

Judith Bodendörfer

„WAR KANT IMSTANDE, SICH AUCH NUR ZAHNSCHMERZEN
ZU VERTREIBEN?“

Zum Verhältnis von Körper und Geist im theosophischen
Denken am Beispiel der autobiographischen Texte von
Gustav Meyrink

Die technischen und wissenschaftlichen Errungenschaften der Aufklärung gingen sowohl mit der zunehmenden Abwertung des „blinden Glaubens“ der Kirchen an eine Offenbarung, die sich letztendlich der Vernunft entzog, als auch mit einer Angst vor einem Materialismus einher, der den Menschen als bloße mechanische Funktion und die Existenz einer Seele letztendlich als Illusion beschrieb. Der naturwissenschaftliche Materialismus, so fürchtete man, spreche dem Menschen, indem er die Welt auf eine physisch-chemische Reaktionskette reduzierte, zudem den freien Willen und damit jegliche Basis für Moral ab. Dies führte zu einer neuen Debatte über das Verhältnis von Körper und Geist, in der häufig Bilder aus dem Bereich der Naturwissenschaft verwendet wurden. Konzepte wie Elektrizität, Magnetismus und Strahlung wurden herangezogen, um das Geistige zu beschreiben. Im Zuge dieser Debatte entstand der moderne Okkultismus, der sich auf neuplatonische Konzepte berief, gleichzeitig aber eine empirisch-naturwissenschaftliche Methode für sich in Anspruch nahm.¹

Exemplarisch für eine solche Konzeption analysiert dieser Artikel die beiden autobiografischen Essays *Die Verwandlung des Blutes* und *An der Grenze des Jenseits* des Schriftstellers

¹ Vgl. Wouter J. Hanegraaff, Art. *Occult/ Occultism*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Boston, Leiden, 2006, S. 884-889, hier: S. 886-888.

und Satirikers Gustav Meyrink.² Meyrink war ein bekannter Fürsprecher alternativ-religiöser Positionen. Er begriff sich selbst als Okkultist und war nicht nur Mitglied einer Vielzahl von Geheimbünden und okkulten Vereinigungen, sondern zeitweise auch Mitglied in der Theosophischen Gesellschaft und in deren esoterischem Zirkel, der *Eastern School of Theosophy*.³

Am Beispiel dieser beiden Texte Meyrinks lässt sich nachvollziehen, wie okkulte Denker zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Verhältnis von Körper und Geist konzeptualisierten.

Gustav Meyrink

Meyrink wurde als Gustav Meyer 1868 in Wien geboren. Mit seiner Mutter, die Schauspielerin war, zog Meyrink als Kind im deutschsprachigen Raum immer wieder um, unter anderem lebte er in München und Hamburg. In Prag schließlich wollte Meyrink seiner Mutter nicht mehr folgen und blieb dort, nachdem diese erneut ein Engagement in einer anderen Stadt angenommen hatte. Prag spielt in Meyrinks Texten oft eine wichtige Rolle und Meyrink trug maßgeblich zum okkulten Flair der Stadt bei. Unter anderem ist sie der Schauplatz seines wohl bekanntesten Romans *Der Golem* von 1915. In Prag wurde der früh an Mystik und Okkultismus interessierte Meyrink Vorsitzender der theosophischen Loge zum blauen Stern.⁴

Da er im Gegensatz zur bildungsbürgerlichen Gewohnheit seiner Zeit nicht das Gymnasium, sondern die Handelsakademie besucht hatte, sprach Meyrink gut Englisch und war somit in der Lage, die Publikationen der in Indien ansässigen und auf Englisch kommunizierenden Leitung der Theosophischen

² Vgl. Gustav Meyrink, *An der Grenze des Jenseits. Die Verwandlung des Blutes. Zwei Essays zu den Themen Okkultismus und Yoga*, Berlin 2006.

³ Vgl. Hartmut Binder, *Gustav Meyrink. Ein Leben im Bann der Magie*, Prag 2009, S. 163f.

⁴ Vgl. *ibd.*, S. 120.

Gesellschaft zu korrespondieren.⁵ Unter anderem stand er mit Annie Besant, der Präsidentin der Gesellschaft, sowie mit G.R.S. Mead, dem ehemaligen Sekretär von Helena Blavatsky, der Gründerin der Gesellschaft, in brieflichem Kontakt.⁶

Vor dem Hintergrund seiner okkulten Schriften wird heute häufig vergessen, dass Gustav Meyrink zu seiner Zeit hauptsächlich für seine beißende Satire bekannt war, auf die die Leser, so schreibt es Hartmut Binder in seiner 2009 erschienenen umfassenden Meyrink-Biografie *Ein Leben im Bann der Magie*, sehnsüchtig warteten.⁷ Besonders interessant für die Geschichte des Okkultismus sind dabei Meyrinks Texte, in denen er sich über die alternativ-religiöse Szene lustig macht, so zum Beispiel der Text „Meine Qualen und Wonnen im Jenseits“, der die verschiedenen okkulten Gruppen der neunzehnhundertzwanziger Jahre aufs Korn nimmt.⁸ Einen Hinweis darauf, warum Meyrink gerade die Satire zu seinem Genre machte, findet sich in seinem Roman *Walpurgisnacht* von 1917. Darin äußert sich der, die mystische Wahrheit verkörpernde Schauspieler Zrcadlo, folgendermaßen:

„Die allerhöchste Weisheit wandelt im Narrenkleid! – Warum? Weil alles, was einmal als Kleid – und nur als ‚Kleid‘ – erkannt, durchschaut ist – auch der Leib – notgedrungen nur ein Narrenkleid sein kann.“⁹

Meyrink, der immer wieder okkulte Motive in seinen Texten verarbeitet, verstand Satire als Metapher für das Verhältnis von Leib und Geist. Die materielle Welt galt Meyrink als Täuschung, als ein Schauspiel, hinter dem sich die Realität verbarg. Andererseits war Satire für ihn aber auch eine

⁵ Vgl. *ebd.*, S. 61.

