetzt jeden Augenblick der Vortrag beginnen würde. Eine erwartungsvolle, ehrfürchtige Stille breitete sich über die fast 2000 Menschen aus. Pünktlich zur festgesetzten Zeit betrat dann auch Rudolf Steiner, von rechts kommend, die Bühne. Er wandte sich zunächst an den Herrn im Rollstuhl und verneigte sich ehrfürchtig vor ihm, indem er ihn mit Handschlag begrüßte. Herzlich applaudierend erhoben sich sämtliche Anwesenden, und Rudolf Steiner, lächelnd, winkte mit geöffneten Händen, während er auf das Pult auf der linken Seite der Bühne mit festen, elastischen Schritten zuing. Es war, als würde durch diese von Herzen kommende Geste nicht nur die Verbindung zu alten Freunden aufs neue geknüpft, sondern als ob auch jeder Neuhinzugekommene augenblicklich in die durch *ihn* getragene Geistgemeinschaft hereingebeten würde. Um so überraschender war, daß nach der Anrede ›Meine lieben Freunde!‹ Rudolf Steiner ein großes Taschentuch herauszog, es ein wenig umständlich ausbreitete und sich Stirn und Schläfen abtupfte. Währenddessen hatte man Zeit, die gestraffte, durch den schwarzen Gehrock noch betonte Gestalt zu betrachten. Später einmal hörte ich ihn ausführen, daß solch ein »Taschentuchausbreiten« keine Zufälligkeit sei, sondern dazu verhilft, daß die Wogen der Begeisterung sich glätten und eine sachlichere Atmosphäre für einen Vortrag geschaffen wird. Und so begann nun sein von mir mit so viel Spannung erwarteter Vortrag zu dem Thema: ›Anthroposophie, ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte mit einer Einleitung über den Agnostizismus als Verderber echten Menschentums‹. Die warme, volltönende Stimme des Vortragenden, die Lebendigkeit jeder einzelnen Geste, die eingestreuten humorvollen Partien: alles das beeindruckte mich so sehr, daß ich nach dem Vortrage kaum in der Lage gewesen wäre, etwas vom Inhalt wiederzugeben.«⁵⁹

In vielen Eindrücken decken sich Müllers und Fechtens Wahrnehmung: Die materiale Ausstattung des Saales war weiterhin karg, sie bestand aus Bühne und Podium, Steiners Kleidung scheint unverändert. Allerdings fehlte die Inszenierung durch einen Vorhang, Steiner behalf sich weniger pathetisch mit einem Taschentuch, um die Aufmerksamkeit zu erhöhen – wobei unklar ist, ob die Veränderungen

von der Beschränkung auf Mitglieder oder von der gewandelten Situation nach dem Ersten Weltkrieg herrühren. Müller bestätigt auch die suggestive Wirkung von Steiners Rede, die Inhalte sind von der Faszination aufgezehrt. Müller gestattet aber einen genaueren Blick als Fechter in die Konstruktion des psychologischen Raums zwischen Steiner und den HörerInnen: Die reservierten Plätze legen die inneren Hierarchien offen (die Steiner allerdings relativieren konnte, indem er nach dem Vortrag auf Müller zugeht⁶⁰), und die bekannten Gesichter weisen die Zuhörer als relativ geschlossene Gruppe aus, die, sollte man sich in Steiners Bannmeile begeben, die »Geistgemeinschaft« auch auf Fremde ausdehnte. Dabei gab es offenbar keine Unterschiede zwischen Frauen und Männern. Fasziniert oder abgestoßen wurden Menschen beiderlei Geschlechts; bemerkenswert ist allerdings, dass für Frauen daraus eine hohe Präsenz in den organisatorischen Strukturen der Adyar-Theosophie bis in die Leitungsgremien hinein erwuchs.

Die Dominanz der psychologischen Wirkungen gegenüber der architektonischen Raumordnung wird auch von anderen ZuhörerInnen bestätigt. Alexander Strakosch bekennt hinsichtlich eines Vortrages das Gefühl, »als ob unsere Seelen damals direkt angesprochen worden seien. (...) hier steht einer nicht für sich, hier spricht eine Geisteskraft, der man vertrauen darf.«⁶¹ Andrej Belyj hält »Ohnmachten einer ganz besonderen Art« in seinen Erinnerungen fest:

»ein Mensch hörte zu und kippte plötzlich um; er wurde hinausgetragen; (...) später ließ ich mich von solchen Zwischenfällen überhaupt nicht mehr stören; der Doktor sprach: und ab und zu entstand hier und dort Unruhe; hier wurde jemand hinausgetragen, dort wurde jemand hinausgetragen; weder Steiner noch wir ließen uns dadurch stören.«⁶²

Andererseits produzierte der Anspruch auf tiefgründige »Offenbarungen« auch Frustrationen, wie sie Fred Poeppigs offen eingestanden hat.

»Einerseits war das Empfangene so groß, daß man sich wie auf gewaltigen Fittichen emporgetragen fühlte. Was auch kommen mochte: – man stand gefestigt da (...) siegessicher. Mut und Kraft, Freude und Licht aus tiefstem Innern ward einem zuteil. Man fühlte sich gewappnet. Man war gefeit. (...) Das *andere* konnte eine tiefe Zerschlagenheit sein. (...) Je mehr die Vorträge auf die esoterischen Geheimnisse wiesen, die im Menschen walten und die Bedingungen nannten, die der Mensch in sich erfüllen muß, um Eintritt in die Geisteswelt zu erlangen, um so stärker wurden die Depressionen.«⁶³

Diese Irritationen konnten für Außenstehende in massives Befremden umschlagen, wie selbst der russischen Theosophin Assja Turgenieff klar war: »»Warum schreit denn der Mann so stark?« fragte mancher Zuhörer.«⁶⁴ Die Aussagen von nichttheosophischen Kritikern sind hinsichtlich des Vortragsstils und Auftretens Steiners noch um ein Vielfaches schärfer.

Die Vorträge waren wie ein System kommunizierender Röhren mit den Lektüren der Zweigarbeit verbunden. Die Vorträge und Zyklen wurden mitstenografiert, zuerst unter der Hand von ZuhörerInnen, und dann immer stärker durch geübte StenographInnen, bis sich noch vor dem Ersten Weltkrieg faktisch ein professionalisiertes Dokumentationssystem einspielte,⁶⁵ das die Grundlage bot, die ver-

schriftlichten Zyklen zur Grundlage der weiteren Zweigarbeit zu machen. 1908 war dieses System soweit entwickelt, dass man Mitglieder, die an einem Zyklus nicht oder nicht vollständig hatten teilnehmen können, auf die schriftliche Abfassung vertrösten und sogar auf einen regulären Bestelldienst verweisen konnte.⁶⁶ Die Klarschriftübertragungen der Zyklen, die Steiner in den meisten Fällen nicht gegenlas, wurden hektographiert (oft in blauer, der »kosmischen« Druckfarbe), durchnummeriert und blieben der nichttheosophischen Öffentlichkeit weitgehend unzugänglich. Sie waren als organisiertes Geheimwissen ein wesentliches Mittel zur sozialen Integration in der *Theosophischen Gesellschaft* und verloren erst mit der gegen Steiners Willen erfolgten Weitergabe an Nichttheosophen den Rang einer exklusiven und vereinsintegrativen Arkanlektüre. Vorträge und Lektüre waren wohl die wichtigste Schlagader für das Leben in theosophischen Räumen, stellten deren Bedeutung aber zugleich in Frage, da die »Offenbarungen« Steiners mit ihrer Verschriftlichung beweglich wurden, ins eigene Heim mitgenommen und zu einem individuellen Lesemysterium werden konnten. Der Weg vom Vortrag zu ihrer Druckfassung war ein partiell »raumkritischer« Prozess, der auf Dauer dazu führen sollte, theosophische Logen zu bloßen Versammlungsräumen zurückzustufen. Aber vor dem Ersten Weltkrieg war diese Entwicklung nur als Potenz angelegt, nicht zuletzt weil es Veranstaltungen gab, die höchste Geheimhaltung und einen *Locus Sacer* verlangten.

