

## Spiritismus und das Okkulte in Deutschland, 1880-1930

Das Okkulte und der Okkultismus sind schillernde Begriffe, die sich durch einen besonderen Reichtum an Konnotationen auszeichnen. Das lateinische *occultus* bezeichnet im engeren Sinn etwas Verborgenes oder Verstecktes. Nun kann man Dinge absichtlich verbergen oder verstecken. Es ist aber auch möglich, dass ein Objekt, ein Sachverhalt jemandem verborgen bleiben kann, ohne jemals vorsätzlich versteckt worden zu sein. Somit können die Orte des Okkulten der Jahre um 1900, denen der vorliegende Band sich vornehmlich widmet, ganz unterschiedlich verstanden werden: Zum einen wäre es möglich, darunter die sozialen Orte von Arkandisziplinen zu verstehen, also von Diskursen und Praktiken, die nicht der Öffentlichkeit preisgegeben werden sollen und deshalb im Rahmen von Gruppen stattfinden, die sich abgrenzen wollen und dies durch spezifische Organisationsformen und Zugangsbeschränkungen (etwa Initiation) zu realisieren versuchen. Speziell im Bezug auf die Moderne könnten Orte des Okkulten andererseits aber auch Bestandteile vergangener Lebenswelten sein, die nur insofern okkulten Charakter haben, als sie der Forschung bislang verborgen geblieben sind. Dann gewönne die Formulierung eine ironische, methodenkritische Facette. Tatsächlich zeigte die zünftige Historiographie ja lange Zeit ein fast schon ostentatives Desinteresse an Themen, die mit dem Makel des Trivialen, Peripheren und der wissenschaftlichen Analyse Unwürdigen behaftet schienen. Okkultes fiel in diese Rubrik. Auch die Selbstbeschränkung auf methodisch-theoretische Zugänge, die *Occulta* gar nicht erst in den Fokus der Untersuchung treten ließen, mag eine Rolle gespielt haben. Impulse zur Beschäftigung mit dem Flüchtigen und Randständigen kamen vor rund zwanzig Jahren zuerst aus dem Umfeld Foucaults und in letzter Zeit vornehmlich aus solchen Bereichen der Geschichtswissenschaft, die sich unter Rückgriff auf die Nachbardisziplinen Volkskunde und Ethnologie um eine Neuvermessung der mentalen Landschaft der europäischen Neuzeit bemühen.<sup>1</sup>

Die Kategorie okkult kann aber nicht nur im Sinne eines sozialen und diskursiven Ortes verstanden werden oder als Hinweis auf spezifische Defizite bestimmter Formen der Geschichtstheorie und -methodik. Vielmehr signalisiert die Rede vom Okkulten im Sinne von Arkandisziplinen begriffsgeschichtlich bereits ein definierbares Bündel einschlägiger Diskurse und Praktiken, die seit dem 16. Jahrhundert

zunächst als *philosophia occulta* und später als *sciences occultes*, *occult sciences* und *geheime* beziehungsweise *verborgene Wissenschaften* bezeichnet wurden.<sup>2</sup> Darunter wurden insbesondere Astrologie, Kabbala, Magie und die Hermetik mit ihrem besonderen Akzent auf der Alchimie verstanden. Die diesen Wissensbeständen zugeschriebene besondere Qualität war der Grund dafür, dass sie geheim bleiben und nur einem Kreis von Eingeweihten zugänglich gemacht werden sollten: Es handelt sich um Lehren, deren Anwendung den Zugang zu Kräften und Erkenntnissen eröffnen will, die weit über das menschliche Maß hinausgehen und den Adepten an das Göttliche grenzende Macht und Einsicht verschaffen.

Diese Konstellation aus Astrologie, Kabbala, Magie und Alchimie erhielt um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Frankreich die Bezeichnung *occultisme*, die damals noch parallel mit *sciences occultes* gebraucht wurde. Der wohl wichtigste Multiplikator okkultistischen Gedankenguts für die Moderne übernahm sie in seine Schriften: Alphonse-Louis Constant (1810-1875) alias Eliphas Lévi. Als gläubiger Katholik hatte Constant zunächst Priester werden wollen, ehe ihn eine Liebesbeziehung von diesem Plan abbrachte, was ein unstetes, zeitweise von materiellen Nöten gekennzeichnetes Leben zur Folge hatte. Constant schlug sich als Lohnschreiber durch und engagierte sich in der radikaldemokratischen Bewegung Frankreichs; auch unter die frühen Theoretiker des Feminismus ist Constant zu zählen. In den frühen 1850er Jahren begann er sich für Magie zu interessieren und hebräisierte seinen Namen, da er die Juden für die Hüter des ursprünglichen magischen Wissens hielt. Unter dem neuen Namen Eliphas Lévi stilisierte er sich zum Magus und verfasste eine ganze Serie von Werken zur Theorie und Praxis der Magie. Die beiden zentralen, bis heute nachwirkenden Texte *Dogma der Hohen Magie* (1854/55) und *Ritual der hohen Magie* (1855) wurden 1856 als *Dogma und Ritual der Hohen Magie* in einem Band publiziert. In seinen Werken verzahnte Lévi erstmals seit Agrippa von Nettesheim und Paracelsus im 16. Jahrhundert wieder die in Europa zirkulierenden magischen Lehren, so dass ein scheinbar kohärenter Block okkulten Wissens entstand. Diejenigen, die Schriften wie die von Lévi rezipierten und an die Wirksamkeit der darin dargelegten Praktiken glaubten, sollen im Folgenden als magische Okkultisten bezeichnet werden.

Um 1900 etablierten sich zwei weitere Bedeutungsschattierungen des Begriffs Okkultismus. Die wissenschaftlichen Okkultisten wollten nicht im Geheimen wirken, sondern die verborgenen, also okkulten Kräfte in der Natur erforschen, die für eine Reihe unerklärlicher Phänomene – vom Hellsehen über das Austreten von Ektoplasma aus Körperöffnungen bis hin zur Rutengängerei – verantwortlich gemacht wurden. Mittels explizit am Standard der experimentellen Naturwissenschaften ausgerichteter Methoden sollten solche Erscheinungen verifiziert und erklärt werden.<sup>3</sup> In der jungen Theosophie Madame Blavatskys – jenem Experimentarium der Esoterik des 20. Jahrhunderts<sup>4</sup> – wurden okkult und Okkultismus dagegen zur Bezeichnung eines Geheimwissens verwendet, das den gemeinsamen Kern aller Weltreligionen bilde.<sup>5</sup>

Die folgenden Überlegungen über das Okkulte wollen sich nicht auf die detaillierte Nachzeichnung aller bis hier umrissenen begriffsgeschichtlichen Aspekte des Themas beschränken, sondern sich den Diskursen des Okkulten unter stetem Rückbezug auf die ihnen zugehörigen, tatsächlich ausgeübten Praktiken zuwenden. In den Blick treten dabei immer neue Konglomerate aus Diskursen und Praktiken, die sich auf den ersten Blick den empirisch-zweckrationalen Paradigma als Kennzeichen der westlichen Moderne zu entziehen scheinen, weil die intersubjektive Überprüfbarkeit ihrer behaupteten Grundlagen und Wirkungen nicht möglich ist. Bewusst wird der Blickwinkel der Betrachtung dabei nicht auf die sich selbst als solche bezeichnenden Okkultisten beschränkt. Es erschlosse sich dann vor allem ein zahlenmäßig begrenztes Netzwerk akademisch nicht etablierter Privatgelehrter aus Bourgeoisie und Adel, die sich entweder magischen Praktiken in logenartigen Vereinigungen widmeten oder aber als wissenschaftliche Okkultisten der Erforschung jener Naturkräfte widmen wollten, die sie für Hellsehen, Psychokinese und andere durch den Spiritismus bekannt gewordene rätselhafte Phänomene verantwortlich machten. Doch das Feld der Spielarten des Okkulten um 1900 erweist sich als deutlich weiter. Ideengeschichtlich handelt es sich aber durchwegs um Derivate der alten geheimen Wissenschaften, freilich in epochenspezifischer diskursiver und sozio-topographischer Zurichtung.

