

## editorial: orte des okkulten

Dass die Stadt über die fünf Sinne wahrgenommen und angeeignet wird und sich letztlich erst so sinnlich konstituiert, ist keine Neuigkeit. Wie aber steht es um den sechsten Sinn? Wie und wo übersetzen unterschiedliche Medien (im doppelten Sinne) das Meta-Physische und machen es erfahrbar? Auf welche Weise konstituiert sich das Übersinnliche im Kontext von Urbanität? Das vorliegende Heft thematisiert Repräsentationsformen und Wahrnehmungsweisen des Okkulten in der westeuropäischen Großstadt zwischen 1880 und 1930 in unterschiedlichen Kontexten und anhand verschiedener Fallstudien.

Häufig sind Okkultismus und Spiritismus im Zusammenhang mit ›Entmodernisierung‹ beschrieben und analysiert worden. Ihre Entstehung wird gemeinhin auf die Mitte des 19. Jahrhunderts datiert und als Gegenreaktion auf den vordergründigen Rationalismus, Mechanismus und Materialismus der herrschenden weltanschaulichen Strömungen seit der Aufklärung begriffen. Dem umgekehrten Argument zufolge weise sein Selbstverständnis als Geheim-›Wissenschaft‹ den Okkultismus im Gegensatz zur jahrtausendealten Magie oder Astrologie gerade als genuines ›Kind der Moderne‹ aus, in dem Züge des wissenschaftsgläubigen Zeitgeistes zu erkennen seien. Die Ursachen für Entwicklung und Popularität von Okkultismus und Spiritismus werden gewöhnlich in der Enttäuschung über die nicht eingelösten Heilsversprechungen des Industriezeitalters beziehungsweise in einem individuellen Bedürfnis nach ›persönlicher Initiation‹ und der Suche nach einem Ausweg aus einer unüberschaubar gewordenen, kaum mehr handhabbaren und damit als sinnlos wahrgenommenen Moderne gesehen.

Die gegenwärtige Historiographie dominieren vor allem sozial- und ideengeschichtliche Zugänge, die sich auf eng umrissene Fallstudien zu berühmten Medienstars und -skandalen wie diejenigen um Karl Friedrich Zöllner (1834-1882), das sächsische »Blumenmedium« Anna Rothe oder die Fotografien der sogenannten *Cottingley fairies* (1920/21) beschränken, die spiritistischen Denksysteme und Entwürfe herausragender ›Theoretiker‹ wie etwa Carl du Prel (1839-1899) in einen geisteshistorischen Zusammenhang stellen oder die Geschichte einzelner okkultur Gruppierungen und deren charismatischer Führerfiguren wie Georg von Langsdorff (1822-1921), Fritz Krebs (1832-1905) oder Joseph Weissenberg (1855-1941) herausarbeiten. Die quantitative Marginalität dieser Gruppen und ihre vermeintliche gesellschaftliche Randstellung darf nicht den Blick für ihre gesellschaftliche Reichweite verstellen. Die von ihnen aufgeworfenen Fragen nach dem Wissbaren und der Sinneswahrnehmung, der Grenze zwischen Leben und Tod, einem Weiterleben im Jenseits sowie nach Religiosität und Spiritualität im Alltag waren alles andere als obskur, irrelevant und peripher – und sind es in der Tat auch heute nicht.

In einer immer wieder zitierten Wendung hat James Webb bereits Anfang der 1970er Jahre pointiert von einem okkulten »Underground of Europe« gesprochen. Doch diese Raummeterapher ist nur partiell zutreffend: Obwohl man sich der Tatsache durchaus bewusst ist, dass sich Endzeitsekten und spiritistische Zirkel neben ausgeprägten ländlichen Traditionen überproportional in industriellen Ballungszentren wie Sachsen, Schlesien und dem Ruhrgebiet, vor allem aber in Großstädten wie Leipzig, Hamburg, Breslau, Wien und Berlin ausbreiteten, haben explizit geographische Aspekte bisher eher wenig Beachtung gefunden. Dieser Band rückt den urbanen Raum und dessen Orte des Okkulten nunmehr ins Zentrum des Interesses. Indem es eine räumliche Dimension in die Geschichte von Okkultismus und Spiritismus einzuziehen versucht, begreift sich dieses Heft der ÖZG als Versuch, die schon länger, jüngst jedoch immer deutlicher zu vernehmende Forderung nach einer Verräumlichung der Geschichtswissenschaft auf einem überschaubaren Feld in historiographische Praxis umzusetzen. Der Titel *Orte des Okkulten* steht somit für eine doppelte, allen Beiträgen gemeinsame Pointe: Ziel ist es, die Historisierung des Übersinnlichen mit einer räumlich-topographisch ausgerichteten Sichtweise zu verknüpfen. Dieser Zugang lässt sich letztlich auf die epistemologische Fragestellung nach dem Konnex von Wissen und Raum fokussieren.

Die hier vorgelegten Texte beschäftigen sich mit diesem Schauplatz aus verschiedenen Perspektiven und mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen. Während die ersten drei Hauptaufsätze (Geppert/Braidt, Laqueur, Sawicki) jeweils verschiedene Aspekte innerhalb des Themenfeldes eher breit und aus einer Außenperspektive abdecken, widmen sich die drei darauffolgenden Texte (Kümmel/Steckiewicz, Barrow, Zander) konkreten Fallstudien und detaillierten Innenansichten. Ein Interview mit Peter Mulacz, dem Vizepräsidenten und Generalsekretär der *Österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie und Grenzbereiche der Wissenschaften* (Mulacz/Omahna/Spring) ergänzt den Band.

Mit Ausnahme des Beitrags von Helmut Zander wurden erste Fassungen aller Aufsätze auf dem Workshop *Die okkulte Stadt: Orte des Übersinnlichen* zur Diskussion gestellt, der am 18. und 19. April 2002 am IFK Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften in Wien stattfand und von den sieben IFK\_Junior Fellows des akademischen Jahres 2001/02 – Andrea B. Braidt, Deborah Broderon, Alexander C.T. Geppert, Jonathan Koehler, Manfred Omahna, Ulrike Spring und Georg Vasold – gemeinsam konzipiert und organisiert wurde. Allen Autorinnen und Autoren sei an dieser Stelle herzlich für die produktive Kooperation gedankt. Ebenso möchten wir dem IFK unseren Dank aussprechen. Dem Staff des IFK, insbesondere Daniela Losenicky, danken wir für tatkräftige Unterstützung. Für wertvolle Kritik, Anregungen und Kommentare sind wir zuletzt Lucian Hölscher, Thomas Laqueur, Diethard Sawicki, Helmut Zander und Alexander Mejstrik zu großem Dank verpflichtet. Selbst ohne die merkliche Beteiligung übersinnlicher Kräfte kann Wissenschaft mitunter sogar Spaß machen.

*Alexander C.T. Geppert / Essen, Andrea B. Braidt / Wien*

## Moderne Magie: Orte des Okkulten und die Epistemologie des Übersinnlichen, 1880-1930

Occultismus (vom lat. *occultus*, »verborgen«), Gesamtbezeichnung für Vorgänge des Natur- und Seelenlebens (Hypnose, Hellsehen, Telepathie, Gedankenübertragung, Somnambulismus, Doppelgängerei), die durch die bekannten Naturkräfte nicht erklärbar erscheinen.

*Brockhaus' Konversations-Lexikon* (1894)

Die Neigung zum Okkultismus ist ein Symptom der Rückbildung des Bewußtseins.

*Theodor W. Adorno* (1951)<sup>1</sup>

München, 20. Dezember 1922

Im Winter 1922/23 nahm Thomas Mann auf Einladung des bekannten Arztes, Privatgelehrten und überzeugten Okkultisten Dr. Albert Freiherr von Schrenck-Notzing an einigen Séancen teil, die regelmäßig in dessen Münchener Haus veranstaltet wurden. Nicht ohne Distanz schaffende Ironie berichtete Mann in einem mehrfach gehaltenen, schließlich im Märzheft 1924 der *Neuen Rundschau* veröffentlichten Vortrag, wie er kurz vor Weihnachten »den Okkultisten in die Hände gefallen« war. Von Schrenck-Notzing hatte ihn zunächst in seinem palaisartigen Haus empfangen und den anderen, bereits in der Bibliothek versammelten Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Sitzung vorgestellt, wonach er ihn sein angrenzendes Laboratorium inspizieren ließ. Die Séance begann, als ein Kreis gebildet, das Licht erloschen und leise Musik zu vernehmen war. Von Beginn an zwischen positiver Skepsis und theoretischer Sympathie schwankend, beobachtete Mann mit zunehmender Faszination, wie sich das in Trance versetzte Medium Willi S. zunächst in zwei Persönlichkeiten, Erwin und Minna, aufspaltete, um dann, nach einigen Anfangsschwierigkeiten und einer fünfzehnminütigen Pause, wie von Geisterhand und ohne sichtbares Zutun Taschentücher zum Fliegen, entfernt stehende Glocken zum Läuten, Ringe zum Schweben, eine Spieldose zum Spielen und eine Schreibmaschine zum Schreiben zu bringen. Bevor die Séance unvermittelt abbrach, kulminierte sie in einer flüchtigen, weiß-grünlich schimmernden, jedoch kaum genauer inspizierbaren Erscheinung eines Unterarmes aus dem Jenseits.<sup>2</sup>

Thomas Mann hatte eine sogenannte Taschentuch-Elevation und die »Materialisation« eines »teleplastischen Endorgans« beobachten dürfen – und zeigte sich helllauf begeistert. Betrug schien in der Laboratoriumssituation mit ihrer streng vorgeschriebenen Anordnung aller beteiligten Akteure und vorhandenen Utensilien im Raum und unter den kritischen Augen zweier Kontrolleure inklusive seiner selbst plus des Versuchsleiters gänzlich ausgeschlossen. An der »Realität«, der »okkulten Echtheit der Phänomene« konnte auch nicht im Geringsten gezweifelt werden. Statt orgiastischer Ekstase herrschte absolute Kontrolle. Jedem Gegenstand war ein fester Platz zugeteilt worden (Abb. 1), nur die aus dem Jenseits wirkenden Kräfte konnten – und sollten sogar – die Dinge verrücken und in Unordnung bringen. So überzeugt sich Thomas Mann am Ende seines Essays von dem zeigte, was er in der Münchener Wohnung an einem Dezemberabend mit seinen eigenen Sinnen wahrgenommen hatte und nur als objektivierte Traumvorstellungen deuten konnte, so bewusst war er sich der Tatsache, dass er allein mit der Wahl des Textthemas bei seiner Leserschaft auf Verwunderung stoßen konnte. In einer einleitenden *Captatio Benevolentiae* entschuldigte er sich dann auch gewohnt wortgewandt für das vermeintlich entlegene und obskure Sujet – ein Thema, »das ich selbst gar nicht umhin kann, als schrullenhaft, abwegig, gewissermaßen ehrlos zu empfinden, und durch dessen Wahl ich zweifellos das geringschätzigste Befremden der meisten von Ihnen erzeuge«. »Aber«, entgegnete er sogleich, »wählt man sein Thema? Nein, man schreibt und redet von dem, was einem auf den Nägeln brennt«, – und ganz offensichtlich hatten Thomas Mann seine »okkulten Erlebnisse« derart berührt, dass er die Vollendung des *Zauberbergs*, des bereits vor dem Ersten Weltkrieg begonnenen großen Romanprojektes, noch einmal verschob (und darin die entsprechenden Sitzungen nach dem Münchener Vorbild gestaltete).<sup>3</sup>

Worin liegen Relevanz und Aktualität eines derartigen, vermeintlich peripheren Themas des Okkulten und Übersinnlichen heute begründet? In einer immer wieder zitierten Wendung hat James Webb bereits zu Anfang der 1970er Jahre das Bild eines okkulten »Underground of Europe« des 19. Jahrhunderts gezeichnet – eines Untergrundes, der den gesamten Kontinent verborgen durchziehe und damit *prima facie* unsichtbar, aber doch überaus wirkmächtig sei – und hat anhand dieser Raummetapher zu verdeutlichen versucht, wie latent, verschüttet und doch vorhanden, marginal und zentral zugleich die Thematik war und ist.<sup>4</sup> Am Beginn unseres eigenen archäologischen Suchens stand zunächst eine Wahrnehmungsfrage. Vor einem stadtkulturhistorischen Hintergrund interessierte die Historizität von Wahrnehmungsweisen von und in der Stadt. Bald führte das Fragen nach den fünf Sinnen zu deren Jenseits und zum sechsten Sinn : Wie steht es um das, was sich hinter den Sinnen abspielt, was sich *per definitionem* jeder unvermittelten sinnlichen Wahrnehmung entzieht und als genuin unrepräsentierbar gilt? Oder umgekehrt: Auf welche Weise konstituiert sich das Okkulte im Kontext von Urbanität? Dies ist zentrale Frage des vorliegenden Heftes.

Anliegen und Ziel ist es, dieses Marginal-Zentrale des Okkulten zu über-

brücken. An einigen ausgewählten Stellen wird der verborgene oder verschüttete Untergrund freigelegt, ohne dabei weder seine transnationale Ausdehnung zu vergessen noch diese und andere, rein metaphorisch gebrauchten Raumbegriffe unbezogen zu akzeptieren, deren analytische Brauchbarkeit sich bei genauerem Hinsehen ohnehin schnell als höchst fragwürdig erweist. Was passiert, wenn Fragen nach Räumlichkeit und Topographie ganz explizit an das Okkulte gerichtet werden? Und auf welche Weise, um den zweiten großen Themenkomplex dieses Heftes anzureißen, lässt sich das Phänomen in erkenntnistheoretischer Hinsicht fassen? Schon bei Mann klingt an, dass im Okkulten zwei scheinbar unvereinbare Diskurse aufeinander treffen: das Zu-Kontrollierende, wissenschaftlich Überprüfbar und rational Nachzuvollziehende einerseits, das Jenseitige, Irrationale und Metaphysische andererseits. Beide Diskurse bedingen einander: Das Okkulte wird erst durch die medialen Anordnungen der Überprüfung zum Phänomen. Um zu existieren, bedarf das Unüberprüfbar des Überprüfbar. Thomas Manns Ergriffenheit resultierte nicht zuletzt aus dieser widersprüchlichen, jedoch fundamentalen Verknüpfung von diesseitigen und jenseitigen Praktiken.

