

Frischobst und Okkultismus als Heilswege: Konversionen im alternativkulturellen Milieu Leipzigs um 1900¹

Bernadett Bigalke

Summary

Fresh Fruit and Occultism as Ways to Salvation: Conversions in Leipzig's Alternative Culture at Around 1900

During the time of the Wilhelmine Empire, there were multiple interdependencies between adherents of the life reform movement (vegetarians, naturopathists, nudists, etc.) and new religious movements such as esoteric groups like the theosophists in the alternative cultural milieu around 1900. These networks became visible in the form of double memberships in associations. However, there were also ambiguous affiliations, migration between groups and syncretistic² beliefs without institutional belonging³. The similarity between patterns of argumentation for this specific lifestyle and the congruence of chosen goals, ways and goods of salvation become particularly clear in this context. These forms of "methodical lifestyle" may lead to the development of a specific ethos or habitus (Max Weber).⁴ To illustrate these processes, this article analyses the report of a Leipzig lady who ate raw fruits and vegetables only, and examines her broader social context. Thereby the analysis will employ sociological theories of conversion to explain the case of Hedwig Bresch.

Überlegungen zum alternativkulturellen Milieu in Deutschland um 1900

Sichtet man die Sekundärliteratur zum Thema Lebensreform und Esoterik, zeigt sich deutlich, dass Kommunikationsnetze und Querverbindungen zwischen den verschiedenen Reformbewegungen im Kaiserreich bestanden haben.⁵ Dem Faktum der wechselseitigen Vernetzung wird in der Literatur zwar Rechnung getragen, jedoch geht dies über Einzelerwähnungen oft nicht hinaus.⁶ So seien Buddhisten, Theosophen und Mazdaznan-

1 Überarbeitung eines Vortrags, gehalten auf dem 27. Stuttgarter Fortbildungsseminar »Diätetik: Lebensführung in der Geschichte der Medizin« des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung vom 16. bis 18. April 2008.

2 Zur Konkretisierung und Problematisierung des Synkretismus-Begriffs aus religionswissenschaftlicher Perspektive siehe Berner (2001) und Pye (2000).

3 Zander (2007), Bd. 1, S. 337.

4 Riesebrodt (2007), S. 101-103.

5 Wedemeyer-Kolwe (2004); Radkau (2001), S. 58; Ulbricht (1999), S. 143; einen allgemeinen historischen Überblick bietet Kerbs/Reulecke (1998).

6 Ulrich Linse bemerkt z. B., dass die Theosophie zur Jahrhundertwende in lebensreformerischen Kreisen ein »gewisser Modetrend« gewesen sei. Ebenso weist er auf »Vernetzungen« zwischen »okkultur Szene« und »naturheilkundlich-lebensreformerischer Szene und Presse« hin. Helmut Zander beschreibt, dass das theosophische Vereinsleben vor dem Ersten Weltkrieg von lebensreformerischen Vorstellungen und Praktiken geprägt gewesen sei. Linse: Lebensreform (2001), S. 195f.; Linse: Mazdaznan (2001); Zander (2001), Bd. 1, S. 435.

Anhänger⁷ auch häufig gleichzeitig Naturheilkundler, Pazifisten, Vegetarier, Tierschützer, Impfgegner oder Feuerbestatter gewesen⁸. Zudem stellt der Religionshistoriker Helmut Zander in seiner Studie zur Geschichte der Theosophie und Anthroposophie auch in Bezug auf biographische Zugänge zum Thema fest:

Derartige Interferenzen zwischen verschiedenen Lebensreformbewegungen sind noch nicht systematisch erforscht. Jede dieser Bewegungen besaß organisatorische Kernbereiche, aber auch einen ausfransenden Rand und somit eine Organisationsform, bei der die klassische soziologische Kategorie der »Gruppe« nicht mehr greift [...]. Diese Uneindeutigkeit durch Interferenz trifft man konsequenterweise auch auf biographischer Ebene: Mehrfachmitgliedschaften oder die kombinatorische Verknüpfung von Inhalten in Biographien dürften sich bei vielen Theosophen finden. Auch derartige hybride Identitäten sind noch kaum erforscht.⁹

Dieser Artikel stellt ein Fallbeispiel für diese Austauschprozesse und Interaktionsmuster bereit und widmet in einem theoretischen Teil der Quellengattung »Erfahrungsbericht« am Beispiel der Leipziger Rohköstlerin Hedwig Bresch besondere Aufmerksamkeit.¹⁰ Ihr im Jahr 1900 im Bundesblatt des Deutschen Vegetarier-Bundes¹¹ veröffentlichter Erfahrungsbericht soll im Kontext religionssoziologischer Ansätze zu Konversion(serzählungen) analysiert werden. Diese Herangehensweise ist bereits in der Forschung zur Geschichte der Homöopathie fruchtbar als heuristisches Mittel angewandt worden, indem Konversionsnarrative in homöopathischen Schriften untersucht und typisiert wurden.¹²

Doch wie kann man diese Austauschprozesse und Interdependenzen zwischen den verschiedenen Gruppen verstehen oder erklären? Ich vertrete die Auffassung, dass einige ästhetisch-literaturwissenschaftliche Zugänge zum

7 Mazdaznan ist ebenso wie die Theosophie ein religiöser Import aus den USA. Die zoroastrisch inspirierte Lehre verkündete, dass der Zustand der Verbundenheit mit Gott keine natürliche Gegebenheit ist, sondern individuell und kollektiv verwirklicht werden muss in Form von körperlichen, diätetisch-hygienisch-therapeutisch-rhythmisch-diagnostischen und pädagogischen Praktiken. Die angestrebte Verbundenheit mit Gott wird auf einer geistig-seelischen Ebene angesiedelt. Dennoch seien geistige Prozesse an das perfekte Funktionieren von körperlichen Prozessen gebunden, und daher benötige man eine methodische Körperdisziplinierung, um zur Wiedergeburt zu gelangen. Dazu müsse der Körper durch richtiges Atmen und Essen »durchgeistigt« werden. Besonders erfolgreich wurde Mazdaznan durch seine spezielle Diätetik (strenge Fleisch-, Alkohol- und Tabakabstinenz) und machte damit den »herkömmlichen« Vegetariern Konkurrenz (Stausberg (2002), S. 378-388).

8 Mürmel (2000).

9 Zander (2007), Bd. 1, S. 379.

10 Bresch (1900).

11 *Vegetarische Warte*: Monatsschrift für naturgemäße Lebensweise und Gesundheitspflege; Organ des Deutschen Vegetarier-Bundes. Hg. vom Deutschen Vegetarier-Bund. Frankfurt/Main 1895-1933.

12 Gijswijt-Hofstra (1997).

Thema nicht überzeugen, wenn sie mit dem von Georg Lukacs¹³ übernommenen Schlagwort der »transzendentalen Obdachlosigkeit«¹⁴ der Bildungsbürger die individuelle (auch religiöse) Sinnsuche um 1900 erklären möchten. Tatsächlich waren diese Aktivitäten nicht ausschließlich einer krisenhaften kollektiven Mentalität oder pathologischen Einzelidentitäten entsprungen und zudem zu großen Teilen in ein enges soziales und kommunikatives Netzwerk bzw. ein alternativkulturelles Milieu eingebettet. Darüber hinaus zeigen sozialstatistische Auswertungen der aktiven Anhängerschaft dieser Bewegungen, dass diese bei weitem nicht mehrheitlich von »Bildungsbürgern« getragen wurden, sondern sehr heterogen waren und ein großer Teil dem »neuen Mittelstand« zuzurechnen ist¹⁵, wobei jeweils bestimmt werden muss, was genau unter einem »Bildungsbürger« zu verstehen ist. Welcher kaiserzeitliche Bildungsgrad und die Zugehörigkeit zu welcher Berufsgruppe machten jemanden zum Bildungsbürger? Und lassen sich Aussagen über deren vermeintliche mentale Zustände einfach generalisieren? So könnte man z. B. Teile der engagiertesten Akteure in diesen Bewegungen, nämlich die Freiberufler wie Schriftsteller, Journalisten, Publizisten, sowohl als Gewinner als auch Verlierer der kaiserzeitlichen Gesellschaft ansehen. Max Weber konzipierte diese Gruppe von Kleinbürgern und besitzloser Intelligenz als »proletaroider Intellektualismus«, denen ein schneller beruflicher und sozialer Auf-, aber auch Abstieg möglich war.¹⁶

13 Der Ungar György Szegedy von Lukács (Löwinger) (1885-1971) war marxistischer Philosoph und Literaturwissenschaftler.

14 Z. B. Ulbricht (1998). Ulbricht bezieht sich hier auf Lukacs' Schrift »Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik« von 1916: »Wie Hegels Ästhetik sieht Lukács im Epos die »natürliche« Entsprechung zur »homogenen«, »abgerundeten« Welt der griechischen Antike, die dem Menschen eine »urbildliche Heimat« gibt. Die »Produktivität des Geistes« (Erkenntnis und Arbeit) sprengt aber jene Geschlossenheit auf: die (moderne) Welt wird »unendlich groß [...] und reicher an Geschenken und Gefahren« – sie verliert ihre »heimatliche« Qualität. Diese »transzendente Obdachlosigkeit« ist nun der historische Ort für die Form des Romans: »Der Roman ist die Epopöe eines Zeitalters, für das die extensive Totalität des Lebens nicht mehr sinnfällig gegeben ist, für das die Lebensimmanenz des Sinnes zum Problem geworden ist, und das dennoch die Gesinnung zur Totalität hat.« <http://www.uni-essen.de/einladung/Vorlesungen/poetik/lukacsth.htm> (letzter Zugriff: 20.6.2008).

15 Z. B. Regin (1995); Barlösius (1994).

16 Während der Soziologe Theodor Geiger diese Berufsgruppe noch dem neuen Mittelstand zugerechnet hatte, wurde sie später von ihm als »Elite« konzipiert, die über den Klassen stehe, d. h. er definierte sie nicht über das Verhältnis zu den Produktionsmitteln oder die Art und den Umfang des Einkommens, sondern über ihre gesellschaftliche Funktion, nämlich die Erzeugung und Verwaltung der »repräsentativen Kulturbestände« der Gesellschaft – die sogenannte »Intelligenz«, die dann, so Stefan Breuer, auch den zum »neuen Mittelstand« zählenden verbeamteten Teil umfasse. Andere Autoren ziehen jedoch die Bezeichnung »Intellektuelle« vor, die entweder hinsichtlich ihrer Funktion der Machtkritik oder ihres Potentials der Machtstabilisierung untersucht wurden. Breuer ist dagegen der Meinung: »Was in diesen Kreisen erzeugt wird, ist

Diejenigen kulturgeschichtlichen Ansätze, die zur Erklärung der Existenz dieser zivilisations- und religionskritischen Diskurse auf metasprachlicher Ebene pauschalisierend eine allgemeine »Krise« in der »Moderne« postulieren, sind meiner Meinung nach nicht ausreichend. Krisenwahrnehmung und Weltuntergangsstimmung von Teilen der Bevölkerung gab es zu vielen Jahrhundertwenden und sind formal betrachtet kein Spezifikum des Wechsels vom 19. zum 20. Jahrhundert oder etwa der »Moderne«. ¹⁷ Zivilisationskritik als Reaktion auf beschleunigten Wandel (sozialer, ökonomischer, kultureller Art etc.) ist Symptom und Indiz, weist um 1900 inhaltliche Besonderheiten auf, ist vielleicht notwendiger, aber kein hinreichender Faktor, um die Entstehung und Ausbreitungsdynamik dieser Gruppierungen zufriedenstellend zu erklären.

Ein zweites Problem ergibt sich bei dem Versuch der Bestimmung, was denn eigentlich »Moderne« sei. Benutzt man diesen Begriff lediglich als Epochenbegriff, besitzt er keine Erklärungskraft; wird er, wie so oft, mit normativer Semantik aufgeladen, geraten Teile der Alternativkulturen allzu oft in die Deutung einer dezidierten »Anti-Moderne«. Dabei bedeuten Protest oder Ablehnung gegenüber bestimmten Lebensbedingungen und Institutionen, ein von der Mehrheitsgesellschaft abweichender Lebensstil sowie differierender Gesellschaftsentwurf nicht unbedingt, antimodern zu sein. Man könnte von diesen Personen auch einfach als Träger alternativen Wissens bzw. alternativer Zukunftsentwürfe sprechen. ¹⁸ Hierbei bestand die Alternative in dem Entwurf eines normativ aufgeladenen ganzheitlichen Lebenskonzeptes.

Doch zunächst zu meiner Arbeitsdefinition von Milieu, wenn doch in diesem Kontext bewusst das Konzept »alternativkulturelles Milieu« benutzt wird.

Als Milieu verstehe ich mit dem Soziologen Stefan Hradil »eine Gruppe von Menschen [...], die solche Lebensbedingungen und/oder inneren Hal-

vielfach Halbwissen und Halbbildung, die nur innerhalb eines eingeschworenen Publikums auf eine gewisse Resonanz stoßen und daher kaum als »repräsentativer Kulturbestand« gelten können.« Der Raum für die intellektuellen Tätigkeitsfelder hatte sich seit 1850 stark vergrößert, ebenso wie die Zahl der höheren Schulabgänge. Parallel mit der Ausdehnung des Massenmarktes für literarische Erzeugnisse nahm die Zahl der unabhängigen intellektuellen Berufe zwischen 1896 und 1906 fast um 60 % zu. Den hohen Erwartungen der Aufsteiger standen – so Breuer – hohe Restriktionen gegenüber, wie Risiken, die mit einer Existenz im Sektor der freien Berufe verbunden sind. Im öffentlichen Sektor gab es hingegen rigide Kontrollen durch die staatliche Verwaltung, die Kirchen und das soziale Umfeld. Zudem bestand meist ein markanter Kontrast zwischen Gehaltshöhe und den hochfliegenden Ambitionen der Akteure, der u. a. kulturpessimistische Reaktionen hervorbringen konnte (Breuer (2008), S. 128f.).

17 Jones (1999).

18 Zu diesem Konzept siehe Geppert/Braidt (2003).

tungen aufweisen, aus denen sich gemeinsame Lebensstile herausbilden«. ¹⁹ Milieus sind für Hradil Phänomene der sozialen Differenzierung. ²⁰ Er unterscheidet dabei zwischen Mikromilieus als Lebensstilgruppierungen, deren Mitglieder miteinander in unmittelbarem persönlichen Kontakt stehen, und Makromilieus, welche »alle Menschen mit ›ähnlichem‹ Lebensstil« umfassen. ²¹ Hradil zielt auf Gruppen, in denen »objektive« (alte und neue Ungleichheiten) und hiervon abhängige oder unabhängige »subjektive« (Einstellungen, Mentalitäten) Faktoren zu bestimmten Lebensstilen verschmelzen. Ähnlich wie Emil Durkheim geht Hradil davon aus, dass

Einstellungen und Bewußtseinsformen der miteinander lebenden Menschen [...] sich in Prozessen gegenseitiger Auseinandersetzung und Anpassungen an[gleichen]. [...] Interaktive Interpretationsprozesse und kollektive Erfahrungen schaffen so *typische Bündelungen von »objektiven« Lebensbedingungen und »subjektiven« Einstellungen, Bewußtseinsformen etc.* [Hervorhebung im Orig.] ²²

Mit Hradil vertrete ich keine eindimensionale Individualisierungsthese, sondern betone den sozialen Zusammenhalt, der durch typische Lagen, Lebensstile und Milieus vermittelt wird. Zwischen der Struktur einer Gesellschaft und dem Individuum tritt nach Hradil das Milieu als dritte Ebene auf. Bei der Bündelung typischer Lagen und Einstellungen entsteht ein gruppenspezifischer Lebensstil. ²³ Der soziale Zusammenhalt des Milieus wird gestiftet durch Wahlverwandtschaften im Sinne Webers, die sich aus einem gemeinsamen Habitus und Geschmack ergeben, verkörpert durch Freundschaften, Partnerschaften und andere (in sich auch konfliktreiche) Handlungsgemeinschaften. ²⁴ Diese teilen u. a. unausgesprochene gemeinsame moralische und geschmackliche Neigungen.

Vegetarismus und Theosophie in Deutschland um 1900

Im Kontext der Entstehung neuer Lebensstile in den kaiserzeitlichen alternativkulturellen Gruppierungen sind auch experimentelle Körperpraktiken wie die Rohkost-Kur der Vegetarierin Hedwig Bresch angesiedelt. Solch reglementierte Ernährungsstile wie die vegetarische Ernährung oder im Fall Hedwig Bresch die Rohkostdiät plädieren offen oder verdeckt für ein ganzheitliches Lebens- und Gesundheitskonzept. Diese Konzepte gehen davon aus, dass sich körperlicher Status, psychische Befindlichkeit und soziale Qualitäten gegenseitig beeinflussen. Die Ernährungsstile umfassen meist Vorschriften für die gesamte individuelle Lebensführung und auch solche

¹⁹ Hradil (1987), S. 165.

²⁰ Hradil (1987), S. 166.

²¹ Hradil (1987), S. 167.

²² Hradil (1987), S. 163.

²³ Vester/Oertzen/Geiling/Hermann/Müller (2001), S. 143f.

²⁴ Vester/Oertzen/Geiling/Hermann/Müller (2001), S. 169.