#### Konglomerate aus Diskursen und Praktiken

Eine Übersicht über die virulenten Spielarten des Okkulten im Deutschland des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts kann also beim Okkultismus (1) ansetzen, unterteilbar in magischen und wissenschaftlichen Okkultismus, der als Vorläufer der heutigen Parapsychologie gelten kann. Beiden damit befassten Personenkreisen ist eine spezifische Urbanität der sozialen Beziehungsmuster und Kommunikationsstile zuzuschreiben. Seine Protagonisten lassen sich nur bedingt mit regionalen und lokalen Traditionen des Okkulten in Beziehung setzen – am ehesten noch über die jeweilige frühe biographische Prägung. Beispielhaft genannt werden kann dafür etwa der langjährige Herausgeber der Zeitschrift *Psychische Studien*, Gregor Constantin Wittig, der sich bekannte, seit seiner Kindheit in der schlesischen Provinz mit unerklärlichen Phänomenen, Magie und Geisterglauben in Kontakt gekommen zu sein.<sup>6</sup> Dient Wittig als Exempel für den Bereich der wissenschaftlichen Okkultisten, kann für die magische Richtung auf den – in den 1920er Jahren auch in Deutschland aktiven – Aleister Crowley verwiesen werden, der aus einer Familie protestantischer Schwärmer stammte. Beispielhaft für das bourgeois bis adelig geprägte soziale Umfeld des wissenschaftlichen Okkultismus um 1900 kann die Experimental- und Forschungspraxis des Münchner Freiherrn Albert von Schrenck-Notzing gelten, die plastisch von Thomas Mann dokumentiert wurde, der 1922 einige Séancen in von Schrenck-Notzings Hause besuchte.<sup>7</sup>

Die magischen Okkultisten schufen logenähnliche Verbindungen ähnlich den eher an Arkandisziplinen als an Geselligkeit interessierten Fraktionen der Freimaurerei, die seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer wieder auftraten. Die Zeit zwischen Jahrhundertwende und Zweitem Weltkrieg war durch eine regelrechte Renaissance der Geheimbünde und okkultistischen Gemeinschaften gekennzeichnet, deren soziale Reichweite und kulturelle Wirksamkeit auch die in dieser Beziehung herausragenden Gruppierungen des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts bei weitem übertrafen. Neben die Theosophie und Anthroposophie traten nur durch Initiation zugängliche Bünde wie der *Orden der Goldenen Dämmerung* (*Order of the Golden Dawn*) und der *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.), in denen Aleister Crowley eine bedeutsame Rolle spielte. In Deutschland formierten sich unter anderem der *Orden des Neuen Tempels* des Jörg Lanz von Liebenfels oder die von Crowley unabhängige, aber auf seinen Lehren und magischen Ritualen aufbauende *Fraternitas Saturni*, die Eugen Grosche 1928 gründete.

Als weitere Strömung ist der Spiritismus zu nennen (2), dessen Anhänger sich der Kommunikation mit den Geistern der Verstorbenen, Bewohnern fremder Planeten und höheren nichtmenschlichen Wesen verschrieben. Die Spannweite der Varianten des Spiritismus erweist sich als außerordentlich breit: Von den hinsichtlich ihrer informellen Organisation und internationalen Vernetzung als Pendant zu den wissenschaftlichen Okkultisten anzusehenden adelig-bourgeois Spiritistenzirkeln<sup>8</sup> reichte sie über kleinbürgerlich-proletarische Vereine bis zu niedrig organisierten Kultpraktiken in Hausgemeinschaften oder Familien, die in spezifischen Frömmigkeitstraditionen wie dem Pietismus oder Spielarten katholischer Mystik wurzeln.<sup>9</sup> Dazu trat um 1900 der Spiritismus als kommerzielles Phänomen, als Gegenstand der Vermarktung in varietéhaften Schauveranstaltungen und somit Bestandteil einer entstehenden Unterhaltungsindustrie.<sup>10</sup> Im angelsächsischen Raum sind sowohl der Spiritismus als Phänomen der Mittel- und Oberschichten wie auch als alternative religiöse Bewegung der Unterschichten inzwischen recht gut dokumentiert.<sup>11</sup> Die eigensinnige, widerspenstige Seite des »plebejischen« Spiritismus in Arbeiter- und Handwerkerkreisen des 19. Jahrhunderts wurde schon von geraumer Zeit behandelt.<sup>12</sup> Dabei zeigten sich Parallelen zu den von Edward P. Thompson dargelegten rebellischen Potentialen des religiösen Dissenses, insbesondere der schwärmerischen Traditionen des Protestantismus. In Bezug auf Deutschland sind erst Mitte der 1990er Jahre entsprechende Darstellungen vorgelegt worden, die erkennen lassen, dass vergleichbare Entwicklungen zumindest ansatzweise auch auf dem Kontinent stattfanden.<sup>13</sup> Eine eingehendere Untersuchung des deutschen Spiritismus als Phänomen der gebildeten Schichten und seiner vielfältigen Verflechtungen mit dem Milieu der Theosophie und Anthroposophie ab 1900 steht auch noch aus.

Eher von Volkskundlern als Historikern bearbeitet wurde bislang das Gebiet der informellen alltagsmagischen Praktiken (3), die insbesondere zur Ermittlung zukünftigen Geschehens dienen sollten. Pendeln, Kartenlegen, Astrologie mögen

dabei die verbreitetsten der zahlreichen Wahrsagekünste gewesen sein. Auch für alltagsmagische Praktiken spielten – zum Teil schon seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert – Tendenzen der Kommerzialisierung eine Rolle. Vornehmlich auf die wachsende Zahl und immer leichtere Verbreitung einschlägiger Druckschriften ist hierbei das Augenmerk zu richten. Der Vertrieb ›geheimer‹ Zauberbücher durch Kolportage, Sortimentsbuchhandel und Versandunternehmen bewirkte eine Diffusion magischer Handlungsanleitungen, die bis gegen 1800 fast nur als Handschriften zirkuliert waren und als kostbar gehütete Geheimnisse gegolten hatten. Erst im Gefolge der Aufklärung wurde magisches Wissen allgemein und mühelos verfügbar. Die Druckerpresse, aus der die kritisch rasonierende Öffentlichkeit mit immer neuem Lese- und Debattierstoff versorgt wurde, produzierte gleichzeitig Schriften, die das enthielten, was den Volksaufklärern, die sich soviel von ihren belehrenden Periodika und Broschüren versprachen, als Ausdruck gefährlichen Aberglaubens gegolten hatte. Die solchermaßen bis heute verbreiteten Zauberbücher sind in der Regel magische Schriften mit rezeptartigen Handlungsanweisungen darüber, wie die Benutzer der Werke übernatürliche Mächte zu ihrem Nutzen einsetzen und insbesondere Dämonen beschwören können, um an Reichtümer zu gelangen, die Gesundheit zu bewahren oder Schadenzauber abzuwehren. Als Verfasser dieser Sammlungen werden in der Regel biblische Gestalten wie Moses oder König Salomon, aber auch mit einem besonderen Nimbus versehene Gelehrtengegestalten wie Albertus Magnus oder Doktor Faustus angegeben.<sup>14</sup>

Der Einfluss solcher magischen Gebrauchsliteratur kann kaum überschätzt werden. Auch wenn die darin enthaltenen Rezepte befremdlich archaisch wirken, sind es doch Konstrukte, die offenbar schon am Ende des 18. Jahrhunderts, vor das sich ein Großteil der einschlägigen Werke kaum zurückverfolgen lässt, bewusst mit dem Nimbus des Uralten und Geheimnisvollen kalkulierten. Tatsächlich ist noch ein Fall aus den 1950er Jahren dokumentiert, als sich drei in Geldnot befindliche Männer durch eine Beschwörung aus dem *6. und 7. Buch Mosis*, das auch heute noch im Buchhandel erhältlich ist,<sup>15</sup> der Hilfe Luzifers versichern wollten, um zu Reichtum zu gelangen. Nachts unter freiem Himmel, bei Kerzenlicht und Weihrauchduft sollte dazu unter anderem dem Bösen ein Rehkitz geopfert werden.<sup>16</sup> Doch vielleicht ist das Kalkül der Erfinder, Kompilatoren und Editoren von Zauberbüchern auch noch auf eine andere Weise aufgegangen: Die archaisierende Gestaltung dieser Texte mag manche Forscher dazu verleitet haben, als Quelle tatsächlich eine alte Volksmagie, ein Wissen der »weisen Frauen« (Gunnar Heinsohn), Relikte »verbotener Künste« (Eva Labouvie) entdeckt zu haben. Bei allen ihren Verdiensten ist vor allem die deutsche Historische Anthropologie nicht ganz von dem Vorwurf freizusprechen, die komplizierten, schon frühzeitig medial (also vor allem durch Zauberbuch-Handschriften und kleine Druckschriften auf dem frühneuzeitlichen Medienmarkt) vermittelten Zirkulations- und Austauschprozesse von – auch magischem – Wissen nicht differenziert genug verfolgt und statt dessen lieber versucht zu haben, mit leichter Neigung zur Sozialromantik eine eigenständige Volkskultur zu konstru-

ieren, die grundsätzlich positiv gedeutet wurde und die Unterprivilegierten der Vergangenheit rehabilitieren sollte.<sup>17</sup>