#### Leitfragen und Koinzidenzen

Die nachfolgenden Beiträge versuchen, verschiedene Orte des Okkulten in der westeuropäischen Großstadt etwa zwischen 1880 und 1930 zu identifizieren, sie innerhalb des jeweiligen Stadtraumes historisch zu lokalisieren, soziogeographisch zu kontextualisieren – und diese Ausgrabungen somit auf einem urbanen Terrain durchzuführen, welches zumindest aus zahlreichen anderen kulturhistorischen Kontexten wohl vertraut ist. Es zeigt sich dabei, dass die Metapher eines okkulten Untergrundes ebenso viel erhellt wie verstellt: Anders als für die Vereinigten Staaten von Amerika,<sup>5</sup> Großbritannien<sup>6</sup> oder Frankreich<sup>7</sup> ist in der deutschsprachigen Forschung erst in den letzten Jahren immer deutlicher geworden, dass Okkultismus und Spiritismus um die Jahrhundertwende kaum mehr randständige, umstrittene Denksysteme darstellten, sondern sich längst mit anderen richtungsweisenden Strömungen in Wissenschaft, Kunst und Kultur verknüpft hatten, diese stärker prägten und sehr viel breiter diskutiert wurden als lange Zeit wahrgenommen.<sup>8</sup> Dass der Gegenstand heute noch immer als exotisch und obskur, leicht anrühlich und tendenziell etwas unseriös gilt, hat den historiographischen Blick auf seine zentrale Bedeutung zumindest in der zweiten Hälfte des 19. und im frühen 20. Jahrhundert lange verstellt.

Seltene Einigkeit herrscht unter Zeitgenossen wie Historikern in der Frage nach dem historischen Entstehungsort des Spiritismus.<sup>9</sup> Dem weithin kanonisierten und zumeist unbezogen akzeptierten Gründungsmythos zufolge wird er im Haus des methodistischen Farmers John D. Fox in Hydesville, New York, lokalisiert, dessen fünfzehn und zwölf Jahre alte Töchter Margaret und Kate am Abend des 31. März

1848 zum ersten Mal unerklärliche Klopfgeräusche vernommen haben wollten. Eine Kommission, zu der auch James Fenimore Cooper, Autor des *Lederstrumpf*, gehörte, entwickelte daraufhin ein Klopff-Alphabet, um die vermeintlichen Botschaften aus dem Jenseits zu dechiffrieren, mit dessen Hilfe es angeblich gelang, den im Keller des Hauses verscharrten Leichnam eines Jahre zuvor ermordeten ortsansässigen Kaufmanns aufzufinden. Die *rapping mania*, die daraufhin an der amerikanischen Ostküste anhebende Modewelle des Tischrückens und -klopfens, erreichte in den 1850er Jahren zunächst England, dann Frankreich und Mitteleuropa. Über die respektable Gesellschaft der norddeutschen Hansestädte gelangte sie 1853 auch nach Deutschland. Während das Interesse am Tischrücken und -klopfen als Salonvergnügen hier nur saisonalen Charakter hatte und bereits nach wenigen Monaten wieder nachließ, etablierte sich gleichzeitig eine davon unabhängige spiritistische Praxis, die sich dieser Techniken, insbesondere der Psychographie, bediente.<sup>10</sup> Anders als im Falle des englischen *plebeian spiritualism*, welcher eine klassenbezogene Gesellschaftskritik mit dem sozialkritischen Potential der propagierten Zukunftsentwürfe verband, entwickelte sich in Deutschland im Folgenden nur vereinzelt ein auf soziale Reformen setzender Spiritismus der Unterschichten.<sup>11</sup>

Während in den 1850er und 1860er Jahren in Deutschland anders als in den westlichen Nachbarländern das öffentliche Interesse zu einem gewissen Grade nachgelassen zu haben scheint, können insbesondere für die Zeiträume ab den späten 1870er Jahren bis 1900, während des Ersten Weltkrieges und der Zwischenkriegszeit erneut europaweite Hochkonjunktoren der Beschäftigung mit dem Jenseitigen und Übersinnlichen konstatiert werden. Bereits im April 1912 konstatierte der Philo- und Theosoph George Robert Stow Mead (1863-1933) »the present steadily increasing interest in the psychic and the psychical« in Großbritannien und fasste dies in der Metapher einer »rising psychic tide« zusammen. Angebot und Nachfrage bedingten einander zusehends: »Gerade in den letzten Jahren«, stellte etwa der Studienrat E. Schleier 1924 fest, »ist der moderne Spiritismus in Wort und Schrift stark werbend aufgetreten, er zeitigte eine wahre Hochflut spiritistischer Schriften und Vorträge«. Diese Konjunktoren reflektierend haben Historiker insbesondere für die Zeit des Ersten Weltkriegs von einer »apogee of spiritualism in Europe« gesprochen, welcher mit der aufgrund der hohen Anzahl von Kriegstoten zu leistenden Trauerarbeit einherging.<sup>12</sup>

Zahlreiche Aufsehen erregende und kontrovers verhandelte Skandale mit jeweils unterschiedlichen, ganz offensichtlich aber enormen Konfliktpotentialen im Spannungsfeld von Wissenschaft, Kirche, Liberalismus und Öffentlichkeit bestätigten die These einer größeren kulturellen Bedeutsamkeit von Okkultismus und Spiritismus während der langen Jahrhundertwende eher, als sie infrage zu stellen: etwa der Skandal 1877/78 um den Leipziger Astrophysiker und Professor Karl Friedrich Zöllner (1834-1882) und sein amerikanisches Medium »Dr.« Henry Slade (1840-1904?)<sup>13</sup>, die daraufhin anhebende Debatte zwischen dem Hallenser Philosophieprofessor Hermann Ulrici (1806-1884) und dem Leipziger Wahrnehmungspsycho-

logen Wilhelm Wundt (1832-1920)<sup>14</sup>, die öffentlichen Auseinandersetzungen um das sächsische »Blumenmedium« Anna Rothe 1901-1903 in Berlin<sup>15</sup>, der Fall der fünf Fotografien von den sogenannten *Cottingley fairies* (Abb. 2), welchen 1920/21 der, seiner eigenen Aussage zufolge, »militante Spiritist« Sir Arthur Conan Doyle (1859-1930) anstieß<sup>16</sup>, oder von 1928 bis 1930 der Prozess gegen den österreichischen, Ende März 1933 von den Nationalsozialisten ermordeten Hellseher Erik Jan Hanussen (1889-1933)<sup>17</sup>. Die Resultate und Konsequenzen dieser Skandale waren ohnehin ebenso unvorhersehbar wie uneindeutig. Obwohl Slade mehrfach, etwa in London und Wien, wegen Betrugs bei Séancen vor Gericht stand, konnten seine Experimente mit Zöllner fortgesetzt werden und resultierten in Deutschland in einem nachhaltigen Interesse am Spiritismus. Rothe hingegen wurde des Betruges überführt und vor Gericht verurteilt, als man ihr nachwies, dass sich die von ihr während ihrer Séancen produzierten Blumen nicht aus dem Jenseits materialisiert hatten, sondern unter ihrem Rock versteckt mit in den Saal gebracht worden waren. Nachdem man die »erstaunlichsten Fotografien, die jemals veröffentlicht wurden«, lange Zeit für echt gehalten hatte, konnten die Fotografien der Elfen und Gnome aus Cottingley in Yorkshire erst 1982 durch ein Geständnis der beiden Urheberinnen als Fälschungen entlarvt werden, während Hanussen 1930 vor einem böhmischen Gericht von der Anklage des Betrugs in 34 Fällen freigesprochen wurde, da man ihm dort attestierte, tatsächlich »über gewisse rätselhafte Geistesfähigkeiten« zu verfügen.

Exakte Mitgliederzahlen der spiritistischen Zirkel und Organisationen festzustellen scheint unmöglich, zumal sich ein Großteil der Aktivitäten im nicht-organisierten und häufig bewusst nach außen abgeschotteten privaten Bereich abspielte. Gleichzeitig galt es, öffentlich zu wirken, da nur so die Rekrutierung neuer Mitglieder möglich war.<sup>18</sup> Eine Übersicht über »deutsche Okkultgruppen« listet für den Zeitraum von 1875 bis 1937 alleine über achtzig verschiedene Vereine und Gesellschaften auf, deren zwischen den Organisationsformen von Religion und Wissenschaft changierende Ausrichtungen und Zielsetzungen zeitgenössisch genauso diskutiert wurden, wie ihre Abgrenzungen voneinander häufig diffus blieben. Als internationales Vorbild galt die 1882 in London gegründete *Society for Psychical Research*. Zu den bekannteren deutschen Gruppierungen zählten der 1877 gegründete, 1884 neu konstituierte spiritualistische Verein »*Psyche*« und die Berliner Vereinigung *Sphinx*; 1896 wurde als Dachorganisation der *Verband deutscher Okkultisten* gegründet. Etwa ab den 1890er Jahren lassen sich spiritistische Vereine in ganz Deutschland nachweisen.<sup>19</sup> In quantitativer Hinsicht handelte es sich bei der Mehrzahl dieser zum Teil recht kurzlebigen Gruppierungen um marginale Zusammenschlüsse, die trotz mangelnder Breitenwirkung zentrale Fragen zu stellen vermochten: nach der Rolle von Religiosität und Spiritualität im alltäglichen Leben, nach der Verlässlichkeit der menschlichen Sinneswahrnehmung, nach der Grenze zwischen Leben und Tod, nach der Möglichkeit eines Weiterlebens beziehungsweise eines kommunikativen Austausches mit den Verstorbenen sowie nach Existenz und

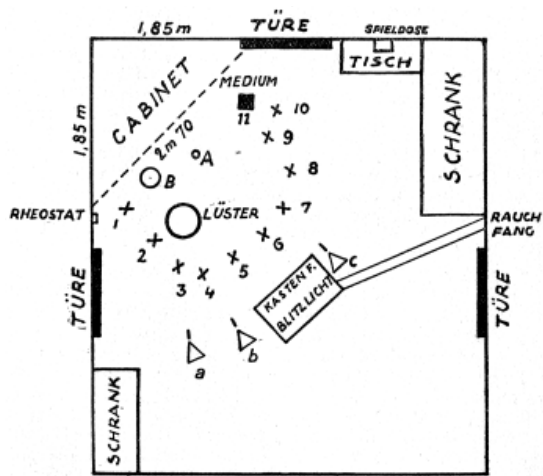


Abb. 1: Das Münchener Laboratorium Dr. Albert Freiherr von Schrenck-Notzings, in dem 1922 die Experimente mit dem Medium Willi S. durchgeführt wurden (1 = Platz des Versuchsleiters; 2-8 = Plätze der Teilnehmerinnen und Teilnehmer; 9, 10 = Plätze der Kontrollpersonen; 11 = Platz des Mediums; a, b, c = Fotoapparate; A, B = Lampen), aus: Albert Freiherr von Schrenck-Notzing, Materialisations-Phänomene. Ein Beitrag zur Erforschung der mediumistischen Teleplastie, 2. Auflage München 1923, 551 (Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz).



Abb. 2: aus: Arthur Conan Doyle, Alice and the Fairies, in: The Strand Magazine (December 1920), 465 (Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen).



Abb. 3: Hans Baluschek, Die Spiritisten, in: Leipziger Illustrierte Zeitung vom 4. Jänner 1906, Nr. 126, 12 f. (Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Universitäts- und Landesbibliothek Bonn).



möglicher Beschaffenheit des Jenseits.

Eine historische Koinzidenz gibt weiteren Aufschluss über die Popularität des Okkulten. Um die Jahrhundertwende erfreute sich nicht nur das Übersinnliche einer Renaissance, sondern wurde auch ein Medium erfunden, welches in ähnlicher Weise mit dem Irrationalen und Übersinnlichen kokettierte: das Kino.<sup>20</sup> Diese Gleichzeitigkeit ist, folgt man Anton Kaes, kein Zufall. Das Kino entstand zu einer Zeit, in der die Wirklichkeit des Alltags als immer komplexer und damit undurchdringlicher wahrgenommen wurde, und entwickelte sich schnell zu einem bevorzugten Schauplatz einer Sinnsuche im von Irrationalität geprägten »Schattenreich der Ängste und Visionen«.<sup>21</sup> Eine dreifache Analogie lässt sich konstatieren.

Erstens trafen das Okkulte und der Film räumlich aufeinander, beispielsweise auf dem Jahrmarkt. Sowohl Séancen mit bekannten menschlichen Medien als auch Vorführungen des neuen technischen Mediums fanden in dieser »Enklave der Anarchie inmitten der Sphäre der Unterhaltung« statt.<sup>22</sup> Hier wurde das Unterhaltungspotential beider Phänomene ausgeschöpft und auch in ökonomischer Hinsicht vermarktet. Sowohl die Ausstellung von aus dem Jenseits sprechenden Medien als auch die Projektion von aus dem Diesseits stammenden »lebendigen« Fotografien bediente dieselbe Lust am Übersinnlichen.

Zweitens verband die Faszination am Sehen des Unglaublichen Okkultes und Kino. Der Film mit seinen Möglichkeiten zur Darstellung der Wirklichkeit ließe sich, so der Publizist und spätere Direktor der Ufa-Filmverleih GmbH Oskar Kalbus (1890-1987), als »Kontrollapparat« für die wissenschaftliche Aufzeichnung übersinnlicher Phänomene beziehungsweise deren teleplasmatische und elektroplasmatische Sichtbarmachung nutzen.<sup>23</sup> Dadurch könnten zumindest Teilaspekte des Übersinnlichen »erklärt« und »aufgedeckt« – weil gefilmt – werden; die mediale Vermittelbarkeit diene dann zur Bestätigung der realen Existenz dieser Phänomene.

Und drittens eröffnete das Kino neue Möglichkeiten für die mediale Verbreitung des Okkulten, so etwa in Robert Wienes *Das Kabinett des Dr. Caligari* von 1920, in dessen Zentrum die mörderischen Machenschaften eines zwielichtigen Schausteller-Magnetiseurs und seines hellsehenden, somnambulen Mediums stehen.<sup>24</sup> Wesentlich für die Diskussion des Films im vorliegenden Kontext ist die gleichermaßen expressionistische Darstellung des Fantastischen, Unwirklichen, Wahnhaften einerseits, des »Realen« andererseits. In Wienes *Caligari*, so der Filmtheoretiker Siegfried Kracauer 1960, fände die »radikale Verneinung des Kamera-Realismus« darin ihren Ausdruck, dass in dem Film das Fantastische »denselben Anspruch auf ästhetische Gültigkeit wie das Wirkliche« erhebe.<sup>25</sup> Das Irreale und Erfundene wurde zum Wirklichen in Filmen, die der Ästhetik des von Kracauer so bezeichneten »Caligarismus« verpflichtet waren – eine Interpretation, die eine subtile Brücke zum Okkulten schlägt. Übersinnliche Phänomene wurden auf derselben Ebene wie naturwissenschaftlich erklärbare verhandelt. Übersinnliches und das visuelle Medium fanden dann vor allem auf einer wahrnehmungstheoretischen Ebene zusammen. 1892 verfasste der philosophische Schriftsteller und bekennende Spiritist Freiherr

Carl du Prel (1839-1899) einen bezeichnenderweise »Theorie des Fernsehens« betitelten Aufsatz, in dem er selbstredend nicht über die Television philosophierte, sondern dem Hellsehen somnambuler Medien eine erkenntnistheoretische Grundlage schuf. Die Art und Weise, wie sich du Prels Aussagen zum Hellsehen auch auf die medialen Dispositive des Films beziehungsweise des Fernsehens im Sinne eines TV-Konsumierens beziehen lassen, ist frappierend, bestätigt jedoch die Fruchtbarkeit medientheoretischer Ansätze in der Beobachtung des Okkulten.<sup>26</sup>

Vor einem solchen sozial-, kultur- und medienhistorischen Hintergrund von Okkultismus und Spiritismus stehen die folgenden drei Leitfragen im Zentrum der in diesem Band versammelten Analysen:

Welche Medien versuchten sich erstens an der sinnlichen Darstellung des Übersinnlichen und Umsetzung des grundsätzlich Unrepräsentierbaren? Wie wurde Wissen um das Okkulte produziert und publiziert? Welche Praktiken des Okkulten konnten sich ausdifferenzieren? Und welche kulturellen und sozialen Unterschiede zwischen den verschiedenen Repräsentationsformen, Aneignungen und Wahrnehmungsweisen des Okkulten lassen sich ausmachen?