Bereiche des Lebens, die nicht verbindlich gesellschaftlich normiert sind. Sie haben formale Ähnlichkeiten mit der antiken Diätetik²⁵, besonders bezüglich der sozialen Wirkungsweise, d. h. sie gründe(te)n z. B. auf medizinischen Kenntnissen, homöopathischen Erfahrungen und religiösem Wissen²⁶.

Die Auffassung von Diätetik im 19. Jahrhundert hatte viele Facetten. Neben einer fast »Pflicht« zu nennenden bürgerlichen Tendenz zur Mäßigung²⁷ und Sittlichkeit existierte bereits auch ein Kanon differenzierter Gesundheits- und Ernährungsvorschriften als Ergebnis der entstehenden wissenschaftlich fundierten Ernährungswissenschaft²⁸. Diese reduzierte Diätetik schließlich auf die Bedeutung von Diätkost. Dabei existierten verschiedene Verständnisse von Diät nebeneinander, zum einen als Heilkost (medizinisch) und zum anderen als Schlankheitskost (ästhetisch). Jedoch kann man diese beiden Bedeutungen von Diät nicht voneinander trennen. Bereits seit der Antike wurde beispielsweise Übergewicht als Gesundheitsproblem thematisiert. Weiterhin gewann der staatlicherseits geförderte Hygiene-Diskurs, der Ideen zur Gesundheits- und Lebensverlängerung bereitstellte, an Boden. Parallel und damit verwoben gab es einen Diskurs, der einen kausalen Zusammenhang zwischen Gesundheit und allgemeiner Wohlfahrt und damit eine Nicht-Trennbarkeit von Moral, Natur und Gesundheit herstellte. In diesem von Lebensreformer-Kreisen getragenen Diskurs zirkulierten weiterhin ganzheitliche Konzepte einer »naturgemäßen Lebensführung«.²⁹

Von der Vegetarierin Hedwig Bresch selbst sind nur wenige biographische Daten bekannt. Sie wohnte um 1900 in der Leipziger Südvorstadt, in der Körnerstraße 31, im Hause ihrer Eltern, wahrscheinlich gemeinsam mit ihren beiden Geschwistern. Vermutlich arbeitete sie als kleinere Angestellte

25 Diätetische Lehren (Diätetik) sind Konzepte vom »gelungenen« und »richtigen« Leben mit Anleitungen für die gesamte Lebensführung; sie sind meist theoretisch systematisiert und praxisorientiert zusammengefasst und beinhalten Hinweise zu Ernährung, Kleidung, Sexualität, Reinigung, Wohnung, körperlicher Bewegung und Ausscheidungen. Vgl. Barlösius (1999), S. 50.

26 Vgl. Barlösius (1999), S. 55, und Teuteberg (1994), S. 52.

27 Tendenzen zur Wiederbelebung antiker Mäßigkeits- und Naturheilprinzipien lassen sich bis aufs 16. Jahrhundert zurückführen. Teuteberg (1994), S. 39f.

28 Zur Geschichte der Ernährungswissenschaft siehe Spiekermann (2000).

29 Merta (2003), S. 209, 214-216.

oder Aushilfe.³⁰ Gemeinsam mit ihren Geschwistern war sie Mitglied im lokalen Vegetarierversen, in dem sie selbst seit 1899 aktiv mitwirkte.³¹

Im Folgenden soll das soziale Umfeld von Hedwig Bresch näher beleuchtet werden:

Über andere Quellen war es möglich zu rekonstruieren, dass ein Mitglied ihrer Familie – Richard Bresch – nicht nur Vegetarier, sondern auch Theosoph, also Anhänger einer esoterischen³² Gruppierung war. Sein Beruf lässt sich anhand des Leipziger Adressbuches nachvollziehen: Er betrieb seit 1882 eine Verlagsbuchhandlung in der Körnerstraße 31, die auch als sein Wohnsitz angegeben wird und damit auch Wohnsitz seiner Familie war. Bresch war als Theosoph Mitglied einer relativ jungen religiösen Vereinigung. Die Theosophie war ein im Jahr 1875 in den USA begründeter religiöser Import und ging aus der spiritistischen Bewegung³³ hervor. Nach Verlegung des Zentrums der Bewegung nach Indien rezipierten ihre Be-

30 Dies lässt sich anhand dieses Zitates vermuten: »Wenn ich mir eingebildet hatte, frisch und gekräftigt von meinem Sommeraufenthalt zurückgekehrt zu sein, so fand ich bei Wiederaufnahme meiner Beschäftigung das direkte Gegenteil. Es war mir jetzt z.B. unmöglich, ein grösseres Exempel richtig zu rechnen oder mich auf Dinge zu besinnen, die erst vor ganz kurzem geschehen waren; mein physisches Empfinden war ein sehr gedrücktes.« Bresch (1900), Nr. 6, S. 159f.

31 *Vegetarische Warte* 33 (1900), Nr. 3, S. 113.

32 Ich schließe mich hier von Stuckrads Definition von Esoterik an: »Was einen Diskurs esoterisch macht, ist die Rhetorik einer verborgenen Wahrheit, die auf einem bestimmten Weg enthüllt werden kann und gegen andere Deutungen von Kosmos und Geschichte – nicht selten die der institutionalisierten Mehrheit – in Stellung gebracht wird. Es geht also eigentlich nicht um Geheimhaltung, sondern um Enthüllung des Verborgenen.« Ein zweiter Punkt ist der Anspruch eines Esoterikers, über ein »absolutes Wissen« zu verfügen. »Oft verbindet sich dieser Wissensanspruch mit der Betonung individueller Erfahrung, in denen ein Suchender durch außergewöhnliche Bewusstseinszustände Erkenntnis höherer Wahrheiten erlangt.« Die meist monistischen esoterischen Entwürfe denken die materiellen und nicht-materiellen Ebenen der Wirklichkeit als Einheit, deren Verbindungen es zu erforschen gilt. Dieses Entsprechungsdenken konstruiert Zusammenhänge zwischen Transzendenz und Immanenz, Planeten und historischen Ereignissen (Astrologie), Seele und Körper, Geist und Materie etc. Stuckrad (2006), Nr. 1, S. 6-8.

33 Als Spiritismus wird eine in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den USA entstandene und sich dann auch in Europa verbreitende Massenbewegung bezeichnet, deren Anhänger in spezifischen Ritualen (Seancen) mit Geistern von Verstorbenen, Bewohnern anderer Planeten und höheren nichtmenschlichen Wesen kommunizieren. Siehe für die Entwicklung in Deutschland: Sawicki (2003).

»Mit dieser Wandlung des Spiritismus – jedenfalls des empirisch ausgerichteten Flügels – in Theosophie begann das theosophische Herz zu schlagen, und von diesem Startpunkt aus ist die theosophische Programmatik zu verstehen: Der Anspruch auf religiösen Universalismus und die Hoffnung auf ›objektive‹ Erkenntnis sind Transformationsprodukte der ›Universalien‹ des Spiritismus, mit dem die Theosophie [...] in einer Art Hassliebe verbunden blieb.« (Zander (2007), Bd. 1, S. 78). Zur Entstehung und Entwicklung der Theosophischen Gesellschaft siehe Santucci (2005).

gründer v. a. hinduistisches und buddhistisches Gedankengut. Die theosophische Programmatik forderte:

1. das Studium der okkulten Wissenschaften,
2. die Formung einer Bruderschaft der Menschheit,
3. das Studium orientalischer Weisheit und Philosophie.³⁴

Zu 1.: In Weiterführung spiritistischer Programmatik geht es hier um die kritische Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften und ihren positivistischen und antimetaphysischen Implikaten sowie ihrem vermeintlichen Definitionsmonopol über die Realität.

Zu 2.: Das Ideal einer egalitären, universellen Gemeinschaft, ein Konzept mit langer Tradition in der europäischen Religionsgeschichte, wird den etablierten Kirchen gegenübergestellt. Gleichzeitig steht dahinter das Selbstverständnis, als »gnostische Avantgarde« mit Überlegenheitsanspruch zu fungieren.

Zu 3.: In Abgrenzung zum Spiritismus drückt sich hier die Hinwendung zur Beschäftigung mit Religionsgeschichte allgemein aus. Indische Religionen werden neben »geheimen« antiken und christlichen Traditionen konstitutiv für das Selbstverständnis der Theosophischen Gesellschaft. Hier wird der Anspruch formuliert, eine synkretistische Universalreligion zu sein.³⁵

Auf der ideengeschichtlichen Ebene findet man auch bei den zeitgenössischen Vegetariern kirchenkritische, z. T. wissenschaftsfeindliche und zivilisationskritische Argumentationen, ebenso wie egalitäre Gesellschaftsentwürfe, die zuweilen in mehr oder minder erfolgreiche Siedlungsexperimente mündeten.³⁶ Die vegetarische Bewegung im 19. Jahrhundert zentrierte sich um die Leitmotive »Natürlichkeit«, »Entsagung«, »Gesundheit« sowie »Selbstreform im Einklang mit der Natur«. Zur Wiederherstellung der vermeintlich verlorengegangenen Einheit von Natur und Mensch diente den Vegetariern die Diätreform. Nicht nur Fleisch, sondern auch Reizmittel wie Alkohol, Tabak und Kaffee wurden als unnatürlich sowie körperlich und sozial schädlich angesehen. Dabei verstanden sich die Vegetarier nicht einfach als Abstinente bestimmter Nahrungsmittel, sondern diese Diät sollte eine umfassende Regeneration des Menschen herbeiführen.³⁷

Demonstrative fleischlose Ernährung stellt eine historische Konstante in Europa, Nordamerika und Vorderasien dar, man denke beispielsweise an die Diätetik der religiösen Gruppierungen der Orphiker, Pythagoräer, der

34 Olcott (1895), zitiert nach Zander (2007), Bd. 1, S. 86.

35 Zander (2007), Bd. 1, S. 86f. Den Anspruch, synkretistische Universalreligion zu sein, vertraten die Theosophen nicht allein. Ich verweise hier nur auf die Geschichte der Baha'i. Siehe dazu Figl (1993).

36 Siehe dazu Bergmann (1970); Linse (1983); Kaienburg (2004); Schwab (2001).

37 Teuteberg (1994), S. 53.

Manichäer und der Katharer im Mittelalter. Auch die Anhänger der im 19. Jahrhundert begründeten protestantischen Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten pflegen Abstinenz von Alkohol, Tabak und Fleisch.³⁸ Neu an diesem Phänomen im 19. Jahrhundert ist laut der Ernährungssoziologin Eva Barlösius, die Vegetarismus als gegenkulturelle Opposition auffasst, lediglich der konstruierte Gegner: in diesem Fall der Kapitalismus, die Industrialisierung und die Verstädterung, weil diese aus der Sicht der Vegetarier soziale Probleme produzierten. Hier werde die vegetarische Kultur und damit die Nahrungsaskese zur Kritik an der vorhandenen Gesellschaftsordnung benutzt und damit letztlich soziale Macht verneint.³⁹ Aber die Zivilisations- und Kapitalismuskritik ließ sich durchaus unternehmerisch erfolgreich und gewinnbringend vermarkten, wie nicht nur der in adventistischer Tradition stehende John Harvey Kellog (1852-1943) mit seinem vegetarischen Sanatorium Battle Creek (Michigan) und den berühmten Cornflakes bewies.⁴⁰

Richard Bresch, sehr wahrscheinlich nicht nur nominell Vegetarier, gehörte der Adyar-Richtung der Theosophie an und war Vorsitzender des lokalen Zweiges in Leipzig. Von 1899 bis 1906 bekleidete er das Amt des Redakteurs und Mitherausgebers der Zeitschrift *Vāhan*.⁴¹ Von um das Amt des Generalsekretärs der Theosophischen Gesellschaft Adyar konkurrierenden Theosophen wurde er so:

[...] als Bureau-Mensch unzureichend, als Correspondent unpünktlich und oft unfreundlich, als Agitator unkonciliatorisch und nicht anpassungsfähig, als Theosoph nur Okkultist und kein Gemüthsmensch, was in Deutschland das wichtigste ist, auch ist seine gesellschaftliche Stellung als »Berliner Jude« in höchst peinlichen häuslichen Verhältnissen für die T.S.⁴² ungeeignet

bezeichnet⁴³. In der Auseinandersetzung um die Besetzung des Postens verlor er gegen Rudolf Steiner (1861-1925), den späteren Begründer der Anthroposophie.

Deutlich werden an dieser Einschätzung jedoch die Ressentiments einiger Theosophen sowohl gegenüber Juden als auch gegenüber nicht aus »besseren Kreisen« stammenden Theosophen. Leider finden sich keine Informati-

38 Spencer (1996).

39 Barlösius (1999), S. 119f.

40 Wirz (1993).

41 *Der Vāhan*: unabhängige Monatsschrift für Theosophie. Leipzig 1899/1900-1905/06.

42 Abkürzung für »Theosophical Society«.

43 Später wird er als ein »starrer, aber aufrichtiger, ehrlicher, wohlwollender und zuverlässiger Mensch« bezeichnet. Zum Generalsekretär sei er nur deshalb ungeeignet, weil ihm jede »Anpassungsfähigkeit und Gefälligkeit der Form« fehle. Klatt (1993), Brief von Hübbe-Schleiden an Deinhard, Cod MS W. Hübbe-Schleiden 65:1, Nr. 105, S. 135; Brief an Deinhard von Hübbe-Schleiden, 29.4.1902, Cod MS W. Hübbe-Schleiden 65:1, Nr. 115, S. 142.

onen, welcher Richtung des Judentums Familie Bresch angehörte bzw. ob sie die jüdischen Speisevorschriften im Alltag beachtet hat. Breschs Austritt aus der Gruppe erfolgte im Jahr 1905. Hier ist hinzuzufügen, dass es unterschiedliche soziale Zusammensetzungen in den einzelnen theosophischen Gesellschaften gab und im Gegensatz zu den Adyar-Theosophen in Berlin bei den Leipziger Mitgliedern der »Internationalen Theosophischen Verbrüderung« nicht einmal im Vorstand »klassische« Bildungsbürger zu verzeichnen waren.⁴⁴

Sowohl in den verschiedenen theosophischen Gesellschaften als auch in der vegetarischen Bewegung gab es diverse Begründungen für eine fleischlose Ernährung als ein möglicher Heilsweg oder Weg zur »Selbstreform«. In den Zeitschriften zum Vegetarismus im 19. Jahrhundert wurden verschiedene Argumentationen für die vegetarische Ernährung angeführt:

1. Hygienische und physiologische Gründe:

- a) Fleisch sei eine unnatürliche Nahrung, denn der Mensch sei von jeher ein Fruchtesser gewesen. Dies verband man mit zoologischen Argumentationen u. a. mit Bezug zum menschlichen Gebiss.
- b) Der Geschmack an Fleisch sei dem Menschen nicht angeboren.⁴⁵
- c) Fleischverzehr entspreche nicht den neuesten Ergebnissen der Ernährungswissenschaft, denn zusammen mit anderen Speisen werde dadurch zuviel Eiweiß vom Körper aufgenommen und unnütze Ausscheidungsarbeit geleistet.
- d) Fleisch erzeuge ein unruhiges Temperament.

44 Diese muss man eher zum neuen (aufgestiegenen) Mittelstand und zur besitzlosen Intelligenz rechnen: Edwin Böhme (1877-1906) stammte aus Dresden und studierte von 1897 bis 1902 neuere Sprachen an der Universität Leipzig. Arthur Weber war Heilpraktiker in Leipzig und Inhaber von »Webers Inhalatorium«. Hermann Rudolph (1865-1946) stammte aus der Oberlausitz und war Volksschullehrer an einer Bürgerschule in Leipzig-Reudnitz, vornehmlich ein Arbeiterviertel. Hermann Fischer war Stadtsteuereinnahmer in Leipzig und einer der engsten Freunde von Hermann Rudolph. Hugo Vollrath (1877-1943) stammte aus dem sächsischen Loitzsch bei Hohenleuben und war seit 1899 Mitarbeiter von Franz Hartmann. Er studierte von 1901 bis 1904 Kameralistik in Leipzig mit einer Sondergenehmigung, da er kein Abitur abgelegt hatte. Im Leipziger Adressbuch wird er um 1903 jedoch als Kaufmann aufgeführt, der in einer Klavierhandlung arbeitete.