⁶ Vgl. *ebd.*, S. 163f., 167.

⁷ Vgl. *ebd.*, S. 403.

⁸ Gustav Meyrink, *Meine Qualen und Wonnen im Jenseits*, 1913. In: Gustav Meyrink, *Fledermäuse. Phantastische Geschichten*, Zugriff am 6. Januar 2020. <https://gutenberg.spiegel.de/buch/fledermause-phantastische-geschichten-9787/9>.

⁹ Vgl. Gustav Meyrink, *Walpurgisnacht*. 1917, Zugriff am 6. Januar 2020. <https://gutenberg.spiegel.de/buch/walpurgisnacht-1558/5>.

schützende „Maske“, hinter der er sein eigenes okkultes Weltbild verbergen konnte.¹⁰

Gustav Meyrink hatte seine Karriere nicht als Autor begonnen, sondern war zunächst mit einem Partner ins Bankgeschäft eingestiegen. Die Prager Privatbank Meyer & Morgenstern ging allerdings schon nach wenigen Jahren bankrott. Zudem saß Meyrink wegen einer „Ehrenaffäre“ kurzzeitig im Gefängnis ein, was seinen Ruf in Prag nachhaltig schädigte. Nach diesem beruflichen und privaten Einschnitt fand Meyrink endgültig zur Schriftstellerei¹¹ Er zog nach Wien und war dort ein Jahr lang Herausgeber der Literatur- und Satirezeitschrift *Der liebe Augustin*.¹²

Spätestens 1906 ging Meyrink allerdings nach München,¹³ da er schon seit einiger Zeit für die Münchner Satirezeitschrift *Simplicissimus* (1896-1944) tätig war, in der das *Who is who* der Münchner Literaturszene publizierte. Hier feierte Meyrink seine größten schriftstellerischen Erfolge. Meyrink war als Okkultist kein Außenseiter, sondern gut eingebunden in die literarische Szene seiner Zeit.

Er starb 1932 als anerkannter Schriftsteller in Starnberg, wo er als begeisterter Ruderer in unmittelbarer Nähe zum Wasser seinen Lebensabend verbracht hatte.

Meyrink bekannte sich zu diesem Zeitpunkt zum Buddhismus.¹⁴

Eine protestantische Färbung der philosophischen Beschäftigung mit Religion führte dazu, dass körperliche Praxis seit der Aufklärung nicht als integraler Bestandteil von Religion angesehen wurde. Religion sei, so schrieb Immanuel Kant 1803 in seiner Schrift über die Pädagogik, „das Gesetz in uns“.¹⁵ Der Begriff der Religion wurde mit dem philosophischen Fundament der Moral gleichgesetzt. Für Gustav

¹⁰ Vgl. Binder, *Gustav Meyrink*, S. 348.

¹¹ Vgl. *ibd.*, S. 311.

¹² Vgl. *ibd.*, S. 358.

¹³ Vgl. *ibd.*, S. 403.

¹⁴ Vgl. *ibd.*, S. 549.

¹⁵ Vgl. *ibd.*, S. 489-491.

Meyrink war der Buddhismus allerdings keine rein philosophische Angelegenheit, sondern fest mit der Yogapraxis verbunden. Meyrink war ein unermüdlicher Yogapraktizierender gewesen, der sich selbst oft stundenlangen, schmerzhaften Yogaübungen unterzogen hatte.¹⁶ Den Grund dafür erläutert Meyrink in den beiden bereits genannten Texten *An der Grenze zum Jenseits* und *Die Verwandlung des Blutes*. Der in diesen Texten angeführten Erklärung liegt eine Rationalismus-Kritik zugrunde, die im Weiteren beschrieben wird. Besonders Meyrinks Argumentation, die von seiner Mitgliedschaft in der Theosophischen Gesellschaft geprägt war, ist hierbei interessant, da sie die Rationalismus-Kritik mit einem Körperkonzept verband.

Das theosophische Denken

Dieses von der Theosophischen Gesellschaft geprägte Denken war so vielfältig wie die Mitglieder der Gesellschaft in den verschiedenen Logen und Ländern. Ihrem Motto „No religion higher than truth“ folgend, legte die Leitung der Theosophischen Gesellschaft zunächst keine Dogmen fest. Dennoch ergeben die Eckdaten der Entstehungsgeschichte der Gesellschaft eine Klammer, die „das“ theosophische Denken zusammenhält.¹⁷

Die Theosophische Gesellschaft wurde 1875 von der aus der heutigen Ukraine stammenden Helena Blavatsky und dem amerikanischen Anwalt und Journalisten Henry Steel Olcott im Beisein einiger anderer Personen aus der spiritistischen Szene in New York gegründet. Wie Bernadett Bigalke in ihrer

¹⁶ Immanuel Kant, *Über die Pädagogik*, Königsberg 1803, S. 93.

¹⁷ Zur Geschichte der Theosophischen Gesellschaft siehe: James Santucci, *Theosophical Society*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Boston, Leiden, 2006, S. 1114-1123. Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*. Albany 1994. Bruce Campbell, *Ancient Wisdom Revisited. A History of the Theosophical Movement*, Berkley u.a. 1980. Isaac Lubelsky. *Celestial India. Madame Blavatsky and the Birth of Indian Nationalism*, Sheffield & Oakville 2012.