Freimaurerische Riten

Als höhere Stufe der Esoterischen Schule (in deren unteren Klassen wurde »gelehrt«) gab es Zeremonien, den freimaurerischen »Erkenntniskult«, wie Steiner ihn nannte, der den Höhepunkt des Vereinslebens bildete. Darüber sind vor dem Ersten Weltkrieg kaum Informationen durch die theosophischen Wände gedrungen, obwohl nachweislich einige hundert Mitglieder initiiert waren. Der Bericht, den der Aussteiger Heinrich Goesch der *Vossischen Zeitung* gab, stimmt allerdings mit den inzwischen veröffentlichten, aber relativ unanschaulichen Angaben in der Gesamtausgabe der Werke Steiners überein,⁶⁷ so dass er ein hohes Maß an Authentizität beanspruchen kann:

»Die Freimaurermitglieder sind versammelt. Ein schwarzverhängter, spärlich durch Kerzenlicht erhellter Raum. Zu den dreimaligen rhythmischen Hammerschlägen ertönen Sprüche aus dem Munde dieser Priester. Ein Neueinzuweihender klopft am Außentor, um Aufnahme bittend. Darauf ein Frage- und Antwortspiel zwischen drinnen und draußen. Dem Eintretenden werden die Augen verbunden und ein Strick um den Hals geworfen. Dann wird er, um den Gang durch das Labyrinth zu erleben, durch die Stuhlreihen hin und her geführt, darauf drei Stufen hinaufgeleitet, wozu Marie Steiner einige Sprüche hersagt. Auf der obersten Stufe erhält er einen Stoß zum Fall in den Abgrund und wird von einem männlichen Mitglied aufgefangen. Rudolf Steiner legt ein Buch auf, welches das Johannes-Evangelium genannt wird. Der Neuling muß auf dieses Buch das Schweigegebot ablegen. Als Strafe für das Brechen des Schweigegebotes wird ihm Ausreißen der Zunge angedroht. Noch andere Neulinge sind in der gleichen Weise aufgenommen worden. Nun werden sie alle zu ihren Sitzen geführt und Rudolf Steiner spricht mit verschiedener Stimmnuancierung ei-

nerseits als Fürst der Hölle, der mit Ketten und Torschlüssel rasselt, andererseits als ein diesem entgegengretender Geist, der die Seelen im Geiste in die Vorinkarnationen zurückführt. Jetzt fällt die Augenbinde des Neulings. Rudolf Steiner hält ihm einen Totenkopf und ein Kerzenlicht vors Gesicht und weist ihn auf das Ende des Lebens hin. Dann operiert Rudolf Steiner als ›Generalgroßmeister‹ mit Salz, Asche und Wasser und spricht dabei sehr schnell lateinische Zauberformeln. Er geht zu schönklingenden Anrufungen und Rosenkreuzersprüchen über. Plötzlich wird es im Saale hell, die schwarzen Wandbehänge sind weggezogen. Der Saal leuchtet im feuerroten Behange, und dem Meister wird über sein langes weißes Priestergewand ein roter Seidenmantel geworfen und seine rote Stirnbinde mit einer weißen vertauscht.«⁶⁸

Es kann hier nicht um eine historische Einordnung dieses Ritus gehen, den Steiner vermutlich aus publizierten Elementen maurerischer Riten zusammengestellt hat, während er sich die maurerische *Sukzession* 1906 bei Theodor Reuß für 1.500,- Reichsmark erwarb. Wichtig ist für die theosophische Topographie nur, dass hier eine Veranstaltungsform vorlag, die schon aufgrund der in maurerischen Zusammenhängen üblichen Schweigepflicht und der Beschränkung auf einen ›eingeweihten‹ Kreis zwingend Orte forderte, in denen unter Ausschluss der Öffentlichkeit agiert werden konnte. Dies trifft für Steiners ›intime‹ Vorträge vor Mitgliedern und die Unterrichtungen in der Esoterischen Schule auch zu, aber mit den maurerischen Ritualen erhielt diese Notwendigkeit eine ganz andere Dimension. Hier reichten keine Annexräume in Gaststätten, und schon Privaträume dürften nur mit Problemen benutzbar gewesen sein. Die stundenlange Dauer, die Installierung aufwendiger von Innenarchitekturen oder der in sakralisierten Varianten der Freimaurerei übliche Gebrauch von Weihrauch forderten eine theosophische Loge, die zwischen Profan- und Sakralraum streng schied. Strukturanaloge Veranstaltungstypen gab es im übrigen auch in anderen theosophischen Gesellschaften.

In der Geschichte der Freimaurerei sind diese Zeremonien zum Kerngeschäft des maurerischen Lebens stilisiert worden – von Gegnern wie Anhängern gleichermaßen. Der Arkanritus wurde, weil er geheim war, zum Merkmal von Identität par excellence. Florian Maurice hat aber jüngst in einer Untersuchung über die Berliner Freimaurerei um 1800 deutlich gemacht, dass diese Perspektive viel über den Wahrnehmungswillen, aber wenig über die Lebenspraxis in den Logen aussagt. Die Aufnahmen und Beförderungen waren Ausnahmeveranstaltungen, die vielleicht für die Individuen eindrücklich waren, aber das tägliche Logenleben nicht prägten.⁶⁹ Ähnliches wird man auch für theosophische Logen annehmen dürfen. Auch hier waren die Rituale zwar als geheimes Zentrum hinter den Zwiebelschalen der Organisation ausgewiesen, aber das tägliche theosophische Leben war von den weniger okkulten Tätigkeiten geprägt. Der zeremonielle Okkultismus war in dieser Hinsicht eine Art Ausnahmezustand – und für die von den Riten ausgeschlossenen TheosophInnen nachgerade das Jenseits im Diesseits der Theosophie.

