

STEFAN RINDLISBACHER, EVA LOCHER,
DAMIR SKENDEROVIC (HG.)

TRANSNATIONAL, KOLONIAL, AKTUELL

NEUE PERSPEKTIVEN
AUF DIE GESCHICHTE
DER LEBENSREFORM

SCHWABE VERLAG





**Stefan Rindlisbacher, Eva Locher,
Damir Skenderovic (Hg.)**

Transnational, kolonial, aktuell

**Neue Perspektiven auf die Geschichte
der Lebensreform**

Schwabe Verlag

Diese Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Die Übersetzungen wurden durch den fakultären Aktionsfonds der Philosophischen Fakultät der Universität Fribourg unterstützt.

Open Access: Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation lizenziert unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung, keine kommerzielle Nutzung, keine Bearbeitung 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

Jede kommerzielle Verwertung durch andere bedarf der vorherigen Einwilligung des Verlages.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2025 bei den Autor:innen; Zusammenstellung © 2025 Stefan Rindlisbacher, Eva Locher, Damir Skenderovic, veröffentlicht durch Schwabe Verlag Basel, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz
Abbildung Umschlag: Internationaler Vegetarier-Kongress in Oranienburg, 1932: Archiv der deutschen Jugendbewegung, AdJb, Bestand F 1, Nr. 475/067.

Korrekturat: Thomas Lüttenberg, München; Ulrike Ebenritter, Gießen

Cover: icona basel gmbh, Basel

Layout: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpär

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-5212-0

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-5214-4

DOI 10.24894/978-3-7965-5214-4

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.

Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

Inhalt

I. Forschung und Überblicke

- Stefan Rindlisbacher, Eva Locher, Damir Skenderovic*: Aktualitäten, Ambivalenzen und Forschungsperspektiven. Eine Einleitung 9
- Bernd Wedemeyer-Kolwe*: «Leben in der Panzerspur». Zur Aktualität der Lebensreformforschung 25
- Detlef Siegfried*: Wollten Lebensreform und Alternativmilieu dasselbe? Ideen und Praktiken um 1900 und um 1980 41

II. Transfer und transnational

- Johannes Bosch*: Jenseits des methodologischen Nationalismus. Die Lebensreform als europäisches Phänomen 59
- Léo Bernard*: Jacques Louis Buttner (1876–1965) und der theosophische Vegetaro-Naturismus. Eine transatlantische Geschichte 75
- Alexandra Hondermarck*: Vegetarische Bewegung und Lebensreform. Transfer und Zirkulation zwischen Frankreich, der Schweiz und Belgien (1870er-Jahre bis 1914) 95

III. Körper und Sexualität

- Sven Reiß*: Körperliche Kulturkritik. Päderastie in der deutschen Jugendbewegung 119
- Eva Locher*: Die Freikörperkultur im Spannungsfeld zwischen Sittlichkeit und Erotik 141

IV. Lebensreform kolonial

Stefan Rindlisbacher, Damir Skenderovic: Schweizer Lebensreform
in der kolonialen Welt. Sehnsüchte, Projektionen, Verflechtungen 163

Anna S. Brasch: Zwischen exotischer Verheißung und kolonialer
Verdrängung. Fremdheitssemantiken und Expansionismus
in der Lebensreform der Jahrhundertwende 183

Michael Homberg: Der Vortrupp. Der Krieg, die koloniale Frage und
die Avantgarde der «Lebensreform» 197

Camille Auboin: Hans Paasche (1881-1920). (Großwild-)
Jäger und Vegetarier 215

Autorinnen und Autoren 231

I. Forschung und Überblicke

Aktualitäten, Ambivalenzen und Forschungsperspektiven

Eine Einleitung

Stefan Rindlisbacher, Eva Locher, Damir Skenderovic

Als um 1900 immer mehr Menschen in Städte zogen, dort in engen und stickigen Büros arbeiteten, sich von Dosennahrung und Fertigprodukten ernährten und der Hektik des urbanen Alltags ausgesetzt waren, begannen sich neue Gruppen zu bilden, die den rasanten Veränderungen der Wohnformen, Essgewohnheiten und Freizeitaktivitäten skeptisch gegenüberstanden. Diese Sammelbewegung, die von zeitgenössischen Beobachterinnen und Beobachtern als «Lebensreformbewegung» bezeichnet wurde, pries Körperübungen, Diätregeln und Heilbehandlungen an, die eine gesunde und naturgemäße Lebensführung auch unter den neuen Bedingungen der voranschreitenden Industrie- und Konsumgesellschaft ermöglichen sollten. Ob Vegetarismus, Naturheilkunde, Freikörperkultur, Gartenstädte oder Biolandbau – die damit verbundenen Ansprüche und Handlungsweisen waren von Anfang an mit der Suche nach einer verloren geglaubten Naturnähe und Natürlichkeit und einer als ursprünglich und unverfälscht empfundenen Lebensweise verbunden. Diese als Lebensreform bezeichneten Vorstellungen und Praktiken prägten nicht nur Esskulturen, Körperbilder und Gesundheitsvorstellungen westlicher Gesellschaften im 20. und 21. Jahrhundert. Auch trugen sie mit ihrem Fokus auf das Individuum durch Technologien der Selbststeuerung und Selbstkontrolle wie auch Versprechen auf Autonomie und Selbstbestimmung zum Individualisierungs- und Subjektivierungsschub der Moderne bei.¹

Lebensreformerische Techniken und Praktiken und damit verbundene Vorstellungen und Diskurse zu naturbewussten, gesunden und ausgewogenen Lebensweisen sind bis heute wirkmächtig, sind sie doch Teil der alltäglichen Konsum- und Freizeitkultur geworden, beeinflussen Vorgaben und Empfehlungen von Krankenkassen und Gesundheitsbehörden und stoßen in breiten Teilen der Gesellschaft auf Resonanz. Inzwischen sind Müesli, Fleischersatzerzeugnisse und Bioprodukte nicht mehr nur im Reformhaus erhältlich, sondern in jedem Super-

¹ Zu den Individualisierungs- und Subjektivierungsprozessen siehe u. a. Gelhard, Andreas/ Alkemeyer, Thomas/Ricken, Norbert (Hg.): *Techniken der Subjektivierung*, München 2013; Reckwitz, Andreas: *Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017.

markt. Auch vegetarische und vegane Menüs sind vielerorts auf dem Vormarsch. Präventionskampagnen gegen den zu hohen Konsum von Zucker, Salz und Alkohol und gegen andere Ernährungs- und Lebensstilrisiken zielen auf breite Bevölkerungskreise ab. Rauchen ist mittlerweile in allen öffentlichen Gebäuden verboten. Der schlanke, fitte Körper, der durch Yoga, Gymnastik und Fitness in Form gehalten wird, ist längst zum Aushängeschild einer auf Leistung und Selbstverantwortung getrimmten Gesellschaft geworden. Mit Achtsamkeitsübungen, selbstfürsorgerischen Umgangsweisen und neuen Formen von Spiritualität trainieren zahlreiche Menschen auch ihre mentale und emotionale Stärke und reagieren damit auf das von der Leistungsgesellschaft eingeforderte «präventive Selbst». Wer doch einmal krank wird, greift auf Naturheilmittel und alternative Behandlungsmethoden zurück. Homöopathie, anthroposophische Medizin und Phytotherapie sind längst von den Krankenkassen anerkannt und abgedeckt.²

Ambivalenzen und Verwerfungen

Dass diese auf die Lebensreform zurückgehenden Diskurse und Praktiken aber nicht nur dem individuellen Wohlbefinden dienen, sondern auch soziales Konfliktpotenzial in sich bergen und auf gesellschaftliche Ambivalenzen verweisen, zeigte sich zuletzt während der Covid-19-Pandemie. Auffallend oft wurden in grün-alternativen Kreisen die behördlichen Anordnungen, Schutzmaßnahmen und Impfpfehlungen mit dem Verweis auf individuelle Selbstheilungskräfte und die Wirksamkeit alternativer Heilbehandlungen abgelehnt. Wer sich gesund ernähre, genug Sport treibe und ab und zu ein heißes Bad nehme, habe nichts zu befürchten.³ Die Literaturwissenschaftlerin Carolin Amlinger und der Soziologe

² Siehe zu diesen Entwicklungen u. a. Briesen, Detlef: Das gesunde Leben. Ernährung und Gesundheit seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2010; Lengwiler, Martin/Madarász, Jeanette (Hg.): Das präventive Selbst. Eine Kulturgeschichte moderner Gesundheitspolitik, Bielefeld 2010; Martschukat, Jürgen: Das Zeitalter der Fitness. Wie der Körper zum Zeichen für Erfolg und Leistung wurde, Frankfurt a. M. 2019; Albrecht, Jörg: Vom «Kohlraabi-Apostel» zum «Bionade-Biedermeier». Zur kulturellen Dynamik alternativer Ernährung in Deutschland, Baden-Baden 2022.

³ In den sozialen Medien kursierte im Frühjahr 2020 ein Video des bekannten Alternativmediziners Andres Bircher, der heißes Baden, Nahrungsergänzungsmittel und eine vegane Ernährungsweise als Behandlungsmethoden gegen das neuartige Coronavirus propagierte und sich kritisch gegen das Impfen äußerte. Der Enkel des berühmten Schweizer Lebensreformers Max Bircher-Benner begründete die Wirksamkeit seiner Empfehlungen unter anderem mit den Behandlungserfolgen seines Großvaters während der sogenannten Spanische-Grippe-Pandemie von 1918/19. Siehe dazu Rindlisbacher, Stefan: Rohkost und heiße Bäder gegen die »Spanische Grippe«? Wissenskrise und Deutungskampf in der Pandemie, in: Engelschalt, Julia et al. (Hg.), Wissenskrisen – Krisenwissen. Zum Umgang mit Krisenzuständen in und durch Wissenschaft und Technik, Bielefeld 2023, 229–246.

Oliver Nachtwey bezeichnen diese Selbstbezogenheit und vehemente Verteidigung persönlicher Freiheiten, die keine gesellschaftliche Solidarität mehr zulassen, als Ausdruck eines «libertären Autoritarismus». Es dominiere ein Verständnis von Freiheit, die «kein geteilter gesellschaftlicher Zustand, sondern ein persönlicher Besitzstand» sei.⁴

Bereits die Lebensreformer und Lebensreformerinnen um 1900, die mehrheitlich aus der bürgerlichen Mittelschicht stammten, waren dem Vorwurf ausgesetzt, dass sie mit ihrem Ansatz der Selbstreform und ihrer Suche nach Selbstverwirklichung die soziale Frage privatisierten und individuelles Wohlbefinden über alles setzten. Anstatt gesellschaftliche Probleme und Konflikte an der Wurzel anzugehen und soziale Verhältnisse zu verbessern, gehe es ihnen, so die Kritik damals, mit Rohkostdiäten, Reformkleidern und Naturheilanwendungen nur darum, persönliche Befindlichkeiten zu priorisieren und eigene Unzulänglichkeiten zu therapieren.⁵ Auch heute sind die Trends zu «bewussten» Ernährungsformen, «achtsamen» Körperübungen und «sanften» Gesundheitsbehandlungen nicht nur als individuelles Empowerment und Handlungsrepertoire zu interpretieren, sondern vor dem Hintergrund der neoliberalen Wende seit den 1970er-Jahren und der Ökonomisierung der Präventionslogik auch als Ausdruck von Subjektivierung, Selbstoptimierung und Entsolidarisierung zu lesen.⁶

Eine weitere Deutung der Proteste gegen die Corona-Maßnahmen und die Covid-19-Impfungen liegt darin, es handle sich um eine Reaktivierung rassistischer Reinheitsvorstellungen, antisemitischer Verschwörungsnarrative und sozialdarwinistischer Überzeugungen, die sich immer wieder in lebensreformerischen Denkwelten und Praktiken manifestiert hatten.⁷ Bereits um 1900 hatte die völkische Bewegung, die sich auf rassenideologische Grundsätze stützte und eine radikalnationalistische und antisemitische Agenda verfolgte, Vollkornbrote zur Verbesserung der sogenannten Volksgesundheit eingesetzt, das nackte Luftbaden in den Dienst einer rassistisch motivierten Partnerwahl gestellt und in Landkommunen den Aufbau reiner «Volksgemeinschaften» vorangetrieben.⁸ Seit einigen

4 Vgl. Amlinger, Carolin/Nachtwey, Oliver: Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus, Berlin 2022, 14.

5 Rindlisbacher, Stefan: Lebensreform in der Schweiz (1850–1950). Vegetarisch essen, nackt baden und im Grünen wohnen, Berlin u. a. 2021, 361–365.

6 Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Berlin 2007; Duttweiler, Stefanie: Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie, Konstanz 2007; Eitler, Pascal/Elberfeld, Jens (Hg.): Zeitgeschichte des Selbst. Therapeutisierung – Politisierung – Emotionalisierung, Bielefeld 2015.

7 Speit, Andreas: Verqueres Denken. Gefährliche Weltbilder in alternativen Milieus, Berlin 2021; Greiner, Steffen: Die Diktatur der Wahrheit. Eine Zeitreise zu den ersten Querdenkern, Stuttgart 2022.

8 Puschner, Uwe: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion, Darmstadt 2001.

Jahren stellen sich Rechtsextreme wieder vermehrt in diese Tradition, indem sie beispielsweise als sogenannte völkische Siedlerinnen und Siedler verlassene Bauernhöfe in Biobetriebe umwandeln. Auch die Neuen Rechten suchen lebensreformerische Praktiken wie Ernährungsreform, Naturheilkunde und Biolandbau zu vereinnahmen und sich als rechte Alternative zur politisch links geprägten Umwelt- und Klimaschutzbewegung zu präsentieren.⁹

Solche Anlehnungen an die historische Lebensreform hängen nicht nur damit zusammen, dass diese zum kulturellen Gedächtnis im deutschsprachigen Raum gehört, wie Carolin Amlinger und Oliver Nachtwey schreiben. Auch sei bei der Querdenken-Szene eine «ähnlich gelagerte, gleichsam modernisierte Kritik an einer hoch rationalisierten Gesellschaft, der die Sinnesressourcen abhandengekommen sind», festzustellen.¹⁰ Damals wie heute verstärken die enttäuschten Versprechungen und tiefen Verwerfungen der modernen und spätmodernen Gesellschaft nicht nur die Suche nach alternativen Lebensmodellen, sondern werfen ihren Schatten auch auf das soziale Gefüge und Zusammenleben. Damit bekommt die historische Forschung zur Lebensreform eine neue gesellschaftliche Relevanz und Dringlichkeit.

Schwerpunkte und Engführungen der Forschung

Auffallend ist, wie heute Diskurse und Praktiken, die sich auf die Lebensreform zurückführen lassen, mitunter in einem unübersichtlichen Konglomerat von Ideen und Forderungen von unterschiedlichsten Personen oft in Unkenntnis ihrer historischen Dimension vorgebracht werden. Dies erstaunt jedoch nur bedingt, denn auch die Geschichtsforschung tat sich seit Beginn schwer, die Lebensreform und ihre Bewegungen als Untersuchungsgegenstand analytisch zu fassen und einzugrenzen. Zu vielfältig sind die Teilbereiche, Aktivitäten und Praktiken dieser Sozialformation ohne Gründungsmanifest, übergreifende Dachorganisationen oder präzise formulierte gemeinsame Ziele. Selbst die historischen Akteure und Akteurinnen waren sich uneinig darüber, was Lebensreform

9 Abrahams, Frederik: Umweltschutz von rechts. Antidemokratische Deutungsmuster in ökologischen Diskursen, in: INDES. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft 9/4 (2021), 91–102; Rindlisbacher, Stefan: La «Nouvelle Droite» écologique au XXIe siècle. Post-croissance, biorégionalisme et «réforme de la vie», in: Allemagne d'aujourd'hui 245 (2023), 117–128 ; Rindlisbacher, Stefan : Die Geschichte eines rechten Antimodernismus? Von der Lebensreformbewegung zu den Gegner:innen der Maßnahmen in der Coronavirus-Pandemie, in: Zeitgeschichte-online, 2024, verfügbar unter: <https://zeitgeschichte-online.de/themen/die-geschichte-eines-rechten-antimodernismus> [17.05.2024].

10 Amlinger/Nachtwey: Gekränkte Freiheit, 280.

bedeutet, wer zur Lebensreformbewegung gehört oder welche Selbstbezeichnung angebracht wäre.¹¹

Als 1972 eine erste wissenschaftliche Studie über den Jugendstilkünstler und Lebensreformer Fidus erschien, beschrieben die Autoren die Lebensreformbewegung als «unentwirrbare Verflechtung von Ideen und Personen», die sich von der Reform der Ernährung, Medizin und Körperpflege über die Neuordnung des Bodens, Städtebaus und Finanzwesens bis hin zur Gestaltung neuer Religionen erstreckte.¹² Es ist kein Zufall, dass das Forschungsinteresse in den 1970er-Jahren einsetzte. Damals traten die ersten Exponenten der Lebensreformforschung mit dem Anspruch an, aufzuzeigen, dass das alternative Leben der Gegenkulturen der 1970er-Jahre wie auch die gegenkulturelle Gesellschaftskritik Vorgänger in der Geschichte haben. Beispielhaft für diese Zielsetzung war auch die monumentale Wanderausstellung *Le mammelle della verità* des bekannten Ausstellungsmachers Harald Szeemann aus dem Jahr 1978 über den Monte Verità im Süden der Schweiz.¹³ Szeemann thematisierte in dieser Schau die Vegetariersiedlung mit Naturheilsanatorium auf dem Hügel oberhalb von Ascona in Verbindung mit spirituell-utopischen Elementen und trug dazu bei, dass ein in Vergessenheit geratener Sehnsuchtsort der europäischen Lebensreform wieder in den Blick von Kultur und Geschichtsforschung gelangte.¹⁴

Es war Wolfgang Krabbe, der in seiner Dissertation *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform* von 1974 das weitläufige Lebensreform-Geflecht historisch-analytisch erstmals zu strukturieren versuchte, indem er die einzelnen Teilbewegungen in ein Kreismodell übertrug. In einen inneren Kreis mit «spezifischen» Bestrebungen, die auf eine individuelle Veränderung des persönlichen Lebensstils abzielten, fügte er den Vegetarismus, die Naturheilkunde, die Freikörperkultur und die Kleiderreform ein. Die auf eine gesamtgesellschaftliche Veränderung ausgerichteten, «peripheren» Bestrebungen der Gartenstadt-, Bodenreform-, Siedlungs- und Antialkoholbewegung platzierte er im äußeren Kreis. Am Rand des Modells fasste er die Jugend-, Ausdruckstanz-, Reformpädagogik-, Volkskunst- und Heimatschutzbewegung sowie die Anthroposophie zusammen.¹⁵ Krabbes Kreismodell hatte eine Strukturierung in inhaltlich klar umrissene Teilbereiche des unübersichtlichen Forschungsfelds zur Folge, die eine systematische

11 Siehe dazu den Beitrag von Bernd Wedemeyer-Kolwe in diesem Band.

12 Frecot, Janos/Geist, Johann Friedrich/Kerbs, Diethart: Fidus 1868–1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen, München 1997 (1972), 24.

13 Szeemann, Harald (Hg.): Monte Verità. Berg der Wahrheit, Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlich sakralen Topographie, Mailand 1978.

14 Green, Martin: Mountain of Truth. The Counterculture Begins, Ascona, 1900–1920, Hannover, NH 1986; Schwab, Andreas: Monte Verità. Sanatorium der Sehnsucht, Zürich 2003.

15 Krabbe, Wolfgang: Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform. Strukturmerkmale einer sozialreformistischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode, Göttingen 1974.

Erforschung der Lebensreform erleichterte und dadurch zahlreiche neue Forschungsprojekte anregte. Bis heute stützt sich die Wissenschaft weitgehend auf das über fünfzig Jahre alte Grundlagenwerk.

Mit der analytischen Strukturierung der Lebensreform ging aber auch eine Einengung des Untersuchungsgegenstandes einher. Das Kreismodell brachte *erstens* viele Forschende dazu, sich in ihren Arbeiten meist isoliert auf einzelne Teilbereiche zu konzentrieren.¹⁶ Diese Vorgehensweise zeigte sich auch in den beiden großen Sammelbänden, die um 2000 die enorme Vielfalt lebensreformerischer Akteurinnen und Akteure sowie Handlungsfelder und Praktiken aufzeigten, jedoch die Überschneidungen der Teilbereiche weitgehend außer Acht ließen.¹⁷ Erst seit einigen Jahren versuchen einzelne Arbeiten, die Lebensreform in ihrer Gesamtheit zu erfassen.¹⁸

Eingeschränkt wurde *zweitens* auch der Forschungszeitraum. Die meisten Studien gingen nicht über den Beginn des Ersten Weltkrieges hinaus oder endeten spätestens mit dem Zweiten Weltkrieg. Dieser bei Krabbe als «Industrialisierungsperiode» bezeichnete Zeitabschnitt etablierte sich in der Forschung als geradezu klassische Epoche der Lebensreform. Dabei ist schon länger darauf hingewiesen worden, dass lebensreformerische Aktivitäten und Strukturen keineswegs 1933 bzw. 1945 endeten.¹⁹ Jüngere Arbeiten rücken dementsprechend nicht nur die Kontinuität der Lebensreform über das gesamte 20. Jahrhundert in den Fokus, sondern befassen sich auch mit Weiterführungen und Anpassungen lebensreformerischer Aktivitäten, Publikationen und Netzwerke nach 1945.²⁰

16 Siehe z. B. die Studien zu Vegetarismus, Naturheilkunde oder Freikörperkultur: Baumgartner, Judith: Ernährungsreform – Antwort auf Industrialisierung und Ernährungswandel. Ernährungsreform als Teil der Lebensreformbewegung am Beispiel der Siedlung und des Unternehmens Eden seit 1893, Frankfurt a. M. 1992; Regin, Cornelia: Selbsthilfe und Gesundheitspolitik. Die Naturheilbewegung im Kaiserreich (1889 bis 1914), Stuttgart 1995; Barlösius, Eva: Naturgemässe Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende, Frankfurt a. M./New York 1997.

17 Krebs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998; Buchholz, Kai et al. (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, Darmstadt 2001.

18 Siehe u. a. Fritzen, Florentine: Gesünder leben. Die Lebensreformbewegung im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2006; Wedemeyer-Kolwe, Bernd: Aufbruch. Die Lebensreform in Deutschland, Darmstadt 2017.

19 Bereits in den 1980er-Jahren wurde vereinzelt auf die fortlaufende Geschichte lebensreformerischer Akteurinnen und Akteure in der Nachkriegszeit hingewiesen: Spitzer, Giselher: Der deutsche Naturismus nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Andritzky, Michael/Rautenberg, Thomas (Hg.): Wir sind nackt und nennen uns Du. Von Licht- und Luftkämpfern. Zur Geschichte der Freikörperkultur, Gießen 1989, 146–162.

20 Fritzen: Gesünder leben; Treitel, Corinna: Eating Nature in Modern Germany. Food, Agriculture, and Environment, c. 1870 to 2000, Cambridge 2017. Locher, Eva: Natürlich, nackt, gesund. Die Lebensreform in der Schweiz nach 1945, Frankfurt/New York 2021.

Die für Deutschland eingeführte Periodisierung der Geschichte der Lebensreform, die eng an die Erfahrungen des Ersten und Zweiten Weltkriegs sowie an die Zeit der nationalsozialistischen Diktatur gebunden ist, lässt sich auf andere Länder kaum übertragen.

Dieser Befund verweist *drittens* auf die bisherige Engführung der Forschung auf den Untersuchungsraum Deutschland. Zwar hatte schon Wolfgang Krabbe in seinem Grundlagenwerk auf die grenzüberschreitenden Kontakte zwischen deutschen, französischen, englischen und US-amerikanischen Vegetarierinnen und Vegetariern hingewiesen.²¹ Trotzdem etablierte sich die Deutung, die Lebensreform sei ein spezifisch deutsches Phänomen gewesen.²² Vergleichende, transfergeschichtliche oder gar globalhistorische Ansätze kamen nicht zum Zuge, Kooperationen und Austausch mit Forschenden in anderen Ländern fanden nur selten statt.²³ Dies obschon in vielen westlichen Industriegesellschaften ab der Mitte des 19. Jahrhunderts Strömungen und Denktraditionen aufkamen, die der Industrialisierung, Technisierung und Urbanisierung mit Kritikpunkten und Alternativvorschlägen begegneten, die mit der deutschen Lebensreform weitgehend übereinstimmten. In den USA beispielsweise bestehen seit Längerem vielfältige Forschungen, die sich mit der Geschichte von Reformbewegungen und Landkommunen wie auch einflussreichen, naturverehrenden Literaten wie Ralph Waldo Emerson und Henry David Thoreau beschäftigen.²⁴

In den letzten Jahren mehren sich Studien, die sich nun auch mit der Historie lebensreformerischer Praktiken in Frankreich, Großbritannien, Belgien, Schweden und mittel- und osteuropäischen Ländern befassen und so den Blick über den Tellerrand der Lebensreform in Deutschland werfen.²⁵

21 Krabbe: Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform, 54–56.

22 Barlösius: Naturgemässe Lebensführung, 14–15; Fritzen: Gesünder leben, 35–36; Wedemeyer-Kolwe: Aufbruch, 156–157.

23 Als Beispiel einer transnationalen Kooperation siehe Cluet, Marc/Repussard, Catherine (Hg.): «Lebensreform». Die soziale Dynamik der politischen Ohnmacht, Tübingen 2013.

24 Siehe z. B. Fogarty, Robert S.: All Things New. American Communes and Utopian Movements, 1860–1914, Chicago 1990; Friesen, John F./Friesen, Virginia Lyons (Hg.): The Palgrave Companion to North American Utopias, New York 2004; Miller, Timothy: The Encyclopedic Guide to American Intentional Communities, Clinton, NY 2013; Shprintzen, Adam D.: The Vegetarian Crusade. The Rise of an American Reform Movement, 1871–1921, Chapel Hill, NC 2013; Hoffman, Brian S.: Naked. A Cultural History of American Nudism, New York 2015; Transfergeschichtlich interessant ist beispielsweise der Fall des Lebensreformers und Aussteigers Friedrich Wilhelm Pester (1885–1963), der in Sachsen geboren war und 1906 in die USA auswanderte. Dort wurde er als «Hermit of Palm Springs» bekannt, der unbekleidet herumwanderte und Postkarten mit lebensreformerischen Gesundheitstipps verkaufte. Siehe Kennedy, Gordon: Children of the Sun. A Pictorial Anthology, from Germany to California 1883–1949, Ojai, CA 1998.

25 Siehe u. a. Baubérot, Arnaud: Histoire du naturisme. Le mythe du retour à la nature, Rennes 2004; Pollen, Anabella: The Kindred of the Kibbo Kift. Intellectual Barbarians, Lon-

Der Tunnelblick auf Deutschland hat nicht nur zu einer international isolierten Stellung der deutschen Forschung geführt, sondern auch bewirkt, dass die wissenschaftlichen Diskussionen durch ähnliche, wiederkehrende Problemstellungen und Konzepte geprägt sind. Angesichts dieser Begrenzung wie auch vor dem Hintergrund der angesprochenen aktuellen Herausforderungen sowie methodischen und thematischen Defiziten ist es umso dringender, der Lebensreformforschung einen dezidiert inter- und transnational ausgerichteten Anstoß zu geben und neue, entsprechende Fragestellungen, Themen und Perspektiven anzuregen.

Lebensreform revisited: Brennpunkt Schweiz

Auch in der Schweiz hat die Forschung bis anhin vorwiegend Teilaspekte und einzelne Protagonistinnen und Protagonisten der Lebensreform behandelt, wie die erwähnte Vegetariersiedlung und Sanatorium Monte Verità oder den international bekannten Naturheilarzt und Erfinder des Birchermüeslis Max Bircher-Benner. Mit den Studien, die in den letzten Jahren unter anderem im Rahmen des Forschungsprojekts *Die Lebensreformbewegung in der Schweiz im 20. Jahrhundert* entstanden sind, hat sich das Forschungsfeld der Lebensreform nun nicht nur für die Schweiz, sondern auch länderübergreifend in mehrfacher Weise geöffnet.²⁶ Obschon das Phänomen Lebensreform und so auch die Lebensreformbewegung in ihrer empirischen Größe im Verhältnis zu anderen europäischen Ländern sowie Nordamerika begrenzt war, lassen sich anhand des Schweizer Beispiels drei Trends festhalten, die auch für die internationale Forschung bedeutungsvoll sind.²⁷

Erstens zeigen die Forschungsarbeiten, dass es in der Schweiz eine bedeutende Lebensreformbewegung gab, die mitnichten nur ein Ausläufer deutscher Organisationen und Aktivitäten war. Auch war die Bewegung keineswegs – wie

don 2016; Németh, András/Stöckl, Claudia/Vincze, Beatrix (Hg.): *Survival of Utopias – Weiterlebende Utopien. Life Reform and Progressive Education in Austria and Hungary – Lebensreformen und Reformpädagogik in Österreich und Ungarn*, Frankfurt a. M. u. a. 2017.

²⁶ Das Forschungsprojekt (Nr. 149748) wurde 2014 bis 2018 vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) finanziert und war am Departement für Zeitgeschichte der Universität Fribourg angesiedelt; siehe SNF-Projektwebsite, verfügbar unter: <https://data.snf.ch/grants/grant/149748> [18.10.2023]. Aus dem Projekt ist auch die vom SNF (Nr. 184299) mitfinanzierte Museumsausstellung «Lebe besser! – Auf der Suche nach dem idealen Leben» im Bernischen Historischen Museum (BHM) entwickelt worden, siehe dazu Ausstellungsbeschreibung und Begleitpublikation, verfügbar unter: <https://www.lebensreform-zeitgeschichte.ch/aktuell/ausstellung> [18.10.2023].

²⁷ Dazu siehe insbesondere Rindlisbacher: *Lebensreform in der Schweiz*; Locher: *Natürlich, nackt, gesund*.

frühere Studien vermuten ließen – auf einzelne Personen oder Institutionen beschränkt.²⁸ Vielmehr zeichnet die neueste Forschung ein umfassendes und in einzelne Perioden gegliedertes Bild eines lebensreformerischen Netzwerks mit zentralen Personen, Vereinen und Institutionen, Publikationskanälen, gemeinsamen Themen ebenso wie mit Konflikten und Abgrenzungen. Vergleichbare Arbeiten für andere Länder in Europa und Nordamerika fehlen bisher.

Zweitens ist die Forschung zur Lebensreform nun nicht mehr ausschließlich national oder regional ausgerichtet, sondern erfasst besonders auch grenzüberschreitende Kontakte, Zirkulationen und Transferprozesse. Dadurch wird ein Beitrag zur Analyse transnationaler Dimensionen der Lebensreform geleistet, die bisher nur in Ansätzen bekannt waren.²⁹ Es wird deutlich, dass die Schweiz – insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – eine wichtige Drehscheibenfunktion einnahm, wo sich Lebensreformerinnen und Lebensreformer trafen und ihre Publikationen verlegten. Der transfergeschichtliche Blick ermöglicht zugleich, die Rolle der Lebensreform im europäischen Imperialismus und Kolonialismus zu thematisieren.³⁰

Drittens verdeutlichen die jüngsten Forschungsergebnisse am Beispiel der Schweiz, dass bedeutende Kontinuitäten lebensreformerischer Organisationen und Aktivitäten von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 1980er-Jahre bestanden, und stellen damit die an Deutschland orientierte Periodisierung grundsätzlich infrage. Wurde das Augenmerk bisher auf den diachronen Vergleich zwischen Lebensreform um 1900 und dem Alternativmilieu der 1960er- bis 1980er-Jahre gerichtet,³¹ rückt die jüngste Forschung nun auch den synchronen Transfer zwischen der Gegenkultur und der Lebensreform nach 1945 in den Mittelpunkt.

28 Siehe z. B. die Studien von Wirz, Albert: *Die Moral auf dem Teller*. Dargestellt an Leben und Werk von Max Bircher-Benner und John Harvey Kellogg, Zürich 1993; Schwab: *Monte Verità*; Wolff, Eberhard (Hg.): *Lebendige Kraft*. Max Bircher-Benner und sein Sanatorium im historischen Kontext, Baden 2010.

29 Siehe dazu die Beiträge zum Thema «Transnationale und komparatistische Perspektiven» in Cluet/Repussard (Hg.): «Lebensreform»; Hauser, Julia: *Körper, Moral, Gesellschaft*. Debatten über Vegetarismus zwischen Europa und Indien, ca. 1850–1920, in: Aselmeyer, Norman/Settele, Veronika (Hg.): *Nicht-Essen*. Gesundheit, Ernährung und Gesellschaft seit 1850, Berlin/München 2018, 259–287.

30 Zum Zusammenhang zwischen Lebensreform und Kolonialismus siehe auch Repussard, Catherine: *Utopies coloniales autour de 1900*. Monde germanophone et modernité, Paris 2015; Brasch, Anna S.: *Moderne – Regeneration – Erlösung*. Der Begriff der «Kolonie» und die weltanschauliche Literatur der Jahrhundertwende, Göttingen 2017.

31 Zuletzt Siegfried, Detlef/Templin, David (Hg.): *Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1980*. Kontinuitäten und Brüche in Milieus der gesellschaftlichen Selbstreflexion im frühen und späten 20. Jahrhundert, Göttingen 2019. Siehe dazu auch den Beitrag von Detlef Siegfried in diesem Band.

Was ist Lebensreform?

Der Begriff «Lebensreform» tauchte ab den 1890er-Jahren in historischen Quellen auf und begann sich nach dem Ersten Weltkrieg als Oberbegriff für verschiedene Bestrebungen und Bewegungen durchzusetzen, die im Kontext der voranschreitenden Industrialisierung, Urbanisierung und Technisierung einen an der Natur ausgerichteten Wandel der Lebensführung intendierten. Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass sich die historische Forschung aufgrund der Vielfalt und Weitläufigkeit der Phänomene, die unter «Lebensreform» gefasst werden, mit einer präzisen Bestimmung schwertut und sich meist auf das Kreismodell von Wolfgang Krabbe aus den 1970er-Jahren stützt. Auch einzelne Beiträge in vorliegendem Sammelband beziehen sich auf diese etablierte, klassische Definition.

Mit Blick auf weiterführende Forschungen soll an dieser Stelle indessen ein definitorischer Zugang vorgeschlagen werden, der im Unterschied zu Krabbes Kreismodell nicht von einzelnen Teilbereichen ausgeht, um nicht so sehr auf die Grenzen und Unterschiede zwischen den Strömungen und Gruppierungen hinzuweisen, sondern vielmehr die Verbindungen und Überlappungen zu betonen. Im Zentrum der Begriffsbestimmung stehen inhaltliche Parallelitäten und Gemeinsamkeiten, die aus einer aktorsorientierten Perspektive festzustellen sind:

Lebensreform ist eine spezifische Lebensführung, die sich auf körperbezogene Praktiken der Ernährung, Gesundheitsförderung und Körperpflege stützt. Ziel ist es, als holistisch bezeichnete Gesundheitsideale zu erreichen, die ihrerseits auf essenzialistischen und deterministischen Vorstellungen von Natur und Natürlichkeit basieren. Der Lebensreform ist ein starker Impetus der Selbstbestimmung, Selbstermächtigung und Selbstverantwortung zu eigen. So steht das Individuum als Träger vielfältiger Selbsttechnologien sowie als Motor der angestrebten lebensweltlichen Veränderungen im Mittelpunkt. Zwar dienen die lebensreformerischen Praktiken der Arbeit des Einzelnen an sich selbst, werden aber durchaus in kollektiven Zusammenhängen ausgeführt, sodass eine Vergemeinschaftung in vielfältigen sozialen Formationen stattfindet. Der individuellen Gestaltung der Lebensführung indes nachgelagert, strebt die Lebensreform aber auch auf innovativen, oft utopischen Wegen nach sozialem, kulturellem und wirtschaftlichem Wandel.

Mittels eines dreigliedrigen generischen Rasters bestehend aus den Elementen Diskurs, Praktiken und Sozialformation lassen sich diese Spezifika der Lebensreform bei verschiedenen Strömungen und Gruppierungen herauschälen und in den jeweiligen Kontexten, Räumen und Zeiten verortet historisieren.

Damit Personen, Gruppierungen, Ideen oder Handlungen als «lebensreformerisch» eingestuft werden können, muss *erstens* die Beteiligung an spezifischen

Diskursen vorhanden sein.³² Kennzeichnend für die Anhängerinnen und Anhänger der Lebensreform ist das ineinander verschränkte Sprechen über bestimmte Vorstellungen von Gesundheit und Natur. In der Tradition der Humoralpathologie propagierten Lebensreformerinnen und Lebensreformer einen als holistisch deklarierten Gesundheitsbegriff, der Körper, Geist und Seele gleichermaßen umfasst. Gesundheit wird dabei nicht nur als Abwesenheit von Krankheitssymptomen verstanden, sondern als anzustrebender Idealzustand, bei dem ein Gleichgewicht körperlicher, mentaler und spiritueller Aspekte besteht. Diskursleitend wie auch handlungsweisend ist dabei die Überzeugung, dass Gesundheit durch Arbeit am eigenen Körper und die konsequente Umsetzung lebensreformerischer Praktiken im Alltag herstellbar sei. Daraus folgt die Verpflichtung des Individuums, sich selbst gesund zu halten und die eigene Leistungsfähigkeit zu optimieren.³³

Ein solches Gesundheitskonzept folgt der normativen Idee einer allgemeingültigen Natur, die einerseits auf der romantisch-vitalistischen Vorstellung einer harmonischen Verbundenheit des Menschen mit seiner Umwelt gründet, die nicht rational zu erfassen und erklären sei.³⁴ Andererseits erscheint die Natur aber auch als Bezugsgröße für einen gesundheitlichen Zustand, der an vermeintlich objektiv beobachtbare Gesetzmäßigkeiten gebunden ist. Aus lebensreformerischer Optik können die Menschen ihre Gesundheit nur erhalten, wenn sie diesen zu «Naturgesetzen» erklärten Prinzipien Folge leisten und auf diese Weise einer als «naturgemäß» taxierten Lebensführung nachgehen.³⁵ Die empfundene Entfremdung von der Natur im Zuge der voranschreitenden Industrialisierung, Urbanisierung und Technisierung sowie die damit verbundene, zur Sprache gebrachte Gesundheitskrise sind jedoch nicht unbedingt als reale, objektivierbare Tatsache zu verstehen, sondern widerspiegeln vielmehr an vorhandene Erwartungshorizonte geknüpfte subjektive und kollektive Befindlichkeiten und sind als kulturgebundener Wahrnehmungsmodus und als Diskursstrategie historischer Akteure und Akteurinnen zu begreifen.³⁶

32 Diskurse werden nach Michel Foucault als «Praktiken, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen», verstanden: Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M. 1981, 74.

33 Möhring, Maren: *Marmorleiber. Körperbildung in der deutschen Nacktkultur (1890–1930)*, Köln 2004, 129–133; Locher: *Natürlich, nackt, gesund*, 153–154.

34 Roths Schuh, Karl Eduard: *Naturheilbewegung, Reformbewegung, Alternativbewegung*, Stuttgart 1983, 9–18.

35 Treitel: *Eating Nature in Modern Germany*, 54–56.

36 Zur Wahrnehmung und Diagnostik von Krisen siehe Grunwald, Henning/Pfister, Manfred (Hg.): *Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien*, München 2007; Mergel, Thomas: *Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, Frankfurt a. M. 2012; Meyer, Carla/Patzel-Mattern, Katja/Schenk, Gerrit Jasper (Hg.): *Krisengeschich-*

«Gesundheit» und «Natur» sind aber nicht nur die wichtigsten diskursiven Referenzgrößen, sondern strukturieren *zweitens* auch die Lebensreform als an die Diskurse gekoppelte Praxis. So setzt die Lebensreform als Lösungsstrategie, um den als krisenhaft empfundenen Zustand der Menschen in der urbanen Industrie- und Konsumgesellschaft zu überwinden, in erster Linie auf alltägliche, körperbezogene und vom Individuum ausgehende Praktiken. Es handelt sich dabei, praxeologisch gesprochen, um «routinisierte Formen von Handlungen, welche eine subjektiv wahrgenommene Handlungsnormalität begründen». ³⁷ Aus dieser Betrachtungsweise sind Ernährungsformen, Körperpflegeanwendungen, Sexualitäten, medizinische Behandlungen, Kleidungsstile, sportliche Aktivitäten, Erziehungsgrundsätze, landwirtschaftliche Methoden oder Wohnmodelle als lebensreformerische Praktiken zu verstehen, wenn sie mit den oben beschriebenen Diskursen über Natur und Gesundheit verbunden sind. Gewissermaßen als performative Realisierung dieser Natur- und Gesundheitsvorstellungen in der alltäglichen Praxis erscheint beispielsweise die vegetarische Ernährung als Einverleibung der postulierten Natürlichkeitsideale oder das Nacktbaden als expressive Sichtbarmachung selbstregulierter Gesundheitsbestrebungen. Die Präzisierung und Einschränkung in Bezug auf die Koppelung von Diskursen und Praktiken sind wichtig, um den Forschungsgegenstand «Lebensreform» sinnvoll einzugrenzen. Schließlich lassen sich nicht alle Menschen, die sich ohne Fleisch ernähren, nackt baden, Gemüse ohne Pflanzenschutzmittel anbauen oder in einer Landkommune wohnen, als Lebensreformerinnen und Lebensreformer bezeichnen.

Die Lebensreform muss *drittens* als spezifische Sozialformation in den Blick genommen werden, besteht sie doch aus einem komplexen Beziehungsnetz von Einzelpersonen und Vereinen, von Zeitschriften, Publikations- und Vertriebskanälen, Läden, Gesundheitsinstitutionen und Erholungsorten. Lebensreformerinnen und Lebensreformer schlossen sich in Bündeln, Vereinen und Verbänden zusammen, um sich gegenseitig in der individuellen Lebensführung zu unterstützen und sich unter Gleichgesinnten zu wissen, gemeinsam für lebensreformerische Praktiken und Ideen zu werben oder um sich – wie in der Entstehungszeit der FKK-Vereine – gegen Anfeindungen und Repressionen von außen zu schützen. Die historische Forschung bezeichnet die lebensreformerischen Zu-

te(n). «Krise» als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive, Stuttgart 2013.

³⁷ Reichardt, Sven: Praxeologische Geschichtswissenschaft. Eine Diskussionsanregung, in: Sozial.Geschichte 22/3 (2007), 43–65, hier 48. Siehe auch Tanner, Jakob: Historische Anthropologie zur Einführung, Hamburg ²2008; Reckwitz, Andreas: Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodische Relation, in: Kalthoff, Herbert/Hirschauer, Stefan/Lindemann, Gesa (Hg.): Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt a. M. 2008, 188–209.

sammenschlüsse in Anlehnung an Joachim Raschke bisher meist als soziale Bewegung.³⁸ Oft werden sie wegen ihrer Ausrichtung auf Alltagsprobleme, Identitätsfragen und Selbstverwirklichungsthemen auch als Vorläufer der sogenannten Neuen Sozialen Bewegung der 1960er- bis 1980er-Jahre beschrieben.³⁹ Weil die Lebensreformerinnen und Lebensreformer den sozialen Wandel aber nicht primär durch politische Beteiligung, öffentliche Proteste oder revolutionäre Aktionen anstrebten, sondern in erster Linie eine individuelle Veränderung des persönlichen Lebensstils zur Umgestaltung der Gesellschaft propagierten, kann die Lebensreform auch als *lifestyle movement* gelten.⁴⁰ Wird der Fokus auf langfristige Beziehungen, geteilte Identitäten, Wertehaltungen und lebensweltliche Routinen gerichtet, erweist sich schließlich die soziale Milieuforschung ebenfalls als nützliches Analyseinstrumentarium.⁴¹

Aufbau des Sammelbandes

Der vorliegende Sammelband knüpft an die Erkenntnisse des erwähnten Forschungsprojekts zur Geschichte der Lebensreform in der Schweiz an und führt neue Forschungsansätze zusammen, die zuletzt auch an der Tagung *Die Lebensreform: Neue Themen und Perspektiven* an der Universität Fribourg im März 2022 diskutiert wurden.⁴² Ziel ist es, räumlich und über disziplinäre Grenzen hinweg neue Fragen und Ansätze zu diskutieren und dabei aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen bei der Beschäftigung mit der Lebensreformthematik nicht aus den Augen zu verlieren.

Im ersten Teil *Forschung und Überblicke* wird die Lebensreform einleitend aus übergeordneter Perspektive beleuchtet. In seinem Beitrag zeichnet *Bernd Wedemeyer-Kolwe* die Forschungsgeschichte nach und zeigt, wie der Gegenstand «Lebensreform» zunächst als unkonventionelles akademisches Außenseiterthema galt, bis das Themenfeld in der universitären Forschung und Lehre ankam.

38 Raschke, Joachim: Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriss, Frankfurt a. M. ²1988, 44–46. Marc Cluet beispielsweise bezeichnet die Lebensreform als «Bewegung von Bewegungen»: Cluet, Marc: Vorwort, in: Cluet/Repussard (Hg.): «Lebensreform», 11–48, hier 12.

39 Siehe z. B. Radkau, Joachim: Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte, München 2011, 62.

40 Rindlisbacher: Lebensreform in der Schweiz, 40–43; zur Definition von *lifestyle movements* siehe Haenfler, Ross/Johnson, Brett/Jones, Ellis: Lifestyle Movements. Exploring the Intersection of Lifestyle and Social Movements, in: Social Movement Studies, 11/1 (2012), 1–20.

41 Locher: Natürlich, nackt, gesund, 35–36.

42 Atkinson, Louise: Tagungsbericht. Die Lebensreform: Neue Themen und Perspektiven, in: H-Soz-Kult, 03.06.2022, verfügbar unter: www.hsozkult.de/conferencereport/id/fdkn-127991 [18.10.2023].

Detlef Siegfried diskutiert das Verhältnis von Lebensreform und Alternativmilieu, indem er sowohl deren Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede herausarbeitet und dadurch deutlich macht, warum die Beschäftigung mit der Lebensreform zum Verständnis der jüngeren Zeitgeschichte und der Gegenwart wichtig ist.

Der zweite Teil *Transfer und Transnational* umfasst Beiträge, die Austausch, Zirkulation und Kooperation als zentrale Dynamiken im lebensreformistischen Denk- und Handlungsraum betrachten und so Lebensreform als ein internationales, eng vernetztes Projekt untersuchen, bei dem über Personen und Publikationen, Organisationen und Treffen grenzüberschreitende Kontakte, Zusammenarbeiten und Beeinflussungen entstanden. In seiner Kritik am methodologischen Nationalismus, der bisher die Lebensreformforschung weitgehend dominierte, plädiert *Johannes Bosch* für eine europäische, transnationale Geschichte der Lebensreform, in der nicht nur die vergleichende Perspektive, sondern auch historiografisch innovative Ansätze der *histoire croisée* und *entangled history* zum Zuge kommen. Mit dem Beispiel des französischen Naturarztes Paul Carton verdeutlicht er zudem den Erkenntnisgewinn, den der Ansatz der *transferts culturels* mit sich bringt, wenn es darum geht, Prozesse der Rezeption, Aneignung und Veränderung zu analysieren. *Léo Bernard* beschreibt in seinem Beitrag über den französischen Arzt und Lebensreformer Jacques Louis Buttner Transfers, die sowohl geografisch wie auch ideell und kategoriell Grenzen überschritten. Denn Buttner waltete als transatlantischer Vermittler und Übersetzer und war mit seinen Schriften und Aktivitäten zum Vegetarismus in den USA und Frankreich präsent, bewegte sich zugleich im naturwissenschaftlichen Orbit der Schulmedizin wie auch in der religiös-esoterischen Welt der Theosophie. Wie *Alexandra Hondermarck* in ihrem Beitrag zeigt, steht die vegetarische Bewegung geradezu exemplarisch für die Bedeutung und Intensität grenzüberschreitender Kooperationen und Zirkulationen innerhalb der Lebensreform. Dabei bezieht sie in ihrer transnationalen Untersuchung nicht nur Frankreich, Belgien und die Schweiz ein, sondern erfasst auch die nicht immer reibungsfreien Beziehungen zu gleichgesinnten britischen und deutschen Vereinigungen.

Die Beiträge im dritten Teil *Körper und Sexualität* nehmen Körperbilder und Körpererfahrungen als kulturell, historisch wandelbare Konstrukte in den Blick. Sie widmen sich Formen der Sexualität in der Lebensreform und Jugendbewegung und thematisieren dabei sexuellen Missbrauch und sexuelle Gewalt, die bisher in der Forschung zur Lebensreform noch wenig Beachtung fanden und erst in der Reformpädagogik und Jugendbewegung teilweise untersucht wurden.⁴³ *Sven Reiß* fokussiert in seinem Beitrag zur Päderastie in der deutschen

⁴³ Siehe z. B. Miller, Damian/Oelkers, Jürgen (Hg.): Reformpädagogik nach der Odenwaldschule – wie weiter? Weinheim/Basel 2014; Dudek, Peter: «Körpermissbrauch und Seelenschändung». Der Prozess gegen den Reformpädagogen Gustav Wyneken 1921, Bad Heilbrunn 2020; Füller, Christian: Die Revolution missbraucht ihre Kinder. Sexuelle Gewalt in deutschen

Jugendbewegung die Verbindungen zwischen bürgerlicher Kulturkritik und sexuellem Missbrauch von Jungen und weist dabei lange Kontinuitäten über das gesamte 20. Jahrhundert nach. *Eva Locher* beleuchtet das Verhältnis der Freikörperkultur zur Sexualität im Zuge der sexuellen Revolution der 1960er-Jahre und schlägt vor, auch die Freikörperkultur künftig stärker in Bezug auf sexuelle Gewalt oder im Verhältnis zur Pädosexualität hin zu untersuchen.

Lebensreformerinnen und Lebensreformer waren auf vielfältige Weise in den europäischen Imperialismus und Kolonialismus eingebunden: In Reformhäusern verkauften sie natürlich hergestellte «Kolonialwaren», auf der Suche nach einem gesünderen Leben wanderten sie in die Kolonien aus und in wissenschaftlichen Expeditionen untersuchten sie die angeblich unverfälschte Lebensweise von als «Naturvölker» bezeichneten Bevölkerungen. Inwiefern sich lebensreformerische Akteurinnen und Akteure damit an der Herstellung kolonialer Denkmuster und rassistischer Stereotype beteiligten, wurde erst in Ansätzen untersucht.⁴⁴ So enthält der vierte Teil *Lebensreform kolonial* einige Ergebnisse dieser bisher rudimentären Forschung und präsentiert zugleich neue theoretische Perspektiven und empirische Erkenntnisse zur Verstrickung der Lebensreform mit dem Kolonialismus. Der Beitrag von *Stefan Rindlisbacher* und *Damir Skenderovic* legt den Fokus auf Lebensreformerinnen und Lebensreformer aus der Schweiz, die zwar aus einem Land ohne formalen Kolonialbesitz kamen, jedoch durch ihre Forschungsreisen, Kolonisierungsbemühungen und Handelsaktivitäten in die globale Verflechtungsgeschichte des Kolonialismus eingebunden waren. *Anna S. Brasch* fragt nach den kolonialen Verstrickungen der Lebensreform auf der Diskursebene. Dazu analysiert sie die Kolonalliteratur deutscher Lebensreformer wie August Engelhardt, Theodor Hertzka und Theodor Fritsch nach «Imagination des Ursprünglichen» und «Semantiken des Fremden». In seinem Beitrag untersucht *Michael Homberg*, wie sich die lebensreformerische Avantgarde-Zeitschrift *Der Vortrupp* zu Krieg und Kolonialismus positionierte. Dabei legt er besonderes Augenmerk auf die Ambivalenzen der Zeitschrift zwischen antiimperialistischer Friedensrhetorik und völkisch-nationalistischen Kolonisierungsbestrebungen. Die Ambivalenzen der Lebensreform nimmt auch *Camille Auboin* in den Blick. Sie beschreibt, wie Hans Paasche die koloniale Großwildjagd in Afrika mit den Idealen des Vegetarismus zu verbinden versuchte und dabei ein neues Mensch-Tier-Verhältnis auslotete.

Protestbewegungen, München 2015; Reiß, Sven: Päderastie in der deutschen Jugendbewegung. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 62/5 (2016), 670–683.

⁴⁴ Siehe dazu z. B. Repussard, Catherine: Lebensreform im Schatten des Kilimandscharo. Freiland von Theodor Hertzka (1890), in: Cluet/Repussard (Hg.): «Lebensreform», 267–281; Brasch: *Moderne – Regeneration – Erlösung*; Rindlisbacher: *Lebensreform in der Schweiz*, 413–426.

«Leben in der Panzerspur»

Zur Aktualität der Lebensreformforschung

Bernd Wedemeyer-Kolwe

Die Forschungsgeschichte zur Lebensreformbewegung beginnt in den späten 1960er-Jahren und ist damit ein relativ junges Thema in der Geschichtswissenschaft. Trotz dieser kurzen Zeit verläuft sie nicht gradlinig und übersichtlich, sondern zeichnet sich durch komplexe Facetten und mäandernde Profile aus, die eine Überblick erschweren. Die Unübersichtlichkeit und Komplexität hängen damit zusammen, dass das Thema ursprünglich ein Randgebiet der Geschichtswissenschaft war und zunächst von (akademischen) Außenseitern erforscht wurde, deren biografischer Hintergrund im Rahmen der 1968er- und späteren Alternativbewegung und universitäre randständige Stellung die Zugänge, Herangehensweisen, Fragestellungen, Definitionen, Quellenkomplexe und Ergebnisse des Themas stark mitbestimmten und prägten. Ihr Themenfeld «Lebensreform» war – wie sie selbst – in den seltensten Fällen universitär eingebunden, ihre Quellen und Bearbeitungsmethoden wurden als unkonventionell empfunden, ihre Publikationen erschienen häufig abseits des geläufigen wissenschaftlichen Umfeldes und waren (und sind bis heute) daher oft schwer recherchier- und beschaffbar, und ihr Interesse am Thema war vielfach vor dem eigenen biografischen Hintergrund formuliert.¹ Zudem ist die zeitgenössische Primärliteratur zum Thema in öffentlichen Bibliotheken kaum vorhanden, da ihre Publikationen vielfach nur als «graue Literatur» gedruckt und Lebensreform lange Zeit als subkulturell und damit sammelunwürdig wahrgenommen wurde.² Dies gilt auch für ungedruckte bzw. Archivquellen – die sich früher häufig in Privatbesitz befanden –, die ebenfalls schwer recherchierbar und beschaffbar sind, und es gibt nur wenige öffentlich zugängliche Archive, die das Thema sammeln.³ Diese

1 Wedemeyer-Kolwe, Bernd: Forschungsgegenstände und Forschungsgenerationen – Die Forschungsgeschichte der Lebensreformbewegung als Reflexionsproblem. Verläufe, Interpretationen, Selbstbilder, in: Jugendbewegung und Jugendkultur. Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung, 16 (2021), 265–279.

2 Krabbe, Wolfgang: Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode, Göttingen 1974, 11.

3 Ausnahmen sind – abgesehen von dem Museumskomplex Monte Verità und dem Fondo Harald Szeemann sowie der Janos Frekot Collection, die sich heute in den Stanford University Libraries befindet – das Archiv der Deutschen Jugendbewegung (ADJB) auf Burg Ludwigstein bei Witzhausen, die in den letzten Jahren über größere Nach- und Vorlässe (Nachlass Wal-

Grundierung blieb für etwa zwei bis drei Forschungsgenerationen lang charakteristisch, wobei die Verfügbarkeitsproblematik der Quellen häufig immer noch virulent ist.

Seit etwa zwanzig Jahren ändert sich das Bild jedoch massiv. Das Thema «Lebensreform» hat Karriere gemacht und ist in der universitären Forschung und Lehre angekommen. Seine Akademisierung hat eine Vielzahl universitärer Fächer erreicht, neue Forschungen und Projekte sowie Tagungen und Netzwerke initiiert und etliche Qualifizierungsarbeiten und flankierende Publikationen hervorgebracht.⁴ Die Forschungsfelder haben sich immens erweitert, der originäre enge Kanon der Lebensreform erwies sich als anschlussfähig an (mehr oder weniger) benachbarte Themen, und die jüngeren Forschungsgenerationen veränderten das zuvor eng gesteckte Paradigma in Richtung eines breiteren Epochenpanoramas. Aktuell wird das Thema noch zusätzlich mit dem gegenwärtigen universitär-fächerübergreifenden Grundkanon verknüpft, was einen deutlich größeren Publikationsausstoß, jedoch nicht immer auch einen höheren Erkenntnisgewinn zur Folge hat. Dieser außerordentliche «Boom» führt dazu, dass das Thema «Lebensreform» aufgrund seiner Fülle an Publikationen bzw. so benannten Publikationstiteln gegenwärtig kaum befriedigend zu überblicken ist, wobei ein Problem bei der Literaturrecherche darin besteht, modische Redundanzveröffentlichungen von originären Forschungsarbeiten zu unterscheiden. So meinte die Literaturwissenschaftlerin Alexandra Pontzen schon 2017 in einer Buchbesprechung eines Sammelbandes zur «Literatur der Lebensreform»: «Mitunter drängt sich der Eindruck auf, dass ein bereits vorhandenes Material für das obliquatorische Thema «Lebensreform» nachträglich zurechtgebogen worden ist»;⁵

ter Fränzel, Vorlass Ulrich Linse) bedeutende Lebensreformbestände erhalten haben, oder das Niedersächsische Institut für Sportgeschichte (NISH) in Hannover, das über die einstmals private und seit 40 Jahren von der Forschung genutzte Internationale FKK-Sammlung Damm/Baunatal und über Konkordanzbestände dazu verfügt. Thematisch benachbarte Bestände finden sich etwa im Archiv der Arbeiterjugendbewegung in Oer-Erkenschwick, im Archiv der sozialen Demokratie der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn oder im Deutschen Tanzarchiv in Köln. Dazu kommen noch Privatsammlungen wie z. B. das von Hermann Müller angelegte Gusto-Graeser-Archiv (Deutsches Monte Verità Archiv, Freudenstein). Die seit den 1980er-Jahren gegründeten lokalen Archive für soziale Bewegungen (wie etwa in Hamburg, Bremen oder Freiburg) legen ihre Sammelschwerpunkte auf die jüngeren Alternativbewegungen nach 1968.

4 Bibliografische Übersichten in Rindlisbacher, Stefan: *Lebensreform in der Schweiz (1850–1950). Vegetarisch essen, nackt baden und im Grünen wohnen*, Berlin 2022, 15–22 und 453–493; Albrecht, Jörg: *Vom «Kohlrahi-Apostel» zum «Bionade-Biedermeier»*. Zur kulturellen Dynamik alternativer Ernährung in Deutschland, Baden-Baden 2022, 20 f.

5 Pontzen, Alexandra: Kühne Thesen, in: *Literaturkritik, Rezensionenforum* vom 6.3.2017, verfügbar unter: <https://literaturkritik.de/carstensen-schmid-die-literatur-der-lebensreform-kuehne-thesen,23105.html> [25.11.2020].

eine Bemerkung, die durchaus auch auf andere Publikationen – und auch Tagungen⁶ – zum Thema zutrifft.⁷

Gleichzeitig – und das zeigt seine Aktualität weit über das Universitätsmilieu hinaus – ist das Thema «Lebensreform» als Reflex auf die heutige Klimakrise und den neuen Naturkonzepten massiv in den öffentlichen Medien präsent, wobei die mediale Rezeptionsgeschichte und vor allem die kulturellen Auswirkungen jener Rezeption ein eigenes Forschungsfeld wert wären. Nahezu jeder Aspekt der Lebensreformforschung findet sich mittlerweile medial aufbereitet, populär(wissenschaftlich) präsentiert und mit Hinweisen auf entsprechende gegenwärtige Strömungen aktualisiert. Dabei konstruieren zahlreiche populärwissenschaftliche Sachbücher – in der Regel ohne belastbare Belege – allein schon durch deren Gegenüberstellung eine historische Kontinuität zwischen den gegenwärtigen alternativen (Protest)Bewegungen jedweder politischen Richtung und der historischen Lebensreform.⁸ Auch durch diese Bezugnahme erscheint Lebensreform aktuell und zeitgemäß. Ein prägnantes Beispiel ist die mediale Präsenz der 1900 gegründeten lebensreformerischen Aussteigerkolonie Monte Verità bei Ascona im Schweizer Teil des Lago Maggiore. Die 1978 initiierte Ausstellung von Harald Szeemann über den «Berg der Wahrheit» blieb damals – bis auf die Feuilletons der größeren Zeitungen und trotz der Menge an zeitgenössischer Erinnerungsliteratur bis in die 1970er-Jahre hinein – medial noch weitgehend unterrepräsentiert;⁹ auch die international besetzte Jubiläumstagung «100 Jahre Monte Verità» im Jahr 2000 erlitt ein vergleichbares Schicksal.¹⁰ In

6 So sucht man im Programm der kunstgeschichtlichen Tagung «Körper – Industrie – Utopie. Sammeln in der Lebensreform», die das Museum Folkwang im Mai 2022 durchführte, vergeblich einen Zusammenhang zur Lebensreform, verfügbar unter: <https://www.museum-folkwang.de/de/veranstaltung/tagung-koerper-industrie-utopie-sammeln-der-lebensreform> [07.06.2023].

7 Bermbach, Udo: Richard Wagners Weg zur Lebensreform, Würzburg 2018; Parhammer, Claudia: Schönheit, Kraft und Jugend. Bilder des Männlichen im Kontext der Lebensreformbewegungen (1890–1930), Baden-Baden 2022. Vgl. dazu auch die Rezensionen auf <https://kbl.badw.de/kbl-digital/rezensionsportal/aktuelle-rezensionen.html> [12.04.2023].

8 Grober, Ulrich: Ausstieg in die Zukunft. Eine Reise zu Ökosiedlungen, Energie-Werkstätten und Denkfabriken, Berlin 1998; Meißner, Joachim (Hg.): Gelebte Utopien. Alternative Lebensentwürfe, Frankfurt a. M. 2001; Zeit-Geschichte: Anders leben. Wilder denken, freier lieben, grüner wohnen. Jugendbewegung und Lebensreform in Deutschland um 1900, Hamburg 2013; Michalzik, Peter: 1900. Vegetarier, Künstler und Visionäre suchen nach dem neuen Paradies, Köln 2019; Röpke, Andrea/Speit, Andreas: Völkische Landnahme. Alte Sippen, junge Siedler, rechte Ökos, Berlin 2019; Greiner, Steffen: Die Diktatur der Wahrheit. Eine Zeitreise zu den ersten Querdenkern, Stuttgart 2022.

9 Szeemann, Harald (Hg.): Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie, Mailand 1978.

10 Lafranchi, Claudia/Schwab, Andreas (Hg.): Sinnsuche und Sonnenbad. Experimente in Kunst und Leben auf dem Monte Verità, Zürich 2001. Unterlagen zur Tagung und zur

den letzten Jahren dagegen erschienen – neben etlichen Fachveröffentlichungen¹¹ und einigen Filmdokumentationen – mindestens noch ein populärwissenschaftliches Sachbuch¹², ein Roman¹³, ein Kriminalroman¹⁴, eine literarische Verarbeitung¹⁵, ein prominent besetzter Spielfilm¹⁶ und eine Graphic Novel¹⁷; gerade die beiden letzten Formate zeigen die Aktualität, aber auch das kommerzielle Potenzial dieses von universitärer Seite aus einstmals als «abseitig» eingestuften Themas. Der Monte Verità bzw. Lebensreform erscheinen als neue «Sehnsuchtsorte» eines entsprechenden zeitgenössischen Milieus.

Gleichzeitig steigt auch die Präsenz des Themas «Lebensreform» und seiner Subthemen in den Feuilletons der Zeitungen. Eine Durchmusterung der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* FAZ – um nur ein singuläres Beispiel zu nennen – ergab allein für die ersten beiden Monate des Jahres 2023 etliche Artikel, die sich unter verschiedenen Aspekten mit dem Thema «Natur» und «Lebensreform» auseinandergesetzt haben, darunter – neben der mehrteiligen Serie «Leben auf dem Land» (z. B. FAZ vom 8.5.2023) – zur «Selbstversorger-Romantik» (FAZ vom 1.2.2023), zum «Bushcraft» oder zum «Naturcoaching» (beides in der FAZ vom 12.2.2023). Zugleich häufen sich – im privaten und öffentlich-rechtlichen Hörfunk und im Fernsehen – mehr oder weniger gut recherchierte Dokumentationen zur Geschichte der Freikörperkultur oder des Yoga, der alternativen Aussteigersiedlungen oder der völkisch-lebensreformerischen Alternativhöfe; von Themen wie lebensreformerische Ernährung, Naturheilkunde, Ökologie oder Religion ganz zu schweigen.¹⁸

Rezeption befinden sich etwa im Archiv des Niedersächsischen Instituts für Sportgeschichte (NISH), OA Bestand 93, Nr. 7.

11 Schwab, Andreas: *Zeit der Aussteiger. Eine Reise zu den Künstlerkolonien von Barbizon nach Monte Verità*, München 2021; Mahlmann-Bauer, Barbara/Lützelner, Paul Michael (Hg.): *Aussteigen um 1900. Imaginationen in der Literatur der Moderne*, Göttingen 2021.

12 Bollmann, Stefan: *Monte Verità: 1900. Der Traum vom alternativen Leben beginnt*, München 2017.

13 Moog, Cyril: *Der neue Mensch. 1917-1923, Höhr-Grenzhausen 2018*. Ein Roman seriöser Art, der auf historischen Quellen und familiären Bezügen zum Autor beruht, ist das Buch von Uwe Timm über Silvio Gesells südamerikanische Siedlungsutopie (Timm, Uwe: *Der Verrückte in den Dünen. Über Utopie und Literatur*, Köln 2022.); Ganz ähnlich gewendet, wenngleich als autobiografischer Erlebnisbericht konzipiert und seinerzeit ausgesprochen einflussreich, ist Pausewang, Gudrun: *Rosinkawiese. Alternatives Leben in den zwanziger Jahren*, München 1983.

14 Fazioli, Andrea: *Wachtmeister Studers Ferien*, Zürich 2022.

15 Michalzik: 1900.

16 Jäger, Stefan: *Monte Verità. Der Rausch der Freiheit*, Berlin, Film, 2021.

17 Bachmann, Jann: *Der Berg der nackten Wahrheiten*, Zürich 2019.

18 Als Beispiel seien die 2022 gelaufene und hervorragend recherchierte NDR-Dokumentation über FKK-Siedlungen in der Weimarer Republik (verfügbar unter: <https://www.ndr.de/geschichte/chronologie/Lebensreform-Bewegung-Radikal-anders-leben-in-FKK-Siedlungen>,

Seit den letzten Jahren ist das Thema «Lebensreform» auch in Ausstellungen zunehmend präsent. Während noch in den 1980er- und 1990er-Jahren entsprechende Präsentationen eher rar gesät waren,¹⁹ stieg die Ausstellungsichte nach der als Initialzündung wahrgenommenen großen Ausstellung «Die Lebensreform» im Jahr 2001 auf der Mathildenhöhe²⁰ stetig an. Es folgten unter anderem mehrere Ausstellungen zu FKK und Aktfotografie²¹, zur Lebensreform in der Regionalgeschichte²², zu Lebensreform und Kunst²³, zu FKK und Bademoden²⁴ oder ganz generell zum nackten Körper in der modernen Kunst²⁵. 2023 und 2024 sind weitere große Ausstellungen zum Thema initiiert worden bzw. befinden sich in der Planung, darunter im Folkwang Museum Essen («Wir ist Zukunft»), im Museum Schloss Herrenhausen in Hannover («Unter Nackten»), im Museum Mucem in Marseille («Paradis naturistes») und im Museum LA8 in Baden-Baden («Heilende Kunst»).²⁶ Da zugleich einige der mittlerweile schon

fkf130.html [4.7.2022] oder die über zweieinhalb Stunden lange und mehrfach wiederholte Hörfunk-Dokumentation auf Deutschlandfunk Kultur vom 18.2.2023 über Kommunen in Deutschland genannt: «In der Gemeinschaft. Vom Glück und Unglück des Teilens», verfügbar unter: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/lange-nacht-der-gemeinschaften-dlf-kultur-a46c1173-100.html> [18.2.2023]. Die ebenfalls mehrfach wiederholte Hörfunk-Sendung auf Deutschlandfunk Kultur «Dekolonisierung von Yoga. Schluss mit Namasté» vom 3.3.2023 <https://www.hoerspielundfeature.de/feature-schluss-mit-namaste-100.html> [3.3.2023] verknüpft distanzlos zeitgenössische Befindlichkeit mit historischen Aspekten der Alternativkultur.

19 Köhler, Michael (Hg.): Das Aktfoto. Ansichten vom Körper im fotografischen Zeitalter, München 1985; Andritzky, Michael/Rautenberg, Thomas (Hg.): «Wir sind nackt und nennen uns Du». Von Lichtfreunden und Sonnenkämpfern. Eine Geschichte der Freikörperkultur, Gießen 1989; Welsch, Sabine: Ein Ausstieg aus dem Korsett. Reformkleidung um 1900, Darmstadt 1996.

20 Buchholz, Kai et al. (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. 2 Bände, Darmstadt 2001.

21 Derenthal, Ludger (Hg.): Die nackte Wahrheit und anderes. Aktfotografie um 1900, Berlin 2013; Gaes, Julia: Die Naturisten, o. O. 2018.

22 Barz, Christiane (Hg.): Einfach, Natürlich, Leben. Lebensreform in Brandenburg 1890–1939, Berlin 2015.

23 Kort, Pamela/Hollein, Max: Künstler und Propheten. Eine geheime Geschichte der Moderne 1872–1972, Frankfurt a. M. 2015; Andratschke, Thomas (Hg.): Mythos Heimat. Worpsswede und die europäischen Künstlerkolonien, Dresden 2016.

24 Zöller, Theresa (Hg.): Nackte Tatsachen. Baden in Ost und West, Zülpich 2018.

25 Museum Kurhaus Kleve: Der nackte Körper. Eine Frage der Perspektive, Kleve 2021, verfügbar unter: https://www.museumkurhaus.de/download/mkk%20Brosch%FCre%20Naked%20Body_01.pdf [22.03.2023].

26 Museum Folkwang (Hg.): Wir ist Zukunft. Visionen neuer Gemeinschaften, Berlin 2024; Wellmann, Annika/Wedemeyer-Kolwe, Bernd: Freikörperkultur in Hannover. Begleitbuch zur Ausstellung «Unter Nackten. Freikörperkultur 1890–1970», Hannover 2024; Korowin, Elena/Becker, Sabine/Chochkova-Giese, Ksenija (Hg.): Heilende Kunst. Wege zu einem besseren Leben. Katalog zur Ausstellung im Museum LA8 (4.5.2024–12.1.2025), Baden-Baden 2024. An-

ikonografisch gewordenen Lebensreformprojekte der vorletzten Jahrhundertwende runde Geburtstage feiern konnten – neben dem Monte Verità wären das etwa Hellerau, Loheland, Eden oder Klappholttal –, mehren sich entsprechende öffentliche Jubiläumsveranstaltungen, Ausstellungen und Begleitpublikationen, die gerade vor dem Hintergrund zeitgenössischer Umwelt- und Naturdebatten auf die Aktualität der historischen Lebensreformbewegung verweisen.²⁷

Das Thema «Lebensreform» ist – das deuten diese Beispiele an – momentan nicht nur sehr aktuell, es war und ist offensichtlich generell stark zeitgeistabhängig und eignet sich als Spiegel zeitgenössischer Befindlichkeiten, und dies wirkt sich unmittelbar auf die gesamte Forschungsgeschichte aus. Besonders deutlich zeigt sich dies anhand der stark mäandernden historischen Fachdebatten zu Definition, Funktion und Rezeption der Lebensreform; drei zentralen Aspekten, an denen sich die Forschungsgeschichte des Themas paradigmatisch gut erörtern lässt.²⁸

Die ersten Jahrzehnte der über 50-jährigen Forschungsgeschichte zur Lebensreform sind durch eine enge thematische, soziale und kulturelle Definition des Phänomens gekennzeichnet. Danach sei die Lebensreformbewegung eine «sozialreformerische Bewegung» gewesen, die auf soziale, kulturelle oder politische Veränderungen der Gesellschaft hin ausgerichtet sei oder die Verhinderung von Veränderung anstrebte. Die Lebensreform wollte der negativ gedeuteten, durch Verstädterung und Kapitalismus geprägten modernen Industriegesellschaft ein positives Utopia entgegensetzen. Dabei strebte sie keine Revolution an, sondern setzte auf eine bewusste Veränderung des Individuums, deren «Selbstreform» die gesamte Gesellschaft renovieren sollte. Das Ziel der Lebensreform sei ein naturbewusstes, selbstbestimmtes und gesundes Leben in einer überschaubaren und sich selbst versorgenden Gemeinschaft, die in einer als «natürlich» benannten Umgebung beheimatet sein sollte. Zu den Ingredienzien der Lebensreform gehörten eine gesunde Ernährung (Vegetarismus), natürliche Heilmittel (Naturheilkunde), ein natürliches Körperbewusstsein und ein gesunder Körper (Körperkultur) sowie eine natürliche Wohnumgebung (ländliche Siedlung). Ihre ideologischen Merkmale seien die Ausbildung von monomanen Heilsleh-

drieu, Bernard/Lavin, Amélie (Hg.): *Paradis Naturistes*. Catalogue de l'exposition, présentée au Mucem, Marseille 2024.

27 Will, Thomas/Lindner, Ralph/Jaeger, Susanne (Hg.): *Gartenstadt*. Geschichte und Zukunftsfähigkeit einer Idee. 100 Jahre Hellerau, Dresden 2012; Kasböck, Karin/Leitner, Christoph Maria/Heißenbüttel, Dietrich (Hg.): *Re:Eden*. Neue Blicke auf die älteste Reformsiedlung Deutschlands, Berlin 2019; Mollenhauer-Kübler, Elisabeth/Siebenbrodt, Michael (Hg.): *Loheland 100*. Gelebte Visionen für eine neue Welt, Petersberg 2019; Bacher, Claus/Schiller, Hartmut/Seifert, Karoline (Hg.): *100 Jahre Klappholttal auf Sylt 1919–2019*. Natur und Bildung in der Akademie am Meer, Husum 2019.

28 Wedemeyer-Kolwe, Bernd: *Aufbruch*. Die Lebensreform in Deutschland, Darmstadt 2017, 11–21 u. 156–164.

ren, ein gnostisches Sendungsbewusstsein und eine eschatologische Verhaltensweise; sie verfolge stets gesellschaftliche, soziale oder auch religiöse Utopien.²⁹ Im Kontext dieser Definition, die Lebensreform als kulturelles Außenseiterphänomen einstuft, entstanden in den nächsten zwei Jahrzehnten etliche Grundsatztstudien – einige davon als Dissertationen – zu ihren Teilaspekten, wie etwa zur Siedlung³⁰, zur Naturheilkunde³¹, zur (Frei)Körperkultur³² und zum Vegetarismus und Veganismus³³, Letzteres – heute wieder aktuelles – Thema mit zeitlichen Nachzüglern³⁴. Schon ab den späten 1970er-Jahren wurden zum Thema Examensarbeiten angefertigt³⁵; einige von ihnen wurden in alternativen Klein-

29 Krabbe: *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform*, 12 f.; Frecot, Janos/Geist, Johann Friedrich/Kerbs, Diethart: *Fidus 1868–1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen*, München 1972, 13 f.; Frecot, Janos: *Die Lebensreformbewegung*, in: Vondung, Klaus (Hg.): *Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Göttingen 1976, 138–152.

30 Linse, Ulrich: *Zurück o Mensch zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890–1933*, München 1983; Wörner-Heil, Ortrud: *Von der Utopie zur Sozialreform. Jugendsiedlung Frankenfeld im Hessischen Ried und Frauensiedlung Schwarze Erde in der Rhön 1915 bis 1933*, Darmstadt 1996.

31 Regin, Cornelia: *Selbsthilfe und Gesundheitspolitik. Die Naturheilbewegung im Kaiserreich (1889–1914)*, Stuttgart 1995.

32 Spitzer, Giselher: *Der deutsche Naturismus. Idee und Entwicklung einer volkserzieherischen Bewegung im Schnittfeld von Lebensreform, Sport und Politik*, Ahrensburg 1983; König, Oliver: *Nacktheit. Soziale Normierung und Moral*, Opladen 1990; Wedemeyer, Bernd: *Der Athletenvater Theodor Siebert (1866–1961). Eine Biographie zwischen Körperkultur, Lebensreform und Esoterik*, Göttingen 1999; Möhring, Maren: *Marmorleiber. Körperbilder in der deutschen Nacktkultur 1890–1930*, Köln 2004; Wedemeyer-Kolwe, Bernd: *Der neue Mensch. Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Würzburg 2004.

33 Baumgartner, Judith: *Ernährungsreform – Antwort auf Industrialisierung und Ernährungswandel. Ernährungsreform als Teil der Lebensreformbewegung am Beispiel der Siedlung und des Unternehmens Eden*, Frankfurt a. M. 1992; Barlösius, Eva: *Naturgemäße Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende*, Frankfurt a. M. 1997; Fritzen, Florentine: *Gesünder leben. Die Lebensreformbewegung im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2006.

34 Fritzen, Florentine: *Gemüseheilige. Eine Geschichte des veganen Lebens*, Stuttgart 2016; Hauser, Julia: *Körper, Moral, Gesellschaft: Debatten über Vegetarismus zwischen Europa und Indien, ca. 1850–1914*, in: Aselmeyer, Norman/Settele, Veronika (Hg.): *Geschichte des Nicht-Essens. Verzicht, Vermeidung und Verweigerung in der Moderne*, Berlin 2018, 265–294; Bosch, Johannes: *«Zurück zur Natur». Bürgerliche Reformbewegungen in Deutschland und Frankreich vor dem Ersten Weltkrieg am Beispiel des Vegetarismus*, in: Francia, *Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 48 (2021), 169–191; Albrecht: *Vom «Kohlraabi-Apostel» zum «Bionade-Biedermeier»*.

35 Wedemeyer-Kolwe, Bernd: *Zwischen akademischer Kultur und kulturgeschichtlicher Subkultur. Der Göttinger Volkskundler Helmut Möller (1926–2013)*, in: *Kulturen, Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 1 (2016), 47–68.

verlagen publiziert.³⁶ Unter den Spezialstudien befanden sich – ausgesprochen zeitgemäß und in der eigenen Lebensführung ihrem «alternativen» historischem Thema verpflichtet – auch Autorenkollektive.³⁷ In der Regel folgten diese Arbeiten der engeren Definition des Themas.

Kurz vor und zur Jahrtausendwende – ein beliebter Zeitpunkt für kritische Rückblicke und Zukunftsvisionen – rückte die Lebensreform als Forschungsthema in einen breiteren Kontext und wurde zum Teilgegenstand mehrerer grundsätzlicher Handbücher zu Reformbewegungen um 1900.³⁸ Unter Einbezug von mehr oder weniger benachbarten Bewegungen und Gruppen, Theorien und Praktiken (zu denen nun auch Religion, Kunst und Philosophie gehörten) wurde die Lebensreformbewegung nun als Teil eines breiteren Reformumfeldes begriffen, mit dem sie in intensivem personellen, organisatorischen und ideengeschichtlichen Austausch stand. Damit ging die Sichtweise auf Lebensreform als einem eigenständig agierenden kulturellen Außenseiter mit genau umrissenem Kanon und solitärem Sozialcharakter allmählich verloren. Zur Jahrtausendwende erschien dann schließlich im Rahmen der großen Ausstellung «Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900» des Museums Mathildenhöhe Darmstadt ein zweibändiger Katalog, der den kompletten Paradigmenwechsel in der Forschung einleiten sollte und dem eine «Definition von Lebensreform zugrunde [lag], die weit über das Gebiet der traditionell als genuin reformerisch bezeichneten Aufgabenfelder hinausgreift», da sie angeblich ein «zeitübergreifendes, interdisziplinäres Epochenpanorama» sei.³⁹ Analog zu diesem breiten Verständnis sind auch die Artikel des Katalogs thematisch entsprechend aufgefächert; Lebensreform ist nun genuiner Bestandteil von Sozial- und Zivilisationsgeschichte, Mentalitätsgeschichte, Psychologie, Anthropologie, Ideengeschichte, Geistesgeschichte, Weltanschauung, Kunst, Kultur und Lebensgestaltung. Bemerkenswerterweise befasste sich schon damals ein großer Abschnitt des Kataloges mit der Aktualität der Lebensreform für die Gesellschaft der Jahrtausendwende.

36 Heineke, Gustav: Frühe Kommunen in Deutschland. Versuche neuen Zusammenlebens, Jugendbewegung & Novemberrevolution 1919–24, Herford 1979.