Arbeit zur alternativ-religiösen Szene in Leipzig schreibt, war „der Spiritismus aufgrund von sich permanent wiederholenden Betrugsvorwürfen gegenüber den Medien in den 1870er Jahren in eine tiefe Glaubwürdigkeitskrise geraten.“¹⁸ Die Mitglieder der neugegründeten Theosophischen Gesellschaft hatten deshalb den Anspruch, den Spiritismus zu überwinden.

Sie versuchten dies, indem sie von dem okkulten Empirismus der Spiritisten abrückten beziehungsweise die Annahme einer verborgenen, unerforschten Seite der Natur mit der einer alten, sich in der Religionsgeschichte zeigenden Weisheit verbanden. Zunächst galt die Textexegese als Mittel, diese Weisheit zu erlangen. Als die Theosophische Gesellschaft damit aber in Konkurrenz zur akademischen Wissenschaft geriet, verschob sich die Bedeutung der Text-Exegese zusehends. Texte galten bald nicht mehr als die Quelle der theosophischen Erkenntnis, sondern lediglich als Beweisstück für die Richtigkeit der theosophischen Lehre. Dennoch führte die Gleichzeitigkeit des experimentellen und des historisch-kritischen Erkenntnisweges, wie Helmut Zander schreibt, zu „einer Art Haßliebe“ zwischen Theosophie und Spiritismus.¹⁹

Die ersten Jahre der jungen Theosophischen Gesellschaft in den USA waren zunächst beschwerlich. Nachdem aber Olcott und Blavatsky 1878 nach Indien übergesiedelt waren und das Hauptquartier der Gesellschaft nach Adyar (dem heutigen Chennai) verlegt hatten, weitete sich ihr Einflussbereich zunehmend aus. Landesverbände und Logen wurden auf der ganzen Welt gegründet, unter anderem in Deutschland. Bis heute sind die akribisch geführten Mitgliedslisten aus dieser

¹⁸ Bernadett Bigalke, *Lebensreform und Esoterik um 1900. Die Leipziger alternativ-religiöse Szene am Beispiel der Internationalen Theosophischen Verbrüderung*, Würzburg 2016, S. 146.

¹⁹ Helmut Zander, *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945*, 2 Bände, Göttingen 2007, Bd.1, S. 78.

Zeit erhalten, die einen guten Einblick in die Ausbreitungsgeschichte der Gesellschaft geben.²⁰

Die drei Ziele der Gesellschaft

Zunächst sah sich die Theosophische Gesellschaft einem inhaltlichen Liberalismus verpflichtet, weswegen der Zweck der Gesellschaft bei der Gründung nur sehr knapp formuliert wurde. Der Gründungszweck der Gesellschaft sei, so hieß es zunächst, „das Wissen über die Gesetze, die das Universum steuern, zu sammeln und zu verbreiten.“²¹ Innerhalb der vielen theosophischen Gruppen, die sich nun aber in den verschiedenen Ländern ausbreiteten, gab es immer wieder Uneinigkeiten, was dazu führte, dass die Leitung der Theosophischen Gesellschaft in Adyar schließlich drei etwas ausführlichere Ziele publizierte, an denen sich die verschiedenen Logen orientieren sollten. Diese Ziele haben sich in leichten Abwandlungen bis heute als inhaltliche Festlegung der theosophischen Verbände gehalten.

An ihnen lässt sich die Zweiteilung des theosophischen Programms bis heute deutlich ablesen. Henry Steel Olcott formulierte die Ziele 1895 in seinen autobiografischen *Old Diary Leaves* folgendermaßen:

Der Zweck der Gesellschaft sei

- „1. The study of occult science.
2. The formation of a nucleus of the universal brotherhood; and
3. The revival of Oriental literature and philosophy.“²²

Auf der einen Seite wurde also die historisch-kritische Methode unterstrichen, die sich vor allem in der umfangreichen

²⁰ Scans der handschriftlich geführten Mitgliedslisten dieser Zeit können online beim *Theosophical Society General Register 1875 – 1942* auf <https://tsmembers.org/> eingesehen werden.

²¹ Vgl. C. Jinarajadasa, *The Golden Book of the Theosophical Society*, Madras 1925, S. 243.

²² Henry Steel Olcott, *Old Diary Leaves. The True Story of the Theosophical Society*, Bd. 1, New York und London 1895, Bd. 1, S. 401.

Sammlung religiöser und philosophischer Manuskripte der Bibliothek der Gesellschaft in Adyar widerspiegelt. Diese war lange eine der wichtigsten Ressourcen für europäische Religionswissenschaftler und -wissenschaftlerinnen und Asienforschende. Auf der anderen Seite versprach die Gesellschaft ihren Anhängern zunächst das Erlangen okkultur Kräfte. Von Blavatsky und einigen anderen hochrangigen Mitgliedern der Gesellschaft hieß es, sie besäßen solch okkulte Fähigkeiten.