Wenn Magie also einen zentralen Bestandteil der okkulten Wissenschaften, mithin des Okkulten bildet, muss auch eine ihrer speziellen Spielarten gesondert berücksichtigt werden: die Hexerei (4). Darunter ist die Vorstellung zu verstehen, bestimmte Menschen wären imstande, durch magische Zeremonien oder auch nur mittels Berührung oder des Bösen Blicks andere Lebewesen zu verhexen und ihnen Schaden zuzufügen. Unabhängig von allen Hexenbildern wie sie in der Frühen Neuzeit von den Klerikern konstruiert wurden – samt Hexensabbat, Teufelspakt und was Jacob Sprengers *Malleus Maleficarum* ansonsten noch bot – bestand und besteht in Europa ein ganz elementarer, epistemologisch anspruchsloser Glaube an Verhexung fort.<sup>18</sup> Die Persistenz der Hexerei beruht offenbar auf einigen Besonderheiten, die den Glauben an sie nah an den Bereich der anthropologischen Konstanten heranrücken. Die Vorstellung verhext zu sein, knüpft sich an elementare Erfahrungen kontingenten Leides, das bis auf oder unter die Haut des Subjektes dringt: rätselhafte Ekzeme, undefinierbare Schmerzen, vor denen die heutigen Ärzte genau wie ihre Kollegen im 16. oder 17. Jahrhundert die eigene Hilflosigkeit hinter einer ehrfurchtgebietenden Terminologie verstecken. Verflochten mit dem körperlichen Leiden ist das seelische. Hexenglauben speist sich auch aus dem Gefühl, das unmittelbare Lebensumfeld, die Familie, das Geschäft würden von einer fremden Macht planvoll ins Unheil gestürzt. Ehegatte, Kinder, Hab und Gut scheinen an Fäden zu hängen, rätselhafte Strahlen haben sich offenbar an sie geheftet, und die missgünstige Macht übt vermittels dieser Fäden oder Strahlen eine Kontrolle über sie aus. Die Übergänge zu den heute millionenfach diagnostizierten psychosomatischen oder neurotisch-paranoiden Erkrankungen sind fließend, doch es würde nicht weiterhelfen zu behaupten, Hexenglaube sei eine Form der Paranoia. Vielmehr liesse sich formulieren, dass Paranoia nur die Bezeichnung ist, mit der die im weltweiten und welthistorischen Maßstab zu vernachlässigende Minderheit der Psychiater und Psychoanalytiker westlicher Couleur die Hexerei begrifflich zu bannen versucht. Hexerei spielte gerade im von Joachim Radkau definierten »Zeitalter der Nervosität« zwischen 1880 und 1930 eine Rolle,<sup>19</sup> aber auch schon davor: Dass sich der Jurist Friedrich Krauß Mitte des 19. Jahrhunderts von Strahlen gesteuert fühlte,<sup>20</sup> der Astrophysiker und Spiritist Friedrich Zöllner sich von seinen missgünstigen Fachkollegen verhext glaubte, sind Indikatoren für ein Phänomen, das bis heute elementarer und allgegenwärtiger ist, als vielfach vermutet wird.

Schließlich eröffnet sich noch das fast unüberschaubare Gebiet der akademisch nicht oder nur eingeschränkt anerkannten Heilverfahren (5) – von der Geisterheilung mit ihrer Nähe zum Spiritismus über Vitalmagnetismus und Hypnose bis hin zur Homöopathie. Die bislang geleistete Forschungsarbeit, oft im Grenzbereich zwischen Volkskunde und Medizingeschichte angesiedelt, lässt erst erahnen, welche alltagsbestimmende Bedeutung die Frage der Heilung gewann, seit die Sorge um die eigene Gesundheit, die oft angstvolle Beobachtung von Leib und Befinden zum

Merkmal der Neuzeit wurden.<sup>21</sup> Und an diesem Punkt verweist die Thematik auch gleich wieder zurück auf das Feld der Hexerei, das ja – wie eben skizziert wurde – untrennbar mit dem Leiblichen, dem Körperlichen verbunden ist.

Theorie: Konjunkturen

Man erkennt – das dürfte diese Übersicht deutlich gemacht haben – einen ganzen »okkulten Untergrund« (James Webb) des modernen Abendlandes, wenn man sich erst einmal auf die Suche nach einschlägigen Phänomenen begeben hat. Allerdings trifft dieses gern gebrauchte Bonmot nicht ganz den Sachverhalt. Es geht ja weniger um wirklich Verborgenes und auch nicht um eine spezifische Subkultur unterhalb einer klar definierbaren Hochkultur. Solch ein Blickwinkel reproduziert nur die Debatte um das Verhältnis von Volks- und Elitenkultur in der Frühneuzeitforschung. Dort ist man inzwischen zu der Erkenntnis gelangt, dass diese Unterscheidung allenfalls eine idealisierende ist und den Blick dafür verstellt, welche Legierungs-, Aneignungs- und Austauschprozesse das Verhältnis zwischen den kulturellen Artefakten und den sozialen Positionierungen ihrer Produzenten/Konsumenten kennzeichnen.

Das, was hier an Okkultem skizziert wurde, war im fraglichen Zeitraum kein Teil einer Subkultur, sondern nur ein bislang wenig erforschter Teil des Alltags. Okkultes spielte sich lediglich zum Teil im Verborgenen ab und war häufig regelrechter Bestandteil öffentlichen Lebens: öffentliche spiritistische Séancen im Saal, öffentliche Hypnosedarbietungen, Druckschriften, Periodika, Broschüren, ordnungsgemäß angemeldete Vereine. In seiner Vielfalt und Heterogenität hatte das Okkulte allerdings – je nachdem, um welches konkrete Diskurs-Praxis-Bündel es sich handelte – seine spezifischen sozialen Orte und topographischen Hochburgen, seine zeitlich unterschiedlich gelagerten Konjunkturen.

Wenn wir im Zusammenhang mit dem Okkulten von Konjunkturen sprechen, wird dieser Begriff weniger im Sinne von Phasen besonderer quantitativer Intensität gebraucht, wie es üblicherweise der Fall ist, etwa wenn generalisierend konstatiert wird, nach dem Ersten Weltkrieg sei es zu einem besonderen Boom des Okkultismus in Deutschland gekommen. Was man damals beobachten konnte, war weniger ein Boom als eine Konjunktur im Sinne des französischen *conjoncture*, eine *coniunctio*, eine Verschränkung verschiedener Faktoren, die zusammen ein besonders deutlich erkennbares Phänomen zu erzeugen schienen, wie eben auch die Versammlung mehrerer Planeten an einer bestimmten Stelle des Himmels einen einzelnen, besonders hellen Leuchtkörper zu erzeugen scheint.

Von okkulten Konjunkturen lässt sich vor allem beim Zusammenwirken von drei Faktoren sprechen.

Als erstes ist das Feld der unspektakulär im Schutzraum des Privaten ausgeübten magischen Praktiken zur Lebensbewältigung zu nennen. Ihr Wandel und ihre

Intensitätsphasen sind nicht ganz dem Blick der Wissenschaft entzogen. Es handelt sich aber dennoch um Aktivitäten, die für den Historiker nur ganz punktuell erkennbar werden und zu ihrem allergrößten Teil spurlos blieben. Was will man beispielsweise über Häufigkeit, situativen Kontext und Intention von Privatritualen ermitteln, die das Fallen eines Herbstblattes oder das Übertreten der Fugen zwischen Gehwegplatten zum Ausgangspunkt von Zukunftsdeutungen machen? Selbst etwas komplexere Wahrsageverfahren wie das Lesen im Kaffeesatz oder in ausgeblasenem Eiklar fallen unter diese Rubrik.

Als zweiter Faktor muss die Sphäre der thematisch einschlägigen Diskurse, der Bereich der überlieferten Einlassungen der Gegner und Verteidiger des Okkulten gelten. Selbstverständlich sind hier neben den Inhalten der Debatten deren diskursive Rahmenbedingungen zu beachten, die bestimmten, wann, wo und in welcher Form beispielsweise ein Reden über die individuelle Unsterblichkeit und das Verhältnis von Diesseits und Jenseits überhaupt möglich wurde.