Schnittstellen zur Öffentlichkeit

Sucht man nach Schwellen der theosophischen Orte zur Öffentlichkeit, stößt man auf die unscheinbaren, aber ubiquitär verbreiteten Bibliotheken, die als Leihbibliotheken⁷⁰ (jedenfalls zumeist) auch Nicht-Mitgliedern offen standen. Für die Münchener Bibliothek etwa galt, dass

»jeden Donnerstag zwischen 5 und 7 Uhr nachmittags Bücher unentgeltlich entliehen werden (können, H.Z.) - auch von Nichtmitgliedern - und an den anderen Wochentagen, ausser Samstags, wird die Bibliothek allen Mitgliedern der beiden Logen auf 2 Stunden geöffnet. Nichtmitglieder müssen sich um Eintrittskarten bemühen.«⁷¹

Leider ist augenblicklich völlig unklar, in welchem Ausmaß diese Bibliotheken das Lektüreverhalten der Vereinsmitglieder geprägt haben und wie weit sie von NichttheosophInnen genutzt wurden.

Aber TheosophInnen wandten sich auch aktiv an die Öffentlichkeit, primär natürlich mit den Vortragsveranstaltungen, die aber, zumindest als Großveranstaltungen, gerade nicht in Zweiggebäuden stattfanden. Der Berner Zweig schaltete Zeitungsanzeigen, man konnte einen Kunst- und Musiksaal eröffnen oder einen »stillen Leseabend« für »Selbstlesende« schaffen. Zumeist dürfte die Außenwirkung ein mühsames Geschäft gewesen sein. In Elberfeld wurden 1906 in theosophischen Veranstaltungen sechs Mitglieder und sechs bis zwölf Zuhörer gezählt, in Weimar ist von wenigen Besuchern, Mitgliedern wie Gästen, die Rede. Auch die Ausrichtung von Rhetorikkursen, um »den der Bewegung Fernstehenden gegenüber die theosophische Weltanschauung wirksam vertreten zu können« dokumentiert, wie schwierig die Schwelle nach außen zu überschreiten war.⁷²

Neben diesen institutionellen Schnittstellen gab es die personalen Anschlüsse der verborgenen an die öffentliche Welt, denn durch die kontrollierten Türen traten Mitglieder ein und aus. Die Wände des okkulten Raumes lassen sich nur um den Preis ihrer Unbenutzbarkeit und mithin ihrer Nutzlosigkeit wirklich schließen. Für die TheosophInnen waren die Wände einer Loge so durchlässig wie die Materie für die Augen des hellstichtigen Spiritisten. Sie brachten ihre Traditionen mit, etwa die Prägung durch eine christliche Sozialisation, die im Raum der Theosophie zu Synthesen mit asiatischen Vorstellungen, aber auch zu Kontroversen um die Stellung des Christentums im theosophischen Konzert der Religionen führen, und beeinflussten damit Dritte oder nahmen sie nach ihrer Rückkehr ins Christentum mit. Ein anderes Beispiel wäre das Netzwerk der Lebensreformbewegung, mit dem die Theosophie in Deutschland eng verknüpft ist. Von der Reformkleidung über die Waldorfpädagogik bis zu den theosophischen Örtlichkeiten liegen diese Wechselwirkungen offen zu Tage.⁷³ So liebte man für die Zusammenkünfte vegetarische Restaurants oder prohibitionistische Lokale wie das »alkoholfreie Restaurant Karl der Grosse« in Zürich,⁷⁴ das vom Zürcher Frauenverein getragen wurde. Theosophische Orte waren mithin, solange sie bewohnt wurden, nur materiell, durch Türen und Mauern, verschlossen. Das diskursive Leben hinter ihren Mauern wurde vor

der Öffentlichkeit verborgen und war doch konstitutiv mit ihr verbunden.

Ein besonders wichtiges Beispiel für die Öffnung zur Gesellschaft bei gleichzeitigem Abschluss waren die Schnittstellen, durch die theosophische Orte zu Gegenräumen wurden. Sie erlaubten es beispielsweise Theosophinnen, geschützt vor den Augen einer patriarchalen Öffentlichkeit, Rollenzuweisungen aufzubrechen. Gegenüber der Verdrängung von Frauen aus dem öffentlichen Raum⁷⁵ konnten sie in den Logen die Leitung übernehmen oder auch den maurerischen Zeremonien teilnehmen. Es ist deshalb keine Überraschung, dass Frauen, die wie Blavatsky oder Besant eine entscheidende Rolle für die Konstituierung der *Theosophischen Gesellschaft* spielten, auch etwa die Hälfte der Mitglieder der Adyar-Theosophie stellten. Der theosophische Raum eröffnete, zumindest partiell,⁷⁶ emanzipatorische Aktivitäten gegenüber der patriarchalen Verfassung des öffentlichen Raums.

Raum und Zeit

Grenzen

Die theosophische Loge war – dies ist kein sonderlich überraschendes Ergebnis – ein ausgegrenztes Territorium. Nur im Vorhof von Vorträgen und Leihbücherei war die profane Gesellschaft zugelassen, während sich die »Eingeweihten« in der Esoterischen Schule oder den maurerischen Riten sakrale Räume schufen. Die freiwillige Selbstaussgrenzung sollte sicherlich die im hegemonialen Diskurs (vermeintlich) unverständlichen Inhalte, von der Hüllenanthropologie bis zur pantheisierenden Vergeistigungskosmologie, vielleicht auch darüber hinausgehenden »Auffälligkeiten« wie den relativ großen Freiraum von Frauen Schutz bieten. Es ist eine ganz andere Frage, ob die Praktiken hinter den theosophischen Mauern wirklich inakzeptabel waren, wie man davor munkelte. Sexualmagische Techniken, die man gerne für den Gipfel abweichenden Verhaltens hielt und auch Steiner unterstellte, lassen sich jedenfalls in seinen Logen nicht nachweisen.

Eher schon schützten die Grenzen die partiell hochautoritären Innenstrukturen der *Theosophischen Gesellschaft* vor »profaner« Kritik, denn in der Esoterischen Schule stand hinter der von Steiner geforderten mündigen Haltung der Schüler eine faktisch weitgehende Unterwerfung unter die Auffassungen oder Einsichten des »Lehrers« oder »Gurus«. Auch im Arrangement der Innenarchitektur, etwa in der bühnenartigen Kulisse des Stuttgarter Logenhauses (Abb. 1), präsentierte sich der soziale Raum der Theosophie als einer der »angeeigneten (...) Orte, an denen Macht sich bestätigt und vollzieht, und zwar in ihrer sicher subtilsten Form: der symbolischen Gewalt als nicht wahrgenommener Gewalt.«⁷⁷ Aber diese autoritäre Konstruktion war kein Charakteristikum der *Theosophischen Gesellschaft*. Die Grenzen zwischen ihren Zwiefelschalen verdeckten, dass man die Autorität eines (clairvoyanten) Führers in weniger liberalen Milieus des Kaiserreichs für akzeptabel hielt.