45 Die Position, der Mensch sei Fruktivore, machte einer der Mitbegründer der vegetarischen Bewegung, Wilhelm Zimmermann, der über die Lektüre von Rousseaus Erziehungsprogramm zum Vegetarismus »bekehrt« wurde, populär. Im Jahr 1843 verfasste er das in Vegetarierkreisen sehr bekannt gewordene Werk »Weg zum Paradies: Die einzigen und wahren Mittel das physische und moralische Elend unserer Zeit im Keim zu ersticken und auszurotten«. Die evolutionstheoretische Verstärkung dieses Arguments übernahmen u. a. der Photograph Gustav Schlickeysen (siehe unten) und der Leipziger Heilpraktiker Louis Kuhne. Schlickeysen: Obst und Brot (1875); Kuhne (1890).

e) Das Fleisch enthalte Harnsäure als Abfallprodukte des tierischen Körpers. Dies führe zu Selbstvergiftung, Schwächung des Körpers und Krankheit.⁴⁶

2. Ökonomische Gründe:

a) Das Fleisch sei als Nährstoff überflüssig.

b) Es sei im Vergleich zu anderen Lebensmitteln völlig übersteuert.

c) Die Viehwirtschaft treibe die Landwirtschaft in den Ruin. Ziel vieler Vegetarier war eine Reagrarisierung der Gesellschaft.⁴⁷

3. Ethische und soziale Gründe:

a) Die Arbeit bei der Ausschachtung des Fleisches erniedrige Tausende von Menschen, denn das Schlachten von Tieren töte die edelsten menschlichen Regungen. Jeder Fleischesser trüge die Mitverantwortung am Tiermord.

b) Fleisch provoziere den Alkoholgenuss und treibe Menschen in den Ruin.

c) Durch die Fleischnahrung und den Alkoholgenuss werde die »Geschlechtsleidenschaft« angestachelt, und dies sei die Ursache der Prostitution.

d) Die Ernährung durch Fleisch stehe im Widerspruch zum eigentlichen Auftrag des Menschen, Mitleid mit allen Lebewesen zu haben. Der Körper als Wohnsitz der Seele sollte »rein« gehalten werden. Der hier entwickelte Zusammenhang zwischen Nahrungsaufnahme, menschlichem Charakter, ethischem Handeln und die von den Vegetariern daraus gezogene Konsequenz, das Fleischessen zu vermindern, schloss als Utopie eine Pazifizierung der Gesellschaft und die Harmonisierung des menschlichen Zusammenlebens mit ein.⁴⁸ In den tierethischen Argumentationen waren z. T. Konzepte von Reinkarnationsdenken enthalten. So hatte schon der früh zum Vegetarismus gekommene Anwalt und Publizist Gustav von Struve (1805-1870) im Jahr 1833 in seinem Roman »Mandaras Wanderungen« die hinduistische Lehre von der Seelenwanderung in Bezug auf das Mitleid mit allen Lebewesen thematisiert.⁴⁹ Das Reinkarnationsdenken in Verbindung mit der ethischen Begründung für Vegetarismus war auch Teil des theosophi-

46 Teuteberg (1994), S. 58.

47 So argumentierte z. B. Arthur Roth, ein Obstzüchter und Schriftsteller aus Dresden, im Jahr 1910, dass die größten ökonomischen Fehlinvestitionen des Deutschen Kaiserreiches in der Alkoholerzeugung und im Missbrauch des Bodens zugunsten der ständig wachsenden Viehwirtschaft lägen. Roth (1910), S. 92, zitiert nach Teuteberg (1994), S. 59.

48 Teuteberg (1994), S. 64f.

49 Struve (1843).

schen vegetarischen Diskurses.⁵⁰ Doch nicht nur Gedanken der Wiedergeburt wurden von den Theosophen häufig angeführt, sondern auch sog.

4. »Okkulte Gründe«:

a) Der Fleischgenuss mache eine psychische Entwicklung des Menschen unmöglich und behindere dessen geistigen Fortschritt. Der »Magnetismus des Fleisches« sei unrein, weil er von tierischen Zersetzungsprodukten und damit auch von tierischen Trieben und Affekten gefüllt sei – ein Hindernis für die Entwicklung höherer seelischer Kräfte. Z. B. würde ein Körper, der aus solchen Stoffen gebaut ist, unter der starken Nervenspannung bei der Entwicklung der Fähigkeit des »Hellsehens«⁵¹ zusammenbrechen.

b) Zudem verunreinige Fleischgenuss den »Astralleib« der Menschen, denn die Vorgänge bei der Ausschlachtung des Fleisches bedingten »physische und psychische Befleckung«. Verbunden mit dem Plädieren für die vegetarische Ernährung waren, wie hier deutlich wird, u. a. bestimmte Vorstellungen vom Wesen des Menschen und seiner z. T. feinstofflichen Körperlichkeit, weshalb Theosophen dazu angehalten wurden, nicht das »Fleisch«, sondern den »pneumatischen Leib« zu pflegen.⁵²

Friedrich Jaskowski, ebenfalls Vegetarier und Theosoph und von beiden Bewegungen rezipiert, verkündigte auf Vortragsreisen im typischen synthetisierenden Ton der Reformen, dass jede Art des Vegetarismus letztlich der Selbstvollendung diene, wobei der theosophisch inspirierte Vegetarismus »im Dienste einer jenseitskörperlichen Idee« stehe.⁵³ Sein Kollege Edwin Böhme, einer der aktivsten Vortragsredner der Leipziger Theosophen, betonte, dass »für jeden Menschen, der die Heiligkeit des Lebens im Weltall erkennt, die fleischlose Ernährung etwas Selbstverständliches ist«. ⁵⁴ Aber

50 »Wir selbst sind aus dem Tierreich empor gestiegen durch eine lange Reihe von leiblichen Verkörperungen, und in späteren Zeiträumen werden ihrerseits auch alle Tiere individualisiert und zu Menschen werden.« Cooper (1920), Nr. 11/12, S. 503-512. Siehe auch Besant (1913).

51 Diese Praxis der Clairvoyance wird dann in der anthroposophischen Tradition um Rudolf Steiner weitergetragen. Dieser soll nach Ansicht seiner Anhänger die Fähigkeit besessen haben, in der Akasha-Chronik, einer Art Weltgedächtnis, die Vergangenheit und Zukunft zu schauen. Zander (2007), Bd. 2, S. 620ff.

52 Anonym (1920), hier S. 502. Siehe zur theosophischen Anthropologie: Wichmann (1983).

53 Hinweis in der *Vegetarischen Warte* auf einen Vortrag von Jaskowski über »Theosophie und Vegetarismus« auf der Tagung des Südwestdeutschen Verbandes der Theosophischen Gesellschaft in Deutschland (Sitz Leipzig). *Vegetarische Warte* 41 (1908), Nr. 5, S. 54. Jaskowski veröffentlichte vier Jahre später die »Philosophie des Vegetarismus: Eine philosophische Grundlegung und eine philosophische Betrachtung des Vegetarismus und seiner Probleme in Natur, Ethik, Religion und Kunst« in Berlin.

54 *Theosophischer Wegweiser* 2 (1899/1900), S. 179f., Rubrik: Mitteilungen aus der theosophischen Bewegung.

auch von theosophischer Seite wurde wie bei den Vegetariern vor den physiologischen und hygienischen Folgen des Fleischkonsums gewarnt.⁵⁵

Um diesen öffentlichen Werbevorträgen noch stärkere Überzeugungskraft zu verleihen, wurde in diesem Zusammenhang besonders gern über die aus tierschützerischer Perspektive katastrophalen Zustände bei Tiertransporten und in den großen (gerade erst entstandenen) Schlachthöfen berichtet.⁵⁶ Die Theosophen argumentierten zusätzlich, dass die körperlichen und seelischen Einflüsse eines Schlachthauses sich auf alle in der Umgebung lebenden Menschen negativ auswirken würden, denn die toten Tiere sammelten sich in der Form ihrer »Astralleiber« an diesem Ort und ergössen ihre feindseligen Gefühle über die Stadt, und diese bildeten schädliche »Schwingungen« aus.⁵⁷ Das sozialkritische Motiv des Schlachthauses wurde zudem in der zeitgenössischen Literatur aufgegriffen, so bei der Beschreibung des Schlachthauses von Chicago in der Novelle »Der Sumpf« von Upton Sinclair oder des Schlachthauses von Tula, über das die Ikone der Lebensreformer, Leo Tolstoi, in seinen »Grausame[n] Vergnügungen« schrieb.⁵⁸

Die verschiedenen Begründungen für eine fleischlose Kost wurden in den in lebensreformerischen Zeitschriften geführten Debatten z. B. für eine interne Differenzierung und v. a. Distinktion benutzt. Dabei waren um 1900 nicht nur die Motive vielfältig, sondern es bildeten sich bereits verschiedene konkurrierende vegetarische Kochschulen heraus. Praktischer Ausdruck dieser internen Differenzierung sind die vielen Annoncen in der *Vegetarischen Warte*, v. a. die Suche nach und das Angebot von vegetarischen Küchenhilfen, die nach unterschiedlichen Richtungen ausgebildet wurden.⁵⁹

Wer waren nun diese Lebensreformer oder genauer die Vegetarier? Welche Motive für dieses Reglement in der Ernährung hatten sie? Eine zeitgenössi-

55 *Theosophischer Wegweiser* 3 (1900/01), S. 89, Rubrik: Fragen und Antworten.

56 Ankenbrand (1908); Besant (1909).

57 Cooper (1920), Nr. 11/12, S. 508f.

58 Sinclair (1906); Tolstoi (1895).

59 »Für kleinen Haushalt (2 Herren) wird eine möglichst gebildete Wirtschaftlerin heiteren Sinnes, die gut vegetarisch (Lahmann-Küche) kochen kann, zum 1. November für Leipzig gesucht.« »Gesucht möglichst bald nicht zu junge einfache, mit »Mazdanzan-Kur« und Küche womöglich schon vertraute Stütze. Vegetarierin am liebsten evangelischer Konfession für kinderlosen vegetarischen Haushalt zur Pflege und Unterstützung der schwächlichen Hausfrau. Für grobe Arbeit ist Hülfe vorhanden. Angebote an Prof. Hentschel, Königshütte, O.-S., Tempelsre. 16 I.« »Gebildete Witwe, überzeugte Vegetarierin, die selbständig und vorzüglich kocht, vegetarisch, Contani-Diät, Mazdanzan etc., langjährige Leiterin eines vegetarischen Restaurants sucht sofort oder später ähnlichen Wirkungskreis. In feinem Restaurant oder Sanatorium etc. Offerte erbeten unter Nr. 630 an die VW.« *Vegetarische Warte* 36 (1903), Nr. 20, S. 484; *Vegetarische Warte* 44 (1911), Nr. 11, Annoncenteil, unpaginiert; *Vegetarische Warte* 46 (1913), Nr. 14, Annoncenteil, unpaginiert.

sche kritische und sehr polemische Quelle des Schulmediziners Albert Albu geht von 1500 Mitgliedern aus, die er in mehrere Typen aufteilte:

1. 80 % der organisierten Vegetarier seien physisch Kranke, die als letzte Hoffnung auf Verbesserung ihrer Lage eine Änderung ihrer Ernährungsweise vollzögen.⁶⁰ Dabei entstünden jedoch latente Schäden aufgrund der »falschen« Ernährung. Die zweite Gruppe bestehe aus

2. den »geistig Verbohrten« mit pathologischem Charakter, den besonders asketisch auftretenden Sonderlingen, die oft an Unterernährung litten und ihre einfache Lebensweise im Gestus der moralischen Überlegenheit demonstrativ zur Schau stellten. Hier werde der Hass gegen alles Tierische zur fixen Idee.⁶¹

3. Die nächste Gruppe bestehe aus den Menschen, die an »physiologischem Schwachsinn« litten, welche aus Gefühls- und humanitären Motiven heraus mit dem Mitleid zum Tier ihre Weltanschauung begründeten und zumeist auch noch Vivisektionsgegner seien. Dazu zählen nach Albu auch die meisten weiblichen Anhänger.

4. Eine weitere Gruppe sei die männliche Jugend zwischen 20 und 30 Jahren, die aus »halbverdauter Lektüre vegetarischer Schriften« heraus von älteren Gesinnungsgenossen überzeugt worden sei. Aus den Reihen dieser geistig »Verführten« erwachsen die engagiertesten »Apostel« der Bewegung.⁶²

5. Die letzte Gruppe bildeten die Vegetarier von Berufs wegen: die Speisewirte und Heilpraktiker. Während die Speisewirte eher uneigennützig Personen seien, denen große Verdienste für die Propaganda-Arbeit zukämen und deren Gastwirtschaften sich permanent am Rande der Rentabilität bewegten und sie daher Zugeständnisse durch das Angebot von Alkoholika machten, seien die Heilpraktiker, die in Vegetarismus als Heilmethode »machten«, gescheiterte Persönlichkeiten, die aufgrund der Gewerbefreiheit als »Kurpfuscher« alternative Heilskonzepte als letzten beruflichen Ausweg anböten. Zumeist spielten diese tragende Rollen in den Vereinsvorständen.⁶³

Zusammenfassend stellt Albu fest,

[...] dass sehr verschiedene Motive die bunt zusammengewürfelte Schar zueinander führt, in der sich alle Altersklassen, alle Erwerbs- und Berufsstände vertreten finden, wiewohl die kleineren Gewerbetreibenden und Handwerker im jugendlichen Alter

60 Leider erläutert Albu nicht die Herkunft seiner Daten. Albu (1902), S. 38.

61 Albu (1902), S. 40f.

62 Albu (1902), S. 41f.

63 Albu (1902), S. 42f.

die Mehrheit bilden. Bemerkenswert ist nur noch eine grössere Zahl von Volksschullehrern, Schriftstellern, Privatgelehrten u. dgl. mit wissenschaftlicher Halbbildung.⁶⁴

Elisabeth Meyer-Renschhausen und Albert Wirz beschreiben die Lebensreformer dagegen als

belesenere Städter, die sich mit Fragen der sozialen Gerechtigkeit beschäftigt hatten, unter ihnen nicht nur Intellektuelle, sondern auch Handarbeiter, kleine Kaufleute und lesende Arbeiter, [...] [die] mit einer Gegenbewegung, die sich im Zuge des Einsatzes für grundsätzliche Sozialreformen generell für eine »ethische Lebenshaltung« einsetzte, [antworteten]; zu letzterem gehörten Alkoholverzicht, Naturheilverfahren und eine weitgehend vegetarische Ernährung.⁶⁵

Auffällig hier ist, dass in beiden Zitaten der Zusammenhang zwischen Bildung und vegetarischer Lebensführung hergestellt wird: zum einen das nicht institutionalisierte »Halbwissen« in der polemischen Quelle bei Albu in Bezug auf die Motive der Gruppe der Jugendlichen, zum anderen bei Meyer-Renschhausen und Wirz in positiver Deutung die »Belesenheit« der Reformer, die an der Lösung der »sozialen Frage« interessiert gewesen seien. Die Argumentation von Albu lässt sich gut mit der heutigen Debatte in den Medien um das »Brainwashing« in sog. Jugendsekten oder bei Scientology vergleichen und folgt dem typischen Muster von Sektendiskursen der Theologen, Psychotherapeuten und anderen »Professionellen« in diesem Feld.⁶⁶

Wie oben erwähnt, gab es neben den skizzierten inhaltlichen Gemeinsamkeiten auch auf der personalen Ebene einen Austausch zwischen Theosophen und Vegetariern: Gleicht man Mitgliederlisten der Vereine von Theosophen und Vegetariern ab, tauchen häufig Doppelmitgliedschaften auf, und Wanderungen innerhalb von Gruppierungen (z. B. von einer theosophischen Gruppe zur anderen) oder zwischen den Gruppierungen (vom Vegetarismus zur Theosophie etc.) sind keine Seltenheit. Die theosophischen und vegetarischen Vereinsmitglieder sind durch Freundschaften – also erworbene Beziehungen – miteinander verbunden; es gibt Verwandtschaftsverhältnisse (wie bei den Geschwistern Bresch) als zugeschriebene Beziehungen. Aber auch Ehepaare und verschwägte Beziehungen sind in den Vereinen nachzuweisen. Die Sektoren Familie, Beruf, Freizeit und Religion sind hier eng verflochten und überschneiden sich. Die Beziehungen sind außerdem multiplex: Man war beispielsweise zugleich Vereinsgenosse und Geschäftspartner.⁶⁷ Dieses Beziehungsgeflecht lässt u. a. Rückschlüsse auf die Rekrutierungspraxis zu: Die vielen Ehepaare und Geschwister unter den Mitgliedern führen zu dem Eindruck, dass aufgrund von Werbearbeit innerhalb einer Familie ein sukzessiver Beitritt erfolgte. Da es im letzten Teil

64 Albu (1902), S. 42.

65 Meyer-Renschhausen/Wirz (2002), S. 94. Diese Feststellung deckt sich mit den Ergebnissen der Studie von Eva Barlösius (1994).

66 Siehe dazu Usarski (1988).

67 Zur Terminologie siehe Reinhard (1997), S. 296.

dieses Aufsatzes um die Auswertung des Erfahrungs-/ Konversionsberichtes von Hedwig Bresch geht, sollen im Vorfeld ein paar systematische Überlegungen sowie methodische Probleme der Konversionsforschung umrissen werden.

Erfahrungsberichte, als Konversionserzählung gelesen⁶⁸

Konversion als terminus technicus?

In der europäischen Religionsgeschichte dominiert das Selbstverständnis der monotheistischen Religionstraditionen, man könne nur eine Religion ›haben‹. »Kumulation von Religionen« war ziemlich lang »undenkbar«. Daher liefen meist christlich-theologische Klassifikationen für einen freien Wechsel religiöser Systeme auf die pejorativen Begriffe Apostasie, Häresie und Konversion hinaus.⁶⁹ Trotz dieser begriffsgeschichtlichen Besetzung des Terminus der Konversion soll hier der Versuch unternommen werden, diesen religionswissenschaftlich fruchtbar zu machen. ›Konversion‹ wird hier zunächst als theoretisches Konzept auf metasprachlicher Ebene und nicht als Gegenstand behandelt, den man einfach beschreiben könnte. ›Konversion‹ ist demnach ein Label, das aus verschiedenen theoretischen Perspektiven heraus Unterschiedliches bezeichnen kann. Aber theoretische Konzepte und die Diskussion um diese können ein nützliches Instrument sein, um empirische Forschung auf bestimmte Fragestellungen hin zu fokussieren.