Die Wunderberichte aus der frühen Zeit der Gesellschaft sorgten aber nicht nur für ihre Popularität, sondern hatten auch große Brüche innerhalb der Gesellschaft zur Folge. Betrugsvorwürfe führten zu öffentlichen Skandalen, wie dies schon im Spiritismus der Fall gewesen war. Besonders bekannt ist hier der *Hodgson Report*, der vielen als Beweis galt, dass Blavatsky als eine Betrügerin anzusehen war, und der der Gesellschaft damit nachhaltigen Schaden zufügte.²³ Richard Hodgson wurde von der britischen Society for Psychical Research nach Indien gesandt, um die theosophischen „Wunder“ zu untersuchen. In seinem Abschlussbericht kam er zu folgendem Urteil über Helena Blavatsky:

„We regard her neither as the mouthpiece of hidden seers, nor as a mere vulgar adventuress; we think that she has achieved a title to permanent remembrance as one of the most accomplished, ingenious, and interesting imposters in history.“²⁴

Umgekehrt war die Hinwendung zu asiatischen Religionen für viele „westliche“ Mitglieder aus dem spiritistischen Milieu ein Affront. Die Akzeptanz religiöser Weisheit aus Büchern galt ihnen als unwissenschaftlich und verkörperte genau jenen

²³ Vgl. Bruce F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived*. Berkeley u.a. 1980, S.93 & 95.

²⁴ Richard Hodgson, Report of the Committee Appointed to Investigate Phenomena Connected with the Theosophical Society, in: *Proceedings of the SPR*, 3 Mai-Juni (1885), S. 201-207, hier: S. 207.

blinden Glauben, den sie mit der Theosophie hatten überwinden wollen.²⁵

Die Lehre der Theosophischen Gesellschaft hatte sich unter dem indischen Einfluss gewandelt. Bereits wenige Jahre nach ihrer Ankunft in Indien waren Olcott und Blavatsky die ersten „Westler“, die „offiziell“ zum Buddhismus übertraten.²⁶

In den Texten der Gesellschaft spiegelt sich der Wandel, der durch den Umzug nach Indien und der Beschäftigung mit dem Buddhismus eingetreten war, wider. War Blavatskys erstes großes Werk, *Isis unveiled*, noch stark von europäischen Traditionen und der Auseinandersetzung mit der Wissenschaft geprägt gewesen, so setzte sich ihr zweites theosophisches Standardwerk *The Secret Doctrine* vermehrt mit hinduistischem und buddhistischem Denken auseinander und integrierte die Reinkarnations- und Karmalehre in das theosophische Weltbild.

Auch ist in *The Secret Doctrine* nun dezidiert von Yoga-Powers, also den Kräften des Yoga zu lesen.²⁷

Obwohl es schon vor der Ankunft der Theosophen in Indien eine europäische Yoga-Rezeption gab – diese hatte das Interesse von Blavatsky und Olcott an Indien ja erst befeuert –, löste die Theosophische Gesellschaft, wie Karl Baier in seinem Buch *Meditation und Moderne* schreibt, „eine Welle

²⁵ Ein Beispiel hierfür findet sich in einer Ausgabe des *Religio-Philosophical Journal* aus dem Jahr 1889. Buchanan hatte zunächst der Theosophischen Gesellschaft angehört, war aber verärgert über seiner Ansicht nach zunehmende religiöse Einflüsse. Vgl. Joseph Rodes Buchanan, *The Profundities of Theosophy and the Shallows of Hinduism*, in: *Religio-Philosophical Journal*, 66 /2 (1889), S. 1.

²⁶ Stephen Prothero, *The White Buddhist. The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington und Indianapolis 1996, S. 95.

²⁷ Helena P. Blavatsky, *The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion and Philosophy*, London/ New York/ Madras 1888, Bd. II, S. 296 & 382.

internationalen Interesses [am Yoga] aus, die es noch nie zuvor gegeben hatte.“²⁸

Friedrich Max Müllers Kritik an der Theosophischen Gesellschaft

Die Lehre und Praxis des Yoga wurde innerhalb der Theosophie zu einem Gegenentwurf zur akademischen Wissenschaft, mit der man sich in Konkurrenz um den Wahrheitsanspruch befand. Gerade aus den Reihen der akademischen Wissenschaft, die der theosophischen Lehre am ähnlichsten waren, war der Widerspruch gegen das theosophische Programm am lautesten. Kritik wurde vor allem aus den vom deutschen Idealismus geprägten Geisteswissenschaften geäußert. Einer der bekanntesten Kritiker der Theosophischen Gesellschaft war der Indologe und Vater der Religionswissenschaft Friedrich Max Müller. Müller wurde in Blavatskys Schriften wiederholt zitiert und die Theosophische Gesellschaft hätte ihn anfangs gerne für sich gewonnen. Henry Steele Olcott besuchte Müller auch in Oxford und die beiden hielten daraufhin bis zu Müllers Tod freundlichen brieflichen Kontakt.²⁹ Dennoch sprach Müller sich 1893 mit dem vielbeachteten Artikel „Esoteric Buddhism“, der in der Zeitschrift *The Nineteenth Century* veröffentlicht wurde, unmissverständlich gegen die Lehre der Gesellschaft aus.³⁰

Müller sah sich selbst in der Tradition Immanuel Kants, den er allerdings durch eine pantheistische Brille las. Für ihn

²⁸ Karl Baier, *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, Würzburg 2009, Bd. 1, S. 306.

²⁹ Zwei der Briefe von Max Müller an Henry Steel Olcott sind nachzulesen in: Georgiana Müller (Hrsg.), *Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller*, 2 Bd., London, New York, Bombay 1902, Bd. 2, S. 294f. und 297-299. Weitere Briefe befinden sich unter den Max Müller Papers im Archiv der Bodleian Library in Oxford.

³⁰ Vgl. Friedrich Max Müller, Esoteric Buddhism, in: *The Nineteenth Century*, 33 (1893), S. 767-788.

waren sowohl Vernunft als auch die Naturgesetze ein Teil Gottes, weswegen beide unveränderlich und absolut waren. Die Evolutionstheorie lehnte er deshalb Zeit seines Lebens strikt ab.