37 Helmer, Hans-Ulrich/Maniszewski, Rolf/Padberg, Jürgen/Weymann, Christoph: Die Meuterei der Bürgerkinder oder wie kommt das Schiff ins Traumland. Die Kommune- und Siedlungsbewegung der 20er Jahre, Hannover 1983; prominent: Frecot/Geist/Kerbs: Fidus 1868–1948.

38 Puschner, Uwe/Schmitz, Walter/Ulbricht, Justus H. (Hg.): Handbuch zur «Völkischen Bewegung» 1870–1918, München 1996; Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998; Ulbricht, Justus/von Schnurbein, Stefanie (Hg.): Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe «arteigener» Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende, Würzburg 2001.

39 Wolbert, Klaus: Die Lebensreform. Anträge zur Debatte, in: Buchholz et al.: Die Lebensreform, 17 f.

Dieser Paradigmenwechsel, der die These vertritt, die Lebensreform sei ein integrativer und kein randständiger Teil der Gesellschaft, eröffnete neue, jedoch nicht unproblematische Perspektiven. In der Folgezeit entstanden ganz unterschiedliche Studien zum Thema mit entsprechenden – oft mit überraschenden Verweisen verknüpften – Thesen und Zugängen, die von Sport⁴⁰ über Kunst⁴¹, Theater und Tanz⁴², Literatur⁴³, Musik⁴⁴ bis hin zu Religionen⁴⁵ reichen; einige der Studien beziehen ihr Thema eher assoziativ als fachlich auf Lebensreform⁴⁶. Dadurch verschwammen allmählich die Grenzen der Forschung. So werden etwa die verschiedenen historischen Phänomene Lebensreform und Jugendbewegung – die in der Tat einige Berührungspunkte haben – mittlerweile in stärkerem Bezug zueinander gesetzt⁴⁷ oder miteinander überblendet⁴⁸; z. T. werden die ursprünglich im Singular verwendeten Begriffe ohne nähere Klärung pluralistisch als «Lebensreformbewegungen»⁴⁹ oder «Jugendbewegungen»⁵⁰ bezeichnet; was Definitionen nicht einfacher macht. Gleichzeitig entstanden auch einige Studien zur zeitgenössischen «Alternativbewegung» der Post-1968er-Zeit und ihren Ein-

40 Kläber, Mischa: *Moderner Muskelkult. Zur Sozialgeschichte des Bodybuildings*, Bielefeld 2014.

41 Kort/Hollein: *Künstler und Propheten*; Ruppio, Christin: *Karl Ernst Osthaus und der Hohenhof in Hagen. Ein Modell kultureller Vermittlung*, Berlin 2021; Parhammer: *Schönheit, Kraft und Jugend*.

42 De Werdt, Mona/Schwab, Andreas (Hg.): *Monte Dada. Ausdruckstanz und Avantgarde*, Bern 2018.

43 Carstensen, Thorsten/ Schmid, Marcel (Hg.): *Die Literatur der Lebensreform. Kulturkritik und Aufbruchstimmung um 1900*, Bielefeld 2016.

44 Bermbach: *Richard Wagners Weg zur Lebensreform*.

45 Zander, Helmut: *Anthroposophie in Deutschland*. Göttingen, 2 Bände, 2007; Graul, Johannes: *Nonkonforme Religionen im Visier der Polizei. Eine Untersuchung am Beispiel der Mazdaznan-Religion im Deutschen Kaiserreich*, Würzburg 2013; Bigalke, Bernadette: *Lebensreform und Esoterik um 1900. Die Leipziger alternativ-religiöse Szene am Beispiel der Internationalen Theosophischen Verbrüderung*, Würzburg 2016.

46 Kläber: *Moderner Muskelkult*; Bermbach: *Richard Wagners Weg zur Lebensreform*; Parhammer: *Schönheit, Kraft und Jugend*.

47 *Zeit-Geschichte: Anders leben*; Rindlisbacher: *Lebensreform in der Schweiz (1850-1950)*; Wagner, Christoph: *Lichtwärts! Lebensreform, Jugendbewegung und Wandervogel. Die ersten Ökos im Südwesten (1880-1940)*, Ubstadt-Weiher 2022; Blum, Iris: *Monte Verità am Säntis. Lebensreform in der Ostschweiz 1900-1950*, St. Gallen 2022.

48 Braun, Karl/Linzner, Felix/Khairi-Taraki, John (Hg.): *Avantgarden der Biopolitik. Jugendbewegung, Lebensreform und Strategien biologischer «Aufrüstung»* [Jugendbewegung und Jugendkulturen 13], Göttingen 2017; Siegfried, Detlef/Templin, David (Hg.): *Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1980. Kontinuitäten und Brüche in Milieus der gesellschaftlichen Selbstreflexion im frühen und späten 20. Jahrhundert*, Göttingen 2019.

49 Parhammer: *Schönheit, Kraft und Jugend*.

50 Stambolis, Barbara: *Jugendbewegungen. Aufbruch und Selbstbestimmung 1871 bis 1918*, Wiesbaden 2023.

fluss auf die heutige Gesellschaft als neuer Lebensstil.⁵¹ Dabei werden Lebensreform um 1900 und die neue Alternativbewegung ähnlich kontextualisiert und überdies historisch in Bezug zueinander gesetzt.⁵² Damit erfährt Lebensreform zugleich eine Neudefinition als bürgerlich-moderner Lebensstil; analog zur Umdeutung der modernen post-1968er Alternativbewegung vom gegenkulturellen Außenseiterphänomen zur bürgerlichen Selbstverwirklichungspraxis mit ökologisch ausgerichteten Ideologie- und Praxismodellen. Dadurch wird auch die aktuelle historische Forschung zum Teil mit zeitgenössischer Befindlichkeit überblendet.

Durch die Definitionsausweitung und mit dem tendenziellen Reflexionsproblem läuft die Forschung Gefahr, Ursache und Wirkung, Selbstbezeichnung und Fremdzuschreibung sowie Primärbewegung und Rezeptionsgeschichte des Phänomens zu verwechseln. Denn, so Stefan Rindlisbacher, «nicht jede Person, die auf Fleisch verzichtete, nackt badete oder in Grünen wohnte, lässt sich zwangsläufig als Lebensreformer oder Lebensreformerin deklarieren», sondern nur, wenn hinter der Handlungsweise auch eine Bedeutung, also handlungsleitende Einstellungen und Werte stehen.⁵³ Das Problem der Definition ist jedoch historisch: Bereits der eigentliche Kern der Bewegung war aus Agitationsgründen und Sendungsbewusstsein durchaus um eine gewisse Definitionsausweitung bemüht, um die eigene Wirkungsgeschichte zu dramatisieren und die Bewegung selbst zu popularisieren.⁵⁴ Das hatte zumindest im Buchhandel der 1920er- und 1930er-Jahre zur Folge, dass «das lebhafteste Interesse für Lebensreform-Literatur im andauernden, starken Steigen ist» und eine «unentwirrbare Unübersichtlichkeit herrscht», die die eigens gedruckten «Barsortiments-Kataloge für Lebensreform-Literatur», die eine vierstellige Zahl an zumeist nur marginal zum Kernthema gehörigen Publikationen ausweisen, sicherlich noch verstärkt haben dürften.⁵⁵ Im Grunde zeigt die gesamte Debatte eigentlich nur, wie sich historische Phänomene (auch durch die zeitgenössische Überblendung) einer wissenschaftlichen Systematik und einer fachlichen Kategorisierung entziehen können.

51 Reichardt, Sven: Authentizität und Gemeinschaft. Linksalternatives Leben in den siebziger und frühen achtziger Jahren, Berlin 2014; Reckwitz, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2017.

52 Cluet, Marc/Repussard, Catherine (Hg.): «Lebensreform». Die soziale Dynamik der politischen Ohnmacht, Marburg 2013; Fernandez, Cécilia/Hanse, Olivier (Hg.): *A contre-courant. Résistances souterraines à l'autorité et construction de contrecultures dans les pays germanophones au XXe siècle = Gegen den Strom. Untergrundbewegungen und Gegenkulturen in den deutschsprachigen Ländern des 20. Jahrhunderts*, Bern 2014; Siegfried/Templin: *Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1980*.

53 Rindlisbacher: *Lebensreform in der Schweiz (1850-1950)*, 28.

54 Wedemeyer-Kolwe: *Aufbruch*, 16 f.

55 Barsortiments-Katalog für Lebensreform-Literatur und verwandte Gebiete. Mit Titelstichwort- und Schlagwortregister, Leipzig 1931, erweiterte Auflage 1938, unpag. Geleitwort.

Dennoch sollte man aber wissen, worüber man spricht, und dies auch benennen, um nicht in definatorische Beliebigkeit abzugleiten.

Die unterschiedlichen Definitionen von «Lebensreform» beeinflussen – das klingt schon an – die Beantwortung der Frage, in welchen Kontexten sich die historischen Interpretationen zur gesellschaftlichen Praxis der Lebensreform bis heute bewegen. Bemerkenswerterweise scheinen sich etliche Erklärungsmodelle der Wissenschaft – zumindest teilweise – zum einen an den jeweiligen aktuellen Deutungsmustern zur zeitgenössischen Alternativbewegung und zum anderen an den jeweiligen (biografischen) Befindlichkeiten der Forschenden selbst zu orientieren, die zu einem großen Teil in einem mehr oder weniger starken Bezug zur zeitgenössischen Alternativbewegung bzw. zum gegenwärtigen ökologisch grundierten Bürgertum stehen. Auch die Interpretationen berühren damit Aspekte der Selbstreflexion.⁵⁶

Wenn in den frühen 1970er-Jahren die Lebensreform der vorletzten Jahrhundertwende als antimoderner romantischer Antikapitalismus mit privatisierenden Rückzugstendenzen, als – auch völkischen – Hang zur kompensatorischen Ersatzreligion und als Kennzeichen für die politische Ohnmacht eines orientierungslosen Bürgertums aufgefasst wurde, so spiegelt sich darin auch ein Reflex auf die gescheiterten Revolutionsbemühungen der 1968er-Generation.⁵⁷ Und wenn die nachfolgenden, nun positiv gewendeten Studien der historischen Lebensreform nun eine sozialtherapeutische Funktion als möglichen individuellen Weg aus der sozioökonomischen Fehlentwicklung der Moderne bescheinigen, so lässt sich daran durchaus auch die zeitgenössische Befindlichkeit eines entsprechenden bürgerlich-selbstbewussten Forschungsmilieus ablesen, das allmählich in intellektuelle und gesellschaftliche Führungspositionen rückt.⁵⁸

In der Folgezeit wurde in der Forschung das Phänomen des vermeintlich «rückwärtsgewandt-fortschrittlichen» bzw. «bürgerlich-antibürgerlichen» Charakters der Lebensreformbewegung diskutiert. Nach dem Soziologen Ulrich Beck sind Moderne und Modernekritik zwei Seiten derselben Medaille, es sei eine Verfahrensweise der Moderne, bei ihrer Opposition nach möglichen Lösungen selbst verursachter Probleme zu suchen. Danach wäre die Lebensreform ein modernekorrektiver Teil einer lösungsorientierten reflexiven Moderne; tatsächlich hat sich die Lebensreform nicht als rückwärtsgewandt aufgefasst, sondern sich

56 Wedemeyer-Kolwe, Forschungsgegenstände und Forschungsgenerationen, 273 f.

57 Frecot/Geist/Kerbs: *Fidus 1868*, 17 f. u. 52 f.; Schwab, Andreas: «Harald Szeemann und der Monte Verità. Im Medium der Ausstellung zusammenfügen, was in der Realität gescheitert ist», in: Fernandez/Hanse (Hg.): *A contre-courant = Gegen den Strom*, 289.

58 Krabbe: *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform*, 11–27 u. 171; Linse: *Zurück o Mensch zur Mutter Erde*, 31 f.

auch als «vernünftig», «modern» und «fortschrittlich» beschrieben.⁵⁹ Anknüpfend an diese These wurde auch geäußert, die Lebensreform sei als Speerspitze der Moderne aufzufassen, da die Moderne sich ständig in eine randständige Opposition zwingt, um deren Kulturaspekte zu modernisieren, sie gesellschaftlich akzeptabel zu machen und anschließend gewinnbringend zu vermarkten. Danach wären die kulturellen Oppositionsäußerungen der Lebensreform und ihre materiellen Artefakte (Nahrung, Kleidung, Einrichtung, Wohn- und Körperkultur) zwingend notwendig für die Modernisierung des kapitalistischen Marktes. Florentine Fritzen meinte dann auch resümierend, die Modernekritik der Lebensreform habe die Moderne modernisiert.⁶⁰ Da eine erfolgreiche Rezeption neuer Artefakte und ihre Akzeptanz in der bürgerlichen Gesellschaft nur mit flankierenden attraktiven Deutungs- und Handlungsmustern und Lebensstilen sowie genuinen Selbstgestaltungsräumen gelingt (Gesundheit, Attraktivität, sozialer Status, Leistung), hätten sich die sozialen Außenseiter der Lebensreform über eine erfolgreiche Verbürgerlichung ihrer Werte und Praktiken zu zentralen Kulturträgern mit hohem Sozialstatus entwickeln können.⁶¹

In den darauffolgenden Jahren wurde die Trägerschaft der Lebensreform daher zunehmend in der Mitte der modernen bürgerlichen Mittelschicht verortet, die sie mit ihren Theorien und Praktiken (Naturbezug, Ernährungsstil, Körperstählung, Individualisierung) deutlich prägte. Analog zum jüngsten gesellschaftlichen Aufstieg der zeitgenössischen «grün-alternativen» sozialen Schicht wurde Lebensreform als Vorläufer heutiger Körperkonzepte und -praktiken angesprochen, der – so wie sein moderner Nachfolger – «auf vernünftiges Bewirtschaften biologischer Ressourcen» des eigenen und des Bevölkerungskörpers bedacht gewesen und dem es «um Optimierung der individuellen Gesundheit und des persönlichen Wohlbefindens durch eine Umgestaltung des alltäglichen Lebensstils» gegangen sei.⁶² Lebensreform wird demnach als individualistisch gedachte und körperlich gelebte bürgerliche Distinktionsstrategie gedeutet.⁶³ Diese Interpretation zieht deutliche historische Parallelen zur gegenwärtigen «Gesellschaft der Singularitäten» mit ihrer «Singularisierung des Körpers durch körperorientierte Bewegungskulturen».⁶⁴

59 Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986, 25 f. u. 76 f.; Wedemeyer-Kolwe: Aufbruch, 158 f.

60 Fritzen: Gesünder leben, 36.

61 Barlösius: Naturgemäße Lebensführung, 277 f.; Schwab, Andreas: Monte Verità. Sanatorium der Sehnsucht, Zürich 2003, 34 f.; Wedemeyer-Kolwe: Der neue Mensch, 423 f.

62 Braun, Karl/Linzner, Felix: Einleitung der Herausgeber, in: Braun/Linzner/Khairi-Taraki (Hg.): Avantgarden der Biopolitik, 16 f.

63 Locher, Eva/Rindlisbacher, Stefan/Schwab, Andreas (Hg.): Lebe besser! Auf der Suche nach dem idealen Leben, Bern 2020.

64 Reckwitz: Die Gesellschaft der Singularitäten, 287 f. u. 327.

In jüngerer Zeit wird versucht, all diese verschiedenen mittlerweile schon historischen Erklärungsversuche – Lebensreform als Opposition, Transformation oder Beschleuniger der Moderne – zu fusionieren und als Theorieansatz die Erklärung der Bewegungsforschung für neue soziale Bewegungen heranzuziehen, die ihre Machtinteressen nicht mehr über definierte Gruppen durchsetzen, sondern den gewünschten gesellschaftlichen Wertewandel über individuelle Identitätspolitik und Selbstverwirklichung verfolgen wollen. Bei diesen lebensorientierten Bewegungen (*lifestyle movement*) sei die persönliche Veränderung der gemeinsame Leitfadene, über den der soziale Wandel angestrebt werde. Auch dieser Ansatz nimmt ausdrücklich Bezug auf die Annahme strukturelle Ähnlichkeiten zwischen der Lebensreform der vorletzten Jahrhundertwende und den zeitgenössischen Alternativ- und Umweltbewegungen und denkt beide zusammen, ohne jedoch – wie etliche populäre Sachbücher – eine historische Kontinuität zu konstruieren⁶⁵ bzw. sie nur dann zu thematisieren, wenn sie tatsächlich belegbar ist.⁶⁶ Auch hier findet sich ein selbstreflexiver Rückgriff auf die zeitgenössische Befindlichkeit der gegenwärtigen Forschungsgeneration.⁶⁷

Die letzten Bemerkungen betreffen auch Fragen nach den Rezeptionsebenen des Themas. Im Umfeld der akademischen Forschung wird das Thema Lebensreform zunehmend mit dem gegenwärtigen geisteswissenschaftlichen Kanon verkoppelt und hinsichtlich neuer Aspekte zu Kolonialismus, Gender, transnationaler Geschichte und Rassismus – Letzteres war aber immer schon Teil der Lebensreformforschung – ausgeweitet. Dabei entstanden nüchterne Studien mit Erkenntnisgewinn zur Kolonialgeschichte der Lebensreform auf dem afrikanischen Kontinent⁶⁸ bzw. zu ihrer literarischen Rezeption⁶⁹; Analysen zu Frauen in der lebensreformerischen Landwirtschaft⁷⁰, Arbeiten zum Konzept der inneren Kolonisation völkischer Lebensreformsiedlungen⁷¹, aber auch identitäts-

65 Rindlisbacher: Lebensreform in der Schweiz (1850-1950), 38 f.

66 Locher, Eva: Natürlich, nackt, gesund. Die Lebensreform in der Schweiz, Frankfurt a. M. 2021.

67 Linse, Ulrich: Die wissenschaftliche Wiederentdeckung des historischen Alternativmilieus. Annotierte persönliche Erinnerungen, in: Siegfried/Templin (Hg.): Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1980, 125–148.

68 Auboin, Camille: Hans Paasche (1881-1920) und das Weibliche. Zwischen Kolonialismus und Lebensreform, in: *Recherches Germaniques*, 52 (2022), 57–72; zusammenfassend Rindlisbacher: Lebensreform in der Schweiz (1850-1950), 413 f.

69 Repussard, Catherine: Ein bisschen Südsee und ein gutes Maß Lebensreform. Das Rezept für das beginnende 21. Jahrhundert?, in: *Recherches Germaniques*, 42 (2012), 77–98.

70 Inhetveen, Heide/Schmitt, Mathilde/Spieker, Ira: Passion und Profession. Pionierinnen des ökologischen Landbaus, München 2021.

71 Danilina, Anna: Die moralische Ökonomie der «inneren Kolonie»: Genossenschaft, Reform und Rasse in der deutschen Siedlungsbewegung, in: Frevert, Ute (Hg.): *Moral Economies*,

politisch orientierte Studien zur Freikörperkultur mit eingeschränkter und fehlerhaft bibliografierter Quellen- und Literaturgrundlage⁷². Zudem mehren sich Studien zu transnationalen Bezügen in der Lebensreform; hier mit Verflechtungen innerhalb von West- und z. T. Osteuropa sowie zu Nord- und Südamerika.⁷³

Eine weitere Rezeptionsebene betrifft die schon erwähnte Sachbuchliteratur, die bereits aus der Forschung bekannten Aspekte wiederholt und ohne Belege von Kontinuitätsbezügen die historische Lebensreform mit der aktuellen Alternativbewegung unzulässig überblendet. Bemerkenswerterweise findet sich im Nachgang der ersten Forschungen zur Lebensreform in den 1970er- und 1980er-Jahren bereits eine ähnliche Phalanx an populärwissenschaftlicher Sachbuchliteratur, die die alte und neue Alternativbewegung gleichermaßen zum Thema hat;⁷⁴ wengleich mit z. T. differenzierterer Analyse.⁷⁵ Interessanterweise wurde zumindest aus der Partei Bündnis 90/Die Grünen betont, dass man in der Partei keine Kenntnis über die Lebensreform als möglichen Vorläufer gehabt habe.⁷⁶

Auf neuere literarische Verarbeitungen lebensreformerischer Themen wurde oben schon am Beispiel des Monte Verità und der Siedlung von Silvio Gesell⁷⁷ verwiesen; ein für ein entsprechendes Lesepublikum vergleichbar faszinierend-bizarres Thema ist das Scheitern der lebensreformerischen Südseekolonie von August Engelhardt um 1900, der zwar im Zuge des jüngsten Interesses an kolonialen Themen eine Renaissance erlebt, aber vor über zehn Jahren schon Gegenstand zweier Romane⁷⁸ und bereits vor 25 Jahren einer damals selbst im akademischen Umfeld kaum registrierten Fachliteratur war.⁷⁹ Feuilleton, Hörfunk,

Göttingen 2019, 103–132; Danilina, Anna: Ethiken der Essenz. Eine Emotions- und Körpergeschichte der Rasse in inneren Kolonien (1890–1933), Göttingen 2023.

72 Köbschall, Saskia: Deutsch, natürlich, nackt? Die Lebensreform und ihre kolonialen Verflechtungen, in: *Art Education Resarch*, 15 (2019), unpag.

73 Wedemeyer-Kolwe: *Aufbruch*, 156 f.; Rindlisbacher: *Lebensreform in der Schweiz (1850–1950)*, 20 f.; als frühes Beispiel Brang, Peter: *Ein unbekanntes Russland. Kulturgeschichte vegetarischer Lebensweisen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Köln 2002.

74 Peters, Jan (Hg.): *Die Geschichte alternativer Projekte von 1900 bis 1975*, Berlin 1980; Conti, Christoph: *Abschied vom Bürgertum. Alternative Bewegungen in Deutschland von 1890 bis heute*, Reinbek 1984.

75 Grimm, Reinhold/Hermand, Jost (Hg.): *Natur und Natürlichkeit. Stationen des Grünen in der deutschen Literatur*, Königsstein 1981; Hepp, Corona: *Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende*, München 1987.

76 *Zeit-Geschichte: Anders leben*, 104.

77 Timm: *Der Verrückte in den Dünen*.

78 Buhl, Marc: *Das Paradies des August Engelhardt*, Frankfurt a. M. 2011; Kracht, Christian: *Imperium*, Köln 2012; dazu Repussard: *Ein bisschen Südsee und ein gutes Maß Lebensreform*.

79 Wedemeyer: *Der Athletenvater Theodor Siebert (1866–1961)*, 105 f.; Klein, Dieter: *Neuguinea als deutsches Utopia: August Engelhardt und sein Sonnenorden*, in: Hiery, Hermann Joseph (Hg.): *Die deutsche Südsee 1884–1914*, Paderborn 2002, 450–458.

Fernsehen und Internet – ebenfalls oben bereits angerissen – rezipieren das Thema Lebensreform im Rahmen neuer – auch esoterischer – Naturkonzepte, Umweltfragen, Klimawandelproblematiken, aber auch Achtsamkeitstendenzen und bürgerlicher Sinnsuche in und mit der Natur und popularisieren und bagatellisieren es zugleich. Der Rezeptionsprozess treibt mittlerweile bizarre Blüten, wenn sogar die Umweltzerstörung durch die Bundeswehr als neuer Klima-, Arten- und Umweltschutz gefeiert wird:

«Tag der Artenvielfalt auf dem ehemaligen Truppenübungsplatz Hermeskeil I NABU Region Trier Unter dem Motto «Leben in der Panzerspur» untersuchten am 13. Juni [2009] elf mit Bestimmungsliteratur und Block ausgestattete Mitglieder und Freunde des Naturschutzbundes NABU Region Trier unter Leitung von Ernst-Christian Walter und Manfred Weishaar die Tier- und Pflanzenwelt des ehemaligen Standortübungsplatzes Hermeskeil im Hunsrück. Seitdem Ende des Jahres 2006 die letzten Rekruten nach 43-jähriger Garnisonsgeschichte vom Bundeswehrstandort Hermeskeil abgezogen sind, ist die zukünftige Nutzung des Truppenübungsplatzes ungeklärt. Doch der NABU Region Trier ist überzeugt: Durch die militärische Vergangenheit des Geländes wurden für die Natur interessante Strukturen geschaffen, der Artenreichtum auf der Fläche und seltene Lebensräume gefördert, die erhaltenswürdig sind. Dies galt es am «Tag der Artenvielfalt» durch das Anfertigen von Artenlisten zu beweisen, was nicht schwer war: offener Gelände wie Neuntöter und Goldammer wurden von den ehrenamtlichen Kartierern erfasst. Für die Aktiven des NABU Region Trier ist nach der Untersuchung des Gebietes am «Tag der Artenvielfalt» klar, was sie vorher schon vermutet hatten: Der ehemalige Truppenübungsplatz Hermeskeil hat großes Naturschutzpotenzial und sollte daher für den Naturschutz sichergestellt werden. Mit einem guten Konzept könnte dies auch für den naturnahen Tourismus interessant werden. 46 in mit Wasser gefüllten, verdichteten Spurrillen der Kettenfahrzeuge wurden zum Beispiel viele verschiedene Amphibien- und Insektenarten wie Berg- und Fadenmolch, Grasfrosch, Plattbauchlibelle, Frühe Adonislibelle, Becherazurjungfer, Gelbrandkäfer, Wasserläufer und Rückenschwimmer entdeckt. Auf den mageren Wiesen und Borstgrasrasen, in den Feuchtbrachen und in den Spurrillen der Panzer haben die NABU-Leute unter fachkundiger Federführung von Richard Dahlem über hundert verschiedene Pflanzenarten festgestellt.»⁸⁰

Das historische Forschungsthema «Lebensreform» trifft – das zeigt diese knappe Übersicht – einen Nerv, und das macht dieses Feld so schwierig, gleichzeitig aber auch so interessant. Es eignet sich offenbar hervorragend für autobiografische Reflexionen, kulturgeschichtliche Überblendungsprozesse und moderne Befindlichkeitsanalysen; es ist ein Seismograf der eigenen Zeitgenossenschaft und scheint ausgesprochen zeitgestabhängig zu sein – ob nun bewusst oder weniger bewusst. Zugänge, Fragestellungen, Definitionen und Interpretationen mäandern vor dem jeweiligen zeitlichen und biografischen Hintergrund; auffällig ist die zeitliche Deckungsgleichheit der drei Hochkonjunkturphasen ihrer Erforschung

80 Stiftung Natur und Umwelt Rheinland-Pfalz: Tag der Artenvielfalt. Erlebnisberichte aus Rheinland-Pfalz, Mainz 2009, 46.

mit dem Beginn der Alternativbewegung ab den späten 1960er-Jahren, der Jahrtausendwende mit ihren gesellschaftskritischen Bilanzierungstendenzen und der aktuellen Klimakrise mit ihren Nachhaltigkeits-, Diversitäts- und Naturkonstruktionen; zugleich scheint das Thema auch individuelle Sinnkrisen und Identitätsfragen im Rahmen des Verdikts «Wie wollen wir leben» zu spiegeln.⁸¹ Diese Hintergründe sollte die Forschung bei ihren Analysen immer mitdenken.

81 Wedemeyer-Kolwe: Forschungsgegenstände und Forschungsgenerationen.

Wollten Lebensreform und Alternativmilieu dasselbe?

Ideen und Praktiken um 1900 und um 1980

Detlef Siegfried

Will man der Forschung zur Lebensreformbewegung neue Impulse entlocken, so bietet sich neben einem breiteren Spektrum an Länder-, Vergleichs- und Transferstudien eine ansonsten für historische Gegenstände ungewöhnliche diachron-vergleichende Perspektive an. Ungewöhnlich deshalb, weil der naheliegende Einwand darin besteht, dass disparate Zeitumstände ebenso disparate Gegenstände formen – Äpfel und Birnen gewissermaßen, die man nicht vergleichen kann. Inwieweit das auch für die Lebensreform um die Wende zum 19. Jahrhundert und das Alternativmilieu der 1960er- bis 1980er-Jahre gilt, will ich im Folgenden diskutieren. Jedenfalls fiel Beobachtern des jüngeren Phänomens eine Ähnlichkeit beider Erscheinungen auf, die sie mitunter zu weitgehenden Schlussfolgerungen führte. Mittlerweile haben derartige Beobachtungen sogar schon soziologische Systematisierungsvorschläge begründet, sodass es sinnvoll erscheint, hier einmal genauer nachzufragen. Es sei gleich eingeräumt, dass der diachron-vergleichenden Perspektive eine spezifisch deutsche Blickverschiebung zugrunde liegen könnte, die durch die Zäsur des Nationalsozialismus zustande gekommen sein kann. Vielleicht würden Lebensreform und Alternativmilieu gar nicht als getrennte Phänomene wahrgenommen werden, wären anstelle der Zäsur durch Abbruch der Verbindungen nach dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts die Kontinuitäten stärker hervorgetreten. Einen interessanten Fall für eine derartige These stellt vielleicht die Schweiz dar. Was also verband das Alternativmilieu der zweiten Jahrhunderthälfte mit der Lebensreform um die Jahrhundertwende bzw. was trennte sie? Mir scheint, dass ihre gegenseitige Spiegelung eine aufschlussreiche Perspektive für beide Bewegungen oder Milieus abgeben kann.

Die konzeptionelle Unsicherheit, die hier schon aufscheint – inwieweit handelt es sich eigentlich um soziale Bewegungen oder soziale Milieus? –, verweist einmal mehr darauf, dass der komparative Blick oder auch die Suche nach Transfers oder Brüchen problematischer ist, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Und natürlich ist es ebenso heikel, Lebensreform und Alternativmilieu als kollektive Akteure zu betrachten, wie es der Titel dieses Aufsatzes andeutet. Natürlich gab es weder hier noch dort einen gemeinsamen Willen. Aber doch lässt sich auf beiden Seiten den in sich vielstimmigen Versuch erkennen, den gegenwärtigen Verhältnissen eine grundsätzliche Alternative entgegenzusetzen – und

es ist dieses reflexive, das selbstkritische Moment, das beide Milieus interessant macht für eine Gesellschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts.

In meiner eigenen Forschung, die sich anfangs mit der Jugendkultur der langen 1960er-Jahre und zuletzt mit transnationalen Wahrnehmungen und Praktiken innerhalb des Alternativmilieus beschäftigte, ist die Frage nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden beider Reformmilieus aus zwei Gründen aufgekomen:¹ Erstens aufgrund der Parallelen, die die zeitgenössisch Beobachtenden des Alternativmilieus und seine Deuterinnen und Deuter gezogen haben, und zweitens durch Impulse aus der Soziologie der Gegenwart, die Lebensreform und Alternativmilieu in einen systematischen Zusammenhang stellt.

Der systematisch-komparative Blick

Die zeitgenössischen Parallelisierungen kamen anfangs noch nicht einmal aus dem Alternativmilieu selbst, sondern wurden von älteren Journalistinnen und Journalisten in den Medien geäußert, denen derartige Assoziationen zunächst aufgrund äußerlicher Attribute kamen: dem langen Haar junger Männer, der betont nachlässigen Kleidung und legeren Körperhaltung, dem Kult der Nacktheit. Die dann einsetzenden systematischeren Betrachtungen folgten unterschiedlichen Erkenntnisinteressen. Im Folgenden werden drei von ihnen beispielhaft skizziert, ich umreiße sie mit den Stichworten «diachrone Forschung», «Sinnstiftung durch historische Parallelisierung» und «Kontinuitätskonstruktion».

Beim ersten Beispiel handelt es sich um die Untersuchung einer langen Linie kultureller Abweichung. In seiner 1968 als Buch erschienenen Dissertation zur Geschichte der Boheme als «intellektueller Subkultur» hat der Literaturwissenschaftler Helmut Kreuzer dieses Phänomen im diachronen Längsschnitt untersucht und betrachtet die amerikanischen Beatniks und Hippies, die niederländischen Provos und die westdeutschen Gammler als bohemistische Sozialfiguren der Gegenwart, die der arbeitsteiligen, sozial ausdifferenzierten Gesellschaft einen alternativen Alltag entgegensetzten und dadurch die bestehenden Grenzen transzendierten.² Zeitlich übergeordnete Merkmale der Boheme waren, so Kreuzer, «ein programmatischer Individualismus, der sich mit dem Willen zur Abweichung als solcher, ohne Scheu vor provokatorischer Wirkung (oft mit Lust an ihr) von Konventionen der Lebensführung und des ästhetischen, moralischen oder politischen Urteilens emanzipiert; zum anderen eine theoretische und praktische Opposition gegen die Geldwirtschaft und gegen eine ökonomisch-

1 Siegfried, Detlef: *Time Is on My Side*. Konsum und Politik in der westdeutschen Jugendkultur der sechziger Jahre, Göttingen 2006; Siegfried, Detlef: *Alternative Dänemark*. Kosmopolitismus im westdeutschen Alternativmilieu 1965–1985, Göttingen 2023.

2 Kreuzer, Helmut: *Die Boheme*. Analyse und Dokumentation der intellektuellen Subkultur vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Stuttgart 1971, 21–42, 229–238 u. ö.

materiell und utilitaristisch orientierte Skala der Geltung, der Macht und der Möglichkeiten im sozialen Leben».³ Bei Kreuzer figurierten sie als «Außenseiter» der bürgerlichen Gesellschaft, die sich, häufig über ästhetische Interessen und eine anarchoide politische Einstellung, von einem verbindlichen Normensystem absetzten und mit neuen Lebensformen experimentierten. Er beobachtete in seiner Gegenwart ganz zutreffend das «Faktum auffälliger Überlappungen von politisch radikaler Studentenschaft, Anarchismus und Bohemetum», notierte aber auch die Gegensätze zwischen der Studentenbewegung, die ein Konzept der radikalisierten Aufklärung vertrat, auf der einen und den rationalitätskritischen kulturrevolutionären Bewegungen auf der anderen Seite.

Das zweite Beispiel, bei dem es um historische Parallelisierung geht, bedarf eines kleinen Anlaufs. Wie Sven Reichardt herausgearbeitet hat, wurde die Alternativkultur ganz wesentlich von einem Anspruch auf Authentizität geprägt, der der Kritik der modernen Industriegesellschaften entsprang.⁴ Entstanden in der Romantik, war das Ideal der Authentizität rationalitätskritisch und gemeinschaftsnah und gewann als innerer Leitstern des Einzelnen an Bedeutung, als in den langen 1960er-Jahren wirtschaftlicher Wohlstand, Bildungsreform, Entkirchlichung und kulturelle Diversifizierung einen Individualisierungsschub auslösten.⁵ Den vermeintlichen Manipulationen und Entfremdungen durch Konsumindustrie, technokratische Apparate und repräsentative Demokratie wurde ein Ideal der Unmittelbarkeit entgegengesetzt, das direkte Sozialkontakte in kleinen Gemeinschaften hochschätzte und allen Formen der Vermittlung mit Skepsis entgegentrat. Dass diese Neigung nicht neu, sondern in Deutschland aus der Lebensreformbewegung am Beginn des 20. Jahrhunderts und den radikalen politischen Bewegungen am Ende des Ersten Weltkriegs bekannt war, konnte man einem alten Text von Helmuth Plessner entnehmen. In seiner Schrift *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* hatte Plessner schon 1924 den Aufrichtigkeits- und Authentizitätskult der Gemeinschaft als rücksichtslos und sogar terroristisch kritisiert und ihm Techniken der Distanzierung entgegengesetzt, die anthropologisch begründet seien, durch die Komplexität der modernen Gesellschaft aber forciert würden und den Sinn und Zweck hätten, das Individuum zu entlasten. Plessner hatte bei seiner Gemeinschaftskritik aus den 1920er-Jahren auch den linken Radikalismus im Auge, der sich in den Jahren nach der Novemberrevoluti-

3 Kreuzer: Die Boheme, 48.

4 Reichardt, Sven: Authentizität und Gemeinschaftsbindung. Politik und Lebensstil im linksalternativen Milieu vom Ende der 1960er bis zum Anfang der 1980er Jahre, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 21/3 (2008), 118–130; vgl. auch Siegfried, Detlef: Superkultur. Authentizität und politische Moral in linken Subkulturen der frühen siebziger Jahre, in: Knoch, Habbo (Hg.): Bürgersinn mit Weltgefühl. Politische Moral und solidarischer Protest in den sechziger und siebziger Jahren, Göttingen 2007, 251–270.

5 Vgl. Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity*, Cambridge/London 1991; Trilling, Lionel: *Das Ende der Aufrichtigkeit*, Frankfurt am Main 1989.

on besonders stark entfaltet hatte.⁶ Knapp fünfzig Jahre später, 1972, wurde das Buch neu aufgelegt, was der Autor mit den Worten kommentierte, offensichtlich sei es «immer noch oder gerade wieder aktuell».⁷ Das war völlig zutreffend, denn die Reaktualisierung von Vegetarismus, Freikörperkultur, Siedlung auf dem Lande, Indienverehrung usw. war unübersehbar. Plessners Gemeinschaftskritik wurde also gelesen, um das scheinbar so evident vergleichbare Gegenwartsphänomen zu verstehen – das ist mit dem Stichwort «Sinnstiftung durch Parallelisierung» gemeint. Auch als es in den 1980er-Jahren darum ging, das zu überwinden, was nach zwanzig Jahren alternativen Lebens von manchen Beteiligten als Intimitätsterror des alternativen Kollektivs betrachtet wurde, diente die Neuauflage von 1972 zur kritischen Rückschau auf die eigene Gemeinschaftseuphorie. 1983 wurde Plessners Schrift in einem kritischen Bilanz-Buch, 1993 von Cora Stephan in ihrer antialternativen Philippika *Der Betroffenenkult* zustimmend zitiert.⁸ Die Wiederentdeckung Helmuth Plessners in den 1990er-Jahren ist aber insbesondere dem Literaturwissenschaftler Helmut Lethen zu verdanken, der sich im Radikalisierungsstrom der 1970er-Jahre bei der maoistischen KPD/AO betätigt hatte. In seinem Buch *Verhaltenslehren der Kälte* von 1994 hob Lethen mit Plessner eine demokratische Lesart des «sachlichen» Wertehimmels der Zwischenkriegszeit heraus, in dem Ideale wie Objektivität, Kühle und Effizienz eine bedeutende Rolle spielten und der weithin von radikalen Denkern bevölkert wurde – von Bertolt Brecht bis Carl Schmitt. Plessners kühle Distanzlehre hat mit der neuen Sachlichkeit die Aversion gegen das Emotionale gemein – gegen das Aufbrausende des Expressionismus, wenn man so will –, aber sie ist nicht dezisionistisch, sondern pluralistisch. Lethen begrüßte Plessners Grenzschrift als «eines der seltenen zivilisationsfreundlichen und zivilen Dokumente der deutschen Kulturgeschichte» und

6 Plessner, Helmuth: *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt am Main 2002 (erstmalig 1924). Vgl. Dietze, Carola: *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892–1985*, Göttingen 2006, 52–57.

7 Plessner, Helmuth: *Selbstdarstellung*, in: ders. (Hg.): *Gesammelte Schriften*, Bd. X, hg. v. Dux, G./Marquart, O./Ströker, E., Frankfurt a. M. 1985, 322, zit. nach Joachim Fischers Nachwort in: Plessner, Helmuth: *Grenzen der Gemeinschaft*, 142. Ähnlich, wenn auch eher in der praktischen Ästhetik angesiedelt, verhält es sich mit einem 1972 publizierten Buch zum Künstler Fidus, den die Autoren als einen Repräsentanten «bürgerlicher Fluchtbewegungen» sahen, der sich von der Politik fernhalten wollte. Sein Beispiel sollte der Counterculture der Gegenwart eine Warnung sein: Frecot, Janos/Geist, Johann Friedrich/Kerbs, Diethart: *Fidus 1868–1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen*, München 1972.

8 Horx, Matthias/Sellner, Albert Christian/Stephan, Cora (Hg.): *Infrarot: wider die Utopie des totalen Lebens. Zur Auseinandersetzung mit «Fundamentalopposition» und «neuem Realismus»*, Berlin 1983; Stephan, Cora: *Der Betroffenenkult. Eine politische Sittengeschichte*, Berlin 1993.

plädierte für eine «Mischkultur», in der Distanz *und* Nähe, Verstand *und* Gefühl koexistieren.⁹

Das letzte Beispiel zeitgenössischer Parallelisierungen in der Variante «Kontinuitätskonstruktion» stellt Gudrun Pausewangs 1980 erschienenes autobiografisches Buch *Rosinkawiese. Alternatives Leben vor 50 Jahren* dar.¹⁰ Die Autorin, in den späten 1920er- und frühen 1930er-Jahren aufgewachsen in einem alternativen Siedlungsprojekt in Ostböhmen, schilderte das dortige Leben in Form eines Briefromans aus der Perspektive ihrer Mutter Elfriede, einer Erzieherin, die wie ihr Ehemann aus dem Wandervogel kam und sich mit ihm für ein autarkes Leben auf dem Lande im selbst gebauten Haus bei vegetarischer Ernährung entschieden hatte. Adressiert waren die Briefe an den Enkel einer Freundin, der 1979 die Gründung einer Landkommune ins Auge gefasst hatte. Pausewang vermittelte mit ihrem Buch die Werte, Ideale und sozialen Praktiken der alten Lebensreformbewegung einer neuen Generation von jugendlichen Alternativen, die ganz ähnliche Vorstellungen hegten – vom betont «einfachen» Leben auf dem Lande über die vegetarische Ernährung bis zum Nudismus. Pausewangs Buch erschien, als das alternative Milieu auf seinem Zenit stand. Die Schriftstellerin bezog sich positiv auf dessen Entwicklung und versuchte, möglichen Vorurteilen gegenüber alternativen Lebensstilen entgegenzuwirken. Gleichzeitig bemühte sie sich, der jungen Generation auch die Härten und Probleme des «Lebens auf dem Lande» und des damit verbundenen Außenseiterdaseins zu verdeutlichen. Gudrun Pausewang, die in den 1970er- und 1980er-Jahren selbst in der Friedens- und der Anti-Atomkraft-Bewegung aktiv war, nahm mit ihrem Roman die Rolle einer Vermittlerin zwischen der alten Lebensreform- und der neuen Alternativbewegung ein, denen sie gleichermaßen verbunden war.

Derartige, zwischen den 1960er- und 1980er-Jahren aufkommende und unterschiedlich motivierte rückblickende Konstruktionen verbanden das Alternativmilieu der Gegenwart mit der Lebensreform der Jahrhundertwende. Damit war unübersehbar, dass bestimmte Milieus innerhalb der modernen Gesellschaft sich offenbar kritisch zu dieser Moderne verhielten und sie überwinden wollten. Mittlerweile, in der Boomphase des Kapitalismus, waren sie zu einem integralen Bestandteil der «reflexiven», einer ständig ihre eigenen Grundlagen kritisierenden Moderne geworden, wie Ulrich Beck es sah.¹¹

⁹ Lethen, Helmut: Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen, Frankfurt am Main 1994, 83 u. 140.

¹⁰ Pausewang, Gudrun: *Rosinkawiese. Alternatives Leben vor 50 Jahren*, Ravensburg 1980.

¹¹ Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang/Lau Christoph: Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme, in: Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang (Hg.): *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt am Main 2001, 11–62.

Das soziologische Modell: Impulsgeber gesellschaftlicher Paradigmenwechsel

Damit sind wir beim zweiten Grund, der heute eine parallele Betrachtung beider Milieus besonders nahelegt: ihre Rolle in soziologischen Modellen, die sich schon bei Beck andeutet, aber erst von dessen Kollegen Andreas Reckwitz ausgearbeitet wurde. Reckwitz hat ein Modell der Abfolge von Gesellschaftsformationen im 19. und 20. Jahrhundert entwickelt, in dem Gegenkulturen als besonders dynamische Katalysatoren für die Entwicklung der Gesellschaft als Ganzes betrachtet werden. Er unterscheidet drei «Subjektkulturen» der Moderne: In der «bürgerlichen Moderne» des 18. und 19. Jahrhunderts dominierte der Idealtypus des «bürgerlichen Subjekts», geformt durch die Romantik des frühen 18. Jahrhunderts; in der «industriellen Moderne» seit dem späten 19. Jahrhundert bis etwa 1970 sei der Idealtypus des «Angestelltensubjekts» vorherrschend gewesen, vorangetrieben durch die Avantgardebewegungen zwischen 1890 und 1930; und schließlich in der «Postmoderne» oder «späten Moderne» seit 1980 der Idealtypus des «konsumtorischen Kreativsubjekts», geprägt vor allem durch die Counterculture der vorangegangenen Jahre.¹² Wie die Avantgarden im frühen 20. Jahrhundert die bürgerliche Subjektkultur infrage stellten, so habe die Gegenkultur der späten 1960er- und frühen 1970er-Jahre als sprengendes Element der Subjektkultur der «organisierten Moderne» gewirkt, die als technokratisch, konformistisch und entfremdet empfunden worden sei. Es ist leicht zu sehen, dass in dieser Anlage Lebensreform und Alternativmilieu als Katalysatoren zweier zentraler gesellschaftsgeschichtlicher Umbrüche im 20. Jahrhundert eine eminente Bedeutung für den gesellschaftlichen Wandel zugeschrieben wird, die bis heute fortwirkt.

Andreas Reckwitz hat diese naturgemäß etwas grobe, weil modellhafte Anlage aus soziologischer Perspektive jüngst zu einer Analyse der Gegenwartsgesellschaft ausgebaut, die er «Gesellschaft der Singularitäten» nennt. In diesem Buch beschreibt er im Detail, wie die «singularistische [man kann auch sagen: gesteigert individualistische, D. S.] Lebensführung» der seiner Auffassung nach heute tonangebenden «akademischen Klasse» aus Impulsen des Alternativmilieus entstanden sei. Der durch die Akkumulation kulturellen Kapitals begründete Aufstieg dieser neuen Klasse gebe ihr die Möglichkeit einer «Selbstkulturalisierung des Lebensstils», die benachteiligten Klassen weit weniger gegeben sei. «Ihr Welt- und Selbstverhältnis zeichnet sich durch ein bestimmtes, kosmopolitisches Verhältnis zur Kultur aus, durch eine umfassende Ästhetisierung und Ethisierung des Alltagslebens, die nach Selbstverwirklichung und dem Authentischen

¹² Reckwitz, Andreas: Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne, Weilerswist 2006, zur Counterculture 441–499.

schen sucht.»¹³ Diese Anlage legitimiert nicht nur die Beschäftigung mit der Geschichte des alternativen Milieus – denn dort lassen sich kulturelle Ursprünge der Strukturen unserer Gegenwart aufspüren –, sie öffnet überdies auch den Blick für ihren transnationalen Aspekt, eben auf das, was Reckwitz mit dem Begriff des Kosmopolitismus bezeichnet. So weit gestaltet sich das Anregungs- und Legitimationspotenzial, das diese Theorie für die historische Forschung nicht nur zum Alternativmilieu, sondern in der Verlängerung auch zur Lebensreform bietet.

Aus historiografischer Perspektive sind freilich Einwände gegen dieses Modell vorzubringen. Auch wenn man das Alternativmilieu als wichtigen Kollektivakteur bei der Transformation von der industriellen zur postindustriellen (oder Spät-)Moderne betrachtet, so wurde es doch – wie die empirische Forschung zeigt – von spezifischen Spannungen geprägt, die aus seinem Charakter als Übergangsphänomen resultierten und daher eine scharfe Trennung von Gesellschaftsformationen und Avantgarden problematisch erscheinen lassen. So ist erstens eine Gleichzeitigkeit radikal egalitärer Positionen, die dem Idealtypus der industriellen Moderne zuzuschreiben wären, und der ebenso radikalen Besonderung zu beobachten, die von Reckwitz als «Singularisierung» beschrieben wird. Zweitens verabsolutiert die These vom «kulturellen Kosmopolitismus» eine tatsächlich beobachtbare Tendenz, ohne in Rechnung zu stellen, dass die postnational empfindenden Akteure des Alternativmilieus ihre nationale Sozialisation nicht ohne Weiteres überwinden konnten, sondern vieles aus einer spezifisch nationalen Perspektive beurteilten.¹⁴ Und drittens muss die Komplexität von Alternativmilieu und Spätmoderne, müssen ihre Widersprüche und nicht intendierten Folgen stärker herausgearbeitet werden: die Spannung zwischen der Emanzipation von den Begrenzungen einer industriell geprägten Gesellschaft durch z. B. kollektives Wohnen, sexuelle Befreiung oder grenzüberschreitendes Reisen einerseits und die durch ihre massenhafte Entfaltung entstehenden neuen Normen, die wiederum eigene Probleme hervorriefen, andererseits. Nicht zuletzt die kosmopolitischen Adaptionen im Alternativmilieu – speziell die Reisen auf dem Hippie-Trail – zeigen die Begrenzungen dieser Art von Ausstieg auf: Ignoranz gegenüber der indigenen Bevölkerung, Selbstbezogenheit der Reiseerfahrung, die Vorreiterrolle bei der Entstehung des Ferntourismus.¹⁵ Obwohl sie sich außerhalb der modernen Gesellschaft stellten, waren Lebensreform und Alternativmilieu integrale Bestandteile der Moderne. In ihnen lebten Hoffnungen auf

13 Reckwitz, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2017, 283.

14 Ludwig, Andrea: Neue oder deutsche Linke. Nation und Nationalismus im Denken von Linken und Grünen, Opladen 1995; Goddeeris, Idesbald: The Limits of the Transnational, in: *Revue belge de philologie et d'histoire*, 89/3–4 (2011), 1237–1248.

15 Vgl. Siegfried: *Alternative Dänemark*, 539–545.

eine fortschrittlichere, sozialistisch oder kommunistisch gedachte Gesellschaft fort, in der Alltagspraxis vieler Akteure spielten moderne Massenmedien oder technische Artefakte wie Autos, Kopiergeräte oder Computer eine wichtige Rolle. Betrachtet man die Counterculture als Avantgarde der Spätmoderne, kommt man nicht daran vorbei, ihre hybride Gestalt in Rechnung zu stellen und gesellschaftliche Alternativen auch aus dem Steinbruch vergangener Sozialformen abzuleiten.

Unterm Strich verfügen soziologisch-modellhafte Perspektiven im Hinblick auf die konzeptionelle Rahmung historischer Forschung zu diesem Thema über beträchtliches Anregungspotenzial. Nimmt man Reckwitz ernst, müsste man sogar noch die Romantik hinzunehmen, die tatsächlich zahlreiche Parallelen zu Lebensreform und Alternativmilieu aufweist. Sven Reichardt hat dafür plädiert, die historische Traditionslinie lang zu ziehen und anarchistische und frühsozialistische Impulse aus dem 19. Jahrhundert einzubeziehen.¹⁶ Aber soziologische Modelle tendieren auch dazu, Abgrenzungen stark zu machen, um einen Idealtypus herauszuarbeiten, während die Geschichtsforschung an Differenzierungen interessiert ist, an Unschärfen und weichen Übergängen statt scharfen Trennlinien. Daher stellt sich die Frage, inwieweit es überhaupt Sinn macht, Lebensreform und Alternativmilieu als zwei Formen gesellschaftskritischer Milieus gegeneinanderzustellen. Vieles spricht dafür, die lange Linie der historischen Entwicklung in den Blick zu nehmen, um so weniger eine modellhaft-schematische als originär historiografische Perspektive einzunehmen.

Vergleich und Transfer: Empirische Befunde

2018 hat eine Tagung auf der Burg Ludwigstein das Verhältnis dieser beiden Milieus in den Blick genommen, und im Nachgang haben David Templin und ich versucht, die Ergebnisse unserer damaligen Diskussionen zu systematisieren. Mir scheinen unsere Befunde auch heute noch ein guter Ausgangspunkt zu sein, und ich greife daher selbst unseren Appell auf, sie weiter zu diskutieren und zu diffe-

16 Reichardt, Sven: Alternative Pfade. Politiken und Wissensformen der Subjektivierung, Erfahrung und Kreativität um 19. und 20. Jahrhundert, in: Siegfried, Detlef/Templin, David (Hg.): Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1980. Kontinuitäten und Brüche in Milieus der gesellschaftlichen Selbstreflexion im frühen und späten 20. Jahrhundert, Göttingen 2019, 29–44. So auch der Ansatz der von Ludivine Bantigny, Anne Kwaschik und Sven Reichardt organisierten Summerschool am Deutschen Historischen Institut in Paris: Tobias Bernet/Friederike Odenwald, Tagungsbericht: Cooperation and Self-Government. Sociopolitical Experiments in the Nineteenth and Twentieth Centuries, 17.09.2018–19.09.2018 Paris, in: H-Soz-Kult, 22.04.2019, verfügbar unter: www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-8241 [30.6.2023].

renzieren.¹⁷ Dabei will ich besonders diejenigen Aspekte in den Blick nehmen, die wir seinerzeit kaum oder zu wenig betrachtet haben, darunter die politischen Konturen beider Milieus und ihre inter- bzw. transnationalen Bezüge.

Wir unterscheiden vier Aspekte, erstens die Ähnlichkeiten, zweitens die Kontinuitäten und Transfers, drittens die Bedeutung des Nationalsozialismus als Zäsur in der deutschen bzw. Nicht-Zäsur in der nichtdeutschen Geschichte und viertens die unterschiedlichen Kontexte um 1900 und in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. *Erstens* sind die Ähnlichkeiten zwischen Lebensreform und Alternativmilieu in der Tat frappierend: eine Kombination aus neuen Subjektivierungsweisen, die das Individuum zu reformieren suchten, bei gleichzeitiger Aufwertung von Gemeinschaft und Kollektivität; der Fokus auf Authentizität, Natur bzw. Natürlichkeit, ganzheitliche Ansätze und die Aufhebung von Entfremdung; Kritik an Moderne, kapitalistischer Industrie und Rationalität; das Siedeln auf dem Lande, das Selbermachen als Gegenentwurf zum Konsum präfabrizierter Waren – die Liste der Gemeinsamkeiten zwischen lebensreformerischen und alternativen Strömungen ist lang. Mir scheint allerdings, dass die Feststellung phänomenologischer Ähnlichkeiten nicht weit führt, wenn nicht die konkreten Kontexte, die zeitspezifischen Ursachen für das Aufkommen derartiger Konjunkturen herausgearbeitet und damit auch ihre spezifischen Funktionen sichtbar werden. *Generell* kann man sagen, dass «die Entwicklungen der kapitalistischen Moderne in westlichen Gesellschaften – sei es im Zuge von Urbanisierung und Industrialisierung, sei es im Gefolge von Wirtschaftswachstum und Konsumgesellschaft – kulturelle Reaktionen in spezifischen gesellschaftlichen Milieus (vor allem des Bürgertums und der Mittelschichten) provozierten, die auf einer Ablehnung dieser Entwicklungen basierten, [...] faktisch aber aufs Engste mit der kapitalistischen Moderne verwoben waren».¹⁸ Aber um ihre Spezifik historisch bestimmen zu können, kommt man um eine konkrete Analyse der jeweiligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und der Ausdrucksformen alternativer Gegenentwürfe nicht herum. Eine derartige Konkretion würde auch eine Verabsolutierung des nordwesteuropäischen Entwicklungsmodells nach dem Paradigma der «Moderne» vermeiden, den Blick öffnen für Entwicklungen etwa in den USA, aber auch ähnliche Phänomene in Ländern des globalen Südens nicht von vornherein ausschließen. Die beträchtlichen Ähnlichkeiten werfen allerdings auch die Frage auf, wie abrupt die beiden Milieus tatsächlich ins Leben getreten sind, inwieweit Ansätze schon im 19. Jahrhundert zu beobachten waren bzw. inwieweit sich ihre Ansätze über das ganze 20. Jahrhundert erstreckten. Hier könnte der Blick auf andere Länder als die Bundesrepublik besonders

17 Siegfried, Detlef/Templin, David: Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1980. Kontinuitäten und Neuansätze, in: Siegfried/Templin (Hg.): Lebensreform, 11–28. Darauf bezieht sich das Folgende.

18 Siegfried/Templin: Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1980, 22.

weiterführend sein. Womit wir beim zweiten Punkt wären, der Frage nach den Kontinuitäten bzw. Transfers.

Schaut man auf konkrete Verbindungslinien, *zweitens*, so deutet auch die neueste Forschung darauf hin, dass Ausmaß und Bedeutung von Kontinuitäten, Transfers und Interaktionen zwischen Lebensreform und Alternativmilieu sehr viel begrenzter waren, als erste Impressionen nahelegen könnten. Was Christoph Conti schon 1984 thesenhaft behauptet hatte – «Die Bewegungen der letzten fünfzehn Jahre griffen nur punktuell auf ihre <Vorgänger> zurück» –, wurde durch die seitherigen Forschungen empirisch untermauert.¹⁹ Obwohl es solche Bezugnahmen und Interaktionen durchaus gab, legen die neueren Befunde auch Aversionen frei, die nicht zuletzt den unterschiedlichen Entstehungskontexten entsprangen. So hat Eva Locher gezeigt, dass Gegenkultur und Alternativmilieu Anregungen der Lebensreform durchaus aufnahmen – insbesondere im Hinblick auf den ökologischen Landbau, den Vegetarismus und die Naturheilkunde –, andererseits jedoch ihrem Rigorismus skeptisch gegenüberstanden und etwa das strikte Rauchverbot für altbacken hielten und der Anti-Drogen-Propaganda ebenso verständnislos gegenüberstanden wie dem lebensreformerischen Insistieren auf dem Ideal der Familie.²⁰ Andere Praktiken, die in diesem Milieu en vogue waren, wie etwa das Nacktbaden, hatten sich unabhängig von beiden Akteursgruppen in der Gesellschaft verbreitet, sodass hier direkte Interaktionen kaum zu beobachten waren. Darüber hinaus treten scharfe Kontroversen dort hervor, wo – wie etwa bei der von beiden Milieus geteilten Gegnerschaft zur Atomenergie – unterschiedliche Gegenstrategien verfolgt wurden. Während im Alternativmilieu auch militante Aktionsformen legitim erschienen, insistierte das Gros der Lebensreformer und -reformerinnen auf dem üblichen Protestspektrum und wandte sich gegen «extremistische» Akteure.²¹ Dennoch fühlten sich die meisten Lebensreformerinnen und -reformer durch den Aufstieg neuer zivilisationskritischer Bewegungen in ihrem Anliegen bestätigt und waren insofern auch erfolgreich, selbst wenn die von ihnen vertretenen «reinen» Formen in den Hintergrund gerieten. Das Ziel eines gesünderen Lebens, so Florentine Fritzens Konklusion, «hatte sich individualisiert, vom Weltanschaulichen gelöst».²²

Es fällt auf, dass gerade aus deutscher Perspektive bis heute die Auffassung vorherrscht, es handle sich bei der Lebensreform und speziell bei der Jugendbe-

19 Conti, Christoph: Abschied vom Bürgertum. Alternative Bewegungen in Deutschland von 1890 bis heute, Reinbek bei Hamburg 1984, 193.

20 Locher, Eva: Natürlich, nackt, gesund. Die Lebensreform in der Schweiz nach 1945, Frankfurt/New York 2021, 358 u. ö.

21 Locher: Natürlich, nackt, gesund, 227.

22 Fritzen, Florentine: Gesünder leben. Die Lebensreformbewegung im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2006, 335.

wegung um ein spezifisch deutsches Phänomen.²³ Die neuere Forschung lässt jedoch keinen Zweifel, dass es vergleichbare Phänomene auch in anderen Ländern gab.²⁴ Besonders deutlich ist, dass die Transformationen innerhalb von Milieus der gesellschaftlichen Selbstreflexion im Laufe des 20. Jahrhunderts immer stärker beeinflusst wurden durch externe Faktoren, die nicht nur aus der Lebenswelt außerhalb dieser Milieus kamen, sondern auch von internationalen Einflüssen überlagert wurden, die wiederum wie ein Filter für die Adaption früherer Traditionen wirkten. Besonders über die Massenmedien transportierte Impulse aus den USA sind hier zu nennen – Drogen, Makrobiotik oder neureligiöse Orientierungen und Praktiken der Hippies –, aber auch aus Asien, das als Quelle von Spiritualität neue Aufmerksamkeit fand. Andere Errungenschaften des Wirtschaftsbooms wie Massenmotorisierung und Tourismus ermöglichten in stärkerem Maße als zuvor die praktische Erkundung alternativer Modelle. Hotspots des Alternativtourismus waren nicht nur bestimmte Orte an griechischen und spanischen Küsten, sondern auch Großstädte wie London und Amsterdam sowie Orte, an denen mit alternativen Lebensformen experimentiert wurde, so etwa der Versuch, das Konzept der «autogestion» in der selbst verwalteten LIP-Uhrenfabrik in Besançon praktisch umzusetzen – ein weit ausstrahlendes Beispiel alternativer Betriebsführung.²⁵ Zu erwähnen ist auch die konzeptionell noch weiter gefasste, das ganze Leben umgreifende alternative Republik Christiania in Kopenhagen, deren Bewohnerschaft in den 1970er-Jahren zu einem Drittel aus Nichtdänen bestand.²⁶ Insofern sind auch Kontinuitätsgeschichten nur sinnvoll, wenn man sie, wie Bernadett Bigalke postuliert, «verflechtungsgeschichtlich denkt, erforscht und erzählt».²⁷ Zahlreiche Anhaltspunkte deuten darauf hin, dass Selbstentfaltung, intensive Erfahrungen und Authentizität – Zentralelemente des in diesen Milieus verbreiteten Subjektivitätskonzepts – nicht zuletzt durch die Etablierung eines internationalen Horizonts erreicht wer-

23 Vgl. Wedemeyer-Kolwe, Bernd: Aufbruch. Die Lebensreform in Deutschland, Darmstadt 2017, 156–157.

24 Vgl. nur exemplarisch zur Lage in den Nachbarländern: zur Schweiz neben Eva Lochers Arbeit: Rindlisbacher, Stefan: Lebensreform in der Schweiz (1850–1950). Vegetarisch essen, nackt baden und im Grünen wohnen, Berlin u. a. 2022; zu dem einflussreichen dänischen Ernährungsreformer Mikkel Hindhede (1862–1945): Halse, Sven/Henschen, Daniel: Hindhede og livsreformen, Aarhus 2020; in Vorbereitung einer Dissertation zum Vegetarismus in Frankreich und Belgien: Hondermarck, Alexandra: La preuve par l'enquête. Médecins et promotion du végétarisme en France et en Belgique autour de 1900, in: *Histoire, médecine et santé*, 19 (2022), 39–56.

25 Beckmann, Jens: Selbstverwaltung zwischen Management und «Communauté». Arbeitskampf und Unternehmensentwicklung bei LIP in Besançon 1973–1987, Bielefeld 2019.

26 Siegfried: Alternative Dänemark, 305–379.

27 Bigalke, Bernadett: Healthy, happy, holy. «Yoga» und Selbstverhältnisse um 1900 und um 1970, in: Siegfried/Templin (Hg.): Lebensreform, 61–86, hier 85.

den sollten. Dieser sollte die Begrenzungen der Nation überwinden und eine «post-nationale»²⁸ Identität etablieren.²⁹ Grenzüberschreitende Kontakte und Freundschaften, Reisen und längere Aufenthalte im Ausland stellten dabei eine wichtige Quelle subjektiver Erfahrung dar. Eine offene Frage ist allerdings, inwieweit das «post-nationale» Motiv ein westdeutsches Spezifikum der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg war. Denn erstens waren Auslandsfahrten bereits ein Kennzeichen der Jugendbewegung der 1920er-Jahre gewesen – ohne allerdings antinational aufgeladen zu sein –, und zweitens deuten linksalternative Selbstbilder der 1960er- bis 1980er-Jahre in anderen Ländern auf durchaus starke nationale Identifikationen hin. Insbesondere über Autonomie beanspruchende Regionen, etwa das Baskenland, die Bretagne oder Nordirland, nahmen linksnationalistische Stimmen zu.³⁰ Hier wären Forschungen, die das alternative Reisen im ganzen 20. Jahrhundert in den Blick nehmen, sicherlich weiterführend.

Drittens bietet der transnationale Vergleich die Möglichkeit, die Zäsur des Nationalsozialismus in seiner Bedeutung näher zu bestimmen. In der Bundesrepublik Deutschland war ein unmittelbares Anknüpfen an lebensreformerische Traditionen aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts problematisch, insbesondere weil nicht wenige Lebensreformer und Reformerrinnen von eugenischen und völkischen Vorstellungen geleitet waren und sich entsprechend engagiert hatten. Im Vergleich dazu treten in anderen Ländern sehr viel stärker die Kontinuitäten hervor. In der Schweiz oder in den skandinavischen Ländern konnte sozialreformerisch motiviertes eugenisches Denken etwa in der Naturheilkunde, die einer «Degeneration» durch körperlich-biologische Optimierung entgegenzuwirken trachtete, auch in die Nachkriegszeit transferiert werden, weil es nicht durch die NS-Praxis der Vernichtung «unwerten Lebens» desavouiert war.³¹ Schaut man auf die ästhetischen Präferenzen im Alternativmilieu, so wiesen sie zwar oberflächlich betrachtet teilweise Ähnlichkeiten mit der Lebensreform auf, entstanden aber oftmals aus dem Distanzierungsbedürfnis im Verhältnis zu (vermuteten) NS-Körperpraktiken. Dass hier das «Lässige» als Gegenprogramm zum «Zackigen» eine vergangenheitspolitische Funktion hatte, illustrierte schon

28 Thesenhaft eingeführt wurde dieser Begriff von Habermas, Jürgen: Die postnationale Konstellation, Frankfurt am Main 1998.

29 Siegfried, Detlef: The Emergence of the Post-National Subject. Identity Constructions in European Alternative Milieus, 1966–83, in: Villaume, Poul/Mariager, Rasmus/Porsdam, Helle (Hg.): The «Long 1970s». Human Rights, East-West Détente, and Transnational Relations, London/New York 2016, 187–206.

30 Zu Anspruch und Praxis des transnationalen Aktivismus vgl. Levsen, Sonja/Patel, Kiran Klaus: Imagined Transnationalism? Mapping Transnational Spaces of Political Activism in Europe's Long 1970s, in: European Review of History, Revue Européenne d'histoire, 29/3 (2022), 371–390.

31 Locher: Natürlich, nackt, gesund, 154–156.; Koch, Lene: *Racehygiejne i Danmark 1920–1956*, Kopenhagen ³2014.

1962 die Zeitschrift *Twen*, die sich explizit gegen die «Eisenmenschen Hitlers» wandte – eine Anspielung auf Ernst Jüngers «Stahlgestalt», in der sich augenscheinlich das Maskulinitätsideal der um den Ersten Weltkrieg sozialisierten Generationen verdichtete.³² Dem Leitbild des asexuellen und «metallisch glatten Maschinenkörpers» (Bodo Mrozek) der Nationalsozialisten wurde ein sensibles, experimentierfreudiges und legeres Ideal entgegengestellt. In dem in linken Kreisen weit verbreiteten Bezug auf Wilhelm Reichs Befreiungsideologie wird schon deutlich, dass das Konzept einer «sexuellen Revolution» in Deutschland auch eine vergangenheitspolitische Funktion hatte – nämlich diejenige, durch eine freie Sexualität die Wiederkehr des Faschismus zu verhindern. Wie schon in den 1950er-Jahren, als die Kirchen die Beschränkung der Sexualität auf die Ehe als ordnungspolitische Reaktion auf die angebliche Permissivität des Nationalsozialismus und der frühen Nachkriegszeit durchsetzten, wurde, wie Dagmar Herzog konstatiert hat, «auf dem Feld der Sexualität um die deutsche Vergangenheit gerungen».³³ Ein Blick auf die musikalischen Vorlieben macht schnell klar, dass zwar gelegentlich Anleihen bei dem in der Jugendbewegung populären Liedgut gemacht wurden. Diese konzentrierten sich aber auf das, was man als «widerständig» verstehen konnte und was aus den als nationalkulturell noch nicht allzu kontaminiert geltenden Phasen der Vormoderne oder dem 19. Jahrhundert stammte. Aber auch auf diesem Gebiet wurde Traditionsgut nicht ungebrochen wiederbelebt, waren «die alten Lieder» (Franz Josef Degenhardt) doch durch die Nazis diskreditiert worden.³⁴

Viertens schält sich heraus, dass der grundlegenden Gemeinsamkeit einer Kritik an Erscheinungen der Moderne zum Trotz die unterschiedlichen zeitgenössischen Kontexte die jeweiligen Wahrnehmungen und alternativen Pfade erheblich beeinflussten. Immer wieder wird deutlich, wie sehr gewachsener Wohlstand, Medialisierung, Demokratisierung und gestiegene Mobilität in der zweiten Jahrhunderthälfte quantitative wie qualitative Unterschiede zwischen beiden Milieus bzw. Bewegungen bedingten. So war die Indienbegeisterung um 1900 ein zahlenmäßig sehr begrenztes Phänomen, während die Sannyasins im «therapeutischen Jahrzehnt» (Maik Tändler) der 1970er-Jahre Tausende zählten. Gleichzeitig spielte sexuelles Sichausleben in Bhagwans Zeichen eine sehr viel größere

32 *Twen*, Nr. 3 (1962). Vgl. zu einem zeitgenössischen milieunahen Klassiker: Reichardt, Sven/Theweleit, Klaus: «Männerphantasien» – ein Erfolgsbuch der 1970er-Jahre, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 3 (2006), 401–421.

33 Herzog, Dagmar: *Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts*, München 2005, 220.

34 Vgl. Mahlerwein, Gunter: Vom Zupfgeigenhansl zu Zupfgeigenhansel. Brüche und Kontinuitäten zwischen Wandervogel und Deutschfolkbewegung der 1970er Jahre, in: Siegfried/Templin (Hg.): *Lebensreform*, 255–269.

Rolle als bei der nach geistiger Reinheit strebenden Freideutschen Jugend.³⁵ Charakteristisch sind auch die Wandlungen in der Urbanitätskritik: Während die Wohnungsreform um 1900 sich von utopisch-planenden Ideen leiten ließ, etwa in der Gartenstadtbewegung, so hatte sich die Zukunftssicherheit bei der linksalternativen Stadtkritik verloren, die eher dystopisch-anarchische Ansätze verfolgte.³⁶

Mit der Kritik an der konventionellen Landwirtschaft seit den 1970er-Jahren lässt sich eine «Ökologisierung» der Naturkost beobachten, die die Reichweite traditioneller Reformkost überstieg und sich in ein übergreifendes Konzept ökologischen Wirtschaftens einbettete. Hier etablierten zunächst, wie Eva Locher und Jörg Albrecht gezeigt haben, die alternativen Naturkostläden eine zweite Vertriebsstruktur gesunder Ernährung, die den mittlerweile etablierten Reformhäusern aus der Ära der Lebensreform Konkurrenz machte.³⁷ Der entscheidende Schritt zum Massenkonsum erfolgte in den 1980er-Jahren. An der unter dem Vorzeichen der Ökologie erfolgten Kommerzialisierung ressourcenschonender und pestizidfrei produzierter Waren samt diverser Zertifizierungen lässt sich, wie jüngst Benjamin Möckel gezeigt hat, exemplarisch studieren, wie aus lebensreformerischen Impulsen eine *moral economy* mit enormer Reichweite entstanden ist.³⁸ Zugleich sorgten konsumindustrielle Mechanismen dafür, dass eine ursprünglich gegenkulturell intendierte Praktik durch Verbreiterung ihres kapitalismuskritischen Impulses verlustig ging.

Fazit

Wollten Lebensreform und Alternativmilieu dasselbe? Es handelte sich um zwei distinkte Milieus, z. T. verflochten mit sozialen Bewegungen, die zu ganz unterschiedlichen Zeiten entstanden sind und von den jeweiligen Zeitumständen geprägt waren. Gemeinsam war ihnen, dass im Zentrum ihrer Ideenwelt und ihrer

³⁵ Horn, Elija: Sexuelle Befreiung aus Indien. Jugendkulturelle Verknüpfung von «östlicher Spiritualität» und Sexualität um 1918 und um 1980, in: Siegfried/Templin (Hg.): Lebensreform, 195–211.

³⁶ Zberg, Nadine: Von der Gartenstadt in den Stadtdschungel: Stadtkritik am Anfang und am Ende der städtebaulichen Moderne, in: Siegfried/Templin (Hg.): Lebensreform, 87–104; abständig: Esposito, Fernando: Von no future bis Posthistoire. Der Wandel des temporalen Imaginariums nach dem Boom, in: Doering-Manteuffel, Anselm/Raphael, Lutz/Schlemmer, Thomas (Hg.): Vorgeschichte der Gegenwart. Dimensionen des Strukturbruchs nach dem Boom, Göttingen 2016, 393–424.

³⁷ Albrecht, Jörg: Vom «Kohlrabi-Apostel» zum «Bionade-Biedermeier». Zur kulturellen Dynamik Alternativer Ernährung in Deutschland, Baden-Baden 2022, 312–335.

³⁸ Möckel, Benjamin: Die Erfindung des moralischen Konsumenten. Globale Produkte und zivilgesellschaftliches Engagement seit den 1950er Jahren, Habilitationsschrift, Universität Köln 2022.

Praktiken das Ziel stand, den jeweils vorherrschenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen – einer vermeintlichen «Entfremdung» durch Urbanisierung, Industrialisierung, Massenkonsum und Fremdbestimmung jeglicher Art – eine grundsätzliche Alternative entgegenzusetzen. Diese setzte generell auf Autonomie – direkte Demokratie, Handwerk, *Do-it-yourself*, *Small is beautiful* –, auf das, was jeweils unter Natürlichkeit verstanden wurde – ein informeller statt eines formalen Habitus, Nacktheit als Ideal, Vegetarismus – und sich an Alternativen zu bestehenden Institutionen orientierte bzw. sie aufbaute – Erziehungsreform, Orte alternativen Konsums wie Reformhäuser oder Dritte-Welt-Läden. Grundsätzlicher noch löste die Kritik am Rationalitätsprinzip eine Suche nach weltanschaulicher Orientierung etwa bei fernöstlichen Religionen aus bzw. bei sogenannten «Naturvölkern», denen eine überlegene Lebensweise zugeschrieben wurde.³⁹ Neben den dezidiert religiösen Strömungen trugen auch die in Lebensreform und Alternativmilieu üblichen körperzentrierten Praktiken von Vegetarismus, Naturheilkunde und Freikörperkultur Züge einer säkularen «hygienisch-diätetischen Selbsterlösungs-Religion», wie Ulrich Linse es formuliert hat.⁴⁰ Beide Milieus waren Produkte der kapitalistischen Gesellschaft, deren Transformation sie anstrebten, wobei der Arbeit an einem anderen Selbst entscheidende Bedeutung beigemessen wurde. Dabei konnten sie sich nicht aus der Verquickung mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen lösen, also etwa aus der Aporie, ihre Konsumkritik durch den Vertrieb alternativer Konsumgüter zu untermauern.

Ein signifikanter Unterschied besteht in der politischen Aufladung. Die Lebensreform war politisch weniger stark determiniert, sondern offen für verschiedene Richtungen, darunter besonders prominent völkisch-antisemitische Ideologeme, während das Alternativmilieu zunächst meist politisch links orientiert war, wobei seine konservativen und grundsätzlich modernitätskritischen Züge insbesondere in Fragen des Naturschutzes und in der Friedensbewegung auch rechte, neutralistische, teils ehemals nationalsozialistische Akteure anzog – eine Affinität, die jüngst auch bei den Corona-Protesten deutlich wurde.⁴¹ Von heute aus gesehen tritt eher der diffuse politische Charakter auch des Alternativmilieus stärker hervor. Gerade dieser Aspekt lässt es umso dringlicher erscheinen, nach

³⁹ Häberlen, Joachim C.: Genealogien der Vernunftkritik. Von der Lebensreform zur Alternativbewegung, in: Siegfried/Templin (Hg.): Lebensreform, 47–60; Eidelpes, Rosa: Gegenkultur. Zur Rolle der «Primitiven» für die Zivilisationskritik um 1900 und die «alternative Ethnologie» um 1980, in: Siegfried/Templin (Hg.): Lebensreform, 107–124.

⁴⁰ Linse, Ulrich: Rezension zu: Fritzen, Florentine: Gesünder leben. Die Lebensreformbewegung im 20. Jahrhundert. Stuttgart 2006. in: H-Soz-Kult, 30.03.2007, verfügbar unter: <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-9602> [30.6.2023].

⁴¹ Exemplarisch: Steig, Florian: Baldur Springmann und die Grünen. Ein schleswig-holsteinischer Ökobauer zwischen ökologischer Bedrohung und völkischer Ideologie, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte, 147 (2022), 199–236.

Kontinuitäten zu suchen, die sich jenseits dieser spezifischen sozialen Milieus erhalten haben. Offensichtlich sind nach ihrem Zerfall viele ihrer Anliegen, wenn auch nicht unbedingt in derselben Phänomenologie, in die Breite der Gesellschaft diffundiert, erfreuten sich zum Beispiel Vegetarismus und Naturismus eines Wohlwollens auch bei den Nazis. So gefragt, war die kritische Reflexion der Grundlagen der Moderne ein Grundzug der modernen Gesellschaft, der sich manchmal, aber eben nicht grundsätzlich, in klarer abgegrenzten Milieus verdichtete.

II. Transfer und transnational

Jenseits des methodologischen Nationalismus

Die Lebensreform als europäisches Phänomen

Johannes Bosch

Seit den 1970er-Jahren ist eine umfangreiche Forschung zur Lebensreformbewegung entstanden, die mit den Jahren von einem akademischen Randphänomen zu einem anerkannten Forschungsgebiet avancierte.¹ Wurde die Lebensreform über eine lange Zeit als ein rein deutsches Phänomen betrachtet, das aus den besonderen Bedingungen des autoritären Kaiserreichs erklärt werden müsse,² so wuchs in den letzten fünfzehn Jahren langsam ein Bewusstsein dafür, dass auch in anderen Ländern sozialreformerische Bewegungen existierten, die durch eine Reform des individuellen Lebensstils eine «Rückkehr zur Natur» für den:die Einzelne:n wie die Gesellschaft als Ganze bewerkstelligen wollten. Eine wachsende Anzahl von Publikationen erschloss lebensreformerische Bewegungen – beziehungsweise naturistische Bewegungen, wie die Lebensreform außerhalb des deutschen Sprachraums häufig genannt wird³ – in anderen europäischen Län-

1 Wedemeyer-Kolwe, Bernd: Forschungsgegenstände und Forschungsgenerationen. Die Forschungsgeschichte der Lebensreformbewegung als Reflexionsproblem. Verläufe, Interpretationen, Selbstbilder, in: Baader, Meike Sophia/Kenkmann, Alfons (Hg.): Jugend im Kalten Krieg. Zwischen Vereinnahmung, Interessenvertretung und Eigensinn (Jugendbewegung und Jugendkulturen – Jahrbuch 16), Göttingen 2021, 265–279, hier 273–278.

2 Cluet, Marc: Vorwort, in: ders./Repussard, Catherine (Hg.): «Lebensreform». Die soziale Dynamik der politischen Ohnmacht, Tübingen 2013, 11–50; siehe auch: Siegfried, Detlef/Templin, David: Einleitung der Herausgeber. Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1980. Kontinuitäten und Brüche in Milieus der gesellschaftlichen Selbstreflexion im frühen und späten 20. Jahrhundert, in: dies. (Hg.): Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1980. Kontinuitäten und Brüche in Milieus der gesellschaftlichen Selbstreflexion im frühen und späten 20. Jahrhundert (Jugendbewegung und Jugendkulturen – Jahrbuch 15), Göttingen 2019, 11–50, hier 23.

3 Die Lebensreform ist in nichtdeutschen Sprachräumen eher unter dem Begriff des «Naturismus» bekannt. Dieser Begriff, in den 1920er-Jahren in Frankreich entstanden, gelangte nach dem Zweiten Weltkrieg auch in die Deutschschweiz, konnte sich jedoch in Deutschland nicht durchsetzen (siehe: Locher, Eva: Natürlich, nackt, gesund. Die Lebensreform in der Schweiz nach 1945, Frankfurt am Main 2021, 270–272). Da der Begriff heute im angelsächsischen und frankofonen Raum vor allem mit der Freizeitbewegung des Nudismus verbunden wird – was zu Missverständnissen führen kann –, verwende ich in diesem Artikel, teilweise entgegen der Quellsprache, in der Regel den Begriff der «Lebensreform», was synonym zu «Naturismus» zu verstehen ist.

dern.⁴ Auch wenn diese Forschung bisher bei Weitem nicht den Umfang erreichte, der der deutschen Lebensreform gewidmet wurde, hat sie dazu beigetragen, das Bild eines rein deutschen Kulturphänomens zu revidieren und die weite Verbreitung sozialreformerischer Bewegungen in Europa zu verdeutlichen.

Dabei fällt freilich auf, dass die Lebensreform-Forschung trotz der räumlichen Erweiterung weiterhin fast ausnahmslos in einem nationalen Rahmen agiert. Auch wenn zuletzt transnationale Verflechtungen Berücksichtigung fanden, wurden mit wenigen Ausnahmen stets Bewegungen in einzelnen Ländern untersucht.⁵ Dies fällt umso mehr auf, als die historischen Akteur:innen der Lebensreform selbst einen Blick über die eigenen Landesgrenzen hinaus pflegten, wie die regelmäßigen Auslandsberichte in vielen ihrer Zeitschriften ebenso belegen wie die zahlreichen Versuche, internationale Dachorganisationen zu bilden.⁶ Die Lebensreformforschung bedarf daher dringend einer transnationalen Erweiterung, um den «methodologischen Nationalismus» der bisherigen Forschung zu überwinden.