Zumeist wird in der soziologischen Konversionsforschung von Konversion als »Wandel der Persönlichkeit« gesprochen. Dabei sind laut der Religionssoziologin Monika Wohlrab-Sahr verschiedene Aspekte dieses Wandels zu betrachten:

- der Wechsel einer religiösen Organisation (1)
- und damit verknüpft Veränderungen der Handlungs- und Kommunikationsmuster (2)
- sowie das Artikulieren einer damit verbundenen besonderen Erfahrung (3).⁷⁰

Eine dezidiert religionswissenschaftliche Konzeptualisierung von Konversion trifft Hubert Mohr. Er differenziert zwischen einem engeren und weiteren Verständnis von Konversion. Ersteres bezeichnet den Prozess der Zu-

68 Im Folgenden wird nur ausschnitthaft aus dem sehr umfangreichen Material zur soziologischen und historischen Konversionsforschung referiert. Wichtige Anregungen hierzu verdanke ich dem Doktorandenkolloquium des Religionswissenschaftlichen Instituts der Universität Leipzig (17.6.2008) unter der Leitung von Prof. Dr. Hubert Seiwert, und mein Dank gilt speziell Johanna Lüdde und ihren kritischen Anmerkungen zum theoretischen Teil dieses Textes.

69 Gladigow (2006), Absatz 21, URL: <http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Gladigow/dippArticle.pdf> (letzter Zugriff: 10.7.2008).

70 Wohlrab-Sahr/Krech/Knoblauch (1998), S. 8.

oder Abwanderung zu oder von Glaubenssystemen, also den Bei- oder Austritt aus religiösen Gemeinschaften und damit den Spezialfall eines »kulturell vielgestaltigen psychodynamischen Vorgangs«. Ein weiteres Verständnis umfasse dagegen

[...] a) profanen wie religiösen Statuswechsel [...]: Wechsel der religiösen Organisation, Konfession, des Kults, der politischen Partei, des Verwandtschaftssystems, umfassender den Wechsel der sozialen Verpflichtungen, Zugehörigkeiten, des *commitment* [Hervorh. im Orig.]; b) Änderung der kognitiven Grundanschauungen, der Weltanschauung bzw. Ideologie; c) die Neuorientierung der Mentalitäts- und Verhaltensmuster: der Stereotypen, der personalen Bindungen, der Gefühlsbeziehungen [...]. Dieser Vorgang beinhaltet Lernprozesse, baut diese aber in die »systemische«, manchmal dramatisierte Annahme oder Ablehnung eines unhinterfragbaren, gruppengebundenen Teilwissens [...] ein.⁷¹

Des Weiteren sind nach Mohr religiöse »Verhaltens- und Gesinnungsänderungen« als sozial vermittelte Tatsachen aufzufassen, die ihre Entsprechung in vielen gesellschaftlichen Institutionen haben, so auch der Bei- oder Austritt bei einem Verein. Unterschieden werden muss bei den genannten Merkmalen nach dem Grad der ausgedrückten Verpflichtung und der unterschiedlichen Betonung von intellektuellen, gefühlsmäßigen und ritualisierten Bestandteilen. Mohr macht Konversion hier nach empirisch beobachtbaren Graden des *commitment* eines Konvertiten messbar. Diese Begriffsbestimmung setze demnach zwei Rahmenbedingungen voraus: das Vorhandensein von formellen Gruppen oder Glaubenssystemen religiöser, weltanschaulicher und ideologischer Art, die in einem Konkurrenzverhältnis stehen, und die Möglichkeit der Wahl zwischen diesen.⁷²

Wie verläuft eine Konversion?

Bereits bei dieser Frage kommt es zu ersten Messbarmachungs- und Konzeptualisierungsproblemen: Was unterliegt einer Veränderung? Sind es Glaubensinhalte, Werte, das Verhalten, die Identität oder interpersonelle Bezüge des Konvertiten?⁷³ Konversionen haben eine zeitliche Dimension und werfen auch die Frage nach der Intensität des sich möglicherweise vollziehenden Wandels auf. Ist dieser radikal und betrifft das ganze Leben oder eher schwach und nur Teilbereiche betreffend? Welche Personen und anderen Faktoren sind am Konversionsprozess beteiligt?⁷⁴ Welche Rolle spielt der Konvertit selbst in diesem Prozess?

Die Forschung zu Konversion lässt sich dabei grob in zwei Paradigmen einteilen: Ältere Modelle – wie das klassische Paradigma der amerikanischen Religionspsychologie – gingen von einer eher passiven Rolle des

71 Mohr (1993), S. 436.

72 Mohr (1993), S. 437.

73 Wohlrab-Sahr/Krech/Knoblauch (1998), S. 16.

74 Wohlrab-Sahr/Krech/Knoblauch (1998), S. 10f.

Konvertiten aus. Der sich vollziehende kognitive Wandel sei etwas, was ihm »zustoße« und zu einer plötzlichen Konversion führe, die sich in einer Veränderung der Persönlichkeit und der Lebensführung des Konvertiten ausdrücke. Als Beispiel diene hier die biblische Bekehrungsgeschichte des Saulus, der sich zum Paulus wandelte. Religionswissenschaftlich problematisch sind hier einerseits die unkritische Übernahme der Selbstaussagen von Konvertiten und die Pathologisierung der angenommenen Ursachen von Konversion. Namhaftester Vertreter dieser Richtung war der Religionspsychologe William James (1842-1910).⁷⁵

Das jüngere Paradigma der soziologischen Konversionsforschung betrachtet Konversion unter der aktiven Rolle, die ein Konvertit darin einnimmt. Hier gerät in der zeitlichen Dimension Konversion zu einem graduellen Prozess, der keine pathologischen Ursachen hat, sondern sich durch den kreativen Umgang des Konvertiten mit bestimmten Problemen seiner Biographie ausdrückt. Der Konvertit gilt als aktiv nach Lebenssinn Suchender, und diese Suche ist eingebettet in soziale und kulturelle Kontexte.⁷⁶ Diese Forschungsrichtung wurde beeinflusst vom Ansatz des Symbolischen Interaktionismus und von wissenssoziologischen Konzepten wie denen von Peter L. Berger und Thomas Luckmann.⁷⁷

Man kann davon ausgehen, dass während eines Konversionsprozesses in der Person psychische Prozesse ablaufen. Im Selbstverständnis von Konvertiten, die in der jüdischen, christlichen oder islamischen Tradition stehen, lassen sich grob zwei typische Konversionsmuster unterscheiden: Oft gehe der Konversion ein »Erlebnis« voraus, das als »Umkehr« oder Veränderung von Persönlichkeit und Lebensführung thematisiert wird.⁷⁸ Viel häufiger sprechen Konvertiten aber von einem sich graduell vollziehenden Prozess, einer allmählichen Umorientierung von Weltbild und Gruppenbindung.⁷⁹ In der soziologischen Verlaufsforschung wurden deshalb verschiedene Formen von Konversion z. B. innerhalb der christlichen Tradition ausgemacht. So wird dort von einer Alternation gesprochen, wenn die Konversion aus sozialen Konventionen heraus geschieht, oder von pendelförmiger Konversion, wenn dabei die Ablehnung der individuellen Vergangenheit im Mittelpunkt steht. Als Transformation wird bezeichnet, wenn ein alter Glaube nicht abgelehnt, sondern angesichts »neuer Erfahrungen« umgedeutet wird.⁸⁰ In diesem Kontext wurden Phaseneinteilungen von Konversion

75 James (1902).

76 Richardson (1985) und Straus (1979).

77 Blumer (1973) und Berger/Luckmann (1967).

78 Mohr (1993), S. 439: »In der Tradition der charismatischen Bußpredigt ›kultivieren‹ neuzeitliche Erweckungsbewegungen vorwiegend im anglo-amerikanischen Bereich derartige ›Erlebnisse‹ in besonderen gemeinschaftsbezogenen ›settings‹ [...].«

79 Mohr (1993), S. 439.

80 Wohlrab-Sahr/Krech/Knoblauch (1998), S. 10.

entwickelt – sogenannte Prozessmodelle. Am bekanntesten ist das Modell der Religionssoziologen John Lofland und Rodney Stark. In ihrer Studie über Konversionen im Umfeld der Vereinigungskirche⁸¹ kamen sie zu dem Schluss: Um von einer Konversion zu sprechen, müsse die Person

1. die Erfahrung andauernder und intensiver Erfahrung von Spannung machen und diese Situation
2. aus einer religiösen Perspektive betrachten, die auf die Lösung des Problems orientiert ist und
3. dazu führt, dass sich die Person als religiös suchende definiert
4. und dann einer religiösen Gruppe an einem Wendepunkt ihres Lebens (z. B. einer ernsthaften Erkrankung) begegnet,
5. woraus sich in der Folge eine affektive Bindung zu anderen Konvertiten formt bzw. schon vorher besteht und eine Neudefinition der sozialen Welt erfolgt.
6. Zugehörigkeiten und Bindungen außerhalb der Gruppe werden zunehmend negiert,
7. und diese Person steht in intensiver sozialer Interaktion mit Gruppenmitgliedern.⁸²

Weiterhin gerieten Überlegungen zum Verhältnis der Identität einer Person zum Konversionsprozess in den Fokus. In den Fällen, wo es beim Konvertiten zu einer »grundlegenden Gesinnungsänderung« kam, wurden diese Vorgänge entwicklungspsychologisch untersucht und u. a. mit dem Klassifikationsschema Konflikt-Identitätsdiffusion-Identitätsfindung in einem Dreischritt zu erfassen versucht. Aber auch soziologische konstruktivistische Ansätze operieren mit Identitätstheorien.⁸³

Neben den zweifellos ablaufenden psychischen Prozessen interessiert aus historischer Perspektive v. a. die Konversion als soziale Handlung, denn nur der Gesinnungswandel, der eine äußere Form hat, ist für den Historiker erkennbar. Dabei folgt Mohr der Grundannahme, dass alle sozialen Tatsachen der Mitteilung und des Publikums bedürfen. Formale Mittel hierfür sind Ritualisierung und reflexive (Selbst-)Verständigung.⁸⁴ Darunter sind Reinigungs- und Bußriten oder Sprech- und Schreibakte zu fassen. Eine

81 Die im Jahr 1954 von dem Koreaner Yong Myung Mun begründete Gemeinschaft nannte sich ursprünglich »Heiligkeitsgesellschaft für die Vereinigung des Weltchristentums« und hat ihre meisten Anhänger in Korea (etwa 600.000), ca. 30.000 in Amerika und etwa 2000 in Deutschland, wo die Gemeinschaft im Jahr 1964 offiziell gegründet wurde.

82 Lofland/Stark (1965), S. 874; Hunt (2003), S. 102.

83 Mohr (1993), S. 440. Hierzu sind auch die Rollenmodelle zu zählen. Unten mehr dazu.

84 Mohr (1993), S. 441.

weitere Form der Mitteilung ist in den Worten der Soziologen Peter Berger und Thomas Luckmann die »Neukonstruktion der Konversationsmaschine«⁸⁵, d. h. die argumentative und narrative Verarbeitung des Geschehens. Zwei typische Deutungsmuster in Konversionserzählungen sind zum einen die Darstellung eines Bruchs mit der Vergangenheit, in der die Konstruktion eines Vorher-Nachher zu erkennen ist, oder eine Bandbreite von Überbrückungsversuchen, die das vergangene Leben mit der gewonnenen Erkenntnis neu betrachtet. Das Bedürfnis der reflexiven (Selbst-)Verständigung führe oft zu autobiographischer Vergegenwärtigung. Als prominente Beispiele gibt Mohr Augustinus von Hippo (354-430)⁸⁶ und John Wesley (1703-1793)⁸⁷ an⁸⁸.

85 Berger/Luckmann (1980), S. 171, zitiert nach Mohr (1993), S. 441.

86 Augustinus' Leben weist eine beeindruckende Konversionskarriere auf: Der bekannteste unter den christlichen Kirchenvätern der West-Kirche war zunächst Rhetor in Thagaste, Karthago, Rom und Mailand. Von seiner Mutter Monnica im christlichen Glauben erzogen, aber nicht getauft, hatte er sich während seines Studiums im Jahr 373 dem Manichäismus zugewandt, der unter den Gebildeten der Stadt Karthago weit verbreitet war. Diese Gemeinschaft fasste er als höhere, philosophische Form des Christentums auf. Die religiösen Ideen des Persers Mani (216-276) werden der Gnosis zugerechnet. Das dualistische Lehrsystem ist vom Zoroastrismus beeinflusst und betont die starke Dichotomie zwischen Licht und Finsternis. Ausgeprägtes Sündenbewusstsein prägt dessen Ethik sowie strenge Speise- und Fastengesetze (die sog. *electi* ernährten sich vegan) und Regeln zur Sexualität. Hier gehörte Augustinus mehrere Jahre den *auditores*, dem Laienstand, an. Von der manichäischen Lehre intellektuell unbefriedigt und enttäuscht, wandte er sich dann der gemäßigeren Skepsis der »Akademiker« zu. Diese zweifelten an allen philosophischen Richtungen, nicht aber an der Existenz einer Wahrheit, sondern nur an der Möglichkeit ihrer Erkenntnis. Dabei beschäftigte er sich mit der Lektüre christlicher neuplatonischer und paulinischer Texte. Im Kreise von Freunden erfolgte dann während einer Phase der persönlichen Krise sein »Bekehrungserlebnis«, und Augustinus ließ sich 387 christlich taufen. Im Jahr 396 wurde er zum Bischof von Hippo geweiht. Seine Autobiographie »Confessiones« gehört zu den bekanntesten der Weltliteratur. Vgl. Bautz (2008), URL: http://www.bautz.de/bbkl/a/augustin_au.shtml (letzter Zugriff: 20.8.2008).

87 Von Wesley ging die methodistische Erweckungsbewegung aus. Als Sohn puritanisch und anglikanisch geprägter Eltern studierte er am Christ Church College in Oxford. Geprägt war er durch die puritanische Ethik und die darin geübte Gewissenserforschung. Als Priester der anglikanischen Kirche engagierte er sich stark in der Seelsorge und publizierte rege im Rahmen seiner Erweckungstätigkeit. Er war an Frömmigkeitsformen interessiert, die zu einer fest strukturierten, an monastische Vorbilder erinnernden Gestaltung eines »heiligen Lebens« führen sollten. Unter dem Einfluss der Herrnhuter Bewegung um Graf Zinzendorf übernahm Wesley die Überzeugung von der Möglichkeit einer augenblicklichen Bekehrung, die in einem Bekehrungserlebnis geäußert wurde. Sein eigenes datierte er auf den 24. Mai 1738 um 20.45 Uhr während einer religiösen Versammlung, in der Martin Luthers Vorrede zum Römerbrief vorgelesen wurde. Wesley führte Tagebuch, in dem auch seine religiösen Gedanken niedergeschrieben wurden. Auf dieses im pietistischen Umfeld häufig benutzte Medium – so auch bei August Hermann Francke – nimmt Max Weber Bezug, wenn er vom asketischen Protestantismus und dem religiösen Typus der innerweltlichen Askese spricht, die »schon rein äußerlich in der Art zutage [tritt], wie der »präzise« puritanische Christ

Was sind die Ursachen von Konversion?

In der angelsächsischen soziologischen Forschung gibt es vielfältige Theorien zu den Ursachen und Motiven von Konversion: Nach der *Strain Theory* (Belastungs-Theorie), die dem klassisch-deterministischen (passiven) Paradigma noch sehr nahesteht, komme es bei relativer sozialer Benachteiligung des Konvertiten z. B. durch fehlende Bildungschancen zum Beitritt in neue religiöse Gruppierungen. Die *Strain Theory* bedient sich aber auch psychologischer Erklärungen, da sie die Möglichkeit z. B. ethischer und psychischer Deprivationen miteinbezieht. Franz Wiesberger dagegen betont:

Eine noch so präzise Ermittlung konversionsfördernder Faktoren, seien es nun Merkmale der Persönlichkeit des Konvertiten, seiner ideologischen Dispositionen oder seiner Lebenssituation, kann nicht erklären, warum eine bestimmte Anzahl von Individuen konvertiert, während andere Personen mit den gleichen Merkmalen in ihrer herkömmlichen Lebensform bleiben.⁸⁹

Folglich möchte Wiesberger die sozialen Kontexte von Konversion erfassen, indem er die zusätzlichen Bedingungen der sozialen Erreichbarkeit bestimmt und sich daher mit den Rekrutierungsprozessen und -netzwerken auseinandersetzt, um individuellen Gruppenanschluss zu erklären, ohne aber den Konvertiten wieder zum passiven Objekt sozialer Prozesse machen zu wollen.⁹⁰

Nach der *Social Influence Theory*, die Einflüsse aus der Kontroll- und der Subkultur-Theorie übernommen hat, handeln Menschen so lange auf konventionelle Weise, wie sie enge Beziehungen zu anderen Mitgliedern, Interesse an Karrieren innerhalb der gesellschaftlichen Institutionen und einen Glauben an die Rechtmäßigkeit der sozialen Ordnung haben. Erst wenn diese Beziehungen geschwächt seien, käme es zu einer höheren Wahrscheinlichkeit von »Experimenten« und Gruppenwechseln.⁹¹ Religion wird hier als Gruppen-Phänomen gedacht. In einer Gemeinschaft produziere Konformitätsdruck und soziale Anerkennung Konformität; Denkweisen des Einzelnen glichen sich der Meinung der Mehrheit an.⁹²

seinen Gnadenstand fortlaufend *kontrollierte* [Hervorh. im Orig.]«. Im religiösen Tagebuch wurden »Sünden, Anfechtungen und die in der Gnade gemachten Fortschritte fortlaufend oder auch tabellarisch eingetragen« (Weber (1922), Bd. 1, S. 123). Vgl. auch Vogt (2008), URL: http://www.bautz.de/bbkl/w/wesley_j.shtml (letzter Zugriff: 22.8.2008).