Seine ebenfalls gegen die Theosophische Gesellschaft gerichtete *Gifford Lecture* mit dem Titel *Theosophy, Or psychological Religion* endet mit dem Verweis auf die Hoheit der „Sacred Laws of Logic“, der heiligen Gesetze der Logik. Der Theosophischen Gesellschaft warf er vor, diese Gesetze zu missachten und irrational zu sein. Für Müller waren Wunder ausgeschlossen, wie aus seiner Vorlesung *Theosophy, or Psychological Religion* deutlich hervorgeht.³¹ Im Artikel „Esoteric Buddhism“ allerdings strich Müller diesen zentralen Punkt nicht heraus, sondern kritisierte Helena Blavatsky als unglaubwürdig und wehrte sich gegen die Idee eines esoterischen Buddhismus.

Diese Kritik führte dazu, dass der deutsche Idealismus, in dessen Tradition Müller sich sah, unter Theosophen mit „Kantianismus“ und dieser wiederum mit einem simplen Rationalismus gleichgesetzt wurde.

Meyrinks Kritik am „Idealismus“

Gegen diesen Rationalismus/ Idealismus/ Kantianismus wenden sich viele theosophisch geprägte Schriften und Pamphlete, so auch die beiden Essays von Gustav Meyrink.

Meyrink machte den Idealismus, beziehungsweise die deutsche Philosophie, für einen seiner Ansicht nach vorherrschenden Rationalismus verantwortlich. Dieser habe zu einer allgemeinen Instinktlosigkeit geführt. Meyrink schrieb:

„Insbesondere das deutsche Volk scheint sich zum instinktlosesten aller Nationen entwickeln zu wollen. [...] Wer es heute vorzieht, auf die Stimme des Instinktes zu horchen, statt einzig

³¹ Friedrich Max Müller, *Theosophy or Psychological Religion*, London & New York 1893, S. 543.

und allein auf die des Verstandes [...], der gilt als Phantast und wehrlos gegenüber dem Zufall.³²

Als Synonym für den Verstand benutzt Meyrink auch den Begriff der „Denkdrüse.“ Mit der Verwendung dieser sehr körperlichen Bezeichnung für den Verstand sprach Meyrink diesem jegliche metaphysische Komponente ab. Er machte damit deutlich, dass er den Verstand als körperlich bedingt ansah. Der Verstand war für Meyrink die Verarbeitung der Sinnesindrücke. Über die Sinnesorgane waren diese Eindrücke sowohl an die materielle Welt als auch an den grobstofflichen Körper gebunden. Für Meyrink führte der Rationalismus, der sich auf den Verstand berief, deshalb unweigerlich zu einer mangelnden Erkenntnisfähigkeit. Unter Rationalismus versteht Meyrink das strenge Verfolgen einer an die Sinneseindrücke gebundenen Logik. War die wahrgenommene Natur allerdings nur Illusion, so musste nach okkultem Denken auch diese Rationalität reiner Schein sein.

Damit wurde eine Überwindung des Körpers auch zu einer Überwindung des rationalen Verstandes. Diese Überwindung machte den Weg für ein anderes epistemologisches Prinzip frei, das wirkliche, nicht nur illusorische Erkenntnis, ermöglichte. Meyrink nannte dieses Prinzip „Instinkt“.³³ Meyrinks Kritik am „Idealismus“ erfolgte allerdings aus zweierlei, scheinbar entgegengesetzten Stoßrichtungen. Zum einen kritisierte er den Mangel an Praxis und damit die mangelnde Weltverbundenheit des Idealismus, zum anderen die fehlende Einsicht des Idealismus, dass die materielle Welt reine Illusion sei.

Meyrinks Kritik am „Idealismus“ beziehungsweise am „Kantianismus“ kommt zunächst aus dem okkulten, stark empirisch geprägten Bereich.

³² Gustav Meyrink, Die Verwandlung des Blutes, in: *An der Grenze des Jenseits. Die Verwandlung des Blutes. Zwei Essays zu den Themen Okkultismus und Yoga*, Berlin 2006, hier: S. 75.

³³ Vgl. Meyrink, *Die Verwandlung des Blutes*, S. 75. Auch: Meyrink, *An der Grenze des Jenseits*, S. 54.

Die Okkultisten glaubten an einen verborgenen Teil der Natur, der sich den fünf Sinnen nicht ohne weiteres offenbarte. Als Vorbild für diese Vorstellung diente ihnen dabei die Elektrizität. Aber auch Erfindungen wie der Radioapparat oder die Entdeckung der Röntgenstrahlen trugen maßgeblich zur Etablierung eines okkulten Weltbildes bei. Wie aber auch die theoretische Entdeckung der Elektrizität wertlos schien ohne ihre Anwendung in der Glühbirne oder dem Motor, so würde sich der Wert anderer okkulten Kräfte ebenfalls erst in ihrer Anwendung zeigen.

