

Marty Bax, Helmut Zander

# Hilma af Klins abstrakte Malerei und die Interferenzen von Pietismus und Esoterik

Hilma af Klint gilt mit ihren vor 1910 entstandenen abstrakten Bildern inzwischen als die „eigentliche“ Begründerin der Abstraktion in der Malerei des frühen 20. Jahrhunderts, eine Wahrnehmung, mit der sie die Galionsfigur der Abstraktion, Wassily Kandinsky, entthront. Marty Bax legt in ihrem Buch *Anna Cassel & Hilma af Klint* nun neue Überlegungen zu dieser Malerin und damit zur Geschichte der Abstraktion vor,<sup>1</sup> in denen sie den ideengeschichtlichen Hintergrund af Klins neu bestimmt – und so nötigt, die Geschichte der Abstraktion in der klassischen Moderne neu zu schreiben. Mithin steigt sie in eine symbolisch hoch aufgeladene Debatte um „den“ „Ursprung“ „der Moderne“ in der abstrakten Kunst ein.

Dass allerdings die Geschichte eines punktuellen Ursprungs im Werk Kandinskys ideologische Züge trägt, ist durch die Arbeiten von Raphael Rosenberg seit längerem klar, der gezeigt hat, dass das Narrativ einer plötzlichen Entstehung der Abstraktion Teil der Selbststilisierung der Künstler um 1900 als „Avantgarde“ war. Vielmehr hat er nachgewiesen, dass die Idee der abstrakten Darstellung eines Gegenstandes eine tiefgreifende epistemische Veränderung voraussetzt, in der, kurz gesagt, eine Betrachterin nicht mehr ein Kunstwerk über ihre Sinnesorgane rezeptiv eingeprägt erhält, sondern selber Produzentin des wahrgenommenen Bildes ist. Wenn aber das Bild im Kopf der Betrachterin entsteht, ist das äußere, gegenständliche Bild nur noch Auslöser für die Entstehung des inneren Bildes – und genau dies kann ein abstraktes Bild ebenso gut oder vielleicht sogar noch besser leisten als ein konkretes.<sup>2</sup>

Vor diesem Hintergrund greift die Debatte um Hilma af Klint als „Erfinderin“ der Abstraktion zu kurz, weil sie einen epistemologischen Prozess auf eine Person reduziert. Gleichwohl hat ein solches Vorgehen seine eigene Plausibilität, weil sich im Oeuvre af Klins dieser Prozess in bemerkenswerter Weise verdichtet hat – stehen doch ihre Bilder mit ihren reduzierten Formen erratisch in der Malerei der Jahre vor dem Ersten Weltkrieg. Die Perspektive auf af Klint als geniale Vorreiterin in der Abstraktion hat insbesondere durch Ausstellungen und Konfe-

---

<sup>1</sup> Bax, Marty: *Anna Cassel & Hilma af Klint. The 1913 Stockholm Exhibition. The Consequences*, Amsterdam: Bax Book Store 2020.

<sup>2</sup> Rosenberg, Raphael: Was There a First Abstract Painter? Af Klint's Amimetic Images and Kandinsky's Abstract Art, in: *Hilma af Klint. The Art of Seeing the Invisible*, hg. v. Kurt Almqvist / Louise Belfrage, Stockholm: Axel and Margaret Ax. Son Johnson Foundation 2015, 87–100. 322–323; ders. / Hollein, Max: Turner – Hugo – Moreau. Entdeckung der Abstraktion [Ausstellungskatalog Schirn, Frankfurt a. M.], München: Hirmer 2007.

renzen, die durch die Ax:son Johnson-Stiftung gefördert wurden, weithin Akzeptanz gefunden. Bei dieser Etablierung af Klints als der eigentlichen Schöpferin der abstrakten Malerei ist allerdings eine Frage vorschnell und, im folgenden zu zeigen ist, falsch beantwortet worden: Welches sind „die Wurzeln“ der Abstraktion bei af Klint? Eine Deutung, die in den letzten Jahren in den Vordergrund getreten ist und die momentan die Interpretationsdebatten beherrscht, lautet: Ihre Ideen zur Abstraktion stammen aus der Theosophie in der Tradition von Helena Petrovna Blavatsky und Henry Steel Olcott und damit aus der Muttergesellschaft der Anthroposophischen Gesellschaft, die 1912 Rudolf Steiner (1861–1925) schuf, als er sich von der Theosophischen Gesellschaft in einer komplexen Konfliktgeschichte trennte.<sup>3</sup> Steiner war in der Tat auch für af Klint seit etwa 1915 eine wichtige Referenzfigur, 1921 trat sie der Anthroposophischen Gesellschaft bei. Vor diesem Hintergrund dominiert die theosophisch-anthroposophische Herleitung der Abstraktion bei af Klint, so in den meisten Ausstellungskatalogen und in der Biographie af Klints von Julia Voss (s. unten den Beitrag von Marty Bax). Diese Perspektive hat den Vorteil, sich in eine etablierte Interpretationstradition einzuschreiben, die seit dem bahnbrechenden Werk von Sixten Ringbom in der Debatte mit Modifikationen akzeptiert ist: Kandinsky habe bei Vertreter.inne.n der Theosophie/Esoterik seine Anregungen entnommen, der er nachweislich nahestand.<sup>4</sup> Allerdings hat auch diese Deutung seit langem mehrere Schönheitsfehler: Diese Deutung folgt einer Interpretation, die Kandinsky selbst gepusht hat und marginalisiert andere Einflussfaktoren, etwa die russisch-orthodoxe Tradition und etwa deren Theologie des Geistes.<sup>5</sup>

Im Blick auf Hilma af Klint stellt nun Marty Bax die dominierende Bedeutung von theosophisch-anthroposophischen Wurzeln infrage. Sie kann nachweisen, dass af Klints religiöse Prägungen im pietistischen Protestantismus liegen. Damit sind zwei grundlegende Fragen verbunden: Welche Rolle spielen diese Traditionen in der Genese von af Klints abstrakter Malerei? Und welchen Stellenwert besitzt dann die theosophisch-anthroposophische Tradition? In der Konsequenz von Bax' Forschungen zu af Klints religiöser Biographie ist die Interpretation ihres Frühwerks grundlegend neu zu deuten, in einer Perspektive, die darauf verzichtet, ihre Entwicklung vor 1915 entscheidend von der Anthroposophie her zu lesen. Dadurch verschwindet die Anthroposophie in af Klints Werk nicht, vielmehr ist in ihren späteren Lebensjahren mit hybriden Vorstellungen zu rechnen, in der dann auch anthroposophische

---

<sup>3</sup> Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945 (¹2007), 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>3</sup>2008, 137–147, 151–172.

<sup>4</sup> Ringbom, Sixten: The Sounding Cosmos. A Study in the Spiritualism of Kandinsky and the Genesis of Abstract Painting, Åbo: Åbo Akademi 1970.

<sup>5</sup> Hahl-Koch, Jelena: Kandinsky, Stuttgart: Hatje 1993.

Vorstellungen eine Rolle spielen – aber für die Genese der Abstraktion in af Klins Werk spielen theosophisch-anthroposophische Einflüsse dann keine Rolle mehr.

Diese Deutung von Marty Bax nötigt zu weiteren grundsätzlichen Reflexionen im Bereich der Esoterikforschung: Welche Rolle spielen die hegemonialen (christlichen, „großkirchlichen“) religiösen Traditionen? Die bisherige Forschung hat dazu tendiert, Esoterik als alternative religiöse Tradition zu lesen, auf den Punkt gebracht in Wouter Hanegraaffs Charakterisierung als „rejected knowledge“.<sup>6</sup> Allerdings war immer klar, dass die Verbindungen enger waren, als sie in einer solchen Perspektive scheinen, aber die Beziehungen zwischen den großen christlichen Traditionen und dem, was man Esoterik nennt, war und ist in der Forschung unterbelichtet, vermutlich nicht zuletzt, weil die dichte Forschung zu den großen Kirchen und den christlichen Theologien beträchtliche Eintrittshürden für die wissenschaftliche Arbeit aufgerichtet bedeuten. Die Rezeption der Ergebnisse der Kirchengeschichtsforschung in der Erforschung der Esoterik und durch die Religionswissenschaft hat bislang nur beschränkt stattgefunden; auch dazu soll die Untersuchung des Verhältnisses zum Pietismus, der in vielen seiner Varianten die Grenzen des „orthodoxen“ Christentums perforiert hat, dienen. Das zentrale Beispiel ist dafür die Untersuchung der Beziehungen zwischen Pietismus und Esoterik bei Hilma af Klint (Marty Bax), während Helmut Zander Kontextinformationen zu Rudolf Steiner und pietistischen Vorläufern im 18. Jahrhundert beisteuert.

## Literatur- und Quellenverzeichnis

- Bax, Marty: Anna Cassel & Hilma af Klint. The 1913 Stockholm Exhibition. The Consequences, Amsterdam: Bax Book Store 2020
- Hahl-Koch, Jelena: Kandinsky, Stuttgart: Hatje 1993
- Hanegraaff, Wouter Jacobus: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge: Cambridge University Press 2012
- Ringbom, Sixten: The Sounding Cosmos. A Study in the Spiritualism of Kandinsky and the Genesis of Abstract Painting, Åbo: Åbo Akademi 1970
- Rosenberg, Raphael: Was There a First Abstract Painter? Af Klint's Amimetic Images and Kandinsky's Abstract Art, in: Hilma af Klint. The Art of Seeing the Invisible, hg. v. Kurt Almqvist / Louise Belfrage, Stockholm: Axel and Margaret Ax. Son Johnson Foundation 2015, 87–100, 322–323; ders. / Hollein, Max: Turner – Hugo – Moreau. Entdeckung der Abstraktion [Ausstellungskatalog Schirn, Frankfurt a. M.], München: Hirmer 2007
- Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945 (12007), 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 137–147, 151–172

---

<sup>6</sup> Hanegraaff, Wouter Jacobus: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

# I Pietismus, „Esoterik“ und Rudolf Steiner

Helmut Zander

**Abstract:** Zwischen Pietisten auf der einen Seite und Hermetikern/Esoterikern auf der anderen bestanden seit der frühen Neuzeit weitreichende Gemeinsamkeiten, die bislang nur selten in den Blick der Forschung kamen. Ein wichtiger Grund dafür liegt in der Übernahme von Positionen der frühneuzeitlichen Kontroverstheologie, die tiefgreifende Unterschiede identifiziert hatte, durch die Esoterikforschung, ein anderer im Kaschieren oder in der Verdrängung des pietistischen Erbes durch manche Protagonisten. Ein dritter Grund sind die fehlenden theologischen Kenntnisse von Forscher\*innen aus Feld der Esoterikforschung. Demgegenüber lässt sich exemplarisch an Ehregott Daniel Colberg, Johann Wolfgang Goethe und Rudolf Steiner nachweisen, dass es eine poröse Grenze zwischen Pietismus und Hermetik/Esoterik sowohl in der Außen- wie in der Innenperspektive gab. Damit verbindet sich der Anspruch, Esoterikforschung in das Ensemble kulturwissenschaftlicher Forschung einzustellen und sie aus einer oft anzutreffenden Isolierung zu befreien.

## 1 Prolegomena

Meine Überlegungen gehen von folgender These aus:<sup>7</sup> Eine der Wurzeln dessen, was wir in der Forschung „Esoterik“ (im folgenden ohne Anführungszeichen) nennen,<sup>8</sup> liegt in pietistischen, namentlich radikalpietistischen Vorstellungen. Dazu sind einige Klärungen vorzunehmen.

(1) Wie ist das Verhältnis von Pietismus und Esoterik zu bestimmen: als Produkt einer Genealogie oder als strukturelles Äquivalent? Ist Esoterik, mit anderen Worten, homolog entstanden oder analog zu lesen? Wenn die Esoterik homolog, also als Ergebnis einer Genealogie gedeutet wird, ist sie in historischer Perspektive (auch) ein Transformationsprodukt des Pietismus. Interpretiert man sie hingegen als strukturelles Äquivalent, ist sie nur durch Ähnlichkeit, also phänomenal, mit dem Pietismus verbunden. Im Rahmen einer solchen strukturellen Äquivalenz können beide eine gemeinsame Funktion besitzen, etwa eine Reaktion auf den Historismus und seine Destabilisierung historischer Erkenntnis sein und demgegenüber eine Sicherheit durch „innere“, spirituelle Erkenntnis versprechen; beiden Deutungsoptionen betref-

---

<sup>7</sup> Clemens Albrecht danke ich herzlich für eine kritische Lektüre und für Anregungen insbesondere hinsichtlich meiner systematischen Überlegungen.

<sup>8</sup> S. dazu in der Einleitung S. 30f.

fen alle im folgenden genannten Beispiele. Allerdings wird sich am Schluss herausstellen, dass diese binäre Option zu reduktiv gedacht ist und komplexer ausfallen muss.

(2) Wie kann man Esoterik bestimmen?<sup>9</sup> Eine allgemeine Definition ist, wie die Diskussionen der letzten Jahre gezeigt haben, epistemisch nicht möglich, weil sie idealistische, kontextfreie Begriffe voraussetzt, und praktisch nicht sinnvoll, weil dies den Phänomenbereich, der momentan unter Esoterik erforscht wird, arbiträr auf partikulare Aspekte beschränken würde. Insofern ist der Gebrauch des Begriffs Esoterik im Blick auf spezifische Kontexte jeweils zu bestimmen. In einer solchen kontextrelativen Definition kann, angelehnt an Rodney Needhams Konzept der polytheticischen Bestimmung einer Gruppe, eine Verwandtschaft von Gruppen (hier: unterschiedliche Konzepte von „Esoterik“) ohne gemeinsame Merkmale existieren. Allerdings können sie, analog zu Wittgensteins Familienähnlichkeit, über ähnliche Merkmale verfügen. Needham erläutert sein Modell mit einer Kette von Gruppen, in der gemeinsame Merkmale von einer Gruppe zur anderen weitergegeben und dabei immer verändert werden, sodass die letzte Gruppe möglicherweise kein gemeinsames Merkmal mit der Ausgangsgruppe teilt, aber die Ähnlichkeit in diesem Veränderungsprozess bestehengeblieben ist. In einer solchen Gruppe gibt es darüber hinaus keine Eigenschaft, die alle Mitglieder zwingend besitzen, und kein Mitglied besitzt notwendig alle Eigenschaften, die für diese Gruppe als charakteristisch betrachtet werden.<sup>10</sup> Für die frühe Neuzeit kommt ein semantisches Problem hinzu, da das Substantiv Esoterik nicht vor 1792 belegt ist und erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine weiterreichende Verbreitung gefunden hat.<sup>11</sup> In der frühen Neuzeit wird stattdessen oft der Begriff Hermetik verwandt. In soziologischer Perspektive lässt sich diese Verwandtschaftsbildung handlungspraktisch fassen, insofern Begriffe und ihre Inhalte immer in Relation zu anderen Positionen bestimmt

---

<sup>9</sup> Zander, Helmut: What Is Esotericism? Does It Exist? How Can It Be Understood?, in: Occult Roots of Religious Studies. On the Influence of Non-Hegemonic Currents on Academia around 1900, hg. v. Yves Mühlmann / Helmut Zander, Berlin/München/Boston: De Gruyter Oldenbourg 2021, 14–43.

<sup>10</sup> Needham, Rodney: Polythetic Classification. Convergence and Consequences, in: Man NS 10/1975, 349–369, S. 351. Insofern sind Begriffe immer kulturelle Konstrukte, aber keine leeren Signifikanten; s. zu dieser Position Bergunder, Michael: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 19/2011, 3–55; Zander: What Is Esotericism?, 34–39.

<sup>11</sup> Neugebauer-Wölk, Monika: Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne, in: Aufklärung und Esoterik, Bd. 3: Wege in die Moderne, hg. v. ders. u. a., Berlin: de Gruyter 2013, 37–72, S. 41.

werden, affirmativ oder auch ablehnend.<sup>12</sup> Zu den dabei kontrovers verhandelten Gegenständen zwischen Hermetikern und hegemonialen Theologen gehörten identitätsphilosophische Vorstellungen, die wichtige Wurzeln im Neuplatonismus besitzen. In seiner Systematik tendiert ein identitätsphilosophisches Denken häufig dazu, in der Kosmologie und Anthropologie (tendenziell) eine Identifizierung von Materie und Geist, konkret von Welt respektive Mensch und Gott/Göttlichem vorzunehmen. Dies widersprach grundlegenden Überzeugungen der hegemonialen Theologie, wobei Spiritualisten (und Pietisten) immer wieder diese Grenze neu aushandelten.

(3) Unter Pietismus verstehe ich eine protestantische Tradition, die seit etwa Mitte des 17. Jahrhunderts mit diesem Begriff bezeichnet wird und eine religiöse Legitimität in innerer, „geistlicher“ Erfahrung suchte. Im protestantischen Milieu konnte dies leicht zu Konflikten mit dem Schriftprinzip führen. Letztlich hat sich ein ausgesprochen komplexes Verhältnis zur Bibel entwickelt, das in unterschiedlichen Gruppen und Zeiträumen zwischen zwei Polen changierte: Pietisten konnten sich ganz auf das „Wort Gottes“ stützen und das Prinzip der *sola scriptura* ihrer Frömmigkeit grundlegen, wie in der reformierten Tradition der vom Niederrhein kommende Theodor Undereyck oder für die lutherische der elsässisch-sächsische Philipp Jacob Spener. Die innere Erfahrung wurde dabei oft zum zentralen Maßstab der Schriftinterpretation. Radikale Pietisten hingegen konnten die innere Erfahrung nicht nur als verbindliche Richtschnur der Deutung, sondern als die grundlegende Legitimation ihrer Frömmigkeit beanspruchen und die Bibel, wie der Spiritualist Sebastian Brandt schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts, als „papieren Papst“ delegitimieren. Der Pietismus gehört damit in die lange Tradition des christlichen Spiritualismus, der mit einer inneren Begründung religiöser Praxis vielfach „den Geist“ gegenüber „dem Buchstaben“ privilegierte.

Die Erforschung des im folgenden interessierenden Verhältnisses von Pietismus und esoterischen (hermetischen, okkulten) Traditionen steht allerdings vor einem massiven Forschungsdefizit: Ganz grundsätzlich ist Geschichte des Pietismus seit dem 19. Jahrhundert sehr viel schlechter erforscht als die Entstehungsepoke im 17. und 18. Jahrhundert. Verschärfend kommt hinzu, dass diejenigen Gruppen und Strömungen im Pietismus, die sich vom großkirchlichen Konsens entfernt haben, viel weniger in den Fokus der Forschung gekommen sind als diejenigen, die schließlich Teile großkirchlicher Traditionen geworden sind.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Fries, Fabian: Die Ränder der (Pseudo-)Wissenschaft. Umstrittene Wissenskonzeptionen zwischen Avantgarde und Häresie, Weinheim: Beltz 2020. Zu Wouter Hanegraaffs konfliktsoziologischer Analyse der frühneuzeitlichen Hermetik-Debatte s. u.

<sup>13</sup> Dies gilt für die große, vierbändige *Geschichte des Pietismus*, hg. v. Martin Brecht u. a., 4 Bde., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1995–2004; der dritte Band widmet sich zwar dem 19. und

## 2 Colberg: Beginn einer protestantischen Konstruktion der Esoterik

Ein Ausgangspunkt der neuzeitlichen Reflexion über etwas, was man (später) Esoterik nennen würde, war der Spiritualismus, die Auffassung der „Geistgläubigen“, die eine innere Erfahrung zum Angelpunkt religiöser Legitimation deklarierten. Diese wichtige, vielleicht entscheidende Weggabelung der okzidentalnen Ideengeschichte hat Wouter Hanegraaff 2012, zeitgleich mit anderen,<sup>14</sup> in seinem wegweisenden Werk zur Historiographie der Esoterik, *Esotericism and the Academy*, analysiert. Ehregott Johann Colberg (1659–1698) identifiziert er dabei als eine zentrale Figur der Konstruktion von Esoterik.<sup>15</sup> Seine entscheidende Einsicht lautet, kurz gesagt, dass Colberg in seinem zweibändigen *Platonisch-Hermetischen Christenthum* von 1690/91<sup>16</sup> aus theologischen Gründen eine Unterscheidung in wahres

---

20. Jahrhundert, berührt aber die hier interessierenden Strömungen kaum. Auf ein ähnliches Ergebnis trifft man in dem seit Jahrzehnten erscheinenden Jahrbuch *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Das *Pietismus Handbuch*, hg. v. Wolfgang Breul, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, geht sogar einen Schritt hinter die *Geschichte des Pietismus* zurück, weil die Entwicklungen im 19. Jahrhundert vom älteren Pietismus unter den Stichworten „Beziehungen, Wirkung und Rezeption“ abgetrennt werden. Auch Strömungen des radikalen Pietismus oder Austauschprozesse mit hermetischen Vorstellungen (mit Ausnahme eines kleinen Kapitels zur Kabbala) fehlen weitgehend. Alle diese Publikationen sind, und auch bildet ein weiteres Problem für Übergänge zur Esoterik, auf den deutschsprachigen Raum zentriert.

14 Zander, Helmut: Das Konzept der ‚Esoterik‘ im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens, in: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, hg. v. M. Neugebauer-Wölk u. a., Berlin / Boston 2013, 113–135, S. 122–125.

15 Hanegraaff, Wouter Jacobus: *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 107–114. Zu der vorlaufenden Debatte s. Lehmann-Brauns, Sicco: *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung*, Tübingen: Niemeyer 2004, 149 f., und Hanegraaff: *Esotericism and the Academy*, v. a. 101–107.

16 Colberg, Ehregott Daniel: Das Platonisch-Hermetisches [sic] Christenthum, Begreiffend Die Historische Erzählung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreuzer, Quäcker, Böhmen, Wiedertäuffer, Bourignisten, Labadisten und Quietisten. [Bd. 2] Darinn die Stücke der heutigen Fanatischen Theologie nach Ordnung der Glaubens-Artikel vorgetragen, aus den Schriften der Schwärmer gründlich untersucht, nach ihren rechten Verstand und Ursprung erörtert, und aus Gottes Wort kurtz und deutlich widerleget werden, Frankfurt a. Main / Leipzig 1690/1691 (im folgenden nach der Ausgabe von 1710, die mit der ersten Ausgabe seitengleich ist [s. Schneider, Hans: *Das Platonisch-hermetische Christenthum – Ehre Gott [sic]* Daniel Colbergs Bild des frühneuzeitlichen Spiritualismus, in: *Hermetik: literarische Figuren zwischen Babylon und Cyberspace*, hg. v. Nicola Kaminski u. a., Tübingen: Niemeyer 2002, 21–42, S. 22]).

und falsches, orthodoxes und häretisches Christentum vorgenommen habe, die, und das ist entscheidend, auch die wissenschaftliche Wahrnehmung dieses Feldes bis ins 21. Jahrhundert geprägt habe und präge. Colbergs Ausdifferenzierung eines hermetischen Christentums respektive der Hermetik, die man mit guten Gründen als Vorläuferin von Esoterik lesen kann, war also insofern ein Ergebnis protestantischer Theologie; dass die katholische Tradition hier anderen Wegen folgte, ist ein ungeschriebenes Kapitel der Historiographie der Esoterik.<sup>17</sup> Ich stimme Hanegraaffs Überlegungen in ihren wesentlichen Punkten zu, insbesondere in der Konsequenz, dass auch die heutige Kategorienbildung kein Ergebnis einer wertneutralen kulturwissenschaftlichen oder religionswissenschaftlichen Analyse ist; allerdings scheint es mir, dass eine Dimension seiner Analysen nachgeschärft werden muss: Colberg ging es nicht primär um Hermetiker, sondern vor allen Dingen um die Spiritualisten. Diese beiden Gruppen teilten, so Colberg, die Auffassung vom zentralen Stellenwert von innerer, geistlicher Erfahrung, bei den sei die „heilige Schrift ... nur ein äusers Worte / todte Liter [Buchstabe, HZ] / alt und kalt Ding / Hulsen und Schalen“.<sup>18</sup> In systematischer Perspektive sah er eine zentrale Gemeinsamkeit von Hermetikern und Spiritualisten in der identitätsphilosophischen Auffassung von Gott und göttlichem Menschen/göttlicher Welt.<sup>19</sup> Pietisten haben die Schärfe seines Angriffs durchaus gesehen.<sup>20</sup> Dieser Konflikt war allerdings am Ende des 17. Jahrhunderts nicht neu. Luther war schon im ersten Jahrfünft seines Wirkens, um 1520, als Reformator in Konflikt mit Spiritualisten geraten, mit Thomas Münzer und den Zwickauer Propheten, und hatte ihren Vertretern mit dem Begriff „Schwärmer“ den Stempel der Exklusion aufgedrückt.