Die theosophische Gegenwelt lässt sich allerdings nicht auf ihre »Heterotopie« reduzieren, in der inhaltliche oder soziale Abweichungen verschlossen wurden.⁷⁸ Sie war, in leicht verschobener und dezidiert positiver Perspektive, ein Ausdruck zunehmender Pluralisierung.⁷⁹ Der okkulte Raum der Theosophie ermöglichte die Entwicklung einer dissentierenden Lebenswelt, die nach dem Untergang des Wilhelminischen Deutschland und dem Wegfall seiner Normierungen zu einer erhöhten Akzeptanz, zu »größerer« Normalität fand; heute haben zumindest einige Elemente der Theosophie – von der Waldorfpädagogik über die *Demeter*-Tomaten aus der anthroposophischen Landwirtschaft bis zur *Weleda*-Heilsalbe, in der »geistige« Wirkungen, anthroposophischer Lehre zufolge, kurieren – das Ghetto verlassen, in das sie bis zum Ende der Weimarer Zeit verschlossen waren. Die Abgeschlossenheit der theosophischen Logen war insoweit eine Reaktion auf Bedingungen des Kaiserreichs, deren Grenzen mit der Durchsetzung kultureller Pluralisierung seit der Weimarer Republik an Plausibilität verloren.

Diese Entwicklung wurde möglich, weil die Außengrenzen, entgegen des theosophischen Selbstverständnisses, sozial konstruierte Grenzen waren. Die Scheidelinie zwischen dem normalsinnlichen Leben und der übersinnlichen Erkenntnis erweist sich als kulturelle Abgrenzung, die schon in Wilhelminischer Zeit flexibel gehandhabt wurde – von den offenen Grenzen der Vorträge und Bibliotheken war die Rede, von den Durchbrechungen der Ausschlussregeln, die Steiner in eigener Machtvollkommenheit immer wieder vornahm, wenn er etwa Uneingeweihte zu internen Vorträgen einlud, könnte man noch sprechen. Wie prekär die Sicherung dieser Grenze war, dokumentierte der »Verrat« theosophischer Geheimnisse – dies war vor allem eine unkontrollierte Zirkulation der Mitschriften von Steiners Mitgliedervorträgen. Steiner hat diese Entwicklung nicht nur hingenommen und dem Druck zugestimmt, sondern sich schließlich an die Spitze der unvermeidlichen Veröffentlichung gesetzt und eine nachträglich Legitimation geliefert, wonach diese Publizität das Signum einer neuen Ära sei. Wie situativ dieses Vorgehen war, zeigt sein Umgang mit den maurerischen Ritualen. Er hat sie nie offengelegt, dazu bedurfte es erst des »Verrats« in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts.

Dieser Pragmatismus kennzeichnet eine wesentliche Eigenheit der theosophischen Schnittstelle von öffentlicher Welt und privatem Innenraum. Letztlich besaß der theosophische Raum gar keine Grenze, sondern er inkorporierte sie. Er verbarg die geheimen Riten, aber er dokumentierte auch eine Gegenwelt, in die man die Interessenten einlud. Er eröffnete Frauen einen Gestaltungsfreiraum, und er markierte in seiner Ausstattung die Grenzen und die Bedingungen theosophischer Identität. Er definierte scharfe Schwellen, aber es war leicht möglich, sie nach Maßgabe neuer sozialer Bedingungen zu verschieben. Der okkulte Raum forderte, indem er seine Grenzgängigkeit demonstrierte, geradezu auf, die Grenzen zu befragen, zu negieren und schließlich zu überschreiten. Das Verhältnis von Abgrenzung und Übergang war, weil es sozial definiert wurde, elastisch.

Neue Medien

Die Grenzlage der theosophischen Loge dokumentiert eine Neujustierung des Okkultismus durch die Theosophie um 1900, einer Art kulturalistischer Wende, namentlich in der Abwendung der Theosophie vom Spiritismus und seiner starken naturwissenschaftlichen Ausrichtung: TheosophInnen haben die empiristischen Séancen weitgehend durch Lesemysterien ersetzt, um die Abschottung spiritistischer Dunkelkammern zu durchbrechen. An die Stelle der externen Vermittlung der übersinnlichen Welt durch ein Medium sollte die innere Erleuchtung durch den Initiierten treten. In der kognitiven Vermittlung der übersinnlichen Welt ersetzten sie die spiritistischen Medien durch literale: Hier liegt die magistrale Bedeutung der Vorträge und Bibliotheken. Aber schon in den Vorträgen trat die Theosophie wieder auf die Grenze zur Séance, waren doch Steiners Vorträge nicht nur Wissensvermittlung, sondern auch Erlebnis, »Offenbarung«, wie Steiner selbst meinte. Belyjs Bericht über die »Ohnmachten einer ganz besonderen Art« bei diesen Veranstaltungen mag zugespitzt sein, aber die tranceartigen Zustände illustrieren, wie nahe die mediumistischen Strukturen der vermeintlich abgestreiften spiritistischen Vergangenheit noch waren.

Doch in den maurerischen Riten kehrte die Séance wieder zurück, wenngleich kognitive und sinnliche Vermittlung in diesen »erkenntniskultischen« Aktivitäten⁸⁰ verbunden sein sollten. Die Literarisierung des Unbeschreiblichen erwies sich als Überforderung des Denkens, von dem die sinnliche Erfahrung des Übersinnlichen entlasten sollte. Diese kollektive Versicherung im räumlichen Ritus kompensierte die Einsamkeit des denkenden Subjekts. Ob man darin positiv eine Erweiterung des Erfahrungshorizontes sieht oder im Gegenteil einen Verlust intellektueller Fähigkeiten oder eine schicksalhafte Kompensation für das »Mängelwesen« Mensch (Arnold Gehlen), war schon unter Theosophen umstritten. Der Verzicht auf die alten Medien des Spiritismus zugunsten autonomer Medialität forderte faktisch eine institutionelle Stütze; eine davon waren die theosophischen Orte.

Raum- und Zeitgeist

Der theosophische Raum war ein religiöser Raum, wie nicht nur Steiners Rede vom Tempel dokumentiert. Im Dreieck von Organisation, Dogma und Kult deckte die Theosophie klassische Kennzeichen europäischer religiöser Vergesellschaftungsformen ab.⁸¹ Das Spezifikum der theosophischen Orte erschließt sich zwischen den in diesem Rahmen konkurrierenden Religionsdefinitionen durch zwei heterogene Ausgangspunkte. Einer ist der Anspruch der Theosophie, »Erkenntnisse der höheren Welten« zu bieten,⁸² sei es kognitiv, etwa in der Esoterischen Schule, oder durch kultische Praxis. Der andere Ausgangspunkt ist ein soziologischer Befund: Die Theosophie zog eine mehrheitlich protestantische Klientel an.⁸³ Die Verbindungen zwischen diesen beiden Polen geben Antworten auf die Frage, in welchem Verhältnis der raum- und zeitenthobene Erkenntnisanspruch der Theosophie zu der ambi-

tionierten Gestaltung materialer Räume steht. Meine These lautet, in Präzisierung der oben vorgetragenen Überlegungen, dass die rituell-räumliche Kompensation des kognitiven, gnostischen Ansatzes der Theosophie eine Antwort auf Fragen einer mehrheitlich protestantischen Mitgliedschaft ist.