Philosophische Erkenntnis alleine war für Meyrink also wertlos, da sie keine praktische Anwendbarkeit nach sich zog. In diesem Kontext ist die im Titel dieses Artikels aufgeworfenen Frage zu verstehen: „War Kant imstande, sich auch nur Zahnschmerzen zu vertreiben?“ Die antizipierte Antwort lautete „nein“. Kants Erkenntnis laufe ins Leere, da sie nicht praktisch anwendbar sei. „Der Idealismus“ sei damit „wie ein Kiwi, also ein Vogel ohne Flügel, oder eine Frau, die keine Kinder gebäre,“ schreibt Meyrink.³⁴ Meyrink widmete einen großen Teil seines Lebens der Suche nach einer „idealistischen Praxis“, die ihn dazu befähigen sollte, die Erkenntnis um die verborgene Natur auch anzuwenden. Dafür wandte er sich der Theosophie, aber auch einer Vielzahl anderer okkulten Bünde zu, wie zum Beispiel dem christlich-rosenkreuzerischen Bruderheim von Alois Mailänder. Die schmerzhaft körperliche Praxis im Bruderheim empfand Meyrink aber schließlich als schädlich und die Lehre Mailänders als einen Irrweg.³⁵ Worin genau die von Mailänder empfohlenen Übungen bestanden, schildert Meyrink nicht. Er machte sie aber, nachdem er sie dreizehn Jahre lang täglich ausgeführt hatte, für ein chronisches Rückenleiden „scheußlichster Art“ verantwortlich.³⁶

³⁴ Meyrink, *Die Verwandlung des Blutes*, S. 77.

³⁵ Vgl. *ebd.*, S. 99. Auch: Binder, *Gustav Meyrink*, S. 198f.

³⁶ Meyrink, *Die Verwandlung des Blutes*, S. 107.

Yoga als Überwindung des „Idealismus“

Das grobstoffliche Gefängnis des Körpers und des an den Körper gebundenen Verstandes zu verlassen, das war das Ziel der Theosophie.

Meyrink vertrat ein Welt- und Menschenbild, wie es auch dem großen Erstlingswerk Blavatskys *Isis Unveiled* zugrunde lag.³⁷ Der Tradition des Neoplatonismus folgend, gilt der Mensch darin als dreigeteilt in seinen grobstofflichen oder elementarischen Körper, seinen feinstofflichen Körper, den Meyrink entweder mit dem bei den Theosophen gebräuchlichen Begriff Astralkörper oder in der Terminologie Paracelsus' siderischen Leib nannte, und schließlich seinen unsterblichen Geist.³⁸ Diesen drei Ebenen des Körpers entsprechen auch drei Ebenen des Seins. Auf der Ebene des elementarischen Körpers liegt die sichtbare Natur, die mit den fünf Sinnen wahrnehmbar ist, auf der Ebene des Astralleibes die unsichtbare Natur, die für die meisten Menschen nicht wahrnehmbar ist, und auf der Ebene der Seele die Realität, das Ewige und Unveränderliche.

Obwohl Meyrink auf der Suche nach dem Geistigen war, verstand er den Okkultismus in erster Linie als radikale Form des Empirismus. Er schrieb: „Auf okkultem Gebiet gilt mehr noch als anderswo der Satz; ‚Kaltblütig beobachten und registrieren und die Sachen nehmen wie sie sind, mögen sie anfangs auch noch so unglaublich und unmöglich scheinen.‘“³⁹

Das okkulte Weltbild war damit in gewisser Weise paradox, da es auf der einen Seite einen harten Empirismus verfolgte, auf der anderen Seite aber die Natur als Illusion ansah, die es zu überwinden galt. Da die materielle Natur, sowohl jene, die dem Verstand zugängliche war, als auch jene, die sich vor dem Verstand verbarg, eine Illusion war, hielten die Okkultisten es

³⁷ Helena P. Blavatsky, *Isis Unveiled. A Master-key to the Mysteries of Ancient and Modern*, 2 Bd., New York 1877, Bd. 1, S. 276f.

³⁸ Vgl. Meyrink, *An der Grenze des Jenseits*, S. 18f.

³⁹ *Ebd.*, S. 47.

für möglich, diese Natur mit dem Geist, der als einzig „wahr“ galt und damit über der Materie stand, zu verändern.

Die okkulte Praxis verfolgte ein doppeltes Ziel, indem sie die Illusion der Natur hinter sich lassen, aber zugleich einen Weg finden sollte, die Gesetze der unsichtbaren Natur zu beeinflussen. Durch körperliche Praxis könne der Astralkörper auch unabhängig vom grobstofflichen Körper bewegt werden, glaubte Meyrink. Dadurch könne sich ein Mensch gleichsam verdoppeln, indem er seinen Astralkörper auf eine Astralreise schicke. Der Astralkörper sei dann in der Lage, Dinge zu apportieren. Manche Menschen seien, so schrieb Meyrink, auch in der Lage, die Astralkörper anderer Menschen wie Diener zu befehligen. Im Islam nenne man diese dienenden Astralkörper Djinns. Sei der grobstoffliche Körper eines Menschen bereits verstorben, der Astralkörper allerdings noch vorhanden, so handle es sich um einen lenkbaren Geist.⁴⁰ Die Verwandtschaft mit dem Spiritismus wird an dieser Stelle deutlich.

Die Beherrschung der Astralebene sei, so hieß es in den okkulten Kreisen der Theosophischen Gesellschaft, allein möglich durch Yoga. Yoga sei die okkulte Praxis, die dem Menschen Zugriff auf den Astralleib, aber auch Erkenntnis auf der Ebene der Seele ermögliche.

Yoga galt für Meyrink damit als die Praxis, die der „rationalistische“ Idealismus nie hervorgebracht hatte.