Als dritter Faktor erscheint der Bereich der öffentlich sichtbaren okkulten Vergesellschaftungsformen und der damit verbundenen Publikationstätigkeit im Bereich einschlägiger Bücher, Kleinschriften und Periodika. Hier sind sogar quantifizierende Aussagen möglich. So lässt sich auf diesem Wege beispielsweise die quantitative Dimension des deutschen Spiritismus wenigstens grob abschätzen. Die 1906 erschienene dritte Auflage der *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* enthält etwa einen Artikel, in dem die Mitgliederzahl der spiritistischen Vereine Deutschlands mit mehr als 10.000 beziffert wird.<sup>22</sup> Der Vergleich mit dem Leserstamm spiritistisch-okkultistischer Zeitschriften lässt allerdings vermuten, dass die Angabe eher zu hoch als zu niedrig gegriffen sein dürfte. Die Redakteure erwähnten solche Zahlen meist im Zusammenhang mit der Klage, es fänden sich kaum genug Abonnenten, um die Herstellungskosten zu decken, obwohl die Leserschaft dafür eigentlich groß genug sei. Verantwortlich gemacht wurde neben einem generellen Desinteresse an spiritistischer Lektüre die verbreitete deutsche Gewohnheit, sich mit mehreren Bekannten die Abonnements für Zeitungen und Zeitschriften zu teilen oder im örtlichen Spiritistenverein die ausliegende Literatur gratis zu lesen.<sup>23</sup> Bei den *Neuen Spiritualistischen Blättern*, deren Leser sich hauptsächlich aus dem sächsischen Unterschichten-Spiritismus rekrutierten, kamen demnach auf jedes Exemplar der Zeitung mindestens sechs Mitabonnenten, teilweise sogar 15 bis 17. In Sachsen habe man bereits 1884 von 800 vereinsmäßig organisierten Spiritisten und einer Gesamtanhängerschaft von etwa 3.000 Personen ausgehen können. Der Leserkreis der *Neuen Spiritualistischen Blätter* wurde für 1888 mit mindestens 4.000 angegeben, obwohl die Abonnentenzahl nicht über 520 steige.<sup>24</sup> Die stärker an ein wissenschaftlich interessiertes Publikum gerichteten *Psychischen Studien* hatten nach einem Hinweis der Redaktion 1881 etwa 2.000 Leser.<sup>25</sup> Diese Werte relativieren die Angaben des Lexikons also deutlich.

Ein Zusammenhang zwischen quantitativen Spitzen der Veröffentlichungstätigkeit über das Okkulte und der Intensität und Verbreitung der tatsächlich ausgeüb-



ten okkulten Praktiken kann natürlich allenfalls als grobe Tendenz vermutet werden. So dürfte es bereits in der Vereinskultur des Kaiserreichs zunehmend den Typus des Okkultanhängers aus ästhetisch-weltanschaulicher Neigung gegeben haben, der sich nur gelegentlich oder selten an entsprechenden Praktiken beteiligte. Der Aufstieg der Theosophie und Anthroposophie um die Jahrhundertwende ist in diesem Zusammenhang ein wertvoller Indikator: Dem Spiritismus wurde von zwei okkultistischen Systemen der Rang abgelassen, die sich von ihm dadurch unterschieden, dass die Ausübung magischer Praktiken gar nicht mehr gewünscht, sondern statt dessen meditative Innenschau propagiert wurde wie auch das Mitwirken in vereins- bis logenmäßigen Organisationsformen und die Exegese eines okkultistischen Lehrsystems, dessen Ausdifferenzierung bei weitem das der spiritistischen Doktrinen überstieg.

Konjunkturen des Okkulten sind dann zu beobachten, wenn der dritte Faktor, also die einschlägigen Vergesellschaftungsformen und die Publikationen, quantitativ zunehmen und eine Engführung zwischen einzelnen im privaten Alltagshandeln verbreiteten magischen Praktiken und bestimmten Diskursen einsetzt – etwa wenn inspirierte Rede und automatisches Schreiben über die spiritistische Broschürenliteratur zum privilegierten Weg der Geisterkommunikation erklärt und propagiert werden. Auf diesem Wege formiert sich dann zeitweise ein Phänotyp von okkulter Praxis heraus, der im Sinne einer Konjunktur eine besondere öffentliche Präsenz gewinnt und seine spezifischen Vergesellschaftungsformen hervorbringt.

Anwendung: 1853-1900

Gemäß diesem Modell lässt sich hinsichtlich des Spiritismus, jenes paradigmatischen Phänomens des Okkulten im 19. Jahrhundert, beispielsweise folgende Entwicklungskurve zeichnen. 1853/54 beginnt mit der Modewelle des Tischrückens und -klopfens die Geschichte des klassischen Spiritismus in Deutschland. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Zeitgenossen zwischen Tischrücken, Tischklopfen und Geisterklopfen genau differenzierten. Es gab das Tischrücken als Gemeinschaftspraxis, bei der sich eine Personengruppe an den unerwarteten Bewegungen eines von allen angefassten Tisches erfreute und dieses Geschehen als Wirkung einer bislang nicht identifizierten Naturkraft ansah. Beim Tischklopfen wurden dem bei einer Sitzung durch Klopfgeräusche antwortenden Tisch Fragen gestellt, deren Beantwortung nicht der Mitwirkung von Geistern zugeschrieben wurde. Lediglich diejenigen, die beim Tischklopfen an die Mitwirkung von Geistern glaubten, können als Spiritisten gelten. Spätestens ab 1855 erlahmte das öffentliche Interesse am Tischrücken und -klopfen. Doch bis dahin hatte sich bereits eine Kultur privater spiritistischer Zirkel etabliert, die sich dem Geisterkontakt durch Klopfkommunikation und automatisches Schreiben weiterhin widmeten.

Das Verschwinden des Themas Spiritismus als Technik der Kommunikation mit dem Jenseits aus der öffentlichen Wahrnehmung will nicht recht ins Bild passen,

zieht man die übliche historische Erklärung für seine Entstehung in Betracht. Demnach war er eine Reaktion auf den immer schärfer werdenden Konflikt zwischen Naturwissenschaften und Religion im 19. Jahrhundert. So einfach kann der Zusammenhang jedoch nicht sein, denn dann hätte im deutschen Materialismusstreit der späten 1850er Jahre, in dessen Zentrum das problematische Verhältnis von Wissenschaft und Religion stand, zumindest am Rande das Thema Spiritismus auftauchen müssen. Spiritistische oder auch nur im philosophischen Sinne spiritualistische Positionen spielten in dieser Auseinandersetzung jedoch keine Rolle. Dieses spezifisch deutsche Desinteresse am Problem des Spiritismus, der doch zur gleichen Zeit im angelsächsischen Raum intensiv diskutiert wurde, kann unter anderem durch das Zusammenwirken wissenschaftsgeschichtlicher und politischer Faktoren erklärt werden. Die Konfliktlinie zwischen Theologie und Naturforschung verlief schon einige Jahre vor dem Erscheinen von Darwins *Entstehung der Arten* (1859) durch ein Terrain, das neue Forschungen zur Geologie und Biologie markiert hatten. Die Theologen reagierten äußerst empfindlich auf Veröffentlichungen, die der etablierten christlichen Chronologie einer sechstausendjährigen Erdgeschichte widersprachen oder den Schöpfungsbericht der Bibel nur noch als vorderasiatischen Mythos erscheinen ließen. Das alte spekulative Thema der persönlichen Unsterblichkeit trat angesichts der neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse in den Hintergrund. Zudem war der Konflikt über weite Strecken eine verdeckte politische Auseinandersetzung. Es waren die antiklerikalen und demokratischen Folgerungen, die die Protagonisten des kleinbürgerlichen Materialismus aus ihren philosophischen Grundsätzen zogen, nicht ihre metaphysischen Prämissen, um die gestritten wurde.

Allerdings sollte ein weiterer Umstand berücksichtigt werden, wenn es um das Verschwinden des Spiritismus aus der Öffentlichkeit der 1850er und der darauf folgenden Jahre geht. Mit seiner Affinität zu chiliastischen und sozialutopischen Konzepten stand der Spiritismus insbesondere im repressiven politischen Klima der Zeit nach 1849 in besonderer Gefahr, ins Fadenkreuz der Obrigkeit zu geraten und mit den wenig subtilen Mitteln der Staatsgewalt unterdrückt zu werden. So ist der Fall einer spiritistischen Gruppierung um den Weber Carl Gottlob Voigt aus Chemnitz dokumentiert, der von den Behörden 1855 als geisteskrank in die Irrenanstalt Sonnenstein verbracht und dort zwölf Jahre festgehalten wurde. Sein *Theokratischer Bruderbund* sollte zerschlagen werden, erwies sich aber als erstaunlich zählebig. Dem zuständigen Amtsarzt genügten damals einige Äußerungen Voigts, die vom utopischen Sozialismus Saint-Simons inspiriert schienen, um bei ihm eine Geisteszerrüttung zu konstatieren, die den Aufenthalt im Irrenhaus zwingend notwendig machte.<sup>26</sup> Ein ganzes Ursachenbündel ist also offenbar für das Verschwinden des Spiritismus aus der Öffentlichkeit verantwortlich gewesen: das Abebben des Interesses bei den nur kurzfristig durch das Sensationelle und Neue des Tischrückens und -klopfens faszinierten Zeitgenossen, eine spezifische diskursive Situation in der akademischen Debatte und schließlich punktuelle obrigkeitliche Repressionen gegen sektiererische und widerständige Ausprägungen des Spiritismus.