Diese protestantische, näherhin bildungsbürgerlich-protestantische Klientel der Theosophie war um 1900 vielfach in eine Krise ihrer religiösen Selbstreproduktion geraten. Die historisch-kritische Methode hatte den unvermittelten Zugang zur Bibel verstellt. Zum ersten stellten sich die biblischen Bücher als kontextbezogene Dokumente heraus, die nur mit dem Wissen um ihr historisches Umfeld adäquat interpretierbar waren. Zum zweiten waren sie als Ergebnis einer oft jahrhundertelangen Genese erkennbar geworden, so dass an die Stelle des eindeutigen Lesetextes ein mehrschichtiges Wortgefüge trat. Das Gespenst (wie es in einer beliebten spiritistischen Metapher des 19. Jahrhunderts heißt) des Relativismus sahen viele Zeitgenossen drohen. Was dies für einen Protestantismus bedeutete, der sich seit dem 16. Jahrhundert auf das *Sola Scriptura*-Prinzip berief und der seit dem 18. Jahrhundert gerade in bildungsbürgerlichen Schichten die Bibellektüre zu Lasten der kirchlichen Zeremonien massiv ausgedehnt hatte, liegt auf der Hand. Die philologische Unmittelbarkeit des Textes war verschwunden, aber auch die alternativen (respektive konkurrierenden) Erfahrungsräume. Auf diese doppelte Krise von Intellektualität und Sinnlichkeit antworteten innerprotestantisch etwa die hochkirchlichen Bewegungen am Ende des 19. Jahrhunderts, die sich bei der Revitalisierung von Zeremonien an der katholischen Messe orientierten. Aber auch die lebensphilosophischen Angebote der Philosophie und eben auch die theosophischen Freimaurerriten stellen strukturell äquivalente Phänomene dar. Damit lassen sich die beiden heterogenen Ausgangspunkte meiner Überlegungen, der sinnliche Erkenntniskult und die protestantische Klientel, verbinden. Die kognitive Wissensvermittlung in der Theosophie zielte auf den fortbestehenden Anspruch einer literalen religiösen Bildung und der Selbstvergewisserung von Protestanten, während die Riten deren Defizit an sinnlicher und kommunitärer Religionspraxis kompensierten.

Der Verschluss der theosophischen Orte schützte insofern nicht nur vor dem Unverständnis der äußeren Gesellschaft, sondern auch vor dem Vorwurf, Riten zu praktizieren, die im protestantischen Selbstverständnis als magisch, irrational oder »katholisch« diskreditiert waren. Der theosophische Okkultismus griff insofern keine alte, bis in die Antike zurückreichenden Geheimtradition auf, wie Theosophen behaupteten, sondern verbarg hinter seinen Mauern eine Reaktion auf die Krise des positivistischen Spiritismus und namentlich der protestantischen Sozialisation, also von zeitgenössischen Problemlagen im 19. Jahrhundert.

In diesem Problemgeflecht besitzen die okkulten Orte der Theosophie aber eine noch weitergehende religionssoziologische Funktion. Der Protestantismus hatte klassischerweise die Alterität religiöser Orte relativiert, wenn nicht gelehnet. Die Sakralität eines Raumes, verstanden als Möglichkeit, einer Welt jenseits der eigenen Subjektivität zu begegnen, war zumindest im Neuprottestantismus des 19. Jahrhun-

derts säkularisiert worden. In der Kirche traf sich, einem religionshistorisch signifikanten Merkmal des Christentums folgend, die Gemeinde, in ihr manifestierte sich das numinose ›Heilige‹ nicht mehr. Aus der Kirche wurde der Versammlungssaal, der die Merkmale einer sakralen Schwelle verlor: keine Weihe, keine gesegneten Gegenstände, keine magisch deutbaren Figuren und Riten, keine dauerhafte ›Realpräsenz‹ des Göttlichen. Diese Profanierung könnte man auch für andere Orte durchbuchstabieren, Thomas Laqueur macht dies hinsichtlich der Friedhöfe.⁸⁴ Die Orte der Theosophie am Beginn des 20. Jahrhunderts waren in meiner Deutung mithin Stätten der Resakralisierung, allerdings nicht im platten Sinn einer magischen Epiphanie des Heiligen, sondern Erfahrungsräume einer Spiritualität, die nur im eingefriedeten (in diesem Sinn: Friedhof) Raum des Okkulten glaubte, Steiners »Schwelle« zur geistigen Welt übertreten zu können.⁸⁵

Die Theosophie ist mit diesem Weltanschauungskonzept oft zur antimodernen ›Reaktion‹ gezählt worden. Das klingt rückwärtsgewandt, wie überhaupt der Okkultismus gerne zur Gegenmoderne gezählt wurde. Aber bei genauerem Hinsehen entzieht sich die Theosophie jeder normativen Ideologie von Modernität. Es gibt nicht nur die Rückseiten der Aufklärung, sondern auch die Ambivalenzen des fortschrittsgläubigen 19. Jahrhunderts zu entdecken, und so stehen auch in der Theosophie gegenläufige Tendenzen nebeneinander: Die individualisierte Erkenntnis und die nur in Gemeinschaft praktizierten Riten, das Pathos der Freiheit höherer Erkenntnis und die Unterwerfungen unter den autoritativen Lehrer, die Akzeptanz der Regularien naturwissenschaftlicher Objektivität und die Hinnahme der historischen Relativität von Erkenntnis, den Ausgriff auf den öffentlichen Raum und die Entwicklung einer weltanschaulichen Alternative im Rahmen einer privaten Gegenöffentlichkeit: Das ganze Spektrum vermeintlich moderner oder vor- respektive gegenmoderner Positionen fand im theosophischen Raum Platz. Der okkulte Ort taugt nicht als Indikator für oder gegen ›Modernität‹, weil sich hinter seinen Mauern keine andere Ambivalenz gegenüber ›der Moderne‹ findet als im Zeitgeist der profanen Welt.

Anmerkungen

- ¹ Okkultismus und das Adjektiv okkult wurde jedoch um 1900 auch synonym für geheime Praktiken, Einsichten oder auch Räume benutzt, wengleich mir der Bezug auf eine wissenschaftliche, »empirische« Dimension sehr stark zu sein scheint.
- ² Die Räume wurden Zweiglokale, aber auch Logen(räume) genannt.
- ³ Vgl. Mitteilungen für die Mitglieder der Deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft Hauptquartier Adyar. Hg. v. Mathilde Scholl. Heft 7, Köln 1908, 4. Die Mitteilungen erschienen von 1905 bis 1913, teilweise unter abweichenden Titeln. Seit 1913 hiessen sie Mitteilungen für die Mitglieder der Deutschen Sektion der Anthroposophischen Gesellschaft.
- ⁴ Vgl. Karl Heyer, Aus meinem Leben, Basel 1990, 48; Lutz Kricheldorf, Erinnerungen an die Münchener Mysterienspiele, in: Detlef Sixel, Hg., Mysteriendramen. Hinweise Rudolf Steiners und Erlebnisberichte von der Uraufführung, Dornach 1994, 152-159, hier 157.