Obwohl die mit den Sinnen wahrnehmbare Welt im Grunde ohne Bedeutung sei, werde „der Sieg der rein geistigen Anschauung“, so Meyrink, „erst errungen sein, wenn der Mensch sich selbst und anderen gegenüber praktisch erhärten kann, daß Materie an sich überhaupt nicht existiert, sondern, wie der Vedanta und andere ähnliche Erkenntnissysteme lehren, eine Täuschung der Sinne bedeutet – zu scheinbarer Gegenständlichkeit geronnene Idee ist.“⁴¹ Und weiter heißt es an gleicher Stelle: „Zu einer derartigen Überzeugung, die durch

⁴⁰ Vgl. *ibd.*, S. 36f.

⁴¹ Meyrink, *Die Verwandlung des Blutes*, S. 104.

nichts mehr wankend gemacht werden kann, zu gelangen, ist nur möglich durch Yoga.“

Die körperliche Praxis ermögliche es zu sehen, dass der eigene Körper und die ihn umgebende Welt eine Illusion seien. Wer das erkannt habe, der sei auch in der Lage, den eigenen Körper zu verändern, indem er zunächst den Astralleib verändere. Das äußere Erscheinungsbild folge dem Astralleib, da dieser in der theosophischen Hierarchie über dem „grobstofflichen“ Körper angesiedelt ist. Der eigene Körper ist damit reine Willenssache. Meyrink schreibt dazu:

„Um Erkenntnis jenseits der Rationalität zu erlangen, gilt es somit den eigenen Körper zu überwinden. Hieran anschließend will ich die Gelegenheit nicht versäumen, allen, die sich auf okkultes Gebiet begeben, der ernste Warnung zuzurufen: Es gibt keine ‚Gurus‘ oder Führer, die essen, trinken und verdauen, also noch Menschen sind.“⁴²

Dennoch scheinen Körper und Geist bei Meyrink nicht völlig willkürlich aufeinander bezogen zu sein. Meyrink siedelt die transzendente Erfahrung an einem bestimmten Punkt im Körper an, und zwar in der Leber, die in der mittelalterlichen Medizin als der Sitz des Lebens galt.⁴³ Die Erkenntnis der Weltillusion bedeutet also nicht die völlige Auflösung natürlicher Strukturen. Auch die Illusion folgt Regeln, die sich nur partiell aufbrechen lassen. Diese Regeln der Illusion ermöglichen erst den Empirismus, der die Grundlage der okkulten Forschung bildet.

Es ist also ein auf der Illusion der materiellen Welt basierender Empirismus, der der rein geistigen Anschauung zu ihrem Sieg verhelfen soll. Das Bindeglied zwischen Materie

⁴² Meyrink, *An der Grenze des Jenseits*, S. 67.

⁴³ Vgl. *ebd.*, S. 57. Vgl. Gerburg Treusch-Dieter, Leber und Leben. Aus den Innereien einer Kulturgeschichte, in: Claudia Benthien/Christoph Wulf (Hrsg.), *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*, Hamburg 2001, S. 207-227.

und Geist, zwischen „äußerem und innerem Menschen“⁴⁴ ist dabei „der Yoga.“

Symptomatisch für das zwiespältige Verhältnis zum Körper ist dabei, dass Meyrink die Überwindung des eigenen Körpers als dessen „Vergöttlichung“ beschreibt. Ziel des Yoga sei

„die praktische Vergöttlichung des Körpers, der bis dahin der Feind des Menschen war [...]. So wie der Mensch der letzten Jahrtausende die Natur entgöttert hat und überall nur blinde mechanische Kräfte am Werke sieht, so hat er auch seinen eignen Leib entgöttert.“⁴⁵

Meyrink zieht dabei Parallelen zum Christentum, denn auch dort werde Jesus erst durch seinen Tod zum Christus. Erst der tote und allein durch den Geist wiederbelebte Körper gilt als göttlich. Die Heilkräfte des Yoga sind damit rein geistig zu verstehen. Auf der Ebene der materiellen Natur zerstört „der Yoga“ den Körper. Physisch zerstört kann er anschließend vom Geist neu aufgebaut werden. Physiologische Probleme gibt es dann nicht mehr, der Körper verspürt weder Schmerzen noch Hunger oder Durst, noch tätigt er Körperfunktionen. Auf materieller Ebene ist der Körper des wahren „Gurus“ damit tot.

Auch Meyrink versuchte seinen Körper zu überwinden, um sich von Schmerzen zu befreien. Meyrink sah Zahnschmerzen als eine Prüfung, mit der er lernen sollte, „Herr über [s]einen widerspenstigen Körper zu werden.“⁴⁶ In *Die Verwandlung des Blutes* beschreibt er, wie er versucht habe, sich mit okkulten Mitteln seine akuten Zahnschmerzen zu vertreiben und dabei von der Kraft des Yoga überzeugt worden sei. Er habe es mit der Willenskraft probiert, was den Schmerz noch verschlimmert habe, und mit dem Glauben, was gar keine Folgen gehabt habe. Der Wille habe den Schmerz im Gegensatz zum Glauben wenigstens erzürnt, setzt Meyrink einen Seitenhieb gegen die Kirchen. Er habe versucht dem Zahnschmerz mit

⁴⁴ Meyrink, *Die Verwandlung des Blutes*, S. 127.

⁴⁵ Meyrink, *An der Grenze des Jenseits*, S. 69f.

⁴⁶ Meyrink, *Die Verwandlung des Blutes*, S. 108.