Die Popularität des Spiritismus in Deutschland nach 1880 ist durch eine erneute intensive mediale Präsenz der Thematik initiiert worden. Die in der zweiten Hälfte der 1870er Jahre gegründeten ersten spiritistischen Vereine und Zeitschriften kränkelten weitgehend unbeachtet dahin, bis Friedrich Zöllner mit dem Medium Henry Slade Experimente unternahm, die spektakulär in Zeitungen, Zeitschriften und Broschüren geschildert und kontrovers diskutiert wurden<sup>27</sup>. Tatsächlich sind Zöllners Aktivitäten die Initialzündung für die Etablierung des Spiritismus im Kaiserreich gewesen: Die Prominenz seiner Person und die von ihm selbst tatkräftig vorangetriebene flächendeckende Presseberichterstattung über Henry Slade machten den Spiritismus zum Tagesthema. Erst danach stabilisierte und vergrößerte sich die Zahl der deutschen Anhänger des Spiritismus nachhaltig. Ab 1877 ist die Etablierung eines proletarischen bis kleinbürgerlichen Vereinsspiritismus vor allem in den Industrievierteln Sachsens zu beobachten, wo die sprossende Bewegung Allianzen mit bereits lange existierenden Traditionen religiösen Dissenses, insbesondere täuferischen und pietistischen Strömungen, eingehen konnte. Die Treffen solcher Vereinsspiritisten mit Gesang, Andacht und Tranceden von Medien erinnerten deutlich an Konventikel schwärmerischer Protestanten, wie sie seit der frühen Neuzeit unter anderem in Mitteldeutschland nachgewiesen sind.

Neben dieser proletarisch-kleinbürgerlichen Traditionslinie des Spiritismus etablierte sich – und das bevorzugt im großstädtischen Milieu Münchens, Berlins und Hamburgs – ein bourgeois-aristokratischer Spiritismus, der sich als wissenschaftlich verstand und weniger die spirituelle Erfahrung suchte als empirische Beweise für das Fortdauern der Seele nach dem Tode. Diesen zahlenmäßig unbedeutenden Personenkreisen, die aber international vernetzt und sehr publikationsfreudig waren, gelang es, über ihre Schriften und generationsüberschreitenden Netzwerke die Rezeption der Thematik Spiritismus/Okkultismus bis zur heutigen Parapsychologie so zu monopolisieren, dass die deutsche Tradition eines proletarisch-kleinbürgerlichen Spiritismus bis zu Ulrich Linses Veröffentlichungen praktisch vergessen war.<sup>28</sup>

An Gegnern hat es dem Spiritismus nie gefehlt, doch gefährlich für seine Attraktivität wurde ihm vor allem die innere Dynamik seiner eigenen Entwicklung. Der von den Spiritisten nie aufgegebenen wissenschaftlichen Anspruch, die Möglichkeit des Verkehrs mit der Geisterwelt empirisch beweisen zu können, führte zur Suche nach immer eindeutigeren Manifestationen. Am Ende der Entwicklung, die mit Tischklopfen, Psychographie und inspirierter Rede begonnen hatte, stand daher das Paradox der materialisierten Geister, die sich wiegen lassen mussten oder Südfrüchte und Nippsachen in den Séanceraum apportierten. Dieser Wandlungsprozess erscheint als das Resultat einer dialektischen Wechselbeziehung zwischen den Beweisinteressen der Spiritisten und den Praktiken der Medien in den Séancen, die sich den Erwartungen der Sitzungsteilnehmer anpassten. Nicht im unterschichtlichen Andachts- oder Offenbarungsspiritismus, sondern im Spiritismus der besseren Kreise, wo man physikalische Manifestationen sehen wollte, kam es zu einer sonderbaren Allianz zwischen den respektablen Freiherren, Doktoren und Professoren

und den Medien, die oft genug den Zwischenwelten der Jahrmarktsleute und Zauberkünstler entstammten oder nach der Entdeckung ihrer Fähigkeiten wie fahrendes Volk von Engagement zu Engagement zu reisen begannen. Um 1900 war die Diskrepanz zwischen dem sittlichen Anspruch des Spiritismus und seiner allseits zu beobachtenden Praxis unübersehbar geworden. Dies betraf vor allem seine fortschreitende Kommerzialisierung als Unterhaltungsspiritismus und die Fixierung auf bestenfalls nichtssagende, meist aber regelrecht alberne physikalische Phänomene.

Dementsprechend wurden zwei weltanschauliche Strömungen verstärkt zur Konkurrenz für den Spiritismus. Die wissenschaftlichen Okkultisten negierten die Mitwirkung von Geistern bei den Séancen und erklärten alle dort beobachteten Phänomene für Wirkungen bislang unerklärter psychischer Kräfte der Medien, bei denen nichts anderes erkennbar werde, als was in der durchaus irdischen und oft genug nicht besonders edlen Seele dieser Männer und Frauen vorhanden sei. Die Theosophen wiederum betonten, die wenig erhabenen Erscheinungen der spiritistischen Sitzungen böten keinen sicheren Weg zur Erlangung eines höheren und läuternden Wissens.<sup>29</sup>

Was sich in diesem Überblick als die wellenartig steigende und fallende Linie der Geschichte des Spiritismus darstellt, als ein zu bestimmten Zeitpunkten besonders deutlich erkennbar werdendes Phänomen, sollte als das Resultat der Verschränkung der oben erwähnten unterschiedlichen Faktoren deutlich geworden sein. Die privaten Alltagspraktiken finden wir im Tischrücken als Modeerscheinung der 1850er Jahre wieder und im kommerziellen Unterhaltungsspiritismus der Jahrhundertwende. Die Bedeutung der Sphäre der einschlägigen Diskurse als Einflussfaktor wird im Zusammenhang mit der Absenz des Themas während des Materialismusstreits besonders augenfällig. Aber auch die Zeit um 1900 ist aufschlussreich, als sich die Binnenstruktur der spiritistischen Argumentation mit ihrem empiristischen Anspruch plötzlich gegen den Spiritismus selbst wenden ließ. Die Vergesellschaftungsformen und ihre Publikationsforen geraten insbesondere in den Blick, wenn es um die plebejischen Spiritistenvereine des Kaiserreichs geht. Jeder der Faktoren tritt zu unterschiedlichen Zeiten besonders deutlich in den Vordergrund der historischen Analyse, doch den Spiritismus als historisches Phänomen macht nur ihre innere Verschränkung und Wechselbeziehung aus.

## Räume

Wenn die vorangegangenen Bemerkungen exemplarisch die Entwicklungslinie des Spiritismus als wichtigem Element des Okkulten im 19. und frühen 20. Jahrhundert entlang der chronologischen Achse skizziert haben, wollen wir uns nun noch dem räumlichen Aspekt näher zuwenden. Dabei sind zwei Perspektiven zu berücksichtigen, die sich als ontologische und konstruktivistische differenzieren lassen. Die ontologische Perspektive betrachtet den Raum als objektiv Gegebenes, als eine Ord-

nung der materiellen Welt. Die sozial-konstruktivistische Perspektive berücksichtigt Raum als durch die historischen Akteure subjektiv erfahrene Kategorie, als etwas, das die handelnden Subjekte durch mentale Landkarten für sich ordnen und individuell, gruppenspezifisch sowie epochenabhängig unterschiedlich erleben.

Ähnlich wie bei der Suche nach zeitlichen Konjunkturen sind bei der Frage nach der Stadt als besonderem Raum des Okkulten mehrere Faktoren zu beachten.