Mit dem Begriff des «methodologischen Nationalismus» bezeichneten der Soziologe Andreas Wimmer und die Sozialanthropologin Nina Glick Schiller 2002 die konzeptionelle Beschränkung vieler sozialwissenschaftlicher Forschungsprogramme auf den unhinterfragten Rahmen des Nationalstaates. Die Nation, so die Kritik, erscheine als die natürliche und gewissermaßen evidente Kategorie sozialer Prozesse, wobei die Selbstverständlichkeit der Nation als Bezugsrahmen – anders als beim politischen Nationalismus – nicht aus einer Affirmation zustande kam, sondern vor allem das Resultat des Umstandes war,

4 Siehe z. B. für Frankreich: Baubérot, Arnaud: *Histoire du naturisme. Le mythe du retour à la nature*, Rennes 2004; für England: Rohkrämer, Thomas: *Gab es eine Lebensreformbewegung in England?*, in: Cluet, Marc/Repussard, Catherine (Hg.): «Lebensreform». Die soziale Dynamik der politischen Ohnmacht, Tübingen 2013, 319–335; für Spanien: Cubero Izquierdo, María Carmen: *La pérdida del pudor. El naturismo libertario español (1900–1936)*, Madrid 2015; für die Schweiz: Rindlisbacher, Stefan: *Lebensreform in der Schweiz (1850–1950). Vegetarisch essen, nackt baden und im Grünen wohnen*, Bern 2022; Locher: *Natürlich, nackt, gesund*.

5 Rindlisbacher: *Lebensreform in der Schweiz*, 20–28. Als Ausnahme siehe Gladieux, Marc: *Wanderfreunde westphaliens et «Excurs» marseillais (1890–1919). Un même combat?*, in: Cluet, Marc/Repussard, Catherine (Hg.): «Lebensreform». Die soziale Dynamik der politischen Ohnmacht, Tübingen 2013, 337–354; Bosch, Johannes: «Zurück zur Natur». Bürgerliche Reformbewegungen in Deutschland und Frankreich vor dem Ersten Weltkrieg am Beispiel des Vegetarismus, in: Francia, Forschungen zur westeuropäischen Geschichte, 48 (2021), 169–191; Hauser, Julia: *A Taste for Purity. An Entangled History of Vegetarianism*, New York 2023.

6 Rindlisbacher, Stefan: *Nackte Körper für den Frieden? Die Europäische Union für Freikörperkultur*, in: Themenportal Europäische Geschichte, 2022, verfügbar unter: <http://www.europa.clio-online.de/essay/id/fdae-112651> [26.6.2023].

dass der Bezugsrahmen nicht explizit verhandelt wurde.⁷ Erst das Aufbrechen des «methodologischen Nationalismus» lasse demnach neue, transnationale Untersuchungsgegenstände erkennen, die im nationalen Rahmen schlicht unsichtbar bleiben. Diese Perspektive bringt einen Anspruch auf den Punkt, der in der Geschichtswissenschaft immer wieder eingefordert wurde: Geschichte soll jenseits nationaler Grenzziehungen geschrieben werden, um die vielfältigen Transfer- und Übersetzungsprozesse sichtbar zu machen, die zur Bildung von historischen Objekten und Prozessen beitragen, und so letztlich auch die Nation selbst historisieren.

Der vorliegende Artikel befasst sich mit der Bedeutung dieser Kritik für die Lebensreformforschung, und es wird dabei argumentiert, dass die Lebensreform als europäisches Phänomen jenseits nationaler Engführungen gedeutet werden muss. Dafür werde ich aufzeigen, welche Perspektiven sich für die Forschung ergeben, wenn die vielfältigen konzeptionellen Modelle einer transnationalen Geschichtsschreibung, die in den vergangenen Jahrzehnten entwickelt wurden, für die Lebensreformforschung fruchtbar gemacht werden. Im ersten Teil wird darauf hingewiesen, dass bereits Marc Blochs Plädoyer für eine vergleichende europäische Geschichte von 1928 wichtige Impulse für die Lebensreformforschung bietet und die Deutungen der bisherigen Forschung relativiert. In einem zweiten Schritt werde ich am Beispiel der Rezeptions- und Aneignungsstrategien des französischen Naturarztes Paul Carton zeigen, welchen Erkenntnisgewinn die Perspektive der Kulturtransferforschung für eine Untersuchung bietet, die die Entstehung lebensreformerischer Bewegungen als wechselseitigen Konstitutionsprozess über nationale Grenzen hinweg betrachtet. Abschließend geht es darum, auf das Konzept der *histoire croisée* einzugehen, die fordert, auch den forschenden Blick in die Reflexion der Untersuchung miteinzubeziehen und zu zeigen, dass eine solche doppelte Historisierung und Reflexion des Untersuchungsobjekts wie des untersuchenden Subjekts gerade für die Lebensreformforschung angebracht ist.

Angesichts der Tatsache, dass viele Ansätze einer transnationalen Geschichte im deutsch-französischen Kontext entstanden sind, sowie aufgrund meiner eigenen Expertise in diesem Raum stütze ich mich dabei vor allem auf Beispiele der deutschen und französischen Lebensreform. Im Zentrum des Artikels steht freilich in erster Linie das Plädoyer, nationale Grenzziehungen zu relativieren, sodass sich der konzeptionelle Ertrag auf eine gesamteuropäische Lebensreformforschung übertragen lässt.

7 Wimmer, Andreas/Glick Schiller, Nina: Methodological Nationalism and Beyond. Nation-State Building, Migration, and the Social Sciences, in: *Global Networks*, 2/4 (2002), 301–334, hier 302–307.

Eine vergleichende Geschichte der europäischen Lebensreform

1928 hielt der französische Historiker Marc Bloch eine Rede auf dem internationalen Historikerkongress in Oslo unter dem programmatischen Titel «Für eine vergleichende Geschichte der europäischen Gesellschaften».⁸ In dieser Rede, die zum Gründungsdokument einer transnationalen Geschichtsschreibung wurde, betonte Bloch zwar den Wert regionaler und nationaler wissenschaftlicher Spezialuntersuchungen zu Phänomenen der europäischen Geschichte. Er wies jedoch zugleich auf die Erkenntnisgrenzen rein lokaler Studien hin, wenn diese auf gemeineuropäische Phänomene zielten. Beispielsweise, so der Mediävist Bloch, entstanden im 14. und 15. Jahrhundert in verschiedenen Teilen Europas in relativ kurzen Zeitabständen Provinzial- und Generalstände. Wer die Entstehung dieser neuen Institution allein auf regionaler Grundlage untersucht, finde zwar lokale Entstehungsbedingungen, könne aber die institutionelle Transformation der Epoche nicht erklären.⁹

«Wenn man den *Keim* zum Vorschein bringt, bedeutet das nicht, daß man die *Ursachen des Aufkeimens* freilegt. Können wir aber hoffen, diese Ursachen jemals zu entdecken, wenn wir beispielsweise im Artois (bei den Ständeversammlungen des Artois) oder in der Bretagne (bei den bretonischen Ständen) verbleiben [...]? Ganz sicher nicht. Ein solches Herangehen führt nur dazu, daß wir uns in einem Labyrinth von unzähligen lokalen Fakten verlieren, denen wir dann einen Wert beimessen, den sie gewiß nie besaßen. Am Wesentlichen gehen wir aber unausweichlich vorbei. Denn eine allgemein wirksame Erscheinung kann nur ebenso allgemein wirkende Ursachen haben; und wenn es denn ein Phänomen von europäischer Reichweite gibt, so ist es jenes, das ich unter seinem französischen Namen die Herausbildung der Stände (*Etats*) genannt habe.»¹⁰

Dieses Argument, so meine These, gilt auch für die Erforschung der Lebensreformbewegung: Wenn eine Bewegung wie die Lebensreform, die sich in ganz Europa findet, nur im jeweils nationalen Rahmen untersucht wird, dann finden sich zwar Keime, nicht aber die Ursachen des Aufkeimens dieses neuen Phänomens. Die bisherige Forschung hat zwar sehr detailliert deutlich gemacht, in welchen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Kontexten die lebensreformerischen Bewegungen entstanden und auf welche bestehenden Impulse, welche Keime sie zurückgreifen konnten. Um die Ursprünge dieser Bewegungen zu erklären, müsste aber eine transnationale, europäische Perspektive eingenommen werden, die bisher nur in Ansätzen – im Zusammenhang der Diskussion um die

⁸ Bloch, Marc: Für eine vergleichende Geschichte der europäischen Gesellschaften, in: ders.: Aus der Werkstatt des Historikers. Zur Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft (hg. von Peter Schöttler), Frankfurt am Main/New York/Paris 2000, 122–159.

⁹ Ebd., 135–137.

¹⁰ Ebd., 136, eigene Hervorhebung.

Modernität der Lebensreform – geleistet wurde. In der bisherigen Forschung lassen sich vor allem zwei Deutungen der Lebensreform identifizieren, die aus nationalen Kontexten heraus plausibel sind, durch eine vergleichende europäische Perspektive aber infrage gestellt werden: einerseits die politische Deutung als bürgerliche Fluchtbewegung, zum anderen die kulturgeschichtliche Deutung der individualisierenden Lebensreform als einer Art säkularisierter Protestantismus.

Seit Beginn der Forschung in den 1970er-Jahren war die Deutung der Lebensreformbewegung als einer «bürgerlichen Fluchtbewegung» in eine «neue Innerlichkeit» präsent.¹¹ Die Lebensreform, so die These, sei Ausdruck eines romantischen Antikapitalismus, der eine Privatisierung der sozialen Frage mit sich brachte. Diese in den 1970er-Jahren auch aus den damaligen politischen Debatten innerhalb der neuen alternativen Bewegungen erklärbare Deutung erfuhr eine prominente Aktualisierung durch den französischen Germanisten Marc Cluet, der die Lebensreform als Resultat der politischen Blockade des deutschen Bürgertums im autoritären Kaiserreich beschrieb. Die politische Ohnmacht des deutschen Bürgertums, so Cluet, führte zu einer Geringschätzung der Politik und einer Konzentration auf weichere Formen der Gesellschaftsveränderung, vor allem auf dem Gebiet der Kultur und des individuellen Lebensstils.¹² Zwar scheinen diese Deutungen angesichts der offensichtlichen Nähe zur deutschen Kulturkritik plausibel, denn in der Tat zeichnete sich diese durch eine Abwertung der Politik und einer Hochschätzung einer vergeistigten Kultur, einer «machtgeschützten Innerlichkeit» (Thomas Mann), aus.¹³ Die Deutung verliert allerdings erheblich an Plausibilität, wenn der Blick auf andere europäische Länder erweitert wird: Die französische Dritte Republik bot dem Bürgertum reichhaltige politische Partizipationsmöglichkeiten, was die Entstehung eines bürgerlich geprägten lebensreformerischen Milieus nicht verhinderte.¹⁴ Und auch in der Schweiz entstand Ende des 19. Jahrhunderts ein lebensreformerisches Milieu, das in seinem individualisierenden, überparteilichen Anspruch stark dem deutschen Milieu ähnelte und in engem Austausch stand – und dies im europäischen Musterland demokratischer Teilhabe.¹⁵

Ähnlich verhält es sich mit der Deutung der Lebensreform als Ausdruck protestantischer Traditionen in der Folge der Reformation, wie sie besonders von Eva Barlösius vertreten wurde. Barlösius wies auf die starke Verankerung

11 Frecot, Janos/Geist, Johann Friedrich/Kerbs, Diethart: *Fidus 1868–1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen*, München 1972, 17 f.

12 Cluet: Vorwort, 22–30.

13 Bollenbeck, Georg: *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von J.-J. Rousseau bis G. Anders*, München 2007, 206–215.

14 Baubérot: *Histoire du naturisme*, 137–142.

15 Vgl. Rindlisbacher: *Lebensreform in der Schweiz*, besonders 427–431.

der lebensreformerischen Anhänger:innenschaft im protestantischen Bevölkerungsteil hin, während die Lebensreform in katholischen Gegenden Deutschlands kaum Verbreitung gefunden habe.¹⁶ Sie deutete daraufhin das lebensreformerische Weltbild als eine Form des säkularisierten Protestantismus, das in der Tradition der Reformation die Verantwortung für das eigene Leben im Individuum verankere und Persönlichkeit und Lebensführung hochschätze.¹⁷ Auch diese Deutung verliert in europäischer Perspektive an Überzeugungskraft. War der konfessionelle Gegensatz eine Grundtatsache der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts,¹⁸ so lässt sich dieses Schema nicht uneingeschränkt auf andere Länder übertragen. Im Frankreich der Dritten Republik wirkte vielmehr der Gegensatz zwischen einem katholisch-konservativen und einem laizistisch-liberalen Bürgertum prägend für kulturelle Präferenzen, und in der Tat lässt sich die Verankerung der französischen Lebensreform im laizistischen Bürgertum konstatieren – das dennoch mehrheitlich der katholischen Konfession zugehörte.¹⁹

Die beiden Beispiele verdeutlichen, dass Erklärungsansätze, die in nationalem Rahmen plausibel erscheinen, in einen europäischen Kontext gestellt werden müssen, um ihre Gültigkeit zu prüfen. Das ist in der Lebensreformforschung ansatzweise dort geschehen, wo die Frage nach der Modernität dieser Bewegung zur Debatte stand. Der – vieldeutige – Begriff der Moderne wurde in der deutschen Geschichte vor allem im Zusammenhang mit der Debatte um einen deutschen «Sonderweg» verhandelt. Die Sonderwegsthese, die behauptete, die deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts habe einen besonderen, von einer westlichen Norm abweichenden Weg in die Moderne genommen, erwies sich in materialer Hinsicht zwar als unhaltbar. Zugleich war sie methodisch äußerst produktiv, verdeutlichte sie doch die Notwendigkeit einer vergleichenden Betrachtung der deutschen Geschichte und damit einen Blick über den nationalen Rahmen hinaus.²⁰ Dies wirkte sich auch auf die Lebensreformforschung aus, denn überall dort, wo Fragen der Modernität verhandelt wurden, stand und steht somit auch der europäische Blick zumindest als Perspektive im Raum.²¹

16 Barlösius, Eva: *Naturgemäße Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende*, Frankfurt am Main 1997, 164.

17 Barlösius: *Naturgemäße Lebensführung*, 210–216.

18 Vgl. Blaschke, Olaf: *Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 26/1 (2000), 38–75.

19 Bosch: «Zurück zur Natur», 183.

20 Kocka, Jürgen: *Nach dem Ende des Sonderweges. Zur Tragfähigkeit eines Konzeptes*, in: Hitzer, Bettina/Welskopp, Thomas (Hg.): *Die Bielefelder Sozialgeschichte. Klassische Texte zu einem geschichtswissenschaftlichen Programm und seinen Kontroversen*, Bielefeld 2010, 263–275, besonders 272–273.

21 Siehe z. B. bei Linse, Ulrich: *Ökopax und Anarchie. Eine Geschichte der ökologischen Bewegungen in Deutschland*, München 1986, 153–160. Zuletzt als Perspektive auch für die

Trotz dieser perspektivischen Erweiterung mangelt es bis heute an vergleichenden empirischen Studien, die Quellenbestände verschiedener Länder symmetrisch in den Blick nehmen.²² Zukünftige Arbeiten könnten dabei zur Erklärung und Deutung der Lebensreform auf eine reichhaltige Literatur zurückgreifen, die viele Motive des lebensreformerischen Weltbildes in die europäische Kulturgeschichte einordnet, wie beispielsweise die Degenerationsangst, die Sorge vor dem Geburtenrückgang oder die Stadtkritik.²³

Transnationale Identitäten – Kulturtransfers in der Lebensreform

Ähnlich wie der Vergleich fordert auch die Transfergeschichte eine Perspektive jenseits nationaler Beschränkungen ein. Sie geht allerdings noch einen Schritt weiter und stellt das Konzept von Kulturen als geschlossenen Räumen grundsätzlich infrage. Gefragt wird somit nicht nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden von bereits etablierten Vergleichsobjekten, sondern nach Prozessen kultureller Aneignung und Veränderung, die selbst dazu beitragen, ein kulturelles Phänomen hervorzubringen.

Der Ansatz des Kulturtransfers (*transferts culturels*) geht maßgeblich auf zwei französische Wissenschaftler, den Germanisten Michel Espagne und den Historiker Michael Werner, zurück, die seit den 1980er-Jahren ihren Blick auf kulturelle Austauschprozesse zwischen Deutschland und Frankreich richteten.²⁴ Dabei betrieben sie einen Wechsel der Perspektive, weg von einem diffusionistischen Konzept der Einflussgeschichte und hin zu einem Interesse an Rezeptionsprozessen einer «aufnehmenden» Kultur. Waren traditionelle Untersuchungen der Einflussgeschichte von der Frage geleitet, wie ein Kulturinhalt sich *verbreitet*, so stellt die Kulturtransferperspektive die *Aneignungsprozesse* in den Vordergrund. Zentral für solche Prozesse sind Mittler:innen, also Akteur:innen, die aufgrund von Fähigkeit, Position und Motivation in der Lage sind, Überset-

Tagung «Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1970», siehe Siegfried/Templin: Einleitung der Herausgeber, 23.

22 Als einzige Ausnahmen siehe Gladieux: *Wanderfreunde westphaliens*; Bosch: «Zurück zur Natur».

23 Pick, Daniel: *Faces of Degeneration. A European Disorder 1848–1918*, Cambridge 1989; Diemel, Christiane: *Kinderzahl und Staatsräson. Empfängnisverhütung und Bevölkerungspolitik in Deutschland und Frankreich bis 1918*, Münster 1995; Lees, Andrew: *Cities Perceived. Urban Society in European and American Thought, 1820–1940*, Manchester 1985.

24 Espagne, Michel/Werner, Michael: *Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des C.N.R.S.*, in: *Francia*, 13 (1985), 502–510.

zungsprozesse zu leisten.²⁵ Mittler:innen identifizieren ein Defizit in der eigenen Kultur, das durch Aneignung und Übersetzung von Inhalten eines anderen kulturellen Kontextes beseitigt werden kann. Dabei geht es nicht um die Frage, ob die Mittlerin den Inhalt «richtig verstanden» hat, sondern um die kreativen Prozesse, die bei der Rezeption stattfinden.²⁶ Schließlich kann der Aneignungsprozess von der Mittlerin bewertet werden, d. h. die Mittlerin nimmt Stellung zum Aneignungsprozess selbst: Diese Bewertung kann von der offenen Anerkennung, dass eine Aneignung stattgefunden habe, bis zur Leugnung des Ursprungs und der Behauptung einer autochthonen Entstehung des Kulturinhaltes reichen.²⁷ Die kulturellen Kontexte, zwischen denen Transfers stattfinden, müssen dabei nicht national sein, sondern können beispielsweise auch auf einer regionalen Ebene angesiedelt sein,²⁸ und sie stellen zudem keine homogenen Kulturen dar. Auf der forschungspraktischen Ebene werden sie dennoch – für den Untersuchungszeitraum – als einigermaßen stabile kulturelle Zusammenhänge behandelt und in diesem Sinne konsolidiert.²⁹

Der Ansatz der *transferts culturels* drängt sich für eine europäische Geschichte der Lebensreform geradezu auf: Die deutsche Lebensreform, die quantitativ bedeutender war als andere Reformbewegungen, übte eine Strahlkraft auf Vegetarier:innen, Naturheilkundler:innen und Nudist:innen verschiedener Länder aus, die jedoch nicht einfach deutsche Konzepte übernahmen, sondern sie in ihre jeweiligen Milieus übersetzten.

Der Nutzen einer solchen Perspektive, die besonders die kreativen Momente des Übersetzungsprozesses herausstellt, soll im Folgenden am Beispiel des französischen Naturarztes und Doktors der Medizin Paul Carton (1875–1947), einem der einflussreichsten französischen Lebensreformer:innen, gezeigt werden. Zwar stand Carton politisch weit rechts und grenzte sich vom größten Teil des französischen lebensreformerischen Milieus ab, aber er wurde dennoch im gesamten Milieu respektiert und beeinflusste mit seinen Lehren nachhaltig die französische Lebensreform. Zur deutschen Lebensreform unterhielt er ein ambivalentes Verhältnis: Einerseits rezipierte er durchaus deutsche lebensreformerische Schriften, andererseits war er – als französischer Nationalist – um eine Ab-

25 Werner, Michael/Zimmermann, Bénédicte: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 28/4 (2002), 607–636.

26 Lässig, Simone: Übersetzungen in der Geschichte – Geschichte als Übersetzung?, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 28 (2012), 189–216, hier 196.

27 Middell, Mathias: Kulturtransfer, *Transferts culturels*, Version: 1.0, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, verfügbar unter: <http://dx.doi.org/10.14765/zsf.dok.2.702.v1> [26. 6. 2023].

28 Espagne, Michel/Middell, Matthias (Hg.): *Von der Elbe bis an die Seine. Kulturtransfer zwischen Sachsen und Frankreich im 18. und 19. Jahrhundert*, Leipzig 1993.

29 Werner/Zimmermann: Vergleich, Transfer, Verflechtung, 615.

grenzung einer reinen französischen Lehre von deutschen Einflüssen bemüht.³⁰ Eine Perspektive des Kulturtransfers lässt, so meine These, dieses verworrene Verhältnis klarer erscheinen.

Der deutsche – beziehungsweise deutschsprachige – Einfluss auf die französische Lebensreform wurde schon früh deutlich, als um die Jahrhundertwende einige hygienisch orientierte französische Ärzte wie der Mediziner Albert Monteuuis eine ganzheitliche Behandlungsweise forderten und entwickelten, die sowohl Ernährungsreform als auch körperliche Betätigung und eine als Lichttherapie bezeichnete Nutzung therapeutischer Nacktheit beinhalten sollte. In ihren Schriften beriefen sich diese Ärzte sowohl auf Hippokrates als auch auf deutschsprachige Naturheilkundler wie Vincenz Priessnitz, Sebastian Kneipp und Arnold Rikli. Daraus entstand in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts ein lebensreformerisches Milieu, ein *milieu végétaro-naturiste* (Arnaud Baubérot), das sich mit zunehmender Größe in den 1920er-Jahren in einerseits stärker vegetarisch-naturheilkundlich und andererseits nudistisch orientierte Strömungen ausdifferenzierte.³¹

An dieser Ausdifferenzierung hatte auch Paul Carton Anteil, der 1921 mit seinem Schüler André Schlemmer die elitäre *Société naturiste* gründete, die beanspruchte, einen «reinen» französischen «Naturismus» zu vertreten und zu verteidigen.³² Für den katholisch-konservativen und antideutsch-nationalistischen Carton bedeutete dies zweierlei: Der wahre Naturismus ist nicht nudistisch und sexualisierend, sondern zielt auf die Disziplinierung des Körpers, besonders durch vegetarische Ernährung. Und er ist nicht deutsch, sondern steht in einer rein griechisch-römisch-französischen Tradition.³³ Interessanterweise entwickelte er seine Abgrenzung gegenüber Strömungen der französischen Lebensreform, die ihm suspekt erschienen, gerade in der Rezeption der deutschen Naturheilkunde und, allgemeiner, Lebensreform. Dabei versuchte er, nudistische Strömungen sowie Gruppen, die ein positives Verhältnis zur Sexualität propagierten, als deutschen Einfluss zu kennzeichnen, den es zu eliminieren galt. Die Erfahrungen im nach dem Ersten Weltkrieg zurückgewonnenen Elsaß-Lothringen präfigurieren diese Haltung. So war in der Vereinszeitschrift *Revue naturiste* zu lesen:

«Der Unterschied zwischen der deutschen Konzeption des Naturismus und der unseren erscheint [uns] bedeutend [...]. Die Naturheilkunde, wie man sie in deutschsprachigen Ländern versteht, arbeitet hauptsächlich mit Kräutern, Wassertherapie und allgemein den physikalischen Wirkkräften [...]. Ernährungsumstellungen spielen eine bedeutend

30 Baubérot: *Histoire du naturisme*, 249–278.

31 Ebd., 120–127.

32 Ebd., 274.

33 Siehe z. B. Carton, Paul: *Le système Kuhne*, in : *La revue naturiste*, 7/3 (1928), 37–42, hier 42.

geringere Rolle als bei uns. Es wird sehr wenig von Ernährungsreform, wie wir sie verstehen, gesprochen. Alkoholische Getränke werden nicht als ernsthaft gesundheitsschädlich betrachtet, und in den Naturheilanstalten kann man [sogar] Bier und Wein kaufen.»³⁴

Der hier skizzierte Unterschied, der Vorrang der Ernährungsreform in der französischen gegenüber äußerlichen Anwendungen in der deutschen Naturheilkunde, wurde für Carton das wesentliche Unterscheidungskriterium zwischen einer «guten» und «reinen» französischen und einer «verdorbenen» deutschen Lebensreform, wie er in einer Besprechung der Lehren des deutschen Naturheilers Louis Kuhne schreibt:

«Die Krankheitsbehandlung entwirft er [Kuhne, J. B.] in der *falschen Hierarchie*, die wir bei allen empirischen deutschen Naturisten finden. Für sie stellt die Haut den wichtigsten Ort des Stoffwechsels und der Reizung dar, und die Wassertherapie ist [daher] die wichtigste Behandlung. Wir [dagegen] wissen, dass die *richtige Hierarchie* in der Pflege der Ernährung sowie der Ausscheidungs- und der Reizfunktionen mit dem Verdauungstrakt beginnt, und dass infolgedessen die Diätetik und die Darmausscheidungen die zwei wichtigsten Pfeiler der rationalen naturistischen Therapie sind. Die Hautanwendungen durch Wasser, Luft und Sonne stellen dagegen nur komplementäre Mittel in einer logisch hierarchisierten Naturbehandlung dar.»³⁵

Auf den ersten Blick könnte man meinen, es handle sich bei dieser Gegenüberstellung lediglich um eine Differenz in der Wahl der therapeutischen Mittel. Aber für Carton manifestiert sich darin eine grundlegendere Opposition: Er wirft der deutschen Lebensreform mit ihrer Vorliebe für die Haut vor, den Nudismus zu propagieren und damit eine Sexualisierung des Körpers voranzutreiben. Eine solche Propagierung einer befreiten Sexualität, verbunden mit dem Verlust von Disziplin und Werten, ist, so Carton, in der deutschen Kultur verankert, wie seine Rezeption der Psychoanalyse zeigt:

«Die Freud'sche Lehre, die die verheerenden Folgen der Triebverdrängung und die sexuelle Unstillbarkeit predigt, muss der Masse der materialistischen Geister ja gefallen, für die Keuschheit ein Verbrechen ist, die freie Erfüllung des sexuellen Verlangens aber ein Allheilmittel. [...] Wir können feststellen, dass sich die Freud'schen Theorien bisher nur in deutsch- und englischsprachigen Ländern verbreitet haben [...]. Wir können dagegen sicher sein, dass sich die Psychoanalyse niemals in Frankreich verbreiten wird. Wir lieben zu sehr die Klarheit und den gesunden Menschenverstand.»³⁶

Die Abarbeitung an deutschen naturheilkundlichen Texten sowie an der Psychoanalyse diente Carton so zur konzeptionellen Differenzierung zwischen verschiedenen Strömungen der Lebensreform, die im Frankreich der Zwischenkriegszeit

34 Conférences en Alsace-Lorraine, in: La revue naturiste, 4/4 (1925), 67–68.

35 Carton: Le système Kuhne, 39–40, eigene Hervorhebung.

36 Carton, Paul: La psychanalyse, in: La revue naturiste, 2/5 (1923), 69–76, hier 76.

entstanden. Sein Blick ist also gewissermaßen nach innen gerichtet, auf die konkurrierenden französischen Gruppen, unter denen er die nudistischen Strömungen im Laufe der 1920er- und 1930er-Jahre immer stärker angriff, als Bedrohung für die französische Moral und als schädlichen deutschen Einfluss brandmarkte.³⁷ Die Rezeption der deutschen Naturheilkunde erfüllte somit zwei Zwecke: Zum einen diente sie dazu, «reinen» Naturismus und Nudismus zu trennen, und zum anderen bezweckte Carton damit, die Übernahme deutscher Ideen in die französische Lebensreform zu leugnen: Die französische – und damit zugleich die wahre – Lebensreform stütze sich, so Carton, allein auf eine griechisch-romanische Tradition, während die deutschen Einflüsse, die ja zweifelsfrei vorlagen, lediglich Korruptionen der reinen Lehre darstellten.

Die Perspektive der Kulturtransferforschung zeigt somit die Komplexität von Rezeptionsprozessen, indem sie die Kreativität und Produktivität der Aneignung ins Zentrum der Aufmerksamkeit stellt. Eine traditionelle Perspektive, die die Verbreitung deutscher naturheilkundlicher Ideen untersucht, könnte Paul Carton vorwerfen, die deutsche Lebensreform nicht richtig verstanden oder nur einseitig betrachtet zu haben. Die Kulturtransferperspektive dagegen fördert die Funktion und Dynamik von Rezeptionsprozessen zutage und kann zeigen, welche Strategien vermittelnde Akteur:innen wie Carton verfolgten und welche Effekte ihre Aneignung und Übersetzung hatten. Auf diese Weise werden die produktiven Dimensionen von Aneignung deutlich, die sonst oft lediglich als defizitäres Missverständnis erschienen wäre, so als sei eine Veränderung der ursprünglichen Idee nur auf eine mangelhafte Informationsübertragung zurückzuführen.

Der doppelte Blick – eine *histoire croisée* der Lebensreform

In einem einflussreichen Artikel zogen der Historiker Michael Werner und die Soziologin Bénédicte Zimmermann 2002 ein Fazit aus den bisherigen Ansätzen der vergleichenden, der Transfer- und der Verflechtungsgeschichte. Dabei formulierten sie vor allem eine zentrale Kritik an bisherigen Konzepten vergleichender und transnationaler Geschichte: Sie attestierten ihnen eine mangelnde Reflexion über den Standort des untersuchenden Subjekts. Insbesondere die Vergleichsgeschichte, so die Autor:innen, setze eine Beobachter:innenperspektive voraus, die sich außerhalb des Untersuchungsgegenstandes befinde. Die Maßstäbe, anhand derer bestimmte Aspekte des historischen Gegenstandes als relevant für die vergleichende Untersuchung bestimmt werden, können in solch einer Perspektive nicht aus dem Gegenstand gewonnen, sondern müssen von

37 Carton, Paul: *L'infiltration nudiste*, in: *La revue naturiste*, 10/7 (1931), 126–127.

außen gesetzt werden – damit aber verfähre dieser Ansatz im Grunde ahistorisch. Zudem unterbleibe durch die fehlende Reflexion der Beobachter:innenperspektive letztlich auch eine Rechenschaft über die Herkunft der Vergleichskategorien.³⁸

Dieser Einbezug der Beobachter:innenposition stellt die wesentliche Innovation des Ansatzes der *histoire croisée* dar. Das französische Wort *croiser* bedeutet «kreuzen», und in der Tat schlagen die Autor:innen eine doppelte Kreuzung vor: Einerseits werden, wie in den Ansätzen der *entangled* und *shared history*, die Verflechtungen auf der Ebene des Gegenstandes in den Blick genommen – also die wechselseitigen Beobachtungen, Verbindungen und Transfers auf der Ebene der historischen Akteur:innen. Zugleich aber soll auch der beobachtende Blick als ein gekreuzter verstanden werden.³⁹ Diese zunächst etwas schwammig anmutende Forderung wird verständlich, wenn man sich den deutsch-französischen Entstehungszusammenhang des Ansatzes verdeutlicht, der nicht nur durch einen deutsch-französischen Untersuchungsgegenstand, sondern auch durch deutsche und französische Forscher:innen und ihre wechselseitige Verflechtung geprägt ist. Auf diese Weise, so könnte man zusammenfassen, soll auch der Entstehungszusammenhang in die Untersuchung miteinbezogen werden.

Ein deutsch-französischer Gegenstand, der von deutschen und französischen Forscher:innen untersucht wird – diese Konstellation zeichnet auch die Forschung zur europäischen Lebensreform aus, ohne dass dies bisher thematisiert und als Reflexion über den beobachtenden Blick in die Forschung integriert worden wäre. Daher soll im Folgenden ein kurzer Überblick über die Gegenstands- und Forschungskonstellation zur Lebensreform in deutsch-französischer Perspektive gegeben werden, die sich nicht nur durch eine doppelte Verflechtung, sondern auch eine augenfällige Asymmetrie auszeichnet.

Auf der Ebene des Gegenstandes lässt sich leicht eine europäische Verflechtung feststellen. Die lebensreformerischen Akteur:innen verschiedener Länder nahmen, wie oben bereits erwähnt, einander wahr; sie standen in Austausch miteinander, organisierten sich in internationalen Verbänden und rezipierten und adaptierten wechselseitig Kulturinhalte von Akteur:innen außerhalb des eigenen Landes beziehungsweise Sprachraums. Vielschichtiger stellt sich die Ebene der Forschenden dar: Einerseits gibt es eine lang etablierte und umfangreiche deutsche Forschung zur deutschen Lebensreform.⁴⁰ Weniger bekannt ist die Tatsache, dass es auch eine umfangreiche französische Forschung aus dem Bereich der *études germaniques*, der Deutschlandstudien, gibt, die sich wiederum beson-

38 Werner/Zimmermann: Vergleich, Transfer, Verflechtung, 610–611.

39 Ebd., 618.

40 Zur Forschungsgeschichte insbesondere Deutschlands siehe: Wedemeyer-Kolwe, Bernd: Aufbruch. Die Lebensreform in Deutschland, Darmstadt 2017, 11–19.

ders mit dem Gegenstand der deutschen Lebensreform beschäftigt.⁴¹ Beim Vergleich dieser beiden Forschungstraditionen zur deutschen Lebensreform fällt jedoch auf, wie stark diese getrennt geblieben sind und wie wenig personelle Überschneidungen sich beispielsweise bei Konferenzen finden – obwohl der historische Gegenstand übereinstimmt. Vergleicht man zwei wichtige Sammelbände der letzten zehn Jahre – *De la Lebensreform à l'Altermondialisme* von 2016 auf französischer Seite sowie *Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1970* von 2019 auf der deutschen –, dann fällt zunächst auf, dass zum französischen Band kaum deutsche Forscher:innen, zum deutschen Band überhaupt keine französischen Autor:innen beigetragen haben.⁴² Doch nicht nur das: Tatsächlich gibt es keine personellen Überschneidungen zwischen den beiden Gruppen, und dies, obwohl beide Veröffentlichungen nicht nur die deutsche Lebensreform, sondern das recht spezifische Thema der Kontinuitäten der Lebensreform im 20. Jahrhundert behandeln und teils explizit eine transnationale Perspektive auf diese Bewegungen einfordern.⁴³

Blickt man auf die Untersuchungen zur französischen Lebensreform, so zeigt sich eine weitere Asymmetrie: Französische Forschungen zur französischen Lebensreform sind rar, was sich möglicherweise durch die geringere quantitative Bedeutung des französischen lebensreformerischen Milieus und den geringeren Platz im öffentlichen Bewusstsein nach dem Zweiten Weltkrieg erklären lässt.⁴⁴ Und schließlich: Deutsche Forschungen zur französischen Lebensreform liegen meines Wissens, abgesehen von meiner eigenen Arbeit, nicht vor.⁴⁵

In einer vorläufigen Skizze lässt sich die Gegenstands- und Forschungssituation zur deutsch-französischen Lebensreform daher wie folgt zusammenfassen (Abb. 1): Deutsche wie französische Lebensreformer:innen unterhielten

41 Für eine erschöpfende Übersicht der französischen Forschung fehlt hier der Platz; stellvertretend sei auf den einflussreichen Sammelband verwiesen, den die beiden Straßburger Germanist:innen Marc Cluet und Catherine Repussard herausgegeben haben: Cluet/Repussard (Hg.): «Lebensreform».

42 Repussard, Catherine (Hg.): *De la Lebensreform à l'Altermondialisme. Métamorphoses de l'alternativité?/Lebensreform – Antiglobalisierung. Metamorphose der Alternativbewegungen?*, *Recherches Germaniques*, 11 (2016); Siegfried/Templin: *Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1980*.

43 Siegfried/Templin: Einleitung der Herausgeber, 23.

44 Siehe bisher Ouédraogo, Arouna P.: *Le végétarisme. Esquisse d'histoire sociale*, Ivry-sur-Seine 1994; Ouédraogo, Arouna P.: *De la secte religieuse à l'utopie philanthropique. Genèse sociale du végétarisme occidentale*, in: *Annales, Histoire, Sciences sociales*, 55/4 (2000), 825–843; Baubérot: *Histoire du naturisme*. In den kommenden Monaten werden einige weitere Arbeiten erscheinen, so die Dissertationen von Léo Bernard zum Verhältnis der französischen Naturärzte zum Okkultismus sowie von Alexandra Hondermarck zur Sozialstruktur des organisierten Vegetarismus in Frankreich und Belgien.

45 Bosch: «Zurück zur Natur»; ebenso meine Dissertation, die sich aktuell in Arbeit befindet.

Deutsch-französische *histoire croisée* der Lebensreform

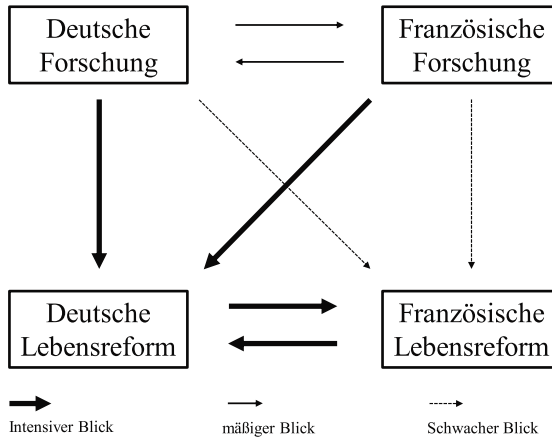


Abbildung 1: Schema der doppelten deutsch-französischen Verflechtung der Lebensreformforschung.

Kontakte und tauschten sich aus. Es gibt eine reichhaltige deutsche und ebenso eine umfangreiche französische historische Forschung zur deutschen Lebensreform, im Gegensatz zur Forschung zur französischen Lebensreform, die nur ansatzweise von der französischen, fast gar nicht von der deutschen Forschung vorgenommen wurde. Schließlich nehmen sich die deutsche und die französische Forschung wechselseitig zwar wahr, bleiben in der Forschungspraxis aber an ihre jeweiligen institutionellen Kontexte gebunden, sodass ein Austausch nur eingeschränkt stattfindet.

Angesichts dieser Gemengelage stellt sich die Frage, wie die asymmetrische Konstellation der Lebensreformforschung die Forschungsfragen und -richtungen und damit auch ihre Ergebnisse beeinflusst. Oder anders gesagt: Welche Rolle spielt der Blick über den Rhein zur Klärung eigener Gegenwartsfragen? Wie prägte beispielsweise die Frage nach besonderen Entwicklungen der deutschen Geschichte, wie sie die Sonderwegsdebatte aufgeworfen hatte, das Interesse an der deutschen Lebensreform? Welche Rolle spielte die Entwicklung der deutsch-französischen Beziehungen nach 1945 für den Blick auf die Lebensreform? Diese Fragen können als Anregung dienen, in der Zukunft auch den komplexen Entstehungszusammenhang der Lebensreformforschung in die Reflexion mit einzu beziehen. So folgt aus dem Einbezug einer Perspektive der *histoire croisée* das Plädoyer, nicht nur auf der Ebene des Forschungsgegenstandes – der europäischen Lebensreform – Verflechtungen und Transfers zu berücksichtigen, sondern auch auf der Ebene der Forschung Austauschprozesse zu reflektieren. Dazu

wäre ein stärkerer Austausch im Rahmen transnationaler wissenschaftlicher Zusammenarbeit wünschenswert. Die letzten beiden Veranstaltungen zum Thema Lebensreform geben Anlass zur Hoffnung, dass dieser Austausch in Zukunft verstärkt stattfinden wird, denn sowohl die Lebensreform-Tagung 2022 an der Universität Fribourg, aus der der vorliegende Sammelband hervorgegangen ist, als auch der Lebensreform-Workshop, der im selben Jahr am Deutschen Historischen Institut in Paris stattfand, waren auf einen deutsch-französischen Austausch hin konzipiert und international besucht.⁴⁶

Fazit – Europäische Geschichte als transnationale Verflechtungsgeschichte

Der vorliegende Artikel versteht sich eher als Skizze einer erweiterten Perspektive auf die Lebensreform denn als festes und fertiges Programm. Es wurde gezeigt, dass die Lebensreform, die bis heute überwiegend als spezifisch deutsches Kulturphänomen gedeutet wird, in einer erweiterten, europäischen Perspektive untersucht werden muss, um der Vielfalt der Bewegungen und zugleich der fundamentalen gesellschaftlichen Veränderungsprozesse gerecht zu werden, die diese Bewegungen hervorgebracht haben. Seit Marc Blochs Plädoyer für eine vergleichende europäische Geschichte steht die Forderung im Raum, europäische Phänomene auch in einer europäischen Perspektive zu untersuchen, um die Gründe ihrer Entstehung adäquat beurteilen zu können und sich nicht in den Details nationaler Kontextbedingungen zu verlieren. Auch der seit den 1980er-Jahren vor allem im deutsch-französischen Kontext etablierte Ansatz einer Geschichte der Kulturtransfers verspricht neue Erkenntnisse für die Formierung lebensreformerischer Gruppen. Wie das Beispiel des einflussreichen französischen Naturarztes und Mittlers Paul Carton exemplarisch zeigt, trug die Auseinandersetzung mit Bewegungen anderer Länder und Sprachräume sowie die produktive Aneignung von Konzepten und Ideen wesentlich zur Identitätsbildung und inhaltlichen Positionierung lebensreformerischer Akteur:innen bei. Und schließlich zeigt der Einbezug des untersuchenden Blicks in die Betrachtung der Lebensreformforschung, wie ihn die *histoire croisée* fordert, den transnationalen Charakter der Lebensreform in doppelter Weise: im Gegenstand wie in der Forschung.

⁴⁶ Siehe dazu die Tagungsberichte: Atkinson, Louise: Tagungsbericht. Die Lebensreform: Neue Themen und Perspektiven, in: H-Soz-Kult, 03.06.2022, in: H-Soz-Kult, verfügbar unter: <https://www.hsozkult.de/event/id/event-115698> [26.6.2023]; Bosch, Johannes: Die Räume der «Lebensreform», in: H-Soz-Kult, verfügbar unter: <https://www.hsozkult.de/event/id/event-130388> [26.6.2023].

Dieser Beitrag ist als Plädoyer zu verstehen, dem transnationalen Charakter der Lebensreform in der Forschung stärker gerecht zu werden, indem der Blick über den nationalen Tellerrand hinausgeworfen und die Lebensreform als europäisches Phänomen untersucht wird. Eine europäische Perspektive versteht sich dabei als Erweiterung, nicht als Beschränkung: Sie stellt eine Erweiterung dar, weil sie den engen Rahmen der Nationalgeschichte verlässt und die transnationale Einbindung der Lebensreform nachzuvollziehen versucht. Dabei soll sie freilich nicht als Beschränkung auf den europäischen Raum im Sinne einer Abkehr von einer globalgeschichtlichen Perspektive verstanden werden. Eine solche Perspektive wurde in den letzten Jahren ebenfalls zunehmend eingefordert, um beispielsweise die Einbindung lebensreformerischer Akteur:innen in die kolonialen Beziehungen europäischer Staaten zu untersuchen.⁴⁷ Eine europäische und eine globalgeschichtliche Perspektive schließen jedoch einander keineswegs aus, sondern ergänzen den Blick auf eine stark vernetzte Bewegung in einer vielfach verflochtenen Welt.

⁴⁷ Wie zuletzt z. B. bei Rindlisbacher: *Lebensreform in der Schweiz*, 413–426 oder Hauser: *A Taste for Purity*. Siehe auch die Beiträge im Kapitel IV in diesem Band.

Jacques Louis Buttner (1876–1965) und der theosophische Vegetaro-Naturismus

Eine transatlantische Geschichte

Léo Bernard

Jacques Louis Buttner (1876–1965), französischer Staatsbürger, der in Mexiko zur Welt kam und später in Yale (USA) sein Studium abschloss, ist ein gutes Beispiel für die transnationale Geschichte der «Lebensreform». Zu Recht hat Pierre-Yves Saunier darauf hingewiesen, dass eine transnationale Geschichtsschreibung generell «nicht gegen die Nationen oder ohne sie unternommen werden kann, sondern ihr Augenmerk vielmehr zugleich auf das richten muss, was ihnen gegenläufig ist, was zwischen ihnen und über sie hinweg existiert hat».¹ Folglich bietet der transnationale Ansatz die Möglichkeit, so Saunier, Strömungen oder Individuen zu untersuchen, die bisher durch die Maschen des historiografischen Netzes gefallen sind, weil ihre Entwicklung zwischen und transversal zu nationalen Grenzen verläuft. Jacques Louis Buttner ist einer dieser Akteure, der in den Arbeiten zur Geschichte des französischen Naturismus bisher wenig Beachtung gefunden hat, aufgrund seines internationalen Lebensweges für ein transnationales Verständnis dieses kulturellen Phänomens aber interessant ist.

Dieser Beitrag stellt nicht nur seinen bisher weitgehend unbekanntem Lebensweg dar, sondern untersucht auch die länderübergreifende Zirkulation von Ideen und Praktiken, soweit sie sich aus Buttners Schriften ablesen lassen (oder eben auch nicht). Diese Studie wird sich auf eine beschränkte Anzahl von Texten konzentrieren: im Wesentlichen auf die beiden von Buttner verteidigten Doktorarbeiten, aber auch jene kleinen Artikel, die er in naturistischen, medizinischen und/oder spiritualistischen Zeitschriften veröffentlicht hat. Was sagt uns Buttners spezieller Fall in einer erweiterten Perspektive über die vegetarisch-naturistische Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts? Buttners Beispiel veranschaulicht die verschiedenen Dimensionen dieser vielgestaltigen internationalen Bewegung. Der Beitrag wird daher erst den medizinischen und dann den theosophischen Aspekt seines vegetarischen und naturistischen Engagements untersuchen – zwei Aspekte, die sich auf dem einzigartigen Lebensweg dieses spiritualistischen Arztes immer wieder berühren. Bevor wir diesen Weg nachvollziehen, erscheint es jedoch sinnvoll, mit einem knappen Exkurs über die

1 Saunier, Pierre-Yves: *Transnational History*, Houndmills/New York 2013, 11.

französische Naturistenszene der Zwischenkriegsjahre zu beginnen.² Wie bereits erwähnt, darf die transnationale Geschichte nicht die besonderen nationalen Kontexte ausser Acht lassen. Entsprechend soll vor allem der französische Kontext dargestellt werden, in dem das aus Deutschland stammende Konzept der «Lebensreform» gar nicht verwendet wird, dessen transnationale Inspirationen aber von großem Interesse sind.

Eine französische Naturistenszene?

Dem französischen Naturismus wurden bereits zwei umfangreiche Untersuchungen gewidmet, die von Arnaud Baubérot beziehungsweise von Sylvain Villaret stammen.³ Diese bedeutenden historischen Arbeiten haben den Weg des vielgestaltigen Konzepts Naturismus nachgezeichnet und Licht auf die verschiedenen Ausformungen geworfen, die der Naturismus im nationalen Kontext Frankreichs hatte. Für Villaret, der sich in seiner Studie auf die Beziehungen des Naturismus zum Sportunterricht konzentriert, bezeichnet der Terminus zunächst eine medizinische Philosophie, die auf der Idee einer heilenden Natur beruht, dann eine Therapie, die auf die Anwendung natürlicher Wirkstoffe ausgerichtet ist (Wasser, Luft, Sonne, Lebensmittel usw.), eine literarische Strömung und schließlich eine alternative Lebensweise, die von dem Wunsch beseelt ist, zu einem Leben im Einklang mit der Natur zurückzukehren.⁴ Auch Baubérot würdigt die medizinische Geschichte des Naturismus im 19. Jahrhundert, beschränkt seine Ausführungen jedoch auf das umfassende Projekt einer Reform der Lebensweise durch die Rückkehr zur Natur, das in Frankreich zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufkam. Dieses habe in ein Programm für eine hygienische Reform der Lebensweise gemündet, dessen erklärtes Ziel darin bestanden habe, die Sitten mit diesen (natürlichen) Gesetzen in Einklang zu bringen.⁵ Baubérot betont also (wie Villaret) die Beziehungen des Naturismus zur Medizin und zum Hygienismus, lässt aber zugleich seine Verbindung zur Leibeseziehung beiseite, um stattdessen die Schnittstellen zu Anarchismus, Esoterik und Freizeit zu erfor-

2 Dieses Milieu habe ich im Rahmen meiner Doktorarbeit erforscht, wobei mir Jacques Louis Buttner zum ersten Mal begegnet ist. Einige Elemente aus der Doktorarbeit haben in diesem Beitrag Verwendung gefunden. Vgl. Bernard, Léo: Hippocrate initié. Courants ésotériques et holisme médical en France durant l'entre-deux-guerres, Dissertationsschrift in Geschichte an der École Pratique des Hautes Études (EPHE), Paris 2021.

3 Baubérot, Arnaud: Histoire du naturisme. Le mythe du retour à la nature, Rennes 2004; Villaret, Sylvain: Histoire du naturisme en France depuis le siècle des Lumières, Paris 2005.

4 Villaret, Sylvain: L'Évolution du naturisme et de l'éducation physique. Les influences réciproques (XIX^e siècle – milieu du XX^e siècle), Dissertationsschrift in STAPS (Sportwissenschaften), Lyon 2001, 4.

5 Baubérot: Histoire du naturisme.

schen. In Baubérots Sinne wird der Naturismus im Folgenden als eine multidimensionale kulturelle Bewegung betrachtet, deren Haupttreiber ein medizinischer Kern war, welcher hier als «medizinischer Naturismus» bezeichnet wird. Daneben wurde diese Bewegung aber auch durch politische, wirtschaftliche, künstlerische und religiöse Einflüsse befördert, die sich auf eine Art und Weise miteinander verwoben, wie sie auch in der Person von Jacques Louis Buttner anschaulich wird.

Der französische Naturismus lässt sich auch – wie er übrigens heute meistens begriffen wird – im Hinblick auf die Praxis der Freikörperkultur (FKK) betrachten, welche ebenfalls die soeben genannten Einflüsse miteinander verknüpft. Wie Bernard Andrieu und Gilles Boëtsch in der Einleitung zu einem jüngst unter dem Titel *Quels naturismes? Quelles nudités?* erschienenen Themenheft der Zeitschrift *Corps* schreiben, habe der Naturismus ab den 1930er-Jahren in Frankreich allerdings zunächst eine Philosophie der Hygiene und der Gesundheit mittels einer gymnastischen Praxis der Nacktheit im Freien dargestellt.⁶ Obgleich tatsächlich einige Gruppierungen nackt und im Freien Gymnastik betrieben, ist dies dennoch nicht die Grundlage, auf welcher die verschiedenen Tendenzen des französischen Naturismus zu dieser Zeit zusammenfanden.⁷ Im Gegenteil: Das Thema führte sogar zu Spannungen rund um die Frage des Tragens von Unterwäsche. Konsens in all diesen Fragen war hingegen, dass es grundsätzlich um die hygienische Reform der Lebensweisen ging – unabhängig davon, ob man die FKK-Praxis einbezog oder nicht. Dieses Fundament verdankte sich insbesondere der Entwicklung der französischen Vegetarierbewegung, dem historischen Dreh- und Angelpunkt der Naturistenbewegung.

Baubérot spricht von «*végétaro-naturisme*», um die von der Vegetarier-Szene propagierte «Hygiene-Doktrin» zu bezeichnen, die nicht nur den Verzicht auf Fleisch predigte, sondern den Vegetarismus in eine umfassendere Hygiene-Bewegung einbettete, in der – wie im Satzungsentwurf für die Gründung einer vegetarische Gesellschaft aus dem Jahr 1879 angedeutet wird – auch «saubere Luft, Licht, Wasser, Bewegung und moralische Einflüsse eine Rolle spielen müs-

6 Andrieu, Bernard/Boëtsch, Gilles: Introduction, in: *Corps* 19/1 (2021), 11–14, 12.

7 In diesem Zusammenhang ist auf das Archives des NATurismes (ANAT) hinzuweisen, eine frei zugängliche Forschungsbibliothek, die über die Fachbereichsbibliothek STAPS der Universität Paris Descartes/Université Paris Cité zugänglich ist und von Bernard Andrieu gegründet wurde. Andrieu steht auch hinter einem ehrgeizigen Projekt zur Erforschung und Erschließung des naturistischen Erbes, das 2024 in eine bedeutende Ausstellung im Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée in Marseille münden wird. Bei diesen Projekten werden er und seine Kollegen von der Fédération française de naturisme unterstützt, die sich heute vor allem auf die FKK-Praxis konzentriert.

sen».⁸ Diese Ausrichtung verdankt sich zum Teil der «Physiatrie» des Schweizer Arztes Friedrich Wilhelm Dock (1833–1907), der zu den ersten Impulsgebern des aufkommenden französischen Vegetarismus gehörte und die internationale Dimension einer Bewegung veranschaulicht, welche auch vom «Kneippen» des bayerischen Pfarrers Sebastian Kneipp (1821–1897) beeinflusst war. Der Vegetarismus der Belle Époque diente sodann als Blaupause für den Naturismus der Zwischenkriegsjahre, der sich von der Bevormundung durch die Société Végétarienne de France (SVF, die 1899 zum zweiten Mal gegründet wurde) emanzipierte und unabhängige Gruppierungen ins Leben rief. Tatsächlich standen alle Gründer dieser Gruppierungen der SVF in unterschiedlichem Maße nahe.

Als angesehener Arzt, der mittels seiner Schriften erheblichen Einfluss ausübte, trat Paul Carton (1875–1947) als bedeutendste intellektuelle Figur aus diesem Milieu hervor. Allerdings – wie es der Name seiner (1921 gegründeten) Société Naturiste de France andeutet – gehörte zu seinem Naturismus eine nationalistische Dimension, die gut zu seinen konservativen Auffassungen im Allgemeinen passte. In der zweiten Ausgabe von *La Revue Naturiste*, die er ab 1922 herausgab, verurteilte Carton die Besessenheit der Vegetarismus-Theoretiker, mit der diese «im Ausland sowie in feindlichen Lagern Komplikationen und Unwahrheiten aufgreifen, welche die französische Lehrmeinung zum Vegetarismus vergiftet haben».⁹ In Anbetracht der «irreführenden Theorien von Lahmann» sowie der «obskuren, unsensiblen empirischen Praktiken von Kühne», diesen «jüngeren und trüben Quellen des deutschen Naturismus», bekennt sich Carton zur Inspiration durch «unsere vegetarischen Bauern von einst» und die «griechisch-römische Tradition des Naturismus».¹⁰ Zwischen den Zeilen offenbart Cartons deutschfeindliche Tirade den Einfluss, den die Ideen vom anderen Ufer des Rheins auf die französische Szene hatten. Dennoch trug Carton fraglos dazu bei, einen eigenen «französischen Naturismus» zu formen, dessen Profil sich deutlich von ähnlichen Bewegungen anderswo unterschied.

⁸ Archives du Musée des arts et métiers, Bestand Gaudin de Guize, Archives du Familistère de Guize. Projekt einer Gesellschaft für allgemeine Gesundheitsfürsorge und Vegetarismus in Nizza (Nizza, 1879). Übersetzung aus dem Original.

⁹ Carton, Paul: Les fautes commises habituellement dans la conduite du régime végétarien, in: *La Revue Naturiste* 2 (février 1922), 22. Übersetzung aus dem Original.

¹⁰ Ebd. Übersetzung aus dem Original. Paul Carton bezieht sich hier auf Heinrich Lahmann (1860–1905) und Louis Kuhne (1835–1901). Ersterer war ein naturheilkundlich orientierter Arzt, der als Leiter eines großen Sanatoriums in Dresden bekannt wurde und der, neben anderen Theorien, die Hauptursache aller Krankheiten in einer von ihm als *Dysämie* bezeichneten, konstitutionellen Disposition sah. Der Zweite war ein deutscher Heilpraktiker, der für seine besondere Anwendung der Hydrotherapie und seine Empfehlung von kalten Sitzbädern bekannt ist. Vgl. Hau, Michael: *The Cult of Health and Beauty in Germany. A Social History 1890–1930*, Chicago/London 2003.

In einem Übersichtsartikel zum Stand der Naturistenbewegung in Südamerika bedauerte Carton übrigens, dass die naturistischen Ideen dort «fast ausschließlich auf Kühnes empirischem Naturismus» basierten; dabei hatte ein Korrespondent Carton sehr wohl über die Verbreitung seiner Werke in Rio de Janeiro informiert, wo die gehobenen Gesellschaftsschichten Französisch sprachen.¹¹ Eine größere Verbreitung fanden Cartons Thesen in Portugal, wo mit dem Centro fraternista de Alcobaça 1923 eine Tochtergesellschaft seiner Société Naturiste de France gegründet wurde, die portugiesische Übersetzungen seiner Schriften herausgab. In Portugal gab es für Menschen wie Carton weniger Konkurrenz als auf dem amerikanischen Kontinent mit seinen zahlreichen deutschen Einwanderern. In diesem Sinne begegnet man dem Kampf um kulturellen und geopolitischen Einfluss auch im Bereich des Naturismus sowie, allgemeiner, auf dem Gebiet der Gesundheit, wie insbesondere Mariano Villalba in einem kürzlich erschienenen Artikel über den in Mexiko praktizierenden deutschen Arzt, Homöopathen und Naturheilkundler Arnold Krumm-Heller (1876–1949) dargelegt hat.¹²

Deutschland, zu dieser Zeit ein Auswandererland, hatte den Vorteil der geografischen Nähe zu Frankreich, was für die USA, damals wie heute ein Einwanderungsland, nicht galt. Insofern sollte sich der Einfluss des US-amerikanischen Naturismus in Frankreich als weniger ausgeprägt erweisen. Gestützt wird diese Hypothese mit einem Blick auf das Konzept der «Naturheilkunde», welches in den Vereinigten Staaten durch die Arbeiten eines weiteren deutschen Einwanderers, Benedict Lust (1872–1945), große Verbreitung fand. In der französischen Naturistenbewegung kam es hingegen praktisch gar nicht zum Tragen. Tatsächlich geschah dies erst 1954, und zwar durch das Wirken von Pierre Valentin Marchesseau (1911–1994). Andere Aspekte werfen jedoch Zweifel an dieser Hypothese zu den Informationsflüssen zwischen den Ländern auf.

Georges Hébert (1875–1957), Begründer des *Hébertisme* beziehungsweise der *Méthode naturelle* der Leibeserziehung sowie enger Freund und Mitarbeiter Cartons, interessierte sich schon früh für den Vegetarismus, nachdem er die Arbeiten des US-Amerikaners Bernarr Macfadden (1868–1955) gelesen hatte, die er übersetzte und in seiner einflussreichen Zeitschrift *L'Éducation physique* einem breiteren Publikum zugänglich machte.¹³ Auch das Konzept der «*culture humai-*

11 Correspondance – Le Mouvement naturiste dans l'Amérique du Sud, in: La Revue Naturiste 4 (April 1922), 64. Übersetzung aus dem Original.

12 Villalba, Mariano: Le système médical d'Arnold Krumm-Heller (1876–1949). Occultisme, racisme, eugénisme et nouvelles méthodes de guérison entre Europe et Amérique Latine, in: Arcana Naturae 3 (2022), 109–139.

13 Vgl. Philippe-Meden, Pierre: Du sport à la scène. Le naturisme de Georges Hébert (1875–1957), Bordeaux 2017; Villaret, Sylvain: Les médecins hébertistes et le naturisme, in: Froissart, Rony/Saint-Martin, Jean (Hg.): Le Collège d'athlètes de Reims. Institution pionnière

ne», welches die körperliche und geistige Kultur des Individuums umfasst und über die französischen vegetarisch-naturistischen Schriften starke Verbreitung erfuhr, verdankt sich zum Teil dem nordamerikanischen Kontinent. In die französische Vegetarier-Szene scheint dieses Thema eigentlich von Paul Nyssens (1870–1954) eingeführt worden zu sein, einem belgischen Ingenieur, der in den USA gelebt hatte. Dort hatte er Victor Gabriel Rocine (geb. Lundquist, 1859–1943) kennengelernt, einen schwedischen Immigranten, der die Zeitschrift *Human Culture* leitete. Rocine war Teil der breiteren Bewegung der US-amerikanischen Populärpsychologie und der «*mind cure*», in der speziell die Anhänger des *New Thought* hervortraten. Sie einte die Vorstellung, dass der Geist die Materie beherrscht und die Realität unserer Existenz zur Gänze durch unsere eigenen Gedanken und Überzeugungen konstruiert wird. Diese Strömung wurde vor allem von William Walker Atkinson (1862–1932) vorangetrieben. Eine bevorzugte Anlaufstelle fand sie in der magnetistischen Szene Frankreichs, die um die Wende zum 20. Jahrhundert von Hector Durville (1849–1923) dominiert wurde, dem Vater der Ärzte Gaston Durville (1887–1971) und André Durville (1896–1979), ihrerseits Gründer der Société Naturiste (1927). Die Familie Durville ist ein gutes Beispiel für die Nähe zwischen Magnetismus und Naturismus, was indes auch für Albert Louis Caillet (1869–1922) gilt, einen engen Vertrauten Cartons, der in seinen Schriften regelmäßig Atkinson und andere US-amerikanische Autoren zitierte. Schließlich ist auch bemerkenswert, dass Jacques Demarquette (1888–1969), Gründer der vegetarisch-naturistischen Gruppe Trait d'Union (1912), seine Studienzeit in den Vereinigten Staaten verbracht hatte. Obwohl sich also der US-amerikanische naturistische Einfluss, wie der Einfluss der US-amerikanischen Kultur im Allgemeinen, nach dem Zweiten Weltkrieg als viel größer erweist, ist der «naturistische Kulturtransfer» zwischen Frankreich und den Vereinigten Staaten vor dem Krieg keineswegs bloß anekdotischer Natur.¹⁴ Diese Frage übersteigt jedoch den Rahmen des vorliegenden Artikels, der auf den Fall von Jacques Louis Buttner fokussieren soll.

Jacques Louis Buttner – ein transnationaler Werdegang

Geboren wurde Jacques Louis Buttner am 1. November 1876 in Puebla, in der Nähe von Mexiko-Stadt. Über die ersten Jahre seines Lebens sind die Informationen zu diesem Mann, der bisher noch nie Gegenstand einer historischen Stu-

et foyer de diffusion de la Méthode naturelle en France et à l'étranger, Reims 2014, 177–196, 180.

¹⁴ Der Begriff des Kulturtransfers verdankt sich hier den Arbeiten von Michel Espagne und Michael Werner. Siehe insbesondere Espagne, Michel: *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris 1999.

die gewesen ist, sehr lückenhaft – das gilt leider auch für seinen weiteren Lebensverlauf.¹⁵ Hinweise auf seinen Lebensweg kann man, neben einigen verstreuten Informationen und insbesondere einer biografischen Darstellung im Jahrbuch seines Studienjahrgangs in Yale,¹⁶ vor allem einem unveröffentlichten handschriftlichen Brief entnehmen, den Buttner 1961 an einen ehemaligen Kommilitonen richtete und der im Bibliotheksarchiv der Yale University aufbewahrt wird.¹⁷ Demnach ist der junge Buttner als Sohn eines französischen Handelsreisenden im Zuge der väterlichen Berufstätigkeit viel gereist. Später hat er vielleicht in der französischen Armee gedient und als Zeichner in London gelebt. Wie dem auch sei, um das Jahr 1903 herum nahm Buttner ein Passagierschiff nach New York, ohne einen Schulabschluss oder Geld in der Tasche. Der amerikanische Traum schien wahr zu werden, als es ihm gelang, sich an der renommierten Yale-Universität einzuschreiben, die schon damals berühmt war – im letzten Jahr, in dem die Aufnahme noch ohne vorherigen Abschluss und mithilfe einer Aufnahmeprüfung möglich war. Trotz seiner unauffälligen Statur (1,71 m und 56 kg) wurde man an der Universität schnell auf Buttners Geschick im Umgang mit Waffen aufmerksam, und bald unterrichtete er die Universitätsmannschaft im Fechten. Obwohl er sich eigentlich auf Neurologie spezialisieren wollte, schrieb und verteidigte Buttner eine medizinische Doktorarbeit, deren Schwerpunkt die Ernährungswissenschaft und die Vorteile einer vegetarischen Ernährung bildeten. Die 1909 eingereichte Dissertation gewann mehrere Preise und verhalf ihrem Autor zur Aufnahme in die Ehrengesellschaft Sigma Xi, welche die vielversprechendsten jungen Wissenschaftler des Landes versammelte. Seine wissenschaftliche Beweisführung zugunsten des Vegetarismus, einer Ernährungsweise, die Buttner seinen Jahrgangskollegen schmackhaft zu machen versuchte, fand nach ihrer Veröffentlichung großen Widerhall in der medizinischen Fachpresse der Vereinigten Staaten, eine Anerkennung, auf die noch zurückzukommen sein wird.

Buttner ließ sich danach als praktizierender Arzt in New Haven (Connecticut) nieder, von wo aus er weiterhin die Fechtmannschaft von Yale trainierte. Parallel dazu leitete er spätestens ab Februar 1913 die Theosophische Loge in New Haven, wobei sich seine Mitgliedschaft in der Theosophischen Gesellschaft eigentlich bis zum Oktober 1898 zurückverfolgen lässt, als er sich im nordfran-

15 Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass er Gegenstand eines Eintrags in der englischsprachigen *Wikipedia* ist. Außerdem wurde kürzlich ein Artikel, der dem Inhalt des Eintrags ähnelt, auf der Website *Animal Rights Timeline* veröffentlicht. Vgl. Peureux, Florimond: 1910 – Publication of *A Fleshless Diet* de Jacques Louis Buttner, in: *Animal rights timeline*, verfügbar unter: animalrightstimeline.com/?p=9179 [abgerufen am 3. Juli 2023].

16 Yale University, School of Medicine: *The Year Book*, New Haven 1909.

17 Harvey Cushing/John Hay Whitney Medical Library, Ms Coll 49, Box: 1 A-F, «Buttner, Jacques L., Les Boyers, France, to Dr. Scobie[?], 1961 May 28». An dieser Stelle möchte ich Christopher Zollo für seine wertvolle Hilfe danken.

zösischen Douai (Département Nord) aufhielt.¹⁸ Die 1875 in New Yorker spiritistischen Kreisen gegründete Theosophische Gesellschaft (TG) entwickelte sich rasch zu einer weltumspannenden Organisation. Ihr Ziel war, eine universelle Bruderschaft unter den Menschen zu bilden und «das Wissen über die Gesetze, die das Universum regieren, zu sammeln und zu verbreiten».¹⁹ Diese Gesetze über die Beschaffenheit des Menschen und der Welt hatte Helena Blavatsky (1831–1891) zumindest teilweise in *The Secret Doctrine* (1888) zusammengestellt, einer umfangreichen Publikation, die sich selbst als «Synthese von Wissenschaft, Religion und Philosophie» bezeichnete und zu der Blavatsky angeblich von mysteriösen östlichen «Mahatmas» inspiriert worden war. Nach Blavatskys Tod im Jahr 1891 übernahm ihre Mitarbeiterin Annie Besant (1847–1933), eine bedeutende Politikerin, Feministin und Sozialistin aus Großbritannien, die Führung der ursprünglichen Gesellschaft. Besant trug dazu bei, der TG eine stark messianische Orientierung zu verleihen, die darauf ausgerichtet war, die Entwicklung der Menschheit zu befördern, um den Anbruch eines neuen Zeitalters zu ermöglichen, was auch die Befürwortung der vegetarischen Ernährung einschloss. Auch hierauf werden wir zurückkommen.

Obwohl Buttner mit Interesse an spiritualistischen und medizinischen Diskussionen in den USA teilnahm – sein Name taucht in mehreren Zeitschriften auf –, kehrte er 1914 nach Frankreich zurück, um sein Vaterland im Krieg zu unterstützen. Seine zukünftige Ehefrau, die US-amerikanische Theosophin und Protestantin Emily McKeown, folgte ihm.²⁰ Beide arbeiteten in einer Spitalabteilung im Château de Passy, die dort wahrscheinlich vom New Yorker French Hospital und dessen Women Auxiliary eingerichtet worden war.²¹ Nach dem Krieg ließ sich das Paar in Südfrankreich nieder, und zwar in Marseille. Im Jahr 1919 verteidigte Buttner eine weitere, diesmal auf Französisch verfasste medizinische Dissertation über den gesundheitsfördernden und therapeutischen Wert frischen Traubensafts, die in der vegetarischen und antialkoholischen Szene Frankreichs wohlwollende Aufnahme erfuhr. Dieser Abschluss ermöglichte es ihm anschließend, als Arzt auf der «Manouba» zu praktizieren, einem Schiff, das die Strecke Marseille–Algier bediente. Abgesehen von dieser Information ist über Buttners Berufsalltag nach wie vor wenig bekannt. Andererseits wird zur

18 Mitgliedsregister der Theosophischen Gesellschaft, gegen Gebühr online verfügbar unter: <https://tsmembers.org/>.

19 Zur theosophischen Bewegung siehe insbesondere Hammer, Olav/Rothstein, Mikael: *The Handbook of the Theosophical Current*, Leiden 2013. Siehe auch Santucci, James A.: *Theosophical Society*, in Hanegraaff, Wouter J. et al. (Hg.): *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden-Boston 2006, 1114–1123.

20 Diese Information sowie Buttners Todesdatum finden sich auf der Kopie der Sterbeurkunde, die mir das Rathaus von Aubagne zur Verfügung gestellt hat.

21 Vincelet, Louis/Ozil, Francis: *Histoire de l'Hôpital Français de New-York*, in: *Histoire des sciences médicales* 6/1 (janvier-mars 1972), 45–58.

selben Zeit sein Engagement für die französische theosophische Bewegung auf beiden Seiten des Mittelmeers deutlich, obwohl er gesundheitlich angeschlagen war. So veröffentlichte Buttner insbesondere einen Artikel über die neue Welt im *Bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient*, dem Organ einer Gruppierung, die die Ankunft des unter Theosophen lang erwarteten Messias vorbereitete.²² Im Jahr 1921 hielt er jeden Dienstag Vorträge vor dem Marseiller Zweig der TG, dann – eher unregelmäßig – auch vor den Mitgliedern des algerischen Zweiges. Ab 1924 schrieb Buttner darüber hinaus regelmäßig für *L'Aube Nouvelle*, ein in Algerien erscheinendes spiritualistisches und theosophisches Blatt. Im Jahr 1930 gründete Buttner in Marseille seinen eigenen theosophischen Zweig (*Je cherche*). Dort stand er gleichzeitig einem Zweig (*rameaux*) des Trait d'Union (TU) vor, der bereits erwähnten naturistischen Gruppierung von Jacques Demarquette.²³

Die Tatsache, dass ein Theosoph den Zweig des Trait d'Union in Marseille leitete, ist angesichts der Nähe beider Gesellschaften kaum verwunderlich. Beide sind im Übrigen auf ähnliche Weise organisiert, das heißt mittels Zweige (*branches* für die TG; *rameaux* für den TU), welche über das jeweilige Wirkungsgebiet verteilt sind (für den TU ist das Frankreich, für die TG die ganze Welt). Demarquette tat sich als einer der einflussreichsten französischen Theosophen seiner Zeit hervor. Gelegentlich vermischte sich sogar die Tätigkeit seiner eigenen Bewegung mit jener des Theosophischen Dienstordens. Annie Besant selbst hatte diesen Orden damit betraut, die Ideale der Theosophie zu verbreiten und entsprechende Aktivitäten zu entfalten, zu denen ausdrücklich die Fortentwicklung des Naturismus gehörte. Zahlreiche «Diener» des Ordens, allen voran Jacques Demarquette, erwiesen sich in der Tat auch als eifrige Aktivisten des TU und bemühten sich um eine weite Verbreitung von Vegetarismus und Naturismus. Was Buttner betrifft, so scheint dieser seiner Aufgabe im Marseiller TU mit einigem Erfolg nachgekommen zu sein, denn in einer Zusammenfassung des Berichts, den er 1934 anlässlich seines Ausscheidens aus dem *rameau* vorstellte, heißt es: «Er hat sechs Marseiller Ärzte für den Naturismus und den <Trait-d'Union> gewonnen, allen voran den Sekretär der Ärztegewerkschaft und den Leiter des Hygienedienstes. Sie werden eine Gesellschaft für Naturheilkunde in Marseille gründen.»²⁴

Was die Mitglieder der am 19. Dezember 1933 gegründeten Société de médecine naturiste de Marseille (SMNM) angeht, erwähnt der Bericht den Arzt und Gewerkschafter Clément-Jacques Foata (1872–1952), der am 29. November 1933 in den Räumlichkeiten des TU einen Vortrag über naturistische Ernährung

22 Buttner, Jacques Louis: La naissance d'un monde nouveau, in: Bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient, Juli 1920.

23 O. A.: Bulletin Théosophique, Dezember 1930, 252; Régénération 34 (April 1932).

24 O. A.: La Vie du Mouvement, in: Régénération 52 (Juni–Juli 1934), 26. Übersetzung aus dem Original.

hielt, sowie den Hygieniker Albert Daniel, der mit seinem Bruder Gaston Daniel (1891–1981) ein tiefes Interesse an Demarquettes Werk und der Zeitschrift der Bewegung teilte. Wer die anderen drei Ärzte in der SMNM waren, ist ungeklärt. Es ist jedoch bemerkenswert, dass die Verbindungen zwischen dem Trait d'Union und der SMNM bis zur Leitungsebene beider Organisationen reichte, denn Foata und Gaston Daniel, zwei in den Medizinerkreisen von Marseille anerkannte Persönlichkeiten, waren 1934 Präsident bzw. Vizepräsident des Marseiller TU-*rameau*, während Foata im Jahr darauf Daniel als Generalsekretär der SMNM nachfolgte. Diese Gesellschaft, der übrigens viele Universitätsärzte angehörten, war in den 1930er-Jahren sehr aktiv und trug dazu bei, die naturistischen Theorien in medizinischen Kreisen zu verbreiten. Das geschah vor allem anlässlich der ersten nationalen Tagung der neohippokratischen Medizin, die unter Beteiligung vieler ganzheitlich orientierter Mediziner am 19. November 1938 in Marseille stattfand, und zwar im Gefolge des internationalen Kongresses von 1937 in Paris. Buttners Aktivismus scheint also eine wichtige Rolle in der Geschichte des französischen Naturismus gespielt zu haben, selbst wenn die erwähnten Ärzte aus Marseille auch auf anderem Wege zum Naturismus gekommen sein könnten als durch seine Rekrutierungsbemühungen, insbesondere durch die Bewegung Vivre von Marcel Kienné de Mongeot (1897–1977) und die Gruppe der Naturistes de Provence, die sich der Praxis der Nacktheit im Freien widmete.²⁵

Diese bedeutende historische Leistung Buttners steht in gewisser Weise im Gegensatz zu seiner insgesamt recht bescheidenen publizistischen Tätigkeit. Sein Name verschwand nämlich ab der zweiten Hälfte der 1930er-Jahre praktisch vollkommen vom Radar. Nach seinen beiden medizinischen Dissertationen veröffentlichte er kein weiteres Buch mehr und trat auch sonst nicht mehr mit Beiträgen hervor. Er lebte mit seiner Ehefrau auf den Höhen von Aubagne und pflegte mit Hingabe seinen Obst- und Gemüsegarten. Als gelegentlicher Leser von *Reader's Digest*, *The New York Times* und *Life* hielt er sich jedoch stets über die Vorgänge in den USA auf dem Laufenden, weil er sich selbst, wie er in dem schon erwähnten Brief an seinen früheren Yale-Kollegen schrieb, für einen «halben Mexikaner, halben Amerikaner, halben Franzosen» hielt.²⁶ Nach dem Tod seiner Frau verstarb Buttner, der weder Geschwister noch Kinder hatte, im Jahr 1965 im Alter von 88 Jahren in Aubagne.

25 Buttner hielt übrigens am 20. Mai 1928 bei einem monatlichen Treffen der Naturistes de Provence einen Vortrag mit dem Titel *Les microbes et la vie* (Die Mikroben und das Leben). Vgl. *Vivre intégralement* 28 (15. Juni 1928), 13.

26 Harvey Cushing/John Hay Whitney Medical Library, Ms Coll 49, Box: 1 A-F, «Buttner, Jacques L., Les Boyers, France, to Dr. Scobie[?], 1961 May 28».

Vegetarische und naturistische Medizin

Nach diesem Überblick über Buttners Leben erscheint es angebracht, seine Schriften auf eine eventuelle Wissenszirkulation zwischen Amerika und Europa zu untersuchen. Buttners Veröffentlichungen sind im Wesentlichen von zweierlei Art, nämlich spiritualistisch oder medizinisch – auch wenn die Grenze zwischen den beiden Bereichen an manchen Stellen verschwimmt. Unter Buttners medizinischen Schriften sticht deutlich die in den USA vorgelegte Dissertation hervor. Sie trägt den Titel *A Fleshless Diet. Vegetarianism as a Rational Dietary* und wurde 1910 von dem bedeutenden New Yorker Verleger Frederick A. Stokes (1857–1939) veröffentlicht. Im Übrigen wurde sie von Buttners Universität mit mehreren Auszeichnungen geehrt: Der Autor erhielt nicht nur die *Campbell Gold Medal* «für die beste Platzierung in der Abschlussprüfung», sondern auch den *Keeze Prize* «für die verdienstvollste Dissertation», vom Dokortitel in Medizin *cum laude* gar nicht zu reden.²⁷ Im Anschluss an ihre Veröffentlichung erschienen in den medizinischen Fachzeitschriften des Landes einige lobende Rezensionen.²⁸ So stellte das *Journal of the American Medical Association* fest, die Arbeit umfasse verschiedene Aspekte der «stark debattierten» Frage des Vegetarismus, und empfahl sie seiner Leserschaft, und zwar unabhängig davon, was diese von den Schlussfolgerungen zugunsten einer vegetarischen Diät halten mochte.²⁹ Auch das *American Journal of Clinical Medicine* betonte, dass es sich um einen durchaus ernsthaften und angemessenen Beitrag zu einem Thema handele, welches bisher unter den vielen Wortmeldungen «seitens halbgebildeter Naturheilkundler und Schwärmer, denen nichts Wissenschaftliches innewohnt», gelitten habe. Der Rezensent ließ sich sogar von Buttners Argumenten gegen den Fleischkonsum überzeugen, obwohl er es für aussichtslos hielt, gegen «den Duft von Roastbeef und den Geschmack von Filet Mignon» ankämpfen zu wollen.³⁰ Andere Gelehrte sahen den Wert von Buttners Argumenten für den Vegetarismus kritischer, so der Chemiker Harvey Washington Wiley (1844–1930), Urheber eines wichtigen Gesetzes zur Regulierung der amerikanischen Lebensmittelindustrie, der bei den Schlussfolgerungen der Dissertation einen Mangel an wissenschaftlichen Argumenten beklagte.³¹ Insgesamt aber waren die Reaktionen eher positiv: Buttners Doktorarbeit wurde im Grunde als nützlicher Beitrag zur wissenschaftlichen Untersuchung der Ernährungsfrage gesehen und nicht als Manifest für eine Reform der Lebensweise durch eine Rückkehr zur Natur.

27 O. A.: Yale Alumni Weekly 18 (1908–1909), 1061. Eigene Übersetzung.

28 Für das Auffinden dieser Rezensionen erwies sich der kurze Eintrag zu Buttner in der englischsprachigen Wikipedia als sehr hilfreich.

29 O. A.: Journal of the American Medical Association, 22. April 1911, 1220.

30 O. A.: The American Journal of Clinical Medicine 18 (1911), 344. Übersetzung aus dem Original.

31 Wiley, H. W.: Bromato-Therapy, in: The Medical Era 21 (1912), 52–53.

In diesem Sinne erreichte Buttner das Ziel, das er sich in der Einleitung seiner Arbeit gesetzt hatte, nämlich «die Ansprüche des Vegetarismus auf Anerkennung als rationale Ernährungsweise zu untersuchen».³² Hierzu stützte sich seine Untersuchung auf die Arbeiten von Russell Henry Chittenden (1856–1943), Chemie-Professor in Yale, der mit seinem Team gezeigt hatte, dass eine proteinarme Ernährung durchaus mit einem Leben in bester körperlicher Verfassung vereinbar ist (vgl. den entsprechenden Artikel *Physiological Economy in Nutrition*, 1904). Damit positionierten sich Chittenden und sein Team gegen den Deutschen Carl von Voit (1831–1908), den «Vater» der modernen Diätetik, der eine Mindestration von 118 Gramm Protein pro Tag empfahl.³³ Buttner erwähnt auch seinen persönlichen Fall und betont seine Aktivitäten als erfolgreicher Sportler sowie seine vegetarische Diät mit Gemüse und einigen wenigen Milchprodukten, die er seit mehreren Jahren einhielt. Um seine Argumente zu untermauern, wandte er dieselbe Methode an, die vor ihm von Voit und Chittenden genutzt hatten: In mehreren detaillierten Tabellen präsentierte Buttner die Ergebnisse täglicher Messungen des Stickstoffgehalts in seinem eigenen Urin – einen Wert, der es erlaubt, die körperliche Gesundheit einer Person einzuschätzen. Vor allem aber stützte sich Buttner auch auf zahlreiche in Frankreich veröffentlichte Arbeiten und trug auf diese Art zur Verbreitung der französischen Forschung in den Vereinigten Staaten bei.