In dieser Perspektive agierte auch Colberg, aber für ihn bildeten die Hermetiker des „platonischen“ Christentums (die faktisch Rezipienten des Neuplatonismus waren) nur ein Beiprodukt seiner Kritik am Spiritualismus. Entscheidend ist die Frage, warum die Hermetiker überhaupt seiner Kritik anheimfielen, und die Antwort ist relativ einfach: Colberg kritisierte Gruppen, die nicht am protestantischen Prinzip der *sola scriptura* festhielten, derzufolge jede religiöse Legitimation auf der „Heiligen Schrift“, also der (protestantischen) Bibel, beruhen musste. Genau dieses Schriftprinzip stellten Spiritualisten infrage, indem sie sich nicht nur auf die Schrift, sondern auch oder allein auf den Geist beriefen. Diese Position nahmen nun auch die Hermetiker ein (wobei die Frage, in welchem Ausmaß dies auch eine teilweise kontrafaktische Zuschreibung Colbergs war, hier ausgeklammert bleibt).

---

<sup>17</sup> Die Ergebnisse einer Konferenz zur „katholischen Esoterik“ sollen 2022/23 publiziert werden.

<sup>18</sup> Colberg: Das Platonisch-Hermetisches Christenthum (1710), I,108.

<sup>19</sup> Lehmann-Brauns: Weisheit in der Weltgeschichte, 156–164.

<sup>20</sup> Hanegraaff: Esotericism and the Academy, 114–119.

Auch sie stellten – zumindest in den Augen Colbergs – das Schriftprinzip infrage, weil sie eine Offenbarung annehmen konnten, die der Bibel vorausliege (was teilweise Katholiken mit Agostino Steucos Konzept der *Philosophia perennis* innerkirchlich taten<sup>21</sup>) und weil auch bei ihnen die innere Erkenntnis dieser „ewigen“ Tradition als Alternative zum hegemonialen Christentum gelesen werden konnte. An diesem Punkt machte Colberg keinen systematischen Unterschied zwischen Spiritualisten und Hermetikern – und im übrigen auch keinen zwischen Protestantern und Katholiken, in seiner Liste finden sich Personen beider Denominationen. Wenn nun gilt, dass die Hermetik nur als „Beifang“ von Colberg ausgegrenzt wurde, weil sie mit dem Spiritualismus die gleichen Kennzeichen teilte, wird deutlich, wie eng Spiritualismus und Hermetik verwandt sind. Colberg sah zumindest keinen Grund, in seiner Perspektive beide kategorial zu unterscheiden. Insofern nun der Pietismus in seiner Fokussierung auf „den Geist“ ein Kind oder ein Bruder des Spiritualismus ist, liegt eine Gemeinsamkeit von Pietismus und Esoterik in den Anfängen der gemeinsamen Geschichte von Pietismus und Esoterik. Colberg lieferte eine Matrix, die offenbar die weitere Konstruktion einer spiritualistisch-hermetischen „Häresie“ prägte, aber damit nur Deutungsprozesse verdichtete, die seit dem Renaissancehumanismus existierten und im späten 18. Jahrhundert auch außerhalb des Theologischen Diskursraums existierten, wie im folgenden Kapitel zu zeigen ist.

### 3 Frühneuzeitliche Interferenzen von Pietismus und Hermetik: Augustin Bader und Johann Wolfgang Goethe

Im folgenden stelle ich vor allem zwei Beispiele aus der frühen Neuzeit vor, Augustin Bader und Johann Wolfgang Goethe, bei denen sich Verbindungen zwischen Spiritualismus/Spiritismus – seit dem 17. Jahrhundert dann in seiner Variante des Pietismus – und Esoterik finden. Allerdings dürften, so meine Vermutung, derartige Beziehungen weit häufiger vorgekommen sein als bislang wahrgenommen.

Augustin Bader (um 1495–1530) gehörte zu den südwestdeutschen Täufern. Er stand den Spiritualisten mit der Idee eines entschiedenen Christentums, dem man als Erwachsener und mit Geist begabter Mensch beitreten sollte, nahe. Denn in Täuferkreisen war mit diesem Schritt häufig die Vorstellung verbunden, dass der „Heilige Geist“ diese Entscheidung anleite und insofern eine innere Legitimität der Taufentscheidung begründe. Baders Besonderheit lag in der Rezeption kabbalistischer Vorstellungen in der Tradition Reuchlins, die er in seine täuferische Grund-

---

<sup>21</sup> S. dazu Wilhelm Schmidt-Biggemann: Agostino Steuco und die Geschicke der *Philosophia perennis*, in: *Esoteric Catholicism / Katholische Esoterik*, im Erscheinen).

haltung integrierte. Anselm Schubert hat Baders Motive eingehend analysiert.<sup>22</sup> Demnach nahm er diese Verbindung nicht mit einem synkretistischen Interesse vor, sondern zur Bestätigung der Überzeugungen des Täufers Hans Hut, dem er sehr nahestand. Zudem vertrat er apokalyptische und messianische Vorstellungen, die sich aber nicht mit der Bibel begründen ließen und diese damit partiell delegitimierten. Damit stand Bader vor einem fundamentalen Problem protestantischer Bibellektüre: Insofern das Prinzip der *sola scriptura* streng galt, mussten solche fundamentalen Fragen mit der Bibel klarbar sein, was aber für ihn nicht der Fall war. Verschärfend kam hinzu, dass im Protestantismus die Bibel in der Volkssprache und zumindest im Prinzip von allen gelesen werden sollte. Das tat offensichtlich auch Bader, aber angesichts fehlender hermeneutischer Kenntnisse half ihm dies nicht, im Gegenteil, die Bibellektüre verunsicherte ihn.

Schubert erklärt aus diesem Dilemma heraus Baders Weg in die Kabbala: Die Bibelleseanweisung der Reformation löste eine Krise aus, weil die Schrift in ihrem Sinn nur im Rahmen pluraler Deutungen oder überhaupt dunkel blieb. In dieser Ratlosigkeit fand er bei dem christlichen Kabbalisten Oswald Leber, einem gelehrten Straßburger Geistlichen, ein Deutungsangebot, weil Kabbala ein theologisches System bot, um Huts Apokalyptik und Messianismus zu erklären; dieses System konnte er allerdings schon aus sprachlichen Gründen nicht nachvollziehen, so wie es mit nicht-volkssprachlichen Bibeln der Fall gewesen war. Faktisch war seine Hinwendung zur Kabbala eine schriftkritische Reaktion, wie man sie auch in anderen spiritualistischen Kreisen findet. Die Kabbala mit ihrem neuplatonisch-hermetischen Hintergrund wurde zu einer parallelen spirituellen Legitimationsquelle, aber zugleich auch eine konkurrierende Offenbarung, die partiell die Deutungshoheit über Baders christlichen Vorstellungskosmos gewann. Er dokumentiert damit, dass Colbergs Wahrnehmung von Gemeinsamkeiten in Spiritualismus und Hermetik keine Innovation vom Ende des 17. Jahrhunderts beschreibt, sondern in der Verbindung von täuferischem Spiritualismus und Kabbala im frühen 16. Jahrhundert Vorläufer besitzt – und Bader ist dafür nur ein Beispiel unter vielen.

Das Beispiel für die osmotischen Grenzen zu einem Christentum, das sich von den institutionellen kirchlichen Strukturen löste, ist Johann Wolfgang Goethe (1749–1832). Von ihm wissen wir, dass seine religiösen Vorstellungen im Laufe seines Lebens zwar christlich geprägt blieben, aber vom Mainline-Christentum weit entfernt waren.<sup>23</sup> Seine Kenntnis von spiritualistischen Vorstellungen und seine Offenheit für diesen Ideenkosmos hängt mit dem pietistischen Netzwerk im Um-

---

<sup>22</sup> Schubert, Anselm: Täufertum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008.

<sup>23</sup> Hofmann, Peter: Goethes Theologie, Paderborn u. a.: Schöningh 2001.

feld seiner Familie zusammen.<sup>24</sup> Hier findet sich etwa Johann Philipp Fresenius, der als Frankfurter Pfarrer Goethes Eltern traute und den Sohn Johann Wolfgang tauftete. Er galt als Lutheraner, stand aber dem genannten Spener sowie dem schwäbischen Pietisten Johann Albrecht Bengel nahe, sei jedoch dem Herrnhuter Pietismus abgeneigt gewesen.<sup>25</sup> Ein Mitschüler Goethes war Johann Jacob Griesbach, der wegen seiner textkritischen Arbeiten zum Neuen Testament bekannt wurde, hier aber als Enkel von Johann Jakob Rambach, einem Schüler des großen Pietisten August Hermann Francke, interessant ist, dessen Schüler wiederum Fresenius gewesen war. Griesbachs Mutter Johanna Dorothea war eine geborene Rambach und mit Goethes Mutter bekannt.<sup>26</sup> Eine weitere Spur führt zu Heinrich von Bogatzky und seinem *Güldenen Schatzkästlein der Kinder Gottes* (1718), das Goethes Mutter besaß und das sie auf den Leerseiten als Stammbuch nutzte. Aber mehr noch, wie Goethe selbst berichtete, verwandte man das *Schatzkästlein* wie ein Orakelbuch, indem man mit einer Nadel hineinstach und einen Satz zur Be- trachtung herausgriff.<sup>27</sup> Um ein letztes Beispiel zu nennen: Johann Michael von Loën, zeitweilig Verwaltungsbeamter in Preußen, der den Vergemeinschaftungs- vorstellungen des Pietisten Graf Zinzendorf nahestand,<sup>28</sup> war Goethes Großonkel, in dessen Frankfurter Haus seine Eltern geheiratet hatten.

In der intellektuellen Biographie Goethes kamen mit den Jahren spinozistische und damit identitätsphilosophische Überzeugungen hinzu. Sie wurden der Öffent- lichkeit durch seine Auseinandersetzungen mit Isaac Newton bekannt, dem er – oberflächlich betrachtet – hinsichtlich seiner Deutung des weißen Lichts als Addi- tion von Spektralfarben widersprach. Dagegen verfasste Goethe seine *Farbenlehre*, eigentlich eine „Farbentheologie“,<sup>29</sup> die er als sein überhaupt wichtigstes Werk be-

---

<sup>24</sup> Ich danke Hartmut Traub für Hinweise auf diesen Kontext.

<sup>25</sup> Steitz, Georg Eduard: Fresenius, Johann Philipp, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 7, Leipzig: Duncker & Humblot 1878, 353 f.; Frankfurter Biographie. Personengeschichtliches Lexi- kon, hg. v. Wolfgang Klötzer, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Kramer 1994, 218 f.

<sup>26</sup> Stallmann, Marco: Johann Jakob Griesbach (1745–1812). Protestantische Dogmatik im popular- theologischen Diskurs des 18. Jahrhunderts, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 24–27.

<sup>27</sup> Raabe, Paul: Güte und Bogatzky – eine Marginalie, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans- Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer-Verlag 2001, 1–11, S. 7. 10. Zu dieser Praxis und zu weiteren Referenzen in Goethes Werk s. Schrader, Hans-Jürgen: Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietis- mus. Johann Henrich Reitz' „Historie der Wiedergebohrnen“ und ihr geschichtlicher Kontext, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 506 f.

<sup>28</sup> Daniel, Thilo: Johann Michael von Loëns Auseinandersetzung mit Nikolaus Ludwig von Zins sind auf und der Brüdergemeine, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001.

<sup>29</sup> Schöne, Albrecht: Goethes Farbentheologie, München: Beck 1987.

trachtete. Insofern auch Newton „dissentierende“ Auffassungen vertrat (er war Antitrinitarier, praktizierte Alchemie, berechnete das Weltende und führte die Gravitation auf die *qualitates occultae* zurück), hätte die Auseinandersetzung nicht eskalieren müssen, aber der Streit war keine bloße Auseinandersetzung um physikalische Fragen, die Goethe mit Argumenten aus der Empirie führte. Newton wurde für Goethe zum „Baal“, dem Priester einer gottfernen Religion, weil er das Licht fraktioniere, zerlege. Für Goethe hingegen blieb das Licht die Präsenz (oder Metapher?) des Einen, Göttlichen. Dass hier neuplatonische Vorstellungen, mit denen Goethe wiederum über alchemistische Interessen verbunden war, im Hintergrund standen, war immer klar. Aber erst der Germanist Rolf Christian Zimmermann hat in einer bahnbrechenden Arbeit, *Das Weltbild des jungen Goethe*, die ihn fast die akademische Karriere gekostet hätte, 1969/79 genauer beschrieben, in welch umfassendem Ausmaß Goethe hermetische Literatur gekannt und geschätzt hat.<sup>30</sup>

Allerdings hat die Forschung Zimmermann seitdem in einem Punkt widersprochen, der für meine Überlegungen zentral ist, hinsichtlich der vermeintlichen Trennung zwischen Hermetik und Pietismus.<sup>31</sup> Vielmehr lassen sich engste Beziehungen über den allgemeinen familiären Kontext hinaus nachweisen. Goethe kam 1768 nach einer schweren Erkrankung und ohne Abschluss von seinem Studienort Leipzig in seine Vaterstadt Frankfurt zurück, wo er in engen Kontakt mit dem pietistischen Kreis um die protestantische Stiftsdame Susanne von Klettenberg kam, die der Herrnhuter Brüdergemeine zugeneigt war.<sup>32</sup> Wohl über sie und in ihrem Umfeld fand Goethe zu einer pietistischen Frömmigkeit. Ihr Arzt, Johann Friedrich Metz, ebenfalls ein Herrnhuter, heilte Goethe in einer Situation, als er Angst hatte,

<sup>30</sup> Zimmermann, Rolf Christian: Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts, 2 Bde., München 1969 (Bd. 1: Paderborn 2002). Zu Goethes daraus hervorkommenden Interesse an der Metempsychose s. Zander, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Primus 1999, 365–373; Colombo, Gloria: Goethe e la trasmigrazione delle anime, Bern: Lang 2013.

<sup>31</sup> S. dazu bei Zimmermann: Das Weltbild des jungen Goethe, Bd. 1, 57–74. Kritisch gegenüber Zimmermans Position Schrader: Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus, 59–61; Kemper, Hans-Georg: „Göttergleich“. Zur Genese der Genie-Religion aus pietistischem und hermetischem ‚Geist‘, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer-Verlag 2001, 171–208, 174, Anm. 5.

<sup>32</sup> Zu ihr Prokop, Ulrike: Die Illusion vom Großen Paar. Bd. 1: Weibliche Lebensentwürfe im deutschen Bildungsbürgertum 1750–1770, Frankfurt a. M. 1991, 106–199; zu ihrer Spiritualität Dohm, Burkhard: Die Radikalpietistin und ‚schöne Seele‘. Susanna Katharina von Klettenberg, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer-Verlag 2001, 111–134.

sein Leben zu verlieren, mit Medikamenten, die in das (damals etablierte) alchemistisch-medizinische Feld gehörten.<sup>33</sup> In diesem Umfeld kam er auch mit hermetischer Literatur in Kontakt, deren neuplatonische Wurzeln er präzise sah.<sup>34</sup> Das zentrale Dokument für Goethes damalige emotionale Ergriffenheit ist der Briefwechsel aus dem Jahr 1768 mit seinem Leipziger Freund Theodor Langer, dem nachmaligen Bibliothekar der Herzog August-Bibliothek in Wolfenbüttel. Er führte Goethe offenbar zu einer ganz neuen Dimension christlicher Frömmigkeit. „Vous aves été le premier homme au monde, qui m'a préché le vrai Evangile“, schrieb Goethe.<sup>35</sup> In den folgenden Wochen finden sich klassische Topoi der spiritualistischen Praxis und Theologie: Er ging in „Gemeine“, hegte die Hoffnung auf ein „neues Jerusalem, wenn die Kreutzkirche zur Geistkirche geworden seyn wird“, und sah sich als ein „Stiller“<sup>36</sup> (wie es in der Metaphorik innerlicher Frömmigkeit damals hieß). Fast selbstverständlich plagten ihn die „pietistischen“ Anfechtungen wie die Hoffnung, Gott möge ihn zum Christen machen, sei er doch „mit allem dem kein Christ“<sup>37</sup> oder die Überzeugung, Gott wolle nicht, dass er Autor werde.<sup>38</sup> Die steilste Äußerung findet sich im Brief vom 17. Januar 1769: „Sehen Sie, lieber Langer, es steht kurios mit uns; Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt er mich bey den Haaren“.<sup>39</sup> Im September dieses Jahres besuchte Goethe in Marienborn die Herrnhuter Brüdergemeine, deren „Männer ... meine ganze Verehrung gewonnen“ hatten – so Goethe.<sup>40</sup> Im Jahr dar-

<sup>33</sup> Goethe, Johann Wolfgang: Dichtung und Wahrheit, II. Teil, 8. Buch (= Historisch-kritische Ausgabe, hg. v. der Akademie der Wissenschaften der DDR, bearbeitet von Siegfried Scheibe, 2 Bde., Berlin: Akademie-Verlag 1970/1974, I, 282–285 [Z. 24–38]). Prokop: Die Illusion vom Großen Paar, Bd. 1,179–189

<sup>34</sup> Goethe: Dichtung und Wahrheit, II.8. (= hg. Scheibe, I, 285).

<sup>35</sup> Brief vom 9.11.1768, in: Goethes Briefe an E. Th. Langer, hg. v. Paul Zimmermann, Wolfenbüttel: Zwissler 1922, 11 (Orthographie nach dem Original).

<sup>36</sup> Brief vom 24.11.1768 (= ed. Zimmermann, 13f. [Gemeine]); Brief vom 17.1.1769 (= ebd., 16 [Geistkirche, Stiller]).

<sup>37</sup> Brief vom 9.11.1768 (= ebd., 11); Brief vom 24.11.1768 (= ebd., 13 [Zitat]).

<sup>38</sup> Brief vom 17.1.1769 (= ebd., 17).

<sup>39</sup> Brief vom 17.1.1769 (= ebd., 16).

<sup>40</sup> Goethes Leben von Tag zu Tag. Eine dokumentarische Chronik, hg. v. Robert Steiger, Bd. 1: 1749–1775, Zürich / München: Artemis 1982, 326f. – Ein eigenes Kapitel wären die lebenslangen, zum Teil konfliktreichen Beziehungen zu pietistisch oder spiritualistisch geprägten Menschen, etwa zu Friedrich Gottlieb Klopstock, Amalie von Gallitzin oder Friedrich Heinrich Jacobi, ein weiteres, gigantisches die Nachwirkungen in Goethes Werk. Dazu: Separatisten, Pietisten, Herrnhuter. Goethe und die Stillen im Lande (= Kataloge der Franckeschen Stiftungen zu Halle, Band 6). Ausstellung in den Franckeschen Stiftungen zu Halle vom 9.5.–3.10.1999, hg. von Paul Raabe, Verlag: Halle (Saale): Fliegenkopf 1999. Eine Zusammenstellung wichtiger Texte hat Paul Raabe vorgenommen: Träume und Legenden meiner Jugend. Texte über die Stillen im Lande, hg. v. Paul Raabe, Leipzig: Evangelische

auf, als Goethe in Straßburg weiterstudierte, las er, wie er seiner Mutter berichtete, die Herrnhuter Lösungen, die sie ihm geschenkt hatte.<sup>41</sup> Hier traf er auch auf Johann Heinrich Jung, einen Lehrer, Arzt, Freimaurer und Spiritualisten (der sich aufgrund seiner quietistischen Haltung Jung-Stilling nannte), der einer der wichtigen pietistischen Schriftsteller des ausgehenden 18. Und weiter Teile des 19. Jahrhunderts war, wovon bei Rudolf Steiner noch zu reden ist. In freundschaftlicher Zuneigung verhalf Goethe dessen autobiographischen Erinnerungen zum Druck.<sup>42</sup> Diese Beziehungen ins pietistische Milieu hielten jahrelang. 1774 sprach Goethe gegenüber seinem Vetter, dem Pietisten Johann Friedrich von Fleischbein, dem Vermittler der Mystik der (katholischen) Madame de Guyon, von dem „hochgelobten Heilande“,<sup>43</sup> und noch 1776 fand man ihn ein Wochenende lang in der Gesellschaft der Brüderunität in Barby (Sachsen-Anhalt).<sup>44</sup>

Bezeichnend für die Goethes spätere Wahrnehmung des Pietismus ist der literarische Umgang mit seinen Erfahrungen. 1795/96 widmete er Susanne von Klettenberg in seinem Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* ein ausgesprochen wohlwollendes Andenken in den „Bekenntnissen einer schönen Seele“, und 1812 berichtete er in seinen autobiographischen Aufzeichnungen *Dichtung und Wahrheit* relativ detailliert über seine pietistische Phase, einschließlich einer ausgesprochen anerkennenden und ihr gewogenen Schilderung.<sup>45</sup> Doch spannender noch als die Inhalte, die Goethe preisgab, waren die Dimensionen, die er verschwieg.<sup>46</sup> Seine existenzielle Ergriffenheit erwähnte Goethe seinen in späten Schriften mit keinem Sterbenswörtchen, seine Lebensbeschreibung ist eben, wie jede Autobiographie, im Wortsinn Dichtung und Wahrheit. Ganz generell ist hier die pietistische Religiosität zugunsten naturforschender, alchemistischer, also „rationaler“ Inhalte weitgehend abgeblendet; und einige Personen aus diesem Umfeld, etwa Metz, werden namentlich nicht einmal

---

sche Verlagsanstalt 2000. Offensichtlich in Goethes Auseinandersetzung mit Klopstocks Messias, leicht dechiffrierbar sind die Andeutungen im *Faust* oder im *Wilhelm Meister*.

<sup>41</sup> Brief von Catharina Elisabeth Goethe, geb. Textor, vom 7. Februar 1801; Guntram Philipp, <https://www.ebu.de/losungen/goethe-und-die-losungen/> (24.9.2020).

<sup>42</sup> Benrath, Gustav Adolf: Die Freundschaft zwischen Goethe und Jung-Stilling, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer-Verlag 2001, 157–170, S. 163.

<sup>43</sup> Träume und Legenden meiner Jugend, 20.

<sup>44</sup> Raabe, Paul: Nachwort, in: Träume und Legenden meiner Jugend. Texte über die Stillen im Lande, hg. v. dems., Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000, 224–233, S. 229.

<sup>45</sup> Goethe: Dichtung und Wahrheit, II.8 (= hg. Scheibe, I, 282–285).

<sup>46</sup> Exemplarisch Niggel, Günter: Goethes Pietismus-Bild in *Dichtung und Wahrheit*, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer-Verlag 2001, 257–268, S. 265f.

erwähnt. Die „Mystic“ dieser Phase<sup>47</sup> schrieb Goethe in eine relativ nüchterne Episode um. Aber die Äußerungen an Langer machen ja klar, dass es eine existenzielle Betroffenheit gegeben hatte. Und so – auch dies ein Indikator für die spätere Relativierung – hat Goethe, abgetrennt von diesen Berichten über Susanne von Klettenberg und ihr Umfeld, wenige Seiten später in *Dichtung und Wahrheit* den Hinweis gegeben, dass er in Gottfried Arnolds *Unparteyischer Kirchen- und Ketzer-Historie* aus dem Jahr 1699/1700 gelesen habe, dieses zentrale und vielgelesene Werk einer alternativen, spiritualistischen Kirchengeschichte, derzufolge die Wahrheit bei den von den großen Kirchen verfolgten Spiritualisten liege. „Einen großen Einfluss“ dieses Buches konstatierte er, „seine Gesinnungen stimmten sehr zu den meinigen“, und er realisierte die darin liegenden hermetischen Einflüsse. Der Pietismus blieb 1812 in *Dichtung und Wahrheit* nurmehr ein Steigbügel für seinen Autonomieanspruch: „Und so erbaute ich mir eine Welt“, nicht zuletzt aus der Tradition des „neuen Platonismus“ – und dann ließ er durchblicken, wie sehr ihm diese Erfahrungen später fremd geworden waren: Es sei eine Welt gewesen, „die seltsam genug aussah“.<sup>48</sup> Schließlich widmete er auch Jung-Stilling eine wohlwollende Skizze. Erneut findet man Sätze, die vermuten lassen, dass sie mehr verbergen als offenlegen. Goethe gestand, dass ihm Jung-Stillings „Sinnesweise nichts Fremdes war und ich dieselbe vielmehr an meinen besten Freunden und Freundinnen schon genau hatte kennen lernen“.<sup>49</sup>

Derartige Beobachtungen beinhalten zwei wichtige Einsichten: Goethe war, dies zum ersten, tief in das pietistische Milieu eingetaucht und hatte dessen Vorstellungen mit seinen hermetischen Ideen verwoben – allerdings hat er später alles getan, um diesen Begegnungen jegliche größere Bedeutung zu nehmen. Die Verschleierung und teilweise das Verbergen der Bedeutung dieser Erlebnisse hat auch die wissenschaftliche Literatur geprägt. Rolf Christian Zimmermann tendierte wohl auch deshalb dazu, die Belastbarkeit und Ernsthaftigkeit der pietistischen Bekehrung infragezustellen und abzuwerten.<sup>50</sup> Doch seine Deutung war eng mit dem Interesse verbunden, den philosophischen und wissenschaftlichen Anspruch, den Goethe im Rahmen seiner Annäherung an die Hermetik betonte, in den Mittelpunkt zu stellen und andere Dimensionen von Goethes religiöser Biographie abzublenden; aber dies war eine „säkularisierende“ Interpretation – nicht zuletzt Zimmermanns wissenschaftspolitischen Interessen geschuldet.