- ⁵ Zur Geschichte der Theosophie vgl. den chronologischen Überblick bei Josephine Ransom, *A Short History of the Theosophical Society*, Madras u.a. 1989 (¹1938); die Biographie Blavatskys von Marion Mead, *Madame Blavatsky. The Woman behind the Myth*, New York 1980; die Biographie Olcotts von Stephen Prothero, *The White Buddhist. The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, Bloomington, Ind. 1996. Zur Geschichte der Gesellschaft vgl. Bruce F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley, Cal. u.a. 1980; Peter Washington, *Madame Blavatsky's Baboon. Theosophy and the Emergence of Western Guru*, London 1993; Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, New York 1994; Ulrich Linse: Theosophische Gesellschaft (ab 1875), in: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 33, Berlin u. New York 2002, 400-409.
- ⁶ Theosophische Gesellschaft. Deutsche Sektion, Allgemeine und Sektionsverfassung nebst Satzungen, [o.O., o.J.], in: Landes- und Universitätsbibliothek Göttingen, Nachlaß Hübbe-Schleiden 800:1, 3 (Nummerierung: Helmut Zander). Die Satzung muß zwischen 1902 und 1907 erstellt worden sein, vermutlich ist sie im Umfeld der Sektionsgründung 1902 entstanden.
- ⁷ Rudolf Steiner, Gesamtausgabe. Bd. 73, Dornach 1987, 136.
- ⁸ Vgl. Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, München 1993, 9 u. 11 hat den Raum des Politischen als das »Zwischen-den-Menschen« gefaßt. Die theosophische Raumordnung war aber vor dem Ersten Weltkrieg ein Versuch, einen relational definierten »Zwischen«-Raum durch Abschottung gerade nicht entstehen zu lassen. Der politische Zwischenraum ist allenfalls im Modus der Belehrung gefüllt, und konsequenterweise waren politische Konzepte, wo sie denn greifbar werden, hierarchisch geprägt.
- ⁹ Zu Rudolf Steiner vgl. Christoph Lindenberg, *Rudolf Steiner. Eine Chronik 1861-1925*, Stuttgart 1988; ders., *Rudolf Steiner. Eine Biographie*. 2 Bde., Stuttgart 1997; Gerhard Wehr, *Rudolf Steiner. Leben, Erkenntnis, Kulturimpuls*, München 1987 (¹1982).
- ¹⁰ Zur internationalen Geschichte vgl. Anm. 5. Zur Geschichte in Deutschland vgl. grundlegend Norbert Klatt, *Theosophie und Anthroposophie. Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlaß von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846-1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen*, Göttingen 1993. Daneben Hermann Rudolf Fischer, *100 Jahre »Theosophische Gesellschaft«*. Ein geschichtlicher Überblick, Calw [o.J. = 1973]. Eine breitere Darstellung der Geschichte der Theosophie, auf der auch Teile des vorliegenden Aufsatzes beruhen, arbeite ich augenblicklich aus.
- ¹¹ Vgl. etwa zu Edison Sylvia Cranston (unter Mitarbeit von Carey Williams [i.e. Caren M. Elin]), *HPB. Leben und Werk der Helena Blavatsky, Begründerin der Modernen (sic!) Theosophie* (1993), Satteldorf 1995, 230 f.; zu Yeats Robert Fitzroy Foster, *W.B. Yeats. A Life*. Bd. I.: *The Apprentice Mage 1865-1914*, Oxford 1997, 45-52 u. 101-107.
- ¹² Zur Geschichte vgl. Anm. 5. Zu den herausragenden, ausnahmslos die Beziehung zum Christentum betreffenden Arbeiten über die theosophische Programmatik zählen Klaus von Stieglitz, *Die Christosophie Rudolf Steiners. Voraussetzungen, Inhalt und Grenzen*, Witten a.d. Ruhr 1955; Klaus Bannach: *Anthroposophie und Christentum. Eine systematische Darstellung ihrer Beziehung im Blick auf neuzeitliche Naturerfahrung*, Göttingen 1998; Werner Thiede, *Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher*, Göttingen 2001.
- ¹³ Die vorliegende Literatur ermöglicht zwar eine kunsthistorische, selten aber eine kulturhistorische Kontextualisierung. Vgl. Sonja Ohlenschläger, *Rudolf Steiner (1861-1925). Das architektonische Werk*, Petersberg 1999. Wolfgang Pehnt, *Rudolf Steiner - Goetheanum*, Dornach 1992; *Das Goetheanum. Der Bau-Impuls Rudolf Steiners*, Dornach 1978; Erich Zimmer, *Der Modellbau von Malch und das erste Goetheanum. Zum Bauimpuls Rudolf Steiners*, Stuttgart 1979.
- ¹⁴ Vgl. vor allem die Pionierarbeit Harald Szeemann, Hg., *Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topogra-*

phie, Locarno u. Mailand 1980.

- ¹⁵ Es geht mit anderen Worten nicht um das spannende Thema der Vorstellung vom physikalischen Raum in der theosophischen Weltanschauung. Theosophen konstruierten durchweg einen euklidischen und damit »begreifbaren« Typus angesichts der mathematischen und physikalischen Erweiterung des klassischen Raumes; vgl. dazu die anregenden Beiträge bei Dagmar Reichert, Hg., *Räumliches Denken*, Zürich 1996. Man kann die Theosophie in ihrem Anspruch auf Vergeistigung vielmehr als Reaktion auf eine materialistische Anthropologie (einem zentralen Gegner der Theosophie) lesen, als Projekt der Kultivierung natürlicher Konstitutionsbedingungen des Menschen. Dieses Konzept hat als Vordenker Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1963 (¹1949); zu dieser Nutzung des Raumkonzeptes vgl. Sigrid Weigel, *Zum »topographical turn«*. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften, in: *KulturPoetik* 2002, 151-165, hier 160 f.
- ¹⁶ Vgl. *Mitteilungen*, wie Anm. 3, Heft 9 (1909), 7 (Heidelberg); Heft 6 (1908), 12 (Hamburg); u. Heft 5 (1907), 14 (Frankfurt).
- ¹⁷ Karl R. H. Frick, *Die Erleuchteten*. 2 Bde. in 3 Teilen, Graz 1973-1978, Bd.II/2, 296.
- ¹⁸ Vgl. *Mitteilungen*, wie Anm. 3, Heft 7 (1908), 6 (Hamburg); Heft 11 (1910), 11 (Bern); Heft 10 (1910), 19 (Breslau); Heft 10 (1910), 20 (Düsseldorf); u. Heft 11 (1910), 11 (Bonn).
- ¹⁹ Zu dieser Konstruktion Pierre Bourdieu, *Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum* (1991), in: Martin Wentz, Hg., *Stadt-Räume*, Frankfurt am Main u. New York 1991, 25-34.
- ²⁰ Assja Turgenieff, *Erinnerungen an Rudolf Steiner und die Arbeit am ersten Goetheanum*, Stuttgart 1972, 34 f.
- ²¹ Weitere Angaben in: Steiner, *Gesamtausgabe*, wie Anm. 7, Bd. 291a, 1990, 400 f.
- ²² Turgenieff, *Erinnerungen*, wie Anm. 20, 35.
- ²³ Thomas Meyer, *Wer war Rudolf Steiner? Sein Leben und sein Wirken*, Stuttgart 1961, 12 f.
- ²⁴ Vgl. Steiner, *Gesamtausgabe*, wie Anm. 7, Bd. 136, 1974, 3.4.1912, 13 (Blau als kosmische Farbe); Bd. 291a, 1990, 313-315 (Blau als Farbe des Seelischen).
- ²⁵ Vgl. Lindenberg, Steiner, *Chronik*, wie Anm. 9, 302 u. 309.
- ²⁶ Hagen Biesantz, *Auf dem Wege zu einem neuen Baustil*, in: *Goetheanum*, wie Anm. 13, 9-20, hier 20.
- ²⁷ Hella Wiesberger zufolge ist die Bühne erst seit 1922 vorhanden, vgl. Steiner, *Gesamtausgabe*, wie Anm. 7, Bd. 284/5, 1977, 139.
- ²⁸ Vgl. ebd.
- ²⁹ Vgl. Anonym, *Bericht über die Einweihung des Stuttgarter Hauses*, in: ebd. 161.
- ³⁰ Vgl. E. A. Karl Stockmeyer, *Von Vorläufern des Goetheanum* (1949), in: *Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe* 57 (1977), 27-34, hier 32 f.
- ³¹ Ebd., 32.
- ³² Rudolf Steiner zit. in: *Mitteilungen*, wie Anm. 3, 4 (1907), 3.
- ³³ Stockmeyer, *Vorläufern*, wie Anm. 30, 27 f.
- ³⁴ Vgl. Eliphas Lévi, *Dogma und Ritual der Hohen Magie*. 2 Bde., München-Planegg 1927 (¹1861), Bd. 2, nach 364.
- ³⁵ Vgl. Bildmaterial bei Biesantz, *Wege*, wie Anm. 26, 16 f.; zum Krankenhaus Wolfgang Pehnt, *Die Architektur des Expressionismus*, Stuttgart 1973, 139; zur Hochschule Alexander Strakosch, *Lebenswege mit Rudolf Steiner*, Bd. I, Straßburg u. Zürich [o.J. = 1947], 348.
- ³⁶ Vgl. Richard J. Evans, Hg., *Kneipengespräche im Kaiserreich. Stimmungsberichte der Hamburger Politischen Polizei 1892-1914*, Reinbek 1989.
- ³⁷ Die Zweigberichte informieren etwa über eine Osterfeier in Köln, vgl. *Mitteilungen*, wie Anm. 3, Heft 9 (1909), 6; Heft 10 (1910), 19; *Vorträge zu »Charfreitag und Ostern«* in Bern, vgl. ebd., Heft 11 (1910), 11; oder eine Weihnachts- und Osterfeier in Zürich, vgl. ebd. Heft 14 (1912), 26.
- ³⁸ Vgl. Anonym, *White Lotus Day*, in: *The Theosophist* 23 (1902), 501-503.