Zu diesen Arbeiten gehört auch die medizinische Dissertation des Arztes Henri Collière (1879–1950) mit dem Titel *Le végétarisme et la physiologie alimentaire* (Der Vegetarismus und die Physiologie der Ernährung), die Buttner mehrfach zitiert. Collières Arbeit war von der Société Végétarienne de France (SVF) veröffentlicht worden, deren Mitglied Collière war.³⁴ Auch andere Artikel aus der Zeitschrift der SVF, die unter dem Titel *La Réforme alimentaire* erscheint, gehörten zu den bevorzugten Quellen des jungen Arztes. Buttner erwähnt vor allem die Arbeiten von Victor Pauchet (1869–1936), einem weltbekannten Chirurgen und aktiven SVF-Mitglied, der für eine vegetarische Ernährung vor und nach Operationen eintrat. Auf einer stärker empirischen Ebene stellte Buttner die Leistungen vegetarischer Sportler anhand zahlreicher Beispiele dar, die ihm die Zeitschrift und ihre Mitglieder lieferten. Zum selben Zweck nutzte er die 1907 in Brüssel durchgeführte *Enquête scientifique sur les végétariens de Bruxelles* von Josepha Joteyko (1866–1928) und Varia Kipiani (1879–1965), einer polnischen Physiologin und ihrer jungen georgischen Mitar-

32 Buttner, Jacques Louis: *A Fleshless Diet. Vegetarianism as a Rational Dietary*, New York 1910. Übersetzung aus dem Original.

33 Zu diesem Thema im Zusammenhang mit der Frage des Fleischkonsums siehe Berson, Josh: *The Meat Question. Animals, Humans, and the Deep History of Food*, Cambridge (Massachusetts) 2019.

34 Das Leben von Henri Collière wurde kürzlich von seiner Enkelin aufgearbeitet und war Gegenstand einer lokalen Ausstellung in La Ferté-Bernard.

beiterin, die beide Vegetarierinnen waren.³⁵ Diese ebenfalls von der SVF veröffentlichte Studie maß mithilfe eines Ergografen die Ermüdungsresistenz und die nervlichen Reaktionen von Vegetariern; außerdem wurde mit einem Dynamometer auch die Kraft gemessen. Die Resultate waren jeweils positiv.

Um die vegetarische Ernährung aufzuwerten, falsche Vorstellungen über den Vegetarismus zu bekämpfen oder auf die Gefahren des Fleischkonsums aufmerksam zu machen, führte Buttner noch weitere französischsprachige Arbeiten auf, die mehr Distanz zum Milieu der Vegetarier-Aktivisten aufwiesen. Ein Beispiel hierfür ist ein Buch von Armand Gautier (1837–1910), einem hoch angesehenen Chemiker und Ernährungswissenschaftler, der zu den Gutachtern der medizinischen Dissertation der Engländerin Anna Kingsford (1846–1888) über die Vorzüge des Vegetarismus gehörte.³⁶ In *L'Alimentation et les régimes* (1907) sprach sich Gautier für eine vegetarische Ernährung aus, namentlich für einen Speiseplan ohne Fleisch, jedoch mit Milchprodukten und Eiern. Buttner zitierte ihn ausführlich zu Beginn seines Kapitels über die «rationale Ernährungslehre». Er bezieht sich auch auf Henri Salanoue-Ipin (1861–1913) vom bakteriologischen Labor in Hanoi (damals die Hauptstadt von Französisch-Indochina) und seinen 1906 in den *Comptes rendus des séances de la Société de biologie* veröffentlichten Artikel,³⁷ in dem Salanoue-Ipin die Entstehung der lebensbedrohlichen Mangelkrankheit Beriberi durch falsche Nahrung bestritt und sich nach persönlichen Experimenten für die mikrobielle Hypothese aussprach. Wenn auch erwiesen ist, dass Beriberi nicht auf eine zu proteinarme Ernährung zurückzuführen ist – was Buttner betonen wollte, um diese weit verbreitete Erklärung infrage zu stellen –, ist diese Krankheit gleichwohl ernährungsbedingt, da sie von einem Vitamin-B1-Mangel herrührt. Indes waren Vitamine seinerzeit noch gar nicht entdeckt, obgleich ihre Existenz bereits vermutet wurde. Buttner selbst wies darauf 1912 in einem Text für das *Journal of the American Medical Association* hin: «Die Schlussfolgerung lautet, dass es noch unbekannte und nicht genau bestimmte Nahrungsbestandteile gibt, denen eine sehr große Bedeutung für die Er-

35 Zu Joteyko siehe insbesondere Antonioli, Adrien: Josepha Joteyko. La première femme chef de travaux à l'ULB, in: 1914-ULB-1918, Brüssel 2018, online verfügbar unter: <http://1914-ulb-1918.blogspot.com/2018/10/josepha-joteyko-la-premiere-femme-chef.html> [abgerufen am 12. Februar 2024]; aber auch Wils, Kaat: Le génie s'abritant sous un crâne féminin? La carrière belge de la physiologiste et pédologue Iosefa Joteyko, in: Carroy, Jacqueline et al. (Hg.): Les femmes dans les sciences de l'homme, Paris 2005, 49–67.

36 Hondermarck, Alexandra: La preuve par l'enquête. Médecins et promotion du végétarisme en France et en Belgique autour de 1900, in: Histoire, médecine et santé 19 (Sommer 2021), 39–56. Dieser Artikel untersucht die Methoden, die von französischsprachigen Ärzten benutzt wurden, um den wissenschaftlichen Wert der vegetarischen Ernährung nachzuweisen.

37 In seiner Dissertation erwähnte Buttner den Artikel eines gewissen Henri «Salanone», der im *Bulletin de la Société de Biologie* im Jahr 1908 veröffentlicht worden sei, doch handelt es sich hierbei um einen Verweisfehler.

nahrung zukommt; dass diese Bestandteile keine Proteine sind; dass sie sowohl in pflanzlichen wie auch in tierischen Nahrungsmitteln vorkommen; und dass sie für ein Kapitel der Physiologie stehen, das noch nicht geschrieben wurde.»³⁸

Dieses Kapitel begann allerdings schon bald, da der polnisch-amerikanische Biochemiker Casimir Funk (1884–1967) im selben Jahr das Konzept der Vitamine formulierte und damit einen neuen paradigmatischen Rahmen im Bereich der Ernährung eröffnete, welcher die «diätetische Dreifaltigkeit» (Proteine, Kohlenhydrate und Fette) des Justus von Liebig (1803–1873) ersetzte.³⁹ Diese neue, noch in den Kinderschuhen steckende Perspektive berücksichtigte Buttner dann in seiner französischen Medizin-Dissertation, die er 1919 in Montpellier verteidigte, damals eine Hochburg des Vitalismus, und deren medizinische und wissenschaftliche Relevanz ebenfalls außer Frage steht.⁴⁰ Buttner bemühte sich in dieser Arbeit nämlich, «den Wert der Weintraube als Nahrungsmittel nachzuweisen sowie den therapeutischen Nutzen, der sich daraus ziehen lässt», und zögerte zu diesem Zweck nicht, besonders die in frischen Weintrauben enthaltenen «vitalen Fermente» zu betonen.⁴¹

Die kurzen Darlegungen dieser zweiten Dissertation stützen sich wiederum auf eine vorwiegend französischsprachige Bibliografie, und während Buttners US-amerikanische Doktorarbeit ob der französischen Werke in dieser Bibliografie eindeutig einen Beitrag zur Wissenszirkulation vom alten Kontinent in die Neue Welt darstellt, lässt die französische Dissertation vermuten, dass Buttners Rückfahrt von den Vereinigten Staaten nach Frankreich mit leerem Koffer erfolgte. Auch sein Vortrag zum Thema «Der therapeutische Wert von Früchten und Fruchtsäften», den er 1929 auf dem ersten nationalen Fruchtkongress in Frankreich hielt, enthält in seiner Bibliografie keinerlei Hinweis auf die Vereinigten Staaten.⁴² Natürlich können die französische Dissertation und der zuletzt genannte Vortrag nicht zusammenfassend für alle vegetarischen und naturistischen Diskursbeiträge stehen, die Buttner nach seinem Aufenthalt in den USA auf französischem Boden geleistet hat. Könnte es sein, dass er womöglich durch

38 Buttner, Jacques Louis: Vegetarianism, in: *Journal of the American Medical Association* 58 (1912), 1705. Übersetzung aus dem Original.

39 Funk, Casimir: The Etiology of the Deficiency Diseases, in: *The Journal of State Medicine* 20 (1912), 341–346. Siehe auch Gratzler, Walter: *Terrors of the Table. The Curious History of Nutrition*, New York 2005.

40 Diese Feststellung mag banal oder sogar überflüssig erscheinen, doch die Erfahrung lehrt, dass verschiedene Arten schriftlicher Erzeugnisse, die keineswegs wissenschaftlichen Kriterien entsprechen, gelegentlich als medizinische Dissertation daherkommen können.

41 Buttner, Jacques Louis: *Le jus de raisin frais. Sa valeur hygiénique et thérapeutique*, Dissertation in Medizin, Montpellier 1919. Übersetzung aus dem Original.

42 Buttner, Jacques Louis: *La valeur thérapeutique des fruits et des jus de fruits*, in: *Premier congrès national des fruits de France et des colonies*, Paris 1929, 190. Übersetzung aus dem Original.

private Korrespondenz oder öffentliche Vorträge dazu beigetragen hat, die US-amerikanischen Schriften von Horace Fletcher (1849–1919) über den medizinischen Nutzen der Übermastikation in Frankreich bekannt zu machen? Carton erwähnte nämlich jene «Naturisten, die um die zusätzlichen Lebens- und Nährkräfte wissen, welche sich aus Nahrungssubstanzen gewinnen lassen, die nach Fletchers Methode über einen längeren Zeitraum bis zur Manie zerrieben werden».⁴³ Obwohl Buttner durchaus mit diesem «Fletcherisieren» vertraut war, wie er seinem ehemaligen Kommilitonen später brieflich offenbarte, lassen sich mangels einer genauen Dokumentation derzeit nur vage Hypothesen zu so einem Transfer von Ideen und Praktiken in der Medizin aufstellen. Andererseits gibt es eine solide Textbasis auf dem Gebiet der theosophischen Bewegung, die darauf schließen lässt, dass es solche Transfers von einem Kontinent auf den anderen auf diesem Gebiet durchaus gegeben hat.

Vegetarismus, Naturismus und Theosophie

Es besteht heute kein Zweifel daran, dass der französische Naturismus zur Zeit von Buttner sowohl eine medizinische als auch eine wissenschaftliche Dimension hatte. Daneben besaß diese kulturelle Bewegung, die sich ja nicht darauf beschränkte, den hygienischen Wert der vegetarischen Ernährung und von Aktivitäten im Freien zu propagieren, aber auch politische, wirtschaftliche, künstlerische und religiöse Dimensionen. Dies hat uns das bereits erwähnte Beispiel der Société de médecine naturiste von Marseille gezeigt, besonders die Nähe ihrer Mitglieder zum Trait d'Union von Jacques Demarquette, für den der «ganzheitliche Naturismus» zur «Vereinigung mit dem Absoluten, mit der Vollkommenheit des Wahren, Schönen und Guten, mit dem höchsten Gut der antiken Philosophen»⁴⁴ führen sollte. Wie bereits erwähnt, wurde diese Nähe besonders durch Buttner ermöglicht, der seine Arbeit als Arzt und sein Eintreten für den Vegetarismus mit seinen spiritualistischen und theosophischen Glaubensüberzeugungen verband.

Tatsächlich lässt die Einleitung seiner US-amerikanischen Dissertation gewisse theosophische Überlegungen erkennen, die seinem Bekenntnis zum Vegetarismus zugrunde lagen:

«Wenn wir Tiere als niedere Stufen der Evolution betrachten, der wir angehören, sehen wir unsere Beziehung zu ihnen als einen Austausch von Diensten. Kurz gesagt, wir sind nicht der Ansicht, dass Tiere zum Vergnügen oder für die Bedürfnisse des Menschen

⁴³ Carton, Paul: L'homœopathie, in: La Revue naturiste, April 1927, 67. Übersetzung aus dem Original.

⁴⁴ Demarquette, Jacques: Le Naturisme intégral. Méthode de régénération individuelle et de progrès social, Paris 1924, 232–233.

geschaffen wurden, sondern dass sie, ganz unabhängig von uns, aus sich selbst heraus eine ‚Daseinsberechtigung‘ besitzen. In unseren Beziehungen mit ihnen werden wir uns bemühen, nicht allzu sehr in ihr Recht auf Leben einzugreifen. Selbst wenn das Leben von Tieren keine große Bedeutung besitzen sollte, so ist es doch das Gefühl der Menschlichkeit und der Erhabenheit, das uns dazu bringt, Tiere nicht ohne zwingenden Grund zu opfern.

Ohne auf diese Frage in philosophischer Hinsicht einzugehen, ist uns deutlich, dass sich die Kräfte des Universums, welche die belebten Welten hervorbringen, in zwei entgegengesetzte Strömungen zusammenfassen lassen: die konstruktiven Kräfte und die destruktiven Kräfte. Der Mensch kann blind der zerstörerischen Seite der Natur angehören oder klugerweise der konstruktiven Seite. Es ist klar, dass die dargestellte Alternative nur eine mögliche Wahl zulässt. Jene, welche dem Menschen den Platz zuweist, den er für sich beansprucht: den als Krone der Schöpfung.

Indem wir dogmatische Vorstellungen über das Tierleben verwerfen, hoffen wir auf ein Zeitalter, in dem der von seinen althergebrachten Gewohnheiten befreite Mensch lernt, seine niederen Verwandten mehr zu respektieren und zu schätzen, und seine Herrschaft der Tyrannei in liebevolle Leitung umwandelt.»⁴⁵

Diese recht lange Passage aus Buttners 1909 in Yale eingereichter Dissertation verdiente es vor allem deshalb zitiert zu werden, weil sie praktisch wortwörtlich wiedergibt, was ihrerseits Annie Besant von der Theosophischen Gesellschaft (TG) zur Frage des Vegetarismus geäußert hatte. In ihrem Vortrag über «Vegetarismus im Lichte der Theosophie», den sie 1894 in London gehalten hatte und der vor Buttners Eintritt in die TG 1898 ins Französische übersetzt worden war, rechtfertigte Besant diese Diät unter anderem mit dem Prinzip der «großen Evolutionslinie»: Das menschliche Wesen bilde ein Glied in jener Kette, die vom «göttlichen Leben» selbst ausgehe und bis zum Mineralreich hinabreiche, das von diesem göttlichen Leben durchdrungen sei. Der Mensch wäre damit die höchstentwickelte Form des göttlichen Lebens in der materiellen Welt und hätte als solche eine Verantwortung gegenüber den Tieren, seinen «niederen Brüdern». Diese, so Besant, befänden sich unter ihm auf jener großen Evolutionslinie, deren theosophisches Verständnis weit über die Theorien von Lamarck und Darwin hinausgehe. Ein Ausschnitt aus diesem Vortrag verdeutlicht die Ähnlichkeit des verwendeten Vokabulars bei Besant und Buttner:

«Wohin auch immer der Mensch seine Schritte lenkt, sollte er nicht der Freund, Helfer und Unterstützer aller sein, in seinem täglichen Leben sein liebevolles Wesen zum Ausdruck bringen; die niederen Geschöpfe mit jener Autorität unterstützen, die für ihre Erziehung notwendig ist, aber auch mit jener Liebe, die sie auf der Leiter des Seins aufsteigen lässt?

Wenn wir die Stellung untersuchen, die der Mensch in der Natur einnimmt, stellen wir fest, dass er dort Vizekönig, Gouverneur und Monarch ist – doch ein Monarch, der ein guter oder schlechter Fürst sein kann, und der dem ganzen Universum gegenüber für

45 Buttner: A Fleshless Diet, 3–4. Übersetzung aus dem Original.

den Gebrauch verantwortlich ist, den er von seinen Kräften macht. Und wenn wir ihn unter diesem Gesichtspunkt in seiner Beziehung zu den niederen Tieren betrachten, ist offenkundig, dass er sich außerhalb des Gesetzes stellt, wenn er zu seinem Vergnügen tötet.»⁴⁶

Für Annie Besant und die Theosophen war der Vegetarismus – ebenso wie die neue Erziehung oder der Naturismus – eines der Mittel zur Entwicklung und zur spirituellen Erhebung der Menschheit. In diesem Sinne musste der Vegetarismus gefördert und möglichst vielen Menschen bekannt gemacht werden, was nicht zuletzt die maßgebliche Beteiligung der Theosophen an der Gründung der zweiten *Société Végétarienne de France* im Jahr 1899 verständlich macht.⁴⁷ Natürlich gab es auch Ärzte, die vom gesundheitsförderlichen Wert dieser Ernährungsweise überzeugt waren, ohne den theosophischen Überzeugungen und Werten anzuhängen, die manche dem Vegetarismus dennoch hartnäckig unterstellten. In dem Bestreben, eine möglichst weite Verbreitung des Vegetarismus zu ermöglichen, hielten sich die französischen Vegetarier-Theosophen in den Kolumnen der Zeitschrift *La Réforme Alimentaire* und bei den Treffen der Gesellschaft deshalb sehr zurück; indes waren sie nicht weniger vom geschilderten Zusammenhang überzeugt. Noch vor Annie Besants Vortrag und der Ausarbeitung ihres Aktionsprogramms konnte ein Arzt wie Ernest Bonnejoy (1833–1897), Ende des 19. Jahrhunderts Speerspitze der französischen Vegetarierbewegung, sein Werk *Le Végétarisme et le régime végétarien rationnel* (1891) veröffentlichen, das seinen Angaben nach auf «wissenschaftlicher Vernunft, gestützt auf medizinische und physiologische Herleitungen» beruhte.⁴⁸ Im Folgejahr behauptete Bonnejoy in der theosophischen Zeitschrift *Le Lotus bleu*, dass «sämtliche Vorschriften des vernunftgemäßen Vegetarismus, der das Sektierertum ablehnt, von dem großen buddhistischen Gebot der ‹absoluten Ehrfurcht vor dem Leben› abgeleitet sind».⁴⁹

Auf dieselbe Art und Weise lässt sich Buttner, für den es eigenem Bekunden nach «wichtig [war], dass wir aktive geistliche Kräfte in der Welt sind, um unsere Bestimmung zu erfüllen und bei der Vervollkommnung der Natur zu hel-

46 Besant, Annie: Conférence sur le végétarisme vu à la lumière de la théosophie, in: *Le Lotus Bleu*, 27. Dezember 1896, 400–401. Übersetzung aus dem Original. Dieser Vortrag wurde 1894 gehalten.

47 Für weitere Einzelheiten zu diesem Thema siehe Bernard, Leo: *Le végétarisme théosophique en France. De l'adeptat au militantisme* (1880–1940), in: *Politica Hermetica* 35 (2021), 83–115.

48 Bonnejoy, Ernest: *Le Végétarisme et le régime végétarien rationnel*, Paris 1891, 5. Übersetzung aus dem Original.

49 Bonnejoy, Ernest: *Étude de diététique théosophique*, in: *Le Lotus bleu*, Februar 1892, 184. Eigene Übersetzung. Vgl. auch Bernard, op. cit.

fen»,⁵⁰ als Vertreter des Vegetarismus und gleichzeitig des theosophischen Naturismus verstehen. Beide Bewegungen wurden dabei aus theosophischen Erwägungen abgeleitet und als Auftrag zur Förderung der vegetarischen Ernährungsweise oder der naturistischen Reform verstanden. Auch für Buttner war diese Sichtweise keineswegs unvereinbar mit dem Wunsch, rationale und wissenschaftliche Argumente für den Vegetarismus und den Naturismus anzuführen. So erklärte Buttner im *Journal of the American Medical Association*: «Der Vegetarismus beruht auf Empfindungen und sieht sich durch wissenschaftliche Beweise untermauert.»⁵¹ Mit philosophischen Überzeugungen, welche durch theosophische Erwägungen und Empfindungen genährt werden, ließen sich diese wissenschaftlichen Nachweise nicht nur in Einklang bringen, sondern konnten diese Überzeugungen sogar verstärken. In diesem Zusammenhang war Buttner weit davon entfernt, die Vorgehensweise der medizinischen Wissenschaft zu verleugnen, die er im Gegenteil in den Kommentarspalten des *American Theosophist* verteidigte, wenn einige sie zu radikal der Naturheilkunde gegenüberstellten. Für ihn bestand «keine Gegnerschaft zwischen den sogenannten natürlichen Heilmethoden und anderen», und «es ist unsere Aufgabe, Harmonien aufzuzeigen, statt Unstimmigkeiten zu betonen; ein Bindeglied zu sein statt eine trennende Kraft; auf die Vereinigung der kriegerischen Fraktionen unseres gesellschaftlichen Lebens hinzuarbeiten, statt die sie trennenden Einstellungen zu betonen».⁵² Die von Buttner wahrgenommene Affinität zwischen dem wissenschaftlichen Ansatz und dem Glauben an die Theosophie wurde sogar noch expliziter formuliert, als er später in *L'Aube nouvelle* schrieb: «Das theosophische Evangelium ist auch das Glaubensbekenntnis eines jeden Mannes der Wissenschaft. Der MENSCH kann WISSEN und WIRD WISSEN, der MENSCH KANN alles, was ihm zu tun beliebt.»⁵³

Abgesehen von diesem versöhnlichen Ansatz illustriert der Fall Buttner die Rolle, welche die Theosophische Gesellschaft bei der internationalen Weitergabe vegetarisch-naturistischer Ideen und Praktiken spielte. Es fällt auf, dass die Überlegungen einer Frau, die in Indien lebt, wo sich der Sitz der TG befindet, zum Vegetarismus sowohl in Frankreich als auch in den Vereinigten Staaten zu finden waren, sowie wahrscheinlich auch in den meisten der vielen Staaten, in denen es einen Zweig der Theosophischen Gesellschaft gab, an deren globaler

50 Buttner, Jacques Louis: Nos relations avec les animaux, in: *L'Aube Nouvelle* 13 (Januar 1925). Übersetzung aus dem Original.

51 Buttner, Jacques Louis: Vegetarianism, in: *Journal of the American Medical Association* 58 (1912), 1705. Übersetzung aus dem Original.

52 Buttner, Jacques Louis: On «medical freedom» article, in: *The American Theosophist*, November 1913, 145. Übersetzung aus dem Original.

53 Buttner, Jacques-Louis: L'Homme impuissant, in: *L'Aube nouvelle*, Januar 1928, 3. Übersetzung aus dem Original und Hervorhebung im Original.

Dimension im Übrigen kein Zweifel besteht.⁵⁴ Da der theosophische Naturismus einen wesentlichen Bestandteil der naturistischen Bewegung bildete, lohnt es sich für Historiker, die sich für die grenzüberschreitenden Aktivitäten dieser Bewegung interessieren, seine Spur weiter zu verfolgen. Man kann nämlich durchaus vermuten, dass die TG eine Annäherung der verschiedenen naturistischen «Korpora» in den einzelnen Ländern ermöglicht hat, obwohl deren Inhalt je nach Land variierte. Im Allgemeinen verfügten die Naturisten-Theosophen über gute Kenntnisse der naturistischen Schriften und Arbeiten, die von nichttheosophischen Naturisten in ihren jeweiligen Ländern veröffentlicht wurden. Zudem könnten es die eigenen Schriften der Naturisten-Theosophen, welche ausländischen Theosophen über Netzwerke und gemeinsame Veröffentlichungen leicht zugänglich waren, bestimmten Theorien und Praktiken ermöglicht haben, Grenzen mit größerer Leichtigkeit zu überwinden. Diese Hypothese bedarf allerdings noch der Überprüfung durch weitere fundierte Forschung, die über das hier analysierte Beispiel des in Vergessenheit geratenen Arztes Buttner hinausgehen. Es lässt sich jedenfalls nicht leugnen, dass Buttner die theosophische Botschaft zwischen den Sprachräumen verbreitet hat, das belegen seine Übersetzungen von Vorträgen Dritter, unter anderem aus dem *American Theosophist*, für die französische *L'Aube nouvelle*.⁵⁵

Fazit

Diese erste Studie zu Jacques Louis Buttner hat die transnationalen Beziehungen der französischen Naturisten-Szene untersucht und seine Rolle bei der Verbreitung französischsprachiger wissenschaftlicher Arbeiten über den Vegetarismus in den Vereinigten Staaten herausgearbeitet. Dank seiner kosmopolitischen Identität und seiner Zweisprachigkeit trug Buttner auch zur Zirkulation theosophischer Ideen zwischen verschiedenen Ländern und Kontinenten bei. Die Untersuchung seines Falles wurde durch die begrenzte Anzahl der vorhandenen Quellen allerdings eingeschränkt. Zwar ist der Transfer spezifischer naturistischer Ideen und Praktiken von den Vereinigten Staaten nach Frankreich nicht nachweisbar, wohl aber die Bedeutung dieses Arztes für die Entwicklung des Naturismus in Südfrankreich und ebenso seine Bedeutung bei der Überschreitung anderer Grenzen, die nicht geografischer, sondern vielmehr kategorialer Natur

⁵⁴ Zu diesem Thema siehe Krämer, Hans Martin/Strube, Julian (Hg.): *Theosophy Across Boundaries. Transcultural and Interdisciplinary Perspectives on a Modern Esoteric Movement*, Albany 2020.

⁵⁵ Jinarajadasa: *L' Islamisme et d'autres religions*, übersetzt von Dr. Buttner, in: *L'Aube nouvelle*, April 1925; Besant, Annie: *L' Islamisme à la lumière de la théosophie*, übersetzt von Dr. Buttner, in: *L'Aube nouvelle*, März, April, Mai 1928.

waren.⁵⁶ Am Beispiel Buttners können zwei wichtige Dimensionen der naturistischen Bewegung aufgezeigt werden: erstens deren medizinische und wissenschaftliche Relevanz, die auf den gesundheitsfördernden und therapeutischen Wert einer Reform der Lebensweise durch eine Rückkehr zur Natur und eine vegetarische Ernährung ausgerichtet war und sich intensiv bemühte, deren Wirksamkeit und Relevanz rational nachzuweisen. Dies geschah übrigens auch, um ihre weitere Verbreitung zu erleichtern. Zweitens die religiöse, spirituelle und theosophische Dimension der Bewegung jenseits der materiellen Ebene, die dieser Reform Überlegungen und Ziele auf einer höheren Existenzebene zuwies, welche dem aktivistischen Engagement vieler Vegetarier und Naturisten ihre ganze Kraft verliehen. Wie das Beispiel von Jacques Louis Buttner zeigt, mussten sich diese beiden Dimensionen nicht unbedingt widersprechen, sondern ergänzten einander sogar. Beide Dimensionen wirkten zusammen und sorgten so für die Dynamik dieser kulturellen Bewegung, die wie die Theosophie und andere esoterische Strömungen Kategorien der Wissenschaft und Religion infrage stellten und die Durchlässigkeit derer Grenzen aufzeigten, und zwar sowohl in Frankreich als auch in den USA.

56 In Bezug auf die theosophische Bewegung ist diese multiple Grenzüberschreitung erwähnt bei Krämer/Strube: *Theosophy Across Boundaries*, 1.

Vegetarische Bewegung und Lebensreform

Transfer und Zirkulation zwischen Frankreich, der Schweiz und Belgien (1870er-Jahre bis 1914)

Alexandra Hondermarck

«Ich bitte Herrn Guignard, sofern er Zeit hat, mir folgende Angaben zu machen: [...] Gibt es in London viele Vegetarier, und nimmt ihre Zahl tendenziell zu oder ab? Gibt es in London ein vegetarisches Restaurant, und wie lautet seine Adresse? Falls es eines gibt, sind die Kunden zahlreich und kündigt die Physiognomie der Gäste von Gesundheit, wie die Freunde der Physiatrie sagen, oder von Debität, wie es die Karnivoren behaupten?»¹

Mit diesem Schreiben vom 13. März 1877 holte der Schweizer Pastor Édouard Raoux von seinem Londoner Korrespondenten Monsieur Guignard, seines Zeichens Herausgeber der Zeitung *La Réforme médicale*, Informationen über die Aktivitäten von Vegetariern in England ein. Der in Lausanne lebende Raoux plante in der Westschweiz, aber auch in Frankreich, Vegetarier-Vereine und -Einrichtungen zu gründen, was ihm in den folgenden Jahren auch gelang. Ab 1878 beteiligte er sich an der Gründung von französischen Vegetarier-Vereinen. Raoux selbst war von Ärzten aus dem deutschsprachigen Teil der Schweiz, die sich für Naturheilverfahren interessierten, für den Vegetarismus gewonnen worden. Nun überlegte er, wie sich der Vegetarismus am besten im frankofonen Raum verbreiten ließe, den er in Fragen der Lebensreform gegenüber England und Deutschland für rückständig hielt. Édouard Raoux war international gut vernetzt: Als Präsident der Société d'hygiène de Lausanne, in der er 1877 eine vegetarische Sektion gründete, wagte er sich an die Übersetzung deutscher und englischer Texte über den Vegetarismus, um auf diese Weise dessen Verbreitung in den französischsprachigen Ländern zu fördern. Raoux' Beispiel zeigt, dass sich die Entstehung der vegetarischen Bewegung in den frankofonen Ländern Kontinentaleuropas ab den 1880er-Jahren nur unter Berücksichtigung transnationaler Dynamiken verstehen lässt.

Die Forschung zur Geschichte der Vegetarier-Bewegung hat sich dieser Dimension bereits teilweise angenommen. James C. Whorton hat gezeigt, wie naturistische Ideen, also der Glauben an die regenerative Kraft der Natur, im Laufe

¹ Archives de la Ville de Lausanne, AVL: P 369, Pasteur Raoux (Edouard), Registre de copies de lettres, 1875–1878, Brief von Édouard Raoux an Herrn Guignard, London, 13. März 1877. Übersetzung des Originals. Ich danke Eva Locher, Stefan Rindlisbacher, Damir Skenderovic, Uwe Puschner und Aliénor Balaudé für ihre Unterstützung und Anke Wagner-Wolff für die Übersetzung des Artikels.

des 19. Jahrhunderts von Land zu Land zirkulierten, indem er die Wege ihrer wichtigsten amerikanischen Vordenker nachzeichnete.² Besonders im Hinblick auf den Vegetarismus wies er auf die Bedeutung der internationalen Ebene für die Entstehung der Bewegung hin.³ Es entstanden zunächst verschiedene Gruppen, die den Vegetarismus ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Europa propagierten, und zwar zunächst in England, wo methodistische Pfarrer und später anglikanische Geistliche den Verzicht auf Fleisch zum Thema machten.⁴ In ihren Predigten führten die Geistlichen sowohl moralische als auch hygienische Gründe für den Verzicht auf Fleisch an und definierten ihn als Mittel für die Reinigung von Körper und Geist.⁵ Die Auswanderung von Predigern der Bible Christian Church aus dem nahe Manchester gelegenen Salford ab 1817 führte danach zur Ausbreitung der Bewegung in den USA.⁶ Die erste Vegetarian Society (VS) wurde 1847 im englischen Manchester gegründet, 1850 gefolgt von der American Vegetarian Society in New York.⁷

In der Folge entstanden in ganz Kontinentaleuropa regionale oder nationale Vegetarier-Vereine, und zwar zunächst in den deutschsprachigen Ländern: in Deutschland (1867) und Österreich (1878), danach in Frankreich (1880), der Schweiz (1880), den Niederlanden (1894), Belgien (1897), Italien (1899) und in vielen weiteren Ländern.⁸ Diese Vereine standen untereinander in Verbindung: Sie ahmten einander nach, korrespondierten miteinander und arbeiteten sogar zusammen. Ihr gemeinsames Ziel bestand darin, den Vegetarismus so weit als möglich bekannt zu machen. Fleisch hielten sie für Gift und betrachteten es als Aufputzmittel, das falsche Kräfte erzeugen und zum Konsum weiterer Stimulanzien wie Alkohol, Drogen oder auch Kaffee animieren würde. Nach Ansicht der Vegetarier-Vereine waren die von allen Sozialreformern und Hygienikern angeprangerten Übel des Fin de Siècle, der Alkoholismus, die körperliche und

2 Whorton, James C.: *Crusaders for Fitness. The History of American Health Reformers*, Princeton 1982.

3 Whorton, James C.: *Vegetarianism*, in: Kiple, Kenneth/Kriemhild, Ornelas (Hg.): *The Cambridge World History of Food*, Cambridge 2000, 1553–1564.

4 Calvert, Samantha J.: *Eden's Diet. Christianity and Vegetarianism (1809–2009)*, Dissertation, Birmingham 2013.

5 Whorton: *Vegetarianism*, 1554.

6 Shprintzen, Adam: *The Vegetarian Crusade. The Rise of an American Reform Movement, 1817–1921*, Chapel Hill 2013, 59.

7 Gregory, James: *Of Victorians and Vegetarians. The Vegetarian Movement in Nineteenth-Century Britain*, London 2007.

8 Gregory, James: *Vegetarianism as an International Movement, c.1840–1915*, 2014 (nicht publiziert), verfügbar unter: https://www.academia.edu/4120418/Vegetarianism_as_an_international_movement_c_1840_1915 [17.06.2023]; siehe auch die Webseite der *International Vegetarian Union*: *History of the International Vegetarian Union*, verfügbar unter: <https://ivu.org/history-legacy-pages.html> [17.06.2023].

moralische Degeneration und auch die Tuberkulose, auf den Verzehr von Fleisch zurückzuführen.⁹ Sie beanspruchten somit nicht mehr und nicht weniger, als die soziale Frage durch den Vegetarismus zu lösen.¹⁰

Der Vegetarismus wird hier im weitesten Sinne als freiwillige und nach außen bekundete Abstinenz von jedweder fleischhaltigen Nahrung definiert.¹¹ Seine Entstehung als organisierte Bewegung im Europa der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist in einem besonderen Kontext zu verstehen, bei dem verschiedene Prozesse zusammenwirkten, um ihm eine bis dahin nicht gekannte Sichtbarkeit zu verleihen. Zunächst einmal breitete sich die fleischhaltige Ernährung während des gesamten 19. Jahrhunderts (und vor allem in dessen letztem Viertel) in den westlichen Ländern auf immer breitere soziale Schichten aus, wengleich nach wie vor Ungleichheiten in Bezug auf die Qualität des verzehrten Fleisches, die Aufteilung auf die Mitglieder des Haushalts sowie die Verzehrstile bestanden.¹² Nach Fortschritten der Ernährungswissenschaft im Verlauf des 19. Jahrhunderts¹³ galt Fleisch gemäß der vorherrschenden, von medizinischen und politischen Kreisen geförderten Ernährungsnormen als gesundheitlich vorteilhaft: Es regeneriere die Kräfte der Kranken und unterstütze diejenigen der Arbeiter, aber auch der Soldaten.¹⁴ Allerdings entspannen sich besonders in Deutschland auch wissenschaftliche Debatten, bei denen die für den Körper er-

9 Teuteberg, Hans-Jürgen: Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 81 (1994), 33–65; Jorland, Gérard: Une société à soigner. Hygiène et salubrité publiques en France au XIX^e siècle, Paris 2010.

10 Baubérot, Arnaud: Histoire du naturisme, le mythe du retour à la nature, Rennes 2004; Topalov, Christian: Laboratoires du nouveau siècle, la nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880–1914, Paris 1999.

11 Ouédraogo, Arouna: *Le végétarisme. Esquisse d'histoire sociale*, Ivry-sur-Seine 1994 (unveröffentlichter Forschungsbericht, einsehbar in der Bibliothèque nationale de France).

12 Mennell, Stephen: *All Manners of Food. Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the Present*, Oxford 1985; Lepage, Yvan: *Évolution de la consommation d'aliments carnés aux XIX^e et XX^e siècles en Europe occidentale*, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 80 (2002), 1459–1468; Lhuissier, Anne: *Alimentation populaire et réforme sociale. Les consommations ouvrières dans le second XIX^e siècle*, Paris 2007.

13 Depecker, Thomas: *La loi des tables. Quantification du besoin alimentaire et réforme des conduites de vie (XIX^e–XX^e siècles)*, Dissertation in Soziologie, Paris 2014; Neill, Deborah: *Of Carnivores and Conquerors. French Nutritional Debates in the Age of Empire, 1890–1914*, in: Neswald, Elizabeth/Smith, David/Thomas, Ulrike (Hg.): *Setting Nutritional Standards. Theory, Policies, Practices*, Rochester 2017, 74–96, 80.

14 Bruegel, Martin: *Un distant miroir. La campagne pour l'alimentation rationnelle et la fabrication du «consommateur» en France au tournant du XXe siècle*, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 199 (2013), 28–45; Rasmussen, Anne: *L'alimentation rationnelle du soldat. Les sciences de la nutrition à l'épreuve de la guerre*, in: Poulain, Caroline (Hg.): *Manger et boire. Entre 1914 et 1918*, Gand 2016, 57–66.

forderliche Proteinmenge infrage gestellt wurde.¹⁵ In diesem Kontext war der Verzicht auf Fleisch kein Zeichen von Armut mehr, sondern eher eine Abweichung von der Norm und eine Entscheidung von medizinischer, kultureller oder sogar politischer Bedeutung.¹⁶ Propagiert wurde sie von Menschen, die der Industrialisierung und Urbanisierung kritisch gegenüberstanden und der Meinung waren, das Leben in der Stadt sei für Leib und Seele schädlich, denn es verstoße gegen die «Gesetze der Natur».

Die Entwicklung des Vegetarismus in Frankreich, aber auch in Belgien und der Schweiz war zur Gänze vom Naturismus und der Lebensreform inspiriert.¹⁷ Arnaud Baubérot zufolge erlebte der Naturismus ab der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den deutschsprachigen Ländern eine Renaissance, und zwar sowohl unter medizinischen Aspekten, beispielsweise mit dem Aufschwung der von dem Österreicher Vincenz Priessnitz initiierten Hydrotherapie (Wasserheilkunde) und einer ganzen Reihe anderer «natürlicher» Kuren, als auch unter ästhetischen Gesichtspunkten, die vor allem durch die Lektüre der Werke von Jean-Jacques Rousseau in den gebildeten Schichten der deutschen Staaten geformt wurden.¹⁸ Von da an stellte der Vegetarismus eine in den Naturismus integrierte Praxis dar, beide beruhten auf der Absicht einer Rückkehr zur Natur und dem Glauben an deren heilende Kraft.

Zwar schienen diese beiden Kernelemente in allen Ländern übereinzustimmen, in denen die Vegetarismus-Bewegung vertreten war, es gab jedoch auch nationale Spezifika, wie Historiker sowohl anhand von Diskursen der Vegetarier-Vereine als auch bei Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Akteuren festgestellt haben. So zeigt Hans-Jürgen Teuteberg anhand der Untersuchung transnationaler Kontakte zwischen Akteuren der vegetarischen Bewegung, dass englische Vegetarier-Vereine den deutschen Vegetariern womöglich als zu kirchlich und religiös oder sogar als sektiererisch erschienen, während die Deutschen selbst zuweilen antikerikal oder kirchenfern waren und eher eine Reform des Lebensstils fördern wollten.¹⁹ Zu einem ähnlichen Befund kommt der Soziologe

15 Treitel, Corinna: How Vegetarians, Naturopaths, Scientists, and Physicians Unmade the Protein Standard in Modern Germany, in: Neswald, Elizabeth/Smith, David/Thomas, Ulrike (Hg.): *Setting Nutritional Standards. Theory, Policies, Practices*, Rochester 2017, 52–73.

16 Ossipow, Laurence: *La cuisine du corps et de l'âme. Approche ethnologique du végétarisme, du crudivorisme et de la macrobiotique en Suisse*, Neuchâtel 1997.

17 Baubérot: *Histoire du naturisme*; Peeters, Evert: Authenticity and Asceticism. Discourse and Performance in Nude Culture and Health Reform in Belgium, 1920–1940, in: *Journal of the History of Sexuality* 15 (2006), 432–461; Locher, Eva: *Natürlich, nackt, gesund. Die Lebensreform in der Schweiz nach 1945*, Frankfurt a. M. 2021.

18 Whorton, James: *Nature Cures. The History of Alternative Medicine in America*, Oxford 2002, 78; Baubérot: *Histoire du naturisme*, 43–60.

19 Teuteberg: *Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus*, 46.

Arouna P. Ouédraogo, der feststellt, dass der Vegetarismus in Kontinentaleuropa stärker säkularisiert war als in den angelsächsischen Ländern.²⁰

Im Rahmen der internationalen vegetarischen Bewegung ist der sich in Frankreich, aber auch in Belgien und der Westschweiz entwickelnde frankofone Strang des Vegetarismus von der Forschung bisher weniger beachtet worden als die englisch- und deutschsprachigen vegetarischen Bewegungen.²¹ Dabei nimmt sie in diesen drei Ländern aus verschiedenen Gründen eine Sonderstellung ein. Zum einen entstand sie relativ spät: In Frankreich, der Westschweiz und Belgien entwickelten sich Vegetarier-Vereine erst ab 1880–1890. Zum anderen ist die Bewegung hier auch zahlenmäßig weniger bedeutend als anderswo: Der englischen Vegetarian Society gehörten 1900 etwa 6000 Mitglieder an, gegenüber einigen Hundert bei den französischen und belgischen Vereinen,²² während der in Leipzig gegründete Deutscher Vegetarierbund 1905 immerhin 1550 Mitglieder aufwies.²³ Trotzdem war die französischsprachige Bewegung nicht weniger bedeutsam, wenn man ihre Aktivitäten, die dort angestellten Überlegungen und die literarische Produktion betrachtet, die sie hervorgebracht hat. Besonders in Frankreich wurde der Vegetarismus stärker von Ärzten und Hygienikern getragen und legitimiert, welche die Ernährung mit rationalen und wissenschaftlichen Argumenten zu begründen suchten.²⁴

Dieser Beitrag untersucht den Austausch, die Zirkulation und die Transfers rund um die beginnende Institutionalisierung der Vegetarier-Bewegung und nimmt dabei besonders die sich in Frankreich entwickelnde Organisation sowie deren Verbindungen zur Westschweiz und zu Belgien in den Blick. Für die Untersuchung werden dieselben Maßstäbe angelegt wie bei allen philanthropischen und Reformbewegungen im weiteren Sinne; es geht also sowohl um die inter- und transnationale Dimension, in der Akteure, Ideen und Modelle zirkulierten,²⁵ als auch um die lokale Ebene, und zwar insbesondere um die jeweilige Stadt, in

20 Ouédraogo: *Le végétarisme*, 86.

21 Eva Barlösius: *Naturgemäße Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende*, Frankfurt/New York 1997. Der Fall der französischsprachigen Schweiz wurde insbesondere von Ossipow behandelt: *La cuisine du corps et de l'âme*.

22 Gregory: *Of Victorians and Vegetarians*.

23 Teuteberg: *Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus*, 49.

24 Ouédraogo: *Le végétarisme*, 86; Hondermarck, Alexandra: *La preuve par l'enquête. Médecins et promotion du végétarisme en France et en Belgique autour de 1900*, in: *Histoire, médecine et santé* 19 (2021), 39–56.

25 Charle, Christophe: *Comparaisons et transferts en histoire culturelle de l'Europe. Quelques réflexions à propos de recherches récentes*, in: *Les cahiers Irice* 5 (2010), 51–73; Chessel, Marie-Emmanuelle: *Circulations transatlantiques. La Genèse des ligues sociales de consommateurs (1887–1902)*, in: Dard, Olivier/Sevilla, Nathalie (Hg.): *Le phénomène ligueur en Europe et aux Amériques*, Metz 2011, 89–103; Espagne, Michel/Werner, Michael (Hg.): *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIII^e–XIX^e siècles)*, Paris 1988.

der die reformatorischen Praktiken und Soziabilitäten verankert waren.²⁶ Beachtenswert ist, die Besonderheiten der Zirkulation zu untersuchen, welche die Entwicklung dieser Bewegung vorangetrieben hat, und zwar vom Ende der 1870er-Jahre, als die ersten Organisationen zur Verbreitung des Vegetarismus gegründet wurden, bis zum Vorabend des Ersten Weltkriegs, der ein vorübergehendes Abflauen der Bewegung samt ihrer internationalen Zusammenarbeit markierte. Es geht also um die Frage, wie das Anliegen des Vegetarismus in den untersuchten Ländern entstand und wie es thematisiert wurde, sowie um die Sinnzuweisung, welche der Vegetarismus in dem abgesteckten Raum erfuhr. Das geschieht vor allem anhand der Korrespondenz von Akteuren der Vegetarier-Bewegung sowie von Publikationen (Broschüren, Vereinszeitschriften und -bulletins, Büchern usw.), die aus diesen Korrespondenzen hervorgingen.

Ein Rückstand der frankofonen Länder beim Eintreten für den Vegetarismus?

Obwohl die Praxis des Vegetarismus in den frankofonen Ländern Europas nicht neu war – übrigens ebenso wenig wie die Werbung für den Verzicht auf Fleisch seitens bestimmter Persönlichkeiten –, gab es dort vor 1880 keinen langlebigen Zusammenschluss von Vegetariern. Um diese zeitliche Verzögerung gegenüber der Entwicklung im angelsächsischen und deutschen Sprachraum zu erklären, lassen sich mehrere Hypothesen aufstellen. Zunächst einmal kann man das in Frankreich gegenüber England und Deutschland spätere Einsetzen von Landflucht und Industrialisierung anführen, das auch die zeitliche Verschiebung hinsichtlich der Entwicklung des städtischen Elends erklärt.²⁷ Dieser Umstand könnte auch das Fortbestehen von Gesundheitspraktiken durch Heilkundige auf dem Land verständlich machen, aber auch durch Gesundheitsbeauftragte, die eine an der Säftelehre und dem Vitalismus orientierte Medizin praktizierten. Ärzte, die eine vernunftgemäße Ernährung vorschlugen, gingen ihrer Profession hingegen hauptsächlich in den Städten nach.²⁸ Sodann stellt auch die Dominanz des Katholizismus einen Erklärungsfaktor für die geringere Akzeptanz des Vegetarismus dar. Colin Spencer zufolge hat die geringe Affinität zwischen der christlichen Orthodoxie und dem Vegetarismus weit zurückreichende historische Gründe, da Enthaltensamkeit vor allem von häretischen christlichen Sekten praktiziert wurde.²⁹ Die Unterschiede sind auch auf unterschiedliche Lesarten der Bi-

26 David, Thomas/Heiniger, Alix: *Faire société. La philanthropie à Genève et ses réseaux transnationaux autour de 1900*, Paris 2019; Topalov, Christian (Hg.): *Philanthropes en 1900*. Londres, New York, Paris, Genf, Grâne 2020.

27 Verley, Patrick: *La révolution industrielle*, Paris 1997.

28 Baubérot: *Histoire du naturisme*, 61.

29 Spencer, Colin: *Vegetarianism. A History*, London 2000, 115.

bel zurückzuführen. Zur Rechtfertigung der Verbindung zwischen Fleischabstrenzung und Gottesnähe beziehen sich die Befürworter des Vegetarismus häufig auf die *Genesis*.³⁰ Katholiken führen zur Rechtfertigung des Fleischkonsums außerhalb der Fastenzeit hingegen Episoden nach der Vertreibung aus dem Paradies und insbesondere nach der Sintflut an – in deren Folge die Ausbeutung natürlicher Ressourcen wie der Tiere für die Ernährung der Menschen auf göttlichen Befehl hin geschah.³¹ Obgleich der katholische Klerus im 19. Jahrhundert vegetarischen Themen wie Natur- und Tierliebe nicht abhold war, ließ laut Arouna Ouédraogo die Entchristlichung zum Ende des 19. Jahrhunderts Anti-Fleisch-Diskurse außerhalb der Kirche entstehen, und zwar in besonderem Maße bei Sozialmediziner:innen.³² Zudem stand die von Vegetariern propagierte asketische Moral der protestantischen Ethik nahe, was ihre stärkere Akzeptanz unter den Angehörigen dieser Konfession erklären könnte.³³ Zu guter Letzt spielten auch politische Faktoren eine Rolle: Laut Ceri Crossley erklärt die Niederlage Frankreichs im Deutsch-Französischen Krieg von 1870/71 zumindest teilweise die besondere Medikalisierung der sozialen Frage, in welcher der Vegetarismus seinen Platz findet.³⁴ Auch hatten die sozialen Unruhen des langen 19. Jahrhunderts, beginnend mit der Französischen Revolution, tief sitzende Ängste erzeugt, die eine Lösung der sozialen Frage dringend geboten erscheinen ließen.³⁵

Wegen seiner Verbindung mit all diesen heiklen Fragen erfuhr der Vegetarismus in Frankreich und den frankofonen Ländern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine besondere Stigmatisierung, und seine Anhänger gleich mit, ohne dass dies allerdings als solches eine Abweichung gegenüber den Nachbarländern darstellte.³⁶ Doch wies die Kritik am Vegetarismus, die sich anhand der Presse nachvollziehen lässt, eine spezielle Tonalität auf. In der französischen Presse fielen nämlich die ersten Erwähnungen des Begriffs Vegetarismus mit der

30 Alonge, Guillaume/Christin, Olivier: *Adam et Ève, le paradis, la viande et les légumes*, Toulouse 2023.

31 Spencer: *Vegetarianism*, 113; Frayne, Carl: *On Imitating the Regimen of Immortality or Facing the Diet of Mortal Reality. A Brief History of Abstinence from Flesh-Eating in Christianity*, in: *Journal of Animal Ethics* 6 (2016), 188–212.

32 Ouédraogo: *Le végétarisme*, 86.

33 Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20 und 21 (1904–1905); Spencer: *Vegetarianism*, 115.

34 Crossley, Ceri: *Consumable Metaphors. Attitudes Towards Animal and Vegetarianism in Nineteenth-Century France*, Oxford 2005, 242–280.

35 Topalov: *Laboratoires du nouveau siècle*; Fureix, Emmanuel/Jarrige, François: *La modernité désenchantée. Relire l'histoire du XIX^e siècle français*, Paris 2015.

36 Siehe z. B. die virtuelle Ausstellung über Karikaturen von Vegetariern: Zemanek, Evi/Burgenmeister, Sophia: *Satirical Glimpses of the Cultural History of Vegetarianism*, in: *Environment & Society Portal, Virtual Exhibitions* 4 (2019), verfügbar unter: doi.org/10.5282/rcc/8859 [12. 11. 2022].

Gründung der ersten ausländischen Vegetarier-Vereine ab den 1850er-Jahren zusammen. Die Artikel waren in spöttischem Ton gehalten und unterstrichen die Ungereimtheit, Lächerlichkeit sowie das absehbare Scheitern ihres Programms, das zu restriktiv erschien.³⁷ Die neuen Vereine wurden mit Akteuren in Verbindung gebracht, die für Alkoholabstinenz eintraten und in England als *teetotalers* oder *temperance-men* bezeichnet wurden. Eines der gegen den Vegetarismus ins Feld geführten Argumente war seine Fremdartigkeit: Man hielt ihn für eine invasive Bedrohung, die von englischen Sekten verbreitet wurde³⁸ und dann ab Ende der 1860er-Jahre auch vom «Erbfeind» Deutschland kam.³⁹ Das Konzept des Vegetarismus hielt man für «barbarisch»: In den französischen Wörterbüchern tauchte der Begriff erst 1877 auf,⁴⁰ während er im Englischen bereits in den 1850er-Jahren definiert worden war.⁴¹ Somit bezog sich die Kritik am Vegetarismus auf dessen sektiererischen und religiösen Charakter, auf geopolitische Faktoren und auf gesundheitliche Bedenken.

Die Dringlichkeit der Übersetzung des Vegetarismus in die französische Sprache

Gleichwohl sahen manche Zeitgenossen in der geschilderten «Verzögerung» bei der Entwicklung des Vegetarismus in den frankofonen Ländern einen Rückstand gegenüber England und Deutschland. Dies traf sicherlich auf den eingangs erwähnten Édouard Raoux (1817-1894) zu. Bei ihm handelte es sich um einen französischstämmigen Pastor, der in Mens (Département Isère) geboren wurde und 1846 nach Lausanne zog, wo er schließlich 1875 die Schweizer Staatsbürgerschaft annahm.⁴² Er lehrte zunächst als Professor für Theologie und Philosophie an der Lausanner Akademie. Aufgrund von Gesundheitsproblemen widmete sich Raoux ab 1866 ausschließlich «philanthropischen» Aktivitäten. Er engagierte sich für zahlreiche «reformerische» Anliegen wie die Bildungsreform (er förderte die Fröbel-Methode und die Entstehung von Kindergärten), die Rechtschreibreform (zwecks Vereinfachung der französischen Sprache), die Religionsreform, die Wohnungsreform (insbesondere das kollektive Wohnen)⁴³ so-

37 Barbusse, Adrien: Les buveurs d'eau en Angleterre, in: *Le Siècle*, 23. August 1873, 3.

38 Frolo, Jean: Les légumistes, in: *Le Petit Parisien*, 21. November 1880, 1.

39 Fonssagrives, Jean-Baptiste: *Causerie scientifique*, in: *Le Français*, 4. Oktober 1875, 2.

40 Frayne, Carl: The Anarchist Diet. Vegetarianism and Individualist Anarchism in Early 20th-Century France, in: *Journal of Animal Ethics* 11 (2021), 83–96.

41 Shprintzen: *The Vegetarian Crusade*, 5.

42 Kiener, Marc: *Dictionnaire des professeurs de l'Académie de Lausanne (1537–1890)*, Lausanne 2005, 491.

43 Beispielsweise: Raoux, Édouard: *La cité des familles*, Lausanne 1877; Raoux, Édouard: *Le monde nouveau ou le familistère de Guise*, Lausanne 1884.

wie verschiedene Hygienereformen (Schul-, Kleidungs- und Hauthygiene, Naturheilkunde usw.). Ausgerichtet waren all diese Anliegen auf dasselbe Ziel: eine Hebung der Moral der «Massen», der «Arbeiter».⁴⁴ Raoux, der dem Sozialismus und dem Fourierismus nahestand, befürwortete zu diesem Zweck eine Reform der Lebensweise durch die Entwicklung kollektiver Sozialstrukturen und verbesserter Bildung. Ab 1876 setzte er sich auch für den Vegetarismus ein, den er als Teil einer umfassenden «Ernährungsreform» sah. Mit diesen vegetarischen Ideen kam Raoux durch zwei Anhänger der Naturheilkunde aus der Deutschschweiz in Kontakt, die damals in der Nähe von St. Gallen hydrotherapeutische Einrichtungen leiteten: den Apotheker Theodor Hahn (1824–1883) und den Arzt Friedrich Wilhelm Dock (1833–1907).⁴⁵ Raoux hatte in seinem engeren Umfeld, vor allem in der Société d'hygiène, Bekannte, die dort «erfolgreiche» Kuren absolviert hatten, und ein Besuch Docks in Lausanne überzeugte ihn schließlich ganz.⁴⁶ Raoux wurde also selbst Vegetarier und engagierte sich dann in der Vegetarismus-«Propaganda», sowohl im Rahmen der Société d'hygiène de Lausanne als auch durch die Mobilisierung eines bedeutenden Netzwerks an Korrespondenten.

Indes beherrschte Édouard Raoux neben Französisch keine weitere Sprache und bekundete selbst, dass es äußerst schwierig sei, sich als französischsprachiger Mensch über den Vegetarismus zu informieren. Auf Französisch gab es nur das wenig verbreitete Vegetarismus-Manifest *La Thalysie* (1840) von Jean-Antoine Gleizès (1773–1843), das Raoux sich aber nicht beschaffen konnte.⁴⁷ In diesem Mangel sah Raoux ein großes Hemmnis für die Entwicklung des Vegetarismus und der Naturheilkunde im Allgemeinen. Er engagierte sich daher für die Übersetzung von einschlägigen Büchern und Broschüren und spannte seine des Deutschen kundige Ehefrau Marie Noëller und weitere Mitglieder der Société d'hygiène dafür ein.⁴⁸ Überdies forderte er seine deutschsprachigen Korrespondenten dazu auf, ihre Broschüren selbst ins Französische zu übersetzen. Es gelang Raoux unter anderem, das Buch einer in der Vegetarier-Bewegung engagierten deutschen Schriftstellerin namens Meta Wellmer (1826–1889) auf Französisch herauszugeben.⁴⁹ Auch beschaffte er sich das Werk *Vegetarianismus*

44 AVL: P 369, Brief von Édouard Raoux an Lemonnier, 24. September 1875.

45 Für biografische Details siehe insbesondere Barlösius: Naturgemäße Lebensführung.

46 AVL: P 369, Brief von Édouard Raoux an Émile Raoux, 8. Mai 1876.

47 Gleizès, Jean-Antoine: *La Thalysie ou système physique et intellectuel de la Nature*, Paris 1821. Teuteberg vermerkt übrigens, dass dieses Werk nach dem Tod des Autors in Deutschland mehr gelesen wurde als in Frankreich: Teuteberg: Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus, 44–45.

48 AVL: P 369, Brief von Édouard Raoux an Nancy Raoux, 18. Februar 1876.

49 AVL: P 369, Brief von Édouard Raoux an Dr. Dock, 14. Juni 1877; Wellmer, Meta: *Die Vegetarianer*, Leipzig 1870; Indexeintrag: Wellmer, Meta, in: *Deutsche Biographie*, verfügbar unter: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117345296.html> [10.01.2023].

in der Bibel von Eduard Baltzer (1814–1887), einem der Hauptinitiatoren des Vegetarismus in Deutschland und Vorsitzenden des Deutschen Vereins für naturgemäße Lebensweise.⁵⁰ Raoux ließ von Baltzers Werk eine Zusammenfassung auf Französisch erstellen, die er an seine Korrespondenten weiterleitete.⁵¹

Das mühselige Unterfangen der Übersetzung erschöpfte sich nicht in der Wiedergabe des Inhalts, sondern umfasste ebenso die Verbreitung einer bestimmten Vorstellung des Vegetarismus, zum Beispiel durch das Hinzufügen von Vorworten oder auch durch die Auswahl der zu übersetzenden Werke. Manche Mitglieder der Société d'hygiène waren beispielsweise mit dem Inhalt der englischen oder deutschen Kochbücher wie jenem von Otilie Ebmeyer nicht zufrieden. Dieses sei «zu kompliziert [...] und zu sehr zum Sensualismus verleitet», weshalb der Inhalt für die französische Fassung überarbeitet werden musste.⁵² Schließlich bemühte sich Raoux auch um die Zusammenstellung eines Korpus originär französischsprachiger Werke, indem er vor allem seine Vorträge in Form von Broschüren veröffentlichen ließ. Darin vertrat er die Auffassung, der Vegetarismus diene einer umfassenderen sozialen Reform und sei ein natürliches Heilmittel. Auch der religiöse Aspekt kam nicht zu kurz: Raoux trat für eine «säkulare» und rationale Religion ein und rief auch dazu auf, Katholiken für die Sache des Vegetarismus zu gewinnen.⁵³

Die Frage der Übersetzung hatte bei Weitem nicht nur eine praktische Dimension. Für Raoux, der sein Handeln auf der Ebene der frankofonen Länder plante, markierte sie zugleich die Grenzen eines zur Verbreitung des Vegetarismus relevanten Terrains. Folglich wollte er vor allem die Westschweiz (die er «französische Schweiz» nannte)⁵⁴ und Frankreich reformieren (nach Belgien hatte er nur wenige Kontakte) – Länder, denen er sich aufgrund seines persönlichen Werdegangs verbunden fühlte, obwohl er die religiöse Orthodoxie und die politischen Angelegenheiten dort stark kritisierte.⁵⁵ Besonders für Frankreich beklagte er einen Rückstand bezüglich verschiedener sozialer Fragen (dazu gehörten Sprache und Bildung, aber auch die Hygiene) gegenüber anderen westeuropäischen Ländern, allen voran Deutschland. Ende der 1870er-Jahre, als Friedrich Wilhelm Dock versuchte, den Vegetarismus durch eine Vortragsreise nach Berlin, Leipzig, Mühlhausen, Straßburg, St. Gallen, Wiesbaden und Paris bekannter

50 Teuteberg: Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus, 48.

51 AVL: P 369, Brief von Édouard Raoux an Fräulein Razoux, Montreux, 13. November 1876.

52 AVL: P 369, Brief von Édouard Raoux an Herrn. Eidt, Untere-Waid, 9. August 1877. Übersetzung des Originals.

53 AVL: P 369, Brief von Édouard Raoux an Herrn Daladouire, 12. April 1877; Raoux, Édouard: Les pères de l'Eglise et la tempérance végétarienne, Lausanne 1881.

54 AVL: P 369, Brief von Édouard Raoux an Godin, Guise (Aisne), 15. Februar 1878.

55 AVL: P 369, Brief von Édouard Raoux an Émile Raoux, Valence, 29. Juni 1877.

zu machen – eine Reise, mit der ihn Baltzer beauftragt hatte⁵⁶ –, versuchte Raoux gemeinsam mit Dock, mehrere Vegetarier-Vereine in Südfrankreich sowie 1880 in Lausanne zu gründen.⁵⁷

Die Société végétarienne de France um 1880 – an der Schnittstelle schweizerischer, deutscher und englischer Netzwerke

Mit der Société végétarienne de France (SVF) wurde 1880 in Paris ein erster dauerhafter Vegetarier-Verein gegründet. Dieser Verein war vor allem das Ergebnis eines intensiven transnationalen Austauschs unter Vegetarismus-Förderern.⁵⁸ Der Vortrag, den Friedrich Wilhelm Dock 1878 auf der Weltausstellung in Paris hielt, verschaffte dem Anliegen in der Reformwelt internationales Gehör. Legitimität im wissenschaftlichen Bereich verlieh ihm dann kurz darauf (1880) die Veröffentlichung der in Paris vorgelegten medizinischen Dissertation von Anna Kingsford (1846–1888) mit dem Titel *De l'alimentation végétale chez l'homme*.⁵⁹ Die in England geborene Kingsford war Vizepräsidentin der englischen VS, Feministin und militante Vivisektionsgegnerin.⁶⁰ Nach Frankreich war sie just mit dem Ziel gekommen, den Vegetarismus mittels einer wissenschaftlichen Argumentation zu verteidigen, was im Wesentlichen von ihren theosophisch-religiösen Vorstellungen herrührte.⁶¹ In Paris wurde die Sache des Vegetarismus auf lokaler Ebene von Ärzten wie Abel Hureau de Villeneuve (1833–1898) oder auch Gustave Goyard (1843–1914) vorangetrieben, die beide Theosophen waren, wie übrigens viele andere Mitglieder der SVF auch. In ihrer Propaganda vermieden sie jedoch religiöses Vokabular und stellten ihr Handeln als wissen-

56 AVL: P 369, Brief von Édouard Raoux an Herrn Thiele, Genf, 28. April 1878.

57 Le Siècle, 6. April 1879, 3; Dock, Friedrich W./Raoux, Édouard: *Projet de société d'hygiène générale et de végétarisme à Nice, Nizza 1879*, 4.

58 Aderholdt, August: *Rapport général sur les travaux de la Société*, in: *La Réforme alimentaire* 12 (1882), 181–187, 182; Ouédraogo, Arouna: *Vegetarianism in Fin-de-Siècle France. The Social Determinants of Vegetarians' Misfortune in Pre-World War I France*, in: Fenton, Alexander (Hg.): *Order and Disorder. The Health Implications of Eating and Drinking in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, East Linton 2000, 203–226; Bernard, Léo: *Hippocrate initié. Courants ésotériques et holisme médical en France durant l'entre-deux-guerres*, Dissertation, Paris 2021, 50–51.

59 Kingsford, Anna: *De l'alimentation végétale chez l'homme*, Dissertation in Medizin, Paris 1880.

60 Butler, Alison: *Anna Kingsford. Scientist and Sorceress*, in: Clifford, David et al. (Hg.): *Repositioning Victorian Sciences. Shifting Centres in Nineteenth-Century Thinking*, London 2006, 59–69.

61 Maitland, Edward: *Anna Kingsford. Her Life, Letters, Diary and Work*, London 1913.

schaftsgeleitet dar.⁶² Im Hinblick auf die Religion gab sich die SVF laizistisch, ihre liberale politische Ausrichtung bekundete sie jedoch offen.⁶³

Die SVF reproduzierte folglich jenes Aktionsmodell, das die in den Nachbarländern bestehenden Vegetarier-Vereine schon erfolgreich erprobt hatten. Ihr Ziel war die Verkündung der Lebensreform, und sie veröffentlichte zu diesem Zweck eine Monatszeitschrift, *La Réforme alimentaire*, die von ihren Aktivitäten berichtete, Argumente für den Vegetarismus lieferte und praktische Ratschläge gab. Unterstützung erfuhr die Arbeit der SVF durch Mitglieder ausländischer Vegetarier-Vereine. In erster Linie bestand ein reger Austausch mit den schweizerischen Vegetarismus-Förderern wie Theodor Hahn, Édouard Raoux, Friedrich Wilhelm Dock oder auch H. Thiele, einem aktiven Mitglied der Société d'hygiène de Lausanne. Gustave Goyard unternahm 1881 eine «vegetarische Reise» in die Schweiz, in deren Verlauf er die Einrichtung von Dr. Dock besuchte, der ihn über Luft- und Wasserkuren informierte. Im Anschluss reiste Goyard nach Zürich, Bern und schließlich nach Lausanne, wo er jeweils Vorträge über den Vegetarismus hielt.⁶⁴ In der Folge kam es bei der SVF zu zahlreichen Eintritten von Schweizern.⁶⁵ Diese neuen Mitglieder sahen die Ausbreitung des Vegetarismus in Paris als Fortschritt, den sie unterstützen wollten, um ganz Frankreich mitzureißen. Dazu bemühten sie sich, die SVF-Schriften möglichst weit zu verbreiten.⁶⁶ Das schweizerische Netzwerk erlaubte außerdem die Schaffung einer wichtigen Verbindung zu den französischen und den deutschen – insbesondere zu Eduard Baltzers – Vegetarier-Vereinen, da es dort Personen gab, die beider Sprachen mächtig waren.

In zweiter Linie fand auch ein Austausch mit den englischen Vegetarier-Vereinen statt, insbesondere mit der VS in Manchester, die als bedeutendster Verein der Bewegung in Großbritannien galt.⁶⁷ Personen, die Französisch beherrschten, wie Reverend Mérille de Colleville aus Brighton, Vizepräsident der

62 Bernard, Léo: Le végétarisme théosophique en France. De l'adeptat au militantisme (1880–1940), in: *Politica Hermetica* 35 (2021), 72–98; Hondermarck, Alexandra: Prophètes ou réformateurs? Courants ésotériques, végétarisme et réforme sociale au tournant des XIX^e et XX^e siècles, in: *Arcana Naturae. Revue d'histoire des sciences secrètes*, Sonderausgabe, 2023, 133–153.

63 Banquet végétarien, in: *La Réforme alimentaire* 3 (1881), 49–54, hier 51.

64 Voyage végétarien en Suisse, in: *La Réforme alimentaire* 8 (1881), 109–113.

65 Société végétarienne de France: Séance du 13 octobre 1881, in: *La Réforme alimentaire* 8 (1881), 108–114, hier 114.

66 Société végétarienne de France: Séance du 12 janvier 1882, in: *La Réforme alimentaire* 11 (1882), 171–175, hier 171.

67 Société végétarienne de France: Séance du 10 novembre 1881, in: *La Réforme alimentaire* 9 (1881), 128–132, hier 130.

VS, wurden Mitglieder der SVF und korrespondierten regelmäßig mit ihr.⁶⁸ Mé-rille de Colleville berichtete beispielsweise im *Dietetic Reformer* sowie im *Vegetarian Messenger* (den Zeitschriften der englischen Vegetarier-Vereine) über die Aktivitäten der SVF.⁶⁹ Genauso sandte er der SVF englische Veröffentlichungen über die vegetarische Ernährung.⁷⁰ Auch May Yates (1850–1938), eine aus Wittington bei Manchester stammende Künstlerin und Reformerin, die sich sehr aktiv für Fragen der Ernährungsreform einsetzte und 1880 die Bread Reform League gründete, näherte sich der SVF an.⁷¹ Das galt auch für Francis William Newman (1805–1897) und Prof. J. E. B. Mayor, Vorsitzender der London Food Reform Society, die beide nacheinander Vorsitzende der VS waren.⁷² Die englischen Vegetarismus-Förderer, die sich in der französischen Bewegung engagierten, beschrieb James Gregory als «kosmopolitische» Elite, die sowohl ihren Anteil daran hatte, dass die VS von Manchester über die lokale Ebene hinaus Wirkung entfaltete, wie auch am Aufbau der Bewegung auf der nationalen Ebene Großbritanniens.⁷³

Die Zirkulation von Informationen, Ideen, Büchern, Akteuren und Praktiken geschah vonseiten der SVF explizit in internationalistischer Absicht. Die SVF-Mitglieder bekräftigten ihren Willen, «einer grossen, grenzenlosen, vegetarischen Familie» anzugehören, die sich über die ganze Welt ausbreiten sollte.⁷⁴ Sie begrüßten es, dass die Zeitschrift *La Réforme alimentaire* Leser in England, Deutschland, Österreich, der Schweiz, Italien, Russland, Ägypten und Amerika habe.⁷⁵ Im Gegenzug sahen die Verfechter des Vegetarismus in anderen Ländern die Entwicklung des Vegetarismus in Frankreich wegen des internationalen Rufs der französischen Küche und Gastronomie als Chance für die Weiterentwicklung vegetarischer Rezepte.⁷⁶ Da unter den französischen Befürwortern des Ve-

68 Société végétarienne de France: Séance du 12 mai 1881, in: *La Réforme alimentaire* 3 (1881), 56–60, hier 57.

69 Gregory: *Vegetarianism as an International Movement*, 9.

70 Société végétarienne de France: Séance du 13 octobre 1881, in: *La Réforme alimentaire* 8 (1881), 108–115, hier 109.

71 Die *Bread reform league* strebte eine breitere Verwendung von Graham-Brot in England an. Gregory, James: Corkling, Mary Ann Yates [pseud. May Yates], in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2006.

72 Société végétarienne de France: Séance du 13 octobre 1881, in: *La Réforme alimentaire* 8 (1881), 108–115, hier 114.

73 Gregory: *Of Victorians and Vegetarians*, 61–62.

74 *Banquet végétarien*, le 30 juin 1881, in: *La Réforme alimentaire* 4–5 (1881), 70–76, hier

75. Übersetzung des Originals.

75 Aderholdt, August: *Rapport général sur les travaux de la Société*, in: *La Réforme alimentaire* 12 (1882), 181–187, hier 185.

76 Société végétarienne de France: Séance du 9 juin 1881, in: *La Réforme alimentaire* 6–7 (1881), 92–98, hier 93.

getarismus so viele Ärzte waren, erwarteten sie außerdem medizinische Ratschläge zur richtigen Ernährungsweise.⁷⁷

Indes war diese erste Begeisterung nur von kurzer Dauer: In den 1890er-Jahren erlahmten die Aktivitäten der Vegetarier-Vereine, bevor sie um die Wende zum 20. Jahrhundert von neuen Akteuren wiederbelebt wurden.⁷⁸ Die Welle der Aktivitäten aus den 1880er-Jahren setzte durch die Erstellung eines Bestands französischsprachiger Werke zum Vegetarismus jedoch einen ersten Meilenstein. Dieser Bestand setzte sich sowohl aus Übersetzungen fremdsprachiger Texte zum Vegetarismus als auch aus Anpassungen anderssprachiger vegetarischer Konzepte unter Betonung der Naturheilkunde und der Förderung praktischer Ratschläge zusammen.

Zwischen England, Belgien und Frankreich: Neuer Schwung für die frankofonen Vegetarier-Vereine

Der Beginn des 20. Jahrhunderts war von neuem Schwung für die Vegetarier-Vereine geprägt, die sich gegenseitig unterstützten und im ersten Jahrzehnt der 1900er-Jahre eine internationale Dynamik entfalten konnten. Explizite Kooperationen zwischen frankofonen Vegetarier-Vereinen bezeugen deren damalige Absicht, ihren Einfluss innerhalb der internationalen Vegetarier-Bewegung geltend zu machen und für eine bestimmte Auffassung des Vegetarismus – nämlich ihre eigene – einzutreten.

Nach ihrem zwischenzeitlichen Niedergang wurde die SVF 1899 in Paris neu gegründet, den Anstoß hierzu lieferten dieses Mal hauptsächlich einzelne Personen, die sich regelmäßig zwischen Belgien, England und Frankreich bewegten. In Brüssel wurde 1897 eine belgische Gesellschaft für das Studium der Ernährungsreform (*Société belge pour l'étude de la Réforme alimentaire*, SBER) gegründet. Diese Gesellschaft ging auf die Initiative von Adrienne Veigelé zurück, der Sekretärin der Women's Vegetarian Union (WVU), die sich eigentlich nur zur Durchreise in Brüssel aufhielt.⁷⁹ Die WVU, eine internationale Vereinigung mit dem Ziel, Frauen aller Gesellschaftsschichten, «denen die Gesundheit, der Wohlstand und das Glück der menschlichen Rasse am Herzen liegen», für die Sache des Vegetarismus zu gewinnen, war 1895 von Alexandrine Veigelé gegründet worden, der Mutter von Adrienne Veigelés.⁸⁰ Beide waren französischer Herkunft und lebten in London, wo sie Französisch unterrichteten und sich wohlthätigen Aktivitäten widme-

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Teuteberg: Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus, 49.

⁷⁹ La Société Belge pour l'étude de la Réforme alimentaire, in: La Réforme alimentaire 1 (1897), 10–11.

⁸⁰ Gregory: Of Victorians and Vegetarians, 167. Übersetzung des Originals.

ten, darunter auch dem Vegetarismus (ab 1888 waren sie Mitglied in der London Vegetarian Society).⁸¹ Im Jahr 1896 zählte die WVU 200 Mitglieder, hauptsächlich Engländerinnen.⁸² Laut James Gregory erhielt die WVU eine internationale Ausrichtung, als für einen Empfang der World's Women's Christian Temperance Union (WWCTU) im Jahr 1897 Frauen aus Frankreich, Belgien, den USA und Deutschland als Vizepräsidentinnen gewonnen wurden.⁸³ Zu ihnen gehörten die schon erwähnte May Yates aus England, Madame Roger de Goeij, spätere Präsidentin der SBER, sowie Joséphine Keelhoff (geborene Nyssens) (1833–1917), die später ebenfalls der SBER beitrug.⁸⁴ Die WVU unterhielt enge Verbindungen zu verschiedenen anderen Reformbewegungen, die sich in Sachen Antialkoholismus und Pazifismus, aber auch für Frauenrechte und das Frauenwahlrecht engagierten.⁸⁵

Somit waren es vor allem Frauen, welche die SBER gründeten und leiteten, auch wenn dies die Diskurse des Vereins nicht einforderten, wo vielmehr vor allem die beteiligten Ärzte Wertschätzung erfuhren. Als Vereinssekretärin fungierte Marguerite Nyssens (1858–1947), eine Nichte von Joséphine Keelhoff. Mit ihr gründete sie 1899 die Union des Femmes belges contre l'alcoolisme und setzte sich für feministische und pazifistische Anliegen ein sowie für Wohltätigkeit im weiteren Sinne.⁸⁶ Philanthropisches Engagement war vielen Mitgliedern der Familie Nyssens wichtig, die einem kaufmännischen und industriellen Umfeld entstammte und vom Sozialkatholizismus geprägt war.⁸⁷ Ernest Nyssens (1858–1968), Doktor der Medizin und Neffe von Joséphine Keelhoff, leitete unter anderem die Zeitschrift *La Réforme alimentaire* der SBER.⁸⁸ Ihm und seiner Ehefrau Hélène Nyssens wird die Initiative zur Gründung der Société végétarienne de France im Januar 1899 zugeschrieben, da er deren erste Sitzung in Paris einberief und den Satzungsentwurf ausarbeitete.⁸⁹ Die SVF übernahm *La Réforme alimentaire* als Mitteilungsblatt, das ab Februar 1899 bis 1914 über die Aktivitäten beider Vereine, der SBER und der SVF, berichtete. Um den Willen zur

81 Gregory: Of Victorians and Vegetarians, 166.

82 Ebd., 167.

83 Ebd., 168.

84 La Société Belge pour l'étude de la Réforme alimentaire, in: *La Réforme alimentaire* 1 (1897), 10–11.

85 Leneman, Leah: The Awakened Instinct. Vegetarianism and the Women's Suffrage Movement in Britain, in: *Women's History Review* 6 (1997), 271–287.

86 Gubin, Éliane et al. (Hg.): *Dictionnaire des femmes belges XIX^e–XX^e siècles*, Brüssel 2006, 427.

87 Matkava, Sophie: Trois générations de femmes contre l'alcool. L'engagement de la famille Nyssens, 1899–1951, in: *Sextant* 9 (1998), 115–147, hier 115.

88 Matkava: *Trois générations*, 123.

89 Société végétarienne de France, in: *La Réforme alimentaire* 2 (1899), 3.

Verbreitung des Vegetarismus deutlicher zu machen, wurde die SBER im November 1899 in Société végétarienne de Belgique (SVB) umbenannt.⁹⁰

Der Austausch zwischen England, Belgien und Frankreich bescherte den beiden Vegetarier-Vereinen einen beträchtlichen Aufschwung: Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts gewannen die SVF und die SVB dabei pro Jahr 100 neue Mitglieder hinzu (insgesamt verzeichnete die SVF zwischen 1899 und 1914 knapp 1800 neue Mitglieder).⁹¹ Ihre Zusammenarbeit hatte vor allem praktische Gründe: Sie reklamierten nämlich einen spezifischen «Geschmack» für sich, der Franzosen und Belgiern gemeinsam sei. Ein Redakteur von *La Réforme alimentaire* meinte, dass es in Sachen Geschmack «von Calais nach Dover weiter ist als von London nach Berlin».⁹² Die englische Küche wurde als abstoßend empfunden, da sie angeblich Schärfe, Säure und Gewürze im Übermaß enthielt.⁹³ Die SVF und die SVB zogen es daher vor, ein deutsches Kochbuch zu übersetzen, nämlich Carlotto Schulz' *Vegetarisches Kochbuch*, das adaptiert und mehrfach neu aufgelegt wurde und eine Gesamtauflage von mehreren tausend Exemplaren erreichte.⁹⁴ Diese Zusammenarbeit führte zu einem Austausch mit den Schweizer Vegetarier-Vereinen, bei welcher Gelegenheit man auch die bei Vegetariern beliebten Sanatorien besuchte, wie beispielsweise Dr. Docks Einrichtung bei St. Gallen.⁹⁵ Weil die Vereine wissenschaftliche Ergebnisse aus ihren Heimatländern austauschten, kam es auf diese Weise auch zur Produktion und Verbreitung von Wissen, das dem Vegetarismus zuträglich war. Ein Beispiel hierfür ist die *Enquête scientifique sur les végétariens de Bruxelles*, durchgeführt in den Jahren 1905–1906 von der belgischen Physiologin Josefa Joteyko (1866–1928). Auch Joteykos Untersuchung trug zur Zirkulation von Wissen und von Personen bei.⁹⁶ Die Vegetarier-Vereine (französische wie belgische, aber auch schweizerische) nutzten jedoch auch Schriften und Druckerzeugnisse aus Deutschland und England und veröffentlichten in ihren Zeitschriften Auszüge aus den Vegetarier-Zeitschriften dieser beiden Länder, nebst Anzeigen für deutsche vegetarische Produkte – wie etwa jene des deutschen Arztes Heinrich Lahmann.

90 Société végétarienne de Belgique, in: *La Réforme alimentaire* 11 (1899), 19.

91 Hondermarck: *La preuve par l'enquête*.

92 Vital: *Les Restaurants végétariens de Londres*, in: *La Réforme alimentaire* 2 (1900), 25–30, hier 25. Übersetzung des Originals.

93 Ebd., 27.

94 Sociétés, in: *La Réforme alimentaire* 2 (1900), 30–36, hier 34.

95 Vital: *La question des restaurants végétariens*, in: *La Réforme alimentaire* 5 (1899), 8–13, hier 10.

96 Joteyko, Josefa/Kipiani, Varia: *Enquête scientifique sur les végétariens de Bruxelles*, Paris 1907; Hondermarck: *La preuve par l'enquête*.