Nicht leicht zu beantworten ist hingegen, dies zum anderen, die Frage, in welchem Ausmaß es einen genealogischen Zusammenhang zwischen Goethes Pietismus

<sup>47</sup> Goethe: Paralipomenon 6 [zum Jahr 1769] (= hg. Scheibe, II, 459 [Z. 319]).

<sup>48</sup> Goethe: *Dichtung und Wahrheit*, II.8. (= hg. Scheibe, I, 291 [Z. 25–38]).

<sup>49</sup> Ebd., II.9. (= hg. Scheibe, I, 309 [Z. 22f.]).

<sup>50</sup> Etwa Zimmermann: *Das Weltbild des jungen Goethe*, Bd. 1<sup>1</sup>, 67.

und seiner Hermetik gab oder ob wir vor allem von strukturellen Äquivalenten zu sprechen haben. Ich plädiere für die Annahme eines starken genealogischen Zusammenhangs, aus zwei Gründen. Zum einen sind beide in der Möglichkeit, „dem Geist“ eine starke Position gegenüber „der Materie“ zuzuweisen, teilweise auch gegenüber „der Schrift“, eng verwandt, mit allen Konsequenzen für die Konstruktion einer Anthropologie innerer Erfahrung, pan(en)theisierender Vorstellungen und einer Kritik an einer „nur“ schriftbezogenen religiösen Legitimation. Das ist eine vielleicht banale, aber basale Gemeinsamkeit. Zum anderen gibt es die topographische Schnittfläche Frankfurt, er im Rahmen seiner Begegnung mit dem Pietismus zugleich hermetische Vorstellungen kennengelernte. Dies war in pietistischem Kreisen wohl auch deshalb möglich, weil man eine innere Verwandtschaft sehen und beide Traditionen verknüpfen konnte, was wiederum dafürspricht, dass Colbergs gemeinsame Behandlung beider Stränge kein Willkürakt war. Schließlich gibt es eine Dimension, die nicht nur für Goethe, sondern für den gesamten Interferenzbereich von Spiritualismus und Hermetik gilt. Beide ermöglichen starke Subjekttheorien, den – so jedenfalls bei Goethe – „Aufschwung des lyrischen Ichs in die Sphäre des Göttlichen“.<sup>51</sup>

Den beiden Repräsentanten der porösen Grenzen zwischen Spiritualismus respektive Pietismus und Hermetik, Bader und Goethe, lassen sich leicht weitere Beispiele an die Seite stellen. So wissen wir durch die Arbeit von Hermann Geyer, dass das vermutlich meistgelesene lutherische Erbauungsbuch der frühen Neuzeit, Johann Arndts *Vier Bücher Von wahrem Christenthumb* (1605/1610), nicht nur einen spiritualistischen Theologen zeigt, der einer der wichtigsten Wegbereiter des Pietismus war, sondern auch einen Autor, der Hermetik und Spiritualismus ineinander verflocht.<sup>52</sup> Oder die radikalpietistischen Kommentatoren der Berleburger Bibel (erschienen zwischen 1726 und 1742) gingen so weit, aufgrund ihrer Interferenzen mit hermetischen Anschauungen Reinkarnationsvorstellungen durchaus wohlwollend zu diskutieren,<sup>53</sup> eine Verbindung, die der Radikalpietist Johann Christian Edelmann (1698–1767) dann definitiv vornahm.<sup>54</sup> Ein großes, eigenes Feld wäre die Interferenz von Kabbala und Christentum, philosophischen Debatten hin zu ihren Expressionen in der Kunst und den Rezeptionen des spirituellen Literatur.<sup>55</sup> Und

---

<sup>51</sup> Kemper: „Göttergleich“. Zur Genese der Genie-Religion, 188.

<sup>52</sup> Hermann Geyer: *Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*. 2 Bände, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2001.

<sup>53</sup> Zander: Geschichte der Seelenwanderung, 326–328.

<sup>54</sup> Ebd., 314 f.

<sup>55</sup> Zur philosophisch-theologischen Rezeption s. Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Geschichte der christlichen Kabbala, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2012–2014; ein Beispiel für die ästhetische Anverwandlung ist die kabbalistische Lehrtafel Antonias von Württemberg, dazu Gruhl, Reinhard: Die kabbalistische Lehrtafel der Antonia von Württemberg. Studien

wer Belege für die Verfechtung von Hermetik und Spiritualismus in der lyrischen Reflexion sucht, greife zu Hans-Georg Kempers großer Geschichte der deutschen Barockdichtung,<sup>56</sup> die voller Beispiele für die Austauschbeziehungen zwischen pietistischem und hermetischem Gedankengut ist.

## 4 Rudolf Steiner

Rudolf Steiner (1861–1925) kam 1889/90, als er in seiner Wiener Zeit theosophisch und alternativreligiös interessierte Menschen im Umkreis der Frauenrechtlerin Marie Lang kennenlernte, mit Friedrich Eckstein (1861–1939) in Kontakt.<sup>57</sup> Dieser entstammte einem reichen jüdischen Elternhaus, war einer der intellektuellen Köpfe der alternativkulturellen Szene Wiens vor der Jahrhundertwende, zugleich der Sekretär und ein Mäzen Anton Bruckners und Hugo Wolfs, aber in den 1880er Jahren auch ein führender Kopf der Wiener Adyar-Theosophie. Seine Be- schlagenheit *in esotericis* war sagenumwoben, seine Präsenz in den großen Cafés stadtbekannt.

Zu dem Zeitpunkt, als Steiner mit ihm bekannt wurde, ging er vermutlich allerdings schon seinen eigenen Weg zwischen Theosophie und einem christlichen Spiritualismus. Im Hintergrund stand schon damals der christliche Spiritualist Alois („Johannes“) Mailänder, dessen Schüler Eckstein in genau diesen Jahren gewesen sein muss.<sup>58</sup> 1898 trat er dann aus der jüdischen Gemeinschaft aus und in die evangelische Kirche ein.<sup>59</sup> 1915 edierte Eckstein dann Schriften von Comenius<sup>60</sup> und Ende der 1920er Jahre Texte von Dostojewski und dokumentierte

und Dokumente zur protestantischen Rezeption jüdischer Mystik in einem frühneuzeitlichen Gelehrtenkreis, Berlin/Boston: de Gruyter 2016; zur subkutanen Aufnahme Andreae, Valentin: Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz anno 1459, Straßburg: Zetzer und Scher 1616.

<sup>56</sup> Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, 6 Bde., Tübingen: Niemeyer 1987–2002.

<sup>57</sup> Zu diesem Kreis Baier, Karl: Das okkulte Wien, in: Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion? Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900, hg. v. Rudolf Leeb / Astrid Schweighofer, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht unipress, Vienna University Press, 239–282, S. 260–262; zu Steiners Beziehungen zu Eckstein s. Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>1</sup>2007, <sup>2</sup>2008, 221–226.

<sup>58</sup> Robinson, Samuel: Alois Mailander [sic]. A Rosicrucian Remembered, Oberstdorf: Pansophic Press 2021, 50f. Sam: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, 365, datiert die Phase auf „ab ungefähr 1887 bis mindestens 1891“. Dazu auch Baier: Das okkulte Wien, 274–277; Binder, Hartmut: Gustav Meyrink. Ein Leben im Bann der Magie, Prag: Vitalis 2009, 178. 181.

<sup>59</sup> Sam: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, 369.

<sup>60</sup> Comenius und die Böhmisches Brüder, ausgewählt und eingeleitet v. Friedrich Eckstein, Leipzig: Insel 1915 (<sup>2</sup>1922).

damit eine Nähe zum spiritualistischen Milieu. Dass er dort schon sehr viel früher unterwegs war, kann man, so Karl Baier, an den Begriffen ablesen, mit denen er 1888 Alfred Percy Sinnetts *Esoteric Buddhism*, einen der ersten Versuche einer systematischen Darstellung der Theosophie, rezensierte. Die Begriffe, die er dort verwandte, waren die gleichen, mit denen er (später) auch spiritualistische Strömungen interpretierte. Eckstein hätte dann, so weiterhin Baier, die Theosophie von Beginn an durch eine spiritualistische Brille gelesen, in deren Hintergrund Pietisten oder auch die christlichen Rosenkreuzer des frühen 17. Jahrhunderts gestanden hätten.<sup>61</sup>

An diesen Eckstein kam nun Steiner, über den Eckstein wiederum in seinen Lebenserinnerungen schrieb, er habe ihm gegenüber das Interesse geäußert, über Blavatsky „Näheres zu erfahren“; er „bat mich, ihn in die ‚Geheimlehre‘ [wohl Blavatskys] einzuweihen“.<sup>62</sup> Doch die Begegnung führte zu einer ganz anderen Erfahrung, wie ein Brief Steiners an Eckstein vom November 1890 zeigt:

Lieber, verehrter Freund!

Wie sehr ich Ihnen für Ihre beiden Briefe dankbar bin, könnte ich im Augenblicke wohl schwer schildern. Ich möchte Ihnen aber doch einmal eines sagen, was mich drängt, Ihnen zu sagen: Es gibt zwei Ereignisse in meinem Leben, die ich so sehr zu den allerwichtigsten meines Daseins zähle, daß ich überhaupt ein ganz anderer wäre, wenn sie nicht eingetreten wären. Über das eine muß ich schweigen;<sup>63</sup> das andere aber ist der Umstand, daß ich *Sie* kennenerlernte. *Was Sie mir sind*, das wissen Sie wohl noch besser als ich selbst; daß ich Ihnen unbegrenzt zu danken habe, das aber weiß ich. Ihr lakonischer Brief, Lesen Sie Jung-Stillings Heimweh<sup>64</sup> wiegt wohl viele dickeleibige Schreiben auf. Solch ein Buch lehrt uns den Weg zu dem ‚Stirb und Werde!‘ Wissen Sie, daß Jung-Stilling auch einen ‚Schlüssel zum Heimweh‘ geschrieben hat?<sup>65</sup>

Ein zentraler Faktor lässt sich eindeutig bestimmen: Steiner hat den Roman *Heimweh* von Jung-Stilling, erschienen 1794 bis 1796, am 21. November 1890 aus der Landesbibliothek Weimar ausgeliehen<sup>65</sup> und (in ihm) gelesen. In diesem im spiri-

---

61 Baier: Das okkulte Wien, 266f.

62 Eckstein, Friedrich: „Alte unnennbare Tage!“, Leipzig u. a.: Reichner 1936, 130.

63 Diese Äußerung wird in anthroposophischen Kreisen gerne als chiffrierter Bezug auf die frühe Begegnung mit einem (theosophischen) „Meister“ gelesen. Dafür gibt es keine Belege, vielmehr hat man es vor 1900 mit ausgesprochen despektierlichen Äußerungen Steiners über die Theosophie zu tun. Gut nachvollziehen kann man Steiners nachträgliche Deutung von Menschen, die ihn beeindruckt haben, als theosophische Eingeweihter, etwa hinsichtlich des Kräutersammlers Felix Kogutzki seit 1907; s. Zander, Helmut: Rudolf Steiner: Die Biographie (‘2011), München: Piper ‘2020, 39–41.

64 Steiner, Rudolf: Briefe. Band 2: 1890–1925 (Gesamtausgabe, Bd. 39), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987, 50f.

65 Sam: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, 376.

tualistischen Milieu weitverbreiteten Entwicklungsroman beschrieb Jung-Stilling die Reise des jungen Adeligen Christian Eugenius von Ostenheim, die er allegorisiert als Lebens- und Pilgerreise eines Christen in die himmlische Heimat deutete. Klar ist, dass Steiner diesen Lesehinweis Eckstein verdankte und dass er sich eigenständig weiter informiert hatte, wobei er auf Jung-Stillings *Schlüssel zum Heimweh* aus dem Jahr 1796 gestoßen war. Steiners kondensierte Leseerfahrung in dem Satz „Solch ein Buch lehrt uns den Weg zu dem ‚Stirb und Werde!‘“ lässt natürlich eine Vielzahl von Deutungen zu, aber im Kontext von Jung-Stillings *Heimweh* liegt es nahe, darin eine Anspielung auf die christliche Metaphorik des „für“ oder „in Jesus (Christus) sterben“ zu sehen, auf die Vorstellung, sein Leben zu verlieren, um ein neues zu erhalten, in das hinein man „werde“. Diese Stelle dokumentiert, dass Steiner zu diesem Zeitpunkt tief von einer pietistischen Frömmigkeit berührt oder ergriffen war, wie der euphorische Dank an Eckstein („daß ich Ihnen unbegrenzt zu danken habe, das aber weiß ich“) unterstreicht. Steiner sah sich durch die Begegnung mit Eckstein und in diesem Zusammenhang mit Jung-Stilling tiefgreifend verwandelt („daß ich überhaupt ein ganz anderer wäre, wenn sie nicht eingetreten wären“). Neben Eckstein habe es darüber hinaus ein zweites tiefgreifendes Ereignis gegeben, aber darüber erfahren wir nichts.

Weitere Kontexte dieser Briefstelle lassen sich im Blick auf Steiners Biographie und damalige Lebenssituation erschließen.<sup>66</sup> Biographisch ist wichtig zu wissen, dass Steiner eine allenfalls volkskirchliche, wahrscheinlich oberflächliche religiöse Sozialisation erhalten hatte. Seinen Vater bezeichnete er als „Freigeist“, der dementsprechend handelte: So war Steiners Zeit als Messdiener sehr kurz und wurde vom Vater nach Auseinandersetzungen mit dem Pfarrer beendet. Welche Rolle Steiners Erinnerungen an die religiösen Praktiken seiner Jugend in den folgenden Jahren, insbesondere in seiner theosophischen Phase, spielten, ist unAufgearbeitet. Seine späteren Aussagen zu seiner kindlichen Naturfrömmigkeit und zu einem parapsychologischen Erlebnis entstammen seinen letzten anderthalb Lebensjahrzehnten und sind als Rückprojektionen lesbar. Die erste tiefergehende religiöse Prägung dürfte die Begegnung mit dem Wiener Protestant und Germanisten Julius Schröer seit 1879 gewesen sein, der Steiner mit einem goetheanisch pantheisierenden Protestantismus bekanntmachte.

---

<sup>66</sup> Steiners religiöse Sozialisation ist wissenschaftlich nicht aufgearbeitet, siehe zur Leerstelle Zander: Rudolf Steiner, 25–28. Für die Annahme, dass Steiner intensiv katholisch sozialisiert worden sei, wie sie inzwischen auch in der wissenschaftlichen Literatur behauptet wird, gibt es keine Belege in den Quellen; dazu kritisch Zander, Helmut: Rez. von Hartmut Traub: Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik, Stuttgart 2011, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 106/2012, 775–777, S. 777.

1881 berichtete Steiner von einer Erfahrung, „das Ewige in uns“ angeschaut zu haben.<sup>67</sup> Diese Aussage steht einer pietistischen Frömmigkeit strukturell nahe, stammt allerdings aus der philosophischen Beschäftigung mit Johann Gottlieb Fichte (der nun seinerseits stark pietistisch geprägt war<sup>68</sup>) und liegt von Steiner nur in einer stilisierten Bearbeitung vor.<sup>69</sup> In der Konsequenz bedeutet dies, dass die Lektüre Jung-Stillings seine womöglich erste nachweisbare, dichte und existenzielle Beschäftigung mit einer traditionalen christlichen Frömmigkeit war. Ein zweiter Kontext lässt sich aus dem Datum des Briefs an Eckstein erschließen. Steiner war am 29. September 1890 von Wien nach Weimar an eine Arbeitsstelle im Goethe- und Schiller-Archiv umgezogen. Damit hatte er die Stadt, in der er über zehn Jahren gewohnt und eine Heimat gefunden hatte, wo er Freunde und Freundinnen besaß und in der die Familie Specht ihm eine zweite Heimat geworden war, verlassen – und Steiner war nun, wie andere Briefe belegen, einsam, mit der Arbeit unzufrieden und oft, vermutlich aus psychosomatischen Gründen, krank.<sup>70</sup> Steiner lebte in einer Krise – und traf auf Eckstein und Jung-Stilling.

Im Verlauf dieses Briefes an Eckstein tauchen noch weitere Hinweise auf spiritualistisches Gedankengut auf (GA 39,52). So wies Steiner Eckstein auf Erasmus Franciscis *Gegen-Stral der Morgenröte christlicher und schriftmässiger Warheit wider das sterngleissende Irrlicht der Absonderung von der Kirchen und den Sacramenten* aus dem Jahr 1685 hin. Francisci könnte Steiner aus seiner Beschäftigung mit Goethe bekannt haben, da dessen *Höllischer Proteus* als eine Quelle von Goethes Faust-Thematik gilt (wozu auch der unmittelbar anschließende Hinweis in Steiners Brief auf Georg Rudolf Widmans Faustgeschichte aus dem Jahr 1599 passt). Bei dem *Gegen-Stral* handelt es sich nun um ein Werk, welches in Steiners Beschäftigung mit dem Pietismus passt, es ist eine kontroverstheologische Kritik an der *Aurora consurgens* (der Aufsteigenden Morgenröte) Jakob Böhmes (1575–1624), einer der zentralen Figuren des spiritualistisch-hermetischen Denkens im Luthertum der frühen Neuzeit.

Schließlich kam Steiner noch auf Johann Georg Hamann (1730–1788) zu sprechen, den Kant-kritischen Philosophen, der nach einem Erweckungserlebnis einen *linguistic turn avant la lettre* entwickelt hatte und der als Philosoph mit spirituellen

---

<sup>67</sup> Steiner, Rudolf: Briefe. Band 1: 1881–1890 (Gesamtausgabe, Bd. 38), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1985, 13; die Briefe sind im Text mit GA 38/39 nachgewiesen.

<sup>68</sup> Traub, Hartmut: Der Denker und sein Glaube. Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre. Mit einer Übersetzung von Fichtes ‚Theologia dogmatica secundum Theses D. Pezoldi‘ von Christian Reindl, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2020.

<sup>69</sup> Zander: Rudolf Steiner, 39.

<sup>70</sup> Ebd., 77–79.

Interessen und spiritualistischem Hintergrund in christlichen Kreisen viel gelesen wurde. Von ihm zitierte Steiner den Satz „Je mehr die Nacht meines Lebens zunimmt, desto heller wird der *Morgen* im Herzen“ (GA 39,52) als Erläuterung zu sehr ähnlichen Versen aus Goethes Faust („Die Nacht scheint tiefer, tief einzudringen, / Allein im Innern leuchtet helles Licht“).<sup>71</sup> Das Hamann-Zitat stammt aus dessen Briefwechsel mit Sophie Marianne Courtan geb. Toussaint, der der kranke Hamann am 24. November 1787 von seinen Atembeschwerden und Fußleiden berichtete. Am Briefschluss heißt es im Wortlaut: „Je mehr die Nacht meines Lebens zunimmt, desto heller wird der Morgenstern im Herzen, nicht durch den Buchstaben der Natur, sondern durch den Geist der Schrift, den ich mehr als jenem zu verdanken habe.“<sup>72</sup> Am Hamann-Zitat Steiners sind drei Dimensionen bemerkenswert: Zum ersten handelt es sich um ein paraphrasiertes Zitat, das Steiner mithin vermutlich aus dem Kopf zitiert hat. Er kann auf diesen Satz Hamanns in der Kommentarliteratur zum Faust gestoßen sein, aber auch im Rückgriff auf den Briefwechsel selbst.<sup>73</sup> Evident ist jedenfalls, dass ihm Hamanns Aussage in ihrem inhaltlichen Kern so tief im Gedächtnis geblieben war, dass er sie fast wörtlich zitieren konnte. Ein weiteres Detail spricht dafür, dass es Hamanns Spiritualismus war, der ihn beeindruckt hatte. Denn er hätte sich mit dem inhaltlich sehr naheliegenden Faust-Zitat begnügen können. Da er aber Hamann ausdrücklich nennt, muss ihm gerade Hamann wichtig gewesen sein. Zum zweiten hob Steiner den „Morgen“ mit einer Auszeichnung im Druck hervor. Auch daraus kann man mit einem gewissen spekulativen Überhang schließen, dass Steiner positive, „erhellende“ Erfahrungen „einer Morgenröte“ gemacht hatte. Drittens schließlich würde, sollte er den vollständigen Satz Hamanns gelesen haben, dessen spiritualistische Aussage im Hintergrund stehen, dass der „Geist der Schrift“, nicht aber der „Buchstabe“ für dieses Morgen-Erlebnis verantwortlich sei; doch dieser Bezug ist nicht sicher, weil Steiner auch auf ein isoliertes Hamann-Zitat gestoßen sein könnte.

Die Einordnung dieser pietistischen Dimension bedarf weiterer Forschungen, nicht zuletzt, weil sich Steiner und Eckstein sich über spiritualistische Fragen hin-

<sup>71</sup> GA 39,52. Die Aussage des erblindeten Faust in Faust II, V. 11499 f. In der Originalausgabe von 1832 fehlt das Komma hinter „tiefer“, Steiner dürfte also auf eine spätere (und dann möglicherweise kommentierte) Ausgabe zurückgegriffen haben.

<sup>72</sup> Hamann, Johann Georg: Briefwechsel, Bd. 7: 1786–1788, hg. v. A. Henkel, Frankfurt a. M.: Insel 1979, 332.

<sup>73</sup> Eine Steiner im Prinzip zugängliche Ausgabe, in der sich diese Stelle findet, war damals seit wenigen Jahren auf dem Markt: Johann Georg Hamann's Schriften und Briefe. Zu leichterem Verständniß im Zusammenhange seines Lebens erläutert, hg. v. Moritz Petri, Bd. 4, Hannover: Carl Meyer 1874, 474. In Steiners Bibliothek findet sich heute nur ein einziges, in dieser Frage nicht einschlägiges Buch von Hamann, s. Rudolf Steiners Bibliothek, hg. v. Martina Maria Sam im Auftrag der Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Basel: Rudolf Steiner-Verlag 2019, Nr. T. 274.

aus mit anderen alternativreligiösen Themen beschäftigten, mit Alchemie (Trouvaillen dazu aus dem Goethe- und Schiller-Archiv stellte er Eckstein zur Verfügung [GA 39,53f.]), mit Esoterik und viel mit Goethe. Aber ein Interessesfeld war für Steiner in diesen Tagen und Wochen zentral: pietistische Vorstellungen.