Wo verliefen zweitens die kontingenten Grenzen zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem? Lässt sich die heuristische Trennung zwischen eher privaten und nach außen abgeschotteten Praktiken von Spiritismus einerseits und öffentlichen, stärker institutionalisierten und um Wissenschaftlichkeit bemühten Formen von Okkultismus andererseits aufrecht erhalten? Wie wurde das Okkulte vergesellschaftet und welche Rolle spielte es für das zeitgenössische soziale und kulturelle Selbstverständnis?

Und an welchen städtischen Orten fanden drittens diese Formen von Über- und Umsetzung des Übersinnlichen statt, beispielsweise während der Séance, auf dem Friedhof, im Kino, Jahrmarkt, Variété oder Theater? Waren diese Orte des Okkulten derart unifunktional und eindeutig genug konnotiert, dass sich von einer eigenständigen städtischen Topographie des Übersinnlichen und Unheimlichen sprechen lässt? Wie wirkten die dort zu machenden Erfahrungen wiederum auf die Wahrnehmung des umgebenden urbanen Raumes zurück?

Damit verbindet der vorliegende Band eine repräsentations- und wahrnehmungshistorische Fragestellung (>wie?<) mit einem eher sozial- und kulturgeschichtlichen Interesse an Protagonistinnen und Protagonisten, den Trägerschichten, ihren Netzwerken und dem jeweiligen Publikum (>wer?<) und der in einem weiten Sinne stadthistorischen Perspektive nach den zur Disposition stehenden Orten, ihren räumlich-situativen Bedingungen und Kontexten (>wo?<). Insbesondere in diesem letzten Punkt – der Einführung einer räumlichen Dimension und der Thematisierung einer urbanen Topographie des Okkulten – liegt unseres Erachtens nach das eigentlich Originelle eines solchen Ansatzes begründet. An einem eng umgrenzten Beispiel soll damit die Forderung nach einer Verräumlichung der Geschichtswissenschaft in historiographische Praxis umgesetzt werden. »Future explanations of modern occultism,« forderte der Religionswissenschaftler und Historiker Robert Gal-

breath bereits vor zwanzig Jahren »will need to map the cultural location of the occult more precisely.«<sup>27</sup>

#### Leitkonzepte und Ordnungssysteme

Die Wahrnehmung und Konstitution der Stadt durch das, was sich den fünf Sinnen *per definitionem* entzieht, wurde stets mit einer Vielzahl von Begriffen zu beschreiben versucht. Um dieser terminologischen Heterogenität zumindest ansatzweise gerecht zu werden, sollen im Folgenden vier Hauptbegriffe des Feldes hinsichtlich ihrer unterschiedlichen epistemologischen Implikationen orientiert werden. Ziel ist es nicht, einen umfassenden Überblick über die jeweilige Begriffsgeschichte zu gewinnen, sondern verschiedene begriffliche Zugänge zur Auseinandersetzung mit dem Übersinnlichen vorzustellen. Dazu werden vier zentrale Leitkonzepte – Okkultismus, Spiritismus, Mystik und Esoterik – als Beobachtungsperspektiven für das Übersinnliche angeboten, ohne damit eine Typologisierung des Feldes vorwegnehmen zu wollen. Die Darstellung dieser Leitkonzepte erfolgt unter Zuhilfenahme von vier Ordnungssystemen – Wissenschaft, Glaube, Erfahrung, Wissen –, die zur Konkretisierung der erkenntnistheoretischen Dimensionen des jeweiligen Begriffes dienen. Eine solche Orientierung ist ausdrücklich weniger als strenges analytisches Modell, sondern vielmehr als vorläufiges Angebot zur kritischen Bezugnahme in einem weit abgesteckten Kontext gedacht.<sup>28</sup>

#### *Okkultismus und Wissenschaft*

Carl Kiesewetter (1854-1895), einer der prominentesten »Historiographen des Okkultismus« des 19. Jahrhunderts, definierte in seiner 1891 erschienenen *Geschichte des neueren Occultismus* okkulte Vorgänge als »alle jene von der offiziellen Wissenschaft noch nicht allgemein anerkannten Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens (...), deren Ursachen den Sinnen verborgene, occulte, sind. Unter Okkultismus verstehen wir die theoretische und praktische Beschäftigung mit diesen Tatsachen, resp. deren *allseitige Erforschung*«. Der moderne Okkultismus, so Kiesewetter weiter, sei in Abgrenzung zum »spekulativen Okkultismus« als Teil der Naturwissenschaften zu begreifen. Er habe sich der experimentellen Erforschung der unsichtbaren Kräfte in Natur und Mensch zu widmen und hierfür naturwissenschaftliche, empirische Methoden anzuwenden.<sup>29</sup> Ähnlich verband der bereits erwähnte Münchner Privatgelehrte Carl du Prel den Okkultismus mit der Naturwissenschaft. »Der Occultismus ist nur unbekannte Naturwissenschaft,« erklärte er in seinem 1893 in Reclams Universal-Bibliothek erschienenen Büchlein *Der Spiritismus*: »Er wird bewiesen werden durch die Naturwissenschaft der Zukunft; aber prinzipielle Einwendungen kann schon der Naturforscher von heute nicht machen.«<sup>30</sup> Kiesewetter wie du Prel führten dann auch erregte Debatten um die Möglichkeit anderer

Wirklichkeiten als jener der mit zeitgenössischen wissenschaftlichen Mitteln erfassbarer Natur.

Es ist diese angestrebte wissenschaftliche Diskursivierung von Praktiken wie Tischrücken, Hypnose, Telepathie, Hellsehen, Psychokinese und anderem vor dem Hintergrund eines weltanschaulichen Monismus – der Vorstellung, dass alle Wirklichkeit eins sei und die Welt nur aus einer einzigen, absoluten Substanz bestehe, so dass auch Geist und Materie miteinander identisch seien –, die den Okkultismus charakterisiert.<sup>31</sup> Der Versuch, ›Überwissenschaftliches‹ mithilfe von Wissenschaft zu erklären, stellt sich als zentrales Paradoxon der Beschäftigung mit dem Übersinnlichen dar. Es ist ebenfalls dieses Paradoxon, welches okkulte Praktiken von magischen unterscheiden lässt, auch wenn Übereinstimmungen hinsichtlich ihrer zweckrationalen Ergebnisorientierung bestehen. Letztere sind nämlich nicht in einen Kontext wissenschaftlicher beziehungsweise parawissenschaftlicher Denksysteme eingeordnet. Seinem Selbstverständnis nach kann Okkultismus demnach als eine Praxis verstanden werden, welche auf das System der Wissenschaft rekurriert und sich letztendlich so zu einem selbst auflösenden Konzept macht. Irgendwann soll das, was zuvor noch als Okkultes beschreibbar war, von der Naturwissenschaft erklärt werden können. Dieser Index der Vorläufigkeit ist dem Okkultismus als Modell zur wissenschaftlichen Einordnung übersinnlicher Praktiken eigen und unterscheidet ihn als Sammel- und Oberbegriff für vorläufig unerklärte Naturphänomene grundsätzlich von einer spiritistischen Deutungsweise.<sup>32</sup>

### *Spiritismus und Glaube*

In Kiesewetters Bestimmung des Okkultismus tritt dessen Abgrenzung vom Spiritismus besonders plastisch hervor. Ihm zufolge habe der Spiritismus einen dezidiert nekromantischen Beigeschmack und sei als Sammelbezeichnung für das Übersinnliche gänzlich ungeeignet. Er würde lediglich einige besondere Phänomene des Okkultismus umfassen, vorwiegend übersinnliche Vorgänge, deren Ursache nicht im belebten Organismus, sondern in den Geistern von Verschiedenen zu suchen seien.<sup>33</sup>

Auf ähnliche Weise hob Josef Peter 1922 den Aspekt des ›Glaubens‹ hervor, wenn er den Spiritismus als diejenige Lehre definierte, »welche an das Fortleben der Seele des Menschen glaubt und an die Möglichkeit, dass die Verstorbenen – die ›Geister‹ – mit den Lebenden verkehren können«. <sup>34</sup> Peter zufolge müsse vor allem zwischen einem ernsthaften Spiritismus und dem »Offenbarungsspiritismus« unterschieden werden; nur letzterer würde sich der Praxis des absichtsvollen Anrufens, der »Zitationen von Abgeschiedenen« bedienen. Im wahren Spiritismus hingegen träten menschliche Medien als Vermittler zwischen den Geistern und den Lebenden auf, die Geister würden vorübergehend im Medium »reinkarnieren«. In Sitzungen – Séancen – teilten die meist weiblichen Medien in »Trancereden« die Botschaften der Verstorbenen mit.<sup>35</sup> Daneben gab es gleichwohl eine große Anzahl »gemäßigter« Spiritisten, die nicht an Geister, wohl aber an die Echtheit der während der Séancen

beobachteten Phänomene glaubten, die sie jedoch nicht zu erklären vermochten und daher besonderen Wert darauf legten, dass diese zumindest Ergebnisse exakter, oft experimentell gestützter Beobachtung waren. Er bekenne sich nur insofern zum Spiritismus, ließ so ein emeritierter Professor für Maschinentechnik die Leser seiner »Erfahrungen auf dem Gebiete des Spiritismus« wissen, »als ich die Möglichkeit der Echtheit und objektiven Realität der sogenannten spiritistischen Phänomene behaupte, während ich hinsichtlich der Erklärung derselben noch keinen über jeden Zweifel erhabenen Anhaltspunkt habe.«<sup>36</sup>

Der Historiker Diethard Sawicki richtet seine Definition des Spiritismus ebenfalls am Begriff des Glaubens aus. Er verwendet »Spiritismus« zur Bezeichnung einer spezifischen Form neuzeitlichen Geisterglaubens, der sich nach 1848 vor allem in England als *spiritualism* und in Frankreich als *spiritisme* ausbreitete.<sup>37</sup> Im deutschen Sprachraum war der Begriff Spiritualismus schon im 19. Jahrhundert als zunächst philosophischer Terminus etabliert, der allgemein eine Weltsicht bezeichnete, die das zukünftige Leben im Jenseits für das eigentlich wahre und reale hielt, während die irdische Existenz nur als Schattenbild davon und Vorbereitung darauf galt. In Deutschland wurde diese Bezeichnung dann um die Jahrhundertwende zur Eigenbezeichnung angloamerikanisch orientierter Anhänger des Spiritismus sowie insbesondere von denjenigen verwandt, welche an Kontakte zu Geistwesen glaubten, sich aber von einem für plebejisch und marktschreierisch gehaltenen kardecianischen *spiritisme* abzusetzen intendierten. Die Geister des Jenseits werden hier – unter Rückgriff auf die alteuropäische philosophisch-theologische Standarddefinition – als »körperlose oder mit einem feinstofflichen Leib versehene, endliche Einzelwesen« begriffen, welche über einen eigenen und unabhängigen Willen verfügen.<sup>38</sup> Auch wenn sie oftmals uneindeutig verwendet und fälschlicherweise miteinander verwechselt werden, sind die Begriffe Spiritualismus und Spiritismus im Deutschen auch heute noch keineswegs deckungsgleich und müssen klar voneinander unterschieden werden: Ersterer steht für eine fest umrissene philosophische Lehre, die alles Wirkliche als Geist beziehungsweise dessen Erscheinungsformen begreift, während letzterer den Glauben an Erscheinungen der Geister Verstorbener bezeichnet. Es ist dieser zentrale Aspekt des Glaubens, mit dessen Hilfe sich der Spiritismus am prägnantesten fassen lässt. Während Okkultismus an den Diskursen der Wissenschaften auszurichten ist, muss Spiritismus innerhalb des Systems von Religion und religiöser Praktiken verortet werden.

### *Mystik und Erfahrung*

Neben diesen beiden Termini sollen mit Mystik und Esoterik kurz zwei weitere Begriffe umrissen werden, die vor allem den heutigen Alltagsdiskurs über das Übersinnliche prägen. Mystik kann mit Bezug auf den Wissenserwerb dahingehend vom Okkultismus abgegrenzt werden, dass nicht auf Erkenntnis durch (empirische) Praxis anhand eines Objektes, sondern auf die direkte Erfahrung des Individuums ab-

gezielt wird, welches darin einer »Erkenntnis, klassischerweise einer Erkenntnis Gottes teilhaftig zu werden meint«. <sup>39</sup> Die *cognitio dei experimentalis*, das heißt, die direkte, individuelle und gott-erkennende Erfahrung steht im Zentrum der Mystik, welche eine enge Beziehung zu religiösen Glaubenssystemen aufweist. Ähnlich be ruft sich Kiesewetter zur Definition des Konzeptes auf die religiöse Erfahrung. Die Mystik sei, so Kiesewetter, eine »Richtung des religiösen Lebens, welche durch gewisse Übungen die Überschreitung aller intellektuellen Thätigkeit durch innere Anschauung bis zum Aufgehen der bewussten Persönlichkeit in Gott oder dem Nirwana erstrebt«. Diese Gotteserfahrung macht es möglich, die Mystik von Spiritismus und Okkultismus abzugrenzen. <sup>40</sup>

### *Esoterik und Wissen*

Esoterik wird zuletzt am Begriff des Wissens ausgerichtet. Das Konzept der esoterischen Lehren, das bereits im antiken Griechenland zur Abgrenzung von exoterischen Lehren verwendet wurde, spielt besonders im gegenwärtigen Diskurs um das Übersinnliche eine große Rolle, wenngleich es im vorliegenden Kontext weniger zentral ist. Esoterik kann als diskursiv vermitteltes Wissen über Welt und Seele definiert werden, mit Rudolf Steiners (1861-1925) Anthroposophie als prominentestem Beispiel. <sup>41</sup> Zugänglich ist dieses Wissen jedoch nur Initierten und wird von dieser nur »Würdige« aufnehmenden Gruppe der Eingeweihten verwaltet. Während esoterisches Wissen als das höhere, weil wahre Erkenntnis und vor allem Macht verleihende gilt, ist exoterisches Wissens allgemein anerkanntes Alltagswissen, das grundsätzlich jedem offen steht. Die Praxis der Esoterik zielt auf die Veränderung des Individuums ab und kann mit okkulten oder mystischen Praktiken einhergehen. Anders als dem Okkultismus geht es der Esoterik jedoch nicht um ein positivisti sches Interesse an »Einzelfakten«, sondern um die Bildung möglichst dichter Sinnzu sammenhänge. Esoterik als Wissen kann in diesem Sinn als eine Form von »Kultur kritik« verstanden werden, die unmittelbar lebenslenkend wirken soll. Die Wissens legitimierung erfolgt dabei stets unter Berufung auf möglichst archaische Traditio nen. Esoterik funktioniert bis heute als Sammelbezeichnung für verschiedene welt anschauliche Haltungen und Wissensbestände und setzt sich augenblicklich als ent sprechender Ordnungsbegriff durch, während Okkultismus immer die auf diesen Systemen aufbauenden Rituale und Praktiken in ihrer zeitgenössischen wissen schaftlichen Diskursivierung meint.