Das ›Land‹ reichte erstens bis in die Stadt hinein, das heisst die Metropole mit allen Merkmalen moderner Urbanität ist eine Konstruktion, die sich vornehmlich in der Imagination der Maler, Literaten und Filmemacher des 20. Jahrhunderts wiederfindet. Ländliche Raumstrukturen, ländliche Kommunikationsformen, ländliche Vergesellschaftungstypen blieben auch in der Stadt des 19. und 20. Jahrhunderts erhalten. Die verschmelzenden Stadtdörfer des Stadtraums Ruhrgebiet mit Nebenerwerbslandwirtschaft, Pöhlbürgern und Zugewanderten,<sup>30</sup> die Berliner Kieze als Unterzentren der Großstadt,<sup>31</sup> die Kirchspiele am Außenrand Londons<sup>32</sup> bedingten die Persistenz augenscheinlich ländlich-vormoderner Lebensstile und das Auftauchen eigentümlicher Legierungen zwischen Städtischem und Ländlichem. Dies gilt auch für den Bereich des Okkulten, wie der Fall Ursula Hibbelns, der sogenannten Seherin aus dem Ruhrgebiet belegt, einer an das Bett gefesselten katholischen Eisenbahnerwitwe, die in Obhut priesterlicher Seelenführer stand und zwischen 1911 und 1940 von Hilfesuchenden konsultiert wurde. Die gesamte Praxis und die diskursive Verortung der Seherin aus dem Ruhrgebiet deckt sich durchaus mit den Fällen katholischer Seherinnen des frühen 19. Jahrhunderts oder noch früheren Fällen. Die Quellen sprechen von einer Bettlägerigen, die schon als Kind Erscheinungen hatte und Menschen in Not im Zustand der Inspiration himmlischen Ratschluss gab. Auch von Visionen der Seelen Verstorbener ist die Rede.<sup>33</sup> All diese Geschichten um Mutter Hibbeln reproduzieren Erzählmaterial der ins Magisch-Mystische spielenden Seite katholischer Tradition, wie es beispielsweise schon von Joseph Görres in seiner *Christlichen Mystik* rund ein Jahrhundert zuvor aus noch älterem Material kompiliert wurde.<sup>34</sup>

Die spezifische Verdichtungen von Bevölkerung, Infrastruktur, Vergesellschaftungsformen in der Stadt sind zweitens Faktoren, die auch für eine augenscheinliche Verdichtung des Okkulten sorgen, ohne dass wir deshalb der Stadt eine im Vergleich zum Land höhere Affinität zum Okkulten zuschreiben könnten. Allerdings ist das Kennzeichen der modernen Stadt als Ort des Okkulten, dass sie jene Vergesellschaftungsformen und medialen Foren in besonderer Dichte zur Verfügung stellt, die durch okkulte Diskurse und Praktiken nutzbar gemacht werden können und diesen dann einen besonderen, urban-modernen Charakter verleihen. Hierbei ist insbesondere an Aspekte der Kommerzialisierung durch die entstehende Kultur- und Unterhaltungsindustrie zu denken: das Variété, der geldgebundene, logenartige Verein, die Agitation und ideologische Präsentation vor größerem, semi-anonymem Publikum, die Überlappung von Vereinsaktivität, Missionierung und öffentlichem Spektakel. Zudem ist die Stadt um 1900 auch Ort der Inszenierung der Konflikte

zwischen dem Okkulten und seinen Gegnern, wie etwa die einem rhetorischen Gladiatorenkampf ähnelnden Massenveranstaltungen belegen, bei denen der Hofprediger a. D. Adolph Stoecker in Berlin gegen Anhänger des Spiritismus antrat.<sup>35</sup> Am 2. Februar 1900 hielt er in der Berliner Tonhalle und am 30. März in einem Saal bei Keller in der Koppenstraße vor 1.800 beziehungsweise 2.000 Zuhörern Veranstaltungen gegen den Spiritismus ab. Geladen als Redner war zum zweiten Termin der Jurist Dr. Egbert Müller, langjährig als Spiritist stadtbekannt und Ehrenmitglied der *Spiritistischen Loge »Psyche zur Wahrheit«*. Allerdings war Müller nur noch bedingt für die Rolle geeignet, denn er hatte schon 1897 seine Konversion zum Katholizismus verkündet und hielt den Spiritismus seitdem vornehmlich für das Spiel dämonischer Mächte.<sup>36</sup> Auf Initiative des gerade erst gegründeten *Bundes der spiritistischen Vereine Berlins* fand am 22. Juni in der Tonhalle unter Beteiligung Stoeckers ein dritter rhetorischer Kampf zwischen Anhängern und Gegnern des Spiritismus statt, zu dem wiederum etwa 2.000 Zuhörer erschienen.<sup>37</sup> Der Hofprediger bekannte in seinem Vortrag vom 22. Februar übrigens seine geringe Erfahrung mit dem Spiritismus. Nur 1888 habe er mit Kollegen aus dem Abgeordnetenhaus einmal einer Séance beigewohnt, bei der eine Frau Faßbender als Vatermedium agierte. Sie habe vorgegeben, Heilmittel für den krebserkrankten Kaiser Friedrich III. angeben zu können. Doch das, was sie sagte, war laut Stoecker »ein solches colossales Blech«, dass die Herren den Ort des Geschehens nach zehn Minuten wieder verließen.<sup>38</sup> Stoecker wünschte sich, die Wissenschaft möge sich der Untersuchung des Spiritismus widmen, um Klarheit über die Natur der Phänomene zu schaffen, bei denen vieles, aber nicht alles Schwindel sei.

Gehen wir über zur konstruktivistischen Perspektive, der Wahrnehmung der Stadt als Stadt und ihrer daraus folgenden Bedeutung als Ort des Okkulten. Zum einen ist zu fragen, inwiefern die Stadt um 1900, insbesondere das Zentrum der Großstadt als Ort intensivster erfahrener Modernität, sich eben gerade dadurch als Ort des Okkulten qualifizieren könnte. Nimmt man etwa die von Fritz Feilgenhauer von 1897 bis 1900 in Köln herausgegebene *Zeitschrift für Spiritismus* zur Hand,<sup>39</sup> entsteht der Eindruck, dieses Blatt demonstrierte bewusst Urbanität, um den Spiritismus als Sache der Wissenschaft, des gesellschaftlichen Lebens, der Moderne zu qualifizieren und vom Hautgout des Obskuren zu befreien: Es präsentiert sich ungefähr im Berliner Zeitungsformat mit Leitartikeln zu tagesaktuellen Fragen des Spiritismus, Vereinsnachrichten, mystisch angehauchtem Fortsetzungsroman von Karl May und so fort. Der Spiritismus versuchte sich damit vom Habitus dieses publizistischen Forums her in eine Reihe mit anderen parteipolitisch oder weltanschaulich gebundenen, aber allem Sektierertum fernstehenden Periodika zu stellen. Dazu passen auch Beiträge, die den Spiritismus als etwas Bürgerlich-Normales darstellen wollten – etwa indem betont wurde, mediale Begabung sei weder spezifisch weiblich noch habe sie etwas mit Krankheit, Nervosität, Auszehrung zu tun. Im Gegenteil: »Gerade die kräftigsten Medien, gesunde, starke Landmädchen, Soldaten, Bauersleute u. s. f., darunter selbst recht behäbige Leute mit Embonpoint, (...)

verfügen über sehr mediale Kräfte.«<sup>40</sup> In die gleiche Richtung zielen Äußerungen, die den wissenschaftlichen Okkultismus und den Spiritismus der höheren Klassen von den Praktiken eines als roh und ungebildet dargestellten Landvolkes abgrenzen sollten.<sup>41</sup>

Andererseits kann die große Stadt mit ihrer Anonymität auch den Praktikern des Okkulten neue Räume des Dunkels, der Grenze, des Abgründigen zur Verfügung stellen, die in einer durch den nachbarschaftlichen Blick sozial kontrollierten ländlichen Umgebung gar nicht möglich wären. Wenn Judith Walkowitz diese spezifische Qualität des urbanen Raums nicht zuletzt bezüglich der sexuellen Begierden herausstellt,<sup>42</sup> mag dies – wie von ihr auch angedeutet – ebenfalls für das Okkulte gelten, zumal Séance-Experimente ja deutliche sexuelle Konnotationen aufweisen konnten. Die große Stadt war der Ort, an dem man durch Straßengewirr und labyrinthische Hinterhöfe zu verborgenen Orten mit dem Appeal des Zweifelhafte gelangen konnte, wo die Möglichkeit zur Teilnahme an okkulten Praktiken bestand.