Gleichwohl blieb diese Phase eine Episode. Schon wenige Monate später, am 21. März des folgenden Jahres, signalisierte er den Abschied von diesem Spiritualismus. Er sei bei Gesprächen mit der Großherzogin Sophie-Luise von Sachsen-Weimar über „Yogi, Fakire und indische Philosophie“ wieder in das „mystische Element, in dem ich eine Zeitlang in Wien fast besorgniserregend geschwommen habe“, untergetaucht (GA 39,86). Wie weit er sich jetzt distanziert hatte, dokumentierte Steiner wenige Sätze später in einer Abwertung der „Mystik“: Deren aktuelle Konjunktur sei „wohl das letzte Stadium vor ihrem Aussterben“. Nochmals ein halbes Jahr später finden sich ausgesprochen kritische Äußerungen zu Eckstein (GA 39,115f.), und auch in der Steiners hochtheosophischer Zeit verstanden sich die beiden offenbar schlecht. Aber in Steiners letzten Lebensjahren traten versöhnliche Töne beider Männer an die Stelle des Zerwürfnisses.<sup>74</sup>

An dieser Stelle füge ich eine mikroskopische Seitenbemerkung zu spiritistischen Praktiken und ihrer Stellung in hegemonialen Milieus an, näherhin zum „Verkehr“ mit Geistern und Toten, aus dem im Laufe des 19. Jahrhunderts eine Strömung des Spiritismus wurde. Den Spiritismus kann man als ein Transformationsprodukt des Spiritualismus deuten, in dem statt des Umgangs mit „dem Geist“ der Kontakt mit „den Geistern“ im Zentrum stand und in dem die Stelle der persönlichen Erfahrung eine wissenschaftliche, empirische Bestätigung der Existenz dieser Geister treten sollte. In dem langen, bis in den Ersten Weltkrieg reichenden 19. Jahrhundert finden sich eine große Zahl von Wechselbeziehungen zwischen Christentum und Spiritismus, in protestantischen wie katholischen Kreisen und wo die Übergänge strukturell ganz ähnlich funktionierten wie diejenigen zwischen Pietismus und Hermetik/Esoterik. Spiritisten wurden erst langsam, vor allem in den protestantischen Kirchen, als alternativreligiös oder häretisch ausgegrenzt. Systematisch ist dieser Interferenzbereich unaufgearbeitet, aber eine Vielzahl von Einzelstudien (hier nur für den deutschsprachigen Bereich) macht deutlich, dass klare Grenzen meist konstruiert, oft arbiträr gezogen wurden.<sup>75</sup> Auch Rudolf Steiner hat

---

74 Zander: Anthroposophie in Deutschland, 226.

75 Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800, hg. v. M. Sziede / H. Zander, Berlin / München / Boston: de Gruyter Oldenbourg 2015; Zander, Helmut: Maria erscheint in Sievernich. Plausibilitätsbedingungen eines katholischen Wunders, in: Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert, hg. v. Alexander Geppert / Till Kössler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011, 146–176; Haury, Harald: Von Riesa nach Schloß Elmau. Johannes Müller (1864–1949) als Prophet, Unternehmer und Seelenführer eines völkisch-naturfrommen

sich immer wieder und immer nur kurz auch in diesen Kreisen bewegt und sogar selbst als Medium gearbeitet – überraschenderweise, hatte er doch nach 1900 diese Dimension als evolutionär überholte Praxis gegenüber der Theosophie verworfen.<sup>76</sup>

Doch weiter in der Bestimmung des Verhältnisses zum Pietismus. In welchem Verhältnis standen nun Steiners pietistische zu seinen theosophischen Überzeugungen, denen er sich nach einer schweren inneren Krise seit 1901 annäherte?<sup>77</sup>

(1) Eine erste Deutungsoptionen kann von der Annahme ausgehen, dass, wie schon in der frühen Neuzeit bei Colberg, Analogien existierten. Ein strukturelles Äquivalent ist etwa die „höhere“, „übersinnliche“ Erkenntnis bei Steiner und die innere Erkenntnis im Spiritualismus. In beiden Konzepten gründet die Erkenntnis nicht auf Schriften, sondern nutzte diese allenfalls als Ausgangsbasis. Deshalb konnte Steiner 1909 in der Auseinandersetzung mit der historischen Bibelkritik, die er als ähnlich verunsichernd empfand wie Augustin Bader, fordern, dass die höhere Erkenntnis die „Richterin über die Evangelien“<sup>78</sup> sei.

Systematische Untersuchungen zu diesem Feld möglicher Analogien bei der inneren Erkenntnis könnten Umfeldbegriffe einbeziehen, etwa Steiners Konzept des „Erlebens“, das sich quer durch sein gesamtes Werk, von den frühen philosophischen bis zu den späten anthroposophischen Schriften, zieht. Allerdings setzte die hohe Konjunktur des „Erlebens“ im Deutschen erst Mitte des 19. Jahr-

---

Protestantismus, Gütersloh 2005; Hanegraaff, Wouter Jacobus: Versuch über Friederike Hauffe. Zum Verhältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der ‚Seherin von Prevorst‘, in: Suevica. Beiträge zur Schwäbischen Literatur- und Geistesgeschichte 8/1999–2000, 17–38 und 9/2001–02, 233–276; Ribbat, Christoph: Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich, Frankfurt a. M. / New York: Campus 1996.

76 Zander: Anthroposophie in Deutschland, 933–936; zu Steiner als Medium s. ders.: Der Generalstabschef Helmuth von Moltke d. J. und das theosophische Milieu um Rudolf Steiner, in: Militärgeschichtliche Zeitschrift 62/2003, 423–458, S. 439–446. 453 f.

77 Jüngst dazu Hoffmann, David Marc: Rudolf Steiners Auseinandersetzung mit Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Ihre Bedeutung für das Entstehen der Anthroposophie, in: Die philosophischen Quellen der Anthroposophie. Eine Vorlesungsreihe an der Alanus Hochschule, hg. v. Jost Schieren, Frankfurt am Main: Info3 2022, 191–223. Seine Interpretation, dass Steiner in *Das Christentum als mystische Thatsache* (1901) „offenbar aus eigener Erfahrung“ (S. 205) schreibe, halte ich für plausibel, aber genauere Analysen wären natürlich hilfreich. Zu weiteren Indizien der Krise seines Idealismus s. Zander, Helmut: Rez. von Rudolf Steiner, Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert / Die Rätsel der Philosophie (Schriften. Kritische Ausgabe 4.1 und 4.2), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 2020, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 115/2021, 457–459, S. 459.

78 Steiner, Rudolf: Das Johannes-Evangelium im Verhältnis zu den drei anderen Evangelien, besonders zu dem Lukas-Evangelium (Gesamtausgabe, Bd. 112), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1984, 28.

hunderts,<sup>79</sup> insbesondere mit der Popularisierung der Lebensphilosophie ein, so dass man, sofern man die frühe Neuzeit mit einbeziehen wollte, auf andere Termini ausweichen müsste.

Ein weiterer Weg wäre die Analyse des Begriffs des „Gefühls“, insofern es auf innere Erfahrung bezogen werden kann. Ich greife hier Steiners Phase zwischen 1906 und 1908 heraus, in der er nach einer Position zwischen – so seine Kategorisierung – Theosophie, Christentum und Rosenkreuzerei suchte. 1906 findet man eine Äußerung, die das Gefühl dem Christentum zuwies, die Wissenschaftlichkeit hingegen den Rosenkreuzern.<sup>80</sup> 1907 bezeichnete er das Vorgehen der Rosenkreuzer mit einem geringeren Maß an Hierarchisierung nur noch als „andere Methode“<sup>81</sup>; dem Christentum wies er in diesem Jahr weiterhin das Gefühl zu (GA 99,154–156), dieses aber ebenfalls der „rosenkreuzerischen Theosophie“ (GA 99,166). 1908 dann begann Steiner mit Vorlesungen über die Evangelien. Hier tauchte die rosenkreuzerische Tradition nicht mehr auf, aber weiterhin das Gefühl als Kennzeichen des Christentums.<sup>82</sup> Innere Erkenntnis und Gefühl sind in all diesen Reflexionen miteinander verbunden, werden aber im Abstand weniger Jahre immer neu konstelliert und hierarchisiert: Erkenntnis wird zunehmend der anthroposophischen höheren Erkenntnis vorbehalten. Allerdings sind solche kurSORischen Überlegungen nur die Oberfläche der textexegetischen Probleme.<sup>83</sup>

(2) Interessanter ist eine zweite Option, die Erwägung eines genealogischen Zusammenhangs. Dies würde im konsequentesten Fall bedeuten, Steiners Konzeption höherer Erkenntnis als Transformation pietistischer Vorstellungen zu lesen. Dafür gibt es allerdings keine Anhaltspunkte, wenn man die These so scharf formuliert. Man kann allerdings erwägen, ob es Spuren seiner zeitweiligen pietistischen Überzeugungen um/seit 1890 in den theosophischen Schriften nach 1900

<sup>79</sup> Cramer, Konrad: Erleben, Erlebnis, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (1972), DOI: 10.24894/HWPh.934.

<sup>80</sup> Steiner, Rudolf: Vor dem Tore der Theosophie (Gesamtausgabe, Bd. 95), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1990, 122.

<sup>81</sup> Steiner, Rudolf: Die Theosophie des Rosenkreuzers (Gesamtausgabe, Bd. 99), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1985, 157f.

<sup>82</sup> Steiner, Rudolf: Das Johannes-Evangelium (Gesamtausgabe, Bd. 103), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1981, 193.

<sup>83</sup> Einzubeziehen wären vor allem: die Einschätzung der Verlässlichkeit der Stenogramme durch die Mitarbeiter.innen der Nachlassverwaltung; eine Analyse der Auditorien; das semantische Umfeld der Begriffe und familienähnliche Begriffe. Dazu kommt die Hierarchisierung von religiösen Praktiken bei Steiner, der schon in diesen drei Jahren sehr unterschiedliche Festlegungen vornimmt; siehe dazu in systematischer Perspektive Zander, Helmut: Die Anthroposophie – eine Religion?, in: Hairesis (Festschrift Karl Hoheisel), hg. v. Manfreds Hutter / Wassilios Klein / Ulrich Vollmer (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.Bd. 24), Münster 2002, 525–538.

gibt, die über Analogien hinausgehen. Das würde bedeuten, in Steiners theosophischen Vorstellungen zumindest *auch* (transformierte) Spuren seiner zeitweiligen pietistischen Überzeugungen zu finden. Angesichts auch hier fehlender historisch-kritischer Forschungen kann man momentan aber fast nur heuristische Überlegungen anstellen.

Dafür bieten sich zwei Optionen: Die erste kann darauf verweisen, dass Steiner sowohl in der Beanspruchung von Fichte als auch in seiner Metaphysik des Denkens, die er 1893 in seiner *Philosophie der Freiheit* präsentierte, und schließlich auch in seiner Begeisterung für Jung-Stilling in einem weiten Verständnis innerliche, auf die Erfahrung des Subjekts bezogene Erkenntniskonzeptionen entwickelte. Er konnte dabei sowohl eine stark idealistische als auch eine stark naturalistische Position einnehmen – diesem roten Faden könnte man nachgehen.

Die zweite und leichtere Option führt vermutlich über Steiners Rückgriff auf Personen. Dabei könnte man seine Rezeption spiritualistischer und pietistischer Autoren in seinen theosophischen Jahren analysieren, etwa der drei genannten Autoren Jung-Stilling, Hamann und Böhme. Schon quantitativ fällt bei einem ersten Blick auf, dass es relativ wenige Belege für Jung-Stilling und Hamann gibt, häufiger hingegen kam Steiner auf Böhme zu sprechen. Ich beschränke mich bei den folgenden kurSORischen Überlegungen auf mögliche Schnittstellen zwischen pietistischen und theosophischen Vorstellungen bei Jung-Stilling und Böhme.

Jung-Stilling wurde von Steiner am 7. März 1904 in einem Vortrag über „Theosophie und Somnambulismus“ zitiert, wobei die Qualität des Stenogramms angesichts einer namentlich nicht bekannten Zuhörerin respektive eines Zuhörers unklar ist.<sup>84</sup> Steiner schrieb ihm folgenden Satz zu: „Wenn die Sonne des hellen Tagesbewußtseins untergeht, dann leuchten die Sterne im somnambulen Bewußtsein!“ (GA 52,265) Einen Nachweis für dieses Zitat gibt es in der Gesamtausgabe nicht, aber der Kontext dieser Stelle macht klar, dass zumindest Steiners Bezugnahme auf Jung-Stilling kein Hörfehler sein kann. Im Umfeld dieses Zitates macht Steiner über den Verweis auf den Somnambulismus hinaus klar, dass er Jung-Stilling in die theosophische Anthropologie integriert hat. Wenn man das Bewusstsein ausschalte, so Steiner, trete man in Kontakt mit dem Astralleib, und genau dies habe Jung-Stilling mit diesem Zitat angezeigt (GA 52,264f.). Interessant ist auch, dass dieser Satz inhaltlich mit dem von Hamann zitierten („Je mehr die Nacht meines Lebens zunimmt, desto heller wird der Morgen im Herzen“) übereinstimmt. Mit solchen Ähnlichkeiten kommt man in die Welt der romantischen

---

<sup>84</sup> Steiner, Rudolf: Spirituelle Seelenlehre und Weltbetrachtung (Gesamtausgabe, Bd. 52), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1986, 425.

Naturphilosophie, in der Steiner sich auch bewegte<sup>85</sup> und aus der man fast willkürlich weitere Parallelen beziehen kann.<sup>86</sup>

Auf Böhme kam Steiner 1901 in seinen Vorträgen über *Die Mystik* zu sprechen, also während einer Phase, in der er sich suchend der Theosophie annäherte und die nur in der retrospektiven Konstruktion ein definitiver und fester erster Schritt in die Theosophie war. Hier trifft man auf eine Stelle, in der er Böhme zuschrieb, „das Wissen in sich als höhere Weisheit leuchten zu sehen“<sup>87</sup>. Wenn man die Metapher der „höheren“ Weisheit in Analogie zur „höheren“ theosophischen Erkenntnis liest, kann man in dieser Formulierung ein Brückenglied zwischen pietistischen und theosophischen Vorstellungen sehen. Eine weitere längere Ausführung über Böhme findet sich am 6. Mai 1906, aufgezeichnet in einem vermutlich relativ verlässlichen Stenogramm und in einer Phase, als er fest in der Theosophie verankert war, in der aber die Christologisierung seiner Theosophie, die ab Sommer/Herbst 1906 einsetzte, noch ausstand. Unter Bezug auf Böhmes Hauptwerk, die genannte *Aurora consurgens*, sagte Steiner, die „Aurora oder die Morgenröte war immer bei den Mystikern ein Sinnbild davon, wenn sich das höhere Selbst gebiert, wenn sich die Seele über das niedere Dasein erhebt.“<sup>88</sup> Die Rede von der „Geburt“ des „Selbst“ verweist auf Traditionen, die man 1900 gerne „Mystik“ nannte und in der man Vorstellungen von der Geburt Gottes im Menschen oder in seiner Seele finden konnte, so auch bei Böhme und im Pietismus. Aber bemerkenswerterweise sprach Steiner nicht von der Gottesgeburt, sondern von der Geburt des „höheren Selbst“, welches zudem „sich“ (selbst) gebiert. Dies allerdings passt gut in die Mischung aus anthropozentrischen und tendenziell pantheisierenden Aussagen bei Steiner gerade in diesen Jahren.

---

<sup>85</sup> Kritische Untersuchungen dazu fehlen. S. aber Zander: Anthroposophie in Deutschland, 907–926, und die Analyse des Verhältnisses zu Immanuel Hermann Fichte (dem Sohn Johann Gottlieb Fichtes) bei Traub, Hartmut: Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik, Stuttgart: Kohlhammer 2011, 902–904. 996–1018.

<sup>86</sup> So etwa, Ignaz Paul Vital Troxler, der 1844 einen Satz sagt, der fast identisch wie das Jung-Stilling-Zitat beginnt, den Steiner aber nicht gekannt haben kann: „Wenn die Sonne untergeht, gehen ihre Strahlen in den Kern zurück; auf dieselbe Weise gehen die Sinne in das Manas (den grossen Sinn) zusammen.“ Zit. nach Meeks-Lang, Monika: Ignaz Paul Vital Troxlers Vorlesung über Magnetismus und Somnambulismus, Bern 1844, Diss. Bern 2012, 155.

<sup>87</sup> Steiner, Rudolf: Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte: Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung. – Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums (= Schriften. Kritische Ausgabe, BD. 5), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog / Basel: Rudolf Steiner-Verlag 2013, 85).

<sup>88</sup> Steiner, Rudolf: Die Welträtsel und die Anthroposophie (Gesamtausgabe, Bd. 54), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1983, 500f.

Auch diese Stelle lässt sich als Indikator lesen, dass Steiner in seinen theosophischen Reflexionen auf spiritualistische Versatzstücke zurückgegriffen hat.

## 5 Bilanz

Es ist leicht, der nichthegemonalen Religionsgeschichte des lateinischsprachigen Europa eine lange Tradition entweder struktureller Äquivalente und genealogischer Bezüge zwischen Pietismus und Hermetik einzuzeichnen, Bader, Colberg, Goethe und Steiner sind dafür Beispiele, insofern steht Hilma af Klint nicht alleine, sondern ist vielmehr eine Repräsentantin dieser Strömung. Zentral sind in dieser Überlappungszone Faktoren wie die Bedeutung innerer Erkenntnis oder die Option spiritueller Autonomie, die sich pietistisch oder hermetisch/esoterisch interpretieren oder verbinden ließen. Die besprochenen Autoren sind über derartige Vorstellungen – ähnliche oder gemeinsame, strukturelle oder genealogische – in einem Diskursfeld von Bezugnahmen miteinander vernetzt. Diese wechselseitigen Anleihen oder Abgrenzungen, synchron oder diachron, dürften dabei eine zentrale Rolle gespielt haben. Eine schiedliche Trennung würde das Problem reproduzieren, das Hanegraaff bei Colberg indiziert hat (und auch in Zimmermanns Goethe-Interpretation wieder auftaucht): Diese Trennung existierte nicht.

Die wissenschaftliche Analyse geriete damit in die Abhängigkeit von theologischen Differenzierungsinteressen und scheinbar klaren Grenzen. Auf genau dieses Problem einer interessegeleiteten Vereindeutigung trifft man auch bei Hilma af Klint, die man kontrafaktisch über Jahrzehnte im Rahmen des Okkultismus interpretierte, während man ihre pietistischen Wurzeln, mit denen auch sie religiöse Autonomie beanspruchte, nicht kannte oder ignorierte.

## Bibliographie

- Andreae, Valentin: Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz anno 1459, Straßburg: Zetzer und Scher 1616
- Baier, Karl: Das okkulte Wien, in: Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion? Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900, hg. v. Rudolf Leeb / Astrid Schweighofer, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht unipress, Vienna University Press, 239–282
- Benrath, Gustav Adolf: Die Freundschaft zwischen Goethe und Jung-Stilling, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001, 157–170
- Bergunder, Michael: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 19/2011, 3–55
- Binder, Hartmut: Gustav Meyrink. Ein Leben im Bann der Magie, Prag: Vitalis 2009

- Colberg, Ehregott Daniel: Das Platonisch-Hermetisches [sic] Christenthum, Begreiffend Die Historische Erzählung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhminsten, Wiedertäuffer, Bourignisten, Labadisten und Quietisten. [Bd. 2] Darinn die Stücke der heutigen Fanatischen Theologie nach Ordnung der Glaubens-Artickel vorgetragen, aus den Schriften der Schwärmer gründlich untersuchet, nach ihren rechten Verstand und Ursprung erörtert, und aus Gottes Wort kurtz und deutlich widergelet werden, Frankfurt a. Main / Leipzig 1690/1691
- Colombo, Gloria: Goethe e la trasmigrazione delle anime, Bern: Lang 2013
- Comenius und die Böhmisichen Brüder, ausgewählt und eingeleitet v. Friedrich Eckstein, Leipzig: Insel 1915 (2/1922)
- Cramer, Konrad: Erleben, Erlebnis, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (1972), DOI: 10.24894/HWPh.934
- Daniel, Thilo: Johann Michael von Loëns Auseinandersetzung mit Nikolaus Ludwig von Zins sind auf und der Brüdergemeine, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001
- Dohm, Burkhard: Die Radikalpietistin und ‚schöne Seele‘. Susanna Katharina von Klettenberg, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001, 111–134
- Eckstein, Friedrich: „Alte unnennbare Tage!“, Leipzig u. a.: Reichner 1936, 130
- Frankfurter Biographie. Personengeschichtliches Lexikon, hg. v. Wolfgang Klötzner, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Kramer 1994
- Fries, Fabian: Die Ränder der (Pseudo-)Wissenschaft. Umstrittene Wissenskonzeptionen zwischen Avantgarde und Häresie, Weinheim: Beltz 2020
- Geschichte des Pietismus, hg. v. Martin Brecht u. a., 4 Bde., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1995–2004
- Geyer, Hermann: Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie. 2 Bände, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2001
- Goethe, Johann Wolfgang: Dichtung und Wahrheit II. Teil, 8. Buch (= Historisch-kritische Ausgabe, hg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR, bearbeitet von Siegfried Scheibe, 2 Bde., Berlin: Akademie-Verlag 1970/1974
- Goethes Briefe an E. Th. Langer, hg. v. Paul Zimmermann, Wolfenbüttel: Zwissler 1922
- Goethes Leben von Tag zu Tag. Eine dokumentarische Chronik, hg. v. Robert Steiger, Bd. 1: 1749–1775, Zürich / München: Artemis 1982
- Gruhl, Reinhard: Die kabbalistische Lehrtafel der Antonia von Württemberg. Studien und Dokumente zur protestantischen Rezeption jüdischer Mystik in einem frühneuzeitlichen Gelehrtenkreis, Berlin/Boston: de Gruyter 2016
- Hamann, Johann Georg: Briefwechsel, Bd. 7: 1786–1788, hg. v. A. Henkel, Frankfurt a. M.: Insel 1979
- Hanegraaff, Wouter Jacobus: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 107–114
- Versuch über Friederike Hauffe. Zum Verhältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der ‚Seherin von Prevorst‘, in: Suevica. Beiträge zur Schwäbischen Literatur- und Geistesgeschichte 8/1999–2000, 17–38 und 9/2001–02, 233–276
- Haury, Harald: Von Riesa nach Schloß Elmau. Johannes Müller (1864–1949) als Prophet, Unternehmer und Seelenführer eines völkisch-naturfrommen Protestantismus, Gütersloh 2005
- Hoffmann, David Marc: Rudolf Steiners Auseinandersetzung mit Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Ihre Bedeutung für das Entstehen der Anthroposophie, in: Die philosophischen Quellen der

- Anthroposophie. Eine Vorlesungsreihe an der Alanus Hochschule, hg. v. Jost Schieren, Frankfurt am Main: Info3 2022, 191–223
- Hofmann, Peter: Goethes Theologie, Paderborn u.a.: Schöningh 2001
- Johann Georg Hamann – s Schriften und Briefe. Zu leichterem Verständniß im Zusammenhange seines Lebens erläutert, hg. v. Moritz Petri, Bd. 4, Hannover: Carl Meyer 1874
- Kemper, Hans-Georg: „Göttergleich“. Zur Genese der Genie-Religion aus pietistischem und hermetischem ‚Geist‘, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001, 171–208
- Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, 6 Bde., Tübingen: Niemeyer 1987–2002
- Lehmann-Brauns, Sicco: Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung, Tübingen: Niemeyer 2004
- Meeks-Lang, Monika: Ignaz Paul Vital Troxlers Vorlesung über Magnetismus und Somnambulismus, Bern 1844, Diss. Bern 2012
- Needham, Rodney: Polythetic Classification. Convergence and Consequences, in: Man NS 10/1975, 349–369
- Neugebauer-Wölk, Monika: Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne, in: Aufklärung und Esoterik, Bd. 3: Wege in die Moderne, hg. v. ders. u. a., Berlin: de Gruyter 2013, 37–72
- Niggel, Günter: Goethes Pietismus-Bild in *Dichtung und Wahrheit*, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001, 257–268
- Pietismus Handbuch, hg. v. Wolfgang Breul, Tübingen: Mohr Siebeck 2021
- Prokop, Ulrike: Die Illusion vom Großen Paar. Bd. 1: Weibliche Lebensentwürfe im deutschen Bildungsbürgertum 1750–1770, Frankfurt a. M. 1991, 106–199
- Raabe, Paul: Güte und Bogatzky – eine Marginalie, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001, 1–11
- Raabe, Paul: Nachwort, in: Träume und Legenden meiner Jugend. Texte über die Stillen im Lande, hg. v. dems., Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000, 224–233
- Ribbat, Christoph: Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich, Frankfurt a. M. / New York: Campus 1996
- Robinson, Samuel: Alois Mailander [sic]. A Rosicrucian Remembered, Oberstdorf: Pansophic Press 2021
- Rudolf Steiners Bibliothek, hg. v. Martina Maria Sam im Auftrag der Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Basel: Rudolf Steiner-Verlag 2019
- Sam, Martina Maria: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, 1884–1890, Dornach: Verlag am Goetheanum 2021
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Geschichte der christlichen Kabbala, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2012–2014
- Schneider, Hans: Das Platonisch-hermetische Christenthum – Ehre Gott [sic] Daniel Colbergs Bild des fröhneuzeitlichen Spiritualismus, in: Hermetik: literarische Figurationen zwischen Babylon und Cyberspace, hg. v. Nicola Kaminski u. a., Tübingen: Niemeyer 2002, 21–42
- Schöne, Albrecht: Goethes Farbentheologie, München: Beck 1987
- Schrader, Hans-Jürgen: Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Henrich Reitz’ „Historie der Wiedergebohrnen“ und ihr geschichtlicher Kontext, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989