### Leitmotive und Spannungsfelder

Analog zu den vier skizzierten Leitkonzepten ziehen sich vier zentrale Leitmotive durch dieses Heft, die von jedem der Beiträge in der einen oder anderen, teils impliziteren, teils expliziteren Weise aufgegriffen werden. Diese Leitmotive lassen sich als querlaufende Spannungsfelder bestimmen, welche jeweils durch ihren antipodischen Charakter gekennzeichnet sind. Jedes dieser Spannungsfelder wird zwischen

zwei Polen aufgebaut, ohne dass jene notwendig strikt dichotome Strukturen aufweisen müssten.

### *Religion versus Wissenschaft*

Der Okkultismus stand in einem Spannungsverhältnis zu Religion und außerkirchlicher Religiosität einerseits, zur Wissenschaft andererseits. Strukturelle Überschneidungen und Übernahme einzelner organisatorischer Elemente gab es in beide Richtungen. Für den Bereich der Religiosität sei nur an die von David Blackbourn so eindringlich analysierten Marienerscheinungen im saarländischen Marpingen in den Jahren nach 1876 erinnert, welche in einen Zusammenhang mit den sehr viel langfristigeren Prozessen der Säkularisierung und Entkirchlichung, dem in den frühen 1870er Jahren einsetzenden Kulturkampf sowie anderen religiösen Erweckungsbewegungen zu stellen sind und damit zeitlich mit dem Wiedererstarken der öffentlichen Präsenz des deutschen Spiritismus ab den späten 1870er Jahren zusammenfielen. Die Beschleunigung des religiösen Strukturwandels im 18. und 19. Jahrhundert hatte eine weitgehende Proliferation religiöser Gruppierungen zur Folge, so dass um die Jahrhundertwende ein extrem breites Spektrum parallel nebeneinander bestehender Organisationsformen mit einer sowohl horizontal als auch vertikal großen sozialen Varianz existierte. Die Übergänge von spiritistischen, an Geister glaubenden Bewegungen über charismatisch-chiliastische Sekten, bei der sich Geisterwesen im Rahmen ekstatischer Rituale ebenfalls zu Wort melden konnten, bis hin zu strikt hierarchisch strukturierten Logen und kirchenähnlichen Organisationsformen waren zumeist sehr fließend.<sup>42</sup> Die Interpretationsmodelle überkommener Säkularisierungstheorien helfen folglich auch für den Okkultismus nur sehr bedingt weiter, da sich diese Aufsplitterungen mit ihrer Hilfe schwerlich erklären lassen.

Ein ähnlich prekäres und genauso erklärungsbedürftiges Verhältnis besteht andererseits zur Wissenschaft. Sigmund Freud etwa versuchte, Okkultismus über den Faktor selbstzugeschriebener Wissenschaftlichkeit zu bestimmen, allerdings in strikter Opposition zu dieser. Okkultismus und Mystik, definierte er 1933 sehr breit in der *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, seien »eine Art von Jenseits der hellen, von unerbittlichen Gesetzen beherrschten Welt, welche die Wissenschaft für uns aufgebaut hat«. Der Okkultismus behauptete die reale Existenz »jener Dinge zwischen Himmel und Erde, von denen unsere Schulweisheit sich nichts träumen« ließe.<sup>43</sup> Freud zeigte bekanntlich vor allem in den frühen 1920er Jahren ein großes, allerdings höchst ambivalentes Interesse am Okkultismus, welcher sich in seiner Wahrnehmung vornehmlich auf telepathische Phänomene beschränkte, dem »psychischen Gegenstück zur drahtlosen Telegraphie«. Obwohl er schon 1921 öffentlich darüber nachdachte, ob eine »Allianz und Arbeitsgemeinschaft zwischen Analytikern und Okkultisten« nicht »ebenso nahelegend wie aussichtsvoll« sein könnte, charakterisierte Freud seine persönliche Ein-

stellung dennoch als eine »unwillige, ambivalente«. <sup>44</sup> Im Laufe der Zeit scheint er seine Skepsis wenn nicht vollständig, so doch zumindest partiell aufgegeben zu haben. Nach einigen persönlichen Experimenten beim Pilzesuchen zusammen mit seiner Tochter Anna, dem sich schon seit längerem für Okkultismus interessierenden Schüler Sándor Ferenczi und anderen Freunden der Familie zeigte sich Freud nämlich durchaus bereit, die Existenz gewisser telepathischer Phänomene zu akzeptieren. Allerdings erklärte er diese »Bekehrung zur Telepathie« in einem Brief zu seiner »Privatangelegenheit, genauso wie mein Judentum«. <sup>45</sup>

In Freuds öffentlicher Haltung hingegen ist nur wenig davon zu spüren. Aus wissenschaftsstrategischen Gründen hatte er bereits vor dem Ersten Weltkrieg seine Schüler zu strenger Zurückhaltung ermahnt, um die Psychoanalyse vor einer Annäherung an die »schwarze Schlammlut des Okkultismus« zu bewahren und damit möglicherweise ihre eigene wissenschaftliche Reputation zu gefährden. Ob schon breit diskutiert, stellten Psychoanalyse und Okkultismus beide gleichermaßen umstrittene Fremdkörper im System der Wissenschaften des frühen 20. Jahrhunderts dar. Auch wenn eine gewisse Prägung, vor allem bei C. G. Jung, kaum von der Hand zu weisen war, stand doch zu befürchten, dass der Versuch einer offenen Integration okkultistischer Forschungsergebnisse in das psychoanalytische Gedankensystem dessen ohnehin kritische Respektabilität öffentlich weiter unterhöhlt hätte. <sup>46</sup> Im vorliegenden Zusammenhang wirft dies freilich weitreichende Fragen auf, nicht nur nach dem Verhältnis von Okkultismus und Wissenschaft(lichkeit) per se, sondern stärker noch nach verschlungenen, nur verborgen betretenen transdisziplinären Rezeptionspfaden und nicht zuletzt unserem eigenen, durchaus prekären Umgang mit einem derartig »obskuren« Gegenstand.

### *Personae versus Netzwerke*

Ein zweites Leitmotiv stellen einerseits die *personae* der Protagonistinnen und Protagonisten, der häufig, aber keineswegs immer weiblichen Medien, der beinahe ausnahmslos männlichen Experten, Versuchsleiter und Experimentatoren, andererseits die Rolle und Bedeutung des Publikums, sogenannter sympathischer Gruppen (Marcel Mauss), die soziale Verfasstheit okkultistischer Gruppierungen und darüber hinaus die Organisation dieser Zirkel in lokalen, regionalen, nationalen und internationalen Netzwerken dar. Deren Internationalität mag zunächst erstaunen, spielten doch nicht nur intraeuropäische, sondern insbesondere transatlantische Beziehungen eine große Rolle. Auf nachgerade klassische Fälle des deutsch-amerikanischen Kulturtransfers wie die in den USA erfundene Mode des Tischrückens oder den Fall des umstrittenen, da gerichtlich angeklagten amerikanischen Mediums Slade wurde bereits verwiesen; auch von der ersten vollständigen Materialisation einer Geistergestalt wurde 1873 zunächst in den Vereinigten Staaten berichtet, bevor ähnliche, als höchste Stufe der Erscheinungen geltende Phänomene bald auch in Europa beobachtet werden konnten. <sup>47</sup>



Als weiteren Beleg für die Bedeutung internationaler Transfers und Importe kann der Fall des Georg von Langsdorff (1822-1921) angeführt werden, eines prototypischen Bürgers des 19. Jahrhunderts, der nicht nur zugleich Turner, Revolutionär und Wissenschaftler, sondern auch überzeugter Spiritist war und mit einer Vielzahl von Publikationen in einschlägigen Zeitschriften hervortrat. In Brasilien geboren und in Deutschland aufgewachsen, floh er während der badischen Revolutionswirren von 1848 zunächst in die Schweiz und von dort in die Vereinigten Staaten von Amerika, wo er sein Studium der Zahnheilkunde abschloss und, nach einer Art Erweckungs- und Bekehrungserlebnis 1859 in Cleveland, Ohio, Kontakt zu lokalen spiritistischen Vereinigungen und über sie mit den Geistern der Verstorbenen im Jenseits zu suchen begann. 1862 nach Deutschland zurückgekehrt, setzte von Langsdorff seine Aktivitäten in Mannheim und Freiburg fort. Historiker haben ihn als den vielleicht einzigen »radikalen, (sozial)demokratischen Spiritisten im deutschen Kaiserreich« bezeichnet, da er nach englischem Vorbild sozialkritische und gesellschaftsreformierende Elemente des »Spiritualismus« betont wissen wollte und diesen generell in den Dienst des Fortschritts zu stellen suchte. Geistsein im Jenseits begriff von Langsdorff nur als Zwischenstufe auf dem Weg zur Unsterblichkeit. Eine endgültige Vereinigung mit Gott setzte jedoch eine entsprechende moralische Katharsis der Geister voraus, so dass es mit den Lebenden zu einem Handel kam, welchen die Verstorbenen unmittelbar handlungsrelevante Hinweise aus dem Jenseits mitzuteilen vermochten.<sup>48</sup> Aus zweierlei Gründen ist der Fall Langsdorff hier von Interesse: Einmal verdeutlicht er, wie selbstverständlich und komplikationslos spiritistische Aktivitäten und Interessen mit einer ansonsten durchaus »normalen« und respektablen bürgerlichen Existenz des 19. Jahrhunderts zu vereinbaren waren; zum anderen verweist er auf die herausgehobene Rolle sogenannter *cultural brokers* beim internationalen Im- und Export einzelner Versatzstücke in die und aus den unterschiedlichen okkultistischen und spiritistischen Denksysteme/n, deren nationale Konvergenzen wie Differenzen zum gegenwärtigen Zeitpunkt ohnehin nur höchst unzureichend erforscht sind.<sup>49</sup>

Von solchen transatlantischen Transfers sind die stark internationalisierten Netzwerke und weitverzweigten Beziehungsgeflechte von Privatgelehrten, Wissenschaftlern und Intellektuellen zu unterscheiden, deren intensive Auseinandersetzung mit Fragen des Okkulten sich oftmals in extensiver Publikationstätigkeit niederschlug.<sup>50</sup> Umfang wie Grenzen dieser »spiritistischen Internationale« (Ulrich Linse) sind freilich kaum scharf umrissen. Darüber hinaus fällt auf, wie viele aus anderen Kontexten des öffentlichen Lebens bekannte Persönlichkeiten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sich aktiv für okkulte Belange interessierten oder unmittelbaren Kontakt mit dem Jenseits suchten. Außer Thomas Mann, Sigmund Freud und Arthur Conan Doyle zählen dazu etwa der britische Journalist und Schriftsteller W.T. Stead (1849-1912), der von 1893 bis 1897 eine spiritistisch orientierte Zeitschrift namens *Borderland* herausgab, der Wildwestschriftsteller Karl May (1842-1912), der italienische Mediziner, Anthropologe und Begründer der Kriminologie Cesare

Lombroso (1836-1909) oder der Physiker, Raketen- und Raumfahrtpionier Hermann Oberth (1894-1989). Bis weit in das 20. Jahrhundert hinein gehörten spiritistische Aktivitäten ganz offenkundig zu beliebten und weithin akzeptierten Interessen- und Tätigkeitsgebieten groß- und gutbürgerlicher Kreise.<sup>51</sup>

### *Diesseits versus Jenseits*

Das dritte und vierte Leitmotiv beziehen sich jeweils unmittelbar auf die hier zentrale Frage nach Räumlichkeit und der geographischen Dimension des Okkulten. Zunächst einmal kann Raum als Organisationsprinzip verstanden werden: In diesem Kontext interessiert die räumliche Anordnung und Verortung okkultur Praktiken sowohl im Diesseits als auch im Jenseits, welches zumindest bis zur kantianischen Revolution der Jenseitsvorstellungen selbst in einem »konkret räumlichen Sinne begriffen« wurde. Theologen und Philosophen spekulierten intensiv, ob nach der Formel »Andere Welten, andere Wesen! (...) Andere Wesen, andere Welten!« nicht fremde Sterne und weitab gelegene Planeten als diejenigen Orte gedacht werden müssten, an denen die Seelen der Verstorbenen Zuflucht fänden.<sup>52</sup>

Die zentralen, wenn auch generischen Orte des Okkulten in dieser Welt waren nicht semi-öffentliche, da zugangskontrollierte Plätze wie der Jahrmarkt, das Varieté oder das Hinterzimmer eines Gasthauses, sondern vor allem der bürgerliche Salon und das wissenschaftliche Labor. Beide fielen in eins, wenn spiritistische Séancen, wie üblich, in einem zum Laboratorium umfunktionierten privaten Wohnzimmer abgehalten wurden. Die »schmale Grenzscheide, auf welcher das Diesseits und das Jenseits sich berühren« verlief dann mitten durch den wohl bürgerlichsten aller Orte, den Salon, in sich selbst eine Ikone des Historismus, die üblicherweise scharf mit dem Positivismus des Labors kontrastierte, hier indes vermengt wurde. Da beide Welten, die irdische und die jenseitige, als nicht vollständig kompatibel galten und daher »sowohl das Hineinragen des Menschen in die Geisterwelt, als das Hereinragen der Geister in unsere Welt« mit beträchtlichen Schwierigkeiten verbunden waren, bedurfte es mit dem Medium eines zusätzlichen Vehikels, durch das sich die Geister offenbaren konnten, wenngleich in beschränkter Weise und nur auf Umwegen.<sup>53</sup> Der Begriff selbst weist in seiner Doppeldeutigkeit bereits auf die Vermittlungs-, Übertragungs- und Übersetzungsleistung hin, die zwischen Diesseits und Jenseits vonnöten war. »Ein Medium«, definierte 1891 eine Broschüre des Berliner Spiritualistischen Vereins »*Psyche*«, ist eine »Person, die organisch so beanlagt [sic!] ist, dass sie ein Mittel der Verbindung *zwischen der natürlichen und geistigen Welt* bildet«. <sup>54</sup> Die temporäre Transformation einer normalen bürgerlichen Existenz in ein Medium war nur in einem entsprechenden räumlich-situativen Kontext möglich, welcher währenddessen selbst zu einem veritablen Ort des Okkulten mutierte.