- ³⁹ Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 3 (1906), 5.
- ⁴⁰ Vgl. Lindenberg, Steiner, Chronik, wie Anm. 9, 318.
- ⁴¹ Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 6 (1908), 14; Heft 6 (1908), 16; u. Heft 6 (1908), 11.
- ⁴² Ebd., Heft 6 (1908), 15.
- ⁴³ Die Zahl 33 könnte man auch rosenkreuzerisch-christologisch deuten und auf die Lebensjahre Jesu beziehen, aber möglich ist auch eine Verbindung zur theosophischen Maurerei, wo Steiner in ein System mit 33 Graden eingestiegen war und in dem die Rosenkreuzermythologie eine wichtige Rolle spielte.
- ⁴⁴ Der Leipziger Zweig feierte 1907 am 21. Dezember (vgl. Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 6 [1908], 15), 1908 feierten der Heidelberger Zweig (im »Hotel Metropol«) und der Berliner am 23. Dezember (vgl. ebd., Heft 9 [1909], 5 u. 7).
- ⁴⁵ Ebd., Heft 5 (1907), 13.
- ⁴⁶ Vgl. ebd. Heft 3, (1906), 5 (Leseabend); Heft 9, (1909), 7 (Studienabend); Heft 3, (1906), 5 (ältere TheosophInnen); u. Heft 6, (1908), 15 (Besprechung).
- ⁴⁷ Vgl. ebd. Heft 7, (1908), 32 f. Ähnliches gilt möglicherweise für Warschau, wo sich 1913 zwei Zweige der *Anthroposophischen Gesellschaft* anschlossen, einer unter »Frau Wiga von Siedlecka«, einer unter »Frau A. von Ulrich«, ebd. Heft 1/2, 1913, 38 f.
- ⁴⁸ In den veröffentlichten Mitteilungen der Adyar-Theosophie kommen sie schlicht nicht vor, nur in Einzelfällen wird – wie 1911 in Görlitz (vgl. ebd. Heft 11, [1910], 13) – der Übertritt einer Loge in die Adyar-Theosophie berichtet.
- ⁴⁹ Vgl. ebd. Heft 3, (1906), 7.
- ⁵⁰ Vgl. ebd. Heft 4, (1907), 7 (Freiburg); Heft 4, (1907), 9 (Weimar); Heft 2, (1906), 10 u. Heft 4, (1907), 9 (München, Ausleihe); Heft 7, (1908), 5 (München, Räume); u. Heft 14, (1912), 29 (Berlin).
- ⁵¹ Vgl. ebd. Heft 6, (1908), 9 (Hörerkarten); Heft 6, (1908), 15 (engerer Kreis); Heft 6, (1908), 10 (Freunde); u. Heft 6, (1908), 15 (revidierte Erlaubnis).
- ⁵² Vgl. ebd. Heft 11, (1910), 14.
- ⁵³ Margarita Woloschin, *Die grüne Schlange*, Stuttgart 1954, 200.
- ⁵⁴ Eine Durchsicht der Vortragsorte belegt, dass in kleineren Zweigen keine Zyklen stattfanden, vgl. Übersichtsbände zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe. 3 Bde., Dornach 1961-1982, Bd. II, 61-118.
- ⁵⁵ Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 7, (1908), 5.
- ⁵⁶ Vgl. ebd. Heft 7, (1908), 5 (Stuttgart); Heft 4, (1907), 9 (München); u. Heft 5, (1907), 13 (Basel).
- ⁵⁷ Paul Fechter, *An der Wende der Zeiten. Menschen und Begegnungen*, Gütersloh 1949, 382.
- ⁵⁸ Heinz Müller, *Spuren auf dem Weg. Erinnerungen*, Stuttgart 1983, 18.
- ⁵⁹ Ebd., 18 f., Hervorhebung im Original.
- ⁶⁰ Vgl. ebd., 19.
- ⁶¹ Strakosch, *Lebenswege*, wie Anm. 35, Bd. I, 24.
- ⁶² Andrej Belyj (i.e. Boris Nikolajewitsch Bugajew, H.Z.), *Verwandeln des Lebens. Erinnerungen an Rudolf Steiner*, Basel ²1977, 163.
- ⁶³ Fred Poeppig, *Heiliges Vermächtnis. Erinnerungen an Rudolf Steiner*, Basel u. Lörrach i.B. [o.J. = 1941?], 122 f., Hervorhebung im Original.
- ⁶⁴ Turgenieff, *Erinnerungen*, wie Anm. 20, 36.
- ⁶⁵ Vgl. Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Eine Dokumentation, Hg. v. Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach 1988, 25 f.
- ⁶⁶ Vgl. Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 7, (1908), 5 (schriftliche Fassung); u. Heft 7, (1908), 6 (Bestelldienst).
- ⁶⁷ Vgl. Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 265 1987, 151-251 u. 314-362.
- ⁶⁸ Heinrich Goesch, *Ordensgroßmeister Rudolf Steiner. Mysterien eines modernen Geheimbun-*

des, in: Vossische Zeitung 15. September 1921, Morgenausgabe.