- Schubert, Anselm: Täufertum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008
- Separatisten, Pietisten, Herrnhuter. Goethe und die Stillen im Lande (= Kataloge der Franckeschen Stiftungen zu Halle, Band 6). Ausstellung in den Franckeschen Stiftungen zu Halle vom 9.5.-3.10.1999, hg. von Paul Raabe, Verlag: Halle (Saale): Fliegenkopf 1999
- Stallmann, Marco: Johann Jakob Griesbach (1745–1812). Protestantische Dogmatik im populartheologischen Diskurs des 18. Jahrhunderts, Tübingen: Mohr Siebeck 2019
- Steiner, Rudolf: Briefe. Band 1: 1881–1890 (Gesamtausgabe, Bd. 38), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1985  
— Briefe. Band 2: 1890–1925 (Gesamtausgabe, Bd. 39), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987  
— Das Johannes-Evangelium (Gesamtausgabe, Bd. 103), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1981  
— Das Johannes-Evangelium im Verhältnis zu den drei anderen Evangelien, besonders zu dem Lukas-Evangelium (Gesamtausgabe, Bd. 112), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1984  
— Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte: Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung. – Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums (= Schriften. Kritische Ausgabe, Bd. 5), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog / Basel: Rudolf Steiner-Verlag 2013  
— Spirituelle Seelenlehre und Weltbetrachtung (Gesamtausgabe, Bd. 52), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1986  
— Die Theosophie des Rosenkreuzers (Gesamtausgabe, Bd. 99), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1985  
— Vor dem Tore der Theosophie (Gesamtausgabe, Bd. 95), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1990
- Steitz, Georg Eduard: Fresenius, Johann Philipp, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 7, Leipzig: Duncker & Humblot 1878, 353 f
- Traub, Hartmut: Der Denker und sein Glaube. Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre. Mit einer Übersetzung von Fichtes *Theologia dogmatica secundum Theses D. Pezoldi* von Christian Reindl, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2020
- Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik, Stuttgart: Kohlhammer 2011
- Träume und Legenden meiner Jugend. Texte über die Stillen im Lande, hg. v. Paul Raabe, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000
- Träume und Legenden meiner Jugend. Texte über die Stillen im Lande, hg. v. Paul Raabe, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000, 20
- Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800, hg. v. M. Sziede / H. Zander, Berlin / München / Boston: de Gruyter Oldenbourg 2015
- Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>1</sup>2007, <sup>2</sup>2008
- Das Konzept der ‚Esoterik‘ im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens, in: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, hg. v. M. Neugebauer-Wölk u.a., Berlin / Boston 2013, 113–135
- Der Generalstabschef Helmuth von Moltke d. J. und das theosophische Milieu um Rudolf Steiner, in: Militärgeschichtliche Zeitschrift 62/2003, 423–458
- Die Anthroposophie – eine Religion?, in: Hairesis (Festschrift Karl Hoheisel), hg. v. Manfreds Hutter / Wassilius Klein / Ulrich Vollmer (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.Bd. 24), Münster 2002, 525–538

- Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Primus 1999
- Maria erscheint in Sievernich. Plausibilitätsbedingungen eines katholischen Wunders, in: Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert, hg. v. Alexander Geppert / Till Kössler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011, 146–176
- Rez. von Hartmut Traub: Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik, Stuttgart 2011, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 106/2012, 775–777
- Rez. von Rudolf Steiner, Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert / Die Rätsel der Philosophie (Schriften. Kritische Ausgabe 4.1 und 4.2), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 2020, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 115/2021, 457–459
- Rudolf Steiner: Die Biographie (¹2011), München: Piper ³2020, 39–41
- What Is Esotericism? Does It Exist? How Can It Be Understood?, in: Occult Roots of Religious Studies. On the Influence of Non-Hegemonic Currents on Academia around 1900, hg. v. Yves Mühlmann / Helmut Zander, Berlin/München/Boston: De Gruyter Oldenbourg 2021, 14–43
- Zimmermann, Rolf Christian: Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts, 2 Bde., München 1969 (Bd. 1: Paderborn ²2002)

## II Hilma af Klint. Vom radikalen Pietismus zur Anthroposophie

Marty Bax

**Abstract:** Dieser Aufsatz geht der Frage nach, ob, wie und inwieweit die Rosenkreuzer-Theorien von Rudolf Steiner um 1906/08 die Entwicklung der abstrakten Kunst von Hilma af Klint beeinflusst haben. Anhand beispielhafter Arbeiten von af Klint lässt sich zeigen, dass die Wurzeln ihrer Kunst und insbesondere ihres Weges zur Abstraktion im schwedischen radikalen Pietismus liegen, der sich ab 1860 entwickelte und den Kreis von Künstlerinnen um sie herum dominierte. Hilma af Klint war nicht die treibende Kraft hinter der Konzeption für die Werke, die zwischen 1906 und 1908 in der Gruppe *De Fem* entstanden, der fünf Frauen, die das visuelle Programm für die „Gemälde für den Tempel“ entwickelten. Der master-mind für dieses Konzept war vielmehr af Klins beste Freundin Anna Cassel. Sie griff zurück auf das vorreformatorische schwedische Christentum und insbesondere auf die römisch-katholische Vorstellung der „Rose mit dem Kreuz“, der mystischen Hochzeit von Maria und Christus. In der Forschung wurde daraus ein Zusammenhang mit der Rosenkreuzer-Theorie von Rudolf Steiner konstruiert. Aber erst seit etwa 1915 lassen sich Einflüsse der Anthroposophie im Werk von Hilma af Klint nachweisen. Diese sind dann aber aus chronologischen Gründen irrelevant für die Entstehung des abstrakten Werkes um 1906/08, als der angebliche Kontakt zwischen Hilma af Klint und Rudolf Steiner stattgefunden haben soll.

### 1 Probleme der Forschung

Das Werk der schwedischen Künstlerin Hilma af Klint (1862 bis 1944) wurde 1986 zum ersten Mal nach ihrem Tod in der Ausstellung *The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890–1985* gezeigt, organisiert vom Los Angeles County Museum of Art (Kalifornien, USA). Diese Ausstellung hatte sich zum Ziel gesetzt, neue akademische Erkenntnisse über die okkulten Einflüsse auf die moderne Kunst vom Fin de Siècle bis in die Gegenwart zu präsentieren. Der gewaltige Erfolg dieser Ausstellung hatte eine Vorgeschichte, die weniger für Amerika, aber umso mehr für Europa von Bedeutung war. Denn hier hatten die Nationalsozialisten seit 1933 esoterische Organisationen zunehmend verboten. Mitglieder wurden gezielt verfolgt und Archive konfisziert oder vernichtet, wenn diese von den Mitgliedern selbst nicht rechtzeitig versteckt worden waren. Aus diesem Grund wurde ,die

Esoterik‘ nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa kaum erforscht, ehe in den späten sechziger Jahren die Forschung langsam wieder begann.<sup>89</sup>

Der erste Kunsthistoriker, der sich mit Hilma af Klint und ihren Werken beschäftigte, dazu das Hilma af Klint-Archiv nutzte und die Präsentation ihrer Werke in der Ausstellung *The Spiritual in Art* vorbereitete, war Åke Lennart Michael Fant (1943–1997), damals Vorstandsmitglied der Hilma af Klint-Stiftung und Anthroposoph; er arbeitete zusammen mit Arne Klingborg (1915–2005), einem anthroposophischen Künstler in Järna, dem Sitz der Schwedischen Anthroposophischen Gesellschaft. Fant wiederum stützte sich auf die erste Bestandsaufnahme der Arbeiten, die der Anthroposoph Olof Sundström vorgenommen hatte. Sundström hatte Hilma af Klint während ihrer letzten Lebensjahre kennengelernt und war mit der Aufgabe betraut worden, das Atelier auf Munsö aufzulösen.<sup>90</sup> Vor diesem Hintergrund wäre es nachvollziehbar gewesen, wenn man das Werk von Hilma af Klint in *The Spiritual in Art* im Kontext der Anthroposophie vorgestellt hätte, was aber nicht geschah. Ihr Oeuvre wurde vielmehr allgemein und abwechselnd als ‚spirituell‘ und ‚okkult‘ bezeichnet. Dies war auch der Deutungsrahmen dieser Ausstellung, vermutlich, weil damals genauere Begriffsumschreibungen in der Forschung der abendländischen Esoterik, die momentan gebräuchlich sind, noch unbekannt waren.

Die Ausstellung *The Spiritual in Art* wies noch eine weitere Beschränkung auf, die angesichts des damaligen Forschungsstandes nachvollziehbar ist. Um die okkulten Elemente in der Avantgardekunst wieder umfassend präsent zu machen, blieb

<sup>89</sup> Der Ausgangspunkt war das Buch des finnischen Kunsthistorikers Ringbom, Sixten Ivar Alexander: *The Sounding Cosmos. A Study in the Spiritualism of Kandinsky and the Genesis of Abstract Painting*, Åbo: Åbo Akademi 1970. Der Titel der amerikanischen Ausstellung war von einem wegweisenden Buch Kandinskys abgeleitet, vgl. Kandinsky, Wassily: *Über das Geistige in der Kunst. Insbesondere in der Malerei*, München: Piper 1911. Wichtige Ausstellungen, die das Bild der ‚okkulten modernen Kunst‘ erweiterten: Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900–1915 [Ausstellungskatalog 1995], hg. v. V. Loers, Ostfildern: Edition Tertium 1995; Das Bauhaus und die Esoterik. Johannes Itten, Paul Klee, Wassily Kandinsky, hg. v. C. Wagner, Hamm: Kerber 2005; *Traces du sacré*, hg. v. A. Lampe / J. de Loisy, Paris: Éditions du Centre Pompidou 2008; *L'Europe des esprits ou la fascination de l'occulte*, 1750–1950, hg. v. J. Pijaudier-Cabot / S. Faucherau, Strasbourg: Musées Strasbourg 2011; Jumeau-Lafond, Jean-David / Silver, Kenneth E.: *Mystical Symbolism. The Salon de la Rose + Croix in Paris, 1892–1897*, New York: Guggenheim Museum 2017. Der Band Hilma af Klint: *The Art of Seeing the Invisible*, hg. v. K. Almqvist / L. Belfrage, Stockholm: Stolpe 2013, mit Beiträgen von z. B. Marco Pasi und Tessel Bauduin, steht auch in dieser Tradition einer okkulten Deutung.

<sup>90</sup> Sundström – über den wenig publiziert ist, nicht einmal seine biographischen Daten – wurde später Bibliothekar der Åbo Akademi in Finnland, der privaten Bibliothek der von Anthroposophen gestifteten Donner Institution, wo Sixten Ringbom mit theosophischer und anthroposophischer Literatur bekannt wurde und den Anstoß zu seiner Forschung zu den ‚spirituellen‘ Werken Kandinskys erhielt.

ein anderes grundlegendes Motiv vieler Künstler unberücksichtigt, welches jedoch von entscheidender Bedeutung ist.: Es wurde nämlich nie der Frage nachgegangen oder gar nach Erklärungen gesucht, warum Künstler, die damals ausnahmslos als Christen erzogen worden waren (sei es römisch-katholisch, orthodox oder protestantisch), oder sich sogar ausdrücklich als gläubige Christen verstanden – etwa die Gruppe Les Nabis und ihr Mitglied Maurice Denis; Sâr Péladan mit dem Salon de Rose+Croix; der russisch-orthodoxe Malewitsch oder Kandinsky, sich mit Okkultismus zu befassen begannen.<sup>91</sup> Sie nutzten die neuen okkulten Einsichten und Prinzipien, um die christlichen Ausdrucksmittel zu erweitern. Die Anwendung der okkulten Ikonographie und des okkulten Idioms war für diese Künstler „modern“, genauso wie der Okkultismus damals „modern“ war. Ihre Kunst entsprach dem zeitgenössischen französischen Avantgarde-Adagio *Il faut être de son temps*. Fazit: Die Ausstellung *The Spiritual in Art* befasste sich, auch gemäß des damaligen Forschungsstandes, nicht mit der Frage, ob die Werke dieser Künstler als ‚christlich mit modernen okkulten Einflüssen‘ betrachtet werden könnten. Die Ausstellungsmacher knüpften an den von Künstlern seit der Romantik selbst geschaffenen Mythos an, dass diese außergewöhnlich begabte Hellseher waren, die ‚übersinnliche‘ Fähigkeiten besaßen und sich damit außerhalb der ‚normalen‘ Gesellschaft positionierten. Diese romantische Idee ist ein Wesensmerkmal der modernen Kunst und lebt bis zu heute fort.

Auch die Rezeption des Oeuvres von Hilma af Klint ist von diesen Tendenzen geprägt. Die große Ausstellung ihres Werkes in Stockholm 2013 hat die Auffassung ihrer Kunst als essentiell okkult – sei es in abgeschwächter Form oder verallgemeinernd als ‚spirituell‘ bezeichnet – vertieft, und alle daran anschließenden Ausstellungen bis zu derjenigen im Guggenheim Museum 2018 haben dieses Bild verfestigt. Sie gilt bis heute als einsames, grundsätzlich unverstandenes – und auch feministisches – Genie der schwedischen abstrakten Kunst, als eine vom Okkultismus inspirierte Vorläuferin von Kandinsky und Mondrian. Mittlerweile gibt

---

<sup>91</sup> Ringbom etwa (siehe Anm. 1) überschätzte Kandinskys Einfluss der modernen Theosophie auf die Kunst und bezog nicht ein, dass Kandinsky ein Christ geblieben war und außerdem seine ihn inspirierenden Quellen sehr eklektisch nutzte. Schon 1966 äußerte R.-C. Washton Long Kritik an den Thesen Ringboms; ihre Überlegungen erweiterte sie in ihrer Dissertation Washton Long, Rose-Carol: Kandinsky. The Development of an Abstract Style, New York: Oxford University Press 1980. Eine jüngere Kritik findet sich bei Boehmer, Konrad: Schönberg und Kandinsky. An Historic Encounter, London: Routledge 1997, 60, Anm. 209 und bei Bax, Marty: Epilog, in: Wassily Kandinsky. Het geestelijke in de kunst, übers. v. H. Driessen, Nijmegen: Vantilt 2017, 137–150. Die erste Ausstellung, in welcher der Okkultismus ausdrücklich neben der christlichen Spiritualität behandelt wurde, ist Bax, Marty: Holy Inspiration. Religion and Spirituality in Modern Art, Ausstellungskatalog, Amsterdam: Stedelijk Museum 2008. Diese Ausstellung umfasste eine Auswahl aus den Beständen des Museums, die es im Rahmen der ‚religionfreien‘ Sammlungskonzeption ‚eigentlich‘ nicht hätte geben dürfen.

es jedoch eine subtile Veränderung in der Interpretation ihres Okkultismus: Von einer generellen Einstufung als ‚okkult‘ verschob sich die Deutung schleichend auf die spezifische Annahme des Einflusses anthroposophischer Auffassungen von Rudolf Steiner, insbesondere seiner rosenkreuzerischen. Als Indikatoren gelten ein angebliches Treffen mit Steiner im Jahr 1908 und ein Thema in ihrem Werk, ‚die Rose und das Kreuz‘, das angeblich ein Hinweis auf die Tradition der Rosenkreuzer, die sie durch den Einfluss Steiners kennengelernt habe, sei.

Derartige Bezüge müssen sich in den Kunstwerken selbst zeigen, sonst stellt sich die Frage, welchen Wert sie für die Kunst haben, da gerade das Ansehen Hilma af Klins von ihrer Kunst bestimmt wird. Waren die Rosenkreuzer bzw. Steiner tatsächlich eine Inspiration für sie? Und wie kann man diese in ihrem Werk wiedererkennen? Will man Hilma af Klint den herausragenden Platz in der allgemeinen Kunstgeschichte zuweisen, wie ihn Pioniere wie Mondrian und Kandinsky schon längst haben, dann sollte ihre Kunst auch an denselben Forschungsmaßstäben gemessen werden. Das heißt konkret: präzise Bildanalyse, Erforschung der Primärquellen, genaue Textanalyse der Schriften sowie die biografische Erforschung ihres Lebens und ihres Umfeldes.

Die Analyse dieser Werke benötigt jedoch zuvor eine Exkursion in deren Vorgeschichte.

## **2 Die Anfänge von Hilma af Klins künstlerischen Aktivitäten und ihre pietistischen Grundlagen**

Am 8. Juni 1896 trat Hilma af Klint dem Edelweissförbundet (Edelweiss-Bund) bei, der 1890 von der Malerin und Photographin Bertha Valerius, ihrer Freundin Huldine Beamish und dem Publizisten Carl von Bergen gegründet worden war. Diese Gründer waren schon viele Jahre im Okkultismus aktiv und Mitglieder in den neu entstandenen Zirkeln (wissenschaftlicher) Spiritisten. Religiös war der Edelweissförbundet im radikalen Pietismus verankert, der etwa ab 1860 in Schweden als Emanzipationsbewegung von der rigiden lutherischen Staatsreligion entstanden war und deren Mitglieder zumeist den oberen und gebildeten Schichten der Bevölkerung angehörten. Im Edelweissförbundet wurden ‚spiritistische‘ Sitzungen abgehalten, jedoch nicht als wissenschaftliche Experimente oder als eine Methode, um Kontakte mit Verstorbenen herzustellen – dies waren verbreitete Praktiken im Spiritualismus –, sondern um, rückgreifend auf eine christliche Spiritualität des Mittelalters, eine ‚mystische Erfahrung‘ von und mit Gott, eine *unio mystica*, zu erleben.<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Bax, Marty: Anna Cassel & Hilma af Klint. The 1913 Stockholm Exhibition. The Consequences, Amsterdam: Bax Book Store 2020.



Abb. 1: Der Altar der Fem, 1900–1906. Abb. im Katalog Stockholm 2013, S. 124.

Fünf Frauen des Edelweissförbundets bildeten hierbei eine Untergruppe, die sich De Fem (Die Fünf) nannten. Drei dieser Frauen waren ausgebildete Künstlerinnen und langjährige Freundinnen: Anna Cassel, Hilma af Klint und Cornelie Cederberg. Die De Fem-Gruppe hielt separat vom Edelweissförbundet selbständige Sitzungen im Haus der Leiterin und Empfängerin der meisten spirituellen Botschaften, Sigrid Hedman, ab, die einen Altar in einem ihrer Zimmer aufgestellt hatte. Dieser weist keinerlei Bezüge zum Okkultismus auf, die Symbolik ist durchgängig christlich geprägt: ein hoher Tisch gedeckt mit einer weißen fließenden Spitzendecke, Kreuz, Jesusbild, unterschiedliche Rosen in Gläsern (eine für jedes Mitglied) und Betstühle davor. Vor den Sitzungen wurden Gebete gesprochen und Hostien ausgeteilt. In einer Ecke des Zimmers stand eine Couch, auf der sich eine Frau in Trance hinlegen konnte. Während der Sitzungen wurden die übermittelten Botschaften aufgezeichnet und Zeichnungen angefertigt, die freifließende Linien und Formen zeigen, oft begleitet von Buchstaben oder kurzen Sätzen. Die überlieferten Notizbücher dokumentieren einen Weg, der zu einem christlich be-

stimmten Ziel führt, umschrieben als ‚der Weg zur Rose und dem Kreuz‘. Die Rose symbolisierte, wie die folgende Quelle deutlich macht, Maria, das Kreuz Christus. In drei Lehr- und Praxisstufen bereiteten sich die Frauen auf eine ekstatische Erfahrung der *unio mystica* vor:

Auf den Stufen, die zum Altar führten, befanden sich auf der unteren Stufe das Wort, auf der folgenden die Gedanken, auf der obersten befand sich ein Rosenkranz.

- 1) 3-monatige Anfängerperiode: Wörter (Ernsthaftigkeit, Zuverlässigkeit, Freundlichkeit)
- 2) [3-monatige Anfängerperiode]: Gedanken (Frömmigkeit, Wahrheit, Liebe)
- 3) Rosenkranz

I = Wir glauben an einen Gott, unseren Ursprung, unseren Führer und unser Ziel – unseren Vater, dessen Kinder wir sein sollen, gemäß dem, was Jesus, der wahre Sohn Gottes, uns mit seinem Leben und seinen Lehren gelehrt hat.

II = Wir glauben an eine universelle Bruderschaft, basierend auf der Tatsache, dass wir alle denselben Ursprung, dieselben Bestimmungen und denselben (evolutionären) Weg haben, um diese Bestimmung einmal erfüllen zu können.

III = Wir glauben, dass jeder, der lernt, sein eigenes Wesen zu kennen und die Kraft Gottes, die darin schlummert, zu entwickeln und zu nutzen, auf die Hilfe Gottes trifft, um den Weg der Heiligung zu beschreiten, der durch Geduld, Selbstverleugnung und wahre menschliche Liebe gekennzeichnet ist, die deshalb symbolisiert wird in der aufsteigenden weißen und strahlenden Kreuzrose.<sup>93</sup>

Bemerkenswert ist, dass das programmatische Element der Rose und des Kreuzes umfassend ausgearbeitet wurde, als alle fünf Frauen schon – nämlich zwischen

93 Originaltext in Schwedisch:

*På de trenne till altaret ledande stegen stodo på det nedersta ord, på det därefter tankar, på det öfversta låg en krans af rosor.*

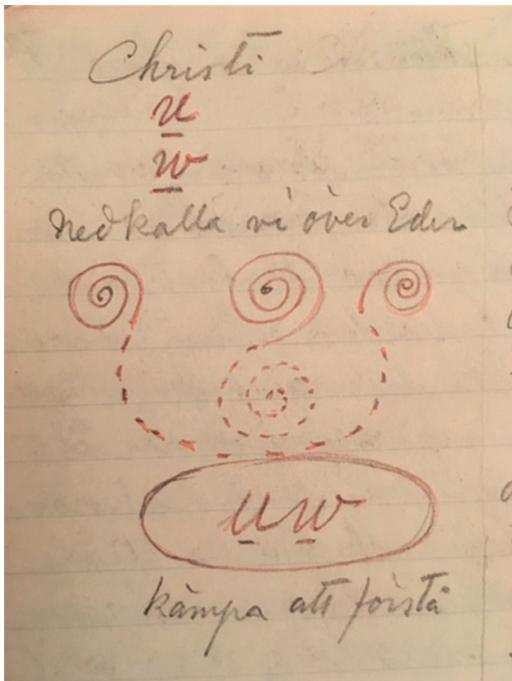
- 1) 3 månaders novistid: Ord (Allvar, pålitlighet, vänlighet)
- 2) “ “: Tankar (Tukt, sanning, kärlek)
- 3) Rosenkransen

I = Vi tro på en gud, vårt upphof, vår ledare och vårt mål – vår fader, hvilkens barn vi ärö ämnade att vara, i enhet med hvad jesus, guds son, lärt oss med sitt lif och sin lära.

II = Vi tro på ett allmänt broderskap, grundade sig derpå, att vi alla hafva samma ursprung, samma bestämmelser och samma (utvecklingens) väg att tillryggalägga för att en gång kunna fylla denna vår bestämmelse

III = vi tro att hvar och en som lär känna sitt eget väsen och som vill utveckla och använda den guds kraft som slumrar derinom möter af hjelp från Gud till att beträda den helgelsens väg hvilken kännetecknad af tålamod, sjelfförsakelse och sann menniskokärlek symboliseras af det mot höjde sig redande hvita och strålande korset.

1902 und Mitte 1904 – der Theosophischen Gesellschaft beigetreten waren. Dem ursprünglichen, christlichen Konzept wurden aber später theosophische Elemente hinzugefügt. Ein theosophischer Bezug lässt sich seit 1906 auch in ihren Malereien nachweisen. So hieß die erste Serie, die zwischen dem 7. November 1906 und dem 15. März 1907 entstand, *Gruppe I – Vorstudien, WU Serie oder Rose oder Urchaos*.<sup>94</sup> „Rose“ wurde hier also synonym mit dem theosophischen Begriff „Urchaos“ verstanden.