Es ist keineswegs Zufall, dass die Leipziger Versuche des Astrophysikers Zöllner mit Henry Slade den Zweck hatten, Beweise für die Existenz einer vierten Raumdi-

mension zu liefern, welche die Materialisation von Gegenständen und Körperteilen erklären sollte, galt doch das Jenseits selbst als räumlich und zeitlich umfassend organisiert. Geister hatten einen erweiterten Zugriff auf unterschiedliche Zeiten, der den Horizont der Zeitgenossen entschieden überstieg. Ganz wie im *Kabinett des Dr. Caligari* vermochten sie aus dem Jenseits heraus, Vergangenes offen zu legen und Zukünftiges vorzusehen, was im Hinblick auf das Diesseits durchaus strategisch rezipiert wurde und ohnehin stets auf dieses bezogen blieb. Zudem waren sie in der Lage, gezielt die Grenzen des sozial akzeptierten Verhaltens zu überschreiten, ohne dafür zur Rechenschaft gezogen werden zu können. Geschichtswissenschaftliche Fragen nach dem damit verbundenem sozialkritischen, möglicherweise sogar sozialutopischen Potenzial setzen an dieser Stelle an. Dass es dem Medium Slade gelang, in einen endlosen, in sich geschlossenen Faden eine Anzahl von Knoten zu schlagen, wurde dadurch erklärt, dass während der Operation Teile dieses Fadens kurzzeitig aus dem irdischen Raum in eine vierte Dimension überführt würden, die Zöllner als mit Kants »absolutem Raum« identisch erklärte. Das Medium selbst stellte dabei wiederum nur eine kurzfristige Verbindung her und vermittelte zwischen den Welten, wirken sollten hingegen unsichtbare, intelligente Wesen aus dem Jenseits.

#### *Stadt versus Land*

Neben den Innenräumen, in denen Séancen abgehalten wurden, und den imaginierten Räumen des Jenseits stehen hier die Außenräume innerhalb des städtischen Weichbildes im Vordergrund. Der räumliche Kontext, in dem die Orte des Okkulten angesiedelt sind, funktionierte dort nicht als Organisations-, sondern als konstitutives Ermöglichungsprinzip. Mit welchen Orten wurde das Okkulte assoziiert, was unterschied sie von anderen, und gab es Besonderheiten zwischen öffentlicher und privater Sphäre? Die Stadt stellte dann den Rahmen dar, innerhalb dessen das Okkulte buchstäblich zu lokalisieren ist.<sup>55</sup> Exakt an dieser Stelle muss angesetzt werden, um der Frage nach einer eigenständigen städtischen Topographie des Übersinnlichen und Unheimlichen bei- und der Forderung nach einer präziseren Kartierung nachzukommen; dahinter stehen breite Fragen nach Geheimnis, Öffentlichkeit und Selbstorganisation von Gesellschaft.

Wie eng dieses Verhältnis von urbanem Raum und Orten des Okkulten gefasst werden sollte, ist jedoch umstritten. Einerseits handelte es sich beim Okkultismus um ein vorwiegend städtisches Phänomen. Spiritistische Zirkel, Gruppierungen und Vereine bildeten sich überproportional in industriellen Ballungszentren wie dem Ruhrgebiet, Sachsen oder Schlesien, vor allem jedoch in Großstädten wie Leipzig, Breslau, Hamburg, Berlin und Wien, besonders in den 1920er Jahren auch München. Spätestens um die Jahrhundertwende hatte Berlin Leipzig als Zentrum des deutschen Spiritismus abgelöst, nachdem dort bedeutende Zirkel von der Polizei aufgelöst worden und lokale Medienstars und Führerfiguren wie der Deutsch-Ame-

rikaner Bernhard Cyriax in die Hauptstadt abgewandert waren.<sup>56</sup> Andererseits lassen sich umgekehrt sehr wohl ausgeprägte regionale Traditionen religiösen Disenses und alltagsmagischer Praktiken nachweisen, etwa in Württemberg und Westfalen. Eine besondere Rolle spielte der sächsische Spiritismus, aus dessen Umfeld um die Jahrhundertwende mit Valeska Töpfer, Emil Schrapf und Anna Rothe drei der bekanntesten professionellen Medien entstammten und die von Spiritistenvereinen im gesamten Reich für Séancen regelrecht »gebucht« werden konnten.<sup>57</sup>

Ist der urbane Kontext demnach eine hinreichende, notwendige oder keine Bedingung für die Konstitution von Übersinnlichem? Vermutlich muss zum gegenwärtigen Zeitpunkt von einem weniger engen Zusammenhang zwischen Urbanität und Okkultem ausgegangen werden, als dies zunächst den Anschein hatte. Wie die Beiträge dieses Bandes zeigen, ist dieses Verhältnis am sinnvollsten wohl als das einer Ermöglichung zu fassen. Okkulte und spiritistische Aktivitäten konzentrierten sich deshalb in der Stadt, weil sich die nötigen Institutionen und Orte, der bürgerliche Salon, das Varieté, der Jahrmarkt, aber auch das Laboratorium entweder nur dort befanden oder aber zumindest in viel größerer Dichte als in der Provinz anzutreffen waren. Es ist daher nicht von einer hinreichenden, direkten und notwendigen, wohl aber von einer indirekten Bedingung auszugehen. Ein stadträumlicher Kontext per se war keine unbedingte Voraussetzung für das Entstehen okkulturer Räume, machte sie jedoch um einiges wahrscheinlicher.

#### Modernität und Epistemologie

Die Annahme, dass der verdichtete urbane Raum mit dem dort auszumachenden hohen Grad an gemeinhin als »modern« klassifizierten Phänomenen auch umgekehrt ein hervorragender Schauplatz von okkulten Orten gewesen sein müsse, scheint unvermeidlich zu der Schlüsselfrage nach dem Zusammenhang von Okkultismus und Modernität überzuleiten. Überspitzt formuliert: Wenn das Okkulte urban und das Urbane modern ist, ist dann auch das Okkulte modern? Zwei diametral entgegengesetzte Positionen lassen sich unterscheiden.

Einmal sind Okkultismus und Spiritismus lange im Zusammenhang mit »Entmodernisierung« beschrieben und analysiert worden und wurden durchgängig als anti-, wenn nicht gar vormoderne, da genuin irrationale und anti-aufklärerische Gegenentwürfe zur rationalen, »entzauberten« Welt des Bürgertums des 19. Jahrhunderts begriffen. Dem Okkultismus wurde Hyper-, dem Spiritismus Irrationalität unterstellt. Beides lässt sich leicht bis in die zeitgenössische Diskussion hinein zurückverfolgen. Während der moderne Okkultismus als individuelle Abwehrbewegung, als »konstitutionell bedingte Reaktion bestimmter Typen auf den soziologischen Prozeß« erklärt wurde,<sup>58</sup> definierte der Brockhaus 1895 mit einem breiten zivilisationshistorischen Gestus: »»Spiritismus« (vom lat. *spiritus*, Geist) oder auch Spiritualismus, moderner Ausdruck für den von Urzeiten her in der unkultivierten

Menschheit festverwurzelten Glauben an die Möglichkeit eines Verkehrs mit den Seelen Verstorbener durch Beschwörung und Zaubermittel. Je wilder und roher die Zustände der Menschheit sind, desto mehr pflegt dieser Glaube zu herrschen, der sich erst bei höhern Graden zunehmender Verstandesaufklärung mehr und mehr verliert«. <sup>59</sup> Scharfe Kritiker wie der Würzburger Psychologieprofessor Karl Marbe (1869-1953) argumentierten in den 1920er Jahren, dass der spiritistische und okkultistische Glaube nicht auf Erfahrung, sondern auf individuellen »Herzensbedürfnissen« beruhe und somit über Mittel der Autosuggestion funktioniere. Das »gewaltige Anwachsen der okkultistischen Bewegung in der Gegenwart« müsse als massenhafter Eskapismus begriffen und könne nur als Suche nach einem Ausweg aus einer unüberschaubar gewordenen, kaum mehr handhabbaren und damit als sinnlos wahrgenommenen Moderne erklärt werden: »Wie der Ertrinkende nach dem Strohalm greift, weil er sich über Wasser halten will, wie sich der von Ärzten aufgegebene Kranke in die Arme des von ihm in gesunden Tagen vielleicht verachteten Kurpfuschers wirft, weil er um jeden Preis gesund werden will, wie der Gottlose, dem es schlecht geht, zum religiösen Glauben zurückkehrt, wenn ihm dieser im jenseitigen Leben neues Glück in Aussicht stellt, – so wenden sich heute viele von der brutalen, traurigen Wirklichkeit ab, weil sie in weltfremdem Denken die sehnlichst gewünschte Befriedigung zu finden glauben, die ihnen die erfahrungsmäßige Welt versagt.« <sup>60</sup> Obzwar weniger dramatisch formuliert, wird exakt dieses Argument auch in der gegenwärtigen Diskussion immer wieder angeführt. James Webb hat explizit von einer »Krise des Bewusstseins« und einer damit verbundenen »Flucht in den Irrationalismus« gesprochen, um den Aufstieg des Okkulten im 19. Jahrhundert zu erklären, und noch vor wenigen Jahren bezeichnete James Winter die angedeutete *hausse* der Kontaktaufnahme mit den Geistern von im Ersten Weltkrieg Gefallenen als »avalanche of the unmodern«, welche unvermittelt über Europa hereingebrochen sei. <sup>61</sup>

Indem er Okkultismus und Spiritismus als irrationale, anti-aufklärerische und damit anti-moderne Projekte verdammt, hat diesen Gegensatz niemand stärker betont als Theodor W. Adorno. In seinen polemischen *Thesen gegen den Okkultismus*, die 1951 als Teil der im nordamerikanischen Exil verfassten Aphorismen *Minima Moralia* veröffentlicht wurden, wird der Okkultismus als »Metaphysik der dummen Kerle« gebrandmarkt und »die Neigung zum Okkultismus« rundheraus als »Symptom der Rückbildung des Bewußtseins« diffamiert. Gleichzeitig sah Adorno im Falle des Okkultismus das Prinzip von Wissenschaftlichkeit schlechterdings *ad absurdum* geführt, wenn die »gleiche rationalistische und empiristische Apparatur, die den Geistern den Garaus gemacht hat«, wieder angedreht werde, um sie »denen wieder aufzudrängen, die der eigenen ratio nicht mehr trauen« – und wies damit auf das bereits angesprochene zentrale Paradoxon des Okkultismus hin, Außerwissenschaftlichem mit dem ureigenen Analyseinstrumentarium der Wissenschaft beikommen zu wollen. <sup>62</sup> In einer solchen Lesart werden Okkultismus und Spiritismus als Gegenreaktionen auf die mit einer wie auch immer gearteten moder-

nen Krisensituation einhergehenden Verunsicherung begriffen und in Abhängigkeit von der jeweiligen geschichtsphilosophischen Position mehr oder minder explizit zurückgewiesen.

Indes wurde dieses Argument schon früh mit dem Hinweis gewendet, dass sein Selbstverständnis als Geheim-→Wissenschaft den Okkultismus gerade als genuines ›Kind der Moderne‹ ausweise, in dem zentrale Elemente des technik-, wissenschafts- und fortschrittsorientierten Denkens der Jahrhundertwende zu erkennen seien. Ulrich Linse etwa hat auf die promodernen Tendenzen des Spiritismus aufmerksam gemacht, welcher keineswegs als Fluchtbewegung aus einer unerträglich, weil unverstehbar gewordenen industriellen Moderne zu deuten sei, sondern vielmehr progressive, direkt zukunftsgerichtete Botschaften kommuniziert hätte. Max Webers These von einem mit der neuzeitlichen »Entzauberung« und »Rationalisierung« des Lebens einhergehenden Säkularisierungsprozess müsse daher nicht aufgegeben, wohl aber differenzierter reformuliert werden, ließe sich doch ein Prozess der Entkirchlichung bei gleichzeitiger Verlagerung von Religiosität in den außerkirchlichen Raum konstatieren. Wie andere vor ihm spricht Linse von einer »schleichenden Säkularisierung«. <sup>63</sup> In diesem Zusammenhang ist sogar die – wohl überzogene, weil die grundsätzliche Offenheit historischer Prozesse verkennende – These aufgestellt worden, dass die Moderne ihren Okkultismus nachgerade habe generieren müssen. Nur in einer Zeit, lautet kurz gefasst das Argument, die zwischen Wissenschaft und Religion strikt trenne und die Anerkennung intersubjektiver Wahrheit nicht mehr vom Glauben, sondern ausschließlich von der Wissenschaft abhängig mache, ließen sich im Gegensatz zu dieser stehende Disziplinen und Praktiken überhaupt als okkult markieren und stünden damit lediglich in einer »Scheinopposition zur Moderne«. <sup>64</sup>

Kann das Okkulte demnach kontrastiv, als atavistisches Relikt, als irrationaler und überlebter Rest einer vormodernen Welt aufgefasst werden? Ist es umgekehrt als kompatibel, als integraler und womöglich sogar konstitutiver Bestandteil von Modernität zu begreifen? Oder gibt es gar eine dritte, bislang übersehene Möglichkeit? Anders gefragt: Ist das Okkulte vor-, anti- oder promodern, nichts von dem oder alles zugleich? Ohne dass dies hier in der wünschenswerten Ausführlichkeit gezeigt werden könnte, weist die Tatsache, dass für beide Antworten gleichermaßen gut begründete Argumente angeführt werden können, darauf hin, dass die Frage schlicht nicht besonders gut gestellt sein mag, sich zumindest aber in forschungstechnischer Hinsicht kaum als ergiebig erweist. Während sich die erste Position aufgrund ihrer von vorneherein aburteilenden Defensivität einer weitreichenden Historisierung verschließt, erschwert die zweite die Möglichkeit, die spezifischen, womöglich trendkonträren Aussagen von Okkultismus und Spiritismus im modernen Kontext erkennen und analysieren zu können. Es gilt indes, sich von der unabwendbar normativen Fassung des Modernitätsbegriffs zu lösen. »Der okkulte Ort taugt nicht als Indikator für oder gegen ›Modernität‹«, schreibt Helmut Zander zu Recht am Ende seines Beitrages zum vorliegenden Heft, »weil sich hinter seinen

Mauern keine andere Ambivalenz gegenüber ›der Moderne‹ findet als im Zeitgeist der profanen Welt«. Zeitgenössische Beobachter wie der liberale Schweizer Schriftsteller Otto Henne am Rhyn (1828-1914) vermochten ohnehin beides im Okkultismus zu erkennen, rückwärtsgerichtete Abkehr von der Moderne und Fluchtbewegung in eine neue Form von Ersatzreligiosität einerseits, Ausdruck der eigenen, von starken und auseinanderdriftenden Gegensätzen geprägten Gegenwart andererseits, wenn er 1901 schrieb: »Wozu nun alle diese Aufwärmungen alten Kohls aus allen Mythologien, Sagen und Märchen? Ist es Dummheit oder Schwindel? Ich möchte keines von beiden unbedingt behaupten, sondern erblicke darin eine Krankheit der Zeit. Der Mensch hat ein lebendiges Verlangen nach Idealen, und diese nimmt er, wo er sie findet. Wer von den bestehenden Religionen nicht befriedigt ist, macht sich selbst eine solche.«<sup>65</sup> Wenn die Antwort lautet, Okkultismus und Spiritismus seien folglich jeweils hyper- oder irrational und verhielten sich deshalb zur Moderne kontrastiv und kompatibel zugleich, weil sie eben deren Teil seien, wird die Ausgangsfrage nicht gelöst, sondern vielmehr aufgelöst.