Zaubersprüchen und Suggestion beizukommen, aber am Ende habe allein Yoga den Schmerz sofort und dauerhaft vertrieben. Dies nahm er als Beleg dafür, im Yoga die gesuchte okkulte Praxis gefunden zu haben.⁴⁷

Obwohl Meyrink den Mangel an okkultur Praxis im „Idealismus“ scharf kritisiert, schreibt er in *An der Grenze des Jenseits* doch, der Weg vom Okkultismus zum „Reingeistigen“ sei vermutlich nicht kürzer als der vom gewöhnlichen Materialismus. Altindische Weise behaupteten sogar er sei weiter.⁴⁸

Meyrinks Ziel ist zwar die Erlangung okkultur Fähigkeiten, doch setzt er diese nicht gleich mit der Erkenntnis. Die Suche nach Erkenntnis benötige den Okkultismus nicht, hier sei der Okkultismus möglicherweise sogar ein Umweg.

Theosophie, dies zeigt sich hier deutlich, ging nicht im okkulten Denken auf. Die verborgene Seite der Natur zu entdecken war eben nur ein Teil der theosophischen Ziele. Die Erforschung der verborgenen Natur konnte kein absolutes Wissen hervorbringen. Hier kommt der zweite Zweig der theosophischen Ziele ins Spiel, der sich auf das Erlangen absoluter Weisheit bezieht. John Crow hat darauf hingewiesen, dass dieser Teil der theosophischen Lehre zunehmend stärker formuliert wurde, nachdem das Versprechen, den Mitgliedern okkulte Fähigkeiten zu vermitteln, nicht eingelöst werden konnte.⁴⁹ Diese Verlagerung des Schwerpunktes der theosophischen Lehre garantierte das Bestehen und die Stabilität der Gesellschaft.

⁴⁷ Vgl. *ebd.*, S. 108f.

⁴⁸ Vgl. Gustav Meyrink, *An der Grenze des Jenseits*, in: *An der Grenze des Jenseits. Die Verwandlung des Blutes. Zwei Essays zu den Themen Okkultismus und Yoga*, Berlin 2006, hier: S.10.

⁴⁹ Vgl. John Crow, *Taming the Astral Body. The Theosophical Society's Ongoing Problem of Emotion and Control*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 80/3 (2012), S. 691-717.

Zwei Formen der Yoga-Praxis

Auch die Yoga-Praxis wurde deshalb unterteilt in die beiden epistemologischen Prinzipien der Theosophischen Gesellschaft. Meyrink unterscheidet in seinen Texten zwei Formen des Yoga, das Hatha-Yoga und das Raja-Yoga. Das Hatha-Yoga bezwecke die Übermacht des Körpers zu brechen, damit das siderische Prinzip mit seinen „Zauberkräften“ frei werde. Theosophen und Inder allerdings verabscheuten diese Form des Yoga, da es zur Weltflucht führe und nicht zur Auseinandersetzung mit der grobsinnlichen Welt, zu deren Beeinflussung einen das Yoga befähige. Zwar benötige okkulte Lehre Praxis, das letzte Ziel müsse aber Erkenntnis sein. Hatha-Yoga war demnach Praxis ohne Erkenntnis. Das Raja-Yoga hingegen sei auf die Erkenntnis ausgerichtet und damit der Weg, den es zu verfolgen gelte.⁵⁰

Beide Fehler des Idealismus waren für Meyrink mit der Raja-Yogapraxis behoben. Zum einen konnte Meyrinks Yogapraxis die materielle Welt beeinflussen, zum anderen führte sie zu wahrer Erkenntnis; eine Erkenntnis, auf die der Verstand keinen Zugriff hatte.

Zusammenfassung

Rationalität wurde von Anhängern der Theosophischen Gesellschaft als körperlich bedingt und deshalb als epistemologisches Kriterium für die Erkenntnis der Wahrheit nur als sehr eingeschränkt nützlich angesehen. Zur Realität führe nicht Rationalität, sondern ein anderes, schwer zu fassendes, epistemologisches Kriterium. „Gefühl“, „Instinkt“, „Intuition“ sind ein paar der Kandidaten, die die Theosophen hier ins Spiel brachten.

Um einen empirischen Beleg für die Wahrheit zu erhalten und Kontakt zum Ewigen, Unveränderlichen, Realen herzustellen, helfe einzig „der Yoga“. Yoga ist hier also nicht dazu

⁵⁰ Vgl. Meyrink, *An der Grenze des Jenseits*, S. 65.

gedacht, den Körper zu kräftigen; der Aspekt der Fitness zum Beispiel ist völlig irrelevant, obwohl Meyrink ein begeisterter Sportsmann war. Im Gegenteil ist es das Ziel der Yogapraxis, den Körper und im zweiten Schritt auch den Verstand in die Knie zu zwingen. Der wahre Yogi, so Meyrink, überwindet die Regeln der Natur und des von der Natur abgeleiteten Verstandes. Meyrink versuchte unter anderem Anweisungen zu befolgen, die forderten, zwei Stunden lang die Luft anzuhalten. Empört schreibt er: „Man versuche das gefälligst!“⁵¹

Meyrink glaubte fest an die Kraft des Yoga und behauptete schließlich, mit dessen Hilfe, gleich den indischen Fakiren und Yogis, die okkulten Fähigkeiten erlangt zu haben, deren Beherrschung er sein Leben gewidmet hatte.

Dabei sollte aber nicht vergessen werden, dass nach Meyrinks Denken das Geistige der materiellen Natur vorangestellt war. Für Meyrink brachte der Geist die Natur hervor. Nicht nur war es möglich, die Natur mit dem Geist zu beeinflussen, das Geistige war auch die Quelle der sichtbaren Natur. Damit maß Meyrink dem Unterschied zwischen Welt und Imagination letztendlich keinerlei Bedeutung mehr bei.

⁵¹ *Ebd.*, S. 68.