**Abb. 2:** Seite des Bandes Beschreibungen von Symbolen, Zeichen und Bildern, 27. Dezember 1906.  
Abb. im Katalog Stockholm 2013, S. 58.

Eine Skizze aus dem Notizbuch *Beschreibungen von Symbolen, Zeichen und Gemälden* vom 27. Dezember 1907 fasst das noch immer christlich-spirituelle Selbstverständnis der Gruppe zusammen. Unter dem Bild stehen die Worte *kämpa att*

---

<sup>94</sup> Die zweite und dritte Serie, beendet im Dezember 1907, lauten auf die Titel *Gruppe II – Eine Zwischenserie, WU oder Rosen, Die Eros Serie*, und *Gruppe III – Die großen Figurengemälde, WU oder Rosen*.

*förstå* (Kampf ums Verständnis). Darüber, in der Ellipse, sind die Buchstaben U und W als eine Einheit eingeschlossen, die gemäß den Anmerkungen in den Notizbüchern für geistiges Leben (U = Alpha) und materielles Leben (W = Omega) stehen. Von der Ellipse geht ‚Energie‘ aus, die durch Wirbel dargestellt wird. Zuerst gestrichelt, dann aber in Linien verfestigt. Dies ist ein Bildelement, das in anderen Arbeiten als Schnecke oder Schlange dargestellt wird, symbolisiert durch den Buchstaben S. Oben im Bild liest man *nedkalla vé över Eder* (Ruf Weh über Dich her). Über dieser Linie ist eine dreistufige Hierarchie visualisiert, die vom materiellen Leben (W) zum spirituellen Leben (U) und schließlich zu Christus (*Christi*) aufsteigt. Alpha und Omega beziehen sich direkt auf das letzte Buch der Bibel, das Buch der Offenbarung oder die Apokalypse des Johannes, in dem Jesus spricht: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende“ (Apk 22,13)

Der Begriff *Urkaos* (Urchaos) ist erkennbar okkulten Ursprungs und wurde unmittelbar der *Geheimlehre* Blavatskys entnommen.<sup>95</sup> Ein ganzer Abschnitt trägt dort den Titel „Chaos-Theos-Kosmos“, in dem das Konzept des Äthers der griechischen Philosophie mit der *Akâsha*-Vorstellung aus dem Hinduismus verbunden wird. *Akâsha* gilt hier als unsichtbarer Raum und Quelle aller kosmischen Energie, als „astrales Licht“. Platon postulierte, so Blavatsky, dass die erste Gottheit aus Chaos und Ur-Licht geboren wurde. Die „Unbefleckte Mutter“ wäre die weibliche schöpferische Kraft des Chaos, von welcher Maria (die Rose) die christliche Verkörperung darstellen würde.<sup>96</sup>

Die Bilderserien, die von 1906 bis 1908 entstanden, waren für einen ‚Tempel‘ der Fem gedacht. Darüber war bereits im radikalpietistischen Edelweissförbundet gesprochen worden. 1908 startete man angeblich eine Spendensammlung.<sup>97</sup> Wenn freilich die Bilderserien der Fem für dieses Tempel-Projekt konzipiert gewesen sein sollten, scheiterte das Projekt schon früh, da Hilma af Klint Ende 1907 eine Krise innerhalb der Gruppe ausgelöst hatte: Sie beabsichtigte, mit ihrer

---

<sup>95</sup> Die zwei Teile von Blavatsky *The Secret Doctrine*, vgl. Blavatsky, Helena Petrovna: *The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion and Philosophy*, London: Theosophical Publishing Company 1888, wurden von 1893 bis 1895 ins Schwedische übersetzt, vgl. Blavatsky, Helena Petrovna: *Den hemliga läran: sammanfattnings av vetenskap, religion och filosofi*, Stockholm: Teosofiska Bokförlaget 1893–1895.

<sup>96</sup> *Akâsha* oder Astrallicht (Schwedisch: *Astralljuset*) sind, wie die Rose, wiederkehrende Konzepte in den Entwürfen der Fem und austauschbare Begriffe für das ‚Urchaos‘, vgl. Bax: Anna Cassel & Hilma af Klint, 56–57.

<sup>97</sup> Mitteilung Monica von Rosen, Betreuerin des (nicht öffentlichen) Archivs des Edelweissförbundet, durch Marie Cassel. Vgl. auch Voss, Julia: *Hilma af Klint – Die Menschheit in Erstaunen versetzen*, Frankfurt a. M.: Fischer 2020, 348.

Freundin Gusten Andersson eine *unio mystica* zu inszenieren, was die anderen Mitglieder mit Entsetzen erfüllte und ablehnten.<sup>98</sup>

Die Referenz auf die Rose als zentrales Thema in der Kunst der Fem wird in der Literatur vorschnell an die Tradition der Rosenkreuzer geknüpft, aber hierfür gibt es keine ausreichenden Belege in den Dokumenten der Gruppe.<sup>99</sup> Diese Fehlinterpretation beruht vielmehr auf der fälschlicherweise etablierten Rezeptionsgeschichte von Hilma af Klint als okkuler Künstlerin. Da das Werk okkult sei, erschien es logisch, das Konzept der Rose mit den Rosenkreuzern zu verbinden, die zur ‚verworfenen‘ esoterischen Geschichte des protestantischen Christentums gezählt werden und demzufolge als ‚okkult‘ bezeichnet worden sind. Die Theosophische Gesellschaft bezog sich auf diese ‚verborgenen‘ esoterischen Lehren. Konsequenterweise und um sich von der ‚orientalischen‘ Theosophie abzugrenzen, propagierte Rudolf Steiner ab 1907 seine ‚theosophisch-rosenkreuzerische Methode‘. Ende März hielt er erstmals zwei Vorträge in Stockholm.<sup>100</sup> Im Notizbuch 556 der Gruppe De Fem hatte man Fragen festgehalten, die man Steiner vorlegen wollte: Könne Steiner Kontakt mit Rosenkreuzern herstellen, und sei die Kunst der Fem schon vom Rosenkreuzertum beeinflusst? Angeblich bat Hilma af Klint Steiner Ende Juni schriftlich, ob er, unter Erstattung der Reisekosten, erneut nach Stockholm kommen könne, um zu helfen, „das Werk zu verstehen“. Steiner lehnte ab.<sup>101</sup> Überaus wichtig sind hier zwei Elemente.

---

<sup>98</sup> Vgl. ebd., 249–250.

<sup>99</sup> 1928 stellte Hilma af Klint dank der Bemühungen der holländischen Anthroposophin Peggy Kloppers-Moltzer Werke im Rahmen einer anthroposophischen Tagung in London aus. Die Organisatoren bezweifelten allerdings, dass das Werk af Klins anthroposophisch sei. Kloppers-Moltzer antwortete, das dies unwichtig sei, denn „schließlich handele es sich trotzdem um ‚wertvolle Beispiele wirklich spiritueller Kunst‘, die auf Rosenkreuzerlehren zurückgingen“, so Voss in der Paraphrase eines Briefes von Kloppers-Moltzer, Voss: Die Menschheit, 380. In einer Zeitschrift wurde das Werk als „Studien zum Symbolismus der Rosenkreuzer“ charakterisiert, ebd. 385. Diese Aussagen anderer beweisen aber nicht, dass die Werke als rosenkreuzerisch zu bezeichnen wären, entweder in der Tradition der Rosenkreuzer oder konform mit der rosenkreuzerischen Lehre Steiners.

<sup>100</sup> Steiner hielt intern für Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft zwei Vorträge in Stockholm, am 30. März und am 1. April.

<sup>101</sup> Voss' Vermutungen basieren auf dem Notizbuch HaK 556, S. 527–528. und dem Briefentwurf an Steiner in der Sammlung af Klins, vgl. Voss: Die Menschheit, 254–255. Voss postuliert mit subtilen Überlegungen, dass Steiner Hilma af Klint im Studio besucht habe, obwohl dafür kein Beweis existiert. Auch E. V. Leon überprüfte in ihrer universitären Abschlussarbeit mit ikonographischen Analysen die Validität der Behauptung einer Begegnung mit Steiner. Dieses sei der Anlass einer ‚Krise‘ in der Produktion Hilmas oder für Änderungen in Thematik und Ikonographie zwischen 1908 und 1912 gewesen: „Notebook HaK\_556 pages 527–528 at the Hilma af Klint Foundation, for instance, mention Steiner's visit to Stockholm in association with a speech that he held. Af Klint

Erstens steht fest, dass, sobald die Frauen der Fem aus dem Pietismus in die okkulte Welt der Theosophie eingetreten waren, sich einfach die Frage stellten, ob ihre Lehre von der Rose und dem Kreuz irgendwie mit der Lehre des Christian Rosenkreutz zusammenhang. Daraus folgt jedoch noch nicht automatisch, dass auch ihre Kunst Elemente der traditionellen Rosenkreuzer oder gar der rosenkreuzerischen Lehre beinhalten würde.

Zweitens ist zu bemerken, dass die Notizbücher mit den Archivnummern HaK 555<sup>102</sup> und 556, in denen die Geschichte des ‚Besuchs‘ erwähnt wird, fälschlicherweise immer ausschließlich Hilma af Klint zugeschrieben werden. Diese Hefte sind jedoch nicht alleine von ihr, sondern vielmehr ebenso von Anna Cassel geschrieben worden. Diese war von Anfang an eine Art ‚Zwillingssseele‘ von Hilma af Klint. Sie gingen gemeinsam neue Projekte an, insbesondere ab etwa 1900, als sie, getrennt von den Aktivitäten der Fem, die Notizbücher 555 und 556 anlegten.<sup>103</sup> Hier heißt es, dass Hilma hauptsächlich malen solle, Anna hingegen schreiben.<sup>104</sup> Als Schreibende wäre Anna Cassel vor allem der konzipierende Geist – das wird sich noch zeigen – und Hilma af Klint eher die ausführende Kraft. Af Klint war allerdings auch nicht die einzige Ausführende des ‚künstlerischen Programms‘. Zwischen 1906 und 1908 wurde ein beträchtlicher Teil der Skizzen und Malereien von Cornelia Cederberg produziert – sie hatte auch die meisten Seance-Skizzen der Fem gemacht – da Hilma der Aufgabe nicht gewachsen gewesen sei.<sup>105</sup> Dass Anna auch malte, dokumentieren die Notizbüchern: „A [nna] soll malen, H[ilma] skizzieren“.<sup>106</sup>

---

[sic; die Fem] detailed some questions that she wanted to ask Steiner as well. Steiner is also mentioned on pages 529, 542, and 560. However, it is uncertain based on these archival materials whether or not Steiner ever visited af Klint's studio. Nothing is mentioned hereof in notebook HaK 556 and it is uncertain if it was ever mentioned in any other notebooks“. Leon, Emily Virginia: Analyzing the Crisis of Hilma af Klint: The Digital and Analog Analysis of Spirituality, Abstraction, and Art, Masterarbeit Duke University 2018, 31. Ihre Bildanalyse der Werke zwischen 1908 und bis mindestens 1912 zeigen keinen einzigen Bezug auf Steiner, iv-v.

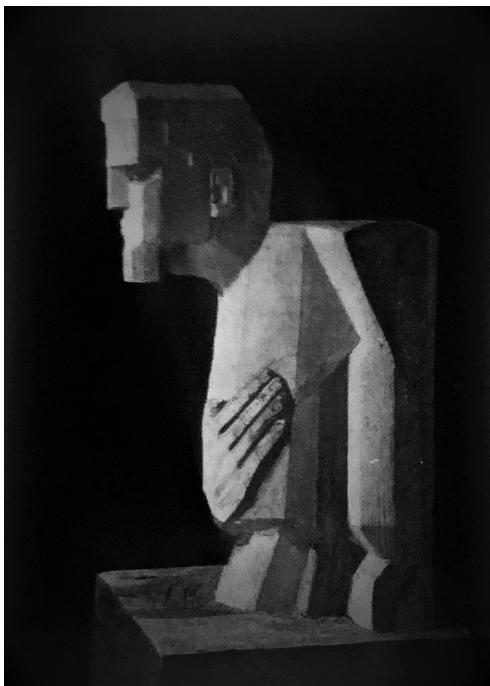
**102** Dokumente aus dem Archiv von Hilma af Klint in der Stiftelse Hilma af Klins Verk sind mit HaK nachgewiesen.

**103** Die Bücher sind aufgelistet bei Martin: Hilma af Klint, 26. Hier werden keine Begriffe wie Eros und Dual-Seele, die sich auch im radikalen Pietismus finden, ausgearbeitet. Eine Analyse findet sich bei Bax: Anna Cassel & Hilma af Klint, passim.

**104** Voss: Die Menschheit, 233.

**105** Voss: Die Menschheit, 243–244.

**106** Zit. nach Voss: Die Menschheit, 538, Anm. 1 Kapitel „Medium“. Dazu kommt, dass von den Büchern mehrere Kopien zirkulierten, die von Mitgliedern der Fem abgeschrieben wurden, wie aus einem Brief von Anna an Hilma aus dem Jahre 1936 (im Besitz des HaK-Archivs) hervorgeht. Auch die Freundin, Malerin und Theosophin Tyra af Kleen besaß einen Teil dieser Bücher. Es ist also nicht einmal klar, ob die Exemplare im HaK-Archiv die Originale sind. Hinsichtlich der No-



**Abb. 3:** Frank Heyman, *Die Stimme des Gewissens*, 1904, Granitskulptur. Abb. aus Voss 2020, S. 258.

Im Jahre 1909 begannen Anna Cassel und Hilma af Klint einen Tempel zu entwerfen. Seit September 1911 erhielten die Pläne einen neuen Schub, als sie dem neu nach Stockholm gezogenen Bildhauer und Theosophen Frank Heyman (1880 – 1945) begegneten, den die Frauen bald als ‚den neuen Propheten‘ betrachteten.<sup>107</sup> Zwischen 1902 und 1908 hatte er große Meditationsskulpturen für seinen ‚Tempel‘ mit den Titeln *Die Stimme des Gewissens* (siehe Abb. \*); *Frieden*; *Licht*; *Ende*; *Materie* und *Die Wurzel des Baumes des Lebens (das Kind)* geschaffen.<sup>108</sup> Als Rudolf Steiner 1908 in Schweden Vorträge hielt, besuchte er Heyman

---

tizbücher – und die Konsequenzen für die Identifikation der Kunst und der Autorinnen – bestehen viele weitere Deutungsprobleme; vgl. Bax: Anna Cassel & Hilma af Klint, 40, Anm. 129.

<sup>107</sup> Voss: Die Menschheit, 280–281.

<sup>108</sup> Originaltitel: *Samvetetsröst*; *Frid*; *Ljuset*; *Anden*; *Materien*; *Livsträdets rot (barnet)*. Voss nennt diese Bilder ‚assyrisch‘, aber sie haben mit Assyrien nichts zu tun.

in Göteborg und schwärzte von ihm.<sup>109</sup> Heyman hatte 1906 ein Manifest über die Kunst geschrieben, *Den ursprungliga bilden* (Die ursprünglichen Bilder), in dem er seine religiösen Überzeugungen offenbarte. Seine Inspirationsquellen und der Stil seiner in Granit gehauenen, blockartigen Skulpturen wurden von ‚primitiver‘ Kunst inspiriert: eine Mischung aus alter schwedischer Wikinger-Kunst, christlichem Mittelalter und der klassischen Monumentalität seines deutschen Lehrers Adolf von Hildebrandt. Heyman war in seinen Interessen den Fem sehr ähnlich: Seine Beschäftigung mit der vergleichenden Untersuchung von Religionen in der damaligen Theosophie führte gerade nicht dazu, dass er ein gläubiger Okkultist wurde, sondern dass er die Vielfalt und spirituellen Optionen der christlichen Kultur kennlernte. Sowohl Heyman als auch af Klint und Cassel versuchten die ikonographische Tradition des Christentums zu erweitern, zu ‚modernisieren‘ – *il faut être de son temps*, wie gesagt.

Der beabsichtigte Tempel scheiterte bald darauf, da Heyman sich distanzierte und 1912 zunächst nach Amerika und schließlich 1914 nach Adyar (Indien), zum Hauptsitz der Theosophischen Gesellschaft, ging. Dennoch konzipierten die beiden Frauen gemeinsam etliche neue Serien mit neuen Themen, welche sie ab 1913 ausarbeiteten.<sup>110</sup> Sie hatten die Absicht, auf der Insel Munsö, wo 1912 af Klint zusammen mit anderen Frauen das Haus Furuheim gekauft hatte, neben diesem Haus einen gemeinsamen Atelier-Tempel zu errichten.<sup>111</sup> Dieser Plan führte zu einer neuen produktiven Schaffensphase.

Aus den neuen Serien analysiere ich hier zwei Werke *pars pro toto*, um zu untersuchen, inwieweit die Rosenkreuzer beziehungsweise die ‚theosophisch-rosenkreuzerische Methode‘ Rudolf Steiners erkennbar Einfluss auf die Ikonografie dieser Serien gehabt haben.

---

<sup>109</sup> Seit 1908 gab es auch Überlegungen zu einem Tempelbau in Steiners Umfeld. Steiner soll 1909 seine Idee für einen Tempel beim Internationalen Theosophischen Kongress in Budapest propagiert haben. Zander: Anthroposophie in Deutschland, 1076–1078.

<sup>110</sup> *Gruppe VIII – Serie US*, 30. September – 12. Dezember 1913 (7 Gemälde); *Gruppe W – oder Baum des Wissens*, Juni 1913 – Juli 1915 (7 Aquarelle); *Eine männliche Serie – Ohne gemeinsamen Titel*, 1915, Gemälde, unklare Anzahl; *Gruppe IX* – Die Serien SUW und UW, auch *Svanen* (Schwan) und *Duvan* (Taube) genannt: *SUW, Svanen*: Oktober 1914 – März 1915 (24 Gemälde in Öl und Tempera); *UW, Duva*: 25. Februar – Ende Mai 1915 (6 Gemälde in Öl und Tempera); und *Gruppe X* – Eine Zusammenfassung früherer Serien oder Altarbilder, Oktober – Dezember 1915 (3 Gemälde in Öl und Tempera).

<sup>111</sup> Voss: Die Menschheit, 288–290. Die Kaufakten von Haus Furuheim zeigen, dass um 1917 die engen Kontakte – und auch der Ideenaustausch und eine kreative Zusammenarbeit bei Gemälden – mit den anderen Frauen, teilweise auch denen der Fem, noch immer nicht unterbrochen waren.

### 3 Beispiel I: Der Schwan

Zwischen Oktober 1914 und März 1915 entstand die Serie *SUW: Svanen* (Der Schwan).<sup>112</sup> Die Abkürzung SUW bedeutet, wie bereits gesagt: Schlange (S), spirituelles Leben (U) und materielles Leben (W). Die Kodierung der Serie weicht also nicht von den Serien mit der Rose und dem Kreuz ab, die zwischen 1906 und 1908 entstanden. *Der Schwan* steht demnach in einer thematischen Kontinuität mit den früheren Serien.

Die Schlange stellt ein Bildelement dar, das sehr häufig in den Sitzungen der Fem erschien und in der ersten Serie *Urkaos* ‚systematisch‘ ausgearbeitet wurde. Das Bild *Urkaos Nr. 10* liest sich wie ein Periodensystem, in dem sich die Vokale und dynamische Formen (links) in verschiedene Arten von Linien (rechts) auflösen.<sup>113</sup> Diese Linien sind in fast allen nicht-geometrischen Werken wiederzufinden. Nur in der Nummer 5 der Serie des *Schwans* werden die Linien als ein Wirbel dargestellt.

Fast alle Bildelemente dieses Werkes verweisen auf theosophische und christliche Begriffe. Genauer: Dieses Bild ist in vielerlei Hinsicht eine neu- und andersartige Verarbeitung des früheren Themas *Urchaos*. Links unten befindet sich ein schwarzer Schwan, welcher unterirdisch von der Ur-Materie zusammengedrängt und eingeschlossen wird. Mit seinem Schnabel berührt er den Urgrund der Erde und bringt damit das Urchaos zum Leben. Der Schwan verursacht dadurch eine vulkanische Explosion, deren Wolken bis in die Luft aufsteigen. Zugleich steigt ein Wirbel hoch, Symbol der kosmischen Energie (die Buchstabe ‚S‘ im Titel der Schwanen-Serie), der das Bild in Richtung des rechten oberen Quadrates durchquert. Dieser trifft mit einem Wirbel zusammen, der in einem viel ruhigeren Urgrund entsteht und von dort vertikal hochsteigt, bis er in einem Lichtkreis aufgenommen wird. Mit vier weiteren Wirbeln, davon einer aus dem Urgrund links unten, bilden die Wirbel einen Menschen in Form eines Kreuzes mit gespreizten Armen und Beinen, wie der *Uomo Vitruviano* (die ‚Vitruvianische Figur‘), als klassisches Symbol der perfekten men-

---

<sup>112</sup> Diese Serie ist Teil der größeren Serie *Grupp IX – Serierna SUW och UW, av en kallade Svanen och Duvan* (Titel auf Schwedisch; siehe auch Anm. 22). Der zweite Teil betraf die Ausarbeitung des Konzeptes der Taube: *Serie UW, Duvan*: 25. Februar – Mai 1915. Aus Gründen des beschränkten Platzes wird diese Serie nicht besprochen, aber es dürfte feststehen, dass die Taube als ein christliches Thema gedeutet werden sollte, insbesondere in Bezug auf die Fem.

<sup>113</sup> In diesem Bild werden die vier Vokale AEIU gelistet, dann die Konsonanten J und W, und dann der Vokal O (mit einem Strich). Möglicherweise ist dies ein Hinweis auf die Vorstellung Agrippas von Nettesheim, der in seinem Werk *De Occulta Philosophia libri tres* (1533) die fünf Vokale AEIOU zusammen mit J und V als Symbole der sieben zu seiner Zeit bekannten Planeten betrachtete (vgl. Cornelius, Heinrich (Agrippa von Nettesheim): *Three Books of Occult Philosophy or Magic. Book One – Natural Magic*, Chicago: Hahn & Whitehead 1898, I, 219).



**Abb. 4:** Hilma af Klint, *WU/Rosen, Grupp I, Urkaos No. 10*, 1906–1907, Öl auf Leinwand, 52 x 37 cm. Stiftelsen Hilma af Klints Verk.

schlichen Harmonie. Die gespreizten Arme und Beine allerdings werden als Wirbel dargestellt, die das Prinzip der kosmischen Evolution symbolisieren. Das Haupt lässt sich als Gestalt der Erscheinung Gottes als Lichtkreis deuten. Hoch im Himmel, vor der Figur, fliegt ein Schwan vorbei. Auf dieser Weise wird Gott geistig und visuell mit der schwedischen Natur, der physischen Welt, die Gott erschaffen habe, verknüpft.

Das Ensemble lässt sich kurz gefasst folgendermaßen deuten: Die rechte Seite des Bildes stellt das Gebiet des christlichen Glaubens dar, die göttliche Harmonie, die linke das okkulte Gebiet des Urchaos.

Die Schwanen-Serie besteht aus insgesamt 24 Werken. Die Bilder 1 bis 8 und 10 sind figurative Darstellungen, alle anderen zeigen geometrische Motive. Aus maltechnischen Gründen sind die figurativen Werke sehr abweichend gestaltet: Sie sind expressiv und frei gemalt, im Gegensatz zu den geometrischen, die sehr flach und präzise ausgearbeitet sind. Dies wirft Fragen auf, die im Notizbuchantrag vom 2. September 1912 beantwortet werden. Folgende Stellen scheinen besonders wichtig:



**Abb. 5:** Anna Cassel (zugeschrieben), *Grupp IX, Serierna SUW: Svanen (Der Schwan)*, No. 5, Oktober 1914 – März 1915, Öl auf Leinwand, 150 x 150 cm. Stiftelsen Hilma af Klints Verk.