⁶⁹ Vgl. Florian Maurice, Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Feßler und die Reform der Großloge Royal York in Berlin, Tübingen 1997.

⁷⁰ Überraschenderweise sind bei Alberto Martino (Die deutsche Leihbibliothek. Geschichte einer literarischen Institution [1756-1914]. Mit einem zusammen mit Georg Jäger erstellten Verzeichnis der erhaltenen Leihbibliothekskataloge, Wiesbaden 1990) weder theosophische Leihbibliotheken noch deren Kataloge nachgewiesen, obwohl sie nicht nur in Archiven, sondern auch in Bibliotheken vorhanden sind. Auch fehlen theosophische Schriftsteller, immerhin findet sich der in »esoterischen«, auch theosophischen Kreisen gern gelesene Edward Bulwer-Lytton (410-417).

⁷¹ Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 4, (1907), 9.

⁷² Vgl. ebd. Heft 11, (1910), 11 (Zeitungsanzeigen); Heft 2, (1906), 10 (Selbstlesende); Heft 4, (1907), 7 (Elberfeld); Heft 4, (1907), 9 (Weimar); u. Heft 3, (1906), 6 (Rhetorikkurse).

⁷³ Vgl. Kai Buchholz u.a., Hg., Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. 2 Bde., Darmstadt 2001.

⁷⁴ Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 9, (1906), 8. Meist sind diese Lokalitäten kaum erfassbar. Für dieses Zürcher Gasthaus gibt es aber Informationen bei Magdalena Rühl, Öffentliche Familienstuben mit servierenden Töchtern. Die Räume des Zürcher Frauenvereins für alkoholfreie Wirtschaften, 1894-1920, in: Monika Imboden u.a., Hg., Stadt – Raum – Geschlecht. Beiträge zur Erforschung urbaner Lebensräume im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 2000, 119-149, hier 134 u. 136. Zu diesem Restaurant im Umfeld alkoholfreier Reformgaststätten vgl. Walter Baumann, Zu Gast im alten Zürich. Erinnerungen an Zunfthäuser und Grandhotels, an Bierhallen und Weinstuben, Cafés und Ausflugslokale, München 1992, 183-186.

⁷⁵ Vgl. Maria Spithöver, Frauen in städtischen Freiräumen, Köln 1989.

⁷⁶ In einer umfassenden Analyse der Geschlechterverhältnisse müsste man diesen emanzipatorischen Zügen die patriarchalen Elemente in der Organisation der *Theosophischen Gesellschaft* und die prinzipielle Distanz gegenüber jedweder Geschlechtsrolle – so nahm Steiner an, dass die geschlechtliche Konstitution des Menschen nur ein Zwischenspiel der Evolution sei und im Verlauf eines kosmischen Vergeistigungsprozesses der Menschheit wieder verschwinden würde – zur Seite stellen; dies kann aus Platzgründen hier nicht geschehen.

⁷⁷ Bourdieu, Raum, wie Anm. 19, 27.

⁷⁸ So die Interpretation von topographischem Dissens bei Michel Foucault, Andere Räume (1967), in: Wentz, Stadt-Räume, wie Anm. 19, 65-72, hier 68.

⁷⁹ Dies trifft sich, bei aller inzwischen zu Recht erfolgten historiographischen Kritik, mit Grundintentionen der bürgerlichen Pluralisierungsgeschichte im 18. Jahrhundert, wie sie Jürgen Habermas (Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1991 [¹1965]) postuliert hat.

⁸⁰ Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 265 1987, Titel.

⁸¹ Die Debatte, ob man die Theosophie und die Anthroposophie als Religionen verstehen dürfe, wird zwischen der Innen- und den Außenperspektiven kontrovers geführt, vgl. Helmut Zander, Die Anthroposophie - eine Religion?, in: Manfred Hutter u.a., Hg., Hairesis (Festschrift für Karl Hoheisel), Münster 2002, 525-538.

⁸² Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 10 1961, Titel.

⁸³ Auf ausführliche Belege verzichte ich aus Platzmangel und angesichts des auf der Hand liegenden Befundes, vgl. vorerst die punktuellen Hinweise bei Helmut Zander, Friedrich Rittelmeyer. Eine Konversion vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christengemeinschaft, in: Friedrich Wilhelm Graf u. Hans Martin Müller, Hg., Der deutsche Protestantismus um 1900, Gütersloh 1996, 238-297, hier 292 f.

⁸⁴ Vgl. den Beitrag von Thomas Laqueur in diesem Heft.

⁸⁵ Z.B. Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 10 1961, 204.

Abstracts

Alexander C.T. Geppert, Andrea B. Braidt: *Modern Magic: Sites of the Occult and the Epistemology of the Supernatural, 1880-1930*, pp. 7-36

This article serves as a thematic, conceptual and historiographical introduction to the entire volume. A brief presentation of its three central questions (the representation of the supernatural in the media, the contingent boundary between the sensuous and the extrasensory, and the spatial conditions of the occult in an urban context) is followed by an epistemological examination of four heuristic concepts (occultism and science, spiritism and belief, mysticism and experience, esotericism and knowledge) and a discussion of the volume's four leitmotifs (religion versus science, *personae* versus networks, this world versus the next, metropole versus province). Rather than insisting on an analysis of the occult and its urban sites in the context of modernity, a more productive approach explores questions of the epistemology of the occult.

Thomas Laqueur: *Cemeteries and the Decline of the Occult: From Ghosts to Memory in the Modern Age*, pp. 37-52

New places for the dead – cemeteries – were from the start understood as places of memory in which the undead and sleepless dead, ghosts and spirits did not abide. Anxieties about the public health problems of old burial grounds were born of a new interest to separate the dead from the living; memory replaced the corpse as the placeholder for the deceased; a secular geography replaced a sacred one. The essay ends with the speculation that the popularity of the occult in late nineteenth century Europe might have been a response to the novel segregation of the dead.

Diethard Sawicki: *Spiritism and the Occult in Germany, 1880-1930*, pp. 53-71

The article presents an overview of the place of spiritualism and the occult in German society and culture between the late 19th and early 20th centuries. The history of concepts like occult sciences and occultism is sketched out, as well as the specific interplay between discourses, practices, and media in the field of the occult. The second half of the article discusses the significance of urban spaces for the occult. The author distinguishes between an ontological and constructivist interpretation of space and relates both to the problem of urbanity and the occult.

Albert Kümmel, Justyna Steckiewicz: *Leipzig 1877: The Media Epistemological Implications of Karl Friedrich Zöllner's Experiments with Henry Slade*, pp. 72-95

The essay revisits the notorious experiments carried out by the founder of German astrophysics, Karl Friedrich Zöllner, and the well-known American juggler and occult medium, Henry Slade. It explores the epistemological space these experiments adopted in a threefold manner: first, by interpreting Zöllner's discourse in terms of