88 Mohr (1993), S. 442.

89 Wiesberger (1990), S. 145.

90 Wiesberger (1990), S. 145ff.

91 Wohlrab-Sahr/Krech/Knoblauch (1998), S. 12.

92 Vertreter dieser Richtung sind Stark/Bainbridge (1987), S. 27, 265, und Bainbridge (1992), S. 182; Suchman (1992).

Die sogenannte Rollentheorie⁹³ legt ihren Schwerpunkt auf die Sozialisation innerhalb einer Gruppe, lehnt jedoch ab, Konversion als eine radikale Veränderung der Persönlichkeit oder der Wertvorstellungen zu konzeptualisieren. Der Prozess wird stattdessen als Übernahme einer neuen Rolle interpretiert, die stetig von den Normenerwartungen der Gruppe geformt wird (verändertes Verhalten und neues Vokabular). Dabei sei der Grad der inneren Anpassung variabel, und die veränderten Wertvorstellungen werden jeweils individuell im Alltag umgesetzt.

Die Konversionserzählung als Quelle?

Wie bereits erwähnt, wird der »Wandel« vom Konvertiten oft als Veränderung des Bewusstseins, des Selbst oder der Identität beschrieben. Der Prozess der Konversion ist dem Historiker und Sozialwissenschaftler u. a. durch die Quelle der Konversionserzählung zugänglich. Während diese in der früheren soziologischen Forschung jedoch als unproblematisierte Datenquelle zur Erforschung von Konversionsursachen benutzt wurde, kam es innerhalb der modernen Soziologie zur Kritik an dieser Arbeitsweise. Denn der Konversionsbericht sei kein »objektiver Bericht«, sondern eine Erzählung mit vor allem retrospektivem Charakter und lasse eher Aussagen über postkonversionelle Identitäten und Interpretationen zu.⁹⁴ Auch Kim Siebenhüner betont quellenkritisch aus der Perspektive der Historischen Konversionsforschung:

[...] Es ist kein vielversprechendes Unterfangen, anhand von Konversionserzählungen, Gerichtsakten oder Suppliken etwas über die »wahren« Motive eines Konvertiten erfahren zu wollen. Nie läßt sich ausschließen, daß die Verhörten vor Gericht nicht logen, daß sie ihre Geschichte formten, daß Suppliken argumentativen Konventionen gehorchten, daß Konversionsberichte von Dritten verfaßt wurden oder die Autoren in erster Linie eine Rechtfertigungsgeschichte schreiben mußten.⁹⁵

Aufgrund dieses methodischen Problems wurde das Verhältnis von biographischen Fakten und biographischer Konstruktion bei einigen Autoren zugunsten der Konstruktion verschoben. In der soziologischen Konversionsforschung kam es dabei zur eigenen Schwerpunktsetzung auf die kommunikative Funktion von Konversionserzählungen. Diese wurden nun vorrangig als Instrument der Herstellung und glaubhaften Bekundung einer Konvertitenidentität, als »Eintrittsbillet für den Zugang zu Weltanschauungsgruppen« oder als »kommunikative Gattung«, die im »gesellschaftlichen Wissensvorrat für die Rekonstruktion und Kommunikation spezifischer Erfahrungen bereitliegt«, behandelt.⁹⁶

93 Vertreter dieser Theorie sind Balch (1980); Bromley/Shupe (1986).

94 Wohlrab-Sahr/Krech/Knoblauch (1998), S. 17-19.

95 Siebenhüner (2007), S. 262f.

96 Wohlrab-Sahr (2001), S. 203; siehe dazu auch Taylor (1976); Sprondel (1985); Luckmann (1986); Luckmann (1987); Ulmer (1988).

Wohlrab-Sahr stellt hierzu fest:

Man konzentrierte sich auf die je gegenwärtige Herstellung, Präsentation, Rekonstruktion (oder neuerdings: Konstruktion), während die »andere Seite« der Konversionserzählung – nämlich die Ereignisverkettung, auf die sie Bezug nimmt – für die sozialwissenschaftliche Forschung nunmehr entweder prinzipiell unzugänglich schien, für uninteressant erklärt wurde, oder schlicht vorausgesetzt, aber nicht mehr eigens in den Blick genommen wurde.⁹⁷

Wohlrab-Sahr kritisiert an einer zu starken konstruktivistischen Perspektive, dass durch die ausschließliche Betonung der Form sozialer Präsentation vergessen wird, dass diese auf eine praktische Problemstellung bezogen ist, »die sich nicht im Problem überzeugender Selbstinszenierung erschöpft«.⁹⁸ Ein Konvertit reproduziere auch nur dann die Gattung der Konversionserzählung, wenn spezifische Voraussetzungen dafür erfüllt seien; wenn die Erzählung z. B. primär nach innen oder nach außen gerichtete legitimatorische oder missionarische Funktionen erfüllt, werde sie sich am ehesten am Maßstab der Gattung orientieren.⁹⁹

Mit einem identitätstheoretischen Zugang fasst Wohlrab-Sahr Konversion als kontingentes Ereignis in einer biographischen Geschichte auf. Ohne diese Annahme bliebe nämlich – so Wohlrab-Sahr – der Zugang zum Identitätswandel des Konvertiten auf einen Zugang zu dessen Identitätspolitik beschränkt, d. h. zwischen dem behaupteten Wandel und Wandel gebe es dann keinen für den Beobachter feststellbaren Unterschied mehr.¹⁰⁰

Mit der Warnung vor einer Standardisierung von Konversionsabläufen schlagen Wohlrab-Sahr, Krech und Knoblauch folgende Merkmale von Konversion als einer kommunikativen Handlung vor:

1. Thematisierung eines emotional geprägten Krisenerlebnisses oder einer Krisensituation
2. Bericht über den Vollzug des Wechsels eines Symbolsystems in Retrospektive
3. »Anwendung des neuen Symbolsystems auf die eigene Biographie sowie sämtliche (re)interpretationsbedürftiger [sic] Sachverhalte (Manifestation der Konversion in veränderten Einstellungen und Handlungen)«¹⁰¹

Mohr vertritt aus religionswissenschaftlicher Perspektive den Standpunkt, dass der Status von Konversionserzählungen sowohl Eigenäußerung des

97 Wohlrab-Sahr (2001), S. 203.

98 Wohlrab-Sahr (2001), S. 204.

99 Wohlrab-Sahr (2001), S. 204.

100 Wohlrab-Sahr (2001), S. 206.

101 Wohlrab-Sahr/Krech/Knoblauch (1998), S. 27f.

Konvertiten als auch »Übungen in einem neu erlernten, von der Gruppe übernommenen oder gegen sie gewendeten Vokabular« sei.¹⁰²

Dem Historiker ist aufgrund der Natur seiner Quellen der von Wohlrab-Sahr vorgeschlagene dritte Weg der biographischen Interviews als möglicher Zugang zur Konversionsproblematik versperrt. Mit Siebenhüner bedeutet jedoch

[...] der Hinweis auf methodische Probleme [...] nicht, daß die Analyse und Interpretation von Glaubenswechseln und religiösen Identitäten aufgegeben werden muß. Wenn nicht nach Motiven, so können Historiker doch nach Bedingungen und Hintergründen einer Konversion fragen. Ereignisse, Erfahrungen und Etappen einer Biographie lassen sich rekonstruieren. Wir können mit anderen Worten Kontexte erforschen und eine plausible Lesart einer Konversion innerhalb dieses Kontextes vorschlagen.¹⁰³

Eine zweite Möglichkeit ist, wie oben bereits erläutert, sich in einer kommunikationstheoretischen Perspektive mit den formalen Spezifika dieser Texte zu beschäftigen. Man bleibt dabei jedoch laut Wohlrab-Sahr, Krech und Knoblauch auf die »Rekonstruktion eines rhetorischen Grundmusters« beschränkt und könne nicht der »Vermittlungsleistung zwischen individueller und sozialer Ebene gerecht werden.«¹⁰⁴ Dabei gebe es verschiedene Konversionsthematisierungen innerhalb einer Konversionserzählung, und das Grundmuster sei in inhaltlicher und formaler Hinsicht variabel.¹⁰⁵

Von den hier angestellten Überlegungen zu Konversion sind folgende in unserem Kontext wichtig:

102 Mohr (1993), S. 442.

103 Siebenhüner (2007), S. 263. Mit der Übernahme eines kommunikationstheoretischen Zugangs in der Geschichtswissenschaft ergeben sich für Siebenhüner fruchtbare, »vor allem an die Selbstzeugnisforschung anschließende Fragestellungen, die die Konstruktion des religiösen Ichs, das self-fashioning des Konvertiten, rhetorische Strategien, das Verhältnis von narrativen Mustern und eigenen Erfahrungen und viele weitere textbezogene Aspekte betreffen« (Siebenhüner (2007), S. 265f.).

104 Wohlrab-Sahr/Krech/Knoblauch (1998), S. 28.

105 An dieser Stelle kommen wieder die sozialstrukturellen und kontextuellen Faktoren ins Spiel. Für die Entstehung verschiedener Typen von Konversion sei die soziale Struktur der Bezugsgruppe relevant und bei der Anwendungspraxis der biographische Erlebens- und Erfahrungskontext des jeweiligen Konvertiten. Hier stellt Wohlrab-Sahr die Frage nach dem Zusammenhang von Symbolsystemen und Sozialstruktur, da das Verhältnis der beiden Elemente zueinander Aufschluss über die Entstehung einer speziellen Variante von kommunikativem Muster der Konversion geben könne. Denn laut Fredriksen hängt die Struktur der Kommunikation in der Konversionserzählung von der Semantik, dem Grad der Kanonisierung und der Traditionsbildung des »adaptierten Symbolsystems« ab. Daher erhöhe eine artikulierte Tradition von »Wandel« in einer religiösen Gruppe die Wahrscheinlichkeit, dass die Erfahrung des Bekehrten mit dem überlieferten Paradigma übereinstimmt. Fredriksen, P.: Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions and the Retrospective Self. In: *Journal of Theological Studies* 37 (1986), S. 3-34, hier S. 33, zitiert nach Wohlrab-Sahr/Krech/Knoblauch (1998), S. 30.

1. Um von der Konversion einer Person sprechen zu können, muss nicht notwendigerweise eine im ›herkömmlichen Sinne‹ religiöse Gruppe oder ein Symbolsystem vorhanden sein. Auch die Hinwendung zu oder Abwendung von anderen weltanschaulichen Symbolsystemen und Gruppen können mit diesem Konzept untersucht werden.

2. Konversion hat eine zeitliche Dimension und muss nicht notwendigerweise bedeuten, dass ein Konvertit sein ganzes restliches Leben im *commitment* zu einer bestimmten Gruppe verbringen muss. Konversionen können auch von kurzer Dauer sein und sind »umkehrbar«. Der Historiker kann durch biographische Forschung Konversionskarrieren rekonstruieren.

3. Der Konversionsprozess löst im Konvertiten zweifellos psychische Prozesse aus. Für den Historiker oder Sozialwissenschaftler sind jedoch nur das Handeln (z. B. eine neue Art der Lebensführung, Veränderung der Personennetzwerke) und die Kommunikation des Konvertiten erkenn- und damit beschreib- und interpretierbar. Daher ist eine individuelle Konversion nur im Rahmen ihres sozialen und kulturellen Kontextes zu erfassen.

4. Eine weitere theoretische Zugangsweise besteht darin, die mit dem Konversionsprozess verbundenen Sprechakte – z. B. eine Konversionserzählung – als eigene Textgattung zu betrachten und diese kommunikationstheoretisch zu analysieren, indem man beispielsweise ihre Form und Inhalte untersucht und mögliche Vorbilder und narrative Muster erforscht.

Schaut man sich (autobiographische) Texte von Anhängern und Ärzten der Homöopathie im frühen 19. Jahrhundert oder den Lebensreformern um 1900 an, dann erkennt man schnell, dass diese viele der oben aufgezählten »klassischen« Merkmale von Konversionsberichten beispielsweise der christlichen Tradition aufweisen. Die meisten dieser Texte berichten von einem Initialerlebnis, einer persönlichen Krisensituation, einer Krankheit, einer unverhofften Begegnung oder Lektüre bestimmter Schriften, die dann zur Begründung, Hinwendung und einem ggf. bleibenden Engagement bei einer bestimmten Bewegung oder Weltanschauung geführt haben.¹⁰⁶ Um nur drei Beispiele zu nennen:

Die Wurzeln der organisierten Naturheilbewegung liegen in Sachsen. Einen beachtenswerten Anteil an ihrer Ausbreitung nach 1860 hatte die finanzielle Unterstützung des Chemnitzer Großindustriellen und Maschinenfabrikanten Johann Zimmermann. Er selbst wurde begeisterter Anhänger der Bewegung, nachdem das Naturheilverfahren bei der Heilung seiner scharlachkranken Kinder geholfen hatte. Nun überzeugt von dieser Heilmethode, gründete er mit seinen Angestellten und Arbeitern im Jahr 1868 den ersten Chemnitzer Naturheilverein und investierte dann insgesamt zwei Millionen Mark in die propagandistische und organisatorische Förderung der Natur-

106 Zu den dramatischen und pragmatischen Konversionstypen in der Geschichte der Homöopathie siehe Gijswijt-Hofstra (1997).

heilbewegung, in die Errichtung einer Naturheilanstalt in Chemnitz und in die Ausbildung von Laienpraktikern.¹⁰⁷

Ähnliches Engagement zeigte der Schweizer Mediziner Maximilian Bircher-Benner (1867-1939). Bereits als Student behandelte er sich mit kalten Kompressen nach der Priëbnitzschen Methode zur Bekämpfung seiner Schlaflosigkeit. Zu seiner Konversion im Hinblick auf die Ernährung kursieren in der Sekundärliteratur zwei Erzählungen: Zum einen sei er durch die Kost geriebener Äpfel von der Gelbsucht geheilt worden, und das habe ihn vom Wert der Rohkost überzeugt. Zum anderen habe ein vegetarischer Student dem jungen Arzt bei der Behandlung einer magenkranken Frau geraten, ihr Rohkost zu verabreichen, und als diese daraufhin gesundete, schloss Bircher-Benner seine Praxis und gründete ein Zentrum für Physio- und Hydrotherapie sowie eine Sieben-Betten-Klinik für alternative Medizin. Im Jahr 1904 zog er mit der Klinik »Lebendige Kraft« auf einen Berg bei Zürich. Dort propagierte er seine Diätideen: Nach dem Zweiten Gesetz der Thermodynamik habe alles, was roh gegessen wird, einen höheren Nährwert als das Gekochte. Rohkost sei deshalb energetisch höherwertig, denn Pflanzen könnten Energie (Sonnenlicht) direkt in Kohlenhydrate umwandeln.¹⁰⁸ Mit dieser Theorie widersprach er völlig der damals dominanten Ernährungstheorie des Chemikers und Ernährungsphysiologen Justus Liebig (1803-1873), der die tierischen Proteine als wichtigste Energiespender und verarbeitete Nahrung als energetisch höherwertig ansah.¹⁰⁹

Der Geheimratssohn und spätere Dichter Gustav Schlickeysen (1843-1893) kam als jüngstes von sieben Kindern als Frühgeburt auf die Welt und war ein kränkliches Kind gewesen. Gegen den Wunsch des Vaters, der eine Gelehrtenlaufbahn des Sohnes anstrebte, wandte er sich dem noch relativ jungen Berufszweig der Photographie zu und betrieb bald ein erfolgreiches Geschäft. Als 14-Jähriger hatte er oft den Berliner Tiergarten besucht, um »über die höchsten Probleme des Seins oder Nichtseins nachzudenken«. Dabei habe er bald die »volle Einheit der Natur« erkannt.¹¹⁰ Schlickeysen sah die Entstehung weltbewegender Gedanken und Erkenntnisse nicht im Medium der wissenschaftlichen Forschung, sondern in der Eingebung eines »kindlichen Genius«, womit er offensichtlich sich selbst meinte. Er veröffentlichte Schriften zur Fruchtdiät und betätigte sich als Dichter.¹¹¹ Er schaffte es sogar, in den »Kanon« der Vegetarier-Kommune aufgenommen

107 Regin (1995), S. 45f.

108 Bircher-Benner (1903).

109 Regin (1995), S. 196ff.; Meyer-Renschhausen/Wirz (2002), S. 108-110, 115.

110 Schlickeysen: Obst und Brot (1921), S. 11, 271f.

111 Schlickeysen: Blut oder Frucht (1921).

zu werden, und wird in den »Dokumenten des Vegetarismus« von 1915 zitiert.¹¹²

Doch nicht nur in Briefen, Tagebüchern und Autobiographien finden sich solche Erfahrungs- bzw. Konversionsberichte. Auch in vegetarischen Zeitschriften begegnet man zuweilen solchen Texten. Diese Berichte beschreiben einen Wandel der Lebensführung zunächst im Bereich der Ernährung. Meist wird dieser dann im lebensreformerischen Impetus auf andere Lebensbereiche erweitert, sei es bei medizinischer Behandlung oder sportlichen Aktivitäten.