H[ilma]. lässt A[lna]. zu Wort und lässt sie, während der Zeit, die auf ihre eigentümliche Weise kommt, ihre Fähigkeit zu erforschen, in ihr Inneres einzudringen und daraus zu gewinnen, was wir von ihren eigenen spirituellen Erfahrungen haben. [...] Am Anfang, indem du deinen Vikar nach den Wahrheiten fragst, die dir geholfen haben, dein inneres Bewusstsein zu finden. Sie können damit beginnen, denen [Wahrheiten] vorzulesen, die sich mit der Dunkelheit und dem Licht befassen [...]. Es wird natürlich eine Aufgabe sein, die hauptsächlich den beiden übertragen wird, die zusammengearbeitet haben, aber jeder von Ihnen hat auch eine. Dies ist eine besondere Aufgabe, und wir stellen an die erste Stelle, dass das Bild in ähnlicher Weise in 4 Abteilungen unterteilt ist. Licht und Dunkelheit sind zwei Blätter der Blume. Nachdem Sie [Anna] einige der Gedanken durchgearbeitet haben, die wir [die spirituellen Meister] Ihnen bei der Suche geholfen haben, werden Sie dieselben Bilder in Ihrem (H[ilmas]) Wesen und Ihrem (A[nnas]) weiterentwickeln und dadurch eine weitere Erklärung derselben Weltgesetze erhalten, und zwar zu gegebener Zeit. Sie können in sich so ausgereift sein, dass große Arbeit geleistet werden kann. Nummer 1 ist die Dunkelheit, Nr. 3 ist das Licht. In der Serie, die wir produzieren möchten, müssen so große, weitläufige Felder verarbeitet werden, dass die Vorbereitung sehr lange gedauert hat. Jetzt bist du am Tor, aber das Tor kann nicht geöffnet werden, bis du dich in dein Wesen eingeschlichen hast und mit all deiner Länge die Bemühungen, dich zu heben, verloren gehen. Der Tag ist ein Vorläufer, an dem und aus der Tiefe eine Frage auftaucht: Was war die Bedeutung Ihrer

Rede? Der Gurtschuh, den wir dem zerrissenen Kind anziehen, verwandelt sich von diesem Tag an in zwei weiße Flügel, die das Kind über sich selbst heben.<sup>114</sup>

Dieses Zitat ist in mehrerlei Hinsichten erhellend. Die wichtigste Einsicht: Es bezieht sich unmittelbar auf die Serie des Schwans, bis hin zur Einteilung in vier Segmente. Zum ersten Mal erhält man mit dieser Quelle eine belastbare und verlässliche Einsicht in die Arbeitsmethode und Zusammenarbeit von Anna Cassel und Hilma af Klint. Anna Cassel ist die Führende im gesamten kreativen Prozess – was sie schon von Anfang an war.<sup>115</sup> Hilma hingegen ist der rezeptive, manchmal passive Teil. Sie überlässt es Anna, ‚dem Medium‘ die bildnerischen Ingredienzen für die Gemälde liefern und bestimmen. Die Grundmotive, die ‚Wahrheiten‘, sollte Anna Cassel zunächst vom Pfarrer vernehmen. Die Serie wird somit in der christlichen Tradition verankert, auch dann noch, wenn theosophische Konzepte die Bildsprache und die Bedeutung erweitern. Ebenfalls zeigt sich in dem Zitat, dass die Serie vor allem gemeinsam von Hilma af Klint und Anna Cassel ausgearbeitet werden sollte, wenn nötig unter der üblichen Beihilfe der anderen Frauen – und der Text macht klar, dass sie das üblicherweise taten. Damit wird explizit gesagt, dass sich aufgrund der von Anna Cassel gelieferten Konzepte „dieselben Bilder in Ihrem (H[ilmas]) Wesen und Ihrem (A[nnas])“ weiterentwickeln werden und dadurch eine weitere Erklärung derselben Weltgesetze erhalten.<sup>116</sup> Mit anderen Worten: Jede malte ihre eigenen Bilder, die zusammen dann diese Serie bildeten.

Dieser Befund erklärt, warum die Schwanen-Serie *zwei* Malstile enthält: einen expressionistisch-figurativen und einen geometrisch-abstrakten. Aufgrund maltechnischer und stilistischer Vergleiche mit anderen Gemälden – beispielsweise den älteren figurativen von Anna Cassel – können ihr die Bilder 1 bis 7, 10 und 24 zugewiesen werden. Diese Zuschreibung lässt sich zudem ikonographisch und biographisch belegen.

Anna, die Hauptquelle der Inspiration, hatte den Auftrag, „in sich gehend“ die Grundmotive zu liefern. Schon 1900 in den Notizen der Fem war ihr Folgendes aufgetragen worden:

---

<sup>114</sup> Die Seite des Notizbuches ist abgebildet in Hilma af Klint – A Pioneer of Abstraction, hg. v. I. Müller-Westermann / J. Widoff, Stockholm: Hatje Cantz 2013, 69.

<sup>115</sup> Der Neffe Anna Cassels hat die Folgen seiner Begegnung mit ihr um etwa 1940 wie folgt beschrieben: „Anna Cassel gab mir eine andere Richtung. Nicht durch irgendeine moralische oder philosophische Diskussion, sondern durch ihre moralisch-künstlerische Persönlichkeit. Ihre starke Persönlichkeit hatte einen starken Einfluss auf mich und Kunst war der moderierende Kontext.“ Öhman, Karl: En berättelse om mitt liv upp technad för barn och barnbarn av Karl E. Öhman. s.l. s.t. [1940, unveröffentlicht; Typoskript im Besitz der Familie Cassel].

<sup>116</sup> Siehe Anm. 25.

Du sollst die Urkunden lesen – nicht geschrieben von Menschenhand, aber gemeißelt in das feinste Material von Menschenleben. Denn dieses mögest Du wissen: Für denjenigen, der Augen hat zu sehen, gibt es eine lebendige Schrift in allem, ein Tagebuch über die wechselnden Schicksale von Welten, über die vielen Leben des Individuums, und einen Bruchteil dieser Schrift solltest Du schauen.<sup>117</sup>

Die „lebendige Schrift“ wird „die Akâsha Kronik“ genannt, aber auch „das Rosenmärchen“.<sup>118</sup>

Der Schwan lässt sich auch in einer biografische Dimension im persönlichen Erfahrungsraum Annas Cassels nachweisen. Sie war im Herrenhaus des Svanå Bruk (Schwanenbach-Mühle) Nähe Västerås (Västmanlan) aufgewachsen, wo sich eine der ältesten, aus dem 14. Jahrhundert stammenden Eisenminen mit einer Holzmühle befindet, die seit 1717 ihre Produkte mit einem Schwan stempelten. Anna wohnte bis zum Tode des Vaters 1880 auf dem Gut und ging im nächstgelegenen Dorf, Haraker, in die Kirche, einem Bau des frühen 14. Jahrhunderts. Hier hängt noch immer eine besondere mittelalterliche Skulptur, die die Zerstörungen der Reformation überlebt hat: Maria, deren mittelalterliches Symbol die Rose ist, umgeben von einem, aus flachen, dekorativen Rosen bestehenden, Rosenkranz. Der Kranz ist in traditioneller Weise für die Gesätze des Rosenkranzgebetes eingeteilt (5 x 10 Rosen), wobei die Hände und Füße Christi die Gesätze voneinander trennen. Diese bilden ein unsichtbares Kreuz – so, wie es auch in *Schwan No. 5* als die ‚Vitruvianische Figur‘ erscheint. Dieses Bild symbolisiert buchstäblich die Rose und das Kreuz, das zentrale Thema der gesamten Serien der Fem zwischen 1906 und 1908.

Im *Schwan No. 5* findet sich also kein Indiz dafür, dass die Ikonografie oder das Konzept irgendwie mit den Theorien von Rudolf Steiner oder den Rosenkreuzern zu tun hätten.<sup>119</sup> Viele Elemente weisen vielmehr in die Richtung eines christlichen Glaubenserlebens Anna Cassels, wurden aber dann mit neuen Vorstellungen aus der *Geheimlehre* Blavatskys umgestaltet, erweitert und ‚modernisiert‘.

---

<sup>117</sup> Zitat in Voss: Die Menschheit, 233.

<sup>118</sup> Voss, ebd., 233 verbindet das Rosenmärchen (siehe Text) fälschlich mit den Rosenkreuzern – und damit implizit mit Steiner, da sie keine Analyse der christlichen Hintergründe der Fem präsentiert.

<sup>119</sup> Es ist allerdings möglich, dass die Fem auf traditionelle Rosenkreuzertheorien hindeuteten, weil in Blavatskys *Geheimlehre* öfters auf die Rosenkreuzer hingewiesen wird, etwa (in der englischen Originalfassung): „At this stage of the re-awakening of the Universe, the sacred symbolism represents it as a perfect Circle with the (root) point in the Centre. This sign was universal, therefore we find it in the Kabala also. The Western Kabala, however, now in the hands of Christian mystics, ignores it altogether, though it is plainly shown in the Zohar. These sectarians begin at the end, and show as the symbol of pregenetic Kosmos this sign, calling it ‚the Union of the Rose and Cross,‘ the great mystery of occult generation, from whence the name — Rosi-crucians (Rose Cross)!“ Blavatsky: The Secret Doctrine, 19. Hier findet sich ein Kreis, dem ein Kreuz eingeschrieben ist (Sonnenkreuz); dieses Symbol taucht des Öfteren im Werk der Fem auf.



**Abb. 6:** Die Rosenmadonna der Kirche von Haraker, Nähe Svanå bruk. Wiki Commons.  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Harakers\\_kyrka\\_madonna.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Harakers_kyrka_madonna.jpg).

siert'. In diesem Buch weist Blavatsky mehrmals auf die Bedeutung des Schwans hin und verbindet das Tier mit biblischen, zoroastrischen, gnostischen, sanskritischen und buddhistischen Deutungen des Tiers. Er sei das Symbol des Urchaos:

Dies [Urchaos] war das chaotische oder vorgenetische Zeitalter, der Doppelschwan und der dunkle Schwan, die weiß werden, wenn das Licht erschaffen wird.<sup>120</sup>

Die Stanza III der *Geheimlehre* Blavatskys – die *Stanzen des Dzyan* sollen uralte tibetische Verse sein, aber de facto stammen sie von Blavatsky – behandelt den Schwan und dessen kosmische Bedeutung ausführlich. In ihrer typisch additiven Art, in der Blavatsky religiöse Kulturen aus unterschiedlichen Zeiten miteinander verknüpft, steht in dieser Stanze Folgendes: Das Urchaos ist „alles, was ist, war oder sein wird oder als solches vom menschlichen Verstand verstanden werden

---

<sup>120</sup> Blavatsky: *The Secret Doctrine*, I, 357; II, 18. In der *Geheimlehre* gibt es eine Vielzahl von Belegen für den Schwan (siehe den Index), aber auch von anderen Vögeln (Gänse, Pelikan). Diese Vögel sind auch im Werk der Fem zu finden, werden aber hier nicht weiter besprochen.

kann.“ Blavatsky verband mit dem Komplex von Urchaos und Schwan (und oft Synonym mit Schwan) unter anderem folgende Begriffe: Unergründliche Dunkelheit, Wirbelwind, Kālahansa, Kāla-ham-sa, KāliHamsa (Schwarzer Schwan). Hamsa sah sie gleichbedeutend mit A-ham-sa, drei Wörtern, die „Ich bin Er“ bedeuten sollten. Für diejenigen, die die Sprache der Weisheit verstehen, enthalte dieser Satz das allgemeine Geheimnis, die Lehre von der Identität des Menschen mit dem göttlichen Wesen (*unio mystica*). Daher das Bild und die Allegorie von *Kālahansa* (oder Hamsa) und der Name *Hamsawâhana*, „der die Hamsa als sein Fahrzeug benutzt“, das dem *Brâhma* (als Neutrüm) und später dem männlichen *Brâhma* gegeben worden sei. Das gleiche Wort könnte auch gelesen werden als „Kâlahamsa“ oder „Ich bin ich in der Ewigkeit der Zeit“, entsprechend dem biblischen oder (für Blavatsky) zoroastrischen „Ich bin wer ich bin“.<sup>121</sup>

Aus der Evolution des Urchaos werden die materiellen Welten geschaffen und nach vielen Evolutionen schließlich auch der Mensch. In der VI. Stanze wird die Erschaffung der Welt beschrieben, in der der Schwan-Mensch geboren wird, „zunächst männlich-weiblich [als rein kosmische Energien], dann Mann und Frau“.<sup>122</sup>

Die Serie des Schwans beginnt mit der Opposition des weißen und schwarzen Schwans, der ‚Eröffnungsrede der Serie‘. Die Position des Schwans war hierbei nicht zufällig: Anna wählte die genaue astronomische Konstellation des *Cygnus* (lat. Schwan). In dieser Konstellation befindet sich auch das Nördliche Kreuz der Milchstraße.<sup>123</sup> Dieses Element des Kreuzes unterstreicht ebenfalls die gezielte Wahl dieses Bildes: die implizite Anwesenheit eines Kreuzes in der astronomischen Konstellation führt zurück zur christlichen Basis der Fem und dem Wunsch, ihren Pietismus in der christlichen Geschichte neu einzubetten, zurück in der Zeit, im ‚Urgrund‘ und in die Vorgeschichte des schwedischen Protestantismus.

---

121 Ebd., I, 77–78. Meine Übersetzung.

122 Ebd., II, 131. Dieses Zitat handelt von der ‚Dual-Seele‘. Diese manifestiert sich nicht in erster Linie auf der Sexualebene; das wäre die ‚Endstation‘ der Evolution.

123 Cygnus Abbildung: No. 14 aus Hall, Sidney / Rouse Bloxam, John: *Urania's Mirror. A Set of Celestial Cards Accompanied by „A Familiar Treatise on Astronomy“*, London: Samuel Leigh 1824–1825. Abbildung [teilweise abgeschnitten, M. B.] des Nordkreuzes. S. <https://www.iau.org/public/images/detail/cyg/> (25.7.2020).



**Abb. 7:** Anna Cassel (zugeschrieben), *Grupp IX, Serierna SUW: Svanen (Der Schwan)*, No. 1, Oktober 1914 – März 1915, Öl auf Leinwand, 150 x 150 cm. Stiftelsen Hilma af Klins Verk.

#### 4 Beispiel II: Parzifal

Nachdem etliche Serien, zu denen der *Svanen* gehört, von 1912 bis 1915 mit drei Altarbildern abgeschlossen waren,<sup>124</sup> entstanden seit 1916 neue Serien, die Hilma af Klint zugeschrieben werden: *Gruppe I*, *Parzifal*, *Atom* und *Serie II (die religiösen Bilder)*. Das erste Werk der Serie *Parzifal* zeigt eine Spirale, die sich im Zentrum in einem weißen Punkt auflöst. Diese Darstellung ruft unmittelbar eine Vorstellung Blavatskys in Erinnerung: das Erwachen des Universums, dargestellt als Punkt in einem Kreis, als Symbol des ‚prä-genetischen‘ Kosmos, also des Urchaos. Dieses Motiv wird auch „die Vereinigung von Rose und Kreuz genannt und daher der Name „Rosenkreuzer“.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Vollständiger Titel (auf Deutsch): *Gruppe X = Eine Zusammenfassung früherer Serien oder Altarbilder*. Oktober – Dezember 1915.

<sup>125</sup> Blavatsky: *The Secret Doctrine*, I, 357; II, 18.

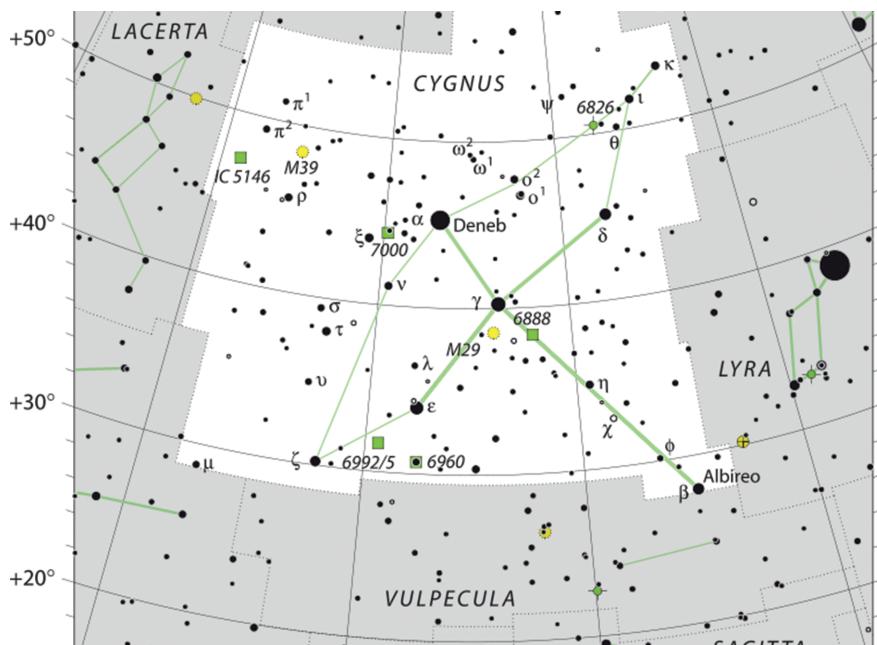


**Abb. 8:** Cygnus, No. 14 aus der Kartenserie *Urania's Mirror; or, a view of the Heavens*, London 1824. Wiki commons. [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Sidney\\_Hall\\_-\\_Urania%27s\\_Mirror\\_-\\_Lacerta,\\_Cygnus,\\_Lyra,\\_Vulpecula\\_and\\_Anser.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Sidney_Hall_-_Urania%27s_Mirror_-_Lacerta,_Cygnus,_Lyra,_Vulpecula_and_Anser.jpg).

Der Mythos des Parzifal war für Steiner ein wichtiges Thema. Obwohl er schon während der Jahre 1906 bis 1907 Vorträge über Parzifal gehalten hatte, gibt es, wie erläutert, keine Belege, dass Hilma af Klint schon zu dieser Zeit eine Anhängerin Steiners war. Sie hätte ihn zu dieser Zeit auch als Theosophen betrachtet, und beifolgend in der Tradition der modernen Theosophie. Dass Hilma af Klint jedoch durchaus und zunehmend an Rudolf Steiner interessiert war, zeigt die Bibliothek, die sich bei ihrem Tode im Haus Furuheim auf Munsö befand.<sup>126</sup>

In der Tabelle ist ein beträchtlicher Zuwachs an anthroposophischer, zwischen 1906 und 1910 publizierter Literatur erkennbar; davon sind die meisten Veröffentlichungen zwischen 1909 und 1910 zu datieren. Die Literatur Steiners ist ab dieser Zeit gegenüber der theosophischen überrepräsentiert. Allerdings ist die Mehrzahl dieser Bücher, auch in den nachfolgenden Zeitabschnitten, auf Deutsch – aber Hilma af Klint beherrschte diese Sprache nicht, hingegen Thomasine Andersson, seit 1918 die Lebensgefährtin von Hilma af Klint. Es ist daher durchaus möglich, dass die Mehrzahl der Bücher erst ab 1918 – oder noch später, nach den Reisen der

126 Die Bibliothek der Hilma af Klint wird gelistet in Voss: Die Menschheit, 481–492.



**Abb. 9:** Abbildung [teilweise abgeschnitten, MB] des Nordkreuzes innerhalb Cygnus, von IAU and Sky & Telescopemagazine (Roger Sinnott & Rick Fienberg) – [1], CC BY 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=15406373>.

**Tab. 1:** Marty Bax, Tabelle der Bibliothek von Hilma af Klint.

Bibliothek Hilma af Klint	Varia <sup>1</sup>	Theosophie	Steiner/Anthrop. Gesellschaft	Davon auf Deutsch	Über Steiner/AG
o.J.	4		10	9	
-1900	14	7			
1901–1905	3	1	1		1
1906–1910	8	2	15	12	
1911–1915	2	3	11	5	1
1916–1920	17		22	11	1
1921–1925	9	1	23	23	4
1926–1930	5		21	20	2
1931–1935	6		16	16	3
1936–1940	1		2	2	
1941–1944			4	3	1

<sup>1</sup>Nicht-theosophische oder -anthroposophische Literatur, z. B. Bibel, Romane, Geschichte, medizinische Literatur, Botanik, Kunst.

beiden Frauen nach Dornach in den zwanziger Jahren – dem Bücherbestand hinzugefügt wurden.<sup>127</sup>

Der Ursprung des Parzifal-Mythos ist der mittelalterliche Versroman Wolframs von Eschenbach (um 1200). Er griff damit auf die Erzählung des Schwanenritters zurück, ein Mythos, der sich in französischen, deutschen und englischen Mittelalterromanen findet und erstmals um 1180 von dem Bischof Wilhelm von Tyrus (Syrien) erzählt wurde. Die Geschichte bezieht sich auf die Herzöge von Brabant und Kleve, deren Symbol ein Schwan ist. Helias, Ritter des Schwans, reist in einem Boot zu Clarissa von Bouillon, der Vorfahrin des Kreuzritters und ersten Königs von Jerusalem, Gottfried von Bouillon, um ihr Ehemann zu werden und verbindet so die Geschichte Parzifals mit den mittelalterlichen Kreuzzügen. Helias reist jedoch ab, als seine Frau ein Tabu bricht und seinen Namen erfragt. Dieses Ereignis ist ein Merkmal aller Gralsgeschichten, so auch des *Parsifal*, der von Steiner sehr bewunderten Oper Richard Wagners.

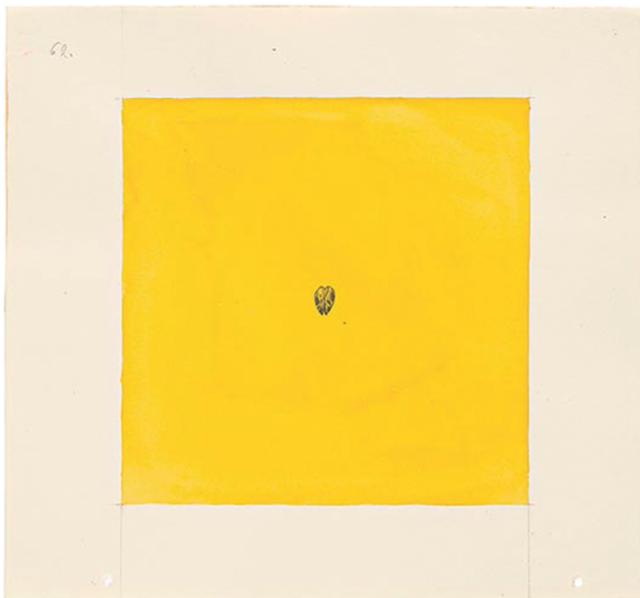
Thematisch ist die Serie *Parzifal* wegen des Mythos vom Schwanenritter und seiner christlichen Deutungsgeschichte eng mit der Serie des Schwans verbunden, und folglich muss diese Serie nicht von den Ideen Steiners beeinflusst sein. Es ist jedoch die Frage, ob Hilma af Klint irgendwie den Inhalt der Leipziger Vorträge Steiners aus den Jahren 1913 bis 1914 kannte, die über Parzifal und den „Christus-Impuls“ handeln.<sup>128</sup>

*Parzifal* besteht aus einer Serie von abstrakten Gemälden, in denen sich nicht unmittelbar ikonographische Hinweise auf die mythische Erzählung finden. Vielmehr handelt es sich um eine Serie aus monochromen Quadraten in verschiedenen Farben. Damit erinnern sie unmittelbar an das schwarze Quadrat von Kasimir Malewitsch, das kurz zuvor, von Ende Dezember 1915 bis Januar 1916, in der Galerie Dobychina in St. Petersburg ausgestellt wurde.

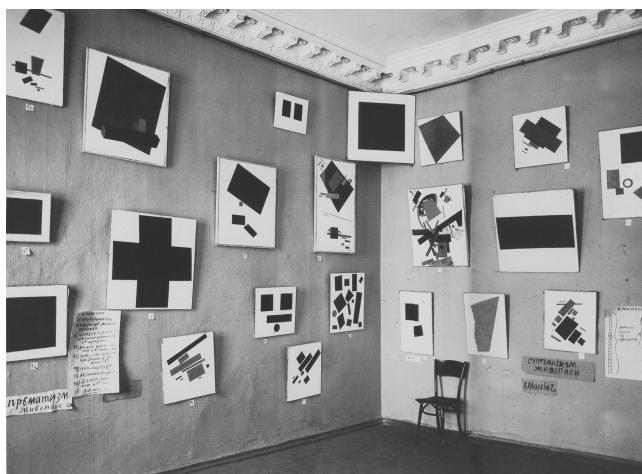
---

<sup>127</sup> Die Zusammenstellung der Bibliothek ist eine Momentaufnahme. So ist nicht bekannt, welche Bücher im Laufe der Zeit entnommen wurden. Ein weiterer verkomplizierender Faktor in der Interpretation ist, dass in Furuheim periodisch auch andere Frauen lebten, wie Anna Cassel und Sigrid Henström, Mitinhaberinnen des Hauses und des Studios. Anna Cassel wurde am 28. Januar 1921, Mitglied der Anthroposophischen Gesellschaft; Sigrid Henström wurde vermutlich schon 1913/1914 Mitglied der Anthroposophischen Gesellschaft und 1923 Vorsitzende des Stockholmer Zweiges. Korrespondenz Nana Badenberg, Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, 5. August 2020.