Alternativ zu diesen beiden Positionen möchten wir zuletzt vorschlagen, das Okkulte grundsätzlich an einem anderen, weniger normativ aufgeladenen und zugleich näher liegenden Fluchtpunkt auszurichten, dem der Epistemologie.<sup>66</sup> Das von den Autorinnen und Autoren dieses Heftes geteilte Argument lautet, dass die von Okkultisten und Spiritisten gestellten Fragen nach dem Jenseits, dem scheinbar Unklärbaren und Übersinnlichen schlussendlich auf Fragen des Wissens, der Erkenntnis und der Wahrnehmung abzielen. Begreift man Epistemologie keineswegs als kleinsten gemeinsamen Nenner, sondern als archimedischen Punkt der zeitgenössischen übersinnlichen Praktiken und Diskurse (sowie der hier gemeinsam vorgelegten Beiträge), so werden plötzlich Frontverläufe und Einsätze in den Auseinandersetzungen mit Religion und Wissenschaft, die zentrale Rolle des Experiments oder die Bedeutung von wortwörtlich Zeugnis ablegenden Augenzeugenberichten aktiv Beteiligter sehr viel deutlicher begreifbar als zuvor.<sup>67</sup>

In zweierlei Hinsicht ist eine solche Perspektive gleichzeitig kongruent mit der enger gefassten, hier indes im Vordergrund stehenden Fragestellung nach Räumlichkeit, Örtlichkeit und Topographie des Übersinnlichen. Einmal ist Wissen, ähnlich wie Erinnerung und Gedächtnis, ohnehin stets räumlich rückgebunden und konnotiert und muss auch physisch-materiell gedacht werden; zum anderen werden die konkreten Orte des Okkulten damit als Orte begreifbar, an denen alternatives Wissen erprobt, produziert und kommuniziert werden sollte, für welches es in der überkommenen, vor allem akademisch dominierten Wissenslandschaft bestehend aus Schule, Bibliothek, Universität und Laboratorium buchstäblich keinen Platz gab. Der bürgerliche Salon wurde zum Labor umfunktioniert, das somnambule Medium musste seine übersinnlichen Fähigkeiten nicht im Hörsaal, sondern im Varietézelt unter Beweis stellen, und die Experten tagten nicht im Auditorium, sondern im Hinterzimmer eines Gasthauses.<sup>68</sup> Folgt man diesem Vorschlag und begreift okkultistische Praktiken und Diskurse dergestalt als primär um Fragen nach Wiss-

barkeit, Wissenschaft und Wissensgewinnung – Was kann gewusst werden? Wie kann dieses Wissen erlangt werden? Welches wie gewonnene Wissen kann als verlässlich gelten? – zentriert, mag es über diesen Umweg zu guter Letzt sogar doch noch gelingen, zumindest zu *einer* zentralen Frage der Moderne etwas Substantielles beizutragen, ohne sich in einer übergroßen Debatte verirren und diese Praktiken und Diskurse selbst notwendig klassifizieren zu müssen.

Siebzehn Jahre vor Thomas Manns »okkulten Erlebnissen«, Anfang Januar 1906, druckte die *Leipziger Illustrierte Zeitung* das großformatige Bild *Die Spiritisten* des Berliner Malers, Graphikers und Sezessionsmitglieds Hans Baluschek (1870-1935) ab (Abb. 3). In einem kurzen Erläuterungstext befand die Redaktion, dass die Gestalten der fünf abgebildeten Menschen, welche »in stiller Nachtstunde in verschwiegener Einsamkeit bei ihrem spiritistischen Experiment des Tischrückens in gespannter Erregung« beisammen saßen, »ausgezeichnet« charakterisiert seien. Dabei verbänden sie »geistiges Suchen mit geistiger Beschränktheit«. Derart meisterlich stelle Baluschek »die trübseligsten und dunkelsten Erscheinungen des heutigen Großstadtlebens« dar, dass sein Werk zweifellos als »Dokument des Lebens unserer Zeit« bezeichnet zu werden verdiene.<sup>69</sup> In einem klaren Widerspruch zur Unterschrift stand jedoch das Bild selbst: Bei genauerer Betrachtung finden sich in ihm keinerlei zwingende Hinweise, die eine derartig pejorative, bestenfalls mitleidige Sichtweise von Seiten der Redaktion als gerechtfertigt erscheinen ließen. Der Künstler beobachtet die fünf in einer Winternacht Versammelten genau, aber er urteilt nicht. Wie für Baluschek selbst und anders als für die *Illustrierte Zeitung* ist es Ziel des vorliegenden Bandes, einen unvoreingenommenen Blick auf solche und andere Orte des Okkulten zu werfen – und damit zugleich auf die dahinterliegende Stadt.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Brockhaus' Konversations-Lexikon, Bd. 12, Leipzig, Berlin u. Wien 1894, 517; Theodor W. Adorno, Thesen gegen den Okkultismus, in: ders., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 1951, 462-474, hier 462. Der Titel dieses Aufsatzes folgt Johannes Huber, *Moderne Magie*, in: *Nord und Süd* 9 (1879), 316-34 u. 10 (1879), 101-122.
- <sup>2</sup> Thomas Mann, *Okkulte Erlebnisse*, in: *Neue Rundschau* 35 (1924), 193-224, hier 194. Für einen von Schrenck-Notzing (1862-1929) herausgegebenen Sammelband verfasste Mann drei weitere, kürzere Berichte über die Sitzungen, an denen er teilgenommen hatte, in denen er noch einmal bestätigte, dass er jeden Gedanken an Betrug für schlechterdings absurd halte. Vgl. ders., [Drei Berichte über okkultistische Sitzungen], in: Albert Freiherr von Schrenck-Notzing, Hg., *Experimente der Fernbewegung (Telekinese) im psychologischen Institut der Münchener Universität und im Laboratorium des Verfassers*, Stuttgart, Berlin u. Leipzig 1924, 253-262. Beide Texte sind besser greifbar in: Thomas Mann, *Gesammelte Werke*, 13 Bde., Frankfurt am Main 1960-1974, Bd. 10, 135-171 u. Bd. 13, 33-48. Wie Mann selbst berichtet, hatte die Veröffentlichung von Schrenck-Notzings Buch (*Materialisations-Phänomene. Ein Beitrag zur Erforschung*



der mediumistischen Teleplastie, München 1914) einen großen Skandal ausgelöst; eine zweite, stark erweiterte Auflage wurde 1923 mit sehr viel weniger öffentlicher Empörung aufgenommen. Vgl. allgemein Franz Orlik, »Ideoplastische Fähigkeit« – Thomas Manns Essay »Okkulte Erlebnisse« und das Problem der literarischen Behandlung paranormaler Wirklichkeiten, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 37 (1995), 55-72 u. Antje Rausch, »Okkultes« in Thomas Manns Roman »Der Zauberberg«, Frankfurt am Main 2000.

<sup>3</sup> Mann, Okkulte Erlebnisse, wie Anm. 2, 219 u. 193.

<sup>4</sup> James Webb, *The Occult Underground*, La Salle, IL 1974 (2. Auflage 1988). Vgl. Luisa Passerini, *Europe in Love, Love in Europe. Imagination and Politics in Britain between the Wars*, London u. New York 1999, 110: »In European history, the themes of the occult and the esoteric, from Gnosticism to Rosicrucianism to Freemasonry, represented a sort of subterranean trend the wealth of which might be rescued in a progressive perspective.«

<sup>5</sup> Zu den Vereinigten Staaten von Amerika vgl. etwa Howard Kerr, *Mediums, and Spirit-Rappers, and Roaring Radicals. Spiritualism in American Literature, 1850-1900*, Urbana, IL 1972; R. Laurence Moore, *In Search of White Crows. Spiritualism, Parapsychology, and American Culture*, New York 1977 (dazu Edward Ayers, *Science and the Séance*, in: *Reviews in American History* 6 [1978], 306-312); Howard Kerr u. Charles L. Crow, Hg., *The Occult in America. New Historical Perspectives*, Urbana u. Chicago 1983; S. E. D. Shortt, *Physicians and Psychics. The Anglo-American Medical Response to Spiritualism, 1870-1890*, in: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 39 (1984), 339-355; Anne Braude, *Radical Spirits. Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth Century America*, Boston 1989; und zuletzt Philip Jenkins, *Mystics and Messiahs. Cults and New Religions in American History*, Oxford 2000.

<sup>6</sup> Zu Großbritannien vgl. den Beitrag von Logie Barrow im vorliegenden Band sowie ders., *Socialism in Eternity. The Ideology of Plebeian Spiritualists, 1853-1913*, in: *History Workshop Journal* 9 (1980), 37-69; ders., *Independent Spirits. Spiritualism and English Plebeians, 1850-1910*, London 1986. Darüber hinaus Janet Oppenheim, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, Cambridge 1985 (als kritische Reaktion darauf Perry Williams, *Science, Religion and the Spiritual World*, in: *History of Science* 23 [1985], 435-440); Alex Owen, *The Other Voice. Women, Children, and Nineteenth Century Spiritualism*, in: Carolyn Steedman, Hg., *Language, Gender and Childhood*, London 1985, 31-73; dies., *The Darkened Room. Women, Power, and Spiritualism in Late Nineteenth Century England*, Cambridge 1989; dies., *The Sorcerer and His Apprentice. Aleister Crowley and the Magical Exploration of Edwardian Subjectivity*, in: *Journal of British Studies* 36 (1997), 99-133; zuletzt Jennifer Hazelgrove, *Spiritualism and British Society between the Wars*, Manchester 2000.

<sup>7</sup> Zu Frankreich vgl. beispielsweise Nicole Edelmann, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France (1785-1914)*, Paris 1995; Lynn L. Sharp, *Women in Spiritism. Using the Beyond to Construct the Here and Now*, in: *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History* 21 (1994), 161-168; dies., *Fighting for the Afterlife. Spiritists, Catholics, and Popular Religion in Nineteenth-Century France*, in: *The Journal of Religious History* 23 (1999), 282-295; John Warne Monroe, *Making the Séance »Serious«. *Tables Tournantes* and Second Empire Bourgeois Culture, 1853-1861*, in: *History of Religions* 38 (1999), 219-246; dies., *Cartes de visite from the Other World. Spiritism and the Discourse of *Laïcisme* in the Early Third Republic*, in: *French Historical Studies* 26 (2003), 119-153.

<sup>8</sup> Das innovative Potential des Okkultismus für die bildende Kunst der Wiener Moderne hat zuletzt Astrid Kury untersucht; vgl. dies., »Heiligenscheine eines elektrischen Jahrhundertendes sehen anders aus ...«. *Okkultismus und die Kunst der Wiener Moderne*, Wien 2000; vgl. auch die zahlreichen Beiträge in Veit Loers, Hg., *Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900-1915* (Ausstellungskatalog Frankfurt am Main), Ostfildern 1995 u. Jay Winter, *Sites of Memory. The Great War in European Cultural History*, Cambridge 1998, 146 f.

<sup>9</sup> Einen umfassenden Überblick über die existierende Literatur vornehmlich anglo-amerikanischer Provenienz ermöglichen zwei vorliegende Bibliographien, vgl. Cosette N. Kies, Hg., *The Occult in the Western World. An Annotated Bibliography*, Hamden, CT 1986; Joel Bjorling, Hg., *Consulting Spirits. A Bibliography*, Westport, CT u. London 1998; für die zeitgenössische deutschsprachige Literatur bis 1888 vgl. Karl Siegismund, Hg., *Siegismund's Vademecum der gesamten Litteratur [sic] über Occultismus. Alphabetische und systematische Zusammenstellung der litterarischen Erscheinungen in deutscher Sprache auf dem Gebiete der Mystik, Magie, des thierischen Magnetismus, Somnambulismus Hypnotismus, Spiritismus, Spiritualismus, Psychismus sowie verwandter Fächer von 1800 bis Anfang 1888*, Berlin 1888 (ca. 4.000 Titel). Ein ebenso aktueller wie umfassender Forschungs- und Literaturbericht existiert nicht, vgl. aber Robert D. Linder, *Wanted. Serious Historians of the Occult*, in: *Fides et Historia* 6 (1973), 60-70; sowie den überholten, jedoch noch immer anregenden, weil sorgfältig und gründlichen gearbeiteten Forschungsbericht von Robert Galbreath, *The History of Modern Occultism. A Bibliographical Survey*, in: *Journal of Popular Culture* 5 (1971), 726-754, der annähernd 300 Titel mit einem Schwerpunkt auf englischsprachiger Literatur zu den Vereinigten Staaten und Westeuropa nachweist. Einen literarisch-spielerischen Zugang bietet das von Karl Markus Michel und Tilman Spengler herausgegebene Kursbuch 86 (*Esoterik oder Die Macht des Schicksals*, Berlin 1986), darin vgl. insbesondere die Texte von Stefan Heym (*Das Tischchen*, 1-4), Wolfgang Krohn (*Abrakadabra. Die dunkle Abstammung der modernen Wissenschaft*, 65-81), Karl Markus Michel (*Grüße aus dem Jenseits. Ein Forschungsbericht*, 83-107) und Albert Sellner (*Freiburg – locus occultus*, 109-119). Zuletzt konzise Helmut Zander, *Spiritismus in Deutschland*, in: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 3 (2003), 82-93. An Überblicksdarstellungen und Standardwerken vgl. in chronologischer Reihenfolge nur Carl Kiesewetter, *Geschichte des Neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel*, Leipzig 1891 (2. Auflage 1909); Traugott Konstantin Oesterreich, *Der Okkultismus im modernen Weltbild*, Dresden 1921; Fanny Moser, *Der Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen*, 2 Bde., München 1935 (mit weiterer Literatur); Rudolf Tischner, *Geschichte der Parapsychologie, Tittmoning/Oberbayern* 1960; James Webb, *The Flight from Reason*, London 1971; Webb, *Underground*, wie Anm. 4; ders., *The Occult Establishment*, La Salle, IL 1976; Ruth Brandon, *The Spiritualists. The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, New York 1983; Oppenheim, *World*, wie Anm. 6; Owen, *Room*, wie Anm. 6; Eberhard Bauer, *Spiritismus und Okkultismus*, in: Loers, *Okkultismus*, wie Anm. 8, 60-80; Ulrich Linse, *Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter*, Frankfurt am Main 1996; Diethard Sawicki, *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770-1900*, Paderborn 2002; in einem jeweils breiteren Kontext auch Christoph Asendorf, *Ströme und Strahlen. Das langsame Verschwinden der Materie um 1900*, Gießen 1989; Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999 u. Thomas Hauschild, *Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik*, Gifkendorf 2002. Vgl. die Beiträge von Diethard Sawicki und Helmut Zander im vorliegenden Band.