Auf einer anderen Ebene der Wahrnehmung besaß die große Stadt in besonderem Maße die Eigenschaft, Erfahrungen des Flüchtigen, Ephemeren zu ermöglichen. Schlüsseltexte, die dies dokumentieren, finden sich schon ab der Mitte des 19. Jahrhunderts: Baudelaires Flaneur-Dichtungen, die rätselhaften Visionen der Petersburger Helden in Dostoevskijs *Doppelgänger* und *Helle Nächte*. Benjamins *Passagenwerk* versuchte dann, die Eigentümlichkeiten des flirrenden Stadtraums kulturtheoretisch reflektierend einzufangen, und in Louis Aragons *Paysans de Paris* (1926) wird die Stadt als schnell drehendes Kaleidoskop des Flüchtigen noch einmal geschildert.<sup>43</sup> Auch der Einfluss okkultistischer Gedankenguts auf die Kunst Kandinskys, Kokoschkas und anderen wäre in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen.<sup>44</sup>

Okkulte Praktiken sind im mitteleuropäischen Raum wie wohl im Westen generell bevorzugt an Aktivitäten kleiner sympathetischer Gruppen in geschlossenen Räumen gebunden. Eine okkulte Praxis unter freiem Himmel dürfte nur hier und da nachzuweisen sein – man denke etwa an den oben erwähnten Fall einer nächtlichen Beschwörung Luzifers aus den 1950er Jahren. Die größten für okkulte Praktiken relevanten Räume sind der Varietésaal und das Hinterzimmer des Gasthauses. Generell gilt, dass die professionell kommerzialisierten und eher unterhaltenden Begegnungen mit dem Okkulten in solchen größeren Räumlichkeiten stattfanden, während die nichtkommerziellen, die Beteiligten aber existentiell berührenden Aktivitäten in kleinen, abgeschlossenen Räumen vor sich gingen. Gerade der bürgerliche Salon, in dem eine spiritistische Sitzung stattfindet, war ein solcher Ort, und er konnte ein irritierendes Doppelleben entwickeln. Räumlich konkret handelt es sich um einen mit bestimmten Geselligkeitsfunktionen belegten und mit zweckdienlich solidem Mobiliar versehenen Raum. Dieser Raum öffnet sich während der Séance nun der Transzendenz, oder besser noch, ein transzendenter Raum überlagert ihn und verleiht ihm – im doppelten Sinn – ein zweites Gesicht. Das üblicherweise bei

geselligen Zusammenkünften entzündete Licht ist fast gelöscht; das Mobiliar wird quasi lebendig und klopft. Das Jenseits bricht ins Diesseits, die Grenze zwischen beiden Zonen läuft durch den Salon.

Man kann Bernhard Waldenfels' phänomenologische Überlegungen zum Wesen der Grenze hinzuziehen, um sich dieser Séance-Situation weiter zu nähern. Die Grenze, die Schwelle definiert sich laut Waldenfels immer von einem Hier und einem Innen her und verlegt in das Jenseits der Grenze das, was in der aktuellen, hiesigen Ordnung keinen Platz findet. Jenseits der Schwelle seien keine wohlunterschiedenen Sinnregionen mehr zu identifizieren, sondern nur noch etwas, das man als semiotische und epistemologische Magma bezeichnen könnte. Das von dort draußen Kommende sei weniger differenziert, weniger geformt, nicht so fest wie das, was drinnen ist.<sup>45</sup>

Wollte man diese gedankliche Konstruktion auf den Spiritismus anwenden, könnte man darauf verweisen, dass die spiritistischen Doktrinen über das Jenseits einen so allgemeinen, bis auf einige Grundannahmen unverbindlichen Charakter haben, dass dieses in der Tat so etwas wie epistemologische Magma darstellt, die in unterschiedlichen Formen nach individuellen Aneignungsprozessen erstarren kann. Darüber hinaus ist das Agieren der Medien in der Séance ein Agieren auf der Grenze zum Jenseits mit deutlichen Implikationen der Entgrenzung und Entformung: Aufgabe der Herrschaft über den Körper, über die eigene Sprache, Überlassung des eigenen Leibes an andere Wesen, um nur einige Aspekte zu nennen. Das freilich ist der Séancesituation als solcher eigen, unabhängig, ob sie im städtischen oder ländlichen Raum stattfindet.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. Arlette Farge, *Das brüchige Leben. Verführung und Aufruhr im Paris des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1989; dies. u. Jacques Revel, *Logik des Aufruhrs. Die Kinderdeportationen in Paris 1750*, Frankfurt am Main 1989. Themenspezifischer vgl. Falk Bretschneider, *Die unerträgliche Macht der Wahrheit. Magie und Frühaufklärung in Annaberg (1712-1720)*, Aichach o.J. (2002); Timo Heimerdinger, *Tischlein rück' dich. Das Tischrücken in Deutschland um 1850. Eine Mode zwischen Spiritismus, Wissenschaft und Geselligkeit*, Münster 2001; Nils Freytag, *Aberglauben im 19. Jahrhundert. Preußen und seine Rheinprovinz zwischen Tradition und Moderne (1815-1918)*, Berlin 2003.

<sup>2</sup> Vgl. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia*, Nördlingen 1987 (1533); Nicolas Pierre Henri de Montfaucon Abbé de Villars, *Le Comte de Gabalis ou entretien sur les sciences secrètes. La Critique de Bérénice*. Hg. v. Roger Laufer, Paris 1963 (1670/71); ders., *Graf von Gabalis, oder Gespräche über die verborgenen Wissenschaften*. Übersetzt v. Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer, Berlin 1782; Francis Barrett, *The Magus or Celestial Intelligence, Being a Complete System of Occult Philosophy*, Wellingborough 1989 (1801).

<sup>3</sup> Vgl. Carl Du Prel, *Der Spiritismus*, Leipzig o. J. (1893), 15.

<sup>4</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Helmut Zander in diesem Band.



- <sup>5</sup> Vgl. Alfred Percy Sinnett, *The Occult World*, London 1881; Helena Blavatsky, *Studies in occultism*. 2 Bde., Boston 1895.
- <sup>6</sup> Vgl. Andrew Jackson Davis, *Der Arzt. Harmonische Philosophie über den Ursprung und die Bestimmung des Menschen, sowie Gesundheit, Krankheit und Heilung*. Übersetzt v. Gregor Constantin Wittig. Hg. v. Alexander Aksakow, Leipzig 1873, LXI f.
- <sup>7</sup> Vgl. Thomas Mann, *Gesammelte Werke*/13 Bde., Frankfurt am Main 1960-1974, Bd. 10, 135-171 u. Bd. 13, 33-48.
- <sup>8</sup> Hier wäre etwa an die Münchener *Gesellschaft für Experimentalpsychologie* um Carl Du Prel zu denken, die sich 1889 formierte vgl. Eberhard Bauer, *Spiritismus und Okkultismus*, in: Veit Loers, Hg., *Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1990-1915*, Frankfurt am Main 1995, 60-80, hier 72 f.
- <sup>9</sup> Auf protestantischer Seite kann auf die deutsch-theosophische Lorber-Bewegung verwiesen werden, vgl. Matthias Pöhlmann, *Lorber-Bewegung. Durch Jenseitswissen zum Heil?* Konstanz 1994. Dass im Katholizismus bis heute alles Okkulte seinen Ort hat, sofern die Phänomene nur dogmenkonform gedeutet werden, klingt zwar polemisch, trifft aber dennoch zu. Vgl. etwa Alois Wiesinger, *Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie*. 2. verbesserte und vermehrte Auflage, Graz, Wien u. Altötting o. J. (bischöfliches Imprimatur v. 1. September 1952); und natürlich Egon v. Petersdorff, *Daemonologie*. 2 Bde., München 1956/57 (ebenfalls mit Imprimatur) – ein Werk, »so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen«.
- <sup>10</sup> Typisch das mondäne Medium *La Femme Masquée*, vgl. *Psyche*. Monatsschrift des spiritistischen Vereins Psyche zu Berlin 9/3 (1895/96), 98 u. 12/3, 120 f.; sowie *Psyche*. Spiritistische Monatsschrift. Organ der spiritistischen Loge »Psyche zur Wahrheit« zu Berlin 18/7 (1899/1900), 37 f. Ähnlich auch das »Zeichenmedium« (sic!) Therese Vallent: *Die Übersinnliche Welt. Mittheilungen aus dem Gebiete des Occultismus*. Organ der Vereinigung »Sphinx« zu Berlin. Hg. v. Max Rahn 7 (1899), 445-449.
- <sup>11</sup> Vgl. Ruth Brandon, *The Spiritualists. The Passion for the Occult in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*, New York 1983; Ann Braude, *Radical Spirits. Spiritualism and Women's Rights in 19<sup>th</sup>-Century America*, Boston 1989; Alex Owen, *The Darkened Room. Women, Power, and Spiritualism in Late Nineteenth Century England*, London 1989; Janet Oppenheim, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, Cambridge u.a. 1985; Barbara Goldsmith, *Other Powers. The Age of Suffrage, Spiritualism, and the Scandalous Victoria Woodhull*, New York 1989.
- <sup>12</sup> Vgl. Logie Barrow, *Independent Spirits. Spiritualism and English Plebeians, 1850-1910*, London 1986. Siehe auch seinen Beitrag im vorliegenden Heft.
- <sup>13</sup> Vgl. Christoph Ribbat, *Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich*, Frankfurt am Main 1996; Ulrich Linse, »Das Buch der Wunder und Geheimwissenschaften«. Der spiritistische Verlag Oswald Mutze in Leipzig im Rahmen der spiritistischen Bewegung Sachsens, in: Mark Lehstedt u. Andreas Herzog, Hg., *Das bewegte Buch. Buchwesen und soziale, nationale und kulturelle Bewegungen um 1900*, Wiesbaden 1999, 219-244; Ulrich Linse, *Der Spiritismus in Deutschland um 1900*, 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, 95-113; Ulrich Linse, *Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter*, Frankfurt am Main 1996.
- <sup>14</sup> Vgl. Stephan Bachter, *Wie man Höllenfürsten handzahn macht. Zauberbücher und die Tradierung magischen Wissens*, in: Achim Landwehr, Hg., *Geschichte(n) der Wirklichkeit. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens*, Augsburg 2002, 371-390; Stefan Bachter, *Anleitung zum Aberglauben. Zauberbücher und die Verbreitung magischen »Wissens« seit dem 18. Jahrhundert*, unveröffentlichte Diss. Augsburg, 2003; Sabine Doering-Manteuffel, *Medien,*