<sup>128</sup> Steiner, Rudolf: Christus und die geistige Welt. Von der Suche nach dem heiligen Gral. Ein Zyklus von sechs Vorträgen gehalten in Leipzig vom 28. Dezember 1913 bis 2. Januar 1914, (GA 149), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987. Steiner hat nur bis Juni 1913 in Stockholm Vorträge gehalten. In der Bibliothek von Furuheim befindet sich erst eine Publikation mit dem Titel *Christus-Impuls* aus dem Jahre 1921, möglicherweise der Vortrag „Der Christus-Impuls und die Entwicklung des Ich-Bewusstseins. Zu den Bildern des Goethanum-Baues gehalten in Bern am 29. Juni 1921.“



**Abb. 10:** Hilma af Klint, Ein Bild der Serie *Grupp X (Parsifal)*, 1916, Aquarell und Bleistift auf Papier, 26,8 x 25 cm. Stiftelsen Hilma af Klints Verk.



**Abb. 11:** Die letzte Ausstellung der Futuristen 0.10, Galerie Dobychina, St Petersburg, 1915. Wiki commons. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:0.10\\_Exhibition.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:0.10_Exhibition.jpg).

Die Platzierung in der oberen Ecke der Galerie erfolgte mit Bedacht: Dies war der Ort, wo traditionellerweise in einem russischen Haus die Ikone eines Heiligen hing. Viele Kompositionen von Malewitsch verweisen auf diese Tradition in der russisch-orthodoxen Kultur. Darüber hinaus gibt es weitere religiöse Bezüge in seinem Werk, die hier von Belang sind, etwa dekorative Motive klerikaler Gewänder. Dahinter steht die Absicht, eine ‚traditionelle Spiritualität in modernen Gewändern‘ in seinen Bildern zum Ausdruck zu bringen.<sup>129</sup> Es ist unwahrscheinlich, dass Hilma af Klint (und Anna Cassel) keine Kenntnis des Werks von Malewitsch besaßen. Die theosophischen Kreise in St. Petersburg waren sehr nah mit der dortigen künstlerischen Avantgarde verbunden und standen in einem engen Kontakt mit denjenigen in Schweden.<sup>130</sup>

Aber gehen die ikonographischen Unterschiede zwischen den *Schwanen-* und den *Parzifal*-Bildern auf Steiner und seinen Einfluss zurück? Der Titel könnte darauf hinweisen. Allerdings deutet Steiner in seinen Vorträgen den Mythos ganz anders als üblich, denn er interpretiert *Parzifal* theosophisch:

Ein Jüngling im fernen Indien, Ananda mit Namen, aus der Brahmanenkaste, wird von einem Chandalamädchen, aus der untersten Kaste, mit Namen Prakriti, geliebt. Ananda wird ein Schüler des Buddha. Er erwidert die Liebe der Prakriti nicht. Sie ist dadurch in die äußerste Betrübnis versetzt. Ananda zieht sich von der Welt zurück und widmet sich dem religiösen Leben. Dem Chandalamädchen wird dann durch einen Brahmanen eine Aufklärung gegeben, warum sie dieses Schicksal hat. Sie hat in einem früheren Leben als Brahmanin die Liebe desselben Jünglings, der damals in der Chandala-Kaste war, verschmäht. Unter dem Eindruck dieser Lehre wendet sie sich dem Buddha zu, und nun wurden sie beide Schüler dieses neuen Lehrers. Diesen Stoff hat Wagner 1856 ausarbeiten wollen. Was ihm damals nicht gelungen ist, das stand in anderer Weise ein Jahr danach vor seiner Seele. 1857 stand die große Idee des *Parzifal* vor der Seele Wagners. Es ist merkwürdig, wie in einem

---

<sup>129</sup> Gasper-Hulvat, Marie: The Iconology of Malevich's Suprematist Crosses, in: The Iconology of Abstraction. Non-Figurative Images and the Modern World, hg. v. K. Purgar, London: Routledge 2020, 48–63; Kurbanovsky, Alexei: Malevich's Mystic Signs: From Iconoclasm to New Theology, in: Sacred Stories. Religion and Spirituality in Modern Russia, hg. v. M. Steinberg / H. J. Coleman, Bloomington (IN): Indiana University Press 2007, 331–358, 352.

<sup>130</sup> Vgl. Bax: Anna Cassel & Hilma af Klint, 11–12. Die Galerie Dobychina organisierte Ausstellungen der Ausstellervereinigung Miriskusstva (Welt der Kunst) in St. Petersburg, die die gesamte russische Avantgarde repräsentierte und deren Direktor von 1910 bis 1913 der theosophische Maler Nicholas Roerich war. Ausstellungen wurden u. a. 1913 in der Schwedischen Kirche in St. Petersburg organisiert. Online: <http://www.encspb.ru/object/2855693787?lc=en> (abgerufen 20.07.2020). S. auch Гусарова А. П. „Мир искусства“. Л., 1972; Петров В. Н. „Мир искусства“. М., 1975; Лапшина Н. П. „Мир искусства“: Очерки истории и творч. практики. М., 1977; Бенуа А. Н. Возникновение „Мира искусства“. Репр. изд. М., 1998; „Мир искусства“: К столетию выст. рус. и финл. художников 1898 г. СПб., 1998; Стернин Г. Ю. „Мир искусства“ в машине времени // Пианакотека. 1998. № 6/7. С. 4–7.

Augenblick das ganze Mysterium des Parzifal in Richard Wagners Seele hineingezogen ist. Es war am Karfreitag des Jahres 1857 in der Villa Wagner am Zürcher See, da sah er hinaus in die aufsprießende und blühende Natur. In diesem Augenblick ist ihm klar geworden der Zusammenhang zwischen der aufsprießenden Natur und dem Tode Christi am Kreuze. Dieser Zusammenhang ist das Geheimnis des heiligen Gral!<sup>131</sup>

Steiner verband synkretistisch Wagner, die mittelalterliche Gralsgeschichte, indische religiöse Mythen und die Natur in seiner Deutung des Parzifal. Dieser Synkretismus Steiners könnte erklären, warum af Klint gerade an den Ideen Steiners interessiert war. Steiner integrierte in seine Konzeption nicht nur reine abstrakte Kosmologie, sondern auch die konkrete Natur, und erklärte die verborgenen Fundamente der physischen Welt. Steiner also fokussierte eher auf den zweiten Teil der Geheimlehre Blavatskys, „Anthropogenesis“.

Zu dieser physischen Welt gehört die Natur. In dem oben zitierten Vortrag führte Steiner aus, warum die Natur für Wagner so wichtig war, und er erklärte dabei die kosmische Bedeutung der Pflanzen und Blumen:

Um uns herum haben wir in Stufen ausgebreitet in der Natur die verschiedenen Naturreiche, Mineralien, Pflanzen, Tiere, Menschen. [...] [Wagner hat empfunden] nämlich wie die im Frühling sprießende Natur mit dem Geheimnis des Kreuzes zusammenhängt. Es handelt sich darum, dass der Mensch sich zunächst klarmacht, dass alle Kraft der Hervorbringung, die außerhalb des Tier & Menschenreiches liegt, auch im Pflanzenreich zu sehen ist. [...] Da draußen sieht ihr in den sich öffnenden Blütenkelchen eine Kraft, die sich konzentriert in den Samenkörnern. Unzählige Samenkörper werden aus der Blüte hervorkommen, die, in die Erde gelegt, Neues hervorbringen [...] Die unendliche Unschuld und Keuschheit, die in den Blütenkelchen der Pflanzen schlummert, die musste durch die Seele des Schülers ziehen.<sup>132</sup>

Die Ansätze dieser Inspirationsquelle sind in der Serie *Parzifal* wieder zu erkennen: manche Bilder zeigen ein winziges Motiv, einen ‚Samen‘, in der Mitte des Bildes – die Entkeimung der physischen Welt aus dem ungestalteten ‚Urgrund‘.

Die Natur Schwedens zeichnete sich immer schon als roter Faden im Werk von Hilma af Klint ab. Bereits an der Technischen Hochschule und der Akade-

---

<sup>131</sup> Steiner, Rudolf: Das christliche Mysterium. Die Wahrheitssprache der Evangelien, Luzifer und Christus, Alte Esoterik und Rosenkreuzertum, Erkenntnisse und Lebensfrüchte der Geisteswissenschaft, Notizen von einunddreißig Vorträgen mit sechs Fragenbeantwortungen gehalten zwischen dem 9. Februar 1906 und 17. März 1907 in verschiedenen Städten, (GA 97), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1998, 259–260. *Prakriti* ist ein Sanskritbegriff, der von Blavatsky als Synonym für „Urchaos“ oder die *Prima materia* beansprucht wird. Ananda ist der Name, den Anna von den ‚Meistern‘ während der Sitzungen erhielt. Diese Liebesgeschichte symbolisiert also möglicherweise auch das lebenslange Verhältnis zwischen Anna Cassel und Hilma af Klint – die wohl kein sexuelles Verhältnis, sondern eine künstlerische Freundschaft verband.

<sup>132</sup> Ebd.

mie wurde Botanik unterrichtet; aus dieser Zeit sind frühe Werke von ihr erhalten. Die Notizen der Sitzungen der Fem und auch deren große frühe Werke kennen die Flora als ein wiederkehrendes Motiv, vor allem in dekorativen Einreihung von Blumen. Die Zeit der großen gemeinsamen Werke der Fem, die im radikalen Pietismus, ergänzt von moderner Theosophie, wurzelten, mit ihrer farbigen Ausdrucks Kraft und ihrer Komplexität von organischen und abstrakten Formen, war 1916 definitiv vorbei. Im Werk von Hilma af Klint erscheint die Botanik nun in minutiosen, enzyklopädischen Beschreibungen von einheimischen Pflanzen, als deren Keime und – weiter zurückgehend in der Entstehung der Naturformen – als Atome. Alle Zeichnungen sind abstrakt, meist geometrisch und flach in Bleistift mit Aquarell gefertigt. In den Bildmotiven sind diese Werke jedoch auch wieder nicht neu: Sie sind vergleichbar mit, ja teilweise eine Fortsetzung oder Wiederholung von Elementen der abstrakten Werke der Schwanen-Serie und auch auf andere frühere Serien mit geometrischen Motiven zurückzuführen.

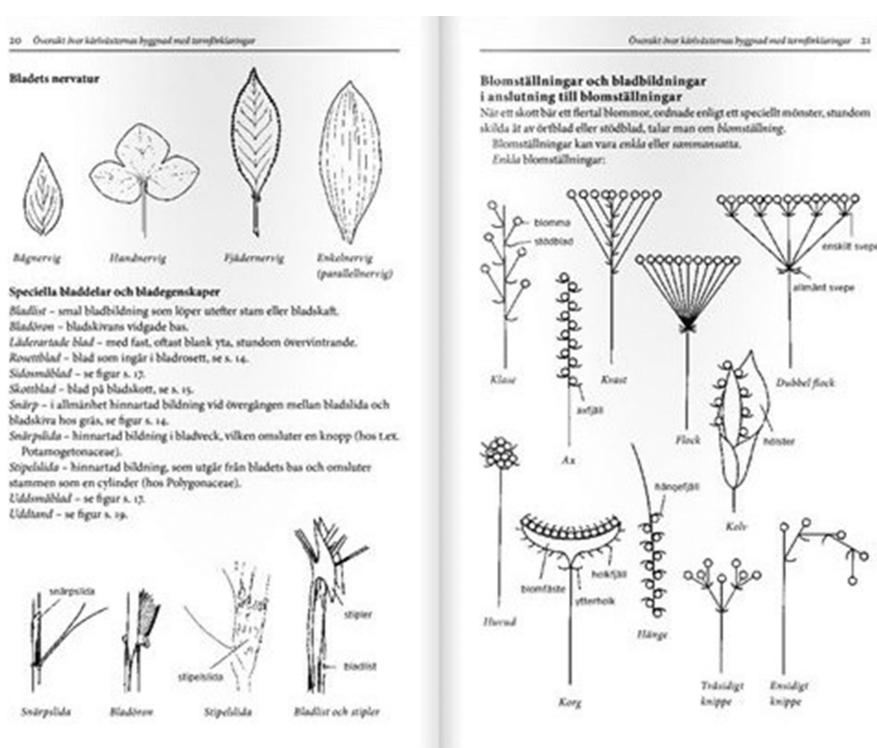
In der Bibliothek von Hilma af Klint ist die Inspirationsquelle der neuen Werke wohl direkt nachweisbar: Sie enthält den 1917 erschienenen Nachdruck des Bandes *Svensk Flora, II. Kryptogamer utom ormbunksväxter*, eine rein wissenschaftliche Abhandlung über einheimische Pflanzen.<sup>133</sup>

Der auf Deutsch geschriebene Band *Blumen, Moose und Flechten* (1919) zum Beispiel – wohl direkt von *Svensk Flora* inspiriert – katalogisiert diese Pflanzen und Blumen, wenn auch nicht in einer realistischen Darstellung.<sup>134</sup> Unter den Namen der Blumen folgen Darstellungen ihrer ‚energetischen Charakteristiken‘. Sie werden verbunden mit ‚Gefülscharakteristiken‘, in Analogie mit der Stei-

<sup>133</sup> Krok, Thorgny O. B. N. / Almqvist, Sigfrid: *Svensk Flora, II. Kryptogamer utom ormbunksväxter*, Stockholm: Haeggströms 4<sup>1917</sup> ('1886). Daneben besaß sie einen Band über einheimische Flora Schwedens aus dem Jahre 1871 (vermutlich Studienmaterial an der Technischen Universität oder der Kunstabakademie) und den allerdings erst 1925 erschienenen Band des Botanikers und Anthroposophen A. Usteri, vgl. Usteri, Alfred: *Die Pflanzen-Sammlung*, Zürich: Geering 1925. Usteri beschäftigte sich auch nicht mit einem ‚Astralleib‘ der Pflanzen, sondern vor allem mit kosmischen Einwirkungen auf die Natur.

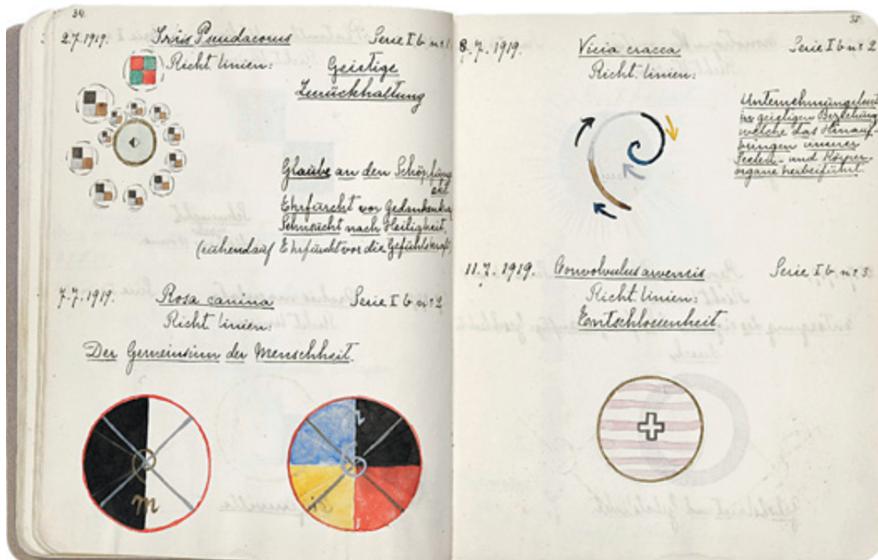
Die Wahl dieses Buches scheint nicht zufällig gewesen zu sein. Kryptogamer sind zweigeschlechtliche Pflanzen, die sich also selbst vermehren können. Damit lässt sich dieses Buch auf ein Dauerthema im Werk von Hilma af Klint und Anna Cassel beziehen, auf die Dual-Seele – was wiederum auf den Pietismus der Fem zurückführt.

<sup>134</sup> *Blumen, Moose und Flechten* (1919; HaK 588). Dieses und weitere ähnliche Bücher wurden allerdings von Thomasine Andersson angeschafft, nicht von Hilma af Klint. Die Handschrift ist ohne Zweifel die von Thomasine. So kann man sich die Frage stellen, ob nicht Thomasine Andersson die Autorin ist, auch der Zeichnungen. Machte sie diese möglicherweise im Auftrag von Hilma af Klint? Die ‚wissenschaftliche‘ Darstellung weist eher auf Thomasine Andersson hin, da sie wissenschaftlich ausgebildet war und Deutsch beherrschte.



**Abb. 12:** Seite aus Th. O.B.N. Krok und S. Almquist, *Svensk flora: Fanerogamer och kärlkryptogamer* (1883).

ner entwickelten Theorie des ‚Äther- und Astralleibes‘. Auffallend sind dann jedoch wieder die fortwährenden Bezüge auf christliche Tugenden oder Laster. Darin weicht diese Darstellung wesentlich von Steiner ab, denn Pflanzen besitzen laut Steiner wohl einen Ätherleib, aber Menschen und Tieren ist ein Astralleib vorbehalten, ein ‚Bewusstseinsleib‘, der der Träger des Bewusstseins, der Triebe und Empfindungen sei. Auf dieser Weise scheinen die Zeichnungen doch wieder (zumindest auch) in der christlichen Tradition verankert zu sein. Zudem fehlt in der Bibliothek der Villa Furuheim die wichtige Vortragsreihe, in der Rudolf Steiner 1913 im Haag (Niederlande) seine Theorie des Astralleibes präsentierte – und



**Abb. 13:** Hilma af Klint (& Thomasine Andersson), Seite aus dem Band *Blumen, Moosen und Flechten* (1919), Stiftelsen Hilma af Klints Verk, Inv. Nr. HaK 588. Taken from: <https://arthur.io/art/hilma-af-klint/from-a-work-on-flowers-mosses-and-lichen-july-2-1919>.

diese auch mit dem Parzifal verband.<sup>135</sup> Die Bänder mit Flora-Darstellungen, wie *Blumen, Moose und Flechten*, scheinen also einen anderen Ursprung zu haben.

Kann man also, so die entscheidende Frage, die Lehre Steiners in den Bildern von Hilma af Klint identifizieren, insbesondere seine theosophisch-rosenkreuzerischen Vorstellungen? Die Antwort ist „nein“. Erst ab 1920 ist eine direkte Beeinflussung Steiners ikonographisch und thematisch nachweisbar. Nachdem Hilma af Klint im Oktober 1920 der Anthroposophischen Gesellschaft beigetreten war, wandte sie sich der „anthroposophischen“ Aquarellmalerei zu. Nun erst wurde sie eine „anthroposophische“ Künstlerin. Bis dahin war der (radikale) Pietismus die prägende Tradition für Hilma af Klint.

<sup>135</sup> Steiner, Rudolf: Welche Bedeutung hat die okkulte Entwicklung des Menschen für seine Hülle (physischen Leib, Ätherleib, Astralleib) und sich Selbst? Ein Zyklus von zehn Vorträgen gehalten in Den Haag, vom 20 bis 29. März 1913 (GA 145), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1986.

## Literatur- und Quellenverzeichnis

- Bax, Marty: Anna Cassel & Hilma af Klint. The Stockholm 1913 Exhibition, The Consequences, Amsterdam: Bax Book Store 2020
- Epilog, in: Wassily Kandinsky. Het geestelijke in de kunst, übers. v. H. Driessen, Nijmegen: Vantilt 2017, 137–150
- Holy Inspiration. Religion and Spirituality in Modern Art, Ausstellungskatalog, Amsterdam: Stedelijk Museum 2008
- Blavatsky, Helena Petrovna: Den hemliga läran: sammanfattning av vetenskap, religion och filosofi, Stockholm: Teosofiska Bokförlaget 1893–1895
- The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion and Philosophy, London: Theosophical University Press 1888
- Boehmer, Konrad: Schönberg und Kandinsky. An Historic Encounter, London: Routledge 1997
- Das Bauhaus und die Esoterik. Johannes Itten, Paul Klee, Wassily Kandinsky, hg. v. C. Wagner, Hamm: Kerber 2005
- Cornelius, Heinrich [Agrippa von Nettesheim]: Three Books of Occult Philosophy or Magic. Book One – Natural Magic, Chicago: Hahn & Whitehead 1898
- Gasper-Hulvat, Marie: The Iconology of Malevich's Suprematist Crosses, in: The Iconology of Abstraction: Non-Figurative Images and the Modern World, hg. v. K. Purgar, London: Routledge 2020, 48–63
- Hall, Sidney / Rouse Bloxam, John: Urania's Mirror. A Set of Celestial Cards Accompanied by „A Familiar Treatise on Astronomy,“ London: Samuel Leigh 1824–1825
- Hilma af Klint – A Pioneer of Abstraction, hg. v. I. Müller-Westermann / J. Widoff, Stockholm: Hatje Cantz 2013
- Hilma af Klint. The Art of Seeing the Invisible, hg. v. K. Almqvist / L. Belfrage, Stockholm: Stolpe 2013
- Jumeau-Lafond, Jean-David / Silver, Kenneth E.: Mystical Symbolism. The Salon de la Rose + Croix in Paris, 1892–1897, New York: Guggenheim Museum 2017
- Kandinsky, Wassily: Über das Geistige in der Kunst. Insbesondere in der Malerei, München: Piper 1911
- Krok, Thorgny O. B. N. / Almqvist, Sigfrid: Svensk Flora, II. Kryptogamer utom ormbunksväxter, Stockholm: Haeggströms 1886
- Kurbanovsky, Alexei: Malevich's Mystic Signs: From Iconoclasm to New Theology, in: Sacred Stories. Religion and Spirituality in Modern Russia, hg. v. M. Steinberg / H. J. Coleman, Bloomington (IN): Indiana University Press 2007, 331–358
- L'Europe des esprits ou la fascination de l'occulte, 1750–1950, hg. v. J. Pijaudier-Cabot / S. Faucherau, Strasbourg: Musées Strasbourg 2011
- Leon, Emily Virginia: Analyzing the Crisis of Hilma af Klint: The Digital and Analog Analysis of Spirituality, Abstraction, and Art, Masterarbeit Duke University 2018
- Martin, Hedvig: Hilma af Klint och De Fem. Förberedelsetiden 1896–1907. Unveröffentlichte Masterarbeit, Södertörn 2018
- Öhman, Karl: En berättelse om mitt liv upp technad för barn och barnbarn av Karl E. Öhman. s.l. s.t. [1940, unveröffentlicht; Typoskript im Besitz der Familie Cassel]
- Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900–1915 [Ausstellungskatalog 1995], hg. v. V. Loers, Ostfildern: Edition Tertium 1995
- Ringbom, Sixten Ivar Alexander: The Sounding Cosmos. A Study in the Spiritualism of Kandinsky and the Genesis of Abstract Painting, Åbo: Åbo Akademi 1970

- Steiner, Rudolf: Das christliche Mysterium. Die Wahrheitssprache der Evangelien, Luzifer und Christus, Alte Esoterik und Rosenkreuzertum, Erkenntnisse und Lebensfrüchte der Geisteswissenschaft, Notizen von einunddreißig Vorträgen mit sechs Fragenbeantwortungen gehalten zwischen dem 9. Februar 1906 und 17. März 1907 in verschiedenen Städten (Gesamtausgabe 97), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1998
- Welche Bedeutung hat die okkulte Entwicklung des Menschen für seine Hülle (physischen Leib, Ätherleib, Astralleib) und sich Selbst? Ein Zyklus von zehn Vorträgen gehalten in Den Haag, vom 20 bis 29. März 1913 (Gesamtausgabe 145), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1986
- Christus und die geistige Welt. Von der Suche nach dem heiligen Gral. Ein Zyklus von sechs Vorträgen gehalten in Leipzig vom 28. Dezember 1913 bis 2. Januar 1914 (Gesamtausgabe 149), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987
- Traces du sacré, hg. v. A. Lampe / J. de Loisy, Paris: Éditions du Centre Pompidou 2008
- Usteri, Alfred: Die Pflanzen-Sammlung, Zürich: Geering 1925
- Voss, Julia: Hilma af Klint. Die Menschheit in Erstaunen versetzen, Frankfurt a. M.: Fischer 2020
- Washton Long, Rose-Carol: Kandinsky. The Development of an Abstract Style, New York: Oxford University Press 1980