Internationale Vegetariertagungen: Zusammenarbeit und Spannungen

Die frankofonen Vegetarier-Vereine arbeiteten aber nicht nur aus naheliegenden sprachlichen und praktischen Gründen zusammen, sondern auch mit dem ausdrücklichen Ziel, Einfluss in der internationalen vegetarischen Bewegung zu nehmen, ganz so wie die «mächtigen Vegetarier-Vereine» aus England und Deutschland, denen es gelungen war, ihre Aktivitäten durch die Gründung vegetarischer Geschäfte und Restaurants zu verstetigen.⁹⁷ Trotz ihrer relativ geringen Mitgliederzahl wollten die frankofonen Vereine eine Sonderstellung beanspruchen und sich im Zentrum der Vegetarier-Bewegung und der Definition des Vegetarismus platzieren. Speziell französische Verfechter des Vegetarismus übernahmen daher innerhalb der internationalen Bewegung bei zwei Gelegenheiten eine zentrale Rolle. Das erste Mal geschah dies während Gustave Goyards Reise nach Lausanne im Jahr 1881, als er auf einer Konferenz die Idee zur Gründung eines internationalen Vegetarier-Komitees entwickelte. Diesem Komitee sollten Delegierte aus allen bestehenden Vegetarier-Vereinen angehören, und seine Aufgaben sollten darin bestehen, jedes Jahr einen internationalen Vegetarier-Kongress auszurichten, «das Überlieferte festzuhalten und die wissenschaftlichen Grundlagen der vegetarischen Lehre zu schaffen», «internationale Werbung zu betreiben – durch Vorträge, Übersetzungen, Verteilung von Broschüren oder Flugblättern –, um die Vorteile der vegetarischen Ernährung deutlich zu machen und ihren Gebrauch zu verbreiten», und schließlich «die Vegetarier der verschiedenen Länder miteinander in Verbindung zu bringen».⁹⁸ Die englischen Vegetarier-Vereine griffen diese Idee auf und planten für August 1882 einen internationalen Vegetarier-Kongress in London.⁹⁹ Letztlich wurde dieser Kongress verschoben, doch die Planung war in der Welt und lebte in den 1900er-Jahren wieder auf, als mit dem Arzt Georges Danjou aus Nizza ein französischer Vegetarier bei dem Vegetarier-Kongress in Manchester 1907 seinen «Fédérons-nous!» betitelten Aufruf zur internationalen Vereinigung veröffentlichte.¹⁰⁰ Das

⁹⁷ Société végétarienne de France, in: *La Réforme alimentaire* 2 (1899), 1–3, 1.

⁹⁸ Goyard, Gustave: *Voyage végétarien en Suisse*, in: *La Réforme alimentaire* 8 (1881), 109–113, hier 113. Übersetzung des Originals.

⁹⁹ *Revue de la Presse végétarienne étrangère*, in: *La Réforme alimentaire* 9 (1881), 133–135, hier 135.

¹⁰⁰ Danjou, Georges: *Fédérons-nous!*, in: *La Réforme alimentaire* 12 (1907), 277–282, hier 277.

führte im August 1908 zur Gründung der Internationalen Vegetarier-Union in Dresden.¹⁰¹ An den Anteil Danjous hieran wurde bei jedem Kongress erinnert.¹⁰²

Allerdings muss man zugeben, dass Tagungen von Vegetariern schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts stattgefunden hatten. Der erste internationale Vegetarier-Kongress wurde 1889 von Eduard Baltzer in Köln organisiert. Im selben Jahr wurde in England die Vegetarian Federal Union (VFU) gegründet, die bis 1911 fortbestand. Ihr gehörten zunächst nur englische Vegetarier-Vereine an, die VFU strebte aber an, alle Vegetarier-Vereine weltweit zu verbinden.¹⁰³ Die Zusammenkünfte fanden vor dem Hintergrund der allgemeinen Zunahme internationaler Kongresse in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts statt, die oft mit den Weltausstellungen zusammenfielen.¹⁰⁴ Während diese Kongresse den Vegetarier-Vereinen durch den Austausch wissenschaftlicher Erkenntnisse und das soziale Miteinander die Gelegenheit zum Aufbau eines gemeinsamen Diskurses und einer «epistemischen Gemeinschaft» rund um den Vegetarismus boten,¹⁰⁵ waren sie zugleich Orte, an denen auch Machtspiele stattfanden und nationale Besonderheiten definiert wurden. In seiner Eröffnungsrede zum Vegetarier-Kongress in Paris im Jahr 1900 betonte beispielsweise der SVF-Präsident, der Arzt Jules Grand, die herausgehobene Rolle Frankreichs in der Bewegung. Er verwies auf den Franzosen Jean-Antoine Gleizès als Begründer der vegetarischen Ernährungslehre und stellte den humanistischen Sendungsauftrag Frankreichs heraus.¹⁰⁶

Obwohl es sich bei den untersuchten Kongressberichten generell um bewusst wohlwollende Quellen handelt, lässt sich ihnen doch entnehmen, welche dezidierte Meinungen die einzelnen Vegetarier-Vereine voneinander hatten. So berichtete eine Miss Hompes, ihres Zeichens Vertreterin der englischen VS, nach dem Brüsseler Vegetarier-Kongress von 1910, der belgische und der französische Verein zeichneten sich durch «die große Bedeutung [aus], die sie den medizini-

¹⁰¹ Nyssens, Ernest: Congrès, in: *La Réforme alimentaire* 9 (1909), 233–236, hier 233.

¹⁰² Congrès végétarien de Bruxelles, 1910, IIIe Congrès de l'Union Internationale Végétarienne, Zusammenfassung, Brüssel 1910, 3; The International Vegetarian Union, in: *Vegetarian Messenger* (1908).

¹⁰³ Davis, John: Vegetarian Federal Union 1889–1911, 29. März 2012, in: *L'International Vegetarian Union*, verfügbar unter: <https://ivu.org/index.php/blogs/congress-vegfest-updates/191-vegetarian-federal-union-1889-1911> [17.06.2023].

¹⁰⁴ Rasmussen, Anne: Les Congrès internationaux liés aux Expositions universelles de Paris (1867–1900), in: *Mil neuf cent* 7 (1989), 23–44; Teughels, Nelleke/Scholliers, Peter: *A Taste of Progress. Food at International and World Exhibitions in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Surrey 2016.

¹⁰⁵ Leonards, Chris/Randraad, Nico: Transnational Experts in Social Reform, 1840–1880, in: *International Review of Social History* 55 (2010), 215–239.

¹⁰⁶ De Fontenay, Guillaume: Congrès international végétarien tenu à Paris du 21 au 23 juin 1900, Zusammenfassungen, Paris 1900, 4.

schen und wissenschaftlichen Autoritäten beimessen», was die große Anzahl von Ärzten unter ihren Mitgliedern bezeuge.¹⁰⁷ In anderen Berichten werden gelegentlich auch Meinungsverschiedenheiten deutlich, besonders in Bezug auf die religiöse Unterfütterung des Vegetarismus. Seitens der französischen oder belgischen Vegetarier wurde diese toleriert oder sogar honoriert, wenn sie von ihren englischen Überzeugungsgenossen stammte. Beim Pariser Kongress im Jahr 1900 wurden englische Delegierte wie Charles W. Forward und Arnold Frank Hills für ihren Nachweis gelobt, dass die Bibel nicht zum Karnivorismus auffordere.¹⁰⁸ Zu Spannungen kam es jedoch bezüglich der wissenschaftlichen Begründung des Vegetarismus. Ein irischer Delegierter, der Dramatiker George Bernard Shaw (1856–1950), behauptete, zur Rechtfertigung des Vegetarismus genüge schon der bloße Schrecken, den die fleischhaltige Ernährung auslösen müsse, und schlug vor, wissenschaftliche Argumente regelrecht zu vermeiden, was die Kommentatoren der SVF ihrerseits scharf kritisierten.¹⁰⁹

Allerdings ist der Gegensatz zwischen moralischen und religiösen Erklärungen einerseits und wissenschaftlichen Begründungen andererseits vor allem das Ergebnis einer Inszenierung, denn die beiden Dimensionen sind in den Argumentationen im Grunde miteinander vermischt.¹¹⁰ Beim Vegetarier-Kongress 1913 in Den Haag plädierte der SVF-Sekretär Jérôme Morand dafür, die nationalen Vegetarier-Vereine sollten sich bei der Frage nach der richtigen Begründung je nach ihrem «Temperament» spezialisieren und ergänzen.¹¹¹ Seiner Ansicht nach «herrschte in Frankreich die wissenschaftliche Idee vor», welche der Sache des Vegetarismus «ernsthafte Argumente» lieferte, ohne die der Vegetarismus «nicht als vernunftgemäße Ernährung des Menschen erschienen wäre, sondern für die meisten eine Doktrin, eine Idee Erleuchteter, eine Fantasie, ein Snobismus, eine Modeerscheinung, eine bloße Diät geblieben wäre».¹¹² Er rief zu einer «harmonischen Synthese» auf, um zu zeigen, dass es sich beim Vegetarismus nicht nur um eine «religiöse, philosophische, ästhetische, humanitäre, hygienische oder therapeutische Frage» handele, sondern um ein Ganzes.¹¹³

107 *Appréciations anglaises du Congrès végétariens*, in: *La Réforme alimentaire* 1 (1911), 11–12. Übersetzung des Originals.

108 De Fontenay: *Congrès international végétariens*, 5–11.

109 Ebd., 11.

110 Whorton: *Vegetarianism*.

111 *Compte rendu des travaux du IV^e Congrès de l'Union internationale végétarienne tenu à La Haye les 24, 25 et 26 août 1913*, Den Haag 1914, 16.

112 Ebd., 17. Übersetzung des Originals.

113 Ebd., 22. Übersetzung des Originals.

Fazit

Dieser Beitrag arbeitet zwei Entwicklungsphasen der vegetarischen Bewegung in den untersuchten Ländern heraus. Zunächst ging es zwischen den 1870er- und den späten 1890er-Jahren hauptsächlich darum, frankofonen Menschen einen Zugang zum Vegetarismus zu verschaffen, damit sich vegetarische Ideen und Praktiken möglichst weit verbreiten konnten. Der Zeitraum zwischen 1900 und 1914 war dann von einer intensiven internationalen Zusammenarbeit frankofoner Vegetarier-Vereine untereinander geprägt (die auch mit anderen Vereinigungen bestand), um international ein bestimmtes Konzept des Vegetarismus durchzusetzen. Diese länderübergreifende Zusammenarbeit und der Austausch flauten indes nach 1912 ab und endeten mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges ganz.¹¹⁴ In den 1920er-Jahren wurde die Kooperation zusammen mit den Aktivitäten der Vegetarier-Vereine wieder aufgenommen, allerdings in deutlich veränderter Form sowie mit auf den ersten Blick verminderter internationaler Tragweite.

Es lohnt sich, die vegetarische Bewegung in Frankreich in ihrem internationalen Kontext zu betrachten, vor allem anhand der Verbindungen in die Schweiz und nach Belgien, aber auch den Austausch mit England und Deutschland. Die Untersuchung der Zirkulation von Ideen und Personen zwischen diesen Ländern zeigt ein genaueres Bild von der Entwicklung des Vegetarismus in Frankreich und seiner Profilierung im Besonderen. Diese Zirkulation wurde anfangs durch den internationalen Austausch zu anderen, ähnlichen Anliegen und Geistesströmungen erleichtert. Die Kooperation zwischen Deutschland, der Schweiz und Frankreich trug um 1880 dazu bei, das Profil des Vegetarismus als naturheilkundlichem Verfahren und als Mittel zur sittlichen Besserung des Menschen zu schärfen. Um 1900 rückten dank des Austausches zwischen England, Belgien und Frankreich stärker die Verbindungen der Vegetarismus-Bewegung mit dem Antialkoholismus, aber auch mit dem Pazifismus sowie dem Feminismus in den Vordergrund. Die Untersuchung der Vegetarismus-Befürworter hat auch gezeigt, zu welchen Religionen es Affinitäten gab: In besonderem Maße galt dies für den Protestantismus, den Sozialkatholizismus und die Theosophie. Schließlich war der Vegetarismus auch mit verschiedenen politischen Positionen kompatibel, die vom Sozialismus Fourier'scher Lesart bis hin zum Liberalismus reichten, deren gemeinsamer Nenner jedoch in einem ambivalenten Verhältnis zur Moderne bestand. So vertraten die Befürworter des Vegetarismus zwar progressive und unkonventionelle Ansichten, propagierten aber zugleich eine Rückkehr zur Natur.

Schließlich war der frankofonen Vegetarier-Bewegung eine internationale Dimension inhärent. Diese ließ zahlreiche Diskurse entstehen, welche die Vegetarier-Bewegung einerseits in Szene setzten, andererseits aber auch zur lokalen

114 Teuteberg: Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus; Baubérot: Histoire du naturisme.

Wiederaneignung des Kernanliegens der Vegetarier und ihrer Praktiken führten. Die vorliegende Untersuchung erlaubt es einerseits, die konkreten Bedingungen dieser Zirkulation zu untersuchen, namentlich in ihrer materiellen und sprachlichen Ausprägung. Andererseits lässt sich anhand unseres Fallbeispiels beobachten, wie die internationale Dimension einer Bewegung und der damit zusammenhängende transnationale Austausch lokal zum Entstehen der vegetarischen Bewegung in jeweils eigener Färbung beitrug. Diese Dimensionen interagierten miteinander, und zwar entsprechend den Eigenschaften und Engagements der Individuen, die das Kernanliegen vertraten, sowie der Stellung, die sie dieser Sache in dem jeweils von ihnen abgesteckten Rahmen einräumten.

III. Körper und Sexualität

Körperliche Kulturkritik

Päderastie in der deutschen Jugendbewegung

Sven Reiß

Päderastie, *eros paidikos* oder auch «Knabenliebe»: Darunter ist zunächst eine auf die griechische Antike zurückgehende aristokratische Beziehungsform eines älteren Mentors zu einem Jungen im Entwicklungsalter zu verstehen, die der Bildung und gesellschaftlichen Unterweisung diente und zugleich einen explizit körperlich-erotischen Charakter besaß.¹ Diese intergenerationelle Beziehungsform konnte zwar konkrete Sexualpraktiken beinhalten, umfasste diese aber nicht zwingend und blieb somit polyvalent. Die Päderastie ist ein historisches Phänomen, mit einer vielfältigen und verwobenen Rezeptionsgeschichte im 20. Jahrhundert: als überwiegend eher sublimiert gedachter «pädagogischer Eros»², als Bestandteil einer identitätsstiftenden eigenen Geschichtsschreibung gleichgeschlechtlich-männlichen Begehrens³ oder auch als Idealbild, Lebensweise und Arkanum männerbündischer Gemeinschaften vom literarischen George-Kreis⁴ bis zu einzelnen Gruppierungen innerhalb der bürgerlichen deutschen Jugendbewegung.⁵ Damit verweist der Begriff auf komplexe kulturelle Bezüge, in

1 Als erste Annäherung vgl. Reinsberg, Carola: Der manipulierte Eros, in: Bilstein, Johannes/Uhle, Reinhard (Hg.): Liebe. Zur Anthropologie einer Grundbedingung pädagogischen Handelns, Oberhausen 2007, 17–34.

2 Vgl. mit weiteren Verweisen zum Forschungsstand Gaus, Detlef/Uhle, Reinhard: Pädagogischer Eros, in: Keim, Wolfgang/Schwerdt, Ulrich (Hg.): Handbuch der Reformpädagogik in Deutschland (1890–1933), 2 Bd., Frankfurt am Main 2013, Bd. 1, 559–575.

3 Siehe exemplarisch dazu den 1977 erstmals veröffentlichten Kunstband Buerdeley, Cecile: L'Amour Bleu. Die homosexuelle Liebe in Kunst und Literatur des Abendlandes, Köln 1994. Vgl. dazu auch Navratil, Michael/Remele, Florian (Hg.): Unerlaubte Gleichheit. Homosexualität und mann-männliches Begehren in Kulturgeschichte und Kulturvergleich, Bielefeld 2021. Sie weisen darauf hin, dass ein modernes, egalitäres Verständnis von Homosexualität – wie auch von Heterosexualität – erst eine «Erfindung» des späten 20. Jahrhunderts sei (bes. 13–14).

4 Vgl. Karlauf, Thomas: «Die kleine Schar». Der charismatische Männerbund um Stefan George, in: Mildenerger, Florian (Hg.): Unter Männern. Freundschaftsgabe für Marita Keilson-Lauritz, Hamburg 2018, 171–187.

5 Der Beitrag basiert auf Forschungen im Rahmen des laufenden Promotionsvorhabens, das sich aus einer empirisch kulturwissenschaftlichen Perspektive heraus den alternativkulturellen Eigenlogiken, Alltagspraxen und zeitgebundenen Kontexten intergenerationeller erotisch-sexueller Beziehungen erwachsener Männer zu Jungen innerhalb jugendbewegter Gemeinschaften widmet. Siehe Reiß, Sven: Päderastie in der deutschen Jugendbewegung. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung, in: Zeitschrift für Pädagogik, 62 (2016), 670–683.

denen der in den vergangenen Jahren vielfach offengelegte sexuelle Missbrauch von Jungen und jungen Männern in spezifischen Institutionen und Gemeinschaften eingebettet sein konnte.⁶

Der vorliegende Beitrag macht den Begriff der Päderastie heuristisch nutzbar und widmet sich der aus einer spezifischen Eigenlogik heraus sinnstiftenden Verbindung zwischen bürgerlicher Kulturkritik und sexuellem Missbrauch von Jungen. Diese kulturwissenschaftliche Perspektive steht alternativ zu essenzialistischen und medizinischen Ansätzen, die auf Modellen biologisch-genetischer Dispositionen bezüglich erotischer Anziehung und sexuellem Verhalten basieren. Entsprechende Ansätze unterliegen wie juristische Definitionen Wandlungen gesellschaftlicher Vorstellungen und Zuschreibungen von Sexualität, Kindheit und Jugend. Die empirische Annäherung zeigt deutlich fluidere Übergänge bezüglich möglicher Alterskonstellationen und Handlungen.

Im Folgenden wird zunächst die Genese der modernen Päderastie um 1900 skizziert, um danach exemplarisch deren Wirkmächtigkeit als kulturkritisches Deutungsmuster innerhalb der jugendbewegten Alternativkultur in den 1970er-Jahren aufzuzeigen.

Päderastie als bürgerliches Deutungsmuster in Wandervogel und Gesellschaft um 1900

Bereits wenige Jahre nach Entstehen des Wandervogels als Keimzelle der bürgerlichen deutschen Jugendbewegung hatte der selbst im Wandervogel sozialisierte Hans Blüher 1912 eine auf eigenem Erleben aufbauende Deutung dieser Bewegung als «erotisches Phänomen» vorgelegt: Für Blüher war das Entstehen der Wandervogelbewegung ohne führende Männer mit einem gleichgeschlechtlichen Trieb zur Jugend nicht denkbar – diese Menschen «von antiker Liebesstimmung» seien die «Centren und Wirbelpunkte der Bewegung».⁷

Im Wandervogel sah Blüher den «Träger und Wiedererwecker des Eros paidikos»⁸ – eine These, die über Jahre hinweg innerhalb der Jugendbewegung und darüber hinaus kontrovers diskutiert wurde, Eltern und besonders die jugendlichen Wandervögel selbst vielfach verunsicherte und keineswegs auf ungeteilte Zustimmung in der grundsätzlich äußerst pluralistischen Alternativkultur

⁶ Besonders im Fokus standen hierbei verschiedene Internatseinrichtungen. Vgl. allgemein zur Aufdeckung und Aufarbeitung sexuellen Missbrauchs in den vergangenen Jahren in Deutschland Aufarbeitungskommission: <https://www.aufarbeitungskommission.de/kommission/aufarbeitung/aufarbeitung-in-deutschland/> [12.6.2024].

⁷ Blüher, Hans: Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion. Mit einem Vorwort von Magnus Hirschfeld, Berlin 1912, 30.

⁸ Blüher, Hans: Werke und Tage. Erster Band, Jena 1920, 101.

stieß.⁹ Für viele verbanden sich die oftmals identitätsprägenden Erlebnisse auf Wanderfahrten, Zeltlagern und Treffen bei gemeinschaftlichem Gesang am Lagerfeuer oder in eigenen Heimen nicht zwangsweise mit Vorstellungen einer gleichgeschlechtlichen erotischen Bindung älterer Führer zu Jungen. Gleichwohl entfalteten Blüher Deutungen und die damit verbundenen Bezüge für einige Jugendgruppen und Bünde über Jahrzehnte hinweg eine grundlegende Wirkmächtigkeit. Beeinflusst wurde Blüher von der seinerzeit aufkommenden Psychoanalyse Sigmund Freuds, den vielfältigen Diskursen um Sexualität und Männlichkeit im Kaiserreich und besonders von Akteuren um die Kulturzeitschrift *Der Eigene* mit dem zeitweiligen Untertitel «Ein Blatt für männliche Kultur» des Verlegers Adolf Brand und dessen Gemeinschaft der Eigenen.¹⁰

Die Zeitschrift war Sprachrohr von in erster Linie kulturell argumentierenden Männern, die für die Abschaffung des deutschen Strafrechtsparagrafen 175 eintraten, der gleichgeschlechtliche Handlungen unter Männern verbot. Mehrere der Protagonisten, die sich ab 1903 in der Gemeinschaft der Eigenen sammelten, hatten zuvor im wissenschaftlich-humanitären Komitee (whk) des Arztes Magnus Hirschfeld mitgewirkt, darunter auch der Wandervogelführer Wilhelm Jansen (Jg. 1866), der großen Einfluss auf Hans Blüher ausübte. Das whk engagierte sich ebenfalls für die Straffreiheit gleichgeschlechtlicher sexueller Handlungen unter Männern, jedoch stärker medizinisch-biologistisch argumentierend.¹¹ Für die Männer rund um die Gemeinschaft der Eigenen stellte Homosexualität – ein Begriff, der zumindest nach außen hin weitgehend wegen der herausgehobenen Betonung der Sexualität abgelehnt wurde – allerdings keine biologische «Abweichung» dar und erst recht wandten sie sich gegen jegliche damit verbundenen Vorstellungen einer Feminisierung des Mannes. Sie forderten vielmehr eine «Wiedergeburt der Freundschaft» und die «Anerkennung ihrer natürlichen Daseinsberechtigung im öffentlichen und privaten Leben, wie sie zur Zeit ihres höchsten Ansehens kunstfördernd und staatsbildend im alten Griechenland be-

⁹ Für die Zeit bis Anfang der 1920er-Jahre vgl. Geuter, Ulfried: Homosexualität in der deutschen Jugendbewegung. Jungenfreundschaft und Sexualität im Diskurs von Jugendbewegung, Psychoanalyse und Jugendpsychologie am Beginn des 20. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1994. Geuter nähert sich der Thematik v. a. als zeitgeschichtlichem Adoleszenzphänomen und nicht im Kontext intergenerationeller Beziehungen.

¹⁰ Zur Zeitschrift vgl. fundiert besonders Keilson-Lauritz, Marita/Lang, Rolf F. (Hg.): Emanzipation hinter der Weltstadt. Adolf Brand und die Gemeinschaft der Eigenen. Katalog zur Ausstellung vom 7. Oktober bis 17. November 2000 in Berlin-Friedrichshagen, Berlin 2000 sowie Schuster, Marianne: Antiker Eros um 1900. «Die Gemeinschaft der Eigenen», in: Grisko, Michael/Scheuer, Helmut (Hg.): Liebe, Lust und Leid. Zur Gefühlkultur um 1900, Kassel 1999, 123–145.

¹¹ Wobei dies nicht ausschließlich gilt, vgl. Keilson-Lauritz, Marita: Die Geschichte der eigenen Geschichte. Literatur und Literaturkritik in den Anfängen der Schwulenbewegung, Berlin 1997, 337.

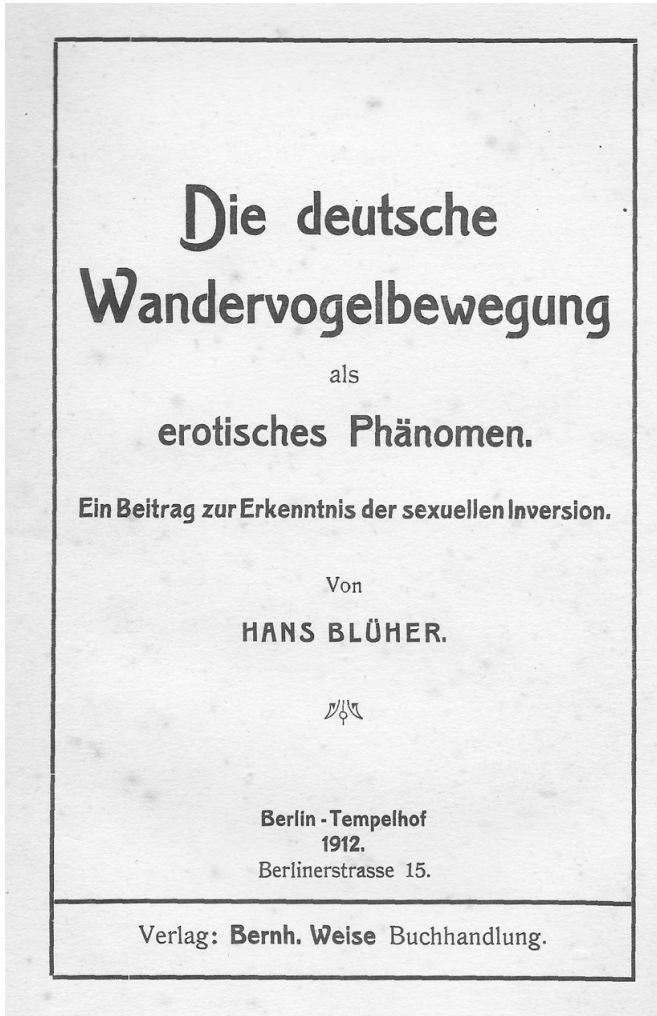


Abbildung 1: Hans Blüher: Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen.

stand».¹² So sei es die erotische Anziehung zum Mann bzw. vielmehr im Sinne der antiken Päderastie die zum heranwachsenden jungen «Knaben» und «Jüngling», die zu allen Zeiten soziale Gemeinschaften und Kultur geschaffen habe,

¹² Die Wiedergeburt der Freundesliebe. Programm und Satzung der Gemeinschaft der Eigenen, 1914, 13.

während die erotische Anziehung zur Frau im Wesentlichen der notwendigen menschlichen Reproduktion diene.

Dabei mussten sich bürgerliche Familienideale und päderastische Beziehungen keineswegs ausschließen, und besonders der Zoologe Benedict Friedlaender (1866–1908) vertrat die Ansicht, dass grundsätzlich alle Männer auch einen gleichgeschlechtlichen Grundtrieb hätten. Entscheidend sei jedoch nicht der Trieb zur Frau als «Gattin, Hausfrau und Mutter», sondern der zum Mann, da «das männliche Geschlecht im Durchschnitte das verständigere, weisere und gerechtere» sei und entsprechend «alle hervorragenden Werke der Wissenschaft, der Kunst, der Literatur, der Technik und der Gesetzgebung das ausschließliche Werk des männlichen Geschlechts» seien.¹³ Diese männliche Hegemonie werde jedoch zunehmend bedroht durch den «modernen Gleichheitsfanatismus, welcher alle Menschen, gleichviel welcher Rasse und welchen Geschlechts, für <gleich> oder doch für <gleichwertig> ausgibt».¹⁴ Wie die Kulturwissenschaftlerin Claudia Bruns analysierte, überlagerte sich bei den «Maskulinisten» um die Zeitschrift *Der Eigene* homosexuelle Identitätspolitik mit männlicher Identitätspolitik. Bruns bilanziert: «Die Koppelung von viriler Männlichkeit und staatlicher Ordnung verband die (Re-)Installation hegemonialer Männlichkeit auf individueller Ebene mit der (Re-)Konstruktion des nationalen Ganzen als eines wehrhaften, virilen und superioren Gebildes auf kollektiver Ebene.»¹⁵

Kern der päderastischen Beziehung war die auf einem Wissens-, Macht- und Erfahrungsgefälle aufbauende, exklusiv männliche Mentoratsbeziehung: Der Ältere (das konnten auch nur wenige Jahre sein) vermittelte in diesem Modell Bildung und führte als Wissender in die männliche Kultur und Gesellschaft ein, während der Jüngere dieser Eigenlogik zufolge «Reinheit» und «Schönheit», «Wissbegierde» und «Lebendigkeit» verkörperte.

An Pierre Bourdieu angelehnt erscheint Päderastie hier als Schlüssel sowohl für sozialen Stuserhalt als auch für die prinzipielle Möglichkeit gesellschaftlichen Aufstiegs innerhalb einer ausschließlich männlich gedachten Gesellschaft. Päderastie dient der konkreten Einweisung in die «feinen Unterschiede» distink-

13 Friedlaender, Benedict: Männliche und weibliche Kultur. Eine kausalhistorische Betrachtung, Berlin 1908, hier 14, 8 u. 7. Zudem: Friedlaender, Benedict: Die Renaissance des Eros Uranios. Die physiologische Freundschaft, ein normaler Grundtrieb des Menschen und eine Frage der männlichen Gesellungsfreiheit, Berlin 1904.

14 Friedlaender: Männliche und weibliche Kultur, 8.

15 Bruns, Claudia: (Homo-)Sexualität als virile Sozialität. Sexualwissenschaftliche, antifeministische und antisemitische Strategien hegemonialer Männlichkeit im Diskurs der Maskulinisten 1880–1920, in: Heidel, Ulf/Micheler, Stefan/Tuider, Elisabeth (Hg.): Jenseits der Geschlechtergrenzen. Sexualitäten, Identitäten und Körper in Perspektiven von Queer Studies, Hamburg 2001, 87–108.

tiver kultureller Codes, als Zugangsmöglichkeit zu sozialem, kulturellem, symbolischem – und teilweise auch ökonomischem – Kapital.¹⁶

Päderastie als eine – aus emischer Perspektive betrachtet – «nützliche» Form mann-männlicher Erotik (einschließlich möglicher Sexualekontakte) kann im Sinne des Soziologen Ulrich Oevermann als Deutungsmuster verstanden werden, das als verdichtetes Ensemble von kollektiv geteilten Wissensbeständen der Gemeinschaft routinierte Deutungen zur Orientierung und Sinnstiftung mit «je eigenen Logiken» zur «Legitimation einer Lebensweise» bietet.¹⁷ Deutungsmuster basieren auf «objektiven Handlungsproblemen»¹⁸ und beeinflussen diese wiederum reziprok.

Päderastie als bürgerliches Deutungsmuster lässt sich grundsätzlich auf drei Hauptebenen um 1900 kontextualisieren: Zum einen verweist es auf die mit der Krise des bürgerlichen Deutungsmusters «Bildung» verwobene bürgerliche Kulturkritik,¹⁹ zum Zweiten auf die damit eng verbundene radikale Verunsicherung des männlichen Selbstbildes²⁰ und zum dritten auf das von bürgerlicher Sexualmoral des 19. Jahrhunderts geprägte Dogma einer Sinnhaftigkeit von Sexualität, sosehr diese Sexualmoral um 1900 selbst zur Disposition stand.²¹

16 Vgl. Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main, 1987 sowie Bourdieu, Pierre: Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital, in: Steinrück, Margareta (Hg.): Pierre Bourdieu. Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1, Hamburg 2005, 49–79.

17 Oevermann, Ulrich: Die Struktur sozialer Deutungsmuster – Versuch einer Aktualisierung, in: Sozialer Sinn, Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung, 1 (2001), 35–81, hier 38. Generell: Oevermann, Ulrich: Zur Analyse der Struktur von sozialen Deutungsmustern, in: Sozialer Sinn, Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung, 1 (2001), 3–34, hier 3.

18 Oevermann: Die Struktur sozialer Deutungsmuster, 37.

19 Vgl. dazu grundlegend Bollenbeck, Georg: Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters, Frankfurt am Main 1996.

20 Vgl. dazu Bruns, Claudia: Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur (1880–1934), Köln/Weimar/Wien 2008. Bruns widmet sich in dieser Studie dem männerbündischen Konzept Hans Blüthers, das, wie Bruns präzise analysierte, nicht zuletzt der Stabilisierung männlicher Hegemonie diene.

21 Vgl. etwa Flemming, Jens: «Sexuelle Krise» und «Neue Ethik». Wahrnehmungen, Debatten und Perspektiven in der deutschen Gesellschaft der Jahrhundertwende, in: Grisko/Scheuer (Hg.): Liebe, Lust und Leid, 27–55 sowie allgemein zum Wandel von Sexualität und Sexualkultur grundlegend: Eder, Franz X.: Kultur der Begierde. Eine Geschichte der Sexualität, München 2002.

Kulturkritik und Antikenrezeption

Eine kulturkritische Skepsis in Bezug auf die radikalen Wandlungsprozesse der Moderne bei gleichzeitigen utopischen Hoffnungen auf den «Neuen Menschen» einte das heterogene Spektrum bürgerlich-lebensreformerischer Kreise um 1900.²² Generell erschien in diesem Kontext die Antike um 1900 als ein stabilisierender Fixpunkt des durch die radikalen Wandlungsprozesse der Moderne verunsicherten bildungsbürgerlichen Menschen.²³ Die Kunsthistorikerin Esther Sophia Sünderhauf betont in Bezug auf die Antikenrezeption innerhalb der Lebensreformbewegungen, dass eine Rückkehr zur Antike als «Lebensprinzip» angestrebt wurde und die klassische Kunst als «vollendetester» Ausdruck einer «natürlichen und ganzheitlichen» Existenz als Gegenwelt zur technisierten Zivilisation galt.²⁴ Handlungsorientiert strebten – so Sünderhauf – lebensreformerische Menschen nach der «Verlebendigung» der Skulpturenideale durch die «Wiedererschaffung des <antiken> Menschen».²⁵ Vor diesen Hintergründen kann die Päderastie auch in ihrer sexuell ausgelebten Form als eine in sich authentische Ausdrucksform bildungsbürgerlich-lebensreformerischer Kulturkritik begriffen werden.

Auf der einen Seite erscheint Päderastie als eine auch sexuelle Kontakte einschließende Alltagspraxis radikal bzw. «konsequent» und bedient damit einen vitalen, idealistischen, heroischen und antibürgerlichen jugendbewegten Habitus. Auf der anderen Seite bleibt Päderastie als Deutungsmuster zugleich anschlussfähig an zeitgenössische bürgerliche Diskurse um 1900, deren Objektivationen sich bis heute in Knabenstatuen vor staatlichen Bildungseinrichtungen aus dieser Zeit zeigen und ein vielfach aufgegriffener Topos in Kunst und Literatur dieser Zeit sind.²⁶

So war es kein nudistischer «Bürgerschreck» oder ein Aktivist wie der Verleger Adolf Brand, sondern der anerkannte Altphilologe Erich Bethe (1863–

22 Vgl. Rohrkrämer, Thomas: Modernisierung und Aufbruch. Zum historischen Kontext der Lebensreform, in: Carstensen, Thorsten/Schmid, Marcel (Hg.): Die Literatur der Lebensreform. Kulturkritik um 1900, Bielefeld 2016, 27–42.

23 Zur bürgerlichen Antikenrezeption um 1900 vgl. etwa Sünderhauf, Esther Sophia: Griechensehnsucht und Kulturkritik. Die deutsche Rezeption von Winckelmanns Antikenideal 1840–1945, Berlin 2004; Stiewe, Barbara: Der «Dritte Humanismus». Aspekte deutscher Griechenlandrezeption vom George-Kreis bis zum Nationalsozialismus, Berlin/New York 2013; Pohle, Richard: Platon als Erzieher. Platonrenaissance und Antimodernismus in Deutschland (1890–1933), Göttingen 2017.

24 Sünderhauf: Griechensehnsucht und Kulturkritik, 371.

25 Ebd., 371.

26 Zur Literatur vgl. Gudat, Rebecca: Pädagogischer Eros und literarisierte Formen grenzüberschreitender Lehrer-Schüler-Beziehungen. Von Platon in die (Post-)Moderne, Würzburg 2017.

1940), der in seiner 1907 erstmals erschienenen Studie *Die dorische Knabenliebe. Ihre Ethik und ihre Idee* in der renommierten Fachzeitschrift *Rheinisches Museum für Philologie* eine empathische Würdigung einer nicht nur (wie bis dahin meist) sublimiert verstandenen Knabenliebe als ein «öffentlich anerkanntes, heiliges, Grundlegendes und Leben bestimmendes Element»²⁷ veröffentlichte. Offen schrieb Bethe über den «Zusammenhang zwischen geschlechtlicher Erregtheit und Kampfesmuth, Heldenstärke, Tollkühnheit» und der Vorstellung der Weitergabe der Mannhaftigkeit, der Seele des Mannes «im handgreiflichsten Sinne» durch Einflößen des männlichen Samens.²⁸ Zugleich führte er aus, «dass auch die ältere Knabenliebe etwas Heiliges hatte, also aus heiligem Samen, nicht aus Gemeinheit entsprungen war».²⁹ Und präzisiert an späterer Stelle diese entscheidende Perspektivverschiebung:

«Eine Handlung überheisser Sinnlichkeit, unnatürlich, widerwärtig, wird zur Sitte, wird anerkannt, geachtet, geheiligt, sie wird Fundament reinen Strebens, unbedingter Treue, unbegrenzter Aufopferung, hoher Sittlichkeit.»³⁰

Die seinerzeit als «widernatürliche Unzucht» und heutzutage als sexueller Missbrauch sanktionierten Übergriffe an Kindern und Jugendlichen konnten eingebunden in das Deutungsmuster der Päderastie nicht nur eine sinnstiftende Legitimierung erhalten, sondern versprachen darüber hinaus einen Weg aus der als geistig, sittlich und spirituell verarmt wahrgenommenen modernen Welt. Aus dieser Eigenlogik heraus versprach die Päderastie Zugang zu geistiger Tiefe und Transzendenz bei gleichzeitiger vitaler Männlichkeit und Heroik außerhalb «banaler» gesellschaftlicher Normen. Durch diese Einschreibung in eine imaginierte, Jahrtausende währende Genealogie von Künstlern, Kulturschaffenden, Kriegern und Staatsmännern wurden die männlichen Protagonisten zu auserwählten und eingeweihten Menschen stilisiert, als kleine Schar elitärer Träger des abendländischen Geistes.

Päderastie vor Gericht

Nicht nur Hans Blüher stützte sich positiv auf die Studie von Erich Bethe. Auch der mit der Jugendbewegung eng verbundene Reformpädagoge Gustav Wyneken berief sich nach seiner Anklage wegen «Unzucht» mit zwei seiner Schüler der Freien Schulgemeinde Wickersdorf in seiner Verteidigungsschrift *Eros* auf Bethe

27 Bethe, Erich: Die dorische Knabenliebe. Ihre Ethik und ihre Idee, in: Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge 62 (1907), 438–475, hier 440. Eine vollständige Neuauflage erfolgte durch den Homosexuellenaktivisten Wolfram Setz im Verlag rosa Winkel 1983.

28 Beide Zitate Bethe: Die dorische Knabenliebe, 464.

29 Ebd., 439.

30 Ebd., 447.

und zitierte daraus unter anderem den genannten Passus zur Heiligkeit der «Knabenliebe».³¹ Aus der Eigenlogik der Päderastie heraus hatte sich Wyneken nicht schuldig gemacht: Die ihm vorgeworfenen Fälle (der sexuelle Missbrauch von einem 12- und einem 17-jährigen Schutzbefohlenen) sah Wyneken erst durch die Herauslösung aus dem größeren Zusammenhang fälschlich in «äußerer Ähnlichkeit» als strafrechtliche Unzucht fehlinterpretiert, da diese sich «in den allgemeinen Idealismus meiner pädagogischen Praxis zwanglos einreihen», wie er in einer ersten Verteidigungsstrategie festhielt.³² Unmoralisch sei letztlich die Gesellschaft, die ihn anklage:

«Die naturwissenschaftliche Aufklärung hat zugleich mit einem tiefen Mangel an Ehrfurcht eine geistige (und nicht nur geistige) Hörigkeit des Menschen und eine allgemeine Verdummung bewirkt, die am liebsten Leidenschaft und Liebe und jeden Willen zu Größe und Schönheit auf innere Drüsensekretionen zurückführen würde.»³³

Eine entsprechende Argumentation wies die historische Bildungsforscherin Carola Groppe auch für den George-Kreis nach, wo sich bei entsprechenden Vorwürfen gegen den Kreis «lediglich der Kulturverfall der Gegenwart, der sich in einer auf simple Lusterfüllung ausgerichteten, niedrigen Gesinnung des Bürgertums spiegelte».³⁴ Bei Blüher finden wir dieses Argumentationsmuster noch gesteigert, indem er die Kritiker und Ankläger mit Freud argumentierend zum die eigenen Sexualtriebe verdrängenden «Verfolgungstyp» stigmatisierte.³⁵

Auch in der späteren Revision hielt die Verteidigung Wynekens daran fest, dass das Verhalten «nicht strafrechtlich, sondern nur pädagogisch zu bewerten sei»³⁶, da keine sexuelle Absicht hinter dem Handeln gestanden habe. Diese Sichtweise teilten zahlreiche Intellektuelle der Weimarer Republik und gaben Solidaritätsbekundungen für Wyneken ab, da dieser nicht nach herkömmlichen bürgerlichen Rechtsmaßstäben beurteilt werden dürfe.

Wie sehr Wyneken in päderastischen Eigenlogiken verfangen war, verdeutlicht die Aussage des damals 12-jährigen Jungen, der für das Gericht glaubhaft vom Schenkelverkehr mit Samenerguss berichtete. Wyneken habe ihm gesagt, «dass es bei den alten Griechen die Lehrer mit den Schülern ebenso gemacht

31 Wyneken, Gustav: *Eros*, Lauenburg 1921, 11. Zum Prozess gegen Wyneken vgl. Dudek, Peter: «Körpermissbrauch und Seelenschändung». Der Prozess gegen den Reformpädagogen Gustav Wyneken 1921, Bad Heilbrunn 2020.

32 Zitiert nach Dudek: *Körpermissbrauch und Seelenschändung*, 68–69.

33 Wyneken: *Eros*, 3–4.

34 Groppe, Carola: *Freundschaft mit Auftrag und Gefährdung*. Im *George-Kreis*, in: *George-Jahrbuch*, 13 (2020/2021), Berlin/Boston 2020, 1–26, hier 9.

35 Blüher: *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen*, 80–107. Eine bis heute aufgegriffene Argumentation, etwa bei Brongersma, Eduard: *Loving Boys*. Das pädosexuelle Abenteuer, Frankfurt am Main 1992, 91.

36 Dudek: *Körpermissbrauch und Seelenschändung*, 141.

hätten».³⁷ Und Hans Blüher, selbst als Sachverständiger im Revisionsprozess geladen, schrieb später über seine erste Begegnung mit Wyneken: «Und so war das erste Wort, das ich zu mir selber bei der Begegnung mit Wyneken sprach: ‹Dorische Päderastie›. Aber das bedeutete für mich eine tiefe Bejahung.»³⁸

Wynekens Verteidigungsschrift *Eros* erlebte auch nach seiner rechtskräftigen Verurteilung in den 1920er-Jahren mehrere Auflagen. Sie erweiterte erneut das verdichtete Ensemble kollektiv geteilter Wissensbestände des Deutungsmusters der Päderastie, das in komplexen Bedeutungszusammenhängen vielfältige Aneignungsmöglichkeiten und legitimierende Sinnstiftungsangebote bot und zugleich reziprok Einfluss auf das Handeln selbst hatte. Dieses Handeln konnte in seinem grundlegend körperlich-erotischen Charakter von rein sublimierten Formen über mutuelle Onanie bis zu (wie es scheint seltener vorkommend) analer Penetration reichen – mit fluiden und durchaus wandelnden Übergängen und damit oftmals uneindeutig, diffus selbst für nahestehende Personen.

Bildung & Kulturkritik: Päderastie als Deutungsmuster in den 1970er-Jahren

Nachdem gleichgeschlechtliche Kontakte unter volljährigen Männern seit 1969 straffrei geworden waren, trat im November 1973 ein neues Sexualstrafrecht in Kraft, das dem Wandel von der Belangung moralischer «Sittlichkeitsverbrechen» hin zum Schutz sexueller Selbstbestimmung sowie dem Kinder- und Jugendschutz Rechnung trug. Im März 1974 beschloss der Bundestag die Senkung des Volljährigkeitsalters von 21 auf 18 Jahre. Während für viele Personen der homosexuellen Community von da an zumindest vor dem Gesetz das Ausleben eigener Sexualität legal war, galt für Männer, die minderjährige Jungen sexuell beehrten, weiter der symbolträchtige «Homosexuellenparagraf» 175 StGB. Sie fühlten sich als eine «Minderheit innerhalb einer Minderheit» und begannen sich eigenständig zu organisieren. 1974 lud der Deutsche Arbeitskreis der Betroffenen des § 175 um den Verleger Helmut Bendt zu einem «1. Deutschen Pädophil-Treffen» nach Berlin ein und forderte nach der baldigen Umbenennung in Deutscher Arbeitskreis Pädophilie die «Legalisierung der Knabenliebe».³⁹ Diese Rezeptionsgeschichte kann an dieser Stelle nicht vertieft werden, gleichwohl sich vielfältige jugendbewegte Bezüge zeigen.⁴⁰

37 Ebd., 115.

38 Ebd., 137.

39 Werbeanzeige der DAP in: Ben, 12 (1974).

40 Vgl. dazu: Hax, Iris/Reiß, Sven: Programmatik und Wirken pädosexueller Netzwerke in Berlin – eine Recherche. Vorstudie für die Unabhängige Kommission zur Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauchs, Berlin 2021.

Gegen die «Schäden der Zeit»: Zur Errichtung des Freien Bildungswerks

Abseits dieser sexualpolitischen Entwicklungen pachteten 1974 der in diesem Jahr 67 Jahre alt gewordene Hans-Albrecht S. (Jg. 1907) und der 56-jährige Alexej S. (Jg. 1918) gemeinsam mit jugendbewegten Gleichgesinnten eine romantische Burgruine mit angrenzenden Gebäuden und gründeten dort ein Freies Bildungswerk für Führungspersonen aus den Jugendbünden.

Beide Akteure hatten sich in programmatischen Ausführungen – wenn auch mit taktischen Auslassungen⁴¹ – zu den von bürgerlicher Kulturkritik geprägten Zielen geäußert. Unter dem Titel *Standort-Bestimmung und Voraus-Schau*⁴² forderte Hans-Albrecht S. mit Rückblick auf die Geschichte der deutschen Jugendbewegung in scharfer Opposition zu den nivellierenden Einflüssen der modernen Gesellschaft eine elitäre Bildungsstätte künftiger «Führender» von «bester Substanz», einen Ort der «Kultur als Gegenpol zur Zivilisation». Es gehe um das «Wecken des Hungers nach dem Vollkommenen», ein «Wieder-Erwecken und Schärfen der INSTINKTE gegen alle Schäden der Zeit [sic]» und der «Rück-Verbindung (re-ligio) zu den geheimen hintergründigen Mächten des Unnennbaren». Hans-Albrecht S. wünschte die «Rückbesinnung auf die Pädagogik der Antike», wobei hier den jungen «Gruppen-FÜHRERN [sic]» geholfen werden sollte, ihre Hemmnisse zu überwinden, die durch das «Schreck und Zerrbild» der NS-Zeit entstanden seien: «Die Neigung der mittelmäßigen Masse, den Gruppenführern die Mentalität des Sittenstrolches unterzuschieben.» Entsprechend sollte ein Ort geschaffen werden, wo die Gruppenführer «den nötigen Mut, Gedankenarbeit und Selbstbewusstsein stärken, wiederfinden oder gar erst entwickeln können. Helfen muss ihnen dazu ein Kreis von Wissenden und Führenden der älteren und mittleren Jugendbewegungs-Generation.»

Hans-Albrecht S. verwies hier auf das Verbot und die Verfolgung der Bündischen Jugend in der NS-Zeit, wo bündische Führer oftmals zu homosexuellen «Jugendverführern» stigmatisiert worden waren.

Kulturkritisch äußerte sich ebenfalls Alexej S. in der vom Bildungswerk herausgegebenen Schrift *Vom Sinn und Un-Sinn. Beurteilung und Entschluss. Eine bündische Herausforderung*:

«Getriebene sind wir alle. Erbärmlich derjenige, der es nicht wäre in unserer Zeit. Wir fühlen das Unheil und ersehen das Heil. Den Untergang ahnen wir – und verdrängen die

41 So äußerte Hans-Albrecht S. gegenüber einem «Eingeweihten», dass er sich bewusst an einigen Stellen «möglichst knapp und kryptisch ausgedrückt habe, wo George gesagt hätte: «Hier schließt das Tor, schickt Unbereite fort». Hans-Albrecht S. an W. G., 17.12.1974, Archiv der deutschen Jugendbewegung AdJb A220/22.

42 Hans-Albrecht S.: *Standort-Bestimmung und Voraus-Schau*, 1974 (10 S.), AdJb A220/22.

Erkenntnis der Wahrheit, um der Verzweiflung zu entgehen, oder flüchten in die Blindheit, um nicht sehen zu müssen.»⁴³

Neben grundsätzlicher und hier deutlich auch religiös begründeter Kritik an der Moderne als einer Erde, «die wir selbst zunehmend entgöttlichen»,⁴⁴ findet zugleich eine scharfe Abgrenzung von linken Gesellschaftsentwürfen statt, deren postulierte Freiheit dem Autor zufolge «in noch größere Knechtschaft, in noch mehr nach unten nivelliertes Spießertum» münden werde. Alexej S. fordert dagegen die Schaffung einer auf strenger Auslese und Disziplin basierenden Gemeinschaft, «deren Mittelpunkt die Kern-Gemeinschaft bildet. Es wird festzulegen sein, wer zu welchen Kreisen Zutritt haben soll und wie die Forderung, Elite nach innen zu leben, aber Offenheit nach außen zu wahren, praktisch verwirklicht werden kann.»⁴⁵

Parallel zu der programmatischen *Standort-Bestimmung und Voraus-Schau* hatte Hans-Albrecht S. Anfang 1974 durch den ebenfalls zum engeren Gründungskreis zugehörigen Wolfgang L. eine weitere Schrift bzw. vielmehr eine ebenso programmatisch zu verstehende Bücherliste an den Kreis verschicken lassen. Diese gibt Einblick in den geistigen Kanon des zweifelsfrei vom Deutungsmuster der Päderastie stark geprägten älteren «Bündischen».

Neben fünfzehn Schriften von Hans Blüher findet sich darin Wynekens Verteidigungsschrift *Eros* ebenso wie der genannte Aufsatz des Altphilologen Erich Bethe zur Knabenliebe. Zum bekannten *Gastmahl* von Platon gesellen sich die Schriften des Sexualwissenschaftlers Willhart Schlegel⁴⁶ sowie das mit dem Vermerk «Neben Schlegel das bisher Beste in der Nachfolge Blüher» besonders hervorgehobene Buch des Niederländers Eduard Brongersma *Das verfermte Geschlecht. Dokumentation über Knabenliebe* aus dem Jahr 1970. Auch wird das aus dem Amerikanischen übersetzte Buch *Griechische Liebe* genannt, eine 568-seitige Kulturgeschichte der «Knabenliebe» mit dem Versuch, sexuelle Kontakte zu 12- bis 16-jährigen Jungen als «pädagogische Liebe» zu rechtfertigen und als die eigentlich «normale» Form der Homosexualität statt der «verkehrten Situation» homosexueller Dauerbeziehungen unter Erwachsenen zu begreifen.⁴⁷ Daneben finden sich u. a. Erhart Kästners Buch zur spirituellen Mönchsgemeinschaft des Berges Athos, die Gedichte von Walt Whitman und Stefan George, die Bücher des Nerother Wandervogels Werner Helwig, von Hanns Henny Jahn,

43 Alexej S.: Vom Sinn und Un-Sinn. Beurteilung und Entschluss. Eine bündische Herausforderung. Freies Bildungswerk Balduinstein, Duisburg 1974, 8.

44 Alexej S.: Vom Sinn und Un-Sinn, 59.

45 Ebd., 51.

46 Zu Schlegel vgl. Pausch, Robert: Konstitutionsforschung und Männerbund. Werk und Wirken des Sexualforschers Willhart S. Schlegel, in: Zeitschrift für Sexualforschung, 29 (2016), 1–20.

47 Eglinton, J. Z. (d. i. Walter H. Breen): Griechische Liebe, Hamburg 1967, hier 12.

Erich Ebermayer und Wolfgang Cordan, aber auch von Hermann Hesse, Goethe und Ernst Jünger.⁴⁸

Ursprünglich hatte Hans-Albrecht S. die Liste bereits ein Jahr zuvor als Unterstützung für Alexej S. erstellt, der sich während eines Treffens von «Ordensrittern» im Nerother Wandervogel im November 1972 offen zu einer auch Körperlichkeit einschließenden «starken Freundesliebe» als Bundesgrundlage bekannt und sich dabei geweigert hatte, eine feste Altersgrenze nach unten zu setzen. Daraufhin wurde ihm ein einige Jahre zurückliegender Fall eines sexuellen Übergriffs an einem unter 14-jährigen Jungen vorgeworfen.⁴⁹

Der große «Nerother Bundes-Stunk»: Zur Vorgeschichte des Bildungswerks

Die Gründung des Freien Bildungswerks steht im Kontext interner Flügelkämpfe über die Ausrichtung des Nerother Wandervogels, aus dem ein Großteil der Gründungsmitglieder kamen.

Als reiner Jungen- und Männerbund ist der Nerother Wandervogel besonders für seine weltweiten Fahrten, eine ausgeprägte Gesangskultur und eine große Pluralität der Lebensstile der einzelnen Gruppen in den jeweils autonomen «Orden» bekannt. Von diesen pflegten einige einen betont antibürgerlichen wie auch antiintellektuellen Habitus, was in einer den eigenen Grundsätzen nach auf dem Prinzip der Auslese basierenden Bundesgemeinschaft nicht immer konfliktfrei blieb. Hinzu traten nicht nur im gesellschaftlichen Kontext der 1970er-Jahre erklärungsbedürftige Gedanken von «Adelsherrschaft und Gefolgschaftstreue» und «starker Freundesliebe», wie sie in den auf den Bundesgründer Robert Oelbermann zurückgehenden sogenannten «Weistümern des Bundes» gefordert wurden.⁵⁰ Die sich später Sternkreis nennenden Gründungsmitglieder des Bildungswerks verstanden sich in diesen Auseinandersetzungen als Notgemeinschaft zur Erhaltung der Gedanken Robert Oelbermanns im Nerother Bund.⁵¹

48 Bücherliste, 27. 1. 1973 mit Begleitschreiben vom 6. 3. 1974, AdjB N285.

49 Umfangreiche Korrespondenz dazu – allerdings v. a. aus der Perspektive des Beschuldigten – befindet sich in dessen Nachlass, AdjB N285.

50 Die sogenannten «Weistümer des Bundes» finden sich u. a. vollständig abgedruckt in: Die Burg, H. 15/16 (Mai 1967). Gedenkheft für Robert Oelbermann (verantwortlich: Fritz Martin Schulz).

51 So der Bericht der Jahreshauptversammlung des Freien Bildungswerks Balduinstein, 23. 11. 1975, AdjB N285.

Exkurs: Robert Oelbermann

Robert Oelbermann war in den 1920er-Jahren der Gründer und charismatische Bundesführer des Nerother Wandervogels gewesen. 1936 wurde er gemeinsam mit zahlreichen weiteren, auch jugendlichen Mitgliedern des mittlerweile offiziell aufgelösten Bundes wegen illegaler «Bündischer Umtriebe» inhaftiert und es wurden Ermittlungen u. a. wegen Vergehen nach § 175 StGB eingeleitet.⁵² Noch aus der Untersuchungshaft heraus schrieb er mindestens zwei Briefe direkt an die Gestapo, in denen er den Versuch unternahm, die «starke Freundesliebe» im Sinne des Deutungsmusters der Päderastie von hedonistischer Homosexualität und «krankhafte[n] weibische[n] Kreaturen» abzugrenzen und von deren Wertigkeit für Volk und Staat zu überzeugen.⁵³ Ganz im Sinne Blüher's schrieb Oelbermann, dass «alle wirklichen Führer gleichgeschlechtliche Neigungen haben», und fügte an:

«Jeder Staat wird getragen durch die unbewußten Neigungen gleichgeschlechtlicher Liebe, ja diese Art der Liebe ist alleine staatsgründend [sic] gewesen. Die Menschheit wäre heute noch eine Herde vieler Familien, wenn nicht diese Triebrichtung sie zur Staatengründung veranlasst hätte.»

Sprach Robert Oelbermann an dieser Stelle von einem «unbewußten Trieb», so wandte er sich im weiteren Teil des Briefes gegen den seit 1935 verschärfte § 175 StGB, der nun auch mutuelle Onanie unter Strafe setzte,⁵⁴ und kritisierte grundsätzlich die Bekämpfung «gleichgeschlechtlicher Liebe».

In Bezug auf den Nerother Wandervogel äußerte Oelbermann, dass er als Bundesführer dem mittlerweile aufgelösten Bund zwei Grundlagen gegeben habe: Den «Führergedanken» und die «Starke Freundesliebe»:

«Starke Freundesliebe ist die Wurzel, aus der ein Bund seine Kraft schöpft und die allein große Werke und Taten vollbringt.» Also ich kannte die Kräfte, die eine gleichgeschlechtliche Liebesrichtung besaß, und die zur Entwicklung des jungen Menschen entscheidend zu einer höheren idealen und sittlichen Lebensauffassung verwertet werden konnten.»

⁵² Vgl. Krolle, Stefan: «Bündische Umtriebe». Die Geschichte des Nerother Wandervogels vor und unter dem NS-Staat. Ein Jugendbund zwischen Konformität und Widerstand, Münster 1985.

⁵³ Hier und im Folgenden zitiert aus dem Brief von Robert Oelbermann vom 7.3.1936, abgedruckt im Anhang (o. S.) bei Krolle: «Bündische Umtriebe». Die Briefe waren innerhalb des Nerother Bundes nach 1945 zumindest bei einigen Protagonisten bekannt, in einer zusammengekürzten Fassung als «Beleg» zur «Homosexualität in der Bündischen Jugend» bereits abgedruckt bei Knopp, W. (Bearb.): Kriminalität und Gefährdung. Lagebericht bis zum Stande vom 1. Januar 1941. Herausgegeben von der Jugendführung des Deutschen Reiches, o. O., 110–112.

⁵⁴ Zum Wandel des § 175 vgl. Brüggemann, Johannes A. J.: Entwicklung und Wandel des Sexualstrafrechts in der Geschichte unseres StGB. Die Reform der Sexualdelikte einst und jetzt, Baden-Baden 2013, bes. 203–230.

Legitimierend führte er an, dass fast alle im Nerother Wandervogel auf diesen Grundlagen sozialisierten Mitglieder später Familien gegründet und «Kinder zur Welt gebracht» hätten, es zugleich aber «natürlich Menschen [gebe], die zeitlebens in ihrer Struktur gleichgeschlechtlich eingestellt bleiben». Diese seien für eine Familiengründung nicht geeignet, allerdings durchaus «staatsfördernd und nicht familienzerstörend».

Erfolg hatte Robert Oelbermann mit der deutlich auf Hans Blüher zurückgreifenden Argumentation nicht. Er starb nach jahrelanger Inhaftierung am 29. März 1941 im Konzentrationslager Dachau. Einige wie die hier genannten Gründungsmitglieder des Bildungswerks stilisierten Robert Oelbermann später zu einem Märtyrer, der «für die Idee der Freundesliebe in den Tod gegangen» sei.⁵⁵

Mehr als fünfzig Jahre nach Gründung des Nerother Bundes berief sich nun Alexej S. mit weiteren Gleichgesinnten auf den Grundsatz der «starken Freundesliebe» und hielt daran auch nach dem konkreten Vorwurf des sexuellen Übergriffs auf einen unter 14-jährigen Jungen unbeirrt fest.⁵⁶ Scharfe Ablehnung erfuhr er durch den späteren Nerother Bundesführer Fritz-Martin Schulz. Dieser betonte in einem Brief an den Beschuldigten:

«Der Bund hat schon einen Märtyrer und braucht keinen zweiten. Vor allem deshalb nicht, weil Märtyrertum von Blut und Tränen vieler begleitet wird. Wir haben aus der Vergangenheit zu lernen. [...] Ein junger Mensch der uns anvertraut ist, ist kostbarstes Gut. Ich habe hier viel erlebt und weiß, daß mancher ohne eigene Schuld vor die Hunde gehen kann, auch wenn er beste Anlagen hatte. Das ist dann keine bedauerliche Panne, sondern katastrophales Versagen derer die die Verantwortung tragen. Ich kann mir nicht vorstellen, wie Du Dein Gewissen beruhigst, wenn auch nur ein einziger Junge aufgrund Deiner Lehre ins Unglück kommt.»⁵⁷

Doch Alexej S. blieb bei seiner Haltung und lehnte einen Austritt wie auch seinen Rücktritt als Ordensführer ab. Es folgte eine den Bund erschütternde Kontroverse, an deren Ende Alexej S. wegen mangelnder Mehrheit für seine Position im Jungenbund sein Amt als Ordensführer «freiwillig» niederlegen musste, was zugleich das Ausscheiden aus dem Jungenbund als nunmehrigen Altnerother bedeutete. Der damalige Bundesführer Karl Oelbermann (Zwillingsbruder von Robert Oelbermann und selbst seit Gründung des Bundes in den 1920er-Jahren dort auf Führungsebene aktiv) schrieb diesem daraufhin:

55 Hans-Albrecht S. an Alexej S., 25. 1. 1974. AdJb N285. Vgl. auch Alexej S.: Edle Freundschaft oder Der grosse Nerother Bundes-Stunk. Eine Geschichte, erzählt von Alexej S. (maschinenschr., 58 S.) 1974, dort 2 u. 13. Ein Exemplar befindet sich im AdJb N163, 4.

56 Vgl. dazu auch dessen Verteidigungsschrift: Alexej S.: Edle Freundschaft oder Der grosse Nerother Bundes-Stunk. Eine Geschichte, erzählt von Alexej S. (maschinenschr., 58 S.) 1974.

57 Fritz-Martin Schulz an Alexej S., 19. 11. 1972, AdJb N285.

«Du weisst, dass ich sehr traurig bin, dass ich einen meiner besten Ordensführer verloren habe. Ich möchte Dich mit Lohengrin vergleichen, an dem [sic] Elsa von Brabant die Frage stellte, die nie gestellt werden durfte. Du hast sie beantwortet und der Schwan ist mit Dir davongeschwommen. [...] Wir haben es durch all die Zeiten immer verstanden, Roberts Weistümer heilig, geheim und unantastbar zu behalten und sind gut dabei gefahren. Schade, dass Du plötzlich mit Deinen Getreuen einen anderen Kurs gesteuert bist. Dadurch bist Du gescheitert.»⁵⁸

Der damalige «Bundesführer» bestätigte damit die Auslegung der «starken Freundesliebe» durch Alexej S., betonte dabei jedoch zugleich deren Stellenwert als Arkanum. Als gescheitert wollte sich der Adressat entsprechend nicht begreifen. Am 20. April 1974 beendete er den ersten Teil seiner Verteidigungsschrift und schrieb darin:

«Wird es gelingen, die Wesentlichen im Bund erkennen zu lassen, dass es bei diesem «Stunk» nicht um persönliche Machtkämpfe oder Differenzen, Moralvorstellungen oder einfache Bosheiten geht, sondern um die entscheidende Frage, ob Roberts Opfer einen Sinn gehabt hat, ob seine Tat weiterleben und Früchte tragen oder in der Gewöhnlichkeit ängstlicher Verwalter untergehen soll?! Da dürften Zahlen nichts bedeuten: besser eine Hundertschaft in Roberts Nachfolge, als Tausende irgeleitete «als ob»-Nerother! Besser ein Leben in wacher Gefährdung, als gefahrloser Verrat.»⁵⁹

Einen Tag später besichtigte Alexej S. mit weiteren Mitgliedern des zur «Erhaltung der Gedanken Robert Oelbermanns» gegründeten Sternkreises den Ort, wo diese wenig später das Freie Bildungswerk gründen sollten. Unter ihnen befand sich auch Hans-Albrecht S., der bis zu seinem Tod 2002 dort wohnen und wirken sollte.⁶⁰

Strahlungsfeld und Alltagskultur

Die Tätigkeitsberichte und Programme der ersten Jahre belegen, mit welchem ungeheuren Eifer die Menschen um das Freie Bildungswerk dabei waren, mit einem hochwertigen Vortrags- und Konzertprogramm, vielfältigen musischen, handwerklichen und geistigen Themenwochenenden und weiteren Programmen Gruppenführer und Ältere aus den Jugendbünden anzusprechen. Die Burg entwickelte sich schnell nicht nur zu einem Bildungswerk, sondern auch zu einer Begegnungsstätte von ganz unterschiedlichen sich der «Bündischen Jugend» zurechnenden Personen, die auch mit ihren Jugendgruppen die Burg besuchten.

⁵⁸ Karl Oelbermann an Alexej S., 16. 10. 1973, AdjB N285.

⁵⁹ Alexej S.: Edle Freundschaft oder Der grosse Nerother Bundes-Stunk. Eine Geschichte, erzählt von Alexej S. (maschinenschr., 58 S.) 1974, S. 51.

⁶⁰ Siehe Nachruf von costa unter <http://www.jugendburg-balduinsteinstein.de/berichte/brecht-nachruf.html> [12. 6. 2024].

Zugleich erzeugte die Jugendburg als «Hort der Freundesliebe»⁶¹ ein ganz eigenes Strahlungsfeld innerhalb der jugendbewegten Szene dieser Jahre. Der Nachlass des zwischen 1974 und 1982 ersten Vorsitzenden Alexej S. mit Tagebüchern und umfangreichen Briefen verweist auf zahlreiche jugendbewegte Akteure mit weiteren anschließenden Kontaktfeldern, die sich auf vielfältige Weise auf die «starke Freundesliebe» bzw. das damit verbundene Deutungsmuster der Päderastie beriefen.⁶²

Alexej S. selbst hatte in seinem Leben Dutzende sexuelle Kontakte zu Jungen, mit durchaus wandelndem Alter von der Frühpubertät bis zum Ende der Adoleszenz. Es sind auch spontan erscheinende sexuelle Übergriffe an Jungen bekannt, die im scharfen Kontrast zum postulierten Ideal standen. 1977 schrieb Alexej S. als damaliger erster Vorsitzender des Bildungswerks:

«Eine Schwierigkeit steht aber immer im Wege: wenn heute bei uns von ›Liebe‹ gesprochen wird, kannst Du sicher sein, dass sehr viele das Wesentlichste missverstehen und die Betonung auf den Sexus legen, der zwar auch dazu gehört, aber immer nur in der Harmonie mit Geist und Seele. Eine kleine Verschiebung, eine Störung dieser Harmonie – und Du hast sofort ein falsches Bild. Ich weiß sehr gut, dass wir gerade auch auf der Burg darauf sehr zu achten haben und ich habe z. B. bei unserer Hauptversammlung[!] vor einer Woche darüber gesprochen und eine im allgemeinen ›herbere‹ Verhaltensweise (auch von mir selbst) verlangt.»⁶³

Das Zitat verdeutlicht, dass im Rahmen des Deutungsmusters der Päderastie stattfindende sexuelle Handlungen – der sexuelle Missbrauch von Jungen – der Eigenlogik nach außerhalb gesellschaftlicher Vorstellungen von Sexualität standen. Zugleich zeigt es auf, welche Virulenz die Thematik bei den Mitgliedern des Bildungswerks aus Perspektive des damaligen ersten Vorsitzenden besaß und entsprechend im großen Rahmen besprochen wurde.

Das Bildungswerk wurde zu einem Ort, wo verschiedene Vorstellungen männerbündischen Gemeinschaftslebens ausgehandelt wurden, wo sich ein «Innerer Kreis» bemühte, sich von rein hedonistischen Auswüchsen und «Durchschnittlichkeit» frei zu halten – sei dies im sexuellen oder musisch-künstlerischen Bereich. Dieser Kreis positioniert sich auch gegen «Rauchstinker, Sauf-Eulen und Hallodris»⁶⁴ und sprach sich gegen den zu frühen Einfluss von Mäd-

61 So die Bezeichnung von Hans-Albrecht S., in: Meine Gedanken über Sinn und Zweck des Balduinsteins. 7.9.1982, AdjB N285.

62 Der Nachlass befindet sich mittlerweile im Archiv der deutschen Jugendbewegung AdjB N285. Ich danke den Erben des Nachlasses, dass sie mir im Rahmen meines Promotionsvorhabens Zugang gewährten, und besonders Florian Conrad, mit dem ich den Nachlass an mehreren Wochenenden über einige Jahre hinweg vor Ort sichtete und diskutierte.

63 Alexej S. an P. S., 1. 12. 1977, AdjB N285.

64 So die interne Kritik nach einem dortigen Singtreffen. Hans-Albrecht S., 6. 11. 1980, AdjB N285.

chen auf die zu bildende bündische Führungselite aus. Keineswegs herrschte hier die Jahre hindurch Einigkeit – auch was die möglichen legitimen Formen sexueller Kontakte zu Jungen betraf.

Zum Strahlungsfeld gehörte auch der niederländische Netzwerker und Aktivist der sogenannten «Pädophilenbewegung» Eduard Brongersma (1911–1998), der erstmals am 30. April 1977 auf der Burg einen Vortrag zum Thema «Liebe als Erziehungsfaktor» über den «Eros Paidikos im Sinn der Formulierungen von Hans Blüher» in «alter und neuer Sicht» vor ausgewählt eingeladenen Personen hielt und auch in den folgenden Jahren mit zentralen Mitgliedern des Bildungswerks in Kontakt blieb.⁶⁵ Schon bei den Absprachen für den ersten Vortrag hatte ein Mitglied gegenüber Brongersma betont: «Jeder von uns weiß, daß er stets mit einem Bein auf juristisch schwankendem Boden steht, wenn er das Prinzip der Freundesliebe als naturgegeben anerkennt und nicht in sich verdrängt.»⁶⁶ Entsprechend wurde Brongersma zugesichert: «In der Auswahl der zu Ihrem Besuch zu ladenden Zuhörer werden wir sicherstellen, daß wir frei über alle anstehenden Probleme sprechen können.»⁶⁷

Ein zum Vortrag eingeladenener älterer Bündischer (Jg. 1905), Zweiter Sprecher des 1977 gegründeten Förderkreises der Jugendburg,⁶⁸ schrieb an den Vorsitzenden des Bildungswerks:

«Würdest Du für mich, wenn Du's für richtig hältst, das anl. Exemplar meines Buches an Brongersma schicken? Schließlich ist es ja der Versuch, nachzuweisen, daß der Eros Paidikos im griechischen Sinne auch nach der richtig verstandenen Lehre des Jesus von Nazareth nicht nur gerechtfertigt, sondern – wo von Liebe erfüllt – geheiligt ist.»⁶⁹

Wie sehr postulierte Idealbilder und die Perspektiven Betroffener voneinander abweichen können, zeigt die Erinnerung eines Ende der 1970er-Jahre von sexuellem Missbrauch betroffenen Jungen:

«Wir tranken, wurden betrunken, auch betrunken gemacht und verloren dann alle Hemmungen zumal uns [...] und [...] und andere Arschficker immer wieder «bewiesen», daß alles was wir taten und mit ihnen erlebten «ganz normal» sei! Schon im alten Griechenland hätten ... Und was taten wir: Wir tanzten nackt vor ihnen, kredenzten ihnen die

⁶⁵ Persönliche Einladung zum Vortrag von Senator Dr. Eduard Brongersma am 30.4.1977, unterzeichnet vom damaligen Vorstand des Freien Bildungswerks sowie zwei weiteren Mitgliedern, AdjB N285.

⁶⁶ Ulrich H. an Eduard Brongersma, 26.10.1976. Durchschrift AdjB N285.

⁶⁷ Ebd. Die 35 Namen umfassende Einladungsliste ist ebenfalls im Nachlass AdjB N285 erhalten.

⁶⁸ Der sogenannte «Burgkreis», vgl. Tagebuch Alexej S., 11.3.1977 u. 2.12.1977.

⁶⁹ Ludwig L. an Alexej S., 25.3.1977. AdjB N285. Das benannte Buch trägt den Titel: Glau-be an Gott und Götter. Jugendbewegung und Bündische Jugend als religiöses Phänomen, Heidenheim 1976.

vollen Gläser, saßen auf ihren Knien ... bis jeder dieser Saukerle sich mit einem von uns – einem Lieblingspimpf – auf seine Schlafstatt verzog. Und dort ging's dann weiter. Ich war meist so besoffen, daß ich's gar nicht mehr richtig mitbekam, wenn er mich in Mund und Arsch fickte. Unser Treiben hat mich bald angekotzt, aber ich fand einfach den Absprung nicht ... denn ich lebte gut, [...] bezahlte ja alles und erfüllte mir auch manchen Wunsch ... fühlte mich dennoch elend ... konnte mich niemand mitteilen ...»⁷⁰

Diese Erinnerungen benennen Formen sexueller Gewalt durch auf der Burg tätige Akteure, die zugleich von anderen Personen auf der Burg entschieden abgelehnt wurden. Unruhe brachten Ermittlungen und die anschließende Verurteilung eines zum engeren Umfeld der Burg gehörenden Führers 1979/80 wegen sexuellen Kindesmissbrauchs. Das in diesem Zusammenhang stehende folgende Zitat aus einem Brief an den Vorsitzenden des Bildungswerks verdeutlicht das außerhalb gültiger Gesetzesnorm stehende Selbstverständnis:

«Da ist ein Thema, das uns besonders beschäftigt, weil menschlich gravierend: die 11jährigen. Wir sind innerhalb der Jugendbewegung gewohnt, in freien Überlegungen freie Entschlüsse zu fassen, ohne Hemmungen von seiten [sic] konventioneller Gewohnheiten, Vorschriften, anschließend auch Neuland zu experimentieren, bei offensichtlich begangenen Irrwegen zurückzugehen auf gangbaren Boden. Die Suche nach dem gangbaren Boden (11j.) ist eines der Hauptthemen, die anhand einer demnächst stattfindenden Versammlung [...] behandelt werden soll. [...] Das Ende des Kindesalters mit 14 nach deutschem Gesetz ist für uns unbefriedigend, weil dasselbe vor etlichen Jahrzehnten festgelegt dem heutigen vorgerückten Entwicklungsstadium der meisten Jungen nicht mehr entspricht. [...] Wie in der Knabenliebe wird uns hier das antike Griechenland einen guten Weg weisen: Damals wurde kein bestimmtes Alter der intimen Liebesbeziehungen festgelegt, sondern der Zustand der Ausreifung. Der erste Flaum unter der Nase war das Zeichen zum Beginn der intimen Liebesmöglichkeiten.»⁷¹

Hans-Albrecht S. zeigt sich, besonders nach größeren Festen auf der Burg, wiederholt unzufrieden über die aus seiner Sicht mangelnde «Auslese» und betonte den Charakter der Burg als einer «Jungenburg». 1982 nahm er dabei auch auf das Wesen der Burg als «Hort der Freundesliebe» konkreten Bezug:

«Der Balduinstein soll ein Hort der Freundesliebe sein und bleiben, aber nur unter der Voraussetzung strengen Verantwortungsbewußtseins, größter Zurückhaltung und vorbildlicher fester Bindungen, deren Sinn menschlicher Aufbau auf lange Sicht und gegenseitige Verantwortlichkeit der Partner ist. Was man im Jargon «vernaschen» und «Promiskuität: Jeder mit Jedem» nennt, darf sich bei uns nicht ereignen; nicht nur deshalb, weil es unsere Gemeinschaft ge-

⁷⁰ Der Bericht liegt dem Autor vor. Natürlich kann und soll er nicht generalisierend für Akteure und Veranstaltungen in und um das Freie Bildungswerk verstanden werden.

⁷¹ Paul B. an Alexej S., 7. 1. 1980, AdJb N285.

fährdet, sondern weil es dem eigentlichen Sinn der Freundesliebe widerspricht.»⁷²

2024 lud das Freie Bildungswerk zu einem 50jährigen Jubiläumsfest «mit persönlich geladenen Gästen» ein.⁷³ In Kritik geriet es zuletzt durch verschiedene bekannt gewordene Fälle sexuellen Missbrauchs durch Mitglieder des Bildungswerks an Kindern und Jugendlichen in den 2000er-Jahren, die seit 2013 vor Gericht verhandelt werden.⁷⁴ Der heutige Vereinsvorstand distanziert sich von diesen Vorfällen und betont auf seiner Internetseite: «jegliche Form der Gefährdung des Kindeswohls, insbesondere jegliche Form sexueller Gewalt hat bei uns keinen Platz!»⁷⁵

Zusammenfassende Überlegungen

Aus dem bisherigen – über diesen Beitrag hinausgehenden – eigenen Forschungsprojekt seien abschließend einige momentane Überlegungen, Thesen und Ergebnisse genannt:

- Aufgrund der den untersuchten Beziehungsformen immanenten Erfahrungs-, Wissens- und damit verbundenen Machtgefälles sowie der strukturellen Abhängigkeiten im jugendbewegten Sozialisations- und Erlebnisraum sind sämtliche sexuellen «Beziehungen» im Rahmen des Deutungsmusters der Päderastie als Formen sexueller Gewalt bzw. sexuellen Missbrauchs zu begreifen und auch in einer rein auf einer erotischen Argumentationslinie bleibenden Form grenzverletzend, wo der jugendliche Körper und das jugendliche Sein im Entwicklungsalter als kultisches Objekt überhöht wird.
- Entstanden aus den radikalen Wandlungsprozessen der Moderne, half das Deutungsmuster der Päderastie über Jahrzehnte hinweg in jugendbewegten Gemeinschaften sexuellen Missbrauch an Kindern und Jugendlichen zu kaschieren und vor sich selbst wie vor anderen Menschen zu rechtfertigen.

⁷² Hans-Albrecht S.: Meine Gedanken über Sinn und Zweck des Balduinsteihs, 7.9.1982. AdjB N285.

⁷³ <http://www.jugendburg-balduinstein.de/veranstaltungen/> [12.6.2024]. Kleinschrift im Original.

⁷⁴ Vgl. dazu erhellend aus der Sicht von einem der Betroffenen den Podcast: Sexueller Missbrauch mit System? Erwachsenwerden unter Pfadfindern. Wild Germany, Juni 2021, verfügbar unter: <https://open.spotify.com/episode/2HmpUlcLhOSG6nl9Gwd3WY> [12.6.2024].

⁷⁵ <http://www.jugendburg-balduinstein.de/praevention/in-eigener-sache/> [12.6.2024]. Kleinschrift im Original. Zugleich ging der Verein in den vergangenen Jahren juristisch gegen mehrere Personen vor, die sexuellen Missbrauch als für diesen Ort immanent hervorhoben.

- Aus der Eigenlogik heraus konnte Päderastie als Ausdruck authentischer Kulturkritik erfahren werden und erschien als stimmiger Kern (männer-)bündischen Gemeinschaftslebens. Reziprok konnte sie in diesem Sinn selbst handlungsleitend werden. Sie bot plurale sinn- und identitätsstiftende Angebote von heroischer Männlichkeit bis hin zu transzendenten Heilsversprechungen und ermöglichte das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer elitären Gemeinschaft Auserwählter, die zugleich damit üblichen gesellschaftlichen Werten und Normen entrückt war.
- Wer sich diesem wirkmächtigen «Geheimnis bündischer Führung» entziehen wollte, entzog sich zugleich dem prägenden Erlebnis- und Erfahrungsraum. Er trieb «zerstiebend ins all», wie der letzte Vers in dem an den Feuern der Jugendbünde wohl meist rezierten Gedicht Stefan Georges bedrohlich mahnte.⁷⁶ Es bleibt die Aufgabe, durch vertiefende Aufarbeitungs- und Präventionsarbeit dem Missbrauch von Kindern und Jugendlichen in jugendbewegten Gemeinschaften entgegenzuwirken.

⁷⁶ Der Vers stammt aus dem Gedicht «Wer je die flamme umschritt» aus George, Stefan: Der Stern des Bundes, Berlin 1914, 78.