<sup>10</sup> Vgl. Ernest Isaacs, *The Fox Sisters and American Spiritualism*, in: Kerr u. Crow, *Occult*, wie Anm. 5, 79-110. Eine der Schwestern Fox gestand 1888, also vierzig Jahre später, dass sie die Klopfgeräusche mit ihren Zehengelenken selbst erzeugt hatten. R. Laurence Moore, *Spiritualism and Science. Reflections on the First Decade of the Spirit Rappings*, in: *American Quarterly* 24 (1972), 474-500; Karl Andrée, *Geisterklopfen und Tischrücken in den Hansestädten*, in: *Augsburger Allgemeine Zeitung* vom 30. März 1853; der Text ist besser greifbar in: *Die wandernden magnetisirten Tische und die Klopfgeister*, Bremen 1853, Erstes Heft, 1. Blatt (30.3.1853), 1-5; Timo Heimerdinger, *Tischlein rück' dich. Das Tischrücken in Deutschland um 1850. Eine Mode zwischen Spiritismus, Wissenschaft und Geselligkeit*, Münster 2001.

- <sup>11</sup> Natürlich folgt dieses Argument den bereits zitierten Arbeiten Logie Barrows (vgl. Anm. 6) und steht damit in der Tradition einer *moral economy*; der entsprechende *locus classicus* ist Edward P. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century*, in: *Past and Present* 50 (1971), 76-136.
- <sup>12</sup> G. R. S. Mead, *The Rising Psychic Tide*, in: *The Quest* 3 (1912), 401-421, hier 401, 409: »Interest (in the phenomena of spiritism, A.G. A.B.) is no longer of the nature of a spasmodic wave; it is a rising tide. We meet with it on all sides and in the most unexpected places; psychism is the talk of the drawing-room and the scullery, of the palace and the cottage. There is no class of life, no grade of intelligence, that this rising tide has not moistened to some extent.« Vgl. auch E. Schleier, *Spiritismus und Okkultismus. Eine allgemein verständliche Studie*, Breslau 1924, 3; Jay M. Winter, *Spiritualism and the First World War*, Cambridge 1991; ders., *Sites*, wie Anm. 8, 54-77, hier 76; zuletzt Jennifer Hazelgrove, *Spiritualism after the Great War*, in: *Twentieth Century British History* 10 (1999), 404-430.
- <sup>13</sup> Zu Karl Friedrich Zöllners Experimenten mit Henry Slade in Leipzig vgl. den Beitrag von Albert Kümmel und Justyna Steckiewicz in diesem Heft sowie aus verschiedenen wissenschaftshistorischen Perspektiven Franz Luttenberger, Friedrich Zöllner, der Spiritismus und der vierdimensionale Raum, in: *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 19 (1977), 195-214; Wayne H. Stromberg, Helmholz and Zöllner. Nineteenth-Century Empiricism, Spiritism, and the Theory of Space Perception, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 25 (1989), 371-383; Christoph Meinel, Karl Friedrich Zöllner und die Wissenschaftskultur der Gründerzeit. Eine Fallstudie zur Genese konservativer Zivilisationskritik, Berlin 1991; Wolfgang Hagen, *Radio Schreiber. Der »moderne Spiritismus« und die Sprache der Medien*, Weimar 2001; Klaus B. Staubermann, *Tying the Knot. Skill, Judgement and Authority in the 1870s Leipzig Spiritistic Experiments*, in: *British Journal for the History of Science* 34 (2001), 67-79.
- <sup>14</sup> Vgl. Hermann Ulrici, *Der sogenannte Spiritismus eine wissenschaftliche Frage*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 74 (1879), 239-271; Wilhelm Wundt, *Der Spiritismus. Eine sogenannte Wissenschaftliche Frage. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Hermann Ulrici in Halle, Leipzig 1879*; Hermann Ulrici, *Über den Spiritismus als wissenschaftliche Frage. Antwortschreiben auf den offenen Brief des Herrn Professor Dr. W. Wundt, Halle 1879*; Immanuel Hermann von Fichte, *Der neuere Spiritualismus, sein Werth und seine Täuschungen. Eine anthropologische Studie*, Leipzig 1878; H. Leeser, *Herr Professor Wundt und der Spiritismus*, Leipzig 1879.
- <sup>15</sup> Über drei direkt aufeinander Bezug nehmende Streitschriften lässt sich der Fall Anna Rothe gut rekonstruieren, vgl. Erich Bohn, *Der Fall Rothe. Eine criminal-psychologische Untersuchung*, Breslau 1901; Ferdinand Maack, *Wie steht's mit dem Spiritismus? Glossen zum Skandal Rothe-Sellin*, Hamburg 1901 (mit weiterführenden Hinweisen auf zeitgenössische Literatur); sowie Otto Riemann, *Ein aufklärendes Wort über den Spiritismus auf Grund praktischer Erfahrungen und wissenschaftlicher Studien*, Berlin 1901. Vgl. auch Dr. Geipel, *Zwei Prozesse gegen spiritistische Medien*, in: *Münchener Medicinische Wochenschrift* 45 (24.5.1898), 664-667. Trotz des allgemein gehaltenen Titels wird der Fall Rothe ausgiebig analysiert von Corinna Treitel, *The Culture of Knowledge in the Metropolis of Science. Spiritualism and Liberalism in Fin-de-Siècle Berlin*, in: Constantin Goshler, Hg., *Wissenschaft und Öffentlichkeit in Berlin, 1870-1930*, Stuttgart 2000, 127-154.
- <sup>16</sup> Die *Cottingley fairies* stellen den vielleicht berühmtesten Fall dar, in dem Fotografie die objektive Überprüfbarkeit ansonsten nur subjektiv wahrnehmbarer, weil flüchtiger Phänomene übersinnlichen Ursprungs zu ermöglichen schien. Über Umwege waren 1920 zwei Fotografien von Elfen und einem Gnom, die zwei junge Mädchen 1917 in einem kleinen englischen Dorf namens Cottingley angefertigt haben wollten, an Conan Doyle und Edward L. Gardner (1870-1970), den Präsidenten einer Loge der Londoner *Theosophical Society*, gelangt. Da beide die Aufnah-

men für echt hielten, gaben sie weitere in Auftrag und publizierten daraufhin 1920/21 insgesamt fünf Fotografien in zwei verschiedenen Artikeln im *Strand Magazine*, die für eine langanhaltende Sensation sorgten und von den Medien in der Folgezeit immer wieder aufgegriffen wurden. Vgl. Fairies Photographed. An Epoch-Making Event... Described by A. Conan Doyle, in: *The Strand Magazine* (December 1920), 463-469; ders., The Evidence for Fairies, with more Fairy Photographs, in: *The Strand Magazine* (March 1921), 199-206; ders., The Coming of the Fairies, London 1922. Darüber hinaus in chronologischer Reihenfolge Edward Lewis Gardner, Fairies. The Cottingley Photographs and their Sequel, London 1945; Jeffrey L. Meikle, »Over There«. Arthur Conan Doyle and Spiritualism, in: *Library Chronicle of the University of Texas* 8 (1974), 23-37; Kevin I. Jones, Conan Doyle and the Spirits. The Spiritualist Career of Sir Arthur Conan Doyle, Wellingborough 1989; Joe Cooper, The Case of the Cottingley Fairies, London 1990; Michael W. Homer, Sir Arthur Conan Doyle. Spiritualism and »New Religions«, in: *Dialogue* 23 (1990), 97-121; Rolf H. Krauss, Sherlock Holmes, die Fotografie und die Elfen, in: Beate Wyss, Hg., Mythologie der Aufklärung. Geheimlehre der Moderne (= Jahresring 40), München 1993, 73-84. Die bislang detaillierteste Analyse und mit Abstand brillianteste Interpretation liefert Alex Owen, »Borderland Forms«. Arthur Conan Doyle, Albion's Daughters, and the Politics of the Cottingley Fairies, in: *History Workshop Journal* 38 (1994), 48-85. Zuletzt Massimo Polidoro, Final Séance. The Strange Friendship between Houdini and Conan Doyle, New York 2002. Vgl. allgemein zur sogenannten Geisterfotografie Rolf H. Krauss, Jenseits von Licht und Schatten. Die Rolle der Photographie bei bestimmten paranormalen Phänomenen – ein historischer Abriss, Marburg 1992; Andreas Fischer u. Veit Loers, Hg., Im Reich der Phantome. Fotografie des Unsichtbaren, Ostfildern-Ruit 1997; Francesco Panese, Rationalisation scientifique et images du merveilleux. Brève enquête sur la photographie expérimentale des »esprits« au tournant du siècle, in: *Traverse. Zeitschrift für Geschichte/Revue d'histoire* 6 (1999), 100-113; Timm Starl, Die Engel der Fotografie. Von himmlischen Erscheinungen im 19. Jahrhundert, in: *Fotogeschichte* 23 (2003), 5-15.

<sup>17</sup> Die seit langem geführte Kontroverse über den deutschen Okkultismus als einen potentiellen Wegbereiter des Nationalsozialismus kann an dieser Stelle weder referiert noch vertieft werden. Vgl. aber George L. Mosse, The Mystical Origins of National Socialism, in: *Journal of the History of Ideas* 22 (1961), 81-96; Jeffrey A. Goldstein, On Racism and Anti-Semitism in Occultism and Nazism, in: *Yad Vashem Studies on the European Jewish Catastrophe and Resistance* 13 (1979), 53-72; Ellic Howe, Astrology and the Third Reich, Wellingborough 1984; Nicholas Goodrick-Clarke, The Occult Roots of Nazism, Wellingborough 1984 (deutsch: Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus, Graz 1997); René Freund, Braune Magie? Okkultismus, New Age und Nationalsozialismus, Wien 1995; Eduard Gugenberger, Hitlers Visionäre. Die okkulten Wegbereiter des Dritten Reichs, Wien 2001.

<sup>18</sup> Vgl. zu diesem Problem den Beitrag von Helmut Zander im vorliegenden Heft.

<sup>19</sup> Hilfreich, aber nicht immer zuverlässig Hans-Jürgen Glowka, Deutsche Okkultgruppen 1875-1937, München 1981. Vgl. auch Leopold Engel, Hg., Adress-Buch vereinter Wahrheit-Sucher. Vereint mit dem Adress-Almanach okkultischer Vereine und Zeitschriften, zusammengestellt von Max Rahn, Bitterfeld 1896.

<sup>20</sup> Diese Gleichzeitigkeit lässt sich in eine lange Reihe ähnlich gelagerter historischer Koinzidenzen einordnen, die immer wieder in Bezug auf das Kino diskutiert werden, etwa die Entstehung der Großstadt, die Entwicklung der Psychoanalyse oder die Hochzeit des europäischen Kolonialismus. Umgekehrt wirkten Okkultismus und Spiritismus auf Psychoanalyse und Theosophie zurück. Vgl. James Donald, The City, the Cinema. Modern Spaces, in: Chris Jenks, Hg., Visual Culture, London u. New York 1995, 77-95 u. Robert Stam, Film Theory. An Introduction, Malden, MA 18 f.

<sup>21</sup> Anton Kaes, Film in der Weimarer Republik. Motor der Moderne, in: Wolfgang Jacobsen, Anton Kaes u. Hans Helmut Prinzler, Hg., Geschichte des Deutschen Films, Stuttgart 1993, 39-

- 100, hier 48.
- <sup>22</sup> Siegfried Kracauer, *From Caligari to Hitler. A Psychological History of the German Film*, New York 1947, 73.
- <sup>23</sup> Oskar Kalbus, *Das Übersinnliche im Film (1927)*, in: Albert Kümmel u. Petra Löffler, Hg., *Medientheorie 1888-1933. Texte und Kommentare*, Frankfurt am Main 2002, 255-267, hier 256.
- <sup>24</sup> *Das Kabinett des Dr. Caligari*, Regie: Robert Wiene, Buch: Hans Janowitz u. Carl Mayer, Darsteller: Conrad Veidt, Werner Krauss, Friedrich Feher, Deutschland, Decla-Bioscop AG 1920, 71 min.
- <sup>25</sup> Siegfried Kracauer, *Theorie des Films. Die Errettung der äußeren Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 1979 (1. Auflage 1960), 124.
- <sup>26</sup> Vgl. Carl du Prel, *Theorie des Fernsehens (1892)*, in: Kümmel u. Löffler, *Medientheorie*, wie Anm. 23, 38-56; auch Stefan Andriopoulos, *Okkulte und technische Television*, in: ders. u. Bernhard J. Dotzler, Hg., 1929. *Beiträge zur Archäologie der Medien*, Frankfurt am Main 2002, 31-53; und Arne Hessenbruch, *Science as Public Sphere. X-Rays Between Spiritualism and Physics*, in: Goschler, *Wissenschaft*, wie Anm. 15, 89-126.
- <sup>27</sup> Robert Galbreath, *Explaining Modern Occultism*, in: Kerr u. Crow, *Occult*, wie Anm. 5, 11-37, hier 31. Für den inzwischen kaum mehr zu überhörenden Ruf nach einer Verräumlichung der Geschichtswissenschaft beziehungsweise umgekehrt einer Historisierung des Raumes vgl. nur Doreen Massey, *Places and Their Pasts*, in: *History Workshop Journal* 39 (1995), 182-192; David Blackbourn, *A Sense of Place. New Directions in German History. The 1998 Annual Lecture of the German Historical Institute*, London 1999; Jürgen Osterhammel, *Die Wiederkehr des Raumes. Geopolitik, Geohistorie und historische Geographie*, in: *Neue Politische Literatur* 43 (1998), 374-397; Karl Schlögel, *Kartenlesen, Raumenken. Von einer Erneuerung der Geschichtsschreibung*, in: *Merkur* 56 (2002), 308-318; ders., *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, München 2003; Sigrid Weigel, *Zum »topographical turn«*. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften, in: *Kultur-Poetik* 2 (2002), 151-165.
- <sup>28</sup> Eine umfassende Begriffsdiskussion von Okkultismus, Esoterik, und Mystik nimmt Bettina Gruber vor. Aus zwei Gründen folgen wir Grubers Argument, dass es die Frage nach dem »Modus des Erkenntnisgewinns« sei, von welcher sich eine solche Begriffsbestimmung leiten lassen müsse: Erstens ist eine transdisziplinäre terminologische Vereinheitlichung alleine aufgrund der großen Anzahl unterschiedlicher, entsprechend interessierter Disziplinen unmöglich; zweitens ist Okkultismus in großem Maße Opfer wissenschaftlicher Marginalisierung geworden, was zu den ohnehin zahlreichen begrifflichen, hier indes abgedeckten Funktionen noch weitere hinzufügte. Vgl. Bettina Gruber, *Mystik, Esoterik, Okkultismus. Überlegungen zu einer Begriffsdiskussion*, in: Moritz Baßler u. Hildegard Châtellier, Hg., *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900 / Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Straßburg 1998, 27-39, hier 29; vgl. auch dies., *Einleitung*, in: dies., Hg., *Erfahrung und System. Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne*, Opladen 1997, 9-26.
- <sup>29</sup> Kiesewetter, *Geschichte*, wie Anm. 9, XI, Hervorhebung im Original. Der Begriff selbst wurde 1856 von Eliphas Lévi (1810-1875) geprägt und fungierte lange als nicht pejorativ besetzte und überaus gebräuchliche Sammelbezeichnung, die noch um 1900 offenbar synonym mit Esoterik verwendet wurde. Vgl. Ulrich Linse, »Das Buch der Wunder und Geheimwissenschaften«. Der spiritistische Verlag Oswald Mutze in Leipzig im Rahmen der spiritistischen Bewegung Sachsens, in: Mark Lehmstedt u. Andreas Herzog, Hg., *Das bewegte Buch. Buchwesen und soziale, nationale und kulturelle Bewegungen um 1900*, Wiesbaden 1999, 219-244, hier Anm. 3.
- <sup>30</sup> Carl du Prel, *Der Spiritismus*, Leipzig o.J. [1893], 15; vgl. auch ders., *Die Magie als Naturwissenschaft*, 2 Bde., Jena 1899, hier Bd. 1: *Die magische Physik*, 8.
- <sup>31</sup> Vgl. Gruber, *Mystik*, wie Anm. 28., 29 f.
- <sup>32</sup> Vgl. ebd., 31; Hans Merlin, *Was ist Okkultismus und wie erlangt man okkulte Kräfte? Ein-*

führung in den modernen Okkultismus und die Geheimwissenschaften der alten Kulturvölker, Berlin 1903, 10-24; ähnlich Spiritualistischer Verein »Psyche«, Berlin, Der Spiritualismus. Entwicklung [sic], Wesen und Tendenz desselben, Berlin 1891, 12: »Naturgesetze können nicht durchbrochen werden: ›Wunder‹ giebt es nicht; es geschieht nichts Übernatürliches. Was geschieht, vollzieht sich auf natürlichem Wege: nur kommt es darauf an, die noch unbekanntes Gesetze, nach welchen sich die sogenannten Wunder vollziehen, zu entdecken und festzustellen«.

<sup>33</sup> Vgl. Kiesewetter, Geschichte, wie Anm. 9, XIII.

<sup>34</sup> Josef Peter, Geschichte des neueren Spiritismus, Pfullingen/Württemberg 1922, 5.

<sup>35</sup> Ebd., 10-15.

<sup>36</sup> Max Seiling, Meine Erfahrungen auf dem Gebiete des Spiritismus, Leipzig 1898, 1.

<sup>37</sup> Vgl. Sawicki, Leben, wie Anm. 9, 13.

<sup>38</sup> Ebd., 13 f.

<sup>39</sup> Gruber, Mystik, wie Anm. 28, 34.

<sup>40</sup> Kiesewetter, Geschichte, wie Anm. 9, XIII.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu auch den Aufsatz von Helmut Zander im vorliegenden Band; Rudolf Steiner, Die Geschichte des Spiritismus (Vortrag in Berlin am 30. Mai 1904), in: Spirituelle Seelenlehre und Weltbetrachtung, Gesamtausgabe Bd. 52, Dornach, 2. Auflage 1986, 274-304; ders., Okkulte Geschichte. Persönlichkeiten und Ereignisse der Weltgeschichte im Lichte der Geisteswissenschaft. Vortragszyklus, gehalten zu Stuttgart vom 27. Dezember 1910 bis 1. Januar 1911, in: Gesamtausgabe Bd. 126, Dornach, 5. Auflage 1992. Zu Figur, Auftreten und Wirken Steiners vgl. etwa Stefan Zweig, Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers, Frankfurt am Main 1992, 139-141. Gruber, Mystik, wie Anm. 28, 31.

<sup>42</sup> Vgl. David Blackburn, Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany, Oxford 1993 (deutsch: Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek 1997); Lucian Hölscher, Säkularisierungsprozesse im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts. Ein Vergleich zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft, in: Hans-Jürgen Puhle, Hg., Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur, Göttingen 1991, 238-258.

<sup>43</sup> Sigmund Freud, Traum und Okkultismus (1933), in: ders., Gesammelte Werke, Bd. XV: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt am Main 1999, 32-61, hier 32. Freud hat sich in drei früheren Texten zum Verhältnis von Okkultismus und Psychoanalyse geäußert, vgl. ders., Traum und Telepathie (1922), in: ders., Gesammelte Werke, Bd. XIII: Jenseits des Lustprinzips / Massenpsychologie und Ich-Analyse / Das Ich und das Es, Frankfurt am Main 1999, 163-191; ders., Psychoanalyse und Telepathie (1921), in: ders., Gesammelte Werke, Bd. XVII: Schriften aus dem Nachlass, Frankfurt am Main 1999, 25-44; ders., Die okkulte Bedeutung des Traumes (1925), in: ders., Gesammelte Werke, Bd. I: Werke aus den Jahren 1892-1899, Frankfurt am Main 1999, 569-573. Für einen Versuch, sieben Fälle von Verstorbenenspuk gleichwohl mit psychoanalytischen Begrifflichkeiten (neurotischer Wiederholungszwang, Automatismen, das verdrängte Unbewusste, neurotische Projektionen unbewusster Regungen etc.) zu deuten und auf entsprechende Parallelen aufmerksam zu machen, vgl. Alfred Winterstein, Zur Psychoanalyse des Spuks, in: Imago 12 (1926), 434-447, der gleichwohl von der Notwendigkeit einer psychischen Disposition zum Spuk ausgeht. Darüber hinaus George Devereux, Hg., Psychoanalysis and the Occult, New York 1953; Jan Ehrenwald, Freud und die Parapsychologie, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 6 (1962/63), 97-107; Eberhard Bauer, Ein noch nicht publizierter Brief Sigmund Freuds an Fanny Moser über Okkultismus und Mesmerismus, in: Freiburger Universitätsblätter 25 (1986), 93-110.

<sup>44</sup> Freud, Psychoanalyse, wie Anm. 43, 28, 31

<sup>45</sup> Zitiert nach: Ehrenwald, Freud, wie Anm. 43, 104.

- <sup>46</sup> Vgl. Peter Gay, Freud. Eine Biographie für unsere Zeit, Frankfurt am Main 1989, 498-501; John Mischo: Der andere Freud, in: Hans Bender, Hg., Parapsychologie. Entwicklung, Ergebnisse, Probleme, Darmstadt 1966, 405-412, hier 408.
- <sup>47</sup> Vgl. Dorothee Goebeler, Was muß man vom Spiritismus wissen? Berlin 1900, 7.
- <sup>48</sup> Vgl. Gunda Wegner, Das Leben des Georg von Langsdorff. Turner, Revolutionär und Wissenschaftler, in: Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins »Schau-ins-Land« 111 (1992), 79-94; dies., Georg von Langsdorff (1822-1921), Diss. med. Universität Freiburg, Freiburg 1989. Linse, Geisteserher, wie Anm. 9, 76-87.
- <sup>49</sup> Auf das gänzliche Fehlen international angelegter Vergleichs- oder Transferstudien weist Helmut Zander hin; ders., Spiritismus, wie Anm. 9, 89 f. Zum Unterschied Alexander C.T. Geppert u. Andreas Mai, Vergleich und Transfer im Vergleich, in: Comparativ 10 (2000), 95-111.
- <sup>50</sup> Eine bio-bibliographische Übersicht über eine Vielzahl der Protagonisten nach 1900 findet sich bei Tischner, Geschichte, wie Anm. 9, 336-346.
- <sup>51</sup> Vgl. Wilhelm Michael Treichlinger, Hg., Okkulte Erlebnisse berühmter Frauen und Männer, Stuttgart u. Wien 1950 listet für den Zeitraum von 1700-1950 mehr als fünfzig Zeugnisse für das Auftreten okkultur Phänomene auf, deren bekannte Autorinnen und Autoren allesamt keine erklärten Spiritisten waren. Zu diesen zählen u.a. Johann Wolfgang von Goethe, Immanuel Kant, Wilhelm Humboldt, Hermann Fürst zu Pückler-Muskau, Eduard Mörike, Arthur Schopenhauer, Victor Hugo, Theodor Storm, Carl Schurz und Alma Mahler. Der Begriff »Okkulte Erlebnisse« ist dabei sehr breit gefasst: Nicht nur Teilnahme an Séancen und Spukerscheinungen, sondern auch räumliches wie zeitliches Hellsehen und in Erfüllung gegangene Träume werden dazugerechnet. Vgl. auch W. T. Stead, Borderland. A Casebook of True Supernatural Stories, New York 1970 (1. Auflage 1897); Hermann Oberth, Parapsychologie – Schlüssel zur Welt von morgen, Kleinjörll bei Flensburg 1976.
- <sup>52</sup> Vgl. Sawicki, Leben, wie Anm. 9, 20 f.; Immanuel Kant, Träume eines Geisteserhers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1766), Hamburg 1976; Du Prel, Spiritismus, wie Anm. 30, 12.
- <sup>53</sup> Du Prel, Spiritismus, wie Anm. 30, 11; Schleier, Spiritismus, wie Anm. 12, 9; Moritz Baßler, »Lehnstühle werden verrückt« – Spiritismus und emphatische Moderne. Zu einer Fußnote bei Wassily Kandinsky, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 37 (1995), 73-89, hier 79 f.
- <sup>54</sup> »Psyche«, Spiritualismus, wie Anm. 32, 5 (Hervorhebung im Original). Zur begrifflichen Deckungsgleichheit kursorisch Regenia Gagnier, Mediums and the Media. A Response to Judith Walkowitz, in: Representations 22 (1988), 29-36.
- <sup>55</sup> So schon zeitgenössisch Charles Maurice Davies, Mystic London, or, Phases of Occult Life in the Metropolis, London 1875, der das Londoner Okkulte an immer neuen Orten aufzuspüren suchte und davon in einer langen Serie lose aufeinander folgender, episodenhafter Essays Rechenschaft ablegte.
- <sup>56</sup> Die Buch- und Verlagsstadt Leipzig war zugleich Sitz des führenden deutschsprachigen spiritistischen Buch- und Zeitschriftenverlages Oswald Mutze, der ein Monopol auf entsprechende Veröffentlichungen zumindest anstrebte und dabei vom sächsischen Volks-Spiritismus profitierte. Vgl. Linse, Buch, wie Anm. 29., 232.
- <sup>57</sup> Vgl. Sawicki, Leben, wie Anm. 9, 321 f. u. 331.
- <sup>58</sup> Erich Rätsch, Der Okkultismus als soziologisches Problem, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie 3 (1927), 413-427, hier 421. Anders als R. Henneberg (Über Spiritismus und Geistesstörung, in: Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten 34 [1901], 998-1039) geht Rätsch von einer individuell angeborenen Disposition zum Okkultismus aus, die eine soziologische Dysfunktion im Modernisierungsprozess darstelle und daher als »krankhaft« bezeichnet werden müsse. Nicht ganz so weit ging der bereits erwähnte George Robert Stow Mead, obgleich auch er die von ihm diagnostizierte »Flut des Übersinnlichen« als Konsequenz der defi-

zitären Modernisierung eines »künstlichen Zeitalters« deutete: »It is the mark of an artificial age, an age divorced from living nature, though one of ever-increasing mastery over the inorganic; but with our enslaving of physical forces comes the ever-increasing slavery of ourselves by the physical and material; our wants are steadily increasing.« Mead, Tide, wie Anm. 12, 412.

- <sup>59</sup> Brockhaus' Konversations-Lexikon, Bd. 15, Leipzig, Berlin u. Wien 1895, 170-172, hier 170. Ähnliches liest sich auch in der aktuellen Ausgabe auf CD-Rom: »In seiner Gegenwehr gegen den Siegeszug der aufklärerischen Wissenschaften und die zunehmende Technisierung und Rationalisierung der Lebensbereiche findet der Okkultismus im 19. Jahrhundert ein breites Publikum«. Art. Okkultismus. Ursprung und Strömungen, in: Der Brockhaus multimedial 2002 premium, Mannheim 2001.
- <sup>60</sup> Karl Marbe, Die okkultistische Bewegung in der Gegenwart, in: Preußische Jahrbücher 197 (1924), 47-59, hier 47 u. 55; ders., Über den Okkultismus. Erörterungen im Anschluß an v. Schrenck-Notzings Materialisationsphänomene, in: Zeitschrift für Psychologie 92 (1923), 337-345. Ähnlich kritisch Hans Freimark, Die okkultistische Bewegung. Eine Aufklärungsschrift, Leipzig 1912.
- <sup>61</sup> Webb, Flight, wie Anm. 9; ders., Underground, wie Anm. 4, 5-13; ders., Establishment, wie Anm. 9, 8 f.; Winter, Sites, wie Anm. 8, 54.
- <sup>62</sup> Adorno, Minima Moralia, wie Anm. 1, 468 u. 471. Man mag allerdings einwenden, dass es sich hier um ein Scheinparadoxon handle. Wissenschaftstheoretisch ließe sich nämlich argumentieren, dass genau dieses Moment – der beständige Versuch der Expansion, des Umkonstruierens des bislang Nicht-Wissenschaftlichen sowie damit letztlich des »Hinzuerrfindens« neuer, bislang unbekannter und unerklärter Gegenstands- und Zuständigkeitsbereiche – gerade eines der wesentlichen Charakteristika von Wissenschaft und ihrer konstanten Ausdifferenzierungsprozesse sei.
- <sup>63</sup> Linse, Geisterseher, wie Anm. 9, 11 u. 224-227; vgl. ders., Der Spiritismus in Deutschland um 1900, in: Baßler u. Châtellier, Mystik, wie Anm. 28, 95-113, hier 108; ähnlich Kury, Heiligenscheine, wie Anm. 8, 13.
- <sup>64</sup> Gruber, Mystik, wie Anm. 28, 30.
- <sup>65</sup> Otto Henne am Rhyn, Der moderne Okkultismus, in: Der Tag vom 2. März 1901, Nr. 75, 1 f., hier 2.
- <sup>66</sup> Vgl. hierzu auch den Beitrag von Thomas Laqueur im vorliegenden Heft.
- <sup>67</sup> Vgl. etwa Bernhard Cyriax, Wie ich ein Spiritualist geworden bin. Eine Selbstbeobachtung spiritueller Manifestationen, 2. Auflage, Leipzig 1893; Seiling, Erfahrungen, wie Anm. 36; Hinrich Ohlhaver, Die Toten leben! Eigene Erlebnisse. 3 Teile, Hamburg 1916-1921; E. Honold, Memoiren einer Spiritistin. Erlebte Wahrheiten gesammelt in 15jährigem okkultem Studium, 4./5. Auflage, Berlin 1920.
- <sup>68</sup> Zur räumlichen Organisation gelehrten Wissens in der Gegenwart vgl. Heidrun Friese und Peter Wagner, Der Raum des Gelehrten. Eine Topographie akademischer Praxis, Berlin 1993.
- <sup>69</sup> Die Spiritisten. Gemälde von Hans Baluschek, in: Leipziger Illustrierte Zeitung vom 4. Jänner 1906, Nr. 126, 11.