Hedwig Breschs Rohkostjahr: Ein Erfahrungsbericht

Der Erfahrungsbericht von Hedwig Bresch stellt aus drei Gründen eine Besonderheit dar: Zum einen thematisiert er den Wandel der Lebensführung einer bis dato unbekanntenen Vegetarierin, die nicht zu den bekannten Persönlichkeiten der Vegetarier-Gemeinschaft zählte. Zweitens kommt hier eine Frauenstimme zu Wort. Dies überrascht, denn Eva Barlösius rekonstruiert in ihrer quantitativen Auswertung der Vegetarier-Adressbücher, dass der »Durchschnittsvegetarier« männlich, zwischen 21 und 35 Jahre alt, unverheiratet und »civildienstlich« oder in den sog. freien Berufen tätig war.¹¹³ Drittens besticht dieser Text durch seine besondere Detailliertheit und ermöglicht daher eine gründliche Analyse. Er erschien in zwei aufeinanderfolgenden Heften der *Vegetarischen Warte* im Mai und Juni des Jahres 1900. Hedwig Bresch begann ihre Diät im Winter 1899.¹¹⁴

Das anfangs angegebene Motiv für die Rohkosternährung war laut ihrer Aussage allgemeine körperliche Reinigung und »Verminderung der Übersäufigkeit«. Sie bezeichnete sich als »heissblütig« und als »Vollblutmenschen«.¹¹⁵ Damit kommunizierte Bresch medizinische Auffassungen, die Teil der Humoralpathologie sind, die einen Zusammenhang zwischen den vier Grundelementen des Lebens, den Körpersäften, und der Gemütsverfassung des Menschen herstellte. Anthropologisch betrachtet lag diesem Konzept die Idee zugrunde, dass der menschliche Körper ein Mikrokosmos sei, eine Nachbildung der Welt, des Makrokosmos.¹¹⁶ Am Anfang ihres neuen

112 Hammer (1915), S. 16.

113 Barlösius (1994), S. 108-112, 129, 138.

114 Siehe Anm. 10.

115 Bresch (1900), Nr. 6, S. 159f., Nr. 7, S. 202.

116 Ihre Vertreter waren Hippokrates (460-377 v. Chr.) und Galenos von Pergamon (ca. 129-216). Mit diesem Ansatz wird heute noch in der Waldorf-Pädagogik gearbeitet, wenn es darum geht, die Charaktertypen von Schülern zu klassifizieren, um diese optimal zu fördern. Steiner verband die Temperamentenlehre mit seiner Hüllenanthropologie und konstatierte ein Zusammenwirken von physischem Leib, Ätherleib, Astralleib, Ich und den zugeordneten Organsystemen. Teuteberg (1994), S. 42; Merta (2003), S. 209f.; Zander (2007), Bd. 2, S. 1408.

Ernährungsstils stand also keine explizite Krankheit, wie sie oft den Beginn einer Diät als Heilkost markierte, sondern nach eigener Aussage die Selbstoptimierung ihres Körpers. Verbunden war die Wahl dieses Ernährungsstils explizit mit der Erwartung einer Gewichtabnahme, die sich jedoch im Verlauf des Jahres nicht einstellte. Neben dem Wunsch nach der Herstellung einer neuerlichen Balance ihrer Körpersäfte spielte also die zusätzliche Auffassung von reglementierter Ernährung als Schlankheitskost und damit ein ästhetisches Motiv eine Rolle.

Zeitnah zum Beginn ihres neuen Ernährungsstils trat Bresch dem Leipziger Ortsverein des Vegetarischen Bundes bei. Es lässt sich nicht feststellen, ob der Beitritt vor oder nach Aufnahme der Diät erfolgt war. Allerdings wird als Breschs »Initialerlebnis« eine Mahlzeit mit einer befreundeten Vegetarierfamilie geschildert:

Da führte mich im Januar 1899 ein glücklicher Zufall in das Haus einer Vegetarierfamilie. Dieselbe schien von der Eindrucksfähigkeit der sie umgebenden reinen Atmosphäre so überzeugt zu sein, dass sie es nicht einmal für nötig hielten, Bekehrungsversuche an mir anzustellen. Und man hatte sich nicht getäuscht. Wenn ich die sonnige, helle Wohnung dieser Familie, deren Wände mir, wie sich meine Phantasie einbildete, einen lustigen Naturgruss zuwinkten, wenn ich das rosige kleine Naturkind der Familie in seiner gesunden Fröhlichkeit beobachtete, da regte sich unwillkürlich in mir ein ganz eigenartiges Unbehagen, das sich mit der Zeit so ausprägte, dass ich zuletzt ein förmliches Schamgefühl darin erkannte.¹¹⁷

Bereits mitten im potentiellen Rekrutierungsmilieu werden in dieser Passage gleich mehrere Dinge deutlich: Hedwig Bresch selbst benutzt den Begriff »Bekehrungsversuch«, offensichtlich im Bewusstsein, dass sie in dieser Familie in ein anderes, von der Mehrheitsgesellschaft abweichendes kulturelles Symbolsystem geraten ist, von deren Trägern sie erwartet, dass sie ihre Weltsicht offensiv propagieren würden. Weiterhin wird augenscheinlich, dass Vegetarismus in ihren Augen ein ganzheitliches Lebensführungsprinzip im Sinne der antiken und auch neuzeitlichen lebensreformerischen Vorstellung von Diätetik ist, wenn sie z. B. von den Eindrücken der Vegetarierwohnung spricht. Gerade im universalistischen Anspruch der Lebensreformbewegung sollten ja Medizin, Erziehung, Ernährung, Wohnung, Kleidung und Sexualität zugleich reformiert werden.

Der Verweis auf das gesund und munter wirkende Kind der Familie ist auch keine zufällige Erwähnung in ihrem Bericht. Den äußeren Angriffen auf die vegetarische Ernährungsweise von demonstrativ fleischlos lebenden Familien in der Kaiserzeit versuchte der Vegetarische Bund als Interessenorganisation dadurch zu begegnen, dass er Ausstellungen veranstaltete, in denen Fotos der von Geburt an vegetarisch erzogenen Kinder gezeigt wurden. Diese Ausstellungen¹¹⁸ sollten für die Öffentlichkeit dokumentieren,

117 Bresch (1900), Nr. 6, S. 158.

118 So zum Beispiel eine Ankündigung aus dem Jahre 1909: »Gelegentlich der Landesversammlung sächsischer Vegetarier am 5. und 6. Juni in Chemnitz ist eine Ausstellung auf dem Gebiete des Vegetarismus geplant. Dieselbe Ausstellung soll eine Woche spä-

dass auch diese Lebensweise eine gesunde Alternative darstellen könne. Durch Selbstlegitimierungsbemühungen angetrieben, wurden die organisierten Vegetarier nicht müde, zu verkünden, wie gesund ihre Kinder waren und dass sie sich nach dem damaligen »Normalgewicht« entwickelten.

Auffällig an den Anfangspassagen des Erfahrungsberichtes ist auch die Benutzung moralischer und selbstdisziplinierender Begriffe, z. B. die Entwicklung eines »Schamgefühls gegenüber diesen Vegetariern« und Breschs Sprechen von sich entwickelnden »moralischen Gewissensbissen«:

Das Wurstbrot, welches mir sonst immer als schöne Würze meines Lebens erschienen war, wollte mir nicht mehr schmecken, kurz, es hatte noch keinen Monat gedauert, als ich eines Tages beim Nachhausekommen meinen Angehörigen erklärte, dass ich von morgen ab Rohkostlerin sei, denn alles Entbehren dünkte mich schon damals leichter, als nur zum gewöhnlichen Vegetarismus überzugehen. Natürlich wurde dieser mein Vorsatz mit viel Gelächter aufgenommen: man kannte mich und meine »Standhaftigkeit« viel zu gut, um nicht schon im Voraus zu wissen, dass, wie schon so oft vorher, der Geist willig, aber das Fleisch schwach sei.¹¹⁹

Bresch beschloss also, eine selbst für die Mehrheit der damaligen Vegetarier besonders asketische bzw. ungewöhnliche Form des Vegetarismus zu wählen, was ihr Umfeld durch Gelächter sanktionierte und sie in die Position eines Sonderlings setzte, die sie aber im Nachhinein als positive Distinktion deutete und als moralische Überlegenheit selbst gegenüber »Durchschnittsvegetariern« definierte.

Von da ab folgen im Bericht minutiöse Informationen über ihre tägliche Ernährung, die Experimente mit verschiedenen Fruchtarten und die Beschreibung ihres körperlichen Empfindens. Bei der Detailliertheit ihrer Schilderungen gewinnt man den Eindruck, dass sie während dieser Zeit ein Ernährungstagebuch geführt haben muss.

Wie sah denn nun der veränderte Alltag von Hedwig Bresch aus? Sie war weiterhin für das Kochen der Mahlzeiten ihrer Familie verantwortlich, bereitete ihren Aussagen zufolge nach wie vor Fleischspeisen zu, allerdings »ohne diese selbst zu probieren«. Außerdem kochte sie für ihre vegetarisch lebenden Geschwister.¹²⁰

Sie beschrieb in ihrem Bericht auch den Verlauf ihres Sommerurlaubes¹²¹ an der Ostsee: »Ich ging dabei jeden Morgen von 5-7 Uhr barfuss den

ter auf der großen deutschen Landwirtschaftsausstellung in Leipzig, zu der man viele tausende Besucher aus ganz Deutschland erwartet, wiederholt werden. [...] um Mithilfe wird gebeten. Besondere Beachtung fanden bei unserer Ausstellung im Palmengarten zu Leipzig die Photographien vegetarischer Kinder aller Altersstufen und der Athleten und Greise.« *Vegetarische Warte* 42 (1909), Nr. 20, S. 67.

119 Bresch (1900), Nr. 6, S. 158.

120 Bresch (1900), Nr. 7, S. 201f.

121 Dieses neu aufgekommene Freizeitverhalten im Kaiserreich war wie die »Sommerfrische« Folge allgemein steigenden Wohlstands, eines größeren individuellen Zeitreservoirs und einer verbesserten Infrastruktur. Eine zunehmende Zahl von Menschen ent-

Strand entlang, badete täglich in offener See und lag darauf eine halbe Stunde unangekleidet in der Sonne.«¹²² Hedwig Bresch praktizierte nacktes Sonnenbaden zu einer Zeit, als die ersten Licht-Luft-Bäder gerade erst entstanden waren und die organisierte FKK-Bewegung noch in den Kinderschuhen steckte. Leider macht sie keine Angaben über die lokalen Begebenheiten. Daher bleibt offen, wie dies vor Ort möglich war, ohne sanktioniert zu werden. Eigentlich wurde diese Praxis als Erregung öffentlichen Ärgernisses geahndet. Daher erhielten alle offiziellen Einrichtungen zum Nacktbaden die Auflage, durch hohe Zäune ihr Tun zu verdecken.¹²³

Nach ihrer Rückkehr nach Leipzig begann sich Bresch zusätzlich sportlich zu betätigen. Diese Zeit sei begleitet gewesen von Phasen der »Nervosität«, wobei ihr Bewegung und kalte Luft abhalfen. Gedeutet wurde diese körperliche Erfahrung zivilisationskritisch:

Die Magenschmerzen, die sich beim Genuss der grossen Mengen Obst eingestellt hatten, sind vollkommen verschwunden; ich fühle mich stets sehr wohl, dies ganz besonders in einem von Fleischessern und wohl auch von den Durchschnitts-Vegetariern nicht bekannten Grade an den drei Tagen der Woche, wo ich von meiner 10 Minuten langen Schwimmtour in 20 Grad warmem Bassin heimgekehrt bin. Nicht verschweigen will ich, dass sich in letzter Zeit auch Krisen hochgradiger Nervosität eingestellt haben und zwar auffallenderweise gerade an denjenigen Tagen, an welchen mir das Turnen am offenen Fenster und Aufenthalt an demselben nicht gut möglich ist. Das Verlangen nach kalter »reinerer« Luft dürfte wohl auch nur eine Folge des ungesunden Stadtlebens und Wechsels von Sommer und Winter sein.¹²⁴

Der Verweis auf ihre psychosomatischen Beschwerden legt eine Einbettung in den Nervositätsdiskurs um 1900 nahe. Das damals noch relativ junge, aus den USA importierte Krankheitskonzept der »Neurasthenie« mit seinen vielen möglichen Ursachen wurde in Deutschland sehr erfolgreich als »moderne Zivilisationskrankheit« propagiert und popularisiert. Die Menschen seien der Vielzahl der Anforderungen und Verlockungen der Moderne nicht mehr gewachsen, und die Belastung verlagere sich zunehmend von den Muskeln auf die Nerven. Zu diesem Konzept gehörte ein ganzes Bündel von möglichen Symptomen: Kopfschmerzen, Schlaflosigkeit, Schwindelgefühle, Verdauungsstörungen und Herzbeschwerden. In die Alltagssprache übergegangen, firmierte »nervös« als Synonym für »neurasthenisch« und

wickelte das Bedürfnis, die Stadt temporär zu verlassen. Immer weitere Bevölkerungsteile erhielten Jahresurlaub, sogar Arbeiter in bestimmten Branchen und Firmen noch vor dem Ersten Weltkrieg. Schwab (2003), S. 50; Mai (2003), S. 48-50.

122 Bresch (1900), Nr. 6, S. 159.

123 So bemerkt Cornelia Regin: »Angesichts der zugeknöpften Moral der Epoche waren die ›Sonnenbrüder‹ noch gut bedient, wenn sie lediglich den mitleidigen Spott ihrer Zeitgenossen ernteten. Noch in den 1890er Jahren verboten die Behörden Schriften der Propagandisten der Nacktheit als ›unzüchtig‹. Jeder harmlos in der freien Natur lichtbadende Mensch wurde als ›verrückt‹ betrachtet und von der Polizei gnadenlos verfolgt.« Regin (1995), S. 209.

124 Bresch (1900), Nr. 6, S. 160f.

konnte sowohl den Zustand von Überreiztheit als auch eines Schwächegefühls markieren.¹²⁵

Hedwig Bresch zählte sich nicht zu den Vegetariern, die aus gesundheitlichen Gründen diesen Lebensstil gewählt hatten. Stattdessen führte sie u. a. moralische Gründe an bzw. erklärte sie ihr Verhalten im Code rein/unrein:

[...] und dann wenden sich ja meistens nur solche Personen dem Vegetarismus zu, die in ihm den letzten Anker für ihre zerrüttete Gesundheit erfassen wollen. In den Reihen dieser letzteren möchte ich mich allerdings nicht genannt wissen, denn wie viele Menschen meiner Konstitution leben dahin im Vollgefühl ihrer körperlichen Gesundheit und überquellenden Lebenskraft, ohne, dass ihnen gleich mir das Glück zuteil würde, im Verkehr mit echten Vegetariern die Erkenntnis ihrer körperlichen Unreinheit und die Kraft zu neuer Lebensführung zu finden. Freilich, ein rechter Rohfrüchtler findet nichts besonderes mehr in seiner Lebensweise. Obst und Nüsse sind nicht dazu angethan, die Zunge nach Reizmitteln gelüsten zu lassen. [...] Von der Reinheit meiner Lebensführung zeugt allerdings kein »verhungertes« Gesicht, sondern nur das einzig gute Gewissen.¹²⁶

Hedwig Bresch übernahm hier die weithin in Lebensreformer-Kreisen kursierende Denkfigur, dass eine »reine« (Rohkost-)Ernährung auch das Bedürfnis nach den »Reizmitteln« Alkohol und Tabak automatisch abstellen würde. Die durch diese Ernährungsweise allgemeine körperliche Reinigung wurde von ihr als Selbstexperiment und sogar als neues Konzept der Lebensführung wahrgenommen, propagiert und nun zusätzlich als »wissenschaftlicher« Versuch gedeutet. Gleichzeitig berichtete sie von der beginnenden Routine in der neuen Lebensführung. Breschs Fazit lautete:

Niemals kann ich bereuen, mir die nun verflossene Zeit über »Entbehungen« auferlegt zu haben, weil ich tatsächlich solche nie empfand, vielmehr bin ich glücklich über die – ohne jede nachhaltige Störung im Organismus – gemachten Erfahrungen, die ich auf Wunsch gern mitteile.¹²⁷

In der Vegetariergemeinschaft selbst war man sich bezüglich der alleinigen Ernährung von rohen Früchten uneins. Schon 1887 warnte die *Vegetarische Rundschau* vor dem »haarsträubenden Experimentieren«.¹²⁸ Dennoch gab es einige Vegetarier, welche die »saure Diät«, das Essen von säurehaltigen Früchten wie Beeren, als periodische Heilkost propagierten und ihre »kühlende Eigenschaft« priesen.¹²⁹ Bekanntester Verfechter der Rohkosternährung war der aus Württemberg stammende ehemalige Zeichenlehrer Arnold Ehret (1856-1922). Er war Erfinder der »schleimfreien Heilkost« und galt als »Fastenkünstler«. Auch er gab an, seine kränkliche Konstitution in jun-

125 Radkau (1994), S. 213f.

126 Bresch (1900), Nr. 7, S. 202.

127 Bresch (1900), Nr. 7, S. 203.

128 *Vegetarische Rundschau*: Monatschrift für naturgemäße Lebensweise; Vereinsblatt des Deutschen Vegetarier-Bundes. Berlin-Charlottenburg 1883-1896. Fritzen (2006), S. 321.

129 Bergmann (1889).

gen Jahren durch Selbstexperimente mit seiner Ernährung geheilt zu haben.¹³⁰

In der theosophischen Szene, in die sich eines von Breschs Familienmitgliedern aktiv einbrachte, war die Haltung gegenüber Rohkost ebenfalls ambivalent. Dr. math. F. Haft aus Jena, Betreiber eines Erziehungsheims auf theosophischer Grundlage mit integriertem Luftbad, bot in seiner Anstalt für Knaben und Mädchen ausschließlich Rohkost an.¹³¹ Neben chemisch-physiologischen brachte er auch soziale und ethisch-erzieherische Argumente an: Er kritisierte den Zwang zum Kochen, der den Tag unweigerlich vordeterminiere und die Frau zur »Sklavin der Küche« mache. Rohkost sei eine Befreiung von der »Diktatur des Magens«, und jeder solle essen, wann er Lust habe, und sich nicht dem rein kulturell gegebenen Mahlzeitenkreislauf unterwerfen. Geäußerte Bedenken von interessierten Lesern wegen der dauerhaften Verträglichkeit von Rohkost für den menschlichen Körper zerstreute er und verwies auf die unbegrenzte Anpassungsfähigkeit der menschlichen Natur.¹³² Dagegen meinte Heinrich Kipp, der Verfasser der theosophischen Schrift »Von Häckel zur Theosophie«, dass reine Rohkost nur zeitweise als Heilkost zu empfehlen sei.¹³³

Der Vegetarier, Buddhist, Freidenker und Tierschützer Ludwig Ankenbrand (1888-1971), der sich seit 1906 als Journalist und Schriftsteller in den Dienst der Lebensreform gestellt hatte, blickte im Jahr 1925 auf die Jahrhundertwende zurück und räsionierte über diese von ihm als Phase des »Experimental-Vegetarismus« bezeichnete Zeit und die allmähliche, bei ihm selbst wahrgenommene Veralltäglicdung der neuen Lebensführung:

Sind wir erst über die ersten Erfahrungen hinweggekommen, und haben wir den günstigen Einfluß der vegetarischen Lebensweise auf Geist, Seele, Körper verspürt, so fühlen wir uns gedrängt, der Welt davon Mitteilung zu machen, andere zu dem zu bekehren, was wir selbst als richtig und gut, als edel und menschenwürdig, als ethisch wie wissenschaftlich notwendig und folgerichtig erkannt, als die bewusste Erfüllung unserer Lebensbedingungen (Eduard Baltzer) empfunden haben! Allmählich tritt die Klärung ein. Bei vielen führt diese Klärungsperiode über lange Haare und Kleiderreform,

130 Ab 1909 führte Ehret auf dem Monte Verita im Tessin eine Schule für »leibliche und geistige Diätetik«. Schwab (2003), S. 130f. Im Jahr 1914 ging er in die USA und hatte dort großen Einfluss auf die entstehende *Health Food*-Bewegung. Zum Einfluss der Lebensreformbewegung des deutschsprachigen Raumes auf die Entwicklung der Alternativkulturen in den USA (v. a. Kalifornien) vgl. Kennedy (1998).

131 *Vegetarische Warte* 37 (1904), Nr. 22, S. 526. Im Anzeigenteil findet man zum Theosophinum in Jena-Unterziegenhain: »Vorbereitung bis zum Abiturum. Freier Unterricht in allem Wissenswerten, Musik etc. Land- und Gartenbau, Werkstätten. – Aufnahme von Knaben und Mädchen unentgeltlich. Prospekt durch den Leiter Dr. mathem. F. Haft. Förderung durch Gesinnungsfreunde erbeten. Rohkostpension für Erwachsene 2 Mk pro Tag.«

132 Haft: Gegenwarts- und Zukunftsbild (1904) sowie Haft: Rohkost (1904). Siehe dazu auch Leiner (1886), S. 52, zitiert nach Teuteberg (1994), S. 56.

133 Heinz (1913), S. 80.

Rohkost oder Kokovorismus¹³⁴, über die letzten Konsequenzen der Ernährungsphilosophie, über allerlei Fastenversuche und Küchenkunststücke. Ist man über diese Zeit des Experimental-Vegetarismus hinweg und ist die einem zusagende Art der Lebensweise gefunden, hat man sich mit Alkohol, Nikotin, Kaffee, Tee, mit Milch, Butter, Käse und Eiern auseinandergesetzt, ist schließlich alles Essen nur Schmierer der Maschine, hat man die innere Ruhe und edle Beschaulichkeit gewonnen, ist einem erst der Vegetarismus zur zweiten Natur, zur Natur überhaupt, zur Selbstverständlichkeit, zum Nichtmehranderlebenkönnen geworden, so ist gewöhnlich auch der Drang zum Missionieren in uns erstorben, wenigstens in dem Sinne, daß man annimmt, jeder müsse doch, höre er nur einmal von den Greueln der Schlachthäuser, von der wissenschaftlichen, von einer religiösen, einer philosophischen Begründung der Sache, sofort Vegetarier werden!¹³⁵

Zusammenfassung: Reglementierte Lebensstile in konversionstheoretischer Perspektive

Der Erfahrungsbericht von Hedwig Bresch weist einige der im theoretischen Teil erwähnten auftretenden Merkmale von in jüdisch-christlicher Tradition stehenden Konversionserzählungen auf. Generell ist festzustellen, dass die von Mohr genannten Rahmenbedingungen, z. B. das Vorhandensein von verschiedenen konkurrierenden Gruppen religiöser, weltanschaulicher und ideologischer Art, in Leipzig gegeben waren und Hedwig Bresch vermutlich die Möglichkeit hatte, zwischen diesen zu wählen. Des Weiteren lassen sich anhand ihres Berichtes allgemein Veränderungen ihrer Handlungs- und Kommunikationsmuster feststellen. Ob es in ihrer Wahrnehmung im Vorfeld des »Wandlungsprozesses« innere und äußere Spannungen oder eine generelle Unzufriedenheit mit ihrem bisherigen Leben gab, lässt sich aus der Quelle nicht erschließen. Tatsächlich forderte Bresch mit ihrem neuen Ernährungsstil alte Plausibilitätsstrukturen heraus und baute sich durch die Mitgliedschaft im hoch aktiven (man traf sich teilweise mehrmals wöchentlich) lokalen Vegetarierversammlungen eine neue, die vegetarische Ernährung bejahende Plausibilitätsstruktur auf. Eine Distanzierung von ihrer früheren sozialen Umgebung fand jedoch nur bedingt statt, denn alte Verpflichtungen wie das Kochen für die gesamte Familie blieben erhalten. Ob die von ihr benannte Vegetarierfamilie zu den neuen oder alten personalen Beziehungen gehört, lässt sich nicht sagen. Für Hedwig Bresch formte sich im Kontakt mit dieser Familie retrospektiv ihre Entscheidung für jenen

134 Der Verweis auf den Kokovorismus bezieht sich auf eine Unterform der Rohkosternährung – nämlich die alleinige Ernährung von Kokosnüssen –, die innerhalb des Vegetarischen Bundes zu großen Kontroversen führte, da viele Mitglieder die Propaganda für diesen Ernährungsstil als rufschädigend für die eigene Bewegung ansahen – trachteten sie doch nach äußerer Anerkennung ihres Vegetarismus. Interessanterweise war die Idee des Kokovorismus mit einem tatsächlich realisierten Siedlungsprojekt in Neuguinea verbunden, welches vegetarische Gemeinschaftsmodelle und Utopien in das Untersuchungsfeld der deutschen Kolonialgeschichte rückt. Siehe dazu Klein (2001).

135 Odysseus (1925), S. 79.

Lebensstil, und dieser Augenblick wird von ihr als Initial-Erlebnis geschildert. Mit dem Beitritt in den Lokalverein der Vegetarier erfolgt zudem ein öffentliches Bekenntnis zu dieser Gruppe, dem neugefundenen Glaubenssystem und der Identifizierung mit dessen Zielen.

Man kann den in der *Vegetarischen Warte* abgedruckten Bericht über ihre Rohkostkur als autobiographische Verarbeitung und als Rechtfertigungsschrift für diesen stark reglementierten Ernährungsstil interpretieren. In ihm lässt sie argumentativ und narrativ das Geschehen Revue passieren; so auch »sekundäre Stabilisierungskrisen«¹³⁶ wie das körperliche Unwohlsein beim Experimentieren mit den verschiedenen Obstsorten und den Druck seitens der nicht-vegetarischen Außenwelt, der jedoch nicht zum Widerruf der ergangenen Entscheidung führt.

Ihr Erfahrungsbericht enthält also wesentliche Merkmale, die in der soziologischen Forschung als typisch für eine Konversion herausgestellt wurden: Hedwig Bresch thematisierte ein emotional geprägtes Erlebnis, sie berichtete über den Wechsel eines Symbolsystems in retrospektiver Perspektive und wandte dieses dann zur Deutung auf die eigene Biographie an, wobei es jedoch nicht zu einer rigorosen Vorher-Nachher-Erzählung kommt, sondern lediglich zu einer Umdeutung ihrer Lebensgeschichte bzw. Neuinterpretation alter Strukturen.

Wie bereits eingangs erwähnt, sind in dem formalen Aufbau der Erzählung nicht nur strukturelle Ähnlichkeiten zu christlichen Konversionserzählungen vorhanden, sondern Bresch schließt mit ihrem Bericht um 1900 bereits an ein überliefertes Paradigma der Lebensreformer-Szene an, in welchem z. B. persönliche Erfahrungen und spontane Gesundung als Initialerlebnisse kommuniziert wurden. Es ist davon auszugehen, dass autobiographische und programmatische Texte (und damit auch die Bekehrungsgeschichten) der Begründer der vegetarischen Bewegung mündlich und schriftlich zirkulierten. Ein Hinweis darauf ist die bereits erwähnte Kompilation von Texten berühmter Vegetarier, »Dokumente des Vegetarismus«, die im Jahr 1915 bereits ihre 6. Auflage hatte.¹³⁷

Der Erfahrungsbericht Breschs orientiert sich aber nicht nur formal und inhaltlich an vorhandenen Konversionserzählungen in diesem Feld, sondern ihm kommt dabei auch eine nach innen und v. a. nach außen gerichtete legitimatorische und teilweise missionarische Funktion zu¹³⁸, bedenkt man den Umstand, dass er im eigenen Verbandsmedium publik gemacht wurde. Die Funktion der *Vegetarischen Warte* und generell der lebensreformerschen und esoterischen Zeitschriften war es, Netzwerke zu bilden und ei-

136 Mohr (1993), S. 440.

137 Siehe Anm. 112. Siehe z. B. auch Hahn (1869); Baltzer, Eduard: Erinnerungen. Bilder aus meinem Leben. Frankfurt/Main 1907, zitiert nach Barlösius (1994).

138 Wohlrab-Sahr (2001), S. 204f.

nen öffentlichen Raum zur Verfügung zu stellen, in dem es zur Verhandlung von Werten sowie zur Konstruktion, Repräsentation und Plausibilisierung individueller und kollektiver Identitätsangebote kam.¹³⁹

In lebensreformerischen Zeitschriften erschienen auch Abgrenzungsdiskurse zu anderen Bewegungen oder der »Außenwelt«, die es möglich machten, die eigene, teilweise marginalisierte Situation umzudeuten oder Konkurrenten abzuwerten und ein Selbstbild zu entwerfen, das ihnen eine den jeweils anderen überlegene Stellung zubilligte. Außerdem könnten damit eigene interne Widersprüche geleugnet werden.¹⁴⁰ Bezogen auf die Redakteure und Autoren von Artikeln bemerkt Panesar:

Nahmen sich die Produzenten von Sinnstiftungsangeboten in ihren Berufs- und Praxisfeldern als Außenseiter wahr, versuchten sie ihren Status häufig durch die Gewissheit zu retten, Träger des eigentlich höheren Wissens und Abkömmlinge einer besonders ursprünglichen Natur zu sein.¹⁴¹

Bezüglich des Falles Hedwig Bresch ist festzuhalten, dass diese als alternative Lebensführungspraktikerin demonstrativ von Rohkost lebte und Nackt-Baden betrieb hat.

Dies waren zwei damals durchaus nicht nur statistisch von einer wie auch immer gearteten Mehrheitsgesellschaft abweichende, sondern auch im Rahmen ihrer Normen und Erwartungen nonkonforme Verhaltensweisen. Mit diesen Praktiken bewegte sich Bresch jedoch nicht außerhalb ihres bekannten Netzwerkes, sondern teilweise im Rahmen ihrer familiären Beziehungen, welche zumindest fleischlose Ernährung bereits partiell positiv sanktionierten, denn zwei ihrer Geschwister waren auch Mitglieder im lokalen Vegetarierverschein. Und zumindest von einem weiteren Familienangehörigen ist zudem bekannt, dass er einer esoterischen Gruppierung beigetreten war, die aus religiösen Gründen ihren Mitgliedern die vegetarische Lebensweise nahelegte. Aber die Familie von Hedwig Bresch lachte über die Rohkosternährung, ihren als zu asketisch und extrem wahrgenommenen Ernährungsstil. Hedwig Bresch schien mit ihrem Selbstexperiment bei der Redaktion der *Vegetarischen Warte* hingegen keine Unglaubwürdigkeit oder Ressentiments hervorgerufen zu haben, denn sie hielt mehrere Vorträge über ihr »Rohkostjahr« und durfte ihren Erfahrungsbericht veröffentlichen. Nach

139 Ich verstehe unter Identität mit der Religionswissenschaftlerin Rita Panesar »dynamische Prozesse des Aushandelns zwischen dem Selbstbild des Einzelnen und dem, das soziale Handlungspartner in verschiedenen Kontexten von einem machen. Von Interesse ist der Begriff »Identität« auch insofern, als die Praxis, persönliche und soziale Identitäten zu entwerfen, die damit einhergehenden Spannungen auszuhalten und für Veränderungen offen zu bleiben, durchaus auch sinnstiftenden Charakter haben kann.« Panesar (2006), S. 277.

140 Panesar (2006), S. 303.

141 Panesar (2006), S. 314.

ihrer Verlobung mit dem Freiburger Emil Hubricht im Jahr 1901 verliert sich ihre Spur im öffentlichen, wahrnehmbaren Bereich der Bewegung.¹⁴²

Ihren streng reglementierten Ernährungsstil verstand Hedwig Bresch nicht als Diät im Sinne von Heilkost, erwartete aber trotzdem eine positive Beeinflussung des körperlichen Befindens. Eingebettet in alternativkulturelle Netzwerke wurde ihre Ernährung mit Wissen, allerdings nicht nur wissenschaftlichem, begründet. Sie berief sich zusätzlich auf ideelles, auch weltanschauliches Orientierungswissen, von dem sie praktische Vorschriften für wesentliche Bereiche der Lebensführung ableitete. Ihr Ernährungsstil wurde zu einem identitätsstiftenden, prägnanten Lebensstil und reichte weit in die sozialen Dimensionen ihres Lebens hinein und könnte ihr als Mittel zur sozialen Positionierung z. B. in Abgrenzung zu Familie, Freunden und Nachbarn gedient haben.¹⁴³ In ihren Äußerungen schwang eindeutig mit, dass sie glaubte, im Vergleich zu ihrer sozialen Umgebung eine moralisch überlegene Lebensführung zu praktizieren, eine strukturell und inhaltlich ähnliche Argumentation, wie sie sich auch durch die gesamte Geschichte christlicher Reformbewegungen zieht, wie etwa bei der Kritik der asketisch orientierten Pietisten gegenüber der als zu weich empfundenen lutherischen Orthodoxie. Dabei muss jedoch bedacht werden, dass es vermutlich gerade die Familie und ihr näheres Umfeld waren, die sie in näheren Kontakt mit der vegetarischen Lebensführung gebracht hatten. Auch Wiesberger spricht vom ambivalenten Charakter des sozialen Netzwerkes im Rekrutierungsprozess eines Konvertiten; dabei sei jener durch Geschwister oder Partner am häufigsten zu beobachten.¹⁴⁴

An die Stelle von bisherigen Alltagsorientierungen setzt sich bei Hedwig Bresch eine reflexivierte, mit Wissen begründete Lebensführung durch, die sich dann durch ihre Wiederholung und Routinisierung wieder in Alltagsorientierung wandelt, wie auch der Vegetarier Ludwig Ankenbrand in seinem Rückblick schildert; ein Prozess, der zur Herausbildung eines eigenen Lebensstils führt und ein bestimmtes Milieu markiert.

Bibliographie

Quellen

Albu, Dr. med. Albert: Die vegetarische Diät: Kritik ihrer Anwendung für Gesunde und Kranke. Leipzig 1902.

Ankenbrand, Ludwig: Gang durch den Berliner Schlachthof. In: Die Lebenskunst 3 (1908), Nr. 23, 563-565.

Anonym: Memento. In: Theosophie 10 (1920), Nr. 11/12, inkorrekte Seitenangaben 513, 499-504, 521f.

142 *Vegetarische Warte* 34 (1901), Nr. 2, Werbeanzeigen, unpaginiert.

143 Barlösius (1999), S. 53.

144 Wiesberger (1990), S. 155.

- Bergmann, Dr. med. Leo: Die saure Diät. In: *Vegetarische Rundschau* 9 (1889), Nr. 5, 144f.
- Besant, Annie: *Der Vegetarismus im Lichte der Theosophie*. Leipzig 1909.
- Besant, Annie: *Vegetarianism in the Light of Theosophy*. Adyar (Indien) 1913.
- Bircher-Benner, Maximilian: *Grundzüge der Ernährungstherapie auf Grund Energiespannung der Nahrung*. Berlin 1903.
- Bresch, Hedwig: Rückblick auf mein erstes Rohkostjahr. In: *Vegetarische Warte* 33 (1900), Nr. 6, 158-161; Nr. 7, 201-203.
- Cooper, Irving S.: Wege zur vollkommenen Gesundheit. In: *Theosophie* 9 (1920), Nr. 5/6, 248-256; Nr. 11/12, 503-512.
- Haft, Dr. F.: Gegenwarts- und Zukunftsbild. In: *Vegetarische Warte* 37 (1904), Nr. 20, 459-461.
- Haft, Dr. F.: Nochmals die Rohkost. In: *Vegetarische Warte* 37 (1904), Nr. 23, 533-535.
- Hahn, Theodor: Meine Bekehrung. In: *Der Naturarzt* 8 (1869), Nr. 6, 51-54.
- Hammer, Walter: *Dokumente des Vegetarismus*. 6. Aufl. Leipzig 1915.
- Heinz, K. [d. i. Heinrich Kipp]: *Von Häckel zur Theosophie*. Leipzig 1913.
- James, William: *The varieties of religious experience*. New York; London 1902.
- Jaskowski, Friedrich: *Philosophie des Vegetarismus: Eine philosophische Grundlegung und eine philosophische Betrachtung des Vegetarismus und seiner Probleme in Natur, Ethik, Religion und Kunst*. Berlin 1912.
- Kuhne, Louis: *Die neue Heilwissenschaft oder die Einheit der Krankheiten: Allgemeinverständliche Vorträge über meine Entdeckungen auf dem Gebiete der arznei- und operationslosen Heilkunst. Zugleich ein Ratgeber für Gesunde und Kranke*. 3. Aufl. Leipzig 1890.
- Leiner, August: *Der Vegetarismus im Kampfe mit der Wissenschaft. Eine Antwort an Dr. A. Hartmann und Dr. G. von Bunge*. München 1886.
- Odysseus [d. i. Ludwig Ankenbrand]: Es irrt der Mensch so lang' er strebt. In: *Vegetarische Warte* 58 (1925), Nr. 9, 79-83.
- Roth, Arthur: *Auf Höhenpfaden zur politischen Macht. Niederpoyritz/Lausitz* 1910.
- Schlickeysen, Gustav: *Blut oder Frucht: die Erlösung des Menschen und seine Versöhnung mit sich, Natur und Gott, durch neues Leben, neue Religion und neue Ideale*. Freiburg/Brsg. 1921.
- Schlickeysen, Gustav: *Obst und Brot: Die wissenschaftliche Diätetik des Menschen*. [3. Aufl. Berlin 1875] Freiburg/Brsg. 1921.
- Sinclair, Upton: *Der Sumpf*. Hannover 1906.
- Struve, Gustav von: *Mandaras Wanderungen*. 3. Aufl. Mannheim 1843.
- Theosophischer Wegweiser zur Erlangung der göttlichen Selbsterkenntnis: Monatsschrift zur Verbreitung einer höheren Weltanschauung [...]; Organ für die deutschredenden Mitglieder der Allgemeinen Theosophischen Gesellschaft*. Leipzig 1898-1907: 2 (1899/1900), 179f.; 3 (1900/01), 89.
- Tolstoi, Leo: *Grausame Vergnügungen*. o. O. 1895.

Vegetarische Warte: Monatsschrift für naturgemäße Lebensweise und Gesundheitspflege; Organ des Deutschen Vegetarier-Bundes. Hg. vom Deutschen Vegetarier-Bund. Frankfurt/Main 1895-1933: 33 (1900), Nr. 3, 113; 34 (1901), Nr. 2, Werbeanzeigen; 36 (1903), Nr. 20, 484; 37 (1904), Nr. 22, 526; 41 (1908), Nr. 5, 54; 42 (1909), Nr. 20, 67; 44 (1911), Nr. 11, Annoncenteil; 46 (1913), Nr. 14, Annoncenteil.

Weber, Max: Schriften zur Religionssoziologie. 3 Bde. Tübingen 1922.

Zimmermann, Wilhelm: Weg zum Paradies: Die einzigen und wahren Mittel das physische und moralische Elend unserer Zeit im Keim zu ersticken und auszurotten. Quedlinburg 1843.

Internetquellen

<http://www.uni-essen.de/einladung/Vorlesungen/poetik/lukacsth.htm> (letzter Zugriff: 20.6.2008)

Bautz, Friedrich Wilhelm: Augustinus, Aurelius, URL: http://www.bautz.de/bbkl/a/augustin_au.shtml (letzter Zugriff: 22.8.2008).

Gladigow, Burkhard: Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance. In: zeitenblicke 5 (2006), Nr. 1, URL: <http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Gladigow/dippArticle.pdf> (letzter Zugriff: 10.7.2008).

Vogt, Karl Heinz: Wesley, John, URL: http://www.bautz.de/bbkl/w/wesley_j.shtml (letzter Zugriff: 22.8.2008).

Literatur

Bainbridge, William Sims: The Sociology of conversion. In: Malony, Newton H. (Hg.): Handbook of Religious Conversion. Birmingham/Alabama 1992, 178-191.

Balch, Robert W.: Looking behind the scenes in a religious cult: Implications for the Study of conversion. In: Sociological Analysis 41 (1980), Nr. 2, 137-143.

Barlösius, Eva: Naturgemäße Lebensführung: Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende. Frankfurt/Main 1994.

Barlösius, Eva: Soziologie des Essens: Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung. Weinheim; München 1999.

Berger, Peter; Luckmann, Thomas: The Social Construction of Reality. Garden City 1967.

Berger, Peter; Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt/Main 1980.

Bergmann, Klaus: Agrarromantik und Großstadtfeindschaft. Meisenheim a. Glan 1970.

Berner, Ulrich: Synkretismus. In: Cancik, Hubert (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 5. Stuttgart; Berlin; Köln 2001, 143-152.

Blumer, Herbert: Symbolic Interactionism: Perspective and Method. Englewood Cliffs/New Jersey 1973.

Breuer, Stefan: Die Völkischen in Deutschland: Kaiserreich und Weimarer Republik. Darmstadt 2008.

Bromley, David G.; Shupe, Anson: Affiliation and disaffiliation: A role-theory interpretation of joining and leaving new religious movements. In: Thought 91 (1986), 197-211.

Figl, Johann: Die Mitte der Religionen: Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen. Darmstadt 1993.

Fritzen, Florentine: *Gesünder leben: Die Lebensreformbewegung im 20. Jahrhundert*. Stuttgart 2006.

Geppert, Alexander C. T.; Braidt, Andrea B.: *Moderne Magie: Orte des Okkulten und die Epistemologie des Übersinnlichen 1880-1930*. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 14 (2003), Nr. 4, 7-36.

Gijswijt-Hofstra, Marijke: *Conversions to homeopathy in the nineteenth century: the rationality of medical deviance*. In: Gijswijt-Hofstra, Marijke (Hg.): *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*. London; New York 1997, 161-182.

Hradil, Stefan: *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft. Von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus*. Opladen 1987.

Hunt, Stephen J.: *Alternative Religions. A Sociological Introduction*. Aldershot 2003.

Jones, Adam (Hg.): *Weltende: Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft*. Wiesbaden 1999.

Kaienburg, Hermann: *Der Traum vom Garten Eden: Die Gartenbausiedlung »Eden« in Oranienburg als alternative Wirtschafts- und Lebensgemeinschaft*. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 52 (2004), Nr. 12, 1077-1090.

Kennedy, Gordon: *Children of the Sun. A Pictorial Anthology From Germany To California, 1883-1949*. Ojai/California 1998.

Kerbs, Diethart; Reulecke, Jürgen (Hg.): *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*. Wuppertal 1998.

Klatt, Norbert: *Theosophie und Anthroposophie: neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlaß von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846-1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen*. Göttingen 1993.

Klatt, Norbert: *Der Nachlass von Wilhelm Hübbe-Schleiden in der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen: Verzeichnis der Materialien und Korrespondenzen; mit bio-bibliographischen Angaben*. Göttingen 1996.

Klein, Dieter: *Neuguinea als deutsches Utopia: August Engelhardt und sein Sonnenorden*. In: Hiery, Hermann Joseph (Hg.): *Die Deutsche Südsee 1884-1914: Ein Handbuch*. Paderborn 2001, 450-458.

Linse, Ulrich: *Zurück, o Mensch, zur Mutter Erde: Landkommunen in Deutschland 1890-1933*. München 1983.

Linse, Ulrich: *Lebensreform und Reformreligion*. In: Buchholz, Kai (Hg.): *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. Darmstadt 2001, Bd. 1, 193-198.

Linse, Ulrich: *Mazdaznan – die Rassenreligion vom arischen Friedensreich*. In: Schnurbein, Stefanie von (Hg.): *Völkische Religion und Krisen der Moderne: Entwürfe »arteigener« Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*. Würzburg 2001, 268-291.

Lofland, John; Stark, Rodney: *Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*. In: *American Sociological Review* 30 (1965), Nr. 6, 862-875.

Luckmann, Thomas: *Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen*. In: Neidhardt, Friedhelm; Lepsius, Maria Rainer (Hg.): *Kultur und Gesellschaft. (=Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27)*. Opladen 1986, 191-211.

Luckmann, Thomas: *Kanon und Konversion*. In: Assmann, Jan (Hg.): *Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. München 1987, 38-46.

Mai, Andreas: Die Erfindung und Einrichtung der Sommerfrische: Zur Konstituierung touristischer Räume in Deutschland im 19. Jahrhundert. Leipzig 2003.

Merta, Sabine: Wege und Irrwege zum modernen Schlankheitskult: Diätkost und Körperkultur als Suche nach neuen Lebensstilformen 1880-1930. Wiesbaden 2003.

Meyer-Renschhausen, Elisabeth; Wirz, Albert: Diätetik, Gesundheitsreform und soziale Ordnung: Vegetarismus als eine moralische Physiologie. In: Meyer-Renschhausen, Elisabeth (Hg.): Der Streit um den heißen Brei: Zu Ökologie und Geschlecht: Kulturanthropologie der Ernährung. Herbolzheim 2002, 91-120.

Mohr, Hubert: Konversion/Apostasie. In: Cancik, Hubert (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 3. Stuttgart; Berlin; Köln 1993, 436-445.

Mürmel, Heinz: Buddhismus und Theosophie in Leipzig vor dem Ersten Weltkrieg. In: Hutter, Manfred (Hg.): Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum. Frankfurt/Main 2000, 123-136.

Olcott, Henry Steel: Old Diary Leaves: The True Story of the Theosophical Society. New York u. a. 1895.

Panesar, Rita: Religion im Abonnement: Zeitschriften als Medium religiöser Vergemeinschaftung in Deutschland um 1900. In: Geyer, Michael (Hg.): Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft: Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland. Göttingen 2006, 277-319.

Pye, Michael: Synkretismus. In: Auffarth, Christoph (Hg.): Metzler Lexikon Religion: Gegenwart, Alltag, Medien. Bd. 3. Stuttgart; Weimar 2000, 416-428.

Radkau, Joachim: Die Wilhelminische Ära als »nervöses Zeitalter« oder: Die Nerven als Netzwerk zwischen Tempo- und Körpergeschichte. In: Geschichte und Gesellschaft 20 (1994), Nr. 2, 211-241.

Radkau, Joachim: Die Verheißungen der Morgenfrühe: Die Lebensreform in der neuen Moderne. In: Buchholz, Kai (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Darmstadt 2001, Bd. 1, 55-60.

Regin, Cornelia: Selbsthilfe und Gesundheitspolitik: Die Naturheilbewegung im Kaiserreich. Stuttgart 1995.

Reinhard, Wolfgang: Freunde und Kreaturen: »Verflechtung« als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen. In: Reinhard, Wolfgang: Ausgewählte Abhandlungen. Berlin 1997, 289-310.

Richardson, James T.: The active versus passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research. In: Journal for the Scientific Study of Religion 24 (1985), Nr. 2, 119-136.

Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen. München 2007.

Santucci, James A.: Theosophical Society. In: Hanegraaff, Wouter J. (Hg.): Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Leiden 2005, 1114-1123.

Sawicki, Diethard: Spiritismus und das Okkulte in Deutschland 1880-1939. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 14 (2003), Nr. 4, 53-71.

Schwab, Andreas (Hg.): Sinnsuche und Sonnenbad: Experimente in Kunst und Leben auf dem Monte Verita. Zürich 2001.

Schwab, Andreas: Monte Verita – Sanatorium der Sehnsucht. Zürich 2003.

- Siebenhüner, Kim: Glaubenswechsel in der frühen Neuzeit: Chancen und Tendenzen der historischen Konversionsforschung. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 34 (2007), Nr. 2, 243-272.
- Spencer, Colin: *The heretic's feast: A History of Vegetarianism*. Hanover/New Hampshire 1996.
- Spiekermann, Uwe: Pfade in die Zukunft? Zur Entwicklung der Ernährungswissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert. In: Schöneberger, G. U.; Spiekermann, Uwe (Hg.): *Die Zukunft der Ernährungswissenschaft*. Berlin 2000, 23-46.
- Sprondel, Walter: Subjektives Erlebnis und das Institut der Konversion. In: Lutz, Burkart (Hg.): *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklungen. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984*. Frankfurt/Main; New York 1985, 549-558.
- Stark, Rodney; Bainbridge, William Sims: *A theory of religion*. New York 1987.
- Stausberg, Michael: *Die Religion Zarathustras: Geschichte – Gegenwart – Rituale*. Bd. 2. Stuttgart 2002.
- Straus, Roger A.: Religious conversion as a personal and collective accomplishment. In: *Sociological Analysis* 40 (1979), Nr. 2, 158-165.
- Stuckrad, Kocku von: Die Esoterik in der gegenwärtigen Forschung: Überblick und Positionsbestimmung. In: *zeitenblicke* 5 (2006), Nr. 1, 1-9.
- Suchman, M. C.: Analyzing the determinants of everyday conversion. In: *Sociological Analysis* 53 (1992), 15-33.
- Taylor, Bryan: Conversion and Cognition. An Area for Empirical Study in the Microsociology of Religious Knowledge. In: *Social Compass* 23 (1976), Nr. 1, 5-22.
- Teuteberg, Hans-Jürgen: Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus. In: *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 81 (1994), 33-65.
- Ulbricht, Justus: Transzendente Obdachlosigkeit: Ästhetik, Religion und neue soziale Bewegung um 1900. In: Braungart, Wolfgang (Hg.): *Ästhetische und religiöse Erfahrung der Jahrhundertwenden*. Bd. II: 1900. Paderborn 1998, 47-68.
- Ulbricht, Justus: Lichtgebet und Leibvergottung: Annäherungen an die Religiosität der Freikörperkultur. In: Grisko, Michael (Hg.): *Freikörperkultur und Lebenswelt: Studien zur Vor- und Frühgeschichte der Freikörperkultur in Deutschland*. Kassel 1999, 141-178.
- Ulmer, Bernd: Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses. In: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988), Nr. 1, 19-33.
- Usarski, Frank: *Die Stigmatisierung neuer spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*. (=Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 15) Köln 1988.
- Vester, Michael; Oertzen, Peter von; Geiling, Heiko; Hermann, Thomas; Müller, Dagmar: *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel: Zwischen Integration und Ausgrenzung*. Frankfurt/Main 2001.
- Wedemeyer-Kolwe, Bernd: *Der neue Mensch: Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*. Würzburg 2004.
- Wichmann, Jörg: Das theosophische Menschenbild und seine indischen Wurzeln. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 35 (1983), Nr. 1, 12-33.

Wiesberger, Franz: Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion: Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse. Berlin 1990.

Wirz, Albert: Die Moral auf dem Teller, dargestellt am Leben und Werk von Max Bircher-Benner und John Harvey Kellogg, zwei Pionieren der modernen Ernährung in der Tradition der moralischen Physiologie; mit Hinweisen auf die Grammatik des Essens und die Bedeutung von Birchermues und Cornflakes, Aufstieg und Fall des patriarchalischen Fleischhüngers und die Verführung der Pflanzenkost. Zürich 1993.

Wohlrab-Sahr, Monika; Krech, Volkhard; Knoblauch, Hubert: Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive: Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen religionssoziologischen Konversionsforschung. In: Knoblauch, Hubert (Hg.): Religiöse Konversion: Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Konstanz 1998, 7-46.

Wohlrab-Sahr, Monika: »Ich hab' das eine gegen das andere ausgetauscht sozusagen«: Konversion als Rahmenwechsel. In: Psychotherapie und Sozialwissenschaft 3 (2001), 202-227.

Zander, Helmut: Theosophie und Anthroposophie. In: Buchholz, Kai (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Darmstadt 2001, Bd. 1, 433-436.

Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. 2 Bde. Göttingen 2007.