Die Freikörperkultur im Spannungsfeld zwischen Sittlichkeit und Erotik

Eva Locher

In einer Informationsbroschüre für die interessierte Öffentlichkeit definierte Karl Dudler, der Leiter einer Nordostschweizer FKK-Gruppe, die Freikörperkultur 1962 folgendermaßen:

«freikörper-kultur ist freudig-mutige bejahung und praktische tat im sinne naturverbundener lebensweise nach neuzeitlicher gesundheitslehre und wahrhaft sittlichem moralbegriff, sie erstrebt körperliche schönheit durch gesundheit und seelisch eine sittliche unbefangenheit.»¹

In dieser Zuspitzung seiner mehrseitigen Abhandlung gab Dudler die Argumentationsmuster der führenden FKK-Theoretiker² wieder und bereitete das allgemein geteilte Wissen innerhalb der Freikörperkultur für Außenstehende auf. Er appellierte in erster Linie daran, sich der eigenen Körperlichkeit bewusst zu sein, am Körper zu arbeiten und ihn dennoch mit all seinen Facetten zu akzeptieren. Nacktheit galt als Symbol der Natürlichkeit und als Urzustand schlechthin – schließlich wird der Mensch nackt geboren – und sollte weder mit Scham oder Unwohlsein noch mit Ängstlichkeit konnotiert sein. Die Unbefangenheit gegenüber dem Körper, Licht und Luft auf der nackten Haut, sportliche Betätigung ebenso wie die mäßige, vegetarische Ernährung, die Abstinenz und das Nichtrauchen als integrale Bestandteile der naturverbundenen Lebensweise hatten zum Ziel, die Gesundheit bestmöglich zu fördern. Gesundheit wiederum war an Schönheit gekoppelt, denn aus freikörperkultureller Optik war der gesunde und natürliche Körper an sich schön. Besondere Bedeutung kamen dem «sittlichen moralbegriff» und der «sittlichen unbefangenheit» zu, haftete dem gemeinsamen Nacktsein von Frauen und Männern doch rasch der Verdacht von Anrüchigkeit an. Durch die automatische Gleichsetzung von Nacktheit mit Sittlichkeit

¹ Dudler, Karl: Was ist Freikörperkultur? Eine volkstümliche Erläuterung, in: die neue zeit, 120 (1962), 41–51, 41. Innerhalb der Freikörperkultur war die sogenannte Reformschreibweise verbreitet, die auf eine Unterscheidung in Klein- und Großschreibung verzichtete. Diese Schreibweise sollte das Ideal der einfachen Lebensweise auch in der Orthografie widerspiegeln.

² Hier wird weitgehend die männliche Form verwendet, weil die meisten zitierten FKK-Texte von Männern stammen. Sind beide Geschlechter gemeint, ist dies explizit auch so benannt.

und hohen moralischen Maßstäben wurde diese Unterstellung entkräftet und die Nacktheit in der FKK zum Inbegriff von Sittlichkeit stilisiert.

Mit seiner Präsentation der wichtigsten Prinzipien der Freikörperkultur zu Beginn der 1960er-Jahre in der Schweiz formulierte Karl Dudler indes nichts Neues, sondern reihte sich in eine jahrzehntelange Tradition ein. Ausgehend von den naturheilkundlichen Praktiken des 19. Jahrhunderts, als der kranke Leib therapeutisch und der gesunde Leib präventiv in Licht- und Luftbädern oder mit Wasseranwendungen behandelt wurde, gingen Freikörperkultur-Aktivistinnen und -Aktivistinnen einen Schritt weiter und setzten sozialreformerische Ziele neben die gesundheitlichen Maßnahmen. Ihr Anspruch war, die gesellschaftlich tief verankerte Prüderie zu überwinden und gegenüber allem Körperlichen eine unbefangene Haltung zu entwickeln. Aus den als einengend wahrgenommenen Normen sollte man sich befreien und dadurch eine Verbesserung und Veränderung der Gesellschaft bewirken.³

Die lange Kontinuität der Organisation von Naturisten in der Schweiz

In der Schweiz wurde mit dem Schweizerischen Lichtbund 1927 eine Freikörperkultur-Organisation gegründet. Ideen- und Impulsgeber war der Pädagoge, Schriftsteller und Weltenbummler Werner Zimmermann (1893–1982), der viel reiste und mit führenden Freikörperkultur-Aktivistinnen aus Deutschland bekannt war, deren Ideen übernahm und in Zeitschriften und Büchern wie beispielsweise in seinem programmatischen Werk *Lichtwärts*⁴ von 1922 popularisierte und in der Schweiz bekannt machte. Dieses Buch stieß auf großes Interesse und wurde in mehreren Neuauflagen gedruckt. Zimmermann lernte den Buchhändler Eduard Fankhauser (1904–1998) kennen, der in Biel, Bern und Genf Wandergruppen organisierte, die sich der Abstinenz verpflichtet hatten. Fasziniert von Zimmermanns Ideen kombinierte Fankhauser die gesundheitliche und sportliche Betätigung bald mit der freikörperkulturellen Nacktheit. Er gründete 1927 den FKK-Verein Lichtbund sowie 1928 die FKK-Zeitschrift *die neue zeit* und amtierte bis in die späten 1970er-Jahre sowohl als Vereinspräsident als auch als Verleger und Herausgeber umfangreicher FKK-Literatur. Gemeinsam mit seiner Frau Elsi Fankhauser-Waldkirch (1907–1993) erwarb Fankhauser in Thielle am Neuenburgersee Land, wo 1937 das FKK-Gelände «die neue zeit» seinen Betrieb unter der Leitung des Ehepaars aufnahm. Auf diesem Zeltplatz, umgeben von Sicht-

3 Vgl. Wedemeyer-Kolwe, Bernd: «Der neue Mensch». Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Würzburg 2004; Möhring, Maren: Marmorleiber. Körperbildung in der deutschen Nacktkultur (1890–1930), Köln 2004.

4 Zimmermann, Werner: Lichtwärts. Ein Buch erlösender Erziehung, Bern 1922.

schutzzäunen, Hecken und Schilf, trafen sich die Vereinsmitglieder und Gäste in der warmen Jahreszeit am Wochenende und in den Ferien. Sie betrieben gemeinsam Sport an Land und Wasser, kamen zu Tanz, Gymnastik und Yoga zusammen oder organisierten kulturelle Veranstaltungen und Vorträge zu Reformthemen. Auf dem Gelände waren Fleisch, Alkohol und Tabak gemäß den lebensreformerischen Grundsätzen strengstens verboten. Idealerweise respektierten die Mitglieder in FKK-Vereinen auch in ihrem Alltag außerhalb des Geländes diese Grundsätze, der Lichtbund setzte jedoch auf freiwillige Einsicht und wollte keinen Zwang ausüben. 1938 wechselte der Verein seinen Namen und nannte sich fortan Organisation von Naturisten in der Schweiz ONS. Der nationalen Dachorganisation waren verschiedene lokale Gruppierungen angeschlossen und insbesondere in den Sommerferien entwickelte sich Thielle zum Treffpunkt der europäischen Freikörperkultur. Die Organisation blieb ihren Zielsetzungen aus der Anfangszeit treu und positionierte sich auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit dem gemischtgeschlechtlichen Nacktsein als gesundheitsfördernde Organisation. Zugleich erhob sie sozialreformerische Ansprüche, wenn sie die «aufwärtsentwicklung und befreiung des menschen geistig-seelisch, sowohl als körperlich» propagierte.⁵

Als Oberbegriff für dieses gesundheitsfördernde und sozialreformerische Programm setzte sich seit den 1950er-Jahren der Begriff «Naturismus» als Synonym für «Lebensreform» und zur Umschreibung der freikörperkulturellen Praktiken und Diskurse durch. Die Schweizer Reformerrinnen und Reformer rund um Eduard Fankhauser übernahmen den Terminus aus Frankreich, wo der FKK-Pionier Albert Lecocq (1905–1969) unter diesem Begriff Regeln in Bezug auf die körperliche und psychische Gesundheit, Ernährung, Hygiene, Bewegung oder Sexualität formuliert hatte.⁶ Die Schweizer ONS verstand den Naturismus als eine an der Natur ausgerichtete Lebensweise, Werthaltung und Handlungsmaxime. Im Zentrum standen jene Körperpraktiken, die auf den FKK-Geländen propagiert wurden.⁷

Nicht nur avancierte die Organisation von Naturisten in der Schweiz zu jenem Reformverein, der eine auffällige Kontinuität über das gesamte 20. Jahrhundert aufwies, sondern welcher vor allem die lebensreformerischen Grundüberzeugungen im europäischen Vergleich in der gesamten zweiten Jahrhunderthälfte am vehementesten und nachhaltigsten vertrat. Aus dem kleinen Gelände in den 1930er-Jahren mit einem einzigen Gebäude im Bauhausstil ent-

5 Satzungen des Schweizerischen Lichtbundes, in: die neue zeit, 36 (1931), 120.

6 Albert Lecocq: *Le naturisme en 10 règles*, Paris 1949.

7 Diese Ausführungen zur Schweizer FKK-Organisation beruhen auf Locher, Eva: *Natürlich, nackt, gesund. Die Lebensreform in der Schweiz nach 1945*, Frankfurt a. M. 2021, 265–295. Vgl. auch Rindlisbacher, Stefan: *Lebensreform in der Schweiz (1850–1950). Vegetarisch essen, nackt baden und im Grünen wohnen*, Berlin u. a. 2022, 325–347.

wickelte sich bis in die 2020er-Jahre ein weitläufiges Areal, das einen großen Campingplatz, Zimmer und Studios, diverse Sport- und Spielanlagen, eine Sauna, ein vegetarisches Restaurant und einen Bioladen umfasst. Noch heute muss in Thielle im Sinne eines einfachen und gesunden Lebensstils auf Alkohol, Nikotin und Fleisch verzichtet werden. Die Trägerschaft des Vereins ist sich ihrer Tradition bewusst und beruft sich stolz auf ihre historischen Wurzeln in der Lebensreform. Auf der Website werden unter dem Kapitel «Reformnaturismus» die Schlagworte «Konsumverzicht», «Nacktheit», «Naturverbundenheit», «Einfachheit» und «Spiritualität» aufgeführt. Die kurzen Begleittexte illustrieren die Erwartungen an die Mitglieder, sich auf das Wesentliche zu besinnen, durch ihre Nacktheit Hierarchien und Rangunterschiede außer Acht zu lassen, sich mit der Natur verbunden zu fühlen, durch die Einfachheit und die Ruhe auf dem Gelände Achtsamkeit zu pflegen und Stress zu reduzieren sowie für spirituelle Impulse empfänglich zu sein.⁸

Im einleitenden Zitat von 1962 wurde bereits deutlich, dass sich die Freikörperkultur aufgrund der gesellschaftlichen Gleichsetzung von Nacktheit und körperlicher Intimität fortwährend in Bezug auf Sexualität positionieren musste. Hatte Karl Dudler noch den «sittlichen moralbegriff» angeführt und die «sittliche unbefangenheit» der FKK behauptet, findet man auch 2023 das Diskurselement, dass freikörperkulturelle Nacktheit beider Geschlechter nichts mit Sexualität zu tun habe. So ist auf der Website des Naturistengeländes festgehalten:

«Aber Nacktheit allein ist nicht Sexualität und Erotik. Das wird in Thielle auf Schritt und Tritt erlebbar, indem jeder zum eigenen Körper stehen darf. In einer Umfrage sagte eine Mehrheit der Befragten aus, dass das Leben in Thielle die sexuelle Begierde eher mindert als steigert ...»⁹

Diese ausgeprägte Kontinuität der Argumentationsweise, die sich darüber hinaus auch bis ins frühe 20. Jahrhundert zu den Anfängen der Freikörperkultur zurückverfolgen ließe, stellt den Ausgangspunkt dieses Beitrags dar, wenn in einem ersten Schritt der Sexualitätsdiskurs der Freikörperkultur herausgearbeitet wird. Dabei liegt das besondere Augenmerk auf den 1960er-Jahren, als im Zuge der «sexuellen Revolution» von Mitte der 1960er- bis Anfang der 1970er-Jahre eine Kommerzialisierung, Liberalisierung und Politisierung der Sexualität stattfand. Das gesellschaftliche Verhältnis zu Sexualität wandelte sich grundlegend und es kam insgesamt zu einer positiveren Wahrnehmung und Enttabuisierung. Sexualpraktiken ebenso wie die Redeweisen über Körperliches wandelten sich und Nacktdarstellungen verbreiteten sich in den Medien und im öffentlichen Raum.

⁸ Organisation von Naturisten in der Schweiz: Reformnaturismus, in: <https://www.die-neue-zeit.ch/reformnaturismus/> [12. April 2023].

⁹ Organisation von Naturisten in der Schweiz: Reformnaturismus, in: <https://www.die-neue-zeit.ch/reformnaturismus/> [12. April 2023].

Auch wurden vor- und außereheliche oder homosexuelle Sexualkontakte freier und Pornografie zugänglicher.¹⁰ Angesichts dieses fundamentalen Wandels in der Gesellschaft drängt sich die Frage auf, wie sich die Freikörperkultur in den 1960er-Jahren zu Sexualität verhielt und wie sie sich in Bezug auf die gesellschaftliche Veränderung positionierte. Der mehrschichtige Terminus «Sexualität» wird hier in Anlehnung an Franz X. Eder für alle mit dem Geschlechtsleben zusammenhängenden Erscheinungen verstanden, wobei das sexuelle Wissen, Ideen, Fantasien oder Praktiken als soziokulturell geprägt gelten.¹¹

In einem zweiten Schritt dient der diskursanalytisch hergeleitete Befund, dass die Freikörperkultur kontinuierlich einen sittlichen und moralischen Anspruch für sich erhob, als Voraussetzung, um unter den Prämissen der Visual History zwei exemplarische Fotografien aus FKK-Zeitschriften mit ihren Deutungsweisen genauer in den Blick zu nehmen.¹² Diese Fotografien werden auf ihre multiplen Bedeutungen und Dechiffrierungsmöglichkeiten hin befragt und insbesondere in Bezug auf ihre Funktion als Erotika analysiert. Der Sammelbegriff «Erotika» nach Elizabeth Heineman fasst sämtliche Objekte, deren Funktion es war, das Sexualleben der Konsumenten anzuregen.¹³

In einem dritten Schritt wird jenes Forschungsdesiderat aufgegriffen, dass die Freikörperkultur bisher noch nicht systematisch in Bezug auf sexuelle Gewalt oder auf ihr Verhältnis zur Pädosexualität hin untersucht wurde. Einige Denkanstöße sollen mögliche Pisten für die künftige historische Forschung aufzeigen.

Der Sexualitätsdiskurs der Freikörperkultur

Vor allem Werner Zimmermann, der bereits die freikörperkulturellen Prinzipien in die Schweiz gebracht und popularisiert hatte, definierte in seinen Texten aus verschiedenen Jahrzehnten, wie die FKK-Anhängerinnen und -Aktivisten ihre Sexualität ausgestalten sollten, damit sie zur einfachen und «naturgemässen» Lebensweise passte.¹⁴ Seine Bücher wurden über Jahre in lebensreformerischen

10 Herzog, Dagmar: Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts, München 2005, 173; Herzog, Dagmar: Sexuality in Europe. A Twentieth-Century History, Cambridge 2011, 134; Herzog, Dagmar: Lust und Verwundbarkeit. Zur Zeitgeschichte der Sexualität in Europa und den USA, Göttingen 2018, 101-104.

11 Vgl. Eder, Franz X.: Sexualität historisch er/finden, in: Österreich in Geschichte und Literatur, 54 (2010), 3, 182–192, 185.

12 Paul, Gerhard: Von der Historischen Bildkunde zur Visual History. Eine Einführung, in: Paul, Gerhard (Hg.): Visual History. Ein Studienbuch, Göttingen 2006, 7–36, hier 25–26.

13 Heineman, Elizabeth D.: Before Porn Was Legal. The Erotica Empire of Beate Uhse, Chicago 2011, 12.

14 Die Ausführungen zum Sexualitätsdiskurs in der FKK beruhen auf Locher: Natürlich, nackt, gesund, 333–340.

Kreisen gelesen und breit rezipiert, was den Status Zimmermanns als naturistischen Theoretiker festigte.¹⁵ Er plädierte für einen offenen Umgang mit Sexualität und thematisierte in seinen Werken nicht nur Geschlechtsverkehr, Sexualaufklärung oder Empfängnisverhütung, sondern führte auch seine Ideen von Partnerschaft, Ehe oder Elternschaft aus. Insbesondere aber behandelten seine Texte den Zusammenhang zwischen Nacktheit und Sexualität oder die spezifisch naturistische Sexualität.¹⁶

Zimmermanns wichtigste Strategie bestand wie bei anderen FKK-Exponenten darin, Nacktheit untrennbar an Sittlichkeit zu binden und sie zugleich vom sexuellen Begehren zu trennen. Der nackte Körper der Naturisten sei gar nicht «eigentlich nackt», denn «als keuscher Reiz liegt Natürlichkeit auf jedem seiner Glieder».¹⁷ Diese im lebensreformerischen Denken und Handeln so zentrale Natürlichkeit wurde folglich mit Sittlichkeit gleichgesetzt. So sei der nackte Körper sexuell nicht aufreizend, und wer wie die FKK-Anhängerschaft seit frühester Kindheit mit nackten Leibern beider Geschlechter vertraut sei, der leide «weniger an sexuellen Spannungen und Reizzuständen» als der «verhüllte Mensch». Das Nacktsein auf FKK-Geländen bewirke deshalb eine «Minderung [der] sexuellen Bedürfnisse».¹⁸ Dieses Diskurselement der kompletten Trennung von Nacktheit und Sinnlichkeit erlaubte, die Mitglieder freikörperkultureller Vereine gegenüber jenen Personen, die nicht an den Anblick nackter Menschen gewohnt waren, als moralisch überlegen zu positionieren. Sie garantierten durch ihr gemeinsames unbedecktes Beisammensein die höchstmögliche Form von Sittlichkeit, Tugendhaftigkeit und Anstand, so das Argumentationsmuster. Sie hätten beim Anblick von nackten Frauen und Männern als Einzige keine «hinterhäfti-

15 In den Mitgliederkarteikarten des FKK-Vereins gaben beispielsweise zahlreiche Personen an, die Werke von Werner Zimmermann gelesen zu haben. Vgl. ONS, Mitgliederkarteikarten 1950-1982, Schweizerisches Sozialarchiv, Ar 705.

16 Vgl. bspw. für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts Zimmermann, Werner: *Sonnenzauber. Sexualität und Nacktheit*, Zielbrücke-Thielle 1944; Zimmermann, Werner: *Leuchtende Liebe. Liebesklarheit. Erlebnis - Erkenntnis - Tat*, Thielle 1945; Zimmermann, Werner: *Wie Liebe reift. Für Jugend über 18*, München 1951; Zimmermann, Werner: *Wahrhafte Erziehung. Wesen und Tat der Freikörperkultur*, Lauf bei Nürnberg 1955; Zimmermann, Werner: *Wie Kindlein werden. Für Kinder bis 12 Jahre*, Aufklärung. Heidi und Urs, Eltern und Jugend erzählt, München 1958; Zimmermann, Werner: *Leuchtende Liebe. Erlebnis - Erkenntnis - Tat. Liebe im dreifachen Sinn*, Thielle 1962; Zimmermann, Werner: *Amour et Lumière. Traduit par Jean-Victor Muraglia*, Thielle 1963. Bereits in seinen frühen Werken hatte Zimmermann seine Positionen in Bezug auf Sexualität festgelegt und verbreitete diese Ideen in verschiedenen Texten während mehrerer Jahrzehnte.

17 Zimmermann: *Leuchtende Liebe*, 47.

18 Zimmermann, Werner: *Sonnenzauber. Sexualität und Nacktheit*, Zielbrücke-Thielle 1944, 52.

gen gedanken» und nähmen die unverhüllten Körper weder als «erregend noch abstossend» wahr.¹⁹

Dennoch konnten die FKK-Anhängerinnen und -Anhänger nicht einfach als Personen ohne sexuelle Bedürfnisse dargestellt werden, denn der sittliche Imperativ war nicht mit Enthaltensamkeit gleichzusetzen. Zur «naturgemässen» Lebensführung gehörte Geschlechtlichkeit dazu, sodass sich Zimmermann dazu äussern musste, wie die richtige Sexualität gelebt und gestaltet sein sollte. Er stellte FKK-Mitglieder dementsprechend auch nicht als «trübselige Asketen» dar, sondern als Menschen, die das «Leben bejahen». Diese Bejahung bezog sich aus seiner Optik jedoch nicht auf jede mögliche Form sexueller Kontakte und Handlungen, sondern Zimmermann unterteilte das Begehren und die Befriedigung sexueller Bedürfnisse normalisierend in gute und schlechte Formen:

«Nur das Ja, das sich bewußt und freudig den hohen Lebensgesetzen, den göttlichen Gesetzen einordnet, führt zu herrlicher Blüte und Frucht. Das Ja, das mehr nur den Trieben und Begierlichkeiten niederer Art zu dienen sucht, führt zu Leid und Niedergang.»²⁰

Für Zimmermann musste Sexualität mit Liebe und Geistigkeit verbunden sein und durfte nicht auf körperliche Lustbefriedigung abzielen. So forderte er während Jahren, dass intime Kontakte die Bedingung erfüllen mussten, «echter, wahrhafter Ausdruck des Seelisch-Geistigen und nicht bloss triebhafte Handlung [zu sein]».²¹ Sein Ideal bestand darin, einen Zustand geistiger Erfüllung durch Liebe zu erreichen, indem die Liebe «inneres Verbundensein» im «geistig-seelischen Bereich» versinnbildlichte.²² Die Liebe schwäche das sexuelle Begehren automatisch ab, denn:

«Je grösser die Liebe, desto seltener sind die körperlichen Triebbedürfnisse. Oder umgekehrt: je gieriger, leidenschaftlicher die Triebe, desto geringer die innere heimatliche Liebe. Je zügelloser der Leib sich auslebt, desto weniger bleibt dem Geiste, bleibt der Liebe übrig.»²³

Durch diese Reduktion auf eine geistig-emotionale Komponente bei gleichzeitiger Abwertung der körperlichen Lust nahm der Naturismus eine Regulierung der sexuellen Bedürfnisse vor und postulierte unter dem Rückgriff auf das Ideal der Natürlichkeit ausschliesslich eine massvoll ausgestaltete Sexualität. Dadurch wurden Strategien propagiert, welche die sexuelle Erregung herabwürdigten. Der Mensch sei durch «äussere aufpeitschende Einflüsse» immer wieder «Überreizung und Übersteigerung» ausgesetzt, werde zu falscher Scham erzogen sowie zu

19 Diese für die Öffentlichkeit bestimmte Erklärung über FKK basierte auf Zimmermanns Konzeptionen, Dudler: Was ist Freikörperkultur?, 42 und 45.

20 Zimmermann: Sonnenzauber, 52.

21 Zimmermann: Wahrhafte Erziehung, 7-9.

22 Ebd., 7.

23 Zimmermann: Wie Liebe reift, 24.

«gehäuften Entladungen durch abstumpfenden ‹Verkehr› und [zu] Onanie, kindische[n] Ersatzbefriedigungen, krampfhaft[e] Höherwandlungen, Neurosen» korrumpiert.²⁴ Die Naturisten hätten sich diesem Teufelskreis entzogen, indem bei ihnen der «reine Körper» auch «reine Gedanken» wecke. Die «naturgemässe» Ernährung mit viel Früchten, Samen, Salaten und Vollkorngetreide ebenso wie die bewusste Atmung und Körperpflege in Sonne, Luft und Wasser minderten den Geschlechtstrieb. Durch diese Praktiken hätten sich die Naturisten «gereinigt und geläutert» und seien zum «inneren Frieden» gelangt.²⁵

Werner Zimmermann hatte diesen Sexualitätsdiskurs während Jahrzehnten unverändert geäußert. Dass sich ab Mitte der 1960er-Jahre im Kontext der «sexuellen Revolution» das gesellschaftliche Verhältnis zu Sexualität wandelte, wirft die Frage auf, wie sich die Freikörperkultur zu der sogenannten «Sexwelle» verhielt und ob bzw. wie sie sich neu positionierte. Der Terminus «Sexwelle» bezog sich sowohl auf die immer stärkere Sexualisierung in Werbung und Medien als auch auf die sich wandelnden sexuellen Praktiken an sich.²⁶ In den Redeweisen der Schweizer FKK-Aktivisten über die neue Sexualität lassen sich heuristisch ebendiese zwei Muster identifizieren, welche die «Sexwelle» ausmachten: Erstens thematisierten die Naturisten, dass Sexualität überhaupt zu einem öffentlichen Thema wurde, und zweitens nahmen sie Stellung dazu, wie die sexuelle Praxis neuerdings ausgestaltet sein sollte.

Im ersten Diskurselement drückten sie ihre Irritation darüber aus, dass die fortschreitende Medialisierung der Sexualität eine intime und persönliche Frage zu einem öffentlichkeitswirksamen Thema transformierte. In Magazinen wurden seit Mitte der 1960er-Jahre immer häufiger nackte Frauen abgebildet und seit den 1970er-Jahren erlebte der öffentliche Raum durch das Bewerben von Konsumprodukten mit sinnlichen Botschaften eine Sexualisierung. Die Medien beteiligten sich dadurch an der Produktion und Verbreitung von sexuellen Normen und Praktiken, Bildern und Vorstellungen.²⁷ Die Autoren in der freikörperkulturellen Zeitschrift *die neue zeit* prangerten genau diese Kommerzialisierung und Kommodifizierung der Sexualität an, wenn sie die «widerliche kommerzielle Ausbeutung der sexuellen Neugier durch die Sensationspresse, die Kinos und die Stripteaselokale» monierten.²⁸ Sie grenzten die natürliche Nacktheit, die aus ihrer Perspektive das geschlechtliche Begehren minimierte, von den zu Wa-

²⁴ Zimmermann: *Leuchtende Liebe*, 33–36.

²⁵ Ebd., 36.

²⁶ Heineman: *Before Porn Was Legal*, 14.

²⁷ Eder, Franz X.: Die lange Geschichte der «Sexuellen Revolution» in Westdeutschland (1950er bis 1980er Jahre), in: Bänziger, Peter-Paul/Beljan, Magdalena/Eder, Franz X./Eitler, Pascal (Hg.): *Sexuelle Revolution? Zur Geschichte der Sexualität im deutschsprachigen Raum seit den 1960er Jahren*, Bielefeld 2015, 25–59 u. 38–43.

²⁸ Kehl, Robert: *Der Sex-Welle die Grundlage entziehen!*, in: *die neue zeit*, 129 (1970), 151–152, hier 152.

ren degradierten Körpern in den Medien ab, die im Gegenteil mit sexuellen Botschaften aufgeladen waren. Dadurch dass die nackten Körper mit so diametral entgegengesetzten Sinngehalten versehen waren, verwehrten sich Freikörperkultur-Aktivist*innen der vermeintlichen Reduktion des Menschen auf seinen Körper und dessen Limitierung als Sexualobjekt. Sie distanzieren sich vom «sexbetonte[n] leben unserer zeit», der «sexwelle» oder der «permissive society» und reagierten auf die «sexuelle Befreiung» ihrerseits mit eigenen Verhaltenscodes: Sie brachten «innere gesetze» als Gegenpol zu den «ingerissenen dämmen» und allen «freiheiten des intimbereichs» als handlungsleitend vor, welche auf die naturistische (Selbst-)Regulierung bzw. Dämpfung der Sexualität verwiesen.²⁹

Die Freikörperkultur-Aktivist*innen formulierten als zweites Diskurselement auch in Bezug auf konkrete sexuelle Praktiken ihr Unbehagen. Die neu gewonnene Freiheit gegen Ende der 1960er-Jahre erzeugte bald neue moralische Maßstäbe, wie Sexualität ausgestaltet sein sollte. Diese neuen Regeln und Zwänge, die Sexualität oftmals auf Techniken reduzierten und sie auf den Orgasmus ausrichteten, ließen immer weniger Spielraum für individuelle Wünsche und nahmen eine Leistungsoptimierung und Entpersonalisierung der Sexualität vor.³⁰ Weil die FKK die geistige Liebe über den organischen Sexualverkehr stellte, boten ihr insbesondere diese neuen sexuellen Praktiken Angriffsfläche. Werner Zimmermann verwies in diesem Zusammenhang auf andere Autoren, die gegen die «sexuelle Revolution» polemisierten und ihn in seiner Einschätzung stützten, dass

«diese [die Sexwelle] [...] das geschlechtliche nicht befreit, sondern in ihren auswirkungen sterilisiert und abgetötet, es zu einem sport, zu blosser technik und ware erniedrigt [habe]. In solch dumpfem wirbel kann liebe nicht gedeihen. Was edel und gütig ist, wendet sich ab.»³¹

Argumentativ entthob Zimmermann die «edle und gütige Liebe» aus dem in seinen Augen fragwürdigen Bedeutungszusammenhang der lustbetonten Sexualkontakte und grenzte die naturistische Sexualität vom allgemeinen «sex ohne liebe» ab, der aufgrund von «überdruß und langeweile» nicht nur zum Konsum von Drogen, sondern auch zur «vollen zerstörung des eigenen willens, von persönlichkeit und lebensglück» führte.³² Indem er die geistige Liebe und das sinnliche Begehren gegeneinander ausspielte, hierarchisierte Zimmermann Formen

29 Wilke, Hermann: Freikörperkultur - Lebensreform - Sport, in: die neue zeit 126 (1967), 48-52, hier 52; Wilke, Hermann: Wandlungen der Freikörperkultur. 75 Jahre «Nackende Menschen - Jauchzen der Zukunft», in: die neue zeit, 128 (1969), 118-120, hier 120; Fankhauser, Eduard: Grenzen des Naturismus, in: die neue zeit, 74 (1974), 4-8, hier 6.

30 Herzog: Sexuality in Europe, 172-173.

31 Zimmermann, Werner: Sex und Politik, in: die neue zeit, 73 (1973), 4-5, hier 4.

32 Zimmermann: Sex und Politik, 4.

der Sexualität und präsentierte die naturistische regulierte sexuelle Selbstführung als überlegen.

Die Freikörperkultur lässt sich trotz der früh proklamierten «Befreiung» und Enttabuisierung des nackten Leibes also keinesfalls pauschalisierend als Wegbereiterin der «sexuellen Revolution» vereinnahmen. Vielmehr muss sie wegen der Ausrichtung auf Praktiken zur Regulierung der sexuellen Aktivitäten als Beispiel für eine jener Gegenreaktionen gelten, die verdeutlichen, dass die sexuelle Liberalisierung nicht graduell vonstattenging.³³ Dass die Schweizer Freikörperkultur auch in den 1960er- und 1970er-Jahren auf der Entkoppelung von Nacktheit und Sexualität beharrte und nach wie vor nur Geschlechtsverkehr als legitim erachtete, bei dem es nicht in erster Linie um die körperliche Lustbefriedigung ging, sondern bei dem das Erleben einer geistigen Verbindung im Vordergrund stand, illustriert die Kontinuität des freikörperkulturellen Sexualitätsdiskurses. Diese Kontinuität trat im Kontext der «sexuellen Revolution» noch einmal besonders deutlich zutage, da die Freikörperkultur dann aufgrund des gesellschaftlichen Wandels dazu gedrängt wurde, ihre Prinzipien und Überzeugungen in Bezug auf Sexualität erneut vorzubringen, zu bekräftigen und argumentativ im veränderten Umfeld zu verankern.

FKK-Aktfotos als Erotika

Das zentrale und auffällige Merkmal sämtlicher FKK-Publikationen sind die Fotografien, die sich in sämtlichen Zeitschriften und Büchern finden.³⁴ Die Fotografien in der Schweizer FKK-Zeitschrift *die neue zeit* lassen sich verschiedenen Kategorien zuordnen: Erstens veröffentlichte der Herausgeber Eduard Fankhauser Gruppenaufnahmen, die Männer, Frauen und Kinder bei gemeinsamen Aktivitäten auf den FKK-Geländen und insbesondere in Thielle zeigten. Diese Bilder wirkten gemeinschaftsstiftend und schufen ein Zugehörigkeitsgefühl. Zweitens enthielt die Zeitschrift auch großformatige Einzelaufnahmen einer Frau oder eines Mannes, deren Körper den Bildmittelpunkt ausmachte. Auf diesen Bildern wurde der nackte Körper inszeniert. Ihre wichtigste Aufgabe bestand darin, die diskursiven Elemente des Naturismus und seine Praktiken optisch zu übermitteln. Die Fotos sollten beweisen, dass die naturistischen Ideale wirksam und erreichbar waren, und stellten den Körper sowohl als natürlich, unbefangen und frei von jeglicher Scham als auch als schön, jung, fit und gesund dar.³⁵

Bilder sind jedoch offen für verschiedene Deutungen, sodass die Aktdarstellungen in der Schweizer FKK-Zeitschrift verschiedene Imaginationen erzeugten.

33 Herzog: *Sexuality in Europe*, 1.

34 Die Ausführungen zu den Aktfotos als Erotika beruhen auf Locher: *Natürlich, nackt, gesund*, 340–349.

35 Vgl. hierzu ausführlicher Locher: *Natürlich, nackt, gesund*, 324–333.

Die Bilder changierten zwischen den von der Freikörperkultur proklamierten Sittlichkeitsansprüchen und zwischen erotischen Zielsetzungen. Für unterschiedliche Rezipienten stellten die großformatigen Einzelaufnahmen in der *neuen zeit* je nach Sehgewohnheiten und Motiven nicht nur eine Illustration des Naturismus dar. Weil Fotografien ein unmittelbares, abstraktes und nicht an einen spezifischen Kontext gebundenes sinnliches Begehren auslösen können,³⁶ wurden sie trotz der Beteuerungen der Naturisten, dass Nacktheit sittlich sei, auch als Erotika gehandelt. Eine dritte Kategorie von Bildern in der Schweizer FKK-Zeitschrift ist dementsprechend in einer bedeutungsoffenen Zone anzusiedeln, bei der die erotische Lesart im Vordergrund stand.

Die Herausgeber von FKK-Zeitschriften waren sich der mehrdeutigen Dechiffrierungsoptionen der Aktfotos bewusst. Eduard Fankhauser hob dementsprechend hervor, dass die Fotos nie losgelöst von den Aufsätzen in der Zeitschrift stünden. Nur mit den schriftlichen Ergänzungen könnten die Fotografien ihre «erzieherische wirkung» entfalten, sodass der «körper in seiner natürlichen unbefangtheit» erkannt werde. Die programmatischen Texte zum Naturismus waren erforderlich, um zur «Schundliteratur», die «mondäne gestalten, oft mit betont sinnlichem gesichtsdruck oder mit posierter gebärde» zeigte, eine Grenze zu ziehen.³⁷ Deshalb unterzogen Fankhauser und andere Redaktoren die Aufnahmen vor der Veröffentlichung einer kritischen Analyse und vergewissernten sich der Kriterien, die eine Abbildung eines nackten Körpers zu einem naturistischen und moralisch unbedenklichen Bild transformierten: FKK-Aktfotografien mussten ihres Erachtens «geschlechtliche reizwirkung» vermeiden und im Gegenteil zeigen, dass es nebst der «intimen und erotisch ausgerichteten nacktheit» auch eine Nacktheit ohne sexuelle Anspielung gebe.³⁸

In der *neuen zeit* waren es mehrheitlich weibliche Akte, die in Großformat den Blick auf sich zogen. Diese Großaufnahmen fokussierten auf den jungen und schönen Frauenkörper. Innerhalb der Freikörperkultur provozierte diese Ungleichbehandlung der Geschlechter Kritik. Der eingangs zitierte FKK-Anhänger Karl Dudler beispielsweise gab in seiner Informationsbroschüre zum Naturismus in der Schweiz zu bedenken, dass die zahlreichen Abbildungen «junger mädchen» bei älteren Frauen und Müttern oder solchen, die weniger vorteilhaft aussähen, Minderwertigkeitsgefühle provozieren könnten. Er vermutete, dass ein höherer Absatz diese Bildauswahl begünstigte, womit er indirekt die erotische Lesart der FKK-Fotos ansprach.³⁹ Bekannte FKK-Verleger – es waren meistens Männer, welche die Hefte herausgaben – rechtfertigten ihre auffällige Ausrich-

36 Vgl. Sontag, Susan: Über Fotografie, Frankfurt a. M. ¹⁸2008, 22.

37 Fankhauser, Eduard: Literatur mit Aktbildern, in: die neue zeit, 109 (1950), 68–69.

38 Beissbarth, Rudolf: FKK und FKK-Zeitschriften, in: die neue zeit, 122 (1964), 112–115, hier 114–115.

39 Dudler: Was ist Freikörperkultur?, 46.

tung auf weibliche Akte jedoch nicht mit dem Verkaufsmarkt, sondern verstrickten sich entweder in Huldigungen des weiblichen Geschlechts oder rekurrten auf sittlich-moralische Motive: Sie argumentierten, dass sich der weibliche Körper fotografisch besser umsetzen lasse als der männliche, dass Männer stärker als Frauen an die sittliche Nacktheit des weiblichen Körpers gewöhnt werden müssten als umgekehrt und dass Bilder von schönen Menschen anziehend wirken und zu Nachahmung anregen sollten.⁴⁰ Diese Rechtfertigung konnte indes nicht verbergen, dass die Hefte primär Männer als Leser adressierten.⁴¹

Wenn «Pose» als eine bewusst und mit bestimmter Absicht eingenommene Körperhaltung definiert wird,⁴² zeigten die großformatigen weiblichen Akte in der FKK-Zeitschrift *die neue zeit* für ein männliches Publikum posierende Körper. Im Akt des Fotografierens inszenierten die Fotografierenden die Frauenkörper berechnend, indem sie bestimmte Körperteile akzentuierten oder spezifische Hintergründe oder Accessoires auswählten. Dass die Akte im Liegen, Sitzen oder Stehen die weiblichen Geschlechtsmerkmale betonten, macht die Bilder zu erotischen Akten. Dazu gehören Bilder, die dem Betrachter viel vorenthalten und keine sexuellen Handlungen zeigen, sondern von Anspielungen und Andeutungen leben.⁴³ Besonders jene Fotografien in der *neuen zeit*, die nur den weiblichen Torso und nicht den gesamten Körper zeigten, operierten mit diesen multiplen Bedeutungsebenen und transformierten die Frauenkörper zu Fantasieobjekten, die viel Raum für eigene Vorstellungen ließen. Dass die fotografierte Frau nicht zurückblickte und sich zwischen den Betrachtern und der passiven Frau, die angeschaut wird, eine Grenze etablierte, verstärkte diese Objektivierung, die auch mit Voyeurismus gleichgesetzt werden kann.⁴⁴

40 Vgl. Holm, Erik: Naturism and Art Photos, in: Sun and Health, 13 (1949), 4 u. 16; Ortil, Hajo: Die nackten Mummelgreise oder der ästhetische Anspruch, in: die neue zeit, 118 (1961), 179.

41 Zu dieser Einschätzung kommt auch König, Oliver: Nacktheit. Soziale Normierung und Moral, Opladen 1990, 150. Michael Andritzky betont, ohne weiter auszuführen, dass viele FKK-Zeitschriften in den 1960er-Jahren der «voyeuristischen Fleischbeschau» dienten. Vgl. Andritzky, Michael: Einleitung, in: Andritzky, Michael/Rautenberg, Thomas (Hg.): Wir sind nackt und nennen uns Du. Von Lichtfreunden und Sonnenkämpfern: eine Geschichte der Freikörperkultur, Gießen 1989, 9.

42 Vgl. Schneider, Alexandra: «Die Stars sind wir». Heimkino als filmische Praxis, Marburg 2004, 147.

43 Köhler, Michael: Pikanterien, Pin-ups & Playmates. Zur Ästhetik und Geschichte des «erotischen» Aktfotos, in: Köhler, Michael/Barche, Gisela (Hg.): Das Aktfoto. Ansichten vom Körper im fotografischen Zeitalter. Ästhetik - Geschichte - Ideologie, München 1991, 289-297, 291-292.

44 Henning, Michelle: The subject as object. Photography and the human body, in: Wells, Liz (Hg.): Photography. A critical introduction, London 2004, 159-192, 170-171.

Zwei Fotografien aus der *neuen zeit* sollen diese These exemplarisch illustrieren. Die Bilder transformierten den Frauenkörper zum Objekt, indem sie die Sexualorgane zum Blickfang machten und die Frauen nicht in die Kamera blickten. Auf einer Aufnahme aus dem Heft Nr. 118 von 1960 ist eine schlanke, stehende Frau von der Höhe der Oberschenkel bis zum Kopf zu sehen, wodurch der Intimbereich und der Busen betont werden. Die Frau lehnt mit dem Rücken an einer Wand und steht leicht abgedreht, sodass die Rundung ihrer schlanken Taille betont wird. Sie hält die Arme hinter dem Kopf verschränkt und den Kopf abgewandt. Das Bild, das stark mit Lichtkontrasten spielt, akzentuiert die Brüste und den Rumpf durch die Perspektivierung, indem es eine Linie vom Ohr über die Muskeln im Hals und über die Grube über dem Brustbein via Bauchnabel bis zum Venushügel zeichnet. Es erotisiert und macht den Körper zum Objekt, weil es durch den gedrehten Kopf den seitlichen Hals und den Busen optisch darbietet und die Pose andeutet, dass die Frau ihre Hüfte dem Betrachter entgegenreckt.



Abbildung 1: Fot. Kind: «Studie», in: die neue zeit, 118 (1960), 189. © Stiftung «die neue zeit»



Abbildung 2: O. A.: «ohne Titel», in: die neue zeit, 74 (1974), 26. © Stiftung «die neue zeit»

Eine noch viel deutlichere Objektivierung und Sexualisierung nahm ein Bild aus dem Heft Nr. 74 aus dem Jahre 1974 vor, das einen weiblichen Torso zeigt, der auf dem Rücken auf einer weiß gepunkteten Unterlage liegt. Diese Aufnahme ohne Kopf radikalisiert die Perspektivfokussierung im Vergleich mit der anderen Fotografie von 1960, weil sie lediglich den Venushügel, den Bauch und den Busen zeigt. Auch die Perspektive der Kamera verstärkt diese Betonung, indem der Betrachter sich stehend oder kniend vor der liegenden Frau wähnt. Dieser Frauenkörper besteht nebst dem Busen im oberen Bildrand primär aus einem leicht behaarten Venushügel. Die leicht geöffneten Beine geben zwar keinen Blick auf die Vulvalippen frei, öffnen aber durch den Schattenwurf zwischen den Oberschenkeln den Raum für Fantasien.

Nebst der visuellen Gestaltung dieser Fotografien sprechen auch die Vertriebsmöglichkeiten und die Auflagenhöhe für die Annahme, dass die *neue zeit* und andere FKK-Zeitschriften entgegen den Beteuerungen ihrer Herausgeber auch als erotisches Produkt gestaltet und vertrieben wurde. Abonnenten erhielten die Zeitschrift optional in verschlossenen Kuverts zugestellt, während interessierte Erwachsene sie direkt beim Verlag in Thielle, an Kiosken oder in ausge-

wählten Buchhandlungen beziehen konnten.⁴⁵ Hatten jene Buchhandlungen, die FKK-Publikationen vertrieben, zunächst die Hefte in den Schaufenstern platziert, ohne die Geschlechtsteile mit einem Balken abzudecken, gingen sie allmählich dazu über, die Sexualorgane zu kaschieren. Dies bedauerte die ONS als «pioniere wahrhafter erziehung» zwar, als «kaufleute» stellte diese Änderung jedoch einen Marktvorteil dar, denn «was verdeckt ist, reizt zum kaufe!».⁴⁶ Mit dieser Äußerung gestand Fankhauser ein, dass parallel zur «wahrhaften erziehung» mit ihrem Anspruch, Nacktheit als vollkommen natürlich und sittlich zu positionieren, auch ökonomische Gründe den Heftvertrieb dominierten. Auch wenn keine genauen Auflagenzahlen des Schweizer FKK-Periodikums vorliegen, verweist ein Hinweis zu Beginn der 1950er-Jahre darauf, dass *die neue zeit* weit über naturistische Kreise hinaus abgesetzt wurde: Zählte die ONS gegen Ende der 1950er-Jahre erst rund 5500 Mitglieder, wurde die Zeitschrift hingegen bereits 1952 in 23 000 Exemplaren gedruckt.⁴⁷

Nicht nur führte die «sexuelle Revolution» dazu, dass die Freikörperkultur ihre Sittlichkeits- und Moralimperative nochmals betonte, sondern die «Pornowelle» nach 1968 beeinflusste auch die naturistischen Aktfotos als Erotika. Hatten in den 1950er-Jahren noch sogenannte Herrenmagazine ohne das Zeigen vollständiger Nacktheit einen überschaubaren Markt dominiert, wandelten sich ab Mitte der 1960er-Jahre die Ordnungen des Darstellbaren. Dann verbreiteten sich Fotos vollständiger Nacktheit und das Angebot weitete sich aus. Seit den späten 1960er-Jahren entstand erstmals ein öffentlich frei zugänglicher Massenmarkt für pornografische Publikationen, worunter je nach Perspektive nahezu jede Darstellung mehr oder weniger nackter Körper fallen konnte.⁴⁸

Von diesem gesellschaftlichen Wandel war auch die Freikörperkultur betroffen. Indem sie es mit ihrer ausgeprägten moralischen Ausrichtung erreicht hatte, bereits früh frontale und genitale Nacktaufnahmen zu veröffentlichen, ebnete sie gleichzeitig der Sexindustrie der 1960er- und 1970er-Jahre den Boden.⁴⁹ Deren Aufschwung prägte umgekehrt die FKK-Publikationen, die nun als ein Konsumprodukt von vielen auf dem neuen Markt zirkulierten: Erstens konkur-

45 Für wenige Hinweise auf die Vertriebskanäle und Zustellungsart vgl. Fankhauser, Eduard: Schweigt nicht länger!, in: *die neue zeit*, 113 (1953), 28–29, 28; o. A., 30 Jahre Verlags-Buchhandlung Eduard Fankhauser «Die neue Zeit», in: *die neue zeit*, 114 (1954), 64; Fankhauser, Eduard: Vom Werden und Wollen der Nacktbadebewegung ONS, in: *die neue zeit*, 77 (1977), 4–7, hier 6.

46 Fankhauser, Eduard: 40 Jahre *die neue zeit*, in: *die neue zeit*, 127 (1968), 76–77, hier 77.

47 Kielinger, René E.: 2. Naturisten-Weltkongress. Gekürzte Wiedergabe des offiziellen Berichtes, in: *die neue zeit*, 113 (1953), 6–9, 8.

48 Vgl. Eitler, Pascal: Die «Porno-Welle». Sexualität, Seduktivität und die Kulturgeschichte der Bundesrepublik, in: Bänziger/Beljan/Eder/Eitler (Hg.): *Sexuelle Revolution?*, 87–111, hier 89–94.

49 Hoffman, Brian S.: *Naked. A cultural history of American nudism*, New York 2015, 170.

renzierte das neue Angebot die freikörperkulturellen Zeitschriften direkt und stellte ihnen neue Medien entgegen, sodass die naturistischen Aktfotos aufgrund des diversifizierten und ausgeweiteten Angebots als Erotika obsolet wurden. Zweitens passten sich einzelne FKK-Zeitschriften an die «Pornowelle» an und modifizierten ihre Fotos, um der drohenden Bedeutungslosigkeit zu entgehen. Insbesondere in Deutschland und den USA eroberten sich etablierte FKK-Verlage einen Platz innerhalb der Sexindustrie. Sie vermarkteten Periodika, bei denen die Erotik Gesundheit und Natürlichkeit eindeutig an den Rand drängte, und reagierten mit einer Spezialisierung auf den neuen Konkurrenzdruck und die ubiquitäre Darstellung von Intimbehaarung und Genitalien. Zum Teil setzten sie auf Modelle im Knaben- und Jungmädchenalter oder gingen früher als andere dazu über, die bis anhin tabuisierten geöffneten Vulvalippen zu zeigen.⁵⁰

Die Schweizer FKK-Zeitschrift *die neue zeit* ging indes einen anderen Weg. Von einer aufwendig produzierten, mit großformatigen Fotografien illustrierten bedeutenden Naturismus-Publikation mit großer Reichweite entwickelte sie sich allmählich zu einem internen Vereinsblatt, das wenig Aufmerksamkeit generierte. 2004 wurde ihr Erscheinen eingestellt. Die Nachfolgezeitschrift *ONS-Revue*, welche die Organisation von Naturisten in der Schweiz seit 2005 herausgibt, ist im kleineren A5-Format gehalten, einfach hergestellt, enthält meist nur noch Vereinsinterna und ist im Vergleich zur *neuen zeit* nur noch spärlich bebildert. Außerhalb des Vereins dürfte diese Publikation kaum auf Interesse stoßen.⁵¹

Forschungsausblick: Sexuelle Gewalt und Pädosexualität in der Freikörperkultur

Die vorherigen Ausführungen haben widersprüchliche Elemente im FKK-Sexualitätsdiskurs herausgeschält. Einerseits wurden die sittlichen Imperative im FKK-Diskurs nachgezeichnet, andererseits legte die Bildanalyse offen, dass hinter diesem moralischen Anspruch durchaus eine erotische Konnotation zu finden war. Dieser Befund führt zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Freikörperkultur und sexueller Gewalt bzw. zwischen Freikörperkultur und Pädosexualität,⁵² sind

⁵⁰ Köhler, Michael: Lebensreform durch Körperkultur. «Wir sind nackt und nennen uns Du», in: Köhler/Barche, (Hg.): Das Aktfoto, 341–355, zu den 1960er-Jahren insbes. 352. Ausführlich zur Verbindung einzelner Teile des US-Naturismus mit der Pornoindustrie in Kalifornien vgl. Hoffman: *Naked*, 169–208.

⁵¹ Vgl. *ONS-Revue* ab 2005.

⁵² Der Begriff «Pädophilie» meint eine überdauernde, vorwiegend oder ausschließliche sexuelle Vorliebe für Mädchen und Jungen einer bestimmten Altersgruppe. Er meint wörtlich aus dem Griechischen übersetzt «Liebe zu Kindern» und verschleiert den problematischen Aspekt der sexuell-körperlichen Dimension. Deshalb wird er meist durch den Terminus «Pädosexualität» ersetzt. Vgl. Bundschuh, Claudia: Die sogenannte Pädophilenbewegung in Deutschland,

doch sowohl Erwachsene als auch Kinder mit der gemeinsam praktizierten Nacktheit auf FKK-Geländen und in FKK-Vereinsstrukturen verletzlicher als in anderen Kontexten. Zudem enthält der FKK-spezifische Sexualitätsdiskurs auffällige Elemente, über deren Widersprüchlichkeit die historische Forschung nicht hinweggehen kann: Nimmt man die so auffällige Negierung der Sexualität in den FKK-Schriften als Ausgangspunkt, ergeben sich weiterführende Forschungsfragen, welche die eigentlich intensive Beschäftigung mit Sexualität in der FKK in den Mittelpunkt rücken und kritisch hinterfragen.

Wie Stefan Rindlisbacher aufzeigt, übersetzte und publizierte Werner Zimmermann Werke, die sexuelle Handlungen mit Kindern als «psychosexuelle Heilbehandlungen» beschrieben und Bezug auf die psychoanalytische Sexualreform in der Tradition von Sigmund Freud nahmen, wonach Sexualität als wichtiger Faktor der psychischen Entwicklung des Menschen galt. Zimmermann wurde aufgrund dieser Werke wegen Verbreitung «unsittlicher Literatur» zusammen mit Eduard Fankhauser angeklagt. Es gelang ihm allerdings, nicht nur einen Freispruch zu erwirken, sondern sich auch mithilfe wissenschaftlicher Gutachten als Vorkämpfer für eine neue Körper- und Sexualmoral zu stilisieren und den erzieherischen Wert der Freikörperkultur in den Vordergrund zu rücken.⁵³

Als solche «psychosexuellen Heilbehandlungen» können auch Schilderungen eigener Erlebnisse Zimmermanns mit pubertären Mädchen, deren Alter nicht näher spezifiziert ist, gelten. In seinem Buch *Leuchtende Liebe* beispielsweise, das 1945 und 1962 in Eduard Fankhausers Verlag in Thielle in zwei Auflagen erschien und auf dem ebenfalls in mehreren Auflagen herausgegebenen Werk *Liebesklarheit* von 1927 und 1930 beruhte, schilderte Werner Zimmermann jeweils mit dem obligaten argumentativen Griff auf «Reinheit» fern jeglicher «Triebhaftigkeit»⁵⁴ im Kapitel «Suse», wie ein junges Mädchen ihn aus seiner «Verkapselung» erlöst und seine «innere Befreiung» ausgelöst habe: Zimmermann folgt der Einladung einer alleinerziehenden Mutter dreier Kinder und wird vom Wunsch deren Tochter, bei ihm zu schlafen, überrumpelt, fürchtet er doch seine «triebhaften Bedürfnisse». Aufgrund der kindlichen Unbefangenheit des Mädchens und der Offenheit der Mutter gegenüber dem Wunsch der Tochter wird er jedoch eines Besseren belehrt, wenn er und das Mädchen sich zärtlich streichelnd einschlafen, ohne sexuell erregt zu sein. Dieses Erlebnis habe ihn befreit und seine «jahrelangen inneren Kämpfe und Mühseligkeiten» überwinden lassen.⁵⁵ Kommt dem Mädchen in dieser Schilderung die Rolle der aktiven Per-

in: Baader, Meike Sophia/Jansen, Christian/König, Julia/Sager, Christin (Hg.): Tabubruch und Entgrenzung. Kindheit und Sexualität nach 1968, Köln - Weimar - Wien 2017, 85-100, hier 85.

53 Rindlisbacher: Lebensreform in der Schweiz (1850-1950), 344-347.

54 Zimmermann: *Leuchtende Liebe*, 66-67.

55 Ebd., 68-74.

son zu, welche die Heilung bewirkt, inszeniert sich Zimmermann im Kapitel «Pia» als helfender Therapeut, der mittels zärtlichem Beisammensein ein junges Mädchen von seinen Gewissensbissen wegen Masturbation erlöst: Pia, die Zimmermann hilfeschend an seinem Wohnort aufgesucht hat, übernachtet bei Zimmermann. Gemeinsam nackt im Bett küsst Pia ihn, schmiegt sich an ihn, er berührt zart «das Tor des Lebens», während auch ihre Hand «nach dem Schlüssel des Lebens [tastet], scheu und ehrfürchtig». Zimmermann beschreibt dieses körperliche Beisammensein als nötiges Mittel, um alle Blockaden und Hemmungen des Mädchens aufzulösen.⁵⁶

Bemüht Zimmermann hier Elemente des sexuellen Befreiungsdiskurses und distanziert sich explizit von sexueller Gewalt, lässt sich dennoch das Machtgefälle zwischen dem erwachsenen Mann und den jugendlichen Mädchen nicht ignorieren und drängt sich die Frage nach den Motiven der «psychosexuellen Heilbehandlungen» auf. Dabei interessiert auch, welche Bedeutung die Selbstpräsentation als asexuell und der argumentative Griff auf das Ideal der «Reinheit» spezifisch in Bezug auf den jugendlichen bzw. kindlichen Körper haben.

Die Schweizer FKK-Zeitschrift *die neue zeit* zeigte oftmals frontal aufgenommene Fotos von nackten Kindern unterschiedlichen Alters allein, in Gruppen oder gemeinsam mit Erwachsenen, auch wenn sie zahlenmäßig gegenüber den Aktdarstellungen erwachsener Frauen und Männer abfielen.⁵⁷ Analog zur Lesart der weiblichen FKK-Akte lässt sich die These postulieren, dass die Aufnahmen nackter Kinder aus der Freikörperkultur in pädosexuellen Kreisen als ganz spezifische Erotika hergestellt, konsumiert und gehandelt wurden. Erste Zusammenschlüsse Pädosexueller zur wechselseitigen Unterstützung und Interessenvertretung gegen außen entstanden in den 1950er-Jahren. Magazine pädosexueller Ausrichtung erschienen im deutschen Sprachraum jedoch erst in den 1970er-Jahren, nachdem eine Schwulenzeitung themenspezifische Artikel veröffentlicht hatte und eine öffentliche Auseinandersetzung bewirkte.⁵⁸ Man kann vermuten, dass FKK-Zeitschriften mit kindlichen Aktfotos bis dahin als Ersatz fungierten.

Hinweise auf Pädosexualität in der FKK-Bewegung finden sich nicht nur auf der Diskursebene, sondern Pädosexuelle bewegten sich auch nachweislich im Umkreis der deutschen und schweizerischen FKK-Vereine. So empfahl *die neue zeit* etwa die FKK-Sonderhefte von Hajo Ortil (1905-1983), die «begeisternden anklang» fänden und vom Fankhauser-Verlag in Thielle vertrieben wurden. Die Bildbände zeigten Kinder und Jugendliche in ein- und mehrfarbigen Abbildungen auf Kanufahrten mit «big old joe» – ein Spitzname für Ortil – im «Mittel-

56 Ebd., 196-208.

57 Vgl. die Zeitschrift *die neue Zeit* 1949-1979.

58 Bundschuh: Die sogenannte Pädophilenbewegung in Deutschland, 85-86.

punkt der Jugend».⁵⁹ Hajo Ortil war ein Pseudonym für den Bremer Lehrer Hans-Joachim Oertel, der in Bremen eine FKK-Jugendgruppe für Jungen und Mädchen gegründet hatte. Der Journalist Christian Füller beschreibt Ortil nicht nur als FKK-Fotografen und Filmer, sondern vielmehr als äußerst aktiven Pädosexuellen, der in einem Interview behauptete, mit 800 Jungen sexuell verkehrt – also sie missbraucht – zu haben. Die Freikörperkultur habe Ortil als Tarnung seiner pädosexuellen Neigungen und Übergriffe gedient, so die Interpretation von Christian Füller.⁶⁰

Die Freikörperkultur war sich des Spannungsverhältnisses zur Pädosexualität durchaus bewusst. Durch strenge Aufnahmeeregeln und rigorose Zugangskontrollen zu FKK-Geländen bei gegenseitiger Beobachtung der Vereinsmitglieder versuchten FKK-Vereine sicherzustellen, dass sich keine Pädosexuellen in ihre Reihen mischten.⁶¹ Bei der ONS mussten Interessierte – nach Möglichkeit nahm der Verein am liebsten Ehepaare auf und keine alleinstehenden Männer – zunächst eine provisorische Mitgliedschaft erwerben, die erst in eine definitive umgewandelt wurde, wenn die Vereinsmitglieder ausreichend Gelegenheit gehabt hatten, die Person kennenzulernen. Zudem mussten Neumitglieder einen Fragebogen ausfüllen.⁶² Solche Mechanismen sollten die viel gelobte Sittlichkeit der FKK-Anhängerschaft garantieren und sicherstellen, dass die postulierte «Befreiung» nicht für das Ausleben der eigenen Sexualität genutzt wurde.

Anknüpfend an die sich seit rund zehn Jahren akzentuierende wissenschaftliche Debatte rund um kindliche und erwachsene Sexualität sowie sexuelle Gewalt im Zuge der sexuellen Liberalisierung und Enttabuisierung der Sexualität nach 1968⁶³ und ausgehend von den hier präsentierten Quellenbefunden lassen sich abschließend drei mögliche Forschungspisten skizzieren: Erstens müsste in FKK-Texten die mögliche Doppelbödigkeit der Argumentation beachtet werden.

59 Anzeige für die Bildbände von Hajo Ortil, in: die neue zeit, 115 (1957), 98.

60 Füller, Christian: Die Revolution missbraucht ihre Kinder. Sexuelle Gewalt in deutschen Protestbewegungen, München 2015, 104-105.

61 Allerdings erinnert sich eine Person, die als Kind in den 1950er-Jahren auf verschiedenen europäischen FKK-Geländen und in Thielle verkehrte, an im Rückblick höchst auffällige Bemühungen eines erwachsenen Mannes, sich mit Kindern anzufreunden. Vgl. E-Mail einer Person, die mit ihrer Familie als Kind in der Freikörperkultur aktiv war, an die Autorin [1. März 2021].

62 Locher: Natürlich, nackt, gesund, 281-285; Locher, Eva/Rindlisbacher, Stefan: «Innere Verwandtschaft braucht keine Organisation». Der Schweizerische Lichtbund im 20. Jahrhundert, in: Kuhlemann, Frank-Michael/Schäfer, Michael (Hg.): Kreise – Bünde – Intellektuellen-Netzwerke. Formen bürgerlicher Vergesellschaftung und politischer Kommunikation 1890-1960, Bielefeld 2017, 221-244.

63 Baader/Jansen/König/Sager (Hg.): Tabubruch und Entgrenzung; Walter, Franz/Klecha, Stephan/Hensel, Alexander (Hg.): Die Grünen und die Pädosexualität. Eine bundesdeutsche Geschichte, Göttingen 2015; Füller: Die Revolution missbraucht ihre Kinder.

Es stellt sich die Frage, warum der Mensch als sexuelles, libidinöses und vitales Wesen herabgewürdigt wird und warum ebendiese Eigenschaften als nicht natürlich klassiert werden. Was bedeuten die viel postulierten Reinheits- und Asexualitätsideale spezifisch in Bezug auf den Kinderkörper, lassen sie sich als Chiffre für die Anziehung des an sich noch asexuellen kindlichen Körpers lesen? Zweitens gilt es, die Fotografien von Kindern in FKK-Publikationen unter den Prämissen der Visual History eingehender zu analysieren und auf ihre Funktion als pädosexuelle Erotika hin zu befragen. Erhellend könnte eine Kombination mit rezeptionsgeschichtlichen Herangehensweisen sein. Auch Netzwerkanalysen und biografische Schilderungen dürften ein klareres Bild zeichnen, um das Verhältnis zwischen Freikörperkultur und Pädophilenbewegung genauer zu beleuchten.⁶⁴ Drittens müsste mittels einer systematischen vergleichenden Quellenanalyse von Dokumenten aus der FKK und juristischen Unterlagen – möglicherweise in Kombination mit einem Oral-History-Zugang – der Frage nachgegangen werden, ob es innerhalb der FKK-Vereinsstrukturen sexuelle Gewalt gab, und wenn ja, wie die Mitglieder und die Vereinsleitung darauf reagierten. Kam es zu vereinsinternen Disziplinierungen, zu Vereinsausschlüssen oder zu juristischen Anklagen oder spielten vielmehr Vertuschungsstrategien eine Rolle? Außerdem müsste die Struktur von FKK-Vereinen und die Rolle der Leitfiguren genauer betrachtet werden. Für die Schweizer Freikörperkultur mit Werner Zimmermann als Ideengeber und Eduard Fankhauser in der Funktion des Organisationswürde interessieren, ob innerhalb dieser über Jahrzehnte hinweg bestehenden Strukturen Abhängigkeitsverhältnisse existierten, die ausgenutzt wurden. Hat die historische Forschung zur Freikörperkultur Pädosexualität oder sexuelle Gewalt und damit einhergehende Fragen bisher nahezu ausgeklammert, gilt es nun, künftig gezielt nach den «blinden Flecken» zu suchen.⁶⁵

⁶⁴ Vgl. auch den Beitrag von Sven Reiß in diesem Band.

⁶⁵ Baader, Meike Sophia/Jansen, Christian/König, Julia/Sager, Christin: Einleitung, in: dies. (Hg.): Tabubruch und Entgrenzung, 2017, 9-16, hier 9.

IV. Lebensreform kolonial

Schweizer Lebensreform in der kolonialen Welt

Sehnsüchte, Projektionen, Verflechtungen

Stefan Rindlisbacher, Damir Skenderovic

1926 nahm der bekannte Schweizer Geologe und Weltreisende Arnold Heim (1882–1965) an einer Expedition mit einem Wasserflugzeug von der Schweiz nach Südafrika teil.¹ Die Reise erfuhr in der breiten Öffentlichkeit große Aufmerksamkeit und wurde im aufwendig editierten, auflagenstarken Fotoband *Afrikaflug* dokumentiert.² Arnold Heim verfasste für diese Publikation Beiträge, in denen deutlich wird, dass er ein bekennender Lebensreformer war. Auch in zahlreichen seiner Schriften und Vorträge setzte er sich immer wieder für lebensreformerische Grundsätze ein. Im Alltag verzichtete er auf Alkohol und Tabak, ernährte sich vegetarisch, pflegte seinen Körper mit Gymnastik und nacktem Sonnenbaden und schwor auf naturheilkundliche Methoden, um gesund zu bleiben.³

In Heims Beiträgen im Band *Afrikaflug* zeigt sich exemplarisch, mit welchen kolonialen Vorstellungen und Kategorien Lebensreformerinnen und Lebensreformer operierten, wenn sie vom afrikanischen Kontinent und von den dort lebenden Bevölkerungen berichteten.⁴ Wie «fröhlich und anständig diese so genannten Wilden» seien, schrieb Arnold Heim, um dann ganz im Sinne seines freikörperkulturellen Credos zu bemerken, dass je «weniger gekleidet, je weniger von der Zivilisation berührt, um so reinlicher und gesunder» sie seien, «körperlich und sittlich».⁵ Anhänger und Anhängerinnen der Lebensreform waren getrieben vom Wunsch, eine von der technisch-industriellen Zivilisation unberührte, unverfälschte Welt zu finden sowie außerhalb Europas Lebensweisen zu entdecken, die sie als natürlich und gesund, ursprünglich und authentisch emp-

1 Simone Rees und Eva Locher danken wir für die wertvollen Kommentare und Hinweise.

2 Der Band erschien im renommierten Publikumsverlag Orell Füssli in einer für damals sehr hohen Startauflage von 20 000 Exemplaren. Am Flug nahmen auch der berühmte Flugpionier und Abenteurer Walter Mittelholzer und der Schriftsteller René Gouzy teil. Siehe Mittelholzer, Walter/Gouzy, René/Heim, Arnold: *Afrikaflug*. Im Wasserflugzeug «Switzerland» von Zürich über den dunkeln Erdteil nach dem Kap der Guten Hoffnung, Zürich/Leipzig 1927.

3 Siehe z. B. Heim, Arnold: *Weltbild eines Naturforschers. Mein Bekenntnis*, Bern 1942.

4 Siehe auch Gasser, Michael: *Naturmenschen statt Wilde*. Arnold Heims Blick auf Schwarzafrika als Teilnehmer an Walter Mittelholzers *Afrikaflug* von 1926/1927, in: ETH-Bibliothek (Hg.): *Forscher auf Reisen. Fotografien als wissenschaftliches Souvenir*, Zürich 2008, 99–116.

5 Mittelholzer/Gouzy/Heim: *Afrikaflug*, 102.

fanden. Dies bedeutete, wie Heims Beschreibungen aus Afrika veranschaulichen, dass sich der gesunde Körper so weit wie möglich der Kleider entledigen sollte, weil Nacktheit als Sinnbild von Natürlichkeit und Reinheit galt. Zwischen den unbekleideten Menschen in Afrika und den nackt badenden Europäern und Europäerinnen bestand in ihren Augen jedoch eine unüberwindbare Differenz, die den angeblichen «Naturmenschen» von den bewusst gesundheitssuchenden Lebensreformerinnen und Lebensreformern unterschied und sich dadurch in die asymmetrisch strukturierten Repräsentationswelten des Kolonialismus einschrieb.

Lebensreformerinnen und Lebensreformer waren der Beschleunigung im Alltag und der Hektik in der Arbeitswelt überdrüssig, sie verschmähten die seit Ende des 19. Jahrhunderts in den europäischen Gesellschaften herrschende Technikbegeisterung und Fortschrittseuphorie. Sie sahen in der zunehmenden Industrialisierung, Technisierung und Urbanisierung krisenhafte, gefahrenvolle Entwicklungen der Moderne und beklagten sich über deren naturzerstörende und gesundheitsschädliche Folgen.⁶ Als Gegenfolie zu diesen vermeintlichen Fehlentwicklungen in Europa, gleichsam als Antidote für ihre Krisenempfindungen und ihr Zivilisationsmalaise, entwickelten sie bestimmte koloniale Fantasien.⁷ Die Kolonien dienten ihnen als vielfältige Projektionsfläche für ihre Zivilisationskritik, als Kontaktzone für Austausch und Aushandlungen zwischen den eigenen Idealen und fremden Realitäten.⁸ Dort sahen sie Sehnsuchtsorte, wo einfache, als natürlich erachtete Lebensweisen möglich seien, wo als «Naturmenschen» und «Naturvölker» bezeichnete Bevölkerungen lebten, wo Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit, Natürlichkeit und Authentizität erfahrbar seien. Die Vorstellung gesund lebender, von der technisch-industriellen Moderne unberührter Menschen im kolonialen Raum hatte auch die Funktion, die eigene, von der europäischen Mehrheitsgesellschaft abweichende Lebensart zu legitimieren. Außerhalb Europas suchten Lebensreformerinnen und Lebensreformer Inspiration und Vorbilder für eine andere Moderne, nutzten aber auch die dortigen Repräsentationswelten und Bedeutungskontexte, um ihre Zivilisationskritik zu Hause anzubringen. So waren lebensreformerische Denkweisen, Aktivitäten und

6 Siehe grundlegend zur Geschichte der Lebensreform u. a. Baubérot, Arnaud: Histoire du naturisme. Le mythe du retour à la nature, Rennes 2004; Fritzen, Florentine: Gesünder leben. Die Lebensreformbewegung im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2006; Treitel, Corinna: Eating Nature in Modern Germany. Food, Agriculture, and Environment, c.1870 to 2000, Cambridge 2017; Wedemeyer-Kolwe, Bernd: Aufbruch. Die Lebensreform in Deutschland, Darmstadt 2017.

7 Zum Begriff *colonial fantasies*, die beim *nation-building* im Europa des 19. Jahrhunderts eine wichtige Rolle spielten, siehe Zantop, Susanne: Colonial Fantasies. Conquest, Family and Nation in Precolonial Germany, 1770–1870, Durham, NC 1997.

8 Zum Begriff der Kontaktzone siehe Pratt, Marie Louise: Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation, New York 2008.

Unternehmungen in vielfacher Hinsicht mit der Geschichte des Kolonialismus verschränkt.⁹

Aufgrund ihrer hohen Mobilität, intensiven Publikationstätigkeit und transnationalen Vernetzung waren zahlreiche Lebensreformer und Lebensreformerinnen aus der Schweiz am kolonialen Projekt beteiligt. Verstrickungen der Schweiz mit dem Kolonialismus hat die historische Forschung lange Zeit kaum beachtet, da das Land formell keine Kolonialmacht war und keine Kolonialgebiete besaß. Erst in den letzten Jahren sind zahlreiche Studien erschienen, die verschiedene Aspekte der «kolonialen Komplizenschaft» der Schweiz aufzeigen und das Land als Teil der globalen Verflechtungsgeschichte des Kolonialismus betrachten.¹⁰ Denn schweizerische Unternehmen waren im kolonialen Wirtschafts- und Finanzsystem integriert und beteiligten sich am transatlantischen Sklavenhandel. Mittels Siedlungskolonien, Missionstätigkeiten und Soldendiensten waren Schweizer und Schweizerinnen in den Kolonialgebieten präsent. Koloniales Denken und Wissen zirkulierte in der schweizerischen Gesellschaft und beeinflusste Bereiche des öffentlichen, akademischen, kulturellen und religiösen Lebens. Es stellt sich nun die Frage, mit welchen Bildern, Denkmustern und Erzählungen Lebensreformerinnen und Lebensreformer zu diesem «Kolonialismus ohne Kolonien» der Schweiz beitrugen und wie sie sich mit ihren Expeditionen, Abenteuerreisen und Siedlungsvorhaben im kolonialen Raum bewegten.¹¹ Gab es bestimmte Kategorien und Semantiken aus dem kolonialen Repräsentationsarsenal, die von den Schweizer Lebensreformern und Lebensreformerinnen in der Produktion und Popularisierung kolonialer Narrative und Fantasien besonders benutzt wurden?

9 Bisher hat sich die Geschichtsforschung kaum mit den Verbindungen zwischen Lebensreform und Kolonialismus beschäftigt. Für erste Ansätze siehe u. a. Repussard, Catherine: *Lebensreform im Schatten des Kilimandscharo*. Freiland von Theodor Hertzka (1890), in: Marc Cluet/dies. (Hg.): «Lebensreform». Die soziale Dynamik der politischen Ohnmacht, Tübingen 2013, 267–281; Hauser, Julia: *Körper, Moral, Gesellschaft. Debatten über Vegetarismus zwischen Europa und Indien, ca. 1850–1920*, in: Aselmeyer, Norman/Settele, Veronika (Hg.): *Nicht-Essen. Gesundheit, Ernährung und Gesellschaft seit 1850*, Berlin/München 2018, 259–287; Rindlisbacher, Stefan: *Lebensreform in der Schweiz (1850–1950). Vegetarisch essen, nackt baden und im Grünen wohnen*, Berlin u. a. 2022, 413–426.

10 Siehe u. a. Minder, Patrick: *La Suisse coloniale. Les représentations de l’Afrique et des Africains en Suisse au temps des colonies (1880–1939)*, Bern 2011; Zangger, Andreas: *Koloniale Schweiz. Ein Stück Globalgeschichte zwischen Europa und Südostasien (1860–1930)*, Bielefeld 2011; Purtschert, Patricia/Fischer-Tiné, Harald (Hg.): *Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins*, Houndmills 2015; Purtschert, Patricia: *Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte der weißen Schweiz*, Bielefeld 2019. Zum aktuellen Forschungsstand siehe Kreis, Georg: *Blicke auf die koloniale Schweiz. Ein Forschungsbericht*, Zürich 2023.

11 Lüthi, Barbara/Falk, Francesca/Purtschert, Patricia: *Colonialism without Colonies: Examining Blank Spaces in Colonial Studies*, in: *National Identities*, 18/1 (2016), 1–9.

Koloniale Sehnsuchtsorte: Zwischen Zivilisationskritik und Überlegenheitshaltung

Unter den zivilisationsskeptischen Lebensreformerinnen und Lebensreformern war es verbreitet, so Catherine Repussard, sich im «Irgendwo/Nirgendwo der Utopie [...] den ersehnten zivilisatorischen Neubeginn» vorzustellen.¹² Dabei handelte es sich oft um Orte, die koloniale Räume darstellten und in Reiseberichten, Erzählungen und Romanen als verwirklichte Utopien der Lebensreform angepriesen wurden. Hinweise auf solche fernen Orte konnten aber auch den pragmatischen Zweck erfüllen, bestimmte Destinationen für Auswanderungswillige, die aus unterschiedlichen Motiven nach alternativen Wohn- und Siedlungsorten suchten, schmackhaft zu machen. In der deutschsprachigen Literatur der Lebensreform übten vor allem die sogenannten Südseekolonien eine große Faszination aus.¹³ Besonders bekannt ist die Geschichte des deutschen Apothekers August Engelhardt (1875–1919), der 1902 nach Deutsch-Neuguinea ausgewandert war.¹⁴ Dort hatte er auf einer Kokosnussplantage den neureligiösen «Sonnenorden» gegründet, wo er einen radikalen Vegetarismus predigte und Aussteiger und Aussteigerinnen aus Europa anzog. In seinem mehrfach aufgelegten Buch *Eine sorgenfreie Zukunft* beschreibt Engelhardt sein wahnwitziges Vorhaben, ein «internationales tropisches Kolonialreich des Fruktivorismus» zu schaffen, wo die durch Zivilisationskrankheiten lädierten Europäerinnen und Europäer durch «die Rückkehr in das allein menschenwürdige Klima, in den ewigen Sommer der Tropen» ihre Gesundheit zurückgewinnen können.¹⁵

Lebensreformerinnen und Lebensreformer aus der Schweiz wirkten ebenfalls an der Siedlungsexpansion in koloniale Räume mit. In Siedlungsprojekten sahen sie lebensreformerische Laboratorien, wo sie ihre gesundheitlichen Ideale und naturnahen Grundsätze umsetzen konnten. Damit gehören sie zur Emigrationsgeschichte der Schweiz, die mit diversen Formen der Auswanderung, Besiedelung und Besitznahme an der europäischen Expansion und Kolonisierung be-

12 Repussard, Catherine: Ein bisschen Südsee und ein gutes Maß Lebensreform. Das Rezept für das beginnende 21. Jahrhundert?, in: *Recherches germaniques*, 42 (2012), verfügbar unter: <https://journals.openedition.org/rg/532> [04.03.2024].

13 Dürbeck, Gabriele: *Stereotype Paradiese. Ozeanismus in der deutschen Südseeliteratur, 1815–1914*, Tübingen 2007.

14 Siehe auch den Beitrag von Anna S. Brasch in diesem Band. 2012 veröffentlichte der Schweizer Schriftsteller Christan Kracht den umstrittenen Roman *Imperium*, der von August Engelhardts kolonialer Lebensgeschichte handelt.

15 Bethmann, August/Engelhardt, August: *Eine sorgenfreie Zukunft. Das neue Evangelium*, Berlin ⁵1906, 63 u. 72.

teiltigt war.¹⁶ Schweizer Auswanderer und Auswanderinnen konnten sich dabei zwar nicht auf Machtmittel stützen, wie sie jenen aus europäischen Kolonialmächten zur Verfügung standen, sie breiteten sich jedoch im Rahmen der bestehenden kolonialen Strukturen aus und nutzten die von Kolonialmächten geschaffenen Voraussetzungen und Infrastrukturen.¹⁷ Nicht zu vergessen ist, dass die Semantik der sogenannten «Fünften Schweiz», eine Bezeichnung, die sich nach dem Ersten Weltkrieg für die «Auslandsschweizer und Auslandsschweizerinnen» eingebürgert hatte, eine nationalistische Funktion aufwies. Dies zeigte sich beispielsweise bei der Errichtung von schweizerischen Handelsstellen als Außenposten in kolonialen Peripherien, wo sich auch Schweizer *Communities* bildeten und die zur kolonialistischen Konstruktion eines helvetischen Selbstbildes der Überlegenheit beitrugen.¹⁸

Einer der bekanntesten Vertreter der Schweizer Lebensreform, Werner Zimmermann (1893–1982), setzte sich besonders dafür ein, dass Lebensreform-siedlungen in den kolonialen Raum expandierten. Seit den frühen 1920er-Jahren trieb er mit Hunderten Vorträgen, mehreren Zeitschriften und Dutzenden Büchern nicht nur die Verbreitung der Freikörperkultur, vegetarischen Ernährungsweise und Reformpädagogik voran; als glühender Anhänger der Freiwirtschaftsbewegung bemühte er sich auch um die Realisierung genossenschaftlicher Siedlungsbestrebungen und Währungsreformen. Dabei beschränkte er sich nicht nur auf die Schweiz und die deutschsprachigen Länder, sondern bereiste mit seinen Ideen und Projekten weite Teile der Welt.¹⁹

In dem 1930 veröffentlichten Reisebericht *Tropenheimat* beschrieb er seine Reise durch Mittelamerika, wo er eine Reihe von Siedlungen besuchte, die nach lebensreformerischen und freiwirtschaftlichen Grundsätzen funktionierten. Das Buch sollte nicht nur ein Reiseroman sein, in dem die «lockende [und] wundergesättigte ferne» angepriesen wird, sondern auch als praktischer Ratgeber für Auswanderer und Auswanderinnen dienen, die in Costa Rica, Guatemala oder Mexiko ein neues Leben beginnen wollten.²⁰ So schrieb Zimmermann in einem

16 Studer, Brigitte et al. (Hg.): Die Schweiz anderswo – La Suisse ailleurs. AuslandsschweizerInnen – SchweizerInnen im Ausland. Les Suisses de l'étranger – Les Suisses à l'étranger, Zürich 2015.

17 Wie die Schweiz u. a. bei der Auswanderung vom europäischen Kolonialsystem profitierte, zeigt anschaulich die Studie von Zangger: *Koloniale Schweiz*.

18 Sanders, Angela: «Swissness Abroad». Whiteness and the Boundaries of Belonging, in: Lüthi, Barbara/Skenderovic, Damir (Hg.): *Switzerland and Migration. Historical and Current Perspectives on a Changing Landscape*, Cham 2019, 293–316; Fois, Marisa: *Héritages coloniaux. Les Suisses d'Algérie*, Zürich 2022.

19 Zu Werner Zimmermann siehe Rindlisbacher: *Lebensreform in der Schweiz (1850–1950)*, 299–324.

20 Zimmermann, Werner: *Tropenheimat. Panama – Mexiko, Lauf bei Nürnberg/Bern/Leipzig 1930*, 7. Werner Zimmermann nutzte in seinen Publikationen eine in der Lebensreform

fiktiven Brief, mit dem das Buch beginnt: «Gib wahrheiten und nicht dichtung, gib zuverlässig getreuen, praktisch verwendbaren bericht – und laß uns doch die seele dieser völker und länder fühlen. [...]. Damit wir klarer schauen und eher unsere eigene lebensaufgabe zu erkennen, zu meistern vermögen!»²¹ Zimmermann sah im lebensreformerischen Lebensstil den entscheidenden Vorteil beim Aufbau einer selbstversorgenden Existenz in Lateinamerika. In Kontrast zu den vielen missglückten Siedlungsversuchen würden Lebensreformer und Lebensreformerinnen wegen der vegetarischen Ernährungsweise und ihrer sehr guten Fitness und Gesundheit nicht nur mit deutlich weniger Geld auskommen, sondern durch die geteilten Ideale auch eine harmonischere Gemeinschaft aufbauen.

Wie August Engelhardt ging es Zimmermann aber nicht nur um eine eskapistische Flucht in ein imaginiertes Tropenparadies; auch der Schweizer Lebensreformer verfolgte einen expansiven Kolonisierungsplan durch die Schaffung von «Stützpunkte[n] [...] in allen erdteilen, besonders da, wo große wirtschaftliche entwicklungen zu erwarten [sind]». ²² Ziel war die Vermessung, Inbesitznahme und wirtschaftliche Ausbeutung vermeintlich unberührter Ländereien – oder in den Worten Zimmermanns: «Friedliche erobrerung der welt durch bescheidene tüchtigkeit!»²³ Ihm schwebte vor, dass insbesondere die als gesund und natürlich erachteten Reformprodukte im Globalen Süden günstig produziert werden und über internationale Handelsrouten in die Reformhäuser nach Europa gelangen sollten. Zimmermann berichtete zum Beispiel in *Tropenheimat* von deutschen Auswanderern und Auswanderinnen, die in Costa Rica Honig herstellten und das «außerordentlich gesunde und heilkräftige naturerzeugnis» ohne Zwischenhandel an die lebensreformerische Kundschaft in den europäischen Metropolen verschickten.²⁴ Nach der Rückkehr in die Schweiz machte er in seiner Zeitschrift *Tau* Werbung für diesen «Honig aus der Tropenheimat», der unter anderem im Reformhaus Müller in Zürich für 3.70 Schweizer Franken pro Kilogramm erhältlich war.²⁵

Auch bei den Auswanderungs- und Siedlungsprojekten des bekannten Schriftstellers und Politikers Felix Moeschlin (1882–1969) spielten lebensreformerische Überlegungen und Ziele eine wichtige Rolle.²⁶ Moeschlin war für seine

verbreitete Kleinschreibung, bei der nur am Satzanfang und bei Eigennamen Großbuchstaben vorkommen.

21 Ebd., 7.

22 Ebd., 126.

23 Ebd., 131.

24 Ebd., 129.

25 Zimmermann, Werner: Honig aus den Tropen, in: *Tau*, 9/97 (1932), 27. Im Vergleich dazu kostete ein Kilogramm Brot in der Schweiz Anfang der 1930er-Jahre nicht inflationsbereinigt etwa 50 Rappen.

26 Zur umstrittenen Figur Felix Moeschlin, der sich unter anderem positiv zu Benito Mussolinis faschistischem Regime äußerte und als Präsident des Schweizerischen Schriftstellerver-

bodenreformerischen und freiwirtschaftlichen Ideen bekannt und machte sich öffentlich für lebensreformerische Anliegen wie Alkoholabstinenz, Vegetarismus und alternative Siedlungs- und Wohnformen stark. 1934 publizierte er das kolonialistische Pamphlet *Weltkolonisation! Auswanderung!*, in dem er zur Besiedelung angeblich unbewohnter Teile der Welt aufrief. Im Unterschied zum dicht besiedelten Europa gebe es, so Moeschlin, in Amerika, Afrika und Australien immer noch «leere Gebiete», die noch nicht erschlossen seien. Allein in Afrika könnten «1500 Million Menschen leben [...] statt bloss 143 Millionen».²⁷

Seine kolonialen Expansionspläne begründete Moeschlin mit rassistischen Überlegenheitsansprüchen, die er als Teil eines sozialdarwinistisch gedeuteten Wettstreits zwischen den Völkern der Erde sah. Seine rassenideologisch geprägte Position machte er deutlich, als er die «Geburtenkontrolle» zur Bewältigung des Bevölkerungswachstums als «Selbstmord der weissen Rassen» bezeichnete. Anstatt die Geburtenzahl zu senken, solle Europa mit seinen überzähligen Kindern die «leeren Räume dieser Erde» füllen. Auch um die eigene Vormachtstellung zu behaupten, müsse die «westliche Zivilisation» die Welt besiedeln.²⁸ Solche rassistischen Ansichten hinderten den Bundesrat nicht daran, Felix Moeschlin als Mitglied einer Studienkommission 1935 nach Brasilien und Argentinien zu schicken, um bestehende europäische und insbesondere Schweizer Siedlungen zu besuchen und die dort herrschenden sozialen, wirtschaftlichen und gesundheitlichen Bedingungen im Hinblick auf weitere Siedlungsprojekte zu prüfen. Seine Eindrücke veröffentlichte Moeschlin in der auflagenstarken Wochenzeitung *Der Beobachter* wie auch in dem mit über 200 Fotografien illustrierten Buch *Ich suche Land in Südbrasilien*.²⁹

In seinen Reiseberichten kamen unterschiedliche, teilweise gegensätzliche Darstellungen und Repräsentationen des kolonialen Brasiliens zum Ausdruck.³⁰ Moeschlin schilderte beispielsweise seine Ankunft in Brasilien, indem er die Landung im Zeppelin als sinnbildliche Ankunft der Zivilisation in einer Welt «nicht weit weg vom Urzustand» beschrieb.³¹ Ähnlich inszenierten sich im einleitend erwähnten Reisebuch *Afrikaflug* Arnold Heim und seine beiden Flugbegleiter mit ihrem modernen Wasserflugzeug, das durch seine fortschrittliche Technolo-

eins eine kompromissbereite Haltung gegenüber dem nationalsozialistischen Regime an den Tag legte, siehe Wamister, Christof: Felix Moeschlin. Leben und Werk, Bern u. a. 1982.

27 Moeschlin, Felix: *Weltkolonisation! Auswanderung!* Ein Beitrag zum eidg. Arbeitsbeschaffungsprogramm, Basel 1934, 4 f.

28 Ebd., 8 f.

29 Moeschlin, Felix: *Ich suche Land in Südbrasilien. Erlebnisse und Ergebnisse einer Studienreise*, Luzern 1936.

30 Zu den kolonialen Beschreibungen Felix Moeschlins siehe Grimm, Fabienne: «Silberne Träume – Eiserne Berge». Repräsentationen Brasiliens in Schweizer Reiseberichten der dreißiger und vierziger Jahre, Masterarbeit Universität Fribourg 2020, 51–81.

31 Moeschlin: *Ich suche Land in Südbrasilien*, 13.

gie jeden Winkel des afrikanischen Kontinents erreichen könne, als Apologeten der industriellen Moderne, die sich scheinbar unaufhaltsam über die gesamte Welt ausbreitet.³² Patricia Purtschert nennt diese «Inszenierung technischer Überlegenheit» in einer als unterentwickelt markierten Weltregion «Technokolonialismus», der kennzeichnend für die Teilhabe der Schweiz am europäischen Kolonialismus war.³³ So beschrieb auch Felix Moeschlin die brasilianische Großstadt Recife trotz moderner Wolkenkratzer als ein «Chaos, das noch zu gestalten» sei, eine Aufgabe, die er geradezu als missionarische Pflicht Schweizer Auswanderer und Auswanderinnen ansah.³⁴ Ohne auf die Rechte und Bedürfnisse der indigenen Bevölkerung Rücksicht zu nehmen, empfiehlt er ihnen nachdrücklich, die angeblich unbewohnten Landstriche systematisch zu besiedeln und ökonomisch nutzbar zu machen. Seine zivilisatorische Überlegenheitshaltung kontrastiert er aber immer auch mit einer lebensreformerisch motivierten Faszination für ein Brasilien des Ursprünglichen, Unberührten und Authentischen, das er durch Verstädterung und Verbauung, Technik und Fortschritt bedroht sah. Palmen würden «versinken unter Wolkenkratzern» und das «alte romantische Rio [liege] im Sterben».³⁵

Naturmenschen und Naturvölker: Ambivalenzen lebensreformerischen Otherings

In der Lebensreform bestand ein besonderes Interesse an indigenen Bevölkerungen, vor allem jenen in kolonialen Regionen. Dort würden Menschen, davon gingen Lebensreformer und Lebensreformerinnen aus, in Einklang mit einer noch intakten, unberührten Umwelt leben. So griffen sie das koloniale Bild der «Naturmenschen» auf, die als unzivilisiert und authentisch charakterisiert und zugleich als von der Zivilisation und Moderne bedroht gesehen wurden. In der Tradition Jean-Jacques Rousseaus waren in der Lebensreform entsprechend reichhaltige Imaginationen vom authentischen, unverfälschten und unverdorbenen «Naturmenschen» verbreitet, die sich an die literarische Figur des «edlen Wilden» anlehnten.³⁶ Zugute kam einer solchen Auffassung, dass seit dem aus-

32 Um die Differenz zwischen den Schweizer Abenteurern und der lokalen Bevölkerung zu inszenieren, wurden Angehörige der Volksgruppe der Dinka vor dem Wasserflugzeug posierend abgelichtet. Auch die Bildunterschrift verstärkte den Eindruck, dass mit dem Flug die europäische Moderne in das angeblich naturbelassene Afrika mit seinen als naiv dargestellten Menschen Einzug halte; siehe Mittelholzer/Gouzy/Heim: Afrikaflug, 97.

33 Purtschert: Kolonialität und Geschlecht, 283 u. 291.

34 Moeschlin: Ich suche Land in Südbrasilien, 13.

35 Ebd., 17 f.

36 Zur Figur des «edlen Wilden» siehe Wiener, Michael: Ikonographie des Wilden. Menschen-Bilder in Ethnographie und Photographie zwischen 1850 und 1918. München 1990; Ed-

gehenden 19. Jahrhundert sogenannte Naturvölker zusehends zum Untersuchungsgegenstand der Völkerkunde und Ethnologie wurden. Dabei dominierte eine evolutionistische Betrachtungsweise, die durch den kategoriellen Gegensatz von Natur und Kultur bestimmt war und Menschengruppen als «Naturvölker» bezeichnete, die sich in einer vermeintlich ursprünglichen und einem vorgestellten Naturzustand nahestehenden Entwicklungsphase befänden.³⁷

Für die Vertreterinnen und Vertreter der Lebensreform war bezeichnend, dass sie eigene Ideale auf scheinbar von westlichen Zivilisationsprozessen unberührte «Naturvölker» projizierten. Es waren Wunschprojektionen, die sich in die Tradition des *colonial desire* einschrieben.³⁸ Die «Naturvölker» dienten als Vorbilder, von denen europäische Gesellschaften lernen konnten, wurden aber meist als idealisierte, geschichtslose Relikte einer vergangenen Welt gesehen. Dabei betrieben die Lebensreformer und Lebensreformerinnen ein Othering, eine Alterisierung, das für die koloniale Differenzproduktion durch Selbst- und Fremdrepräsentation bestimmend war und immer auch einen selbstvergewissernden Effekt auf die eigene Position und Identität hatte.³⁹ Auch waren die in den entsprechenden Repräsentationen generierten Vorstellungen von dualistischen Wahrnehmungsmustern geprägt, die simplifizierend und essenzialistisch, mitunter rassifizierend waren und Gegensätze wie edle vs. arglistige Wilde oder zivilisierte vs. primitive Menschen zur Grundlage ihres Otherings machten.

Für die Lebensreform war die Exotisierung des «kolonialen Anderen» charakteristisch.⁴⁰ Die exotisierte Andersartigkeit diente Lebensreformerinnen und Lebensreformern als idealisiertes Gegenbild zu Lebensweisen im eigenen Land,

gerton, Robert B.: Trügerische Paradiese. Der Mythos von den glücklichen Naturvölkern, Hamburg 1994; Ellingson, Ter: *The Myth of the Noble Savage*, Berkeley, CA 2001.

37 Siehe u. a. Kuper, Adam: *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, London 1988; Kuklick, Henrika: *The Savage Within. The Social History of British Anthropology, 1885–1945*, Cambridge 1993.

38 Young, Robert J. C.: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London u. a. 1995.

39 Zum Konzept des Othering siehe u. a. Said, Edward: *Orientalismus*, Frankfurt a. M. 1981; Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2007.

40 Die Exotisierung des «Anderen» als dominante Form des kolonialen Repräsentationsregimes hat seine Wurzeln in der europäischen Kunstlandschaft des 19. Jahrhunderts; siehe Bongie, Chris: *Exotic Memories. Literature, Colonialism, and the Fin de Siècle*, Stanford 1991. Die Wirkmächtigkeit und Langlebigkeit exotisierender Stereotype über Afrika und Afrikaner und Afrikanerinnen sowie deren Funktion als (post-)koloniales Herrschaftssystem werden u. a. untersucht in: Göttsche, Dirk: *Zwischen Exotismus und Postkolonialismus. Der Afrika-Diskurs in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, in: ders./Diallo, Mustapha (Hg.): *Interkulturelle Texturen. Afrika und Deutschland im Reflexionsmedium der Literatur*, Bielefeld 2003, 161–244.

die im Kontext zunehmender Zivilisationskritik als moralisch verkommen und von der Natur entfremdet wahrgenommen wurden. Oder wie es Sonja Malzner formulierte, mit dem Exotismus geht der «Wunsch nach Zivilisationsflucht» einher, der durch «die Müdigkeit an den eigenen soziokulturellen Gefügen hervorgerufen wird, sowie dem privaten Wunsch, sich den komplexen Verhaltensregeln dieser Gefüge zu entziehen».⁴¹ Ein solches Verständnis von Exotismus als eskapistische, utopische Variation von Zivilisationskritik soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich um eine Denkstruktur des Hier und Dort, der Nähe und Distanz handelt, die alles Fremde nach eigenen Maßstäben misst und dadurch ethnozentrisch bzw. eurozentrisch bestimmt ist. Mit ihrem Interesse und ihrer Faszination für «das Fremde», «das Andere» haben die Lebensreform und ihre Bewegungen zweifellos einiges dazu beigetragen, dass Europa die bei Weitem «komplexeste Gedanken- und Bildwelt zur Wahrnehmung des Exotischen» entwickelt hat.⁴² Dabei erwies sich bei den Anhängern und Anhängerinnen der Lebensreform insbesondere der menschliche Körper als zentraler Ort der Imaginationen und Projektionen; dienten doch viele lebensreformerische Techniken und Praktiken den ästhetischen, gesundheitlichen und disziplinierenden Zielen der (Frei-)Körperkultur. Deshalb nutzten Lebensreformer und Lebensreformerinnen auch besonders häufig den Körper, um bei kolonialen Fremd- und Selbstzuschreibungen Naturalisierungsstrategien anzuwenden und diese mit Narrativen der Natürlichkeit, Gesundheit und Vitalität zu verknüpfen.⁴³

Dies zeigte sich beispielsweise, wenn Arnold Heim in seinen auflagestarken Reiseberichten sogenannte «Naturvölker» als eine seiner wichtigen Beobachtungsgrößen beschrieb. Obwohl seine zahlreichen Expeditionen vornehmlich geologischen Studien und der Erschließung von Erdöllagerstätten dienten, widmete sich Heim intensiv der ethnografischen Feldforschung.⁴⁴ «Naturmenschen» hatten, wie Michael Gasser betont, für ihn, «den überzeugten Lebensreformer, genau jene Natürlichkeit bewahrt [...], die dem modernen westlichen Mensch [sic!] abhanden gekommen zu sein schien».⁴⁵ Das wurde insbesondere bei der Inszenierung kolonialer Körper deutlich. In den Beschreibungen ent-

41 Malzner, Sonja: «So sah ich Afrika». Die Repräsentation von Afrikanern in plurimedialen Reiseberichten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2013, 121.

42 Von Beyme, Klaus: Die Faszination des Exotischen. Exotismus, Rassismus und Sexismus in der Kunst, München 2008, 17.

43 Zu den Körperbildern und Gesundheitsvorstellungen in der (Frei-)Körperkultur siehe u. a. Möhring, Maren: Marmorleiber. Körperbildung in der deutschen Nacktkultur (1890–1930), Köln 2004; Wedemeyer-Kolwe, Bernd: «Der neue Mensch». Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Würzburg 2004.

44 Zu Arnold Heims wissenschaftlicher Tätigkeit als Geologe siehe Gisler, Monika: Swiss Gang. Pioniere der Erdölexploration. Schweizer Pioniere der Wirtschaft und Technik, Zürich 2014, 43–57.

45 Gasser: Naturmenschen statt Wilde, 104.

stand ein Bedeutungsgeflecht von Nacktheit, Bekleidung und Natürlichkeit. Im Reisebericht *Afrikaflug* beklagte sich Heim beispielsweise, man finde in Afrika kaum noch «andere Völker, die ihren kindlichen Naturzustand fast vollständig beibehalten [haben], die unbekleidet und ohne Kenntnis von Geld geblieben sind, wie die Nuer- und Dinka-N**** im oberen Nilgebiet abseits der Verkehrswege.»⁴⁶ Das sei besonders tragisch, weil bei den «N****» kein Verständnis für das «Reinhalten der Kleider» vorhanden sei, sodass diese «zu einem Herd für Mikroben [werden], vor allem solcher der Hautkrankheiten, und das wunderbarste Desinfektionsmittel, die Sonnenstrahlung, wird dem Körper entzogen.»⁴⁷ Zum einen nimmt Heim mit der Infantilisierung eine zentrale argumentative Strategie des kolonial-rassistischen Denkens auf.⁴⁸ Zum anderen greift er eines der wichtigen Motive der FKK-Bewegung auf, wenn er die gesundheitsfördernde Wirkung des Sonnenlichts hervorhebt und sich gegen krank machende Kleidermoden ausspricht.

In Kontrast zu diesen Negativbeispielen beschreibt Arnold Heim eine nackte junge Frau im Dorf der «durch die Zivilisation noch so gut wie unberührt» lebenden «Eingeborenen» geradezu euphorisch als «lebendiges Kunstwerk der Natur». Durch die «natürliche, von keiner Kleiderfessel eingeengte Lebensweise» bewahrt sie die «vollendete [...] Schönheit», die in Europa verloren gegangen sei. Wie oft in kolonialen Darstellungen von Frauen wird sie auch von Heim als stummes Objekt beschrieben, die ihn an eine leblose «Bronzefigur» erinnere.⁴⁹ Diese Zurschaustellung exotisierter Körper diene nicht nur der Herstellung kolonialer Differenz zwischen einer «zivilisierten» europäischen und einer «primitiven» afrikanischen Kultur, sondern stabilisierte auch die patriarchale, bürgerliche Geschlechterordnung der Schweiz. Wie Patrica Purtschert betont, konnte erst in Abgrenzung zur zugeschriebenen Naturhaftigkeit nichtweisser Frauen die bürgerliche, weiße Frau die ihr zugewiesene Rolle als gesittete, für die Familie sorgende Mutter und Hausfrau einnehmen. Zugleich wurden die Körper weißer und nichtweisser Frauen gleichermaßen objektiviert und zur naturhaften Tatsache erklärt, um sie dem weißen Mann und seiner vorgeblichen Modernität und Rationalität gesüberzustellen.⁵⁰

46 Mittelholzer/Gouzy/Heim: *Afrikaflug*, 98. Das N-Wort wird in diesem Text als N**** aufgeführt, um die rassistische Semantik und Bedeutung des Wortes nicht wiederzugeben bzw. zumindest abzuschwächen.

47 Mittelholzer/Gouzy/Heim: *Afrikaflug*, 102.

48 Mills, China/LeFrançois, Brenda: Child as Metaphor. Colonialism, Psy-Governance, and Epistemicide, in: *World Futures* 74/7–8 (2018), 503–524.

49 Mittelholzer/Gouzy/Heim: *Afrikaflug*, 100 f. Der Hinweis auf die «Bronzefigur» verweist auch auf die in der FKK-Bewegung weit verbreitete Rezeption der griechischen Antike. Nicht selten posierten die Naturistinnen und Naturisten in ihren Zeitschriften als klassische Statuen. Siehe dazu Möhring: *Marmorleiber*, 169–193.

50 Purtschert: *Kolonialität und Geschlecht*, 35–40.

Dieses bürgerliche Ideal einer rationalen Körperkontrolle, einschließlich einer regulierten Sexualität, verfolgte auch die Schweizer FKK-Bewegung – obwohl sie sich mit ihren Nacktbadeaktivitäten immer wieder den Vorwurf einhandelte, die bürgerliche Moral zu unterlaufen. Behauptete sie doch in Umkehrung der um 1900 vorherrschenden Sittlichkeitsvorstellungen, dass nicht die Nacktheit die sexuelle Begierde anregt, sondern der raffiniert verhüllte Körper. Insbesondere mit christlich-konservativen Kreisen geriet sie damit in einen lang andauernden Konflikt um Deutungshoheit, bei dem auch koloniale Bilder eine wichtige Rolle spielten.⁵¹ Als beispielsweise Auszüge aus dem Reisebuch *Afrikaflug* in der Schweizer FKK-Zeitschrift *die neue zeit* erschienen, wurde nicht die Nacktheit der «Naturmenschen» problematisiert, sondern die westliche Kleidermode als Ursache für moralischen Verfall und die rasante Ausbreitung der Syphilis verantwortlich gemacht.⁵² So sei die Sittlichkeit in den «N****dörfern», in denen «man noch fast nackt herumläuft», weitaus höher als in den missionierten Städten, in denen sich die Menschen wie in Europa «ängstlich verhüll[en]».⁵³ Die FKK-Bewegung projizierte ihre Sittlichkeitsvorstellungen auf das «koloniale Andere», um einerseits die «Zivilisierungsmission» christlicher Akteure und Akteurinnen zu kritisieren und andererseits die Leserinnen und Leser auch für die eigenen Forderungen in der Schweiz zu mobilisieren. Der kolonialistischen Vorstellung, in Afrika sollten die Menschen nackt bleiben, um ihre kindliche Unschuld zu bewahren, stellte sie die auf die eigene Lebenswelt bezogene Forderung gegenüber, in der Schweiz sollten die Menschen wieder nackt werden, um die verloren geglaubte Moral zurückzugewinnen.

Damit trug auch die FKK-Bewegung trotz der von der bürgerlichen Mehrheitsgesellschaft abweichenden Moralvorstellungen und Körperbilder zur Herstellung kolonialer Differenz bei. Den Leserinnen und Lesern in der Schweiz gab man zu verstehen, sie sollten zwar einen ebenso schönen und gesunden Körper wie die «Naturmenschen» anstreben, aber nicht durch die als rückständig markierte Lebensweise, sondern durch zeitgemäße, lebensreformerische Praktiken wie die Kleiderreform, Naturheilbehandlungen und das Nacktbaden, die immer

51 Rindlisbacher, Stefan: Popularisierung und Etablierung der Freikörperkultur in der Schweiz (1900–1930), in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, 65/3 (2015), 393–413.

52 Die Zeitschrift war seit 1928 das Publikationsorgan der größten Schweizer FKK-Organisation «Schweizerischer Lichtbund» (ab 1938 «Organisation der Naturisten in der Schweiz») und auflagestarkes Sprachrohr der Lebensreform in der Schweiz. Zur Geschichte der FKK-Bewegung in der Schweiz siehe Locher, Eva/Rindlisbacher, Stefan: «Innere Verwandtschaft braucht keine Organisation». Der Schweizerische Lichtbund im 20. Jahrhundert, in: Kuhlmann, Frank-Michael/Schäfer, Michael (Hg.): Kreise – Bünde – Intellektuellen-Netzwerke. Formen bürgerlicher Vergesellschaftung und politischer Kommunikation 1890–1960, Bielefeld 2017, 221–244.

53 Dégard, Ralph: die segensbringende europäische kultur und zivilisation, in: die neue zeit, 6/64 (1934), 89.

im Kontext europäischer Wissenschaftlichkeit und Modernität verortet wurden. So erscheinen die nackten Afrikaner und Afrikanerinnen in einem zeit- und geschichtslosen Naturzustand, während sich Schweizerinnen und Schweizer aus einer überlegenen Position der Selbsterkenntnis und mithilfe wissenschaftlicher Forschungsergebnisse dazu entscheiden, in dafür markierten Orten wie Licht- und Luftbädern nackt in der Sonne zu baden. Das «koloniale Andere» repräsentierte damit zwar das lebensreformerische Ideal eines gesunden Menschen, diente wegen seiner vorgeblichen Rückständigkeit aber nie als praktisches Vorbild für die Europäer und Europäerinnen, sondern funktionierte immer nur als koloniale Imagination.

Koloniales Wissen in der Lebensreform: Deutungen und Aneignungen

Lebensreformer und Lebensreformerinnen beteiligten sich an der Produktion, Zirkulation und Umsetzung von kolonialem Wissen. Koloniale Räume dienten ihnen dabei als Kontaktzonen, wo Inhalte, Deutungen und Repräsentationsformen von Wissen in asymmetrischen Machtverhältnissen hergestellt, ausgetauscht und verhandelt wurden. Auch waren koloniale Wissensräume «laboratories of modernity», um einen Begriff von Frederick Cooper und Ann Laura Stoler aufzunehmen, wo sie ihre lebensreformerischen Grundsätze und Praktiken testeten.⁵⁴ Interessiert waren Lebensreformerinnen und Lebensreformer insbesondere an Wissensfeldern wie Gesundheit, Ernährung, Körperpflege und Spiritualität. Beispielsweise suchten sie nach Rezepten für vegetarische Gerichte, kombinierten die Freikörperkultur mit Yoga-Techniken oder integrierten traditionelle Medizin in das Behandlungsspektrum der Naturheilkunde. Durch Beobachtung und Erfahrung glaubten sie dieses Wissen zu erfassen, das in ihren Augen besonders ursprünglich war und fernab hegemonialer Strukturen, Institutionen und Entwicklungen der westlichen Wissensproduktion generiert wurde. Indessen extrahierten Lebensreformerinnen und Lebensreformer immer nur einzelne Aspekte der außereuropäischen Wissensbestände, übersetzten diese und integrierten sie in die eigenen Denksysteme. So behielten sie die Deutungs- und Anwendungshoheit über das sich angeeignete Wissen. Mit diesem Wissenserwerb und -transfer bewegten sie sich kontinuierlich in den asymmetrischen Herrschaftsverhältnissen des Kolonialismus.⁵⁵

⁵⁴ Cooper, Frederick/Stoler, Ann Laura: *Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda*, in: dies. (Hg.): *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, CA/Los Angeles/London 1997, 1–56, hier 5.

⁵⁵ Zu den Mechanismen und Dynamiken kolonialer Wissensproduktion siehe u. a. Ballantyne, Tony: *Colonial Knowledge*, in: Stockwell, Sarah (Hg.): *The British Empire. Themes and*

Für Arnold Heim waren insbesondere die von ihm so bezeichneten «Naturvölker» eine Quelle für nichthegemoniales, indigenes Wissen, von dem der «eingebildete Zivilisationsmensch» einiges lernen könne.⁵⁶ Lobend erwähnt er in seinem weltanschaulichen Hauptwerk *Weltbild eines Naturforschers* beispielsweise die Ernährungsweise der «primitiven heidnischen Völker». Diese zeichne sich im Unterschied zur an Fleisch, Zucker und Genussmitteln reichen Kost in Europa durch ihre Einfachheit aus. So würden die «kleinen gelbhäutigen Dajak in Borneo» fast ausschließlich von Stärkewurzeln leben, während die «hochgewachsenen afrikanischen Sudan-N****» kaum etwas anderes als Hirse äßen, der «chinesische Kuli» sich von Reis und Gemüse ernähre und die Tibeter nichts anderes als das Hochlandgetreide Tsampa bräuchten.⁵⁷ Diese einfache, vegetarische Ernährungsweise bezeichnete Heim in seinem Erlebnisbericht über die «erste schweizerische [...] Himalaya-Expedition», die 1936 im Auftrag der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft unternommen wurde, sogar als Wettbewerbsvorteil gegenüber anderen, kolonialen Forschungs- und Erkundungsunternehmungen. Die Verpflegung der Expeditionsteilnehmenden mit vegetarischen, einheimischen Nahrungsmitteln sei nicht nur gesünder als die Versorgung mit Fleischkonserven, sondern reduziere auch das Gewicht der Ausrüstung. Dadurch werde die Expeditionsgruppe, wie er schrieb, «leistungsfähiger und beweglicher».⁵⁸

Aber nicht nur in der Kolonie, sondern auch in der europäischen Metropole sollte indigenes Wissen um Nahrungsmittel, Körperübungen oder Gesundheitspflege genutzt werden. So schlägt Heim im «Hinblick auf künftige Auswanderung und Kolonisation» die Entsendung von «Antimissionaren» vor, die «bei gesunden Menschen fremder Länder in die Schule» gehen, um «nach deren Erfahrungen die Heimat zu belehren».⁵⁹ Die koloniale Welt wird damit zum lebensreformerischen Trainingslager, in dem sich die Europäerinnen und Europäer das Wissen indigener Bevölkerungen aneignen, um ihre eigene Gesundheit und Leistungsfähigkeit zu optimieren.

Nicht nur die angebliche Ursprünglichkeit indigenen Wissens und die damit verbundene Vorstellung, dieses Wissen sei unbeeinflusst von europäischen «Zivilisierungsmaßnahmen», gehörten zu den kolonialen Wunschprojektionen

Perspectives, Malden 2008, 177–198; Roque, Ricardo/Wagner, Kim (Hg.): *Engaging Colonial Knowledge. Reading European Archives in World History*, Basingstoke/New York 2012; Habermas, Rebekka/Przyrembel, Alexandra (Hg.): *Von Käfern, Märkten und Menschen. Kolonialismus und Wissen in der Moderne*, Göttingen 2013.

56 Heim: *Weltbild eines Naturforschers*, 309.

57 Ebd., 310 f.

58 Heim, Arnold; Gansser, August: *Thron der Götter. Erlebnisse der ersten Schweizerischen Himalaya-Expedition*, Zürich/Leipzig 1938, 250.

59 Heim: *Weltbild eines Naturforschers*, 320.

der Lebensreformerinnen und Lebensreformer.⁶⁰ Um den Mythos der Ursprünglichkeit und Authentizität aufrechtzuerhalten, blendeten sie auch oft vielfältige Austauschprozesse aus, die insbesondere im Kontext des Kolonialismus vorangetrieben wurden. So weist Harald Fischer-Tiné beispielsweise darauf hin, dass sich die in der Lebensreform beliebte indische Ayurveda-Medizin um 1900 auf Druck kolonialer Gesundheitsmaßnahmen und im Zuge des aufkommenden Hindunationalismus stark veränderte und schon im frühen 20. Jahrhundert keine Rede mehr von einem jahrtausendealten Heilsystem sein konnte. Mit der Übersetzung naturheilkundlicher Texte wie Adolf Justs «Kehrt zur Natur zurück!» und homöopathischer Grundlagenwerke ins Hindi und Telugu wurde die Ayurveda-Medizin auch mit Elementen der Lebensreform angereichert.⁶¹ Die Suche der Lebensreformerinnen und Lebensreformer nach Wissensbeständen in den Kolonien, die sie als ursprünglich und authentisch anpriesen, war deshalb nicht selten von einer Selbstreferenzialität geprägt. Als beispielsweise Werner Zimmermann in den späten 1930er-Jahren das indische Yoga in der Schweiz bekannt machte, stützte er sich auf körper- und gesundheitsbetonte Übungen, die erst im ausgehenden 19. Jahrhundert durch den Einfluss der eng mit der Lebensreform verbundenen Theosophie in Indien entstanden waren.⁶²

Am Beispiel der pakistanischen Hunsa (oder Hunzukuc), die in der Lebensreformliteratur stark rezipierten wurden, lässt sich zudem zeigen, dass koloniales Wissen sich einerseits auf fehlerhafte Beobachtungen stützte und andererseits durch die Erwartungshaltung der Lebensreformer auch bewusst verzerrt wurde. Arnold Heim bezeichnete die im nordwestlichen Teil des Karakorum-Gebirges auf einer Höhe von 1600 bis 2500 Metern über Meer lebenden Hunsa als das «gesündeste Volk der Welt», das weder Krebs, Rheuma und Magenkrankheiten noch Herz-, Nieren- und Hautleiden kenne.⁶³ Er führte diese «vollkommene körperliche und geistige Gesundheit» auf die einfache Lebensweise der Hunsa zurück, die scheinbar mit zahlreichen Erkenntnissen der Lebensreform korrelierten, insbesondere einer vegetarischen Ernährungsweise mit Verzicht auf Alkohol und Genussmittel.⁶⁴

Arnold Heim übernahm die Erzählung über die Hunsa vom bekannten Schweizer Lebensreformer Ralph Bircher (1899–1990), der den Zusammenhang

⁶⁰ Zu den verschiedenen Formen kolonialer «Zivilisierungsmissionen» siehe u. a. Barth, Boris/Osterhammel, Jürgen (Hg.): *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, Konstanz 2005.

⁶¹ Fischer-Tiné, Harald: *Pidgin-Knowledge. Wissen und Kolonialismus*, Zürich 2013, 41–56.

⁶² Zum Einfluss der Theosophie auf das indische Yoga siehe Baier, Karl: *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, Würzburg 2009, 488–498.

⁶³ Heim: *Weltbild eines Naturforschers*, 313.

⁶⁴ Ebd., 314.

so Heim, zwischen «der geistigen und körperlichen Gesundheit dieses Volkes mit seiner Lebensweise und die Bedeutung dieser Tatsache herausgearbeitet» habe.⁶⁵ 1942 hatte Bircher das Buch *Hunsa – Das Volk, das keine Krankheiten kennt* publiziert, mit dem er einen Gesundheitsmythos schuf, der weit über die lebensreformerischen Kreise der Schweiz hinaus Aufsehen erregte.⁶⁶ Ohne jemals selbst die Gegend besucht zu haben, stützte er sich auf die Überlieferungen des nordirischen Arztes Robert McCarrison (1878–1960), der als Offizier der britischen Kolonialarmee im frühen 20. Jahrhundert das pakistanische Grenzland besuchte und dort die Hunsa erforscht hatte. Obwohl schon bald Zweifel an der Genauigkeit der ethnografischen Beobachtungen aufkamen, erschien Birschers Buch noch bis in die 1980er-Jahre in mehreren Auflagen. Selbst als die deutsche Ärztin Irene von Unruh 1954 nach Pakistan reiste, um die Hunsa vor Ort zu untersuchen, und erschüttert über schwerwiegende Krankheiten, unhygienische Lebensbedingungen und Alkoholmissbrauch berichtete, hielt Bircher an seinem Hunsa-Mythos fest.⁶⁷

Bircher glaubte in den Hunsa eine mit den Schweizer Hirten und Bauern vergleichbare Bevölkerung gefunden zu haben, die jedoch noch nicht durch die westliche Industriegesellschaft verdorben worden sei.⁶⁸ Wie Eva Locher betont, bedeutete diese Verknüpfung zwischen dem verloren gegangenen «Naturvolk» der Schweiz und den aus der Zeit gefallenen Bergbewohnern und Bergbewohnerinnen in Pakistan eine doppelte Strategie des Otherings. Bircher habe einerseits eine Differenz zwischen der europäischen Gesellschaft und den Hunsa konstruiert, indem er deren einfache, zivilisationsferne Lebensweise betonte. Zugleich

⁶⁵ Heim: *Weltbild eines Naturforschers*, 313. Ralph Bircher war Sohn des bekannten Naturheilarztes und Birchermüesli-Erfinders Max Bircher-Benners und führte das verzweigte Familienunternehmen nach dessen Tod 1939 weiter. Er arbeitete als Journalist und publizierte Bücher und Zeitschriften zu lebensreformerischen Themen. Darunter war die Zeitschrift *Der Wendepunkt*, die nach 1945 als Sammelbecken für deutsche Ärzte fungierte, die in der Zeit des Nationalsozialismus wichtige Posten im Gesundheitswesen innehatten und nach dem Krieg an ihre Forschung anknüpften. Siehe dazu Locher, Eva: *Natürlich, nackt, gesund. Die Lebensreform in der Schweiz nach 1945*, Frankfurt/New York 2021, 49–76.

⁶⁶ Einen ersten Artikel veröffentlichte Bircher in der *Wendepunkt*-Zeitschrift: Bircher, Ralph: *Die Hunsa*, in: *Der Wendepunkt im Leben und Leiden*, 17 (1940), 90–100; Bircher, Ralph: *Hunsa. Das Volk, das keine Krankheit kennt*, Bern 1942.

⁶⁷ Linse, Ulrich: *Der Monte Verità und das Hunzaland. Zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen «sakralen Topographie» im Tessin und in Pakistan*, in: Schwab, Andreas/Lafranchi, Claudia (Hg.): *Sinnsuche und Sonnenbad. Experimente in Kunst und Leben auf dem Monte Verità*, Zürich 2001, 238–257.

⁶⁸ Ralph Bircher hatte schon in seiner 1938 erschienenen Doktorarbeit das Bild eines Bergvolkes gezeichnet, das im Zuge der voranschreitenden Industrialisierung der Nahrungsmittelproduktion und Ausbreitung der Viehwirtschaft nicht nur seinen Wohlstand, sondern auch seine Gesundheit verlor; siehe Bircher, Ralph: *Wirtschaft und Lebenshaltung im schweizerischen «Hirtenland» am Ende des 18. Jahrhunderts*, Lachen 1938.

habe er die Andersartigkeit der alpinen Hirten und Bauern hervorgehoben und so eine Verbindung zwischen beiden Räumen hergestellt. Die sich «überlappenden innerschweizerischen und außereuropäischen ‹Othering›-Strategien» hätten die Funktion erfüllt, «mit den gesunden ‹Bergvölkern› in den Alpen und im Karakorum eine Bezugsfolie für die reformerische Kulturkritik» herzustellen.⁶⁹ Das ermöglichte es den Lebensreformern und Lebensreformerinnen nicht nur, sich von der negativ besetzten städtischen Lebensweise im zunehmend urbanisierten Flachland der Schweiz abzugrenzen, sondern auch sich als elitäre Bewegung zu inszenieren, die als einzige Zugriff auf das vergessene oder verborgene Wissen der idealisierten Bergbewohnerinnen und Bergbewohner hat.

Die Berge spielten gerade für die Lebensreform und ihre Bewegungen in der Schweiz eine besondere Rolle als Wissensreservoirs, praktische Handlungsorte und Bezugspunkte der eigenen Identifikationskonstruktion. Dabei griffen die Lebensreformer und Lebensreformerinnen auf das verbreitete Motiv der Schweizer Alpen als «Gesundheitsparadies» zurück, das seit dem 18. Jahrhundert von Schriftstellern wie Albrecht von Haller (1708–1777) oder Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) geprägt wurde.⁷⁰ Doch die Darstellung der Schweizer Alpenbewohner und Alpenbewohnerinnen sei schon bei Haller und Rousseau, so Bernhard Schär, eng an das wachsende Wissen über außereuropäische Kulturen gebunden gewesen. Erst durch den Vergleich mit dem «kolonialen Anderen» hätten die Schweizer Hirten und Bauern ihre Zuschreibung als kultur- und zeitlose Menschen in einem unberührten Naturraum erhalten.⁷¹ Auch Ralph Birchers Erzählungen über die Hunsa steht in dieser Tradition der verschränkten Wahrnehmung und Wissensproduktion zu inner- und außereuropäischen «Naturmenschen». Dabei ist wichtig zu verstehen, dass die darin formulierte «Rhetorik der Gleichheit» auf kolonialen Hierarchien basierte. Denn die Akteure und Akteurinnen aus der Schweiz, so Patricia Purtschert, teilten zwar vordergründig die Einfachheit und Naturverbundenheit mit außereuropäischen Menschen aus Bergregionen, dabei betonten sie aber die eigene kulturelle und vor allem technische Überlegenheit. Dieses «Berg-Othering» wurde dazu genutzt, um «asymmetrische Beziehungen zwischen Schweizern und kolonialen Anderen» herzustellen.⁷²

69 Locher: Natürlich, nackt, gesund, 117.

70 Wolff, Eberhard: Zauberge und Heile Welten. Die Schweiz als Gesundheitsparadies, in: Graf, Felix/ders. (Hg.): Zauberge. Die Schweiz als Krafraum und Sanatorium, Baden 2010, 9–12.

71 Schär, Bernhard C.: Bauern und Hirten reconsidered. Umriss der «erfundenen Schweiz» im imperialen Raum, in: Purtschert, Patricia/Lüthi, Barbara/Falk, Francesca (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2012, 315–332.

72 Purtschert: Kolonialität und Geschlecht, 300.

In Birchers Erzählung über die Hunsa wird nicht zuletzt deutlich, dass diese Asymmetrien auf rassistischen Denkmustern und den pseudowissenschaftlichen Überlegungen der sogenannten Rassenhygiene beruhten. So erklärte Bircher die Kultiviertheit und gesunde Lebensweise des pakistanischen Bergvolkes nicht mit besonderen Umweltbedingungen und Verhaltensweisen, sondern führte sie letztlich auf die genetische Herkunft von den griechischen Soldaten Alexander des Großen zurück, die im 4. Jahrhundert vor Christus auf dem Weg nach Indien auch durch das Bergland der Hunsa gezogen seien. Um diese «europäische Abstammung» der Hunsa zu beweisen, bediente sich Bircher rassenanthropologischer Argumentationsweisen und verwies wiederholt auf spezifische physiologische Merkmale. So ergebe ein «Vergleich der Körperproportionen von Hunsamännern mit solchen altgriechischer Kriegerstatuen in der Glyptothek [...] eine erstaunliche Übereinstimmung». Hingegen hätten die «mittelgrossen, ebenmässig schönen und ganz europäisch anmutenden Menschen des Hunsavolkes» kaum Ähnlichkeit mit den anderen «asiatischen und meistens sehr primitiven Volksstämmen» der Region. Ohne die sonnengebräunte Haut «könnte man die Hunsa in europäischen Kleidern durch irgendeine Stadt Europas gehen lassen, ohne dass sie als fremde Rasse auffielen». ⁷³

Mittels rassifizierenden Otherings zielte Bircher darauf ab, die Hunsa als nichtasiatisches Volk darzustellen, das sich einerseits von den anderen, als minderwertig deklarierten Himalaja- und Karakorum-Völkern abgrenzen lässt und andererseits viele Merkmale mit weißen, europäischen Menschen teilt. Seine eugenischen Überzeugungen machte der Schweizer Lebensreformer deutlich, wenn er behauptete, die Hunsa hätten zur «Reinhaltung des Erbgutes» eine «Selbstzüchtung» mit gezielter Partnerwahl und «Maßnahmen der Ausmerzung» betrieben. ⁷⁴ Damit griff Bircher einerseits auf die sogenannten Rassentheorien zurück, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert die Menschen durch die Vermessung physiognomischer Eigenschaften und phänotypischer Merkmale in unterschiedliche «Rassen» einteilten. ⁷⁵ Andererseits verortete er seine Erzählung über die Hunsa in einer völkischen Tradition der Lebensreform, die Wissensangebote und Maßnahmen zur Gesundheitsoptimierung an rassistische Denkmuster knüpfte. Aus dieser Perspektive kann ein Individuum nicht selbstbestimmt durch eine veränderte Lebensweise an Gesundheit gewinnen, sondern ist immer

⁷³ Bircher: Hunsa, 23 f.

⁷⁴ Bircher: Hunsa, 118. Zur bemerkenswerten Kontinuität der Rassenforschung und Eugenik in der Schweiz siehe Germann, Pascal: Laboratorien der Vererbung. Rassenforschung und Humangenetik in der Schweiz, 1900–1970, Göttingen 2016.

⁷⁵ Siehe u. a. Barkan, Lazar: *The Retreat of Scientific Racism. Changing Concepts of Race in Britain and the United States*, Cambridge 2000; Bancel, Nicolas/David, Thomas/Thomas, Dominic (Hg.): *The Invention of Race. Scientific and Popular Representations*. London 2014.

durch die genetische Voraussetzung limitiert.⁷⁶ So ist die Ernährungs- und Lebensweise der Hunsas nicht nur kulturell bedingt, sondern an naturhafte, biologisch festgeschriebene Merkmale gebunden. Das asiatische Bergvolk scheint letztlich nur wegen seiner europäischen Abstammung diese außerordentliche Gesundheit erreichen zu können.

Fazit

Als der europäische Imperialismus ab Anfang des 20. Jahrhunderts einen neuen Aufschwung erfuhr, begannen Anhängerinnen und Anhänger der Lebensreform, sich verstärkt mit außereuropäischen Gesellschaften und deren Kulturen, Religionen und Wissensbeständen zu befassen. Auch begaben sie sich, wie das Beispiel des europaweit bekannten Schweizer Lebensreformers Werner Zimmermann zeigt, vermehrt auf Reisen in ehemalige oder bestehende Kolonien, bauten eigene Lebensreformkolonien auf und beteiligten sich mit Reformprodukten am zunehmend globalisierten Handel zwischen den Kolonien und dem europäischen Kontinent. In Zeitschriften und Ratgebern, Romanen und Reiseberichten popularisierten sie Vorstellungen und Bilder kolonisierter Bevölkerungen und deren Lebensweisen. Aus der Lebensreform stammende Gesundheitsideale, Ernährungskonzepte und Körpervorstellungen betrachteten sie durch die koloniale Brille und projizierten ihre lebensreformerischen Anliegen und Erwartungen auf außereuropäische Regionen und Bevölkerungen. Noch wenig erforscht ist, dass sich gleichzeitig einige Lebensreformerinnen und Lebensreformer gegen den europäischen Imperialismus stellten und ihre Unterstützung und Solidarität für die von Kolonialregimen Unterdrückten bekundeten. Sie reihten sich in jene kolonialkritischen Kreise und Diskurse ein, die sich seit Jahrhundertbeginn in den Metropolen Europas gebildet hatten.

Trotz der zuweilen kolonialkritischen Haltung beteiligten sich aber auch Lebensreformerinnen und Lebensreformer an der Herstellung stereotypisierter Bilder des «kolonialen Anderen», (re)produzierten Zuschreibungen und Kennzeichnungen, die durch vereinfachende, generalisierende Darstellungen die Individualität von Menschen negierten, aber positiv wie negativ konnotiert sein konnten. Auch blieb das kolonisierte Subjekt in der Logik des kolonialen Begehrens immer dem Blick des Kolonisierenden ausgesetzt. Das zeigt sich beispielsweise in den Reiseberichten Arnold Heims, wo zwar immer wieder Bewunderung für die einfache Ernährungsweise, makellosen Körper und überragende Gesundheit indigener Bevölkerungen geäußert wurde, diese Menschen aber nie

⁷⁶ Puschner, Uwe: Lebensreform und völkische Weltanschauung, in: Buchholz, Kai et al. (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Darmstadt 2001, 175–178.

als handelnde Subjekte auftraten. So schrieben sich die Schweizer Lebensreformerinnen und Lebensreformer in ihrer Arbeit an der Repräsentation des «Eigenen» und des «Fremden» in die «Grammatik der Überlegenheit» (Frederick Cooper, Ann Laura Stoler) zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten und das asymmetrische, gewaltvolle Herrschaftsverhältnis des Kolonialismus ein. Nicht nur wendeten sie Mechanismen des Otherings an, um eine Unterscheidung und Distanzierung vom «Anderen», vom «Fremden» herzustellen. Auch beteiligten sie sich an den Kategorisierungsprozessen der Rassifizierung, die Menschen und Körper nach bestimmten Merkmalen markierten, klassifizierten und hierarchisierten. Sie produzierten so den kolonialen Rassismus in der Schweiz mit, der Individuen und Gruppen aufgrund zugeschriebener, als naturgegeben taxierter Eigenschaften devaluierte, diskriminierte und ausgrenzte. Das zeigt sich etwa an Ralph Birchers rassifizierenden Aussagen über die pakistanischen Hunsa.

Aus lebensreformerischer Perspektive war das «koloniale Andere» in einem vormodernen, nicht entwicklungsfähigen Naturzustand zu verorten, was auf dem europäischen skalierten Zivilisierungsmaßstab einer tieferen Entwicklungsstufe entsprechen würde. Doch die Lebensreformer und Lebensreformerinnen aus der Schweiz riefen nicht so sehr nach «Zivilisierungsmaßnahmen», wie sie für koloniale Politik bezeichnend war, sondern wollten die vermeintliche Naturhaftigkeit konservieren und die koloniale Fantasie vom «edlen Wilden» – oder aus lebensreformerischer Perspektive vom gesund lebenden «Wilden» – bestätigt sehen. Mit der Arbeit am Mythos des Authentischen, das für die Lebensreform im Organischen, im Natürlichen angesiedelt war und als zentrale Zielvorgabe ihrer Sinnsuche galt, verknüpften sich bestimmte Erwartungen an den kolonialen Raum. Dort sollte, so hoffte man, die in Europa verloren gegangene Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit, Natürlichkeit und Echtheit gefunden werden. Mit der «Authentisierung anderer Kulturen» (Patricia Purtschert) ging auch eine Affirmation und Selbstvergewisserung der eigenen lebensreformerischen Konzepte und Ziele einher. Das Entdecken in der Ferne sollte die Aufhebung der Entfremdung in der Nähe mit sich bringen. Die Schweizer Lebensreformerinnen und Lebensreformer glaubten, mit dem in den Kolonien geborgenen Wissen über Ernährung, Körperpflege und Medizin die Menschen in der Schweiz und Europa wieder gesund machen zu können. So verdeutlichen die schweizerische Lebensreform und ihre Bewegungen geradezu paradigmatisch, wie engmaschig und vielfältig in verschiedenen Gesellschafts- und Lebensbereichen die Verbindungen und Verflechtungen der Schweiz mit dem europäischen Kolonialismus waren.

Zwischen exotischer Verheißung und kolonialer Verdrängung

Fremdheitssemantiken und Expansionismus in der Lebensreform der Jahrhundertwende

Anna S. Brasch

Lebensreform kolonial. Einleitende Bemerkungen in sach- und diskursgeschichtlicher Perspektive

Die ‹kolonialen Verstrickungen› der Lebensreform¹ sind auf der Ebene der *Sachgeschichte* bekanntlich zahlreich und vielschichtig. So konnte die außereuropäische Welt für Lebensreformer ganz konkret zu einem, mit Catherine Repussard, ‹Ort der letztmöglichen Utopien für europamüde Aussteiger› werden.² Das vielleicht bekannteste Beispiel für eine Lebensreformkolonie in Übersee ist, seit er eine gewisse literarische Berühmtheit erlangt hat, August Engelhardt, der ‹Kokosnussapostel›. Theodor Hertzka leitet 1894 eine Expedition zur Umsetzung seines lebensreformerischen Wirtschafts- und Gesellschaftsentwurfs nach Kenia, die scheitert.³ Daneben zieht es den Schriftsteller Emil Stauß nach dem Scheitern eines lebensreformerischen Siedlungsprojekts am Hochrhein vorübergehend

1 *Lebensreform* wird gemeinhin als Oberbegriff für eine Reihe an recht heterogenen Reformbewegungen verwendet, die sich im Anschluss an Wolfgang R. Krabbe auf das Strukturprinzip ‹Gesellschaftsreform durch Lebensreform› zurückführen lassen (vgl. nur Krabbe, Wolfgang R.: Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode, Göttingen 1974 sowie ders.: Lebensreform/Selbstreform, in: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998, 73–75). Ich selbst verstehe sie darüber hinaus als eine von vielen Ausformungen weltanschaulicher Kulturkritik wie ich sie insbesondere mit Blick auf die Jahrhundertwende in meiner Dissertation behandelt habe (Brasch, Anna S.: *Moderne – Regeneration – Erlösung. Der Begriff der ‹Kolonie› und die weltanschauliche Literatur der Jahrhundertwende*, Göttingen 2017). Der Begriff *Lebensreform* wird im vorliegenden Aufsatz in diesem Sinne verwendet.

2 Repussard, Catherine: Ein bisschen Südsee und ein gutes Maß Lebensreform. Das Rezept für das beginnende 21. Jahrhundert?, in: *Recherches germaniques*, 42, 2012, 77–98, verfügbar unter: <https://doi.org/10.4000/rg.532> [21.02.2020].

3 Hierauf verweist Oppenheimer in seiner Abhandlung *Freiland in Deutschland*: ‹[A]ls er [Hertzka] schließlich die unglückliche Vorexpedition ins Werk setzte, scheiterte sie, bevor sie begann, aus Mangel an Geld, noch an der Küste des schwarzen Kontinentes.› (Oppenheimer, Franz: *Freiland in Deutschland*. Als Manuskript gedruckt, Berlin 1895, 67–68.)

nach Brasilien.⁴ Und auch Ida Hofmann und Henri Oedenkoven verlassen 1920 die Schweiz und versuchen, zunächst in Spanien, später in Brasilien neue vegetarische Kolonien zu gründen.⁵

Vor diesem Hintergrund möchte der vorliegende Beitrag nach den kolonialen Verstrickungen der Lebensreform auch auf *Diskursebene* fragen. Nachfolgend sollen in einem ersten Schritt die der Lebensreform eingeschriebenen Semantiken des Fremden sowie in einem zweiten Schritt die expansionistische Dimension in Bezug auf überseeische Territorien herausgearbeitet werden. Exemplarisch herangezogen werden hierfür die vom Lebensreformer und religiösen Führer August Engelhardt (1875–1919)⁶ mit August Bethmann publizierte Schrift *Eine sorgenfreie Zukunft. Das neue Evangelium. Tief- und Weitblicke für alle – zur Überlegung und Anregung*⁷ sowie die in Afrika situierte Wirtschaftsutopie *Freiland. Ein sociales Zukunftsbild* des Nationalökonomens Theodor Hertzka (1845–1924)⁸, die einen

4 Vgl. Hinweise hierzu in Schupp, Volker: Die Erneuerungsbewegung in Freiburg während der frühen Lebensreform. Emil Gött und sein Freundeskreis: Literatur und Leben, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 149 = N.F. 110, 2001, [393]–421.

5 Vgl. Schwab, Andreas: Henri Oedenkoven, in: *Historisches Lexikon der Schweiz* (HLS), 20.08.2009, verfügbar unter: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/049204/2009-08-20/> [04.04.2023].

6 Vgl. zu den biografischen Eckdaten o. A.: Engelhardt, August, Indexeintrag, in: *Deutsche Biographie*, verfügbar unter: <https://deutsche-biographie.de/pnd138325367.html> [21.08.2023]. Zu Engelhardt zuletzt insb. Dröse, Astrid/Vollhardt, Friedrich: Öko-Kommunarden um 1900. Karl Wilhelm Diefenbach, August Engelhardt und Christian Krachts Roman «Imperium» (2012), in: Mahlmann-Bauer, Barbara/Lützel, Michael Paul (Hg.): *Aussteigen um 1900. Imaginationen in der Literatur der Moderne*, Göttingen 2021, 331–359; hier auch Hinweise auf *Eine sorgenfreie Zukunft*. Daneben auch die Arbeiten von Dieter Klein, etwa ders.: *Neuguinea als deutsches Utopia. August Engelhardt und sein Sonnenorden*, in: Hiery, Hermann Joseph (Hg.): *Die Deutsche Südsee 1884–1914. Ein Handbuch*, Paderborn u. a. 2001, 450–458. In der (literaturwissenschaftlichen) Forschung wurde Engelhardt zuletzt vor allem in Zusammenhang mit seiner Fiktionalisierung in den Romanen Christian Krachts und Marc Buhls wahrgenommen. Hierzu exemplarisch nur Agazzi, Elena: *Große Erwartungen und zerbrochene Träume. Deutschlands tropisches Kolonialland zwischen Utopie und Geschichte* in Marc Buhls «Das Paradies des August Engelhardt» (2011) und in Christian Krachts «Imperium» (2012), in: Fulda, Daniel/Jaeger, Stephan (Hg.): *Romanhaftes Erzählen von Geschichte. Vergegenwärtigte Vergangenheiten im beginnenden 21. Jahrhundert* (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 148), Berlin 2019, 329–349; Acharya, Swati: *Körper und Temperaturen. Figurationen des kolonialen Begehrens in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, in: *Studia Germanica Posnaniensia* 36, 2015, 29–40 sowie Repussard: *Ein bisschen Südsee*.

7 Bethmann, August/Engelhardt, August: *Eine Sorgenfreie Zukunft. Das neue Evangelium*, Kabakon bei Herbetschhöhe ⁵1906. Die Erstauflage ist offenbar nur unter Bethmanns Namen und mit dem Titel «Eine sorgenfreie Zukunft: praktische erprobte Rathschläge eines modernen Naturmenschen. Ein Beitrag zur Lösung der heiklen Magenfrage» 1898 in Remscheid erschienen.

8 Vgl. zur Biografie Hertzkas Stavenhagen, Gerhard: Hertzka, Theodor, in: *Neue Deutsche Biographie* 8 (1969), 718–719, Online-Version: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118825186.html#ndbcontent> [21.08.2023].

Zwitter-Status zwischen Roman und nationalökonomischer Abhandlung einnimmt. Beide sind für den Komplex «Lebensreform kolonial» insofern besonders geeignet, als hier jeweils eine textuelle Grundlage vorliegt, die zugleich in Zusammenhang mit tatsächlich initiierten (und gescheiterten) Lebensreformprojekten in Übersee steht. Vor diesem Hintergrund soll schließlich drittens auf der Grundlage von *Freiland in Deutschland* des Nationalökonomen und Soziologen Franz Oppenheimer (1864–1943)⁹ und *Die Stadt der Zukunft* des antisemitischen Publizisten und Verlegers Theodor Fritsch (1852–1933)¹⁰ nach den kolonialen Verstrickungen auch jener Entwürfe der Lebensreform gefragt werden, die auf den ersten Blick keine erkennbaren Bezüge zu Kolonialismus und überseeischen Territorien haben. Auch diese Lebensreformentwürfe wurden sowohl schriftlich publiziert als auch in der Realität (erfolglos) erprobt.¹¹

Zwischen Imagination des Ursprünglichen und Verdrängung des Anderen. Semantiken des Fremden in der überseeischen Lebensreform

Mit Blick auf Inhalt ebenso wie Textverfahren handelt es sich bei Bethmanns und Engelhardts Publikation *Eine Sorgenfreie Zukunft* zunächst um eine typische Weltanschauungsschrift, wie sie die Forschung in den vergangenen Jahren im Anschluss an Horst Thomés erste Bestimmung des Texttypus Weltanschauungsliteratur¹² differenzierter beschrieben hat.¹³ So liegt der Publikation ganz grundsätzlich die Vorstellung einer Lösung der sozialen Frage durch eine Lebensreform durch «tiefgreifende Selbstreform» zugrunde, infolge derer die, so

⁹ Vgl. zur Biografie Oppenheimers Kaesler, Dirk: Oppenheimer, Franz, in: Neue Deutsche Biographie 19 (1999), 572–573, Online-Version: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118641417.html#ndbcontent> [21.08.2023].

¹⁰ Vgl. zu den biografischen Eckdaten o. A.: Fritsch, Theodor, Indexeintrag, in: Deutsche Biographie, verfügbar unter: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd119447134.html> [21.08.2023].

¹¹ Der vorliegende Beitrag basiert in Teilen auf meiner Dissertation (Brasch: Weltanschauungsliteratur 2017).

¹² Vgl. Thomé, Horst: Weltanschauungsliteratur. Vorüberlegungen zu Funktion und Texttyp, in: Danneberg, Lutz/Vollhardt, Friedrich (Hg.): Wissen in Literatur im 19. Jahrhundert, Tübingen 2002, 338–380; ders.: Der Blick auf das Ganze. Zum Ursprung des Konzeptes «Weltanschauung» und der Weltanschauungsliteratur, in: Frick, Werner u. a. (Hg.): Aufklärungen. Zur Literaturgeschichte der Moderne: Festschrift für Klaus-Detlef Müller zum 65. Geburtstag, Tübingen 2003, 387–401. Zur Begriffsgeschichte ders.: Weltanschauung, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 12, Basel 2004, 453–460.

¹³ Vgl. etwa die Beiträge in Brasch, Anna S./Meierhofer, Christian (Hg.): Weltanschauung und Textproduktion. Beiträge zu einem Verhältnis in der Moderne, Berlin 2020.

Bethmann und Engelhardt im Vorwort, «Erde in ein neues Eden»¹⁴ gewandelt werde. Diese Vorstellung ist ihrerseits tiefenstrukturell auf das dreigliedrige Geschichtsmodell von vormodernem Paradies, Sündenfall Moderne und Erlösung der weltanschaulichen Kulturkritik der Jahrhundertwende zurückzuführen – der Text will ganz explizit den «Weg zur Erlösung»¹⁵ aufzeigen. Er verbindet des Weiteren den Entwurf der eigenen Weltanschauung – des «strengsten Kokovorenstandpunkt[es]»¹⁶ – mit der Kompilation von wissenschaftlichen Textversatzstücken, deren Spektrum von Linné¹⁷ über Humboldt¹⁸ bis hin zu Weltanschauungsautoren wie Haeckel¹⁹ reicht. Darüber hinaus greift die Schrift auf weitere Verfahren weltanschaulichen Schreibens wie die schon im Titel adressierte Blick-Metaphorik ebenso wie die Selbststilisierung des weltanschaulichen Sprechers als «Wissenden»²⁰ zurück. Nur am Rande erwähnt sei zudem, dass Engelhardts und Bethmanns Weltanschauung, insofern die Kokosnuss aufgrund ihrer Ähnlichkeit zum menschlichen Kopf zum idealen Nahrungsmittel ebenso wie zur Ressource für alle sonstigen materiellen Bedürfnisse erklärt wird, letztlich auf einem vormodernen Ähnlichkeitsdenken basiert. Auch hinsichtlich seiner Form, genauer seiner Textverfahren, ist die Publikation mithin dem Texttypus der Weltanschauungsliteratur zuzuordnen. Der Begriff «Kokovorismus», mit der der eigene weltanschauliche Entwurf bezeichnet wird, scheint übrigens, so Dieter Klein, in Amerika entstanden zu sein.²¹

Für den hier interessierenden Zusammenhang ist dieser Text dann mit Blick auf die verschiedenen Ebenen der Konstruktion des Anderen im Sinne der Postcolonial Studies²² aufschlussreich. Am vielleicht offensten tritt die Imagination eines Anderen, eines Fremden im Zuge eines «Zurück zur Natur» zutage. Für Bethmann/Engelhardt bedeutet dieses lebensreformerische «Zurück zur Natur» eine als

14 Bethmann/Engelhardt: Eine Sorgenfreie Zukunft, 10.

15 Ebd., 84.

16 Ebd., 15.

17 Vgl. ebd., 18.

18 Vgl. ebd., 37.

19 Vgl. ebd., 86.

20 Ebd., 19.

21 Vgl. Klein: Neuguinea als deutsches Utopia, 452.

22 Das «Andere» bzw. «Fremde» existiert nicht *per se*, sondern ist Ergebnis diskursiver Produktion, deren Mechanismen untersucht werden können. Grundlegend Edward Saids Analyse der Kategorien «Orient» und «Okzident» (Saïd, Edward: *Orientalism*, London u. a. 1978) sowie Stuart Halls «The West and the Rest» (Hall, Stuart: *Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht*, in: Stuart Hall: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg 1994, 137–179). Daneben auch z. B. Busse, Dietrich: *Das Eigene und das Fremde. Annotationen zu Funktion und Wirkung einer diskurssemantischen Grundfigur*, in: Jung, Matthias/Wengeler, Martin/Böke, Karin (Hg.): *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über «Ausländer» in Medien, Politik und Alltag*, Opladen 1997, 17–35.

«Rückkehr» stilisierte Auswanderung in die Tropen, die eine naturgemäße und bedürfnislose Existenz allein auf der Grundlage der Kokosnuss ermögliche:

«In den Tropen zu leben ist die Kunst, auf der kleinsten Fläche mit dem geringsten Zeit- und Geldaufwande die meiste und beste Nahrung zu erzeugen – allerdings nur für den Wissenden. Je mehr wir uns von dem Äquator entfernen, um so größere Flächen, um so mehr Kraft und Zeit und Geld sind nötig, um geringere Mengen minderwertiger, ungenügender Nahrungsmittel zu gewinnen. Nur für den falsch, töricht Lebenden gibt es einen Kampf ums Dasein. [...] Darum: Zurück in das Reich des Lebens, des ewigen Sommers, der ununterbrochenen Früchteproduktion, in die Tropen. Darum: Zurück in das Land der *sorgenfreien Zukunft*, der *lebensvollsten Gegenwart*, in die Kokospalmenhaine der heißen Zonen.»²³

Neben den erkennbaren Versatzstücken der Ernährungsreform bzw. des Vegetarismus sind weiterhin solche der Nudistenbewegung, hier diskursiv grundiert über den Klimadiskurs, Teil der Weltanschauung Bethmanns und Engelhardts: «Wir sagen: *Lebet so, wie euch Gott geschaffen hat*, und wenn es das Klima, in dem ihr lebt, nicht zulässt, daß ihr nackig seid, dann gehört ihr einfach nicht in dieses Klima.»²⁴ Mindestens implizit liegt solchen Vorstellungen eines «Zurück», einer «Rückkehr» auch die Imagination vermeintlich ursprünglicher, noch «natürlich» lebender «Naturvölker» zugrunde:

«Die Samonaner und die anderen Südsee-Insulaner, die Singhalesen und Sunda-Insulaner, die Indianer am Orinoko und am Amazonasstrom, die Eingeborenen Zentral- und Südafrikas und nicht zum wenigsten die Freunde des Lichtluftbadens, wie sie heutzutage zu Tausenden in allen Kulturländern ins Dasein treten – sie alle beweisen uns zur Genüge, daß unsere leibliche Haut vollständig als Schutz gegen Wind und Wetter genügt.»²⁵ «Ein Hauptbestreben der kulturbringenden Nationen ist, die göttliche Nacktheit des Naturkinds durch die tödliche Kleidung des Kulturmenschen zu verdrängen.»²⁶

Hier wirkt wohl nicht zuletzt der alte Topos des «edlen Wilden» nach, verkürzt formuliert eine Verklärung bzw. Idealisierung indigener Bevölkerungen als vermeintlich von der «Kultur» unberührte «Naturmenschen», die bis ins 16. Jahrhundert zurückreicht, über die Jahrhunderte gleichwohl Transformationen unterliegt.²⁷ Vor diesem Hintergrund erscheint weiterhin das Eigene, erscheint die europäische Moderne als «fremd», als «Anderes»: «Was ist Kleidung? Ein Nicht-

23 Bethmann/Engelhardt: *Eine Sorgenfreie Zukunft*, 19–20. Hervorhebungen im Original.

24 Ebd., 34. Hervorhebung im Original.

25 Ebd., 32.

26 Ebd., 35.

27 Vgl. zur «Karriere» dieses Stereotyps nur Hall: *Der Westen und der Rest*; hier insb. Abschnitt 5 «Am Anfang war die ganze Welt Amerika». Hall perspektiviert sie in Bezug auf die Sozialwissenschaften.

Ich, ein Fremdes, ein Fremdstoff.»²⁸ In diesem Kontext wird der europäische Expansionismus als Bedrohung für den ‹Naturmenschen› wahrgenommen: «Wo der Kulturmensch kolonisierend vordringt, sterben die Naturvölker dahin.»²⁹

Das heißt nun gleichwohl nicht, dass es sich um ein kolonialkritisches Projekt handelt – im Gegenteil. So kommt man nicht umhin, auch zu beobachten, dass die Hinweise auf die indigene Bevölkerung im Text insgesamt eher selten sind und in Hinblick auf den ‹Erwerb› von Land in Übersee, auf dem das deutsche Utopia des Sonnenordens gegründet werden soll, mit klassisch-kolonialistischem Blick ausgeblendet wird, dass es sich hier keinesfalls um ein ‹Niemandland› handelt: In Bezug auf die zu besiedelnden äquatorialen Gebiete wird die indigene Bevölkerung schlicht nicht erwähnt. Insofern verschränken sich hier zwei Semantiken des Fremden: Neben der Imagination eines vermeintlich Ursprünglichen und Natürlichen steht die Verdrängung des Anderen.

Dieses Verdrängen des Anderen als zweite wesentliche Dimension der Fremdheitssemantiken der kolonialen Lebensreform kommt in *Eine sorgenfreie Zukunft* vornehmlich über das Nicht-Sagen zum Tragen. In anderen Texten der Zeit tritt diese Dimension stärker in den Vordergrund. So wird der afrikanische Kontinent in Hertzkas *Freiland* zunächst als «bisher herrenlose[s], aber fruchtbar[es] und zur Besiedelung wohlgeeignete[s] Gebiet[...]»³⁰ imaginiert. Zugleich legt der Text selbst aber offen, dass es sich keinesfalls um nicht besiedelten Raum handelt, sondern um von ‹Anderen›, von vermeintlich ‹Nichtzivilisierten› bevölkerten Raum. So wird von Beginn an darauf geachtet, dass die vorausgeschickten «Pfadfinder»³¹

«nicht zu schwach sein [durften], da gerade jener Volksstamm, inmitten dessen wir uns niederzulassen beabsichtigten – die zwischen dem Kilima und Kenia nomadisierenden Massai –, der kriegerischste von allen des äquatorialen Afrika ist und ihm nur durch kräftiges, machtvolleres Auftreten imponiert werden kann.»³²

In der Regel ist diese Dimension der Fremdheitskonstruktion im Kolonialdiskurs sozialdarwinistisch grundiert: Über den Sozialdarwinismus wird die indigene Bevölkerung als vermeintlich in der Entwicklung der Menschheit auf einer früheren Kulturstufe stehend wahrgenommen. Das zeigt sich im Übrigen auch dort, wo Bethmann/Engelhardt wie im angeführten Zitat die indigene Bevölkerung als «Naturkind[er]»³³ bezeichnen. Im besten Fall wird sie als vermeintlich ‹schutz-

28 Bethmann/Engelhardt: *Eine Sorgenfreie Zukunft*, 34.

29 Ebd., 42.

30 Hertzka, Theodor: *Freiland. Ein sociales Zukunftsbild*, Leipzig/Dresden o. J. [1890] (Vierte durchgesehene Auflage bei E. Piersons), 3.

31 Ebd., 9.

32 Ebd., 13.

33 Bethmann/Engelhardt: *Eine Sorgenfreie Zukunft*, 35.

bedürftig› inszeniert, im schlechtesten mündet dies im auch literarisch kaum verdeckten Genozid – erinnert sei in diesem Zusammenhang etwa an Gustav Frenssens damaligen Bestseller *Peter Moors Fahrt nach Südwest*.³⁴ Bei Bethmann/Engelhardt findet sich dabei eine interessante lebensreformerische Wendung des Sozialdarwinismus:

«Wäre sich Humboldt über das Wesen der Kleidung, wie wir es vorhin geschildert haben, klar gewesen, so hätte er das Fehlen von Individuen mit einer natürlichen Mißbildung unter den genannten Völkern weniger auf das Konto des Rassencharakters, sondern in erster Linie auf das Konto der Nacktheit geschrieben. Bei den nackten Völkern spielt die natürliche Auslese eine ungemein große Rolle. Bei den Kleider- oder Kulturvölkern wird der lebendige Körper vom materiellen Besitz verdrängt. Die Millionärstöchter sind die gesuchtesten. Sie haben das Recht, unschöne Gesichter und mißbildete Körper zu haben. Zunehmender Kleiderkultus hat zunehmende Degeneration zur Folge. Rückkehr zur Nacktheit und in die sie ermöglichenden Tropen und Regeneration der Menschheit gehen Hand in Hand.»³⁵

Es gehört im Übrigen auch zu den offen zutage tretenden Paradoxien weltanschaulich-kulturkritischer Entwürfe einer anderen Moderne in Übersee, dass sie die Aporien der gleichzeitigen Konstruktionen des Anderen als eines positiv konnotierten ›Ursprünglichen‹ und eines negativ konnotierten Rückständigen und zu Verdrängenden nicht aufzulösen vermögen.

Machtpolitische Voraussetzungen lebensreformerischer Kolonisationsprojekte und Expansionismus in Übersee

An der Weltanschauungsschrift Bethmanns und Engelhardts wird des Weiteren auch die mehrschichtige territorial-expansionistische Dimension der überseeischen Lebensreformprojekte sichtbar. So ist die Existenz des deutschen Kolonialreichs letztlich die Bedingung der Möglichkeit der Gründung ihrer Lebensreformkolonie in Übersee:

«Allen jenen, die von dem ›Deutschland, Deutschland über alles‹ durchdrungen sind, möchte ich sagen, daß Deutschland heutzutage weiter reicht als von der Maas bis an die Memel und von der Etsch bis an den Belt, und ihr recht gut intensive Sonnen- und Palmenpolitik treiben können, ohne deshalb schlechte Patrioten sein zu müssen. Wir haben jetzt ein Groß-Deutschland, das sich auf vier Erdteile verteilt. Wir haben ein tropisch Deutsch-Westafrika, Togo und Kamerun, im Bereiche der Ölpalme und des Schibutterbaumes. Wir haben einen herrlichen Besitz in der Südsee, das Kaiser-Wilhelms-Land, den Bismarckarchipel nebst zwei Salomoninseln, die Karolinen, Marianen- und Palauinseln, die Marshall- und Samoainseln. Deutsch-Australien ist so recht die Heimat der Ko-

34 Frenssen, Gustav: *Peter Moors Fahrt nach Südwest*. Ein Feldzugsbericht, Berlin 1906.

35 Bethmann/Engelhardt: *Eine Sorgenfreie Zukunft*, 38–39.

kospalme und des Brotfruchtbaumes. Hier in diesem deutsch-tropischen Afrika und Australien soll und muß der deutsche Vegetarierpatriot sein wahres Wirkungsfeld suchen und finden.»³⁶

Vor allem aber ist dem Lebensreformprojekt selbst ein genuin expansionistisches, kolonialistisches Streben konstitutiv eingeschrieben:

«[Kabakon] ist die erste Kolonie des von mir ins Leben gerufenen Sonnenordens, einer äquatorialen Siedlungsgesellschaft, die den doppelten Zweck hat:

1. Seinen Mitgliedern die denkbar besten Lebensbedingungen bietend, große, edle, gute, urgesunde – ganze Menschen aus ihnen zu züchten.
2. Ein internationales tropisches Kolonialreich des Fruktivorismus zu begründen, indem er um den ganzen Äquator ein engmaschiges Netz von Kolonien reinen, nackten, furktivorischen Lebens legt.

Der Sonnenorden wird zunächst Kabakon besiedeln, von da aus den Bismarck-Archipel, dann Neuguinea und die Inseln im Stillen Ozean, schließlich das tropische Zentral- und Südamerika, das tropische Asien und äquatoriale Afrika.»³⁷

Mit diesem territorialen Expansionismus wird zugleich das Andere, das Fremde seinerseits verdrängt, das hier nicht nur die indigene Bevölkerung, sondern insbesondere auch alles Nicht-Lebensreformerische umfasst. Damit kommt der Text, der im Übrigen seine <Sonnenpolitik> gegen <Partei- und Nationalpolitik> ins Feld führt, auch aus der Aporie, dass er auf die Kolonialausgreifungen des Deutschen Reichs gleichermaßen angewiesen ist, wie er sich mit seinem eigenen Expansionismus letztlich gegen das Deutsche Reich richtet, nicht raus.

Hertzkas Freiland-Entwurf ist der kolonialen Lebensreform Bethmanns und Engelhardts durchaus vergleichbar: Die überseeische Kolonie dient hier, das habe ich in meiner Dissertation gezeigt, zunächst in einem Gestus des Rückzugs von der fehlgeleiteten Moderne Europas der konkreten Erprobung einer neuen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Als solche wird die Freiland-Kolonie dann zum Ausgangspunkt einer Wirtschafts- und Gesellschaftsreform weltumspannenden Ausmaßes. Das zeigt sich nicht zuletzt in der Gliederung des Textes: Das Erste und das Zweite Buch behandeln die zwei Phasen der Absonderung von der modernen Gesellschaft und des Aufbaus der neuen Wirtschaftsordnung in der kolonialen Absonderung; das Dritte und das Vierte Buch behandeln die Expansion sowohl im räumlichen wie auch im geistigen Sinn. Freiland wächst, es «hatte seither seine Grenzen nach allen Seiten, insbesondere nach Westen zu mächtig ausgedehnt».³⁸ Zugleich werden die Gedanken Freilands durch die Welt getragen, andere Staaten schließen sich seinem Wirtschaftsentswurf an. Das Vierte und letzte Buch der Freiland-Utopie schildert, im Wesentlichen in Protokoll-

36 Ebd., 73.

37 Ebd., 63.

38 Hertzka: Freiland, 263.

form, einen in die Zukunft entworfenen Weltkongress, auf dem wesentlich der Anschluss sämtlicher Länder an Freiland und sein Sozial- und Wirtschaftssystem diskutiert werden:

«Nicht weil wir die Verantwortung oder Last scheuten, sondern weil wir es in jeder Beziehung und im allseitigen Interesse für das Beste hielten, wenn der sociale Umgestaltungsprozeß, welchem nunmehr die gesamte Menschheit entgegenging, von dieser auch mit gesammelten Kräften nach gemeinsam wohl erzogenem Plane ins Werk gesetzt werde, beschlossen wir, ungesäumt die Nationen der Erde zu einer Beratung nach Edenthal einzuladen, in welcher erörtert werden solle, was nunmehr zu geschehen habe.»³⁹

Auch diesem Projekt ist der Expansionismus mithin in doppelter Hinsicht eingeschrieben, insofern es den kolonialen Rückzugs- und Projektionsort mit dem eigenen expansionistischen Anspruch verbindet.

Semantiken des Fremden und Expansionismus im Innersten Deutschlands. Koloniale Strukturmerkmale der Lebensreform

Die kolonialen Verflechtungen der Lebensreform beschränken sich nun, so meine These, gerade nicht darauf, dass überseeische Territorien zum deutschen Utopia, zum lebensreformerischen Laboratorium werden. Vielmehr wirken diese Projekte auch auf solche innerhalb Deutschlands zurück. Ganz konkret soll etwa Bruno Wilhelmi, Gründungsmitglied der Obstbaukolonie Eden, die Idee für diese Siedlung aus Brasilien mitgebracht haben – so jedenfalls in der Selbstdarstellung der Siedlung nachzulesen.⁴⁰ Vor allem aber zeigen sich Rückkoppelungseffekte auf diskursiver Ebene auch und gerade in solchen Projekten, die auf den ersten Blick nicht oder nur indirekt mit den realpolitischen Ausgreifungen auf überseeische Gebiete zusammenhängen.

Franz Oppenheimers Wirtschaftsentswurf *Freiland in Deutschland* ist schon dem Titel nach in abgrenzendem Gestus auf Hertzkas Lebensreformkolonie in Übersee bezogen. Oppenheimer sieht «Freiland in Deutschland» und verlegt damit ein zunächst für überseeische Territorien geplantes und gescheitertes Siedlungsprojekt ins «Innerste Deutschlands». Auch Fritschs Gartenstadt-Entwurf erwähnt – als Abgrenzung zu seinem eigenen Projekt – überseeische Lebensreformversuche: «*Es ist nicht einzusehen, warum man zur Wahrnehmung der Bodenreform in ferne unkultivierte Erdteile gehen sollte*, wie es vor einigen Jahren

³⁹ Ebd., 519.

⁴⁰ O. A., Bruno Wilhelmi, verfügbar unter: <https://eden-eg.de/bruno-wilhelmi> [19.06.2024].

versucht und verfehlt worden ist.»⁴¹ Auf sprachlicher und damit gewissermaßen oberflächensemantischer Ebene operiert die Lebensreform des Weiteren auch in Bezug auf innereuropäische Staaten, das habe ich in meiner Dissertation gezeigt, als Teil der weltanschaulichen Kulturkritik der Jahrhundertwende zentral mit den Wörtern *Kolonie* und *Kolonisation*. Fritsch tut dies sehr explizit: «Warum sollte man eine solche Siedlung nicht noch etwas weiter von der Stadt abrücken, sich ein Gelände von größerem Umfange sichern und die Anlage der Colonie so treffen, daß sie sich allmähig zu einer selbständigen Stadt auswachsen könnte?»⁴² Bei Oppenheimer ist die Bezugnahme eher implizit; gleichwohl ist die Kolonie für die Freiland-Siedlung modellbildend, insofern sich der Vertragsvorschlag zur Gründung der Siedlung, den die Abhandlung enthält, am überseeischen Kolonienmodell des Pachtvertrages über 99 Jahre orientiert.⁴³ Neben den zentralen Lexemen *Kolonie* und *Kolonisation* begegnen im Übrigen auch weitere Wörter, die dem Kolonialwortschatz entstammen – Fritsch etwa plant seine «Stadt der Zukunft» «auf jungfräulichem Boden»⁴⁴ und auch das Wort *Hebung* begegnet in diesen Texten häufiger.

Was sprachlich über die Verwendung von Wörtern wie *Kolonie* und *Kolonisation* sichtbar ist, verweist auf das, was der Lebensreform programmatisch eingeschrieben ist: Das ihr zutiefst eigene Expansionsstreben auch innerhalb Europas. Die «neue Gemeinde» Fritschs diene nicht nur der «Verbesserung des privaten und öffentlichen Lebens, für die Schaffung vollkommener Daseins-Formen»⁴⁵, sie «könnte im engeren Kreise versuchen, was dem großen Ganzen später als Muster dienen würde.»⁴⁶ Entsprechend der Weltanschauung der Lebensreform ist die Gartenstadtkolonie Ursprung und Ausgangspunkt für eine gesamtgesellschaftliche Reformbewegung: «Wäre erst ein gedeihlicher Anfang gemacht, so brauchte man um ein Weiterkommen sich nicht groß zu bängen.»⁴⁷ – «Beginnen wir damit, eine Stadt vernünftig und planvoll zu gestalten, vielleicht, daß wir, von einem solchen festen Punkte ausgehend, allmähig auch zu einem vernünftig geordneten Staate gelangen.»⁴⁸ Und auch Oppenheimers Wirtschaftssiedlungsentwurf zielt in letzter Konsequenz auf den Umbau der Weltwirtschaft: «Dieser Prozeß kann erst mit der restlosen Umgestaltung der ganzen

41 Fritsch, Theodor: Die neue Gemeinde. Begleitschreiben zu der Schrift «Die Stadt der Zukunft. Mit einer farbigen Tafel und 14 Text-Abbildungen», Leipzig 1896, 5. Hervorhebung im Original.

42 Fritsch: Die neue Gemeinde, 4.

43 Vgl. Oppenheimer: Freiland in Deutschland, 91.

44 Fritsch, Theodor: Die Stadt der Zukunft. Mit einer farbigen Tafel und 14 Text-Abbildungen, Leipzig 1896, 17–18.

45 Fritsch: Die neue Gemeinde, 8.

46 Ebd., 8.

47 Ebd., 12.

48 Fritsch: Die Stadt der Zukunft, 29.

Weltwirtschaft sein Ende finden.»⁴⁹ Der Expansionscharakter ist der Lebensreform mithin auch dort tiefensemantisch eingeschrieben, wo auf den ersten Blick ein machtpolitischer Kolonialismus weit weg erscheint.

Des Weiteren ist die Lebensreform auch innerhalb Deutschlands über die diskursive Grundfigur des Eigenen und des Fremden organisiert. Das Fremde, das Andere ist dabei zunächst und vor allem die fehlgeleitete Moderne – diese Dimension der Fremdheitssemantik ist vergleichbar jener, die sich wie dargelegt auch in der überseeischen Lebensreform eines Bethmann/Engelhardt oder eines Hertzka zeigt. Bei Fritsch verdichtet sich dieses Andere der abgelehnten Moderne wie in so vielen Texten der Jahrhundertwende im Bild der «heutigen Großstadt»⁵⁰ und ihrer «Mißstände»⁵¹, bei Oppenheimer im fehlgeleiteten Wirtschaftssystem. Gerade das Beispiel Theodor Fritsch zeigt aber auch eine weitere Dimension der Fremdheitskonstruktionen, die mindestens für Teile der Lebensreformbewegung zu verzeichnen ist. So hat Fritschs Gartenstadtentwurf eine deutliche völkische Dimension. Er strebt «in Summa: deutsche Lebenskunst und kunstgestaltetes Leben – eine *deutsche Kultur*»⁵² an, seine «neue Gemeinde» soll zur «Pflanzschule deutschen Lebens»⁵³ werden. Vor diesem Hintergrund müsse

«[d]ie Gemeinde [...] allerdings in der Aufnahme des fremden Zuzugs wählerisch zu Werke gehen. Als Genossenschaft könnte sie sich das Recht wahren, die Aufnahme-Fähigkeit an strenge Bedingungen zu knüpfen und alle unliebsamen Elemente fern zu halten. Körperliche und moralische Gesundheit wären vor allem zu fordern.»⁵⁴

Nicht zuletzt sind auch Figurendarstellungen in der lebensreformerischen Literatur über die diskursive Grundfigur des Eigenen und des Fremden organisiert. Das lässt sich etwa anhand der Darstellung der Figur Helmut Harringas im gleichnamigen lebensreformerischen Antialkoholroman des Sozialpolitikers und Kulturkritikers Hermann Popert (1871–1932)⁵⁵ aufzeigen:

«War er denn nicht selbst ein Friese? War auch sein Geschlecht in den letzten drei Folgen in Hamburg ansässig, jeder der dazu gehörte, und Helmut Harringa am besten, wußte doch, wie die Linie rückwärts über Bremen und Oldenburg nach Esens ging, so recht in das echtste Ostfriesland hinein. Traumhaft tauchte gerade jetzt die letzte stolze Über-

49 Oppenheimer: Freiland in Deutschland, 76.

50 Fritsch: Die neue Gemeinde, 3.

51 Ebd., 4.

52 Ebd., 7. Hervorhebung im Original.

53 Ebd., 7.

54 Ebd., 6.

55 Vgl. zur Biografie Poperts Schneider, Uwe: Popert, Hermann, in: Neue Deutsche Biographie 20 (2001), 619–620, verfügbar unter: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd129574007.html#ndbcontent> [21.08.2023].

lieferung des Geschlechts in ihm auf. Der halb sagenhafte Stammvater: Aylert Harringa, der Dänenbesieger.

Und das Friesenblut war in Helmut Harringa durchgeschlagen in Körper und Geist trotz mancher Mischungen, die das letzte Jahrhundert gebracht haben mochte; das was nicht nur der hohe blonde Körper mit den mächtigen Knochen und der Kopf, der von Stirn zu Wirbel so lang gestreckt war.»⁵⁶

Helmut Harringa wird hier als <edler Friese>⁵⁷ entworfen und zugleich der <fremden>, der modernen Großstadt und ihren Bewohnern⁵⁸ entgegengestellt. Damit aber lässt sich hier zugleich eine Äquivalenz der lebensreformerischen Wahrnehmung von europäischer Landbevölkerung und indigener Bevölkerung in Übersee verzeichnen,⁵⁹ die ihrerseits letztlich im Sinne einer Verschränkung von Lebensreform und Kolonialismus auf Diskursebene begriffen werden. Auch das Handeln der Figur ist im Übrigen im Sinne der lebensreformerischen Vorstellung einer Gesellschaftsreform durch Selbstreform und damit letztlich ebenfalls als ein expansionistisches zu verstehen. Damit, so zeigt sich hier exemplarisch, strukturieren sowohl Fremdheitssemantiken als auch Expansionsbestrebungen die Lebensreform auch dort tiefenstrukturell, wo sie oberflächensemantisch zunächst nicht in kolonialen Kontexten verortet zu sein scheint.

Das bedeutet in letzter Konsequenz aber, so lässt sich an dieser Stelle schlussfolgern, dass Fremdheitssemantiken und Expansionismus im Sinne einer epistemologischen Diskurssemantik die Lebensreformbewegung tiefensemantisch nicht nur dort durchdringen, wo sie auf der Ebene der Oberflächensemantik auf den macht-

⁵⁶ Popert, Hermann: Helmut Harringa. Eine Geschichte aus unsrer Zeit, Dresden 1910, 9.

⁵⁷ Ich danke Sven Reiß für diesen Hinweis im Rahmen der Tagung «Die Lebensreform: Neue Themen und Perspektive», Université de Fribourg, 04./05.03.2022.

⁵⁸ Vgl. nur das Kapitel, das die Mohlenhoffstraße mit ihren Wirtshäusern und Dirnen beschreibt: Hier verdichten sich alle negativen Auswüchse der modernen Großstadt (Popert: Helmut Harringa, Kapitel 3 ab 46).

⁵⁹ Diese Beobachtung verdankt sich nicht zuletzt dem Beitrag von Andreas Schwab zu «Moderne Menschen. Künstlerkolonien als Freiraum für alternative Erfahrungen» im Rahmen der Tagung «Die Lebensreform: Neue Themen und Perspektive», der unter anderem auch auf eine Parallele zwischen der Schilderung der Landbevölkerung durch Akteure dieser Künstlerkolonien und der der indigenen Bevölkerungen in kolonisierten Ländern hingewiesen hat. Vgl. auch Atkinson, Louise: Tagungsbericht: Die Lebensreform: Neue Themen und Perspektiven, in: H-Soz-Kult, 03.06.2022, verfügbar unter: www.hsozkult.de/conferencereport/id/fdkn-127991 [04.04.2023]. Daneben ist insbesondere der Beitrag von Bernhard C. Schär zu erwähnen, der exemplarisch auf Grundlage einer postkolonialen Relektüre von Albrecht Hallers Gedicht *Die Alpen* sowie Selbstbeobachtungen der schweizerischen Volkskunde zeigt, dass der Selbstentwurf der Schweizer Hirten- und Bauernidentität nur innerhalb des kolonialen Wissensraums adäquat zu begreifen ist. Vgl. Schär, Bernhard C.: Bauern und Hirten *reconsidered*, in: Purtschert, Patricia/Lüthi, Barbara/Falk, Francesca (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2013, 315–331. – Ich danke Stefan Rindlisbacher herzlich für diesen Hinweis.

politischen Kolonialismus bezogen ist. Vielmehr strukturieren sie letztlich das gesamte Projekt der Lebensreform. Anders formuliert: Damit ist die Lebensreform in letzter Instanz – dies auch im Sinne jüngerer Ansätze einer ‹geteilten Geschichte› und ‹verwobenen Moderne›, die älteren Vorstellungen homogener und abgeschlossener Kulturräume und tradierten modernisierungstheoretischen Denkmustern, die indigene Gesellschaften als Vergangenheit westlicher Gesellschaften entwerfen, gerade Relationalität und verflochtene Entwicklungsmuster entgegenstellen⁶⁰ – immer als eine koloniale zu begreifen.

⁶⁰ Hierzu grundlegend die Arbeiten von Shalini Randeria: Randeria, Shalini: Geteilte Geschichte und verwobene Moderne, in: Rüsen, Jörn/Leitgeb, Hanna/Jegelka, Norbert (Hg.): Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung, Frankfurt/Main, New York 1999, 87–96; Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini: Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt/Main 2002, 9–49.

Der Vortrupp

Der Krieg, die koloniale Frage und die Avantgarde der «Lebensreform»

Michael Homberg

Am Vorabend des Ersten Weltkrieges sammelte sich die bürgerliche publizistische Avantgarde des wilhelminischen Kaiserreichs zum Fahnenappell. Abseits glühender deutschnationaler Pamphlete erklang das Fanal des Anbruchs einer neuen Zeit, in der sich das Denken und Sprechen radikalisierte, nun auch in vielen Journalen und Zeitungen der Tagespresse. So rüstete sich die Publizistik über politische Allianzen und Gräben hinweg. Dabei verlieh die rasch vordringende kriegerische Sprache sowohl den Ansichten staatskonservativer Denker als auch der Anschauung kulturevolutionärer Avantgarden Ausdruck, die zusehends gegen den Staat, dessen obrigkeitliche Strenge und dessen imperiale Gelüste mobilmachte. Zu den denkwürdigsten publizistischen Unternehmungen, in denen sich diese Ambivalenz der Moderne des Kaiserreichs widerspiegelte, zählte der *Vortrupp*.

Im Januar 1912 erschien die erste Ausgabe des als «Halbmonatsschrift für das Deutschtum unserer Zeit» angekündigten Periodikums. Herausgegeben wurde es vom Hamburger Richter Hermann M. Popert, dessen sozialkritischer Lehrroman *Helmut Harringa* nach 1910 zu einem der meistgelesenen Bücher in der Jugendbewegung avancierte, sowie dem berühmten Berliner «Kapitänleutnant» a. D. Hans Paasche, der bereits ab 1905 als Kritiker der deutschen Kriegs- und Kolonialpolitik in Erscheinung getreten und in der Folge, über bürgerliche Kreise hinaus, zur Ikone der Erneuerungsbewegungen im Kaiserreich geworden war. Die Gründung des *Vortrupps* als eines Forums dieser vielgestaltigen «Reformbewegungen» der langen Jahrhundertwende prägte ein durchaus idealistischer Zug, doch handelte es sich keineswegs um ein utopisches Ansinnen. Vielmehr waren die Herausgeber ausdrücklich gegen die Konkurrenz unzähliger publizistischer Experimente angetreten, um endlich das Glücksversprechen eines neuen, besseren Lebens auch in der Praxis zu erwirken. Euphorisch proklamierte das Journal dazu seinen Anspruch:

«Das Deutschtum unserer Zeit ist das Deutschtum der Werdenden. Eine Zeitschrift, die diesem Deutschtum dienen will, muss dem Werdenden dienen: allem Gesunden, was in unserem Land und Volk wächst und wird. [...] Dieses Organ will der «Vortrupp» sein. [...] Was um uns herum geschieht, im Leben der Völker und der Einzelnen, das will er in dem Lichte bald dieser, bald jener der Lebensreformen zeigen, für die er arbeitet; in

klarer, scharfer Beleuchtung, so dass diese Bestrebungen dem Leser nicht als blasse Gedankendinge erscheinen, sondern als körperhafte, blutvolle Wirklichkeit. Der ‹Vortrupp› braucht keinerlei Rücksicht nehmen, weder nach oben, noch nach unten, weder nach rechts, noch nach links. [...] Die Mächte, die unsre Zeitschrift zusammenfasst, ziehen dem deutschen Volke in seinem Vormarsch sichernd und bahnbrechend voran. Darum hat der ‹Vortrupp› diesen Namen gewählt und hofft, dass er ihn sich verdienen wird.»¹

Nur wenige Monate später, im September 1912, kam es gar zur Gründung eines Deutschen Vortrupp-Bundes, der die inzwischen in lokalen Leservereinigungen organisierten Anhänger vereinte und zur praktischen Umsetzung der lebensreformerischen Gedanken anregte. Für eine kurze Spanne schien alles möglich. Der Zauber allerdings erlosch, auch unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges, rasch und so endete die gelebte Utopie der *Vortrupp*-Bewegung schon 1921 wieder.

In der kurzen Geschichte des Journals, die im Folgenden anhand seiner ideellen Ausrichtung und seiner zentralen Protagonisten beschrieben werden soll, überkreuzen sich gleichwohl zwei zentrale Linien, die zum Verständnis des Kaiserreichs bis heute zentral erscheinen: einerseits das Vordringen eines aggressiv-expansionistischen Kulturchauvinismus, dessen imperiale Dimension, auch sprachlich, in den Auseinandersetzungen um den Krieg, die koloniale Frage und den Appell zur Verbreitung des Deutschtums zum Ausdruck kam, und andererseits, im Inneren, die zusehends stürmischen Verhandlungen über den Kurs einer gesellschaftlichen Modernisierung, in deren Zuge Jugend- und Reformbewegte zusehends den Ton angaben. Dabei zeigte sich eindrücklich, wie stark sich das national(istisch)e Gepräge der verschiedenen Erneuerungsbewegungen im Kaiserreich auch aus den Bedingungs-lagen imperialer Bezüge und Ambitionen ergab.

Ausgehend von dieser Erkenntnis möchte der vorliegende Artikel exemplarisch die sich wandelnden Positionierungen des *Vortrupps* zu Krieg und Kolonialismus ergründen und darüber einen Beitrag zur Analyse der politischen Kultur des Kaiserreichs – und seiner alternativen Milieus – leisten. Dies soll in drei Schritten geschehen. Erstens wird ein kurzer Abriss der Gründungsgeschichte des *Vortrupps* gegeben, wobei vor allem das sich wandelnde Verhältnis

1 Der Vortrupp. Halbmonatsschrift für das Deutschtum unserer Zeit, 1/1 (1912), Umschlag. Dabei reklamierte der *Vortrupp* zwar einerseits das hehre Ziel, «gemeinverständlich» bleiben zu wollen, um über den kleinen Kreis der Vordenker hinaus auch «Fabrikarbeiter» und «Tagelöhner» zu adressieren, annoncierte andererseits aber gleich zu Beginn programmatisch die abgehobenen Lehren charismatischer «geistige[r] Führer». Zur ideengeschichtlichen Positionsbestimmung des Journals als Sprachrohr einer akademischen, elitären Avantgarde der «Gebildeten-Reformbewegung» vgl. eingehend Linse, Ulrich: Der Vortrupp (1912–1921). Ein lebensreformerisches Organ des fortschrittlich-liberalen Konservatismus, in: Grunewald, Michel/Puschner, Uwe (Hg.): Das Konservative Intellektuellen-Milieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1890–1960), Bern 2003, 377–406, hier: 378.



Abbildung 1: Der Anbruch einer «großen Zeit» und der Traum vom besseren Leben. Die Moderne des Kaiserreichs und die Avantgarde des Vortrupps.

seiner Gründerväter und deren Kontroverse um die «Realpolitik» vor der Folie des Krieges zur Sprache kommen wird. Zweitens wird die Umsetzung des Experiments in die Praxis – am Beispiel des Deutschen Vortrupp-Bundes – beschrieben. Und drittens wird das politische Programm des *Vortrupps* untersucht, um insbesondere die kolonialen Bezüge der Siedlungsbewegung und ihrer Vorposten herauszuarbeiten, bevor zum Abschluss das gebrochene Verhältnis der «Lebensreform» zum Leben, allem voran zum Schutz von Menschen, Tieren und Natur, im Fokus stehen soll.

Kriegerische Avantgarden: Die Geschichte des *Vortrupps* zwischen Krieg und Frieden, Reform und Revolution

Die Gründung des in Hamburg herausgegebenen *Vortrupps* oblag der Initiative Hermann Poperts, der unter dem Eindruck der ungeheuren Resonanz seines *Harringa*-Romans seinen Abschied als Richter genommen hatte und sich vorrangig publizistisch zu engagieren begann. Rasch wurde das Journal als «Dauerfortsetzung» von Poperts Roman beworben, dem Ferdinand Avenarius, der Vorsitzende des *Dürerbundes* und Herausgeber des *Kunstwart*, noch vor seinem Erscheinen den Status eines «Volksbuchs» zugeschrieben hatte.² Die Forschung zur «völkischen Revolution» hatte den schon während seines Militärdienstes und auch in Richterwürden kaisertreuen Popert, der einen ungewöhnlichen «Aristokratismus» verkörperte, bereits in den 1960er- und 1970er-Jahren als völkischen «Gralssucher» beschrieben, um das unheilvolle Erbe dieses – durchaus sendungsbewussten – Zweigs der Erneuerungsbewegung zu porträtieren.³ Zu Poperts um 1903 einsetzenden publizistischen Engagements gehörte insbesondere sein Wirken als «Abstinenzprophet» im Kaiserreich, das er als Vorsitzender des Hamburgischen Zentralverbands gegen den Alkoholismus und Gründer des Vereins Abstinenter Juristen des deutschen Sprachgebietes popularisierte.⁴ Daneben wirkte er auch als Richter in pädagogischer Mission und engagierte sich (partei-)politisch in Friedrich Naumanns «Vereinigten Liberalen». Sein Anspruch einer Förderung der «Volksgesundheit» blieb in der Folge bestimmend und kann als «Einigungsmotiv» des *Vortrupps* gelesen werden.⁵

2 Vgl. Linse: *Vortrupp*, 377 f. Zum Roman vgl. überdies: Karl Sievers, Detlev: Antialkoholismus und Völkische Bewegung. Hermann Poperts Roman «Helmut Harringa», in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 29/1 (2004), 29–54; Hermann, Ulrich: «Ein Krieger im Heere des Lichts». Hermann Poperts «Helmut Harringa» als Spiegelbild lebensreformerischen Strebens in der Jugendbewegung, in: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung, 16 (1986/87), 45–62.

3 Vgl. exempl. Mosse, George L.: Die völkische Revolution, Hamburg [1964] 2022, 116–118; Hermand, Jost: Der Schein des schönen Lebens. Studien zur Jahrhundertwende, Frankfurt a. M. 1972, 39–55. Zur Einordnung der Bewegung vgl. zudem Hermand, Jost: Die Lebensreformbewegung um 1900 – Wegbereiter einer naturgemäßerer Daseinsform oder Vorboten Hitlers? In: Cluet, Marc/Repussard, Catherine (Hg.): Lebensreform. Die soziale Dynamik der politischen Ohnmacht, Tübingen 2013, 51–62.

4 Zum Wirken Poperts ab 1905 und des *Vortrupps* vgl. die Zeitungsauschnittsammlungen im Bestand 331–3, Politische Polizei, Nr. 21808 («Der Vortrupp») sowie Nr. 18848 (Überwachung Dr. H. M. Popert), Staatsarchiv Hamburg.

5 Ehlert, Stefan: Hermann Martin Popert und der «Deutsche Vortrupp-Bund» 1912–1921. Eine ideologiekritische und organisationsgeschichtliche Untersuchung, Mag.-Arb. Univ. Hamburg 1993, 6 u. 18–32; Khairi-Taraki: Fremdkörper, 115. Zu Poperts Vorstellungen von «Rasenshygiene» als einer «positiven Eugenik» vgl. zudem Jesus Christus, in: Der Vortrupp, 1/24 (1912), 737–741, hier: 740 f.

Neben der Förderung der Abstinenzbewegung wirkte der *Vortrupp* in seinen 222 Ausgaben auch im weiteren Bereich der Kulturpolitik. Eine Broschüre des Vortrupp-Bundes aus dem Jahr 1913 postulierte entsprechend den Anspruch, «alle deutschen Lebensreformbestrebungen, die am Werke sind», zur Geltung zu bringen.⁶ Zu den wichtigsten Themen des Journals gehörten:

«Allgemeine Kulturpolitik, Förderung der Volksbildung, Schulreform, Vertretung der Interessen der Schulen und ihrer Lehrer, Wohnungsreform, Bodenreform, Gartenstadtbewegung, gesundheitliche und volkshygienische Fragen, Kampf dem Alkoholismus, Ernährungsfragen, Körperausbildung und Freiluftleben in allen Bevölkerungsklassen, Frauenbewegung, Natur- und Heimatschutz, Reform des Lichtbildwesens, Schutz und Förderung des Deutschtums im Auslande, Friedensbewegung, Arbeit an der Völkerverständigung.»⁷

Die starke politische, organisatorische und publizistische Fragmentierung der Bewegung spiegelte sich auch in der Vielzahl der Themen und Autor:innen des *Vortrupps* wider.

An der Seite Poperts war Hans Paasche als Mitherausgeber des Journals ab 1912 rasch zur wichtigsten Figur im Vortrupp-Kreis geworden. Als Idol der Jugendbewegung verkörperte Paasche eine Vielzahl der im *Vortrupp* genannten Themen, darunter auch das zu Beginn zentrale Initiativ der Abstinenzbewegung. Zugleich aber setzte er auch eigene Akzente und bildete in vielen revolutionären Positionen einen Gegenpol zur nationalkonservativen Programmatik Poperts. Das zeigte sich schon im Verständnis von Nation und Nationalismus. So kritisierte er den Hurratriotismus der Jungdeutschen bereits im ersten Jahrgang als Ursache zeitgenössischer Verwirrungen: ««Deutschland, Deutschland über alles!» Sedanfeier, klirrende Medaillen auf dem Gehrock; ein Gebrüll, ein Gefeiher und

⁶ Der Deutsche Vortrupp-Bund (DVB), Broschüre [1913], DVB, A 106/5 Nr. 1, Archiv der deutschen Jugendbewegung (AdJB). Dies spiegelte sich auch im Arbeitsplan der Hamburger Ortsgruppe des Vortrupp-Bundes wider, der sich aus dem Kreis der rund 1000 Bezieher des *Vortrupps* in der Region rekrutierte. Vgl. dazu auch die Vereinssatzung der Hamburger Ortsgruppe nach dem Krieg: Deutscher Vortrupp-Bund, 231–10 B1966–12, Staatsarchiv Hamburg.

⁷ Schlusswort, in: *Der Vortrupp*, 10/6 (1921), 121–128, hier: 122. Einzelne Akzentsetzungen veränderten sich über die Jahre. So war während des Krieges von der «Frage der Kriegerheimstätten» als dringlichem Anliegen die Rede gewesen. Auch «Esperanto, Dürerbundbestrebungen, Kinderschutz» erhielten explizite Erwähnung – ebenso wie die «Wandervogel- und Pfadfinderbewegung» oder die «Freideutsche Jugend». Vgl. Vom Wirken im Vortruppsinne, in: *Mitteilungen des Deutschen Vortrupp-Bundes*, 5/8 (1916), 1–3, hier: 1; Einigung und Einheit der Lebensreformbestrebungen, in: *Der Vortrupp*, 7/22 (1918), 429–431; Begeisterung, in: *Der Vortrupp*, 10/2 (1921), 25–32. Das Credo einer neuen Bevölkerungspolitik und der «Rassenhygiene» blieb zwar bestimmend, rückte aber argumentativ gegenüber der Kriegszieldiskussion und der zwischen Annexionismus und Friedens- wie Völkerbundplänen changierenden Politik zurück.

Getrommel! Biergeruch und Rauch. Und noch einmal: «Hurra!»⁸ In der Folge warnte er, wie schon am Rande des ersten Freideutschen Jugendtages 1913, eindrücklich vor der «große[n] Zeit» der «betriebsamen Säbelschleifer» im Kaiserreich.⁹ Als der Krieg da war, warb er neuerlich um «Besinnung». Paasche war als Freiwilliger zur Marine zurückgekehrt, allerdings nur zwei Jahre später entlassen und 1917 wegen anhaltender Kritik und vermeintlich hochverräterischer Appelle angeklagt worden. In Erwartung der «Friedenszeit» notierte er, es gelte dem Materialismus auch und gerade angesichts der gegenwärtigen existenziellen Bedrohungen abzuschwören.¹⁰ Doch erwies es sich als schwer, das Programm eines neuen, gesunden Lebens über den Krieg hinweg zu bewahren, wie mehrere Beiträge bezeugen, die angesichts der erdrückenden Lasten des Krieges um die Lehren der «Erneuerungsgemeinden» und einen «gesunden Frieden» rangen und gegen das wiederkehrende Sehnen nach «leiblichen und geistigen Genüssen» anschrrieben.¹¹ In dem Maß, wie die Ideologie des *Vortrupps* an «Integrationskraft» verlor, traten auch die Gegensätze zwischen den Herausgebern stärker zutage. So kam es zwischen Paasche, dem der *Vortrupp* alsbald zu nationalistisch wurde, und Popert, der über den Dissens um die Kriegszielpolitik des Reiches von seinem Kollegen abrückte und sich überdies an dessen zunehmend revolutionären Gestus und immer unverhohleneren Friedensappellen störte, zum Bruch.¹² Der Krieg hatte sich demnach zugleich als Impuls und als Bürde des avisierten Erneuerungsprogramms erwiesen.

8 Jung Deutschland, in: Der Vortrupp, 1/3 (1912), 65–71, hier: 70.

9 Wehrkraft und Rüstung, in: Der Vortrupp, 2/15 (1913), 449–458, hier: 456. Vgl. Reulecke, Jürgen: Das Pathos der Jugend, in: Mares, Detlev/Schott, Dieter (Hg.): Das Jahr 1913, Bielefeld 2014, 25–46, hier: 37.

10 Große Zeit, in: Der Vortrupp, 5/5 (1916), 133 f.

11 Von leiblichen und geistigen Genüssen im Kriege, in: Der Vortrupp, 3/22 (1914), 677–681, hier: 680 f. Vgl. auch Alkohol und Heer, in: Der Vortrupp, 3/6 (1914), 189 f. sowie Die Kriegskrüppel und ihr Verhältnis zum Aufartungsziel der Lebensreform, in: Der Vortrupp, 4/13 (1915), 249–254; Vom Wandergeist vor und nach dem Kriege, in: Der Vortrupp, 4/10 (1915), 193–196; Arbeitsreform nach dem Kriege, in: Der Vortrupp, 7/17 (1918), 330–335. Zum Ziel einer «Reinigung» des Kino-Programms im Krieg vgl. indes: Weltkrieg und Kinematographie, in: Der Vortrupp, 4/7 (1915), 143–146, hier: 143 f.

12 Vgl. Linse: Vortrupp, 395 u. 398–401; Ehlert: Popert, 53 f. Vgl. dazu auch Paasche, Hans: Mein Lebenslauf, 26.11.1917, Oberreichsanwalt beim Reichsgericht, Strafsache gegen Hans Paasche, Aufforderung zum Hochverrat. Versendung pazifistischer Schriften, Az C 153/17, R 3003/7397, Bd. 8, 1–18, hier: 8, Bundesarchiv Berlin (BAB).

Zwischen Theorie und Praxis: Der Deutsche Vortrupp-Bund als «Tatgemeinschaft»

Drei Monate nach der Gründung des *Vortrupps* begann der «Ausmarsch» der Armee der «Lebensreformer». Das Journal hatte, so Poperts stolze Bilanz, bereits Tausende Abonnenten gewonnen und strebte, wie er schrieb, nach der Verwirklichung einer «Tatgemeinschaft» in «praktischer Arbeit».¹³ Die Satzung des Vortrupp-Bundes stützte diesen Gedanken, blieb in ihrer Programmatik indes vage; so setzte sich der Bund allein das vorrangige Ziel, «alle deutschen Lebensreformbestrebungen» in «einer umfassenden Organisation» zu bündeln.¹⁴ Bis Mitte 1913 waren 140 Ortsgruppen entstanden, in denen sich 4000 Mitglieder, etwa die Hälfte der Abonnenten, engagierten.¹⁵ Ein Jahr später erreichte der *Vortrupp* seine größte Reichweite und zählte einen Bezieherstamm von rund 11 000 Männern und Frauen, wobei gleichzeitig die Zahl der Mitglieder im Vortrupp-Bund um weitere 2000 gewachsen war. Von den in nunmehr knapp 170 Orten organisierten Gruppen besaßen etwa 80 am Vorabend des Ersten Weltkrieges ein reges Vereinsleben, darunter waren auch einige Ortsgruppen im Ausland, etwa in der Schweiz, Österreich und Frankreich, aber auch in Italien und Spanien und sogar in Ägypten, Mexiko und Brasilien.¹⁶

Die Mehrzahl der Mitglieder des Vortrupp-Bundes waren Akademiker, vor allem Lehrer und Studenten, aber auch Angestellte und Beamte. Neben Juristen traten Ingenieure und Architekten, aber auch Ärzte, Geistliche und Künstler in

13 Der Ausmarsch, in: *Der Vortrupp*, 1/6 (1912), 161–163.

14 Satzung des «Deutschen Vortrupp-Bundes», in: *Mitteilungen des Deutschen Vortrupp-Bundes*, 2/1 (1913), 3 f. Zum Programm vgl. auch: *Wir marschieren/Was ist, was will der «Vortrupp»?», in: Mitteilungen des Deutschen Vortrupp-Bundes*, 2/4 (1913), 17 u. 18 f. Nach dem Rückzug Paasches bildete sich die Inszenierung Poperts als «Führer» des *Vortrupps* zusehends auch in der Satzung des Bundes ab, die ihm, wie im Hamburger Verein, als Finanzier des Unternehmens Sonderrechte zusicherte und zugleich eine stärkere deutschnationale Politisierung des Vereins brachte. Vgl. *Deutscher Vortrupp-Bund*, 231–10 B1966–12, Staatsarchiv Hamburg; Schlusswort, in: *Der Vortrupp*, 10/6 (1921), 121; Satzung, in: *Mitteilungen des Deutschen Vortrupp-Bundes*, 10/1 (1921), 2 f. Zum Programm der «Lebensreform» im *Vortrupp* vgl. auch allg. Linse: *Vortrupp*, 382–401; Ehlert: Popert, 81–87.

15 *Der Deutsche Vortrupp-Bund* (DVB), Broschüre [1913], DVB, A 106/5 Nr. 1, AdJB.

16 Vgl. *Wir marschieren*, in: *Mitteilungen des Deutschen Vortrupp-Bundes*, 2/4 (1913), 17; *Handeln*, in: *Mitteilungen des Deutschen Vortrupp-Bundes*, 2/12 (1913), 57; *Anschriften der Vortrupp-Gruppen*, in: *Mitteilungen des Deutschen Vortrupp-Bundes*, 3/8–9 (1914), 39 f.; Hähnel, Franziskus: *Auf Fichtes Bahnen*. Bericht über den 1. Deutschen Vortrupp-Tag zu Leipzig, den 3. Bis 6. Juni 1914, Hamburg 1914, 35; *Vortrupparbeit ist Aufbauarbeit*, in: *Mitteilungen des Deutschen Vortrupp-Bundes*, 8/1 (1919), 1 f. Sowohl innerhalb der Jugendbewegung, wie im Fall des Zuges der Wandervögel und Freideutschen durch Lateinamerika, als auch im Bereich der (Boden-)Reformarbeit, etwa in Ägypten, Palästina oder Mexiko, berichtete der *Vortrupp* von Anregungen und Aktivitäten zum Austausch.

Erscheinung.¹⁷ Neben den regulären ein- bis zweiwöchentlichen Begegnungen in den Ortsgruppen veranstalteten die Mitglieder Vorträge und sonntägliche Wanderungen, organisierten Spiele im Freien oder gesellige Abende unter den Erwachsenen. Das Vorlesen von Märchen gehörte zum Kinderprogramm. Zum Jahreskalender zählte zudem die Feier der Sommer- und Wintersonnenwenden. Dazu kamen die Vortruppler sowohl in privaten Wohnungen als auch in Vereinslokalen, Land- oder auch Speisehäusern zusammen.¹⁸

Zu den außerordentlichen Anlässen der Begegnung zählte neben der Teilnahme am Freideutschen Jugendtag 1913 auch die Organisation des Vortrupp-Tages ein Jahr später in Leipzig.¹⁹ Der Tenor der Beratungen, das zeigte bereits der Blick in die Programmatik der Herausgeber des Journals, die um eine gesittete «Tonart» warben, war, aller Zuspitzung, Provokation und «sachlichen Polemik» zum Trotz, einen Kurs der Überzeugung und Vereinbarung zu wählen, der es weiten Teilen der bürgerlichen Bundesgenossen erlaube, das gemeinsame Anliegen voranzutreiben.²⁰ Wie sich dieser Anspruch in die gelebte Debattenpraxis übersetzte, soll im Folgenden am Beispiel der Auseinandersetzung um die widerstreitenden Ideen und Konzepte kolonialer Siedlungspraxis näher besehen werden.

Koloniale Spiegelungen: Die Mission der «Lebensreform»

Die Frage kolonialen Siedelns im In- und Ausland erhitze unter den Anhängern der Lebenserneuerung von Beginn an die Gemüter. Neben dezidierten Gegnern und moderaten Skeptikern der kolonialen Mission schrieben so auch deutschtümelnnde Advokaten der wilhelminischen Kolonialpolitik im Organ des *Vortrupps*. Zu den wichtigsten Kolonialkritikern zählte von Beginn an Hans Paasche, dessen verschlungener Lebensweg zwischen Kolonie und Metropole hier nur in Schlaglichtern wiedergegeben werden kann. Neuere Forschungen haben den «Zwiespalt»²¹ Paasches zwischen dem Wunsch nach Frieden und seinem wiederholten

17 Zum Vereinsleben des Vortrupp-Bundes sowie zu dessen Organisation und Zielen vgl. Ehlert: Popert, 103–117.

18 Zu den Aktivitäten vgl. die Rubrik «Aus der Vortrupp-Arbeit» in den Mitteilungen des Deutschen Vortrupp-Bundes. Vgl. überdies exempl. den Arbeitsplan des Vortrupp Hamburg, Sommer 1914, A 106/5 Nr. 1, AdjB.

19 Vgl. dazu: Hähnel: Fichtes Bahnen; vgl. überdies die Ansprache Hans Paasches in Leipzig: «Glaub' an die Sache, der Du dienst», in: *Der Vortrupp*, 3/13 (1914), 385–390.

20 Unsere Tonart, in: *Der Vortrupp*, 2/12 (1913), 353–359, hier: 358 f.

21 Vgl. Lange, P. Werner: Hans Paasche. Das verlorene Afrika. Ansichten vom Lebensweg eines Kolonialoffiziers zum Pazifisten und Revolutionär, Berlin 2008, 16; vgl. auch ders.: Die Toten im Maisfeld. Hans Paasches Erkenntnisse aus dem Maji-Maji-Krieg, in: Becker, Felici-

Einsatz im Krieg eindrücklich beschrieben. Einerseits war Paasche als Militärischer Kommandeur in «Deutsch-Ostafrika» in kolonialer Mission unterwegs gewesen und hatte – im Zuge des Krieges der kaiserlichen Schutztruppen gegen die einheimischen Volksstämme ab 1905 – Mensch und Natur zu zerstören begonnen. Andererseits hatte er sich ebenso rasch aber auch als kritischer Beobachter des Kolonialregimes einen Namen gemacht, der durch eigenmächtige Friedensverhandlungen Leid zu verhindern versuchte.

Paasches Werke spiegeln diesen elementaren Widerspruch wider. In seinen Reiseberichten schrieb er zu Beginn durchaus koloniale Narrative weiter. Zwischen der vorsichtigen Kritik an den zerstörerischen Wirkungen eines imperialen «Welthandels» und dem Wunsch nach «Friedensarbeit» in den Kolonien, die um Meilen über die Kolonialkritik klassischer Erzählungen der Kolonialliteratur hinausgingen, las man in seinem Buch *Im Morgenlicht. Kriegs-, Jagd- und Reise-Erlebnisse in Ostafrika* (1907), das unter dem strengen Auge seines Vaters, des Ökonomen, Reichstagsabgeordneten und glühenden Kolonialisten Hermann Paasche, entstanden war, daher immer wieder auch kolonialapologetische Passagen, die im Duktus dieser Jahre rassistischen Begründungsmustern des deutschen Kolonialanspruchs als «Kulturvolk» Ausdruck verliehen. Zugleich spiegelte der Traum eines naturverbundenen Lebens in der «zweiten Heimat» der Kolonien, den Paasche in Texten und Fotografien ins Werk setzte, exotistische Vorstellungen vom Dasein in der Fremde wider.²²

In den Vorträgen, die Paasche ab 1907 über seine Erlebnisse in den Kolonien und vor allem über den Krieg hielt, sprach das Publikum, wie er sich kurz nach dem Ersten Weltkrieg erinnerte, zu seinem Leidwesen gerade dieser Dimension zu, ohne seine Kritik und seine mahnenden Lehren zur Kenntnis zu nehmen. Es berauschte sich an den «Siegen» über die «feindlichen farbigen Völker» und «kriegerischen Stämme» und honorierte «Härte» und «Gedankenlosigkeit» in einer Weise, dass Paasche darin die «tägliche Betäubung» des eigenen «Gewissens» zu erkennen glaubte.²³ Bereits einige Jahre vor der Gründung des *Vortrups* verband sich bei ihm so eine überzeugte Kolonialkritik mit dem Anspruch, den «Rausch» der Menschen zu kurieren. Als sich der zusehends unbequeme Kritiker Paasche 1917 im Hochverratsprozess verantworten musste, bekannte er vor dem Reichsgericht, er habe, auch als Leitartikler des *Vortrups*, stets

tas/Beez, Jigal (Hg.): *Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika 1905–1907*, Berlin 2005, 154–167; ders.: «Ich ging zu den Löwen im hohen Grase ...», in: Donat, Helmut et al. (Hg.): *Hans Paasche. Ein Leben für die Zukunft*, Bremen 2022, 9–23, hier: 13.

²² Zu den Widersprüchen des Narrativs vgl. Paasche, Hans: *Im Morgenlicht. Kriegs-, Jagd- und Reise-Erlebnisse in Ostafrika*, Berlin 1907, 10 f., 39, 121, 138–140, 295–298 u. 320–323. Später bereute Paasche seine in Teilen apologetische Darstellung des deutschen Kolonialismus. Vgl. Hans Paasche an Landrichter Escher, 17. 12. 1917, R 3003/7397, Bd. 7, Bl. 111, BAB.

²³ Paasche, Hans: *Meine Mitschuld am Kriege*, Berlin 1919, 7 f. u. 15.

die allgemein «anerkannten Autoritäten» ins Visier genommen: «Ich habe gekämpft, nicht nur gegen Alkohol, was allein alle Menschen gegen einen aufbringt, sondern gegen Fleisch, Tabak, Zucker, Feinmehl, gegen Schundliteratur, Kino und Gassenhauer, für Schulreform, Bodenreform, Kleidungsreform, Sprachreinigung, Naturschutz und Frauenstimmrecht.»²⁴

Für den Modernekritiker Paasche waren die Kolonien zugleich Sehnsuchts- und Imaginationsraum geworden. An ihrem Beispiel studierte er die blinden Flecken und Fehlleistungen einer zum Klischee geronnenen metropolitanen Moderne, die er zugleich als negative Folie der angestrebten Erneuerung stilisierte. In seinem berühmten Buch *Lukanga Mukara*, das die abenteuerliche Forschungsreise des afrikanischen Protagonisten «ins innerste Deutschland» in parodistischer Verkehrung der Expeditionsberichte deutscher Kolonisten schilderte, zeichnete Paasche dazu das Bild einer deutschen Nation, deren Bewohner in geradezu absurder Weise von der Natur entfremdet und, wie der Erzähler, der edle Wilde, in ethnografischer Präzision zu Protokoll gab, durch den «Unsinn» der Moderne zuschanden gekommen seien. Der Mensch – und vor allem sein Körper – seien daher, so der Tenor des Romans, aus den ausbeuterischen Verhältnissen der zivilisatorischen Moderne zu lösen und die sozialen und ökologischen Verirrungen ebendieser Moderne zu beenden – allen voran die Verschmutzung der Atmosphäre durch Fabriken, das Leben und Arbeiten in geschlossenen Räumen, die Qual der engen Kleidung, der manische Verzehr von Fleisch, die Abhängigkeiten von Zigarren und Alkohol oder die alles dominierende Logik des Konsums.²⁵

Zum Jahreswechsel 1912/13 war der Roman als Erstdruck im *Vortrupp* erschienen. In dokumentarischen Berichten und Romanen nutzte Paasche in dieser Phase die Kritik an der kolonialen Mission, um lebensreformerische Verhal-

²⁴ Paasche, Hans: Mein Lebenslauf, 26. 11. 1917, R 3003/7397, Bd. 8, 1–18, hier: 1 f. und 17, BAB. Zum Wirken Paasches vgl. die Pressesammlung des Reichslandbundes, R 8034-III/342, BAB. Bekanntlich wurde der Revolutionär Paasche nach dem Krieg von Akteuren der Gegenrevolution erschossen. Vgl. Lange, P. Werner: Hans Paasches Forschungsreise ins innerste Deutschland. Eine Biographie, Bremen 1995, 206–230, sowie die Rapporte der Polizeidirektion zum Mord an Paasche im Mai 1920, R 1507/2764, BAB.

²⁵ Paasche, Hans: Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland [1912/13], Hamburg 1921. Zum Roman vgl. Morris-Keitel, Peter: Umwertung aller Werte. Hans Paasches «Lukanga Mukara» neu gelesen, in: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung, 17 (1988–1992), 163–176; ders.: Paradiesische Zustände. Zu Hans Paasches Weltnaturschutzkonzept, in: Hermand, Jost (Hg.): Mit den Bäumen sterben die Menschen. Zur Kulturgeschichte der Ökologie, Köln 1993, 221–240; Schmid, Andreas: Deutschland im Spiegel Ostafrikas. Hans Paasches *Lukanga Mukara* (1912/13), in: Zeitschrift für Kulturwissenschaft, 14/2 (2020), 49–65.

tensdirektiven und Körperbilder zu propagieren.²⁶ Am Rande des Freideutschen Jugendtags auf dem Hohen Meißner 1913 hatte sich Paasche emphatisch zur Jugendbewegung bekannt;²⁷ seine Werke – und insbesondere seine zivilisationskritische Satire des *Lukanga Mukara* – zählten in der Folge zu Gemeinplätzen der Forschung, die den Appell «zurück zur Natur» als Melange aus Agrarromantizismus und Metropolenkritik charakterisierte und, so Joachim Radkau im begleitenden Band zur wegweisenden Ausstellung über die «Lebensreform» im Jahr 2001, das «Klischee von der angeblich knochenharten und körperfeindlichen wilhelminischen Gesellschaft» als eines «Gegenpols der Reformer» belebte.²⁸ Zu diesem Klischee gehörte auch, dass die ländlichen Kommunarden und Siedler vom Beginn des Wilhelminischen Kaiserreichs bis zum Ende der Weimarer Republik – über alle sozialen, politischen, religiösen und weltanschaulichen Grenzen hinweg – die Perzeption einer Krise der Moderne einte, die in kulturellen Verschiebungen und sozioökonomischen Veränderungen im Zuge der Industrialisierung und Urbanisierung, aber auch beschleunigter Migration zum Ausdruck kam. Allerdings erwiesen sich die vielgestaltigen Erneuerungsbewegungen der Jahrhundertwende, wie das Beispiel des *Vortrupps* zeigte, unbesehen ihrer klangvollen Modernekritik, zugleich als wirkmächtige Akteure dieser Moderne.²⁹

26 Schon kurz nach seiner Rückkehr aus den Kolonien wandte sich Paasche in Vorträgen, etwa in seiner berühmten Rede *Was ich als Abstinenter in den afrikanischen Kolonien erlebte*, gegen den Alkoholismus, den die deutschen Siedler in die Kolonien brachten. In seinem Roman *Fremdenlegionär Kirsch* (1917), der zum Bestseller im Kaiserreich avancierte, rechnete er zudem mit dem übersteigerten Nationalismus, dem Willkürregime der Militärs und dem barbarischen Drill in der Legion – unter dem Deckmantel, dass es sich allein um Zustände in den Reihen des Feindes handelte – ab und pries den sportlichen, gesund lebenden Kameraden und Ingenieur Kirsch als Idol eines neuen Körperbewusstseins. Zu Paasches Körperbildern vgl. Khairi-Taraki, John: Gegen «Fremdkörper» und «Fremdherrscher» im eigenen Reich. Körperdenken bei Hans Paasche und Hermann Popert, in: ders./Braun, Karl/Linzner, Felix (Hg.): *Avantgarden der Biopolitik. Jugendbewegung, Lebensreform und Strategien biologischer «Aufrüstung»*, Göttingen 2017, 109–122.

27 Mogge, Winfried/Reulecke, Jürgen: *Hoher Meißner 1913. Der erste Freideutsche Jugendtag in Dokumenten, Deutungen und Bildern*, Köln 1988, 50–54, 64–67 u. 108–110. Paasche zählte zu den Rednern des Jugendtags; an einer Versammlung des Deutschen Vortrupp-Bundes am 12. Oktober 1913 nahmen zudem über 500 Personen teil.

28 Radkau, Joachim: *Die Verheißungen der Morgenfrühe. Die Lebensreform in der neuen Moderne*, in: Buchholz, Kai et al. (Hg.): *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, Darmstadt 2001, Bd. 1, 55–60, hier: 58 f.

29 Zu den Ambivalenzen der Bewegung vgl. Fritzen, Florentine: *Gesünder leben. Die Lebensreformbewegung im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2006, 33–37; Rohkrämer, Thomas: *Moderisierungskrise und Aufbruch. Zum historischen Kontext der Lebensreform*, in: Carstensen, Thorsten/Schmid, Marcel (Hg.): *Die Literatur der Lebensreform*, Bielefeld 2016, 27–42; Rindlisbacher, Stefan: *Lebensreform in der Schweiz (1850–1950)*, Berlin 2022, 427–431. Zur Ein-

Im *Vortrupp* verbanden sich – schon in den Beiträgen Paasches – immer wieder der breite Kolonialdiskurs und das vielgestaltige Programm der Lebenserneuerung. Dabei richtete sich Paasches Aktivismus gleich in der ersten Ausgabe gegen die Schändung der Natur in den Kolonien. Hierzu reproduzierte er etablierte Gedanken der Zivilisierungsmission, indem er der deutschen Kulturnation ebenso wie anderen europäischen «Völker[n]» die «Pflicht zu kolonisieren» und ihre «Kultur zu verbreiten» zuschrieb. Dazu band er das Vorrücken deutscher Kolonisatoren an das moralische Gebot, den «paradiesischen Reichtum an Leben» in den Kolonien zu erhalten. So protestierte er eindrücklich gegen die «Schande» des Raubbaus an den Naturschätzen, der in seinen Augen alle Ansprüche eines «Kulturvolks» konterkarierte. Zugleich warb er darum, Natur und Menschen im Mutterland und in den Kolonien gleich zu behandeln: «Gilt hier Menschenliebe, dann darf dort nicht Roheit [sic!] schalten; wird hier die Natur geachtet, dann darf sie dort nicht geschändet werden.»³⁰ Ein «deutscher» Naturschutz, der die Logik einer ökonomischen Ausbeutung der Kolonien verabschiedete, avancierte so in der Folge zu einem der Kernanliegen Paasches.³¹ Zur Kritik der «maßlos gesteigerte[n] Handels-, Produktions- und Verkehrswut» in der «Weltgeschichte» gehörte dabei zuvorderst, den vermessenen Anspruch zu brandmarken, darüber entscheiden zu wollen, welches Lebewesen «nützlich» oder auch «schädlich» sei.³²

Kolonie und Metropole waren, so Paasche, eng verwoben. Denn Einschränkungen der Jagd in den Kolonien, aber auch des globalen Verkehrs und Konsums würden, wie er den Parvenüs des Kaiserreichs vor Augen stellte, zwar den

ordnung des «Reformgeistes» der Bewegung und ihrer Lesarten als «Opposition», Instanz der «Transformation» oder «Beschleuniger» der Moderne vgl. zudem den konzisen Forschungsüberblick von Bernd Wedemeyer-Kolwe in diesem Band. Über die kolonialen Siedlungsbestrebungen der Bewegung wird noch in diesem Jahr ein Beitrag des Autors in der *Historischen Zeitschrift* erscheinen unter dem Titel: Jenseits von Eden. Der Traum vom alternativen Leben und die Mission der Siedlungsbewegung im Deutschen Kaiserreich.

30 Protest in elfter Stunde, in: Der Vortrupp, 1/1 (1912), 6–10, hier: 6 u. 10.

31 Deutscher Naturschutz, in: Der Vortrupp, 1/20 (1912), 609–617 sowie 1/21 (1912), 641–645. Zur Kritik an der Jagd in den Kolonien und der euphemistischen «Tonart» der Berichte darüber vgl. auch: Die Visitenkarte, in: Der Vortrupp, 2/14 (1913), 444 f. Zur Ökonomie des kolonialen Tiermords im Kaiserreich vgl. zudem: Kolonie oder Zoologischer Garten, in: Deutsch-Ostafrikanische Zeitung, 9/10 (1907), 1 f. und Die Federmode, in: Der Vortrupp, 3/5 (1914), 129–142, hier: 129 f. «Die Münzen der deutschen Kolonie Neu-Guinea tragen auf der Rückseite das Bild eines Paradiesvogels. Wie in Deutschland der Adler sorgfältig aus der freien Natur entfernt wurde und nur auf Münzen, Marken und Kriegerhelmen ein heraldisches Dasein fristet, so hat jetzt das edle deutsche Handelsvolk dem schönsten Vogel aus der Paradieswelt auf seinen Münzen ein Denkmal geprägt. [...] Der Paradiesvogel lebt als Bild auf deutschem Gelde, und [...] ist für das Vaterland geopfert worden, weil er Geld ins Rollen brachte. So kam durch den Vogelmord deutsches Wirtschaftsleben zur Blüte.»

32 Nachwort, in: Der Vortrupp, 3/3 (1914), 94.

heimischen «Luxus» einschränken, doch immerhin eine «natürliche Lebensweise» stärken.³³ Allerdings könne der Deutsche auch von den Eingeborenen lernen, wie er im *Vortrupp* notierte. So habe sich der «Schwarze» gerade beim Gang durch die «Wildnis» der Kolonien keineswegs als «minderwertig» erwiesen und sei vielmehr den europäischen Soldaten vielerorts zum «Lehrmeister» geworden. In der Figur des Spurenlesers erblickte Paasche deshalb auch ein Vorbild der deutschen Jugend, zumal in Zeiten ihrer kriegerischen Vereinnahmung, wobei er die Kolonisierten als Naturmenschen exotisierte und zugleich den schwarzen Körper als «Kunstwerk» ästhetisierte. Trotz dezidiert Kritik an völkisch-nationalistischer Germanophilie («Deutsch sein, heißt, sich etwas einbilden.») reproduzierte er so dichotome Körperbilder und Männlichkeitsideale, die die klassischen, den Körperdiskurs der Jahrhundertwende prägenden Unterscheidungen gesund/krank und stark/schwach perpetuierten. Hervorzuheben blieb derweil, dass Paasche aus diesen Überlegungen zum «praktische[n] Idealismus» und «neuen deutschen Menschen» einmal mehr ein Prinzip allgemein menschlichen Verhaltens ableitete. So ging es ihm, abseits streckenweise deutsch-nationaler und kollektivistischer Argumentationen sowie eines bisweilen unterschwellig, bisweilen expliziten Kulturimperialismus, um «Ehre, Treue und tätige Nächstenliebe» wie auch um «Tierliebe, Selbstzucht, Gehorsamkeit und Sparsamkeit» und um die Überwindung allen «Standesdünkel[s]» zugunsten neuer Formen des Austauschs «von Mensch zu Mensch».³⁴ Nach dem Krieg rechnete er schonungslos mit dem wilhelminischen Imperialismus, seiner Inszenierung der «Wunder der Tropen» und den «Bildern nackter N****» ab.³⁵ In *Das verlorene Afrika* erteilte er allen Träumen vom «Platz an der Sonne» und einer gesinnungslosen «Ausbeutung» der Kolonien durch die Völker «mit Schießpulver und Druckerschwärze» nun eine entschiedene Absage. Der obrigkeitgläubige Nationalismus, der die Deutschen «zum Henker [ihrer] Nachbarn» habe werden lassen, gemahne, sich von allen alldeutschen Überlegungen, eine eigene Kolonialpolitik wiederzubeleben, zu lösen.³⁶ Hierin mag das humanistische Erbe des *Vortrupps* gesehen werden.

33 Mäßiger Luxus, in: *Der Vortrupp*, 3/6 (1914), 6–9; Der reine Teint, in: *Der Vortrupp*, 1/7 (1912), 193–197. Vgl. dazu auch allg. Paasche, Hans: «Ändert Euren Sinn!» Schriften eines Revolutionärs, hg. v. Donat, Helmut/ Paasche, Helga, Bremen 1992. Zum Kolonialdiskurs des Kaiserreichs und zur Ästhetisierung des kolonialen Erlebnisraumes vgl. allg. Kundrus, Birte: *Moderne Imperialisten. Das Kaiserreich im Spiegel seiner Kolonien*, Köln 2003, 138–173; Gis-sibl, Bernhard: *The Nature of Imperialism*, New York 2016, 141–177 u. 185–187.

34 Die Pfadfinder, in: *Der Vortrupp*, 5/17 (1914), 522–530, hier: 523 f., 525 f. u. 530.

35 Das N-Wort wird in diesem Text als N**** aufgeführt, um die rassistische Semantik und Bedeutung des Wortes nicht wiederzugeben bzw. zumindest abzuschwächen.

36 Paasche, Hans: *Das verlorene Afrika*, Berlin 1919, 3–7. Vgl. dazu Lange, P. Werner: Hans Paasche, die Freideutsche Jugend und das verlorene Afrika, in: *Historische Jugendforschung* (N.F.), Bd. 2 (2006), 57–68, hier: 60–65.

Paasches Positionen und Bekenntnisse werden gerne als Ausdruck einer generellen Distanz der Jugend- und Lebensbewegung zu Krieg und Kolonialismus gelesen. Bei näherem Hinsehen aber, das illustriert schon das Beispiel des *Vortrups*, lagen die Dinge komplizierter. Ein Teil der Bewegung gab sich durchaus kolonialistisch; auch waren die Motive der Kolonialkritik, wo sie sich denn Bahn brach, sehr verschieden.³⁷ Das lag schon daran, dass die Herausgeber des *Vortrups* ein ausgesprochen breites Spektrum an Autor:innen engagierten, die vom Pionier der Freikörperkultur und bekennenden völkisch-nationalen Antisemiten Heinrich Pudor über die (Reform-)Pädagogen Hans Offe und Ludwig Gurllitt, aber auch den Agrarökonom und Einzelsieder Gustav A. Küppers bis hin zum konservativen Journalisten Hermann Ullmann und dem sudetendeutschen Volkskundler Emil Lehmann reichten. Zwar sah sich der *Vortrupp* als anti- und überparteilich, doch hatte er, wie oben skizziert, durchaus eine starke politische Ausrichtung. Von Beginn an ging es darum, über das Journal wie auch über den Vortrupp-Bund – im Einklang mit dem «Streben der bürgerlichen Jugendbewegung nach authentischer Gemeinschaftspraxis und ganzheitlichen Lebensweisen»³⁸ – das Ideal einer neuen «Sittlichkeit» zu verwirklichen und zugleich «zivilisationskritische» Positionen zu besetzen und «rassenhygienische» Ziele zu propagieren.³⁹ In diesen gedanklichen Bahnen kreiste auch der Kolonialdiskurs der Vortruppler.

Schon in seinem ersten programmatischen Beitrag des *Vortrups* hatte Hermann Popert, dessen Hochschätzung des Germanentums zugleich voller Ressentiments gegenüber allem Anderen war, unter dem Titel «Realpolitik» Überlegungen skizziert, gegen die «asiatische Barbarei» im Osten Europas einen aggressiveren Kurs der Germanisierung zu setzen, und sorgte sich, angesichts des unbeschränkten Handels und Verkehrs von Kriegswerkzeug in den überseeischen Kolonien, um die moralische und militärische Dominanz der deutschen

37 So druckte der *Vortrupp* neben Paasches *Lukanga Mukara* bereits 1912 auch einen klassischen Kolonialroman wie A. v. Winklers *Im afrikanischen Sonnenbrand* ab. Zur vielstimmigen Kolonialismuskritik um 1900 vgl. allg. Stuchtey, Benedikt: Die europäische Expansion und ihre Feinde. Kolonialismuskritik vom 18. bis in das 20. Jahrhundert, München 2010, insbes. zur Position Hans Paasches: 258–268.

38 Zu den Verbindungen von Jugend- und Lebensbewegung und den säkular-religiösen kulturorientierten (Such-)Bewegungen des Kaiserreichs vgl. Volkholz, Christian: Freideutsch. Programm und Praxis einer kulturellen Avantgarde in Deutschland im 20. Jahrhundert, Berlin/Boston 2022, 252–264, hier: 254 u. 257 f.

39 Khairi-Taraki: Fremdkörper, 113; Linse, Ulrich: «Wir sträuben uns auch ein wenig gegen fanatische Reformen». Jugendbewegter Lebensstil oder lebensreformerische Jugendziehung? Am Beispiel der Alkoholfrage im Wandervogel und der Freideutschen Jugend, in: Hermann, Ulrich (Hg.): «Mit uns zieht die neue Zeit ...». Der Wandervogel in der deutschen Jugendbewegung, Weinheim u. a. 2006, 205–231, hier: 222–230.

Kolonialsoldaten.⁴⁰ Gedankenspiele der Inneren Kolonisation und der Siedlungsgründungen an den Grenzen des Reiches nahmen in der Folge ebenso wie Überlegungen zur Bedeutung der überseeischen Kolonien eine wichtige Rolle im *Vortrupp* ein. So hob der Volkskundler Lehmann die «Bedeutung der deutschen Schutzarbeit» hervor und prognostizierte einen «deutschslawischen Völkerkampf», der neben der «Kolonisationsweise der Griechen» oder der «Besiedlung des wilden Westens von Amerika» in Forschung und Schulbüchern Widerhall zu erlangen verdiene.⁴¹ Um die Stärke der deutschen «Kolonisations- [und] Kulturkraft» sorgte sich auch der volksdeutsche Politiker und *Kunstwart*-Redakteur Hermann Ullmann, der in kriegerischem Duktus einen «nationale[n] Kampf» ums Dasein propagierte und die «inneren Feinde des Deutschtums» und der «neuerwachte[n] Reformarbeit» benannte: «Landflucht und Rassenverschlechterung, Kindersterblichkeit und Geburtenrückgang, Boden- und Wohnungsnot, zügelloser Kapitalismus und mangelnde genossenschaftliche Erziehung, Zerstörung der alten Gemeinschaften und des Verantwortungsgefühls».⁴² Andere Autoren sahen vor dieser Folie im «Kampf» um «Heide und Moor» einen Weg, neuen Lebensraum zu kultivieren, und warben – nach der Devise «zurück zum Boden» – darum, Siedlungen abseits der Metropole zu gründen.⁴³ Im Bereich der Schulpädagogik warb der *Vortrupp* entsprechend darum, Geografie als *politische* Erdkunde zu unterrichten. In dieser Form sei das Fach dazu geeignet, neben der abstrakten «Vaterlandsliebe» auch das konkrete Programm des Journals («Natur- und Heimatschutz – Bodenreform – Koloniales – das Deutschtum im Auslande») im Bildungskanon zu verankern und die Jugend zur praktischen «Tat» der Kolonisierung anzuregen.⁴⁴

Immer wieder las man im *Vortrupp* noch in Zeiten des Krieges von dem verbindenden Band zwischen den «höher [s]tehende[n]» europäischen Mächten, die, trotz aller Feindseligkeiten, gerade die gemeinsame «Kolonialpolitik»

40 Realpolitik, in: Der *Vortrupp*, 1/1 (1912), 1–5.

41 Von der Bedeutung der deutschen Schutzarbeit, in: Der *Vortrupp*, 2/18 (1913), 557–560; vgl. auch: Die deutschen Stämme, in: Der *Vortrupp*, 4/17 (1917), 340–344.

42 Deutschösterreich und die Reichsdeutschen, in: Der *Vortrupp*, 3/6 (1914), 168–173, hier: 169 f. Noch während des Krieges warb Ullmann überdies eindrücklich darum, in Form einer «neue[n] deutsche[n] Kolonisation» sowohl durch die Besiedelung von «Neuland» in Deutschland als auch an den Grenzen des Reiches «kulturschaffend» zu wirken. Vgl. Die deutschen Reformbestrebungen und der Krieg, in: Der *Vortrupp*, 4/14 (1915), 273–277, hier: 277.

43 Im Kampf um Heide und Moor. Ein entscheidender Vorstoß, in: Der *Vortrupp*, 2/20 (1913), 653–660; Im Kampf um Heide und Moor. Zurück zum Boden, in: Der *Vortrupp*, 3/9 (1914), 268–272.

44 Ein verkanntes Fach, in: Der *Vortrupp*, 3/3 (1914), 69–76, hier: 70 f. Vgl. dazu auch Politische Schulerdkunde, in: Der *Vortrupp*, 5/14 (1916), 429–436, hier: 430 f.

und ihre Rolle als «Kulturnationen» und «Erzieher der Naturvölker» vereine.⁴⁵ In den Augen des Germanisten Walter A. Berendsohn, der am Beispiel der Besiedelung Nordamerikas einen Vergleich der europäischen Kolonisierungsbemühungen anzustellen wagte, gehörte neben dem unvermeidlichen Lobpreis der deutschen Siedlungspraxis – allen voran der «germanischen Kolonisation» als «Bauernsiedelung» – allerdings auch die geschichtliche Erkenntnis einer «Entrechtung der Eingeborenen» als «grausame[r] Kehrseite aller Kolonisierung» dazu.⁴⁶ Noch klarer verurteilte der Schriftsteller Ernst Müller-Holm die moderne koloniale Praxis einer «Ausbeutung» der «Schätze, der Flora, der Fauna und vor allem der Menschen zugunsten der kolonisierenden Nation» in den überseeischen Gebieten, wie sie Kolonialenthusiasten um den ehemaligen Staatssekretär des Reichskolonialamtes Bernhard Dernburg propagierten. Im Versuch, den politischen «Missbrauch» einer Gleichsetzung von Kolonie und Siedlung zu beenden, konstatierte er, dass es «noch keine Kolonie» gegeben habe, «die nicht die Eingeborenen auf irgendeine Weise ausgebeutet» und eine «mehr oder weniger verschämte Sklaverei» zur Folge hatte, während die Idee der «Siedlung» eine gänzlich andere sei. In der Folge bemühte er sich, über die Analogie zur hellenistischen Siedlungspraxis der Antike, den Versuch von «Städtern, Bauern, Mönchen und Rittern», im «slawischen Osten» die «Grenzen des Deutschtums zu erweitern», als «natürliche» und «gewachsene» Form der Ausbreitung von Sprache, Kultur und Lebensweise zu adeln.⁴⁷

Die Grenzziehung zwischen Kolonie und Metropole war auch in anderen Beiträgen klar erkennbar. So schienen die Zielsetzungen der Lebenserneuerer vor allem der Bevölkerung des Mutterlands zu gelten. Eine Eingabe der kamerunischen Bevölkerung an den deutschen Reichstag, in der es neben der Klage über die «Unkorrektheiten der Kolonialverwaltung» auch um die Verhandlung der Bodenpreise und eine «Entschädigung» für die weitere Kolonisierung der Küste ging, erregte allein deshalb spöttische Kommentare. Zwar könne die Bevölkerung durchaus reklamieren: «Wir Wilde sind auch Menschen wie ihr.» Der «Autorität der weißen Bevölkerung in der Kolonie» werde es aber «unmöglich

⁴⁵ Weltgeschichtliche Debatten, in: Der Vortrupp, 4/11 (1915), 227 f. Dagegen reklamierte der Soziologe und Nationalökonom Ernst Schultze, ganz im Sinne der deutsch-britischen Pressekriege, eine deutsche Moral («Unser Schild ist rein.») gegenüber den historischen «Schandt[ate]n» anderer Nationen, allen voran der Engländer in den Kolonien. Vgl. dazu Ethik und Politik, in: Der Vortrupp, 3/21 (1914), 642–646, hier: 642.

⁴⁶ Über die Vereinigten Staaten von Nordamerika, in: Der Vortrupp, 5/13 (1916), 392–397.

⁴⁷ Kolonie und Siedlung, in: Der Vortrupp, 6/23 (1917), 695–699. Zu den Kontinuitäten der Siedlungspläne in der völkischen Bewegung und der NS-Siedlungspolitik vgl. Ulrich Linse: Völkisch-jugendbewegte Siedlungen im 20. und 21. Jahrhundert, in: Botsch, Gideon/Haverkamp, Josef (Hg.): Jugendbewegung, Antisemitismus und rechtsradikale Politik, Berlin 2014, 29–73; Danilina, Anna: Ethiken der Essenz. Eine Emotions- und Körpergeschichte der Rasse in inneren Kolonien (1890–1933), Göttingen 2022.

dienlich» sein, so die kurze Meldung, wenn «die Schwarzen [...] sich ihr gegenüber fast mehr als gleichberechtigt» fühlten.⁴⁸ In stereotyper Weise wurde hier gerade dem bemerkenswerten «Reformgeist» der Kolonialbevölkerung seine Berechtigung abgesprochen.

Im Zuge der ab 1917 schwelenden Kriegszieldiskussion und der sich abzeichnenden Niederlage des Deutschen Reiches rückten die Kolonien neuerlich in den Fokus der Debatte. Nun dominierten – angetrieben von Poperts leitenden Artikeln – Positionen, die den «Verlust» der Kolonien zur unannehmbaren Bedingung eines möglichen Friedensschlusses erklärten. Nach dem Krieg prägten zudem kolonialrevisionistische Beiträge das Journal. Neben der Kritik des Krieges erwies sich der *Vortrupp* so immer wieder auch als Forum apologetischer Positionen.⁴⁹

Fazit: Der Vortrupp und die Suche nach dem «Neuen Menschen»

Die Suche nach dem Neuen Menschen war ein zentrales Motiv der bürgerlichen Jugend- und (Lebens-)Reformbewegungen der Jahrhundertwende.⁵⁰ Das Kaiserreich wurde auch deshalb in der Forschung vielstimmig als ein «Laboratorium der Moderne» beschrieben, in dem kulturelle und künstlerische Trends der Weimarer Republik ihren Ausgang nahmen.⁵¹ Die Sozialutopie einer alternativen gesellschaftlichen und kulturellen Ordnung gründierte, so der einhellige Tenor, eine generelle Skepsis gegenüber der voranschreitenden Mechanisierung, Technisierung und Anonymisierung des modernen Lebens, auch wenn die Bewegung der Lebenserneuerer dann in weiten Teilen weniger als Fluchtbewegung vor der Moderne agierte denn «nach einer *anderen* Moderne im Einklang mit der äuße-

⁴⁸ Die spekulierenden Dualaneger, in: Der Vortrupp, 3/11 (1914), 352.

⁴⁹ Vgl. exempl. Wilsons Dezembernote, in: Der Vortrupp, 6/2 (1917), 33–42, hier: 40; Lehmanns Kriegsziele, in: Der Vortrupp, 6/13 (1917), 385–396, hier: 385–387; Nochmals «Lehmanns Kriegsziele», in: Der Vortrupp, 6/15 (1917), 459–461; Kritik, in: Der Vortrupp, 6/22 (1917), 657–666, hier: 662; Solf, in: Der Vortrupp, 7/10 (1918), 181–190, hier: 185–187; Fidelis, in: Der Vortrupp, 7/23 (1918), 441–459; Kaltes blaues Licht, in: Der Vortrupp, 9/2 (1920), 33–43, hier: 41–43. Zu Poperts politischer Korrespondenz vgl. Nachlass H. M. Popert, N 2229/1, BAB.

⁵⁰ Volkholz: Freideutsch, 253 f. sowie allg. Buchholz et al. (Hg.): Lebensreform; Krabbe, Wolfgang R.: Lebensreform/Selbstreform, in: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998, 73–75.

⁵¹ Vgl. dazu: Stange-Fayos, Christina/Puschner, Uwe/Wimmer, Katja (Hg.): Laboratorium der Moderne. Ideenzirkulation im wilhelminischen Reich, Frankfurt a. M. 2015.

ren Natur und der menschlichen Natur» strebte.⁵² Neben dieser «reflexiven» Dimension einer Modernisierung, die in den letzten Jahren stark hervorgehoben wurde, müssen aber auch die blinden Flecke im Denken und Handeln der Modernisierer in den Blick genommen werden, um die Ambivalenzen ihres Marsches in die Moderne zu studieren. Dazu eignete sich die Geschichte des *Vortrups* in besonderer Weise. Einerseits handelte es sich bei den zitierten Protagonisten kaum um das Klischee «naiv gläubige[r] Idealisten oder spinner-te[r] Außenseiter, die sich kaum oder gar nicht bewusst waren, welche Konsequenzen ihre Anschauungen in der politischen Praxis einmal haben könnten.»⁵³ Vielmehr nutzten Popert, Paasche und ihre Mitstreiter die Möglichkeiten des Journals und des Vortrupp-Bundes, um ihre politischen Überzeugungen durchzusetzen. Andererseits war die avantgardistische Bewegung des Vortrupp-Bundes auch ein Spiegelbild der bürgerlichen Jugend- und Intellektuellenbewegungen und der verwirrenden Vielzahl ihrer politischen und weltanschaulichen Ideologeme: So konnten neben radikalen Advokaten der Friedensbewegung auch Apologeten des Krieges im Dienste von Volk und Vaterland bestehen. An die Seite des besonders von Paasche nachdrücklich propagierten Ziels der Völkerverständigung traten so im *Vortrupp* immer wieder völkisch-deutschnationale Argumentationen. Vor dieser Folie avancierte gerade die Frage des Siedelns und der Koloniegründung zu einem zentralen Gegenstand der Verhandlungen. Die Gründung von Siedlungen im Zuge der «Inneren Kolonisation» im Reich und an seinen Grenzen wie auch die Auseinandersetzung um die imperialen Ansprüche überseeischer Kolonien waren, wie sich zeigte, eng verwoben. Hier war der *Vortrupp* durchaus ein Kind seiner Zeit; im missionarischen Anspruch, neues Land zu kolonisieren, erwies sich der Traum vom neuen, besseren Leben als Speerspitze der Modernisierung im Deutschen Kaiserreich.

52 Rohkrämer: Modernisierungskrise, 29–32 u. 37 f. Zu dieser These vgl. auch ders.: Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland, 1880–1933, Paderborn 1999.

53 Hermand: Lebensreformbewegung, 61 f. Zu dieser Deutung der Bewegung vgl. auch Mahlmann-Bauer, Barbara/Lützel, Paul Michael (Hg.): Aussteigen um 1900. Imaginationen in der Literatur der Moderne, Göttingen 2021.

Hans Paasche (1881–1920)

(Großwild-)Jäger und Vegetarier

Camille Auboin

Einleitung

Es scheint selbstverständlich zu sein, dass sich ethischer Vegetarismus und Jagd ausschließen. Gegen diese Behauptung lehnte sich jedoch der deutsche Lebensreformer Hans Paasche in mehreren Aufsätzen auf. Hans Paasche wurde 1881 in einer großbürgerlichen Rostocker Familie geboren. Nach der Marineausbildung traf er 1904 an Bord der *Bussard* in Deutsch-Ostafrika ein – die ehemalige Kolonie entsprach etwa dem heutigem Tansania ohne Sansibar sowie Rwanda und Burundi. Bald wurde er mit der Niederschlagung des im August 1905 ausgebrochenen Maji-Maji-Krieges beauftragt.¹ Nach seiner Rückkehr nach Deutschland veröffentlichte der junge Kapitänleutnant 1907 sein erstes Buch *Im Morgenlicht. Kriegs-, Jagd- und Reise-Erlebnisse in Ostafrika*, in dem fünf der vierzehn Kapitel der Schilderung seiner Großwildjagdausflüge gewidmet sind.² Ab 1911 beziehungsweise 1912 wandte sich Paasche der Lebensreform zu, wurde Vegetarier und bezog unter anderem Stellung für die Natur- und Tierschutzbewegungen.³

1 Zu der Geschichte Deutsch-Ostafrikas und des Maji-Maji-Krieges siehe zum Beispiel Gründer, Horst: *Geschichte der deutschen Kolonien*, Paderborn u. a. 1985; Becker, Felicitas/ Beez Jigal (Hg.): *Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika 1905–1907*, Berlin 2005; Pesek, Michael: *Koloniale Herrschaft in Deutsch-Ostafrika. Expeditionen, Militär und Verwaltung seit 1880*, Frankfurt am Main 2005.

2 Paasche, Hans: *Im Morgenlicht. Kriegs-, Jagd- und Reiseerlebnisse in Ostafrika*. Mit 97 photographischen Aufnahmen des Verfassers, Berlin 1907.

3 Paasche stand zahlreichen anderen Lebensreformbewegungen nahe, die in *Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland* verdichtet zu finden sind. Zusätzlich zu den Bewegungen, die laut Krabbe den «inneren Kreis» der Lebensreformbewegungen bildeten, nämlich der Vegetarismus, die (Frei)Körperkultur und die Naturheilkunde, unterstützte Paasche «periphere Lebensreformbestrebungen» wie die Antialkoholbewegung und die Kleidungsreform sowie weitere Bewegungen, die zwar nicht zu der Lebensreform in engem Sinne zählten, aber mit ihr verbunden waren, wie die Jugendbewegung oder die Bodenreform. Paasche, Hans: *Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland*. Geschildert in Briefen Lukanga Mukaras an den König Ruoma von Kitara, Hamburg 1921; Krabbe, Wolfgang R.: *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode*, Göttingen 1974, 13.

Trotz der hier scheinbar radikalen weltanschaulichen Wende zeugen die Texte des Publizisten Paasche von auffallender Kontinuität zwischen seinen lebensreformerischen Gedanken und seinen kolonialen Erfahrungen und Vorstellungen.⁴ Seine Auseinandersetzung mit dem ambivalenten Verhältnis von Vegetarismus und Jagd ist in dieser Hinsicht naheliegend. Paasche bemühte sich, den (kolonialen) Großwildjäger zu einem wichtigen Angelpunkt der ersehnten Versöhnung zwischen dem «zivilisierten» Menschen und der «wilden» Tierwelt zu machen.

Der erste Teil dieses Aufsatzes zeigt, dass afrikanische Völker für Paasches ethischen Vegetarismus eine inspirierende Funktion einnahmen. Im zweiten Teil wird die koloniale Jagd als kritische Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Modernisierungsprozessen unter ethischen Blickwinkeln untersucht. Der dritte Teil widmet sich Paasches Versuch, die Tierfotografie zu einem Großwildjagdersatz zu stilisieren, welcher das Mensch-Tier-Verhältnis ethisch neu gestalten sollte.

Das Vorbild afrikanischer «Naturvölker» für Paasches ethischen Vegetarismus

Im Gegensatz – oder vielmehr als Erweiterung – zum lebensreformerischen Ideal des in Harmonie mit der Natur lebenden Kleinbauern griff Paasche auf koloniale Vorstellungen ostafrikanischer Völker zurück. Diese präsentierte er vielerorts als Anregung für die im Mutterland durchzuführenden lebensreformerischen Versuche. Über seine Bekehrung zur vegetarischen Ernährungsweise schrieb Paasche 1914: «Mir hat der N**** Lukanga Mukara die Kenntnis des Vegetarismus vermittelt.»⁵ Lukanga Mukara ist ein fiktionaler Charakter aus einem Fruchtesser-Volk

4 Zu den Verflechtungen zwischen Kolonialismus und Lebensreform siehe besonders: Repussard, Catherine: «Contre-cultures coloniales autour de 1900. Régénérer, réinventer, réinscrire une Allemagne repensée outre-mer», in: Puschner, Uwe/Stange-Fayos, Christina/Wimmer, Katja (Hg.): *Laboratorium der Moderne. Ideenzirkulation im Wilhelminischen Reich/Laboratoire de la modernité. Circulation des idées à l'ère wilhelminienne*, Frankfurt am Main 2015; Repussard, Catherine: ««Déciviliser» l'Europe et repenser la vie autour de 1900: entre colonialisme et Lebensreform», in: de Gemeaux, Christine/Repussard, Catherine (Hg.): «Civiliser» le monde, «ensauvager» l'Europe? *Circulations des savoirs, transferts et Mimicry dans l'espace germanophone et sa sphère coloniale*, Paris 2017; Brasch, Anna S.: *Moderne – Regeneration – Erlösung. Der Begriff der «Kolonie» und die weltanschauliche Literatur der Jahrhundertwende*, Göttingen 2017.

5 Paasche, Hans: «Ändert Euren Sinn!» *Schriften eines Revolutionärs*, hg. von Donat, Helmut/Paasche, Helga. Mit einem Nachwort von Robert Jungk, Bremen 1992, 119. Das N-Wort wird in diesem Text als N**** aufgeführt, um die rassistische Semantik und Bedeutung des Wortes nicht wiederzugeben bzw. zumindest abzuschwächen.

aus dem Gebiet des Viktoriasees, dessen Briefe zuerst in der Zeitschrift *Der Vortrupp* und 1921 in Romanform unter dem Titel *Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland* erschienen.⁶ In diesem Werk gilt Lukanga Mukara, in Anlehnung an Montesquieus fiktionale Briefeschreiber Usbek und Rica, als ein scheinbar einfältiger und dadurch höchst kritischer Beobachter europäischer Lebensweisen.⁷ Paasches Figur bildet einen Gegenpol zum Menschen, der in europäischen, industrialisierten Großstädten lebt. Die Konstruktion dieser Figur erfolgt durch den Rückgriff auf rassistische Vorstellungen des kolonialen Anderen, die in der wilhelminischen Gesellschaft tief verankert waren. In diesem Repertoire fungierten afrikanische Völker als «Naturvölker», welche

«[...] im Gegensatz zu den Kulturvölkern die tiefere, primitive Schicht der Menschheit [bilden]. [...] Die Völker, die man als N. zusammenfaßt, stehen im guten wie im schlimmen Sinn der Natur näher als wir, sie sind nicht durch eine so breite Schicht menschlich beeinflusster oder umgestalteter Dinge, Begriffe und Abstraktionen von den unbewußt schaffenden Naturkräften geschieden.»⁸

Diese auf einer sozialen und nationalistischen Uminterpretation der darwinistischen Evolutionstheorie basierende Konstruktion des kolonialen Anderen machte sich Paasche zu eigen und verflocht sie mit einer säkularisierten Deutung des heilgeschichtlichen Dreischritts von Paradies–Sündenfall–Erlösung.⁹ Somit stellte er eine Dichotomie zwischen europäischen und afrikanischen Lebensweisen beziehungsweise Ernährungspraktiken her.

Auf der einen Seite konstruierte Paasche Afrika als verlorenes Paradies, in dem der Mensch noch Teil der Natur sei und sich mühelos von ihrem reichhaltigen Ertrag ernähren könne.¹⁰ Die vegetarische Ernährung der «Naturvölker» ermögliche ihnen, eine enge und harmonische Beziehung zu ihrer Umwelt zu pflegen.¹¹ Auf der anderen Seite hätten sich die Europäer im Zuge der Modernisierungsprozesse, insbesondere der industriellen Revolutionen, von der «Natur» unabhängig gemacht. Die ungesund und entfremdenden Lebensweisen der «Kulturvölker» zeugten auf dramatische Weise von dieser Abkoppelung. Als überzeugter Vegetarier sah Paasche in der (Wieder)Aufnahme der vegetarischen

6 Paasche: *Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara*, 56. Der Roman besteht aus neun Briefen. Die ersten sechs Briefe wurden zwischen 1912 und 1916 in der von Paasche und Hermann Popert mitherausgegebenen Zeitschrift *Der Vortrupp. Deutsche Zeitschrift für das Menschtum unsrer Zeit* veröffentlicht.

7 Montesquieu, Charles de: *Lettres persanes*, Amsterdam 1721.

8 Meyers Großes Konversations-Lexikon, Bd. 14, Mittewald bis