Märkte und Magie. Ein Augsburger Volkskundeprojekt zur kritischen Reflexion der Aufklärung, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 30 (2000), 1-14.

- <sup>15</sup> Vgl. Anon, 6. und 7. Buch Mosis. Einleitung und Kommentar v. Wolfgang Bauer, Berlin 1986.
- <sup>16</sup> Vgl. Bachter, Höllenfürsten, wie Anm. 14, 389 f.
- <sup>17</sup> Vgl. dazu die vorwegnehmende massive Kritik bei Edward E. Evans-Pritchard, Theorien über primitive Religion. Mit einer Vorlesung »Sozialanthropologie gestern und heute« als Einleitung, Frankfurt am Main 1968, 40 f. u. 121-145.
- <sup>18</sup> Nur als Auswahl vgl. Bengt Ankarloo u. Stuart Clark, Hg., Witchcraft and Magic in Europe: the 20<sup>th</sup> Century, London 1999; Inge Schöck, Hexenglaube der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland, Tübingen 1978; Jeanne Favret-Saada, Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich, Frankfurt am Main 1979; dies. u. Joséé Contreras, Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage, Paris 1981 (es handelt sich um edierte Fassung des Forschungsjournal); Thomas Hauschild, Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik, Gifkendorf 2002, 161, 227, 268 ff., 329 ff., 338 ff., 353, 369 ff. u. 471.
- <sup>19</sup> Joachim Radkau, Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler, München 1998.
- <sup>20</sup> Vgl. Friedrich Krauß, Nothschrei eines Magnetisch-Vergifteten, Stuttgart 1852.
- <sup>21</sup> Vgl. Maren Lorenz, Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte, Tübingen 2000, 136 u. 138.
- <sup>22</sup> Vgl. Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet v. J. J. Herzog, Hg. v. Albert Hauck. Leipzig 1896-1913, Bd. 18, 660.
- <sup>23</sup> Vgl. auch Linse, Buch, wie Anm. 13, 222.
- <sup>24</sup> Vgl. Neue Spiritualistische Blätter 1/6 (1888).
- <sup>25</sup> Vgl. Psychische Studien 8 (1881), 425 f.
- <sup>26</sup> Vgl. Diethard Sawicki, Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770-1900, Paderborn 2002, hier v. a. 251 f. u. 314; Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden, 10823 Heil- und Pflegeanstalt Sonnenstein Nr. 13373, Acta die Aufnahme des geisteskranken Webermeister Carl Gottlob Voigt aus Chemnitz betr.
- <sup>27</sup> Vgl. auch den Beitrag von Albert Kümmel und Justyna Steckiewicz im vorliegenden Heft.
- <sup>28</sup> Vgl. Linse, Buch, wie Anm. 13.
- <sup>29</sup> Vgl. Sawicki, Leben, wie Anm. 26, 335 f. u. 352 f.; und den Beitrag von Helmut Zander im vorliegenden Heft.
- <sup>30</sup> Vgl. Roland Günther, Im Tal der Könige. Ein Reisebuch zu Emscher, Rhein und Ruhr, Essen 1994, 85-111.
- <sup>31</sup> Vgl. Gerhard Brunn, Hg., Metropolis Berlin. Berlin als deutsche Hauptstadt im Vergleich europäischer Hauptstädte 1870-1939, Bonn 1992.
- <sup>32</sup> Vgl. David Owen Pam, A History of Enfield. 3 Bde., Enfield 1990-1993.
- <sup>33</sup> Vgl. Robert Ernst, Die Seherin aus dem Ruhrgebiet. Mutter Ursula die gotterleuchtete Seherin und Freundin der armen Seelen 1869-1940, Eupen 1958 (Imprimatur 23. u. 26. April 1952).
- <sup>34</sup> Vgl. Joseph Görres, Die Christliche Mystik. 5 Bde., Regensburg <sup>2</sup>1879 (<sup>1</sup>1836-1842), hier: Bd. 3, 470 ff. u. 475.
- <sup>35</sup> Vgl. Zeitschrift für Spiritismus, Somnambulismus, Magnetismus und verwandte Gebiete. Hg. v. Fritz Feilgenhauer, Köln u. Leipzig 4 (1900), 62 f., 149-152 u. 247 f.; Psyche. Monatsschrift für Spiritismus und verwandte Gebiete. Hg. i. A. der spiritistischen Loge »Psyche zur Wahrheit« zu Berlin von Hermann Stenz 7 (1899/1900), 101-107, 158-161 u. 185-192.
- <sup>36</sup> Vgl. Neue Spiritualistische Blätter 15 (1897), 134-136 u. 16 (1898), passim; Egbert Müller, Die Wunder um den Heiland der Welt im theologischen Lichte des Spiritismus, Berlin 1891.
- <sup>37</sup> Vgl. Zeitschrift, wie Anm. 35, 4 (1900), 62 f., 149-152 u. 247 f.; Psyche, wie Anm. 35, 7 (1899/1900), 101-107, 158-161 u. 185-192.

- <sup>38</sup> Vgl. *Psyche*, wie Anm. 35, 7 (1899/1900), 102 u. 106 (Name des Mediums).
- <sup>39</sup> Vgl. Zeitschrift, wie Anm. 35. Gegründet 1897 als Zeitschrift für Spiritismus und verwandte Gebiete. Seit 1899 unter dem Titel Zeitschrift für Spiritismus, Somnambulismus, Magnetismus und verwandte Gebiete.
- <sup>40</sup> Ebd. 35, 4 (1900), 151.
- <sup>41</sup> Vgl. Carl Kiesewetter, *Geschichte des Neueren Occultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl Du Prel*, Leipzig 1891, 480 f.
- <sup>42</sup> Vgl. Judith Walkowitz, *City of Dreadful Delight. Narratives of Sexual Danger in Late-Victorian London*, Chicago 1992.
- <sup>43</sup> Vgl. Fedor Michailovic Dostoevskij, *Helle Nächte. Ein empfindsamer Roman (1848)*, in: ders., *Der Traum eines lächerlichen Menschen und andere Erzählungen*, Frankfurt am Main 1986, 9-77; ders., *Der Doppelgänger. Ein Petersburger Poem*, Berlin 1992 (<sup>1</sup>1846); Charles Baudelaire, *Tableaux Parisiens (1861)*, in: ders., *Fleurs du Mal / Blumen des Bösen*, Stuttgart 1980, 168-217; Louis Aragon, *Pariser Landleben*, München 1969. Die Verweise auf Aragon, Benjamin und Baudelaire sind Früchte eines meiner vielen Gespräche mit Raimar Zons, dessen Esprit mir schon manchen meiner trüberen Brotarbeitstage aufzuhellen half.
- <sup>44</sup> Vgl. Astrid Kury, »Heiligenscheine eines elektrischen Jahrhundertendes sehen anders aus ...«. *Okkultismus und die Kunst der Wiener Moderne*, Wien 2000; und den (leider nicht sonderlich befriedigenden) Katalog Veit Loers, Hg., *Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900–1915*, Frankfurt am Main 1995.
- <sup>45</sup> Vgl. Bernhard Waldenfels, *Auf der Schwelle zwischen Drinnen und Draußen. Phänomenologische Grenzbetrachtungen*, in: ders., *Der Stachel des Fremden*, <sup>2</sup>1990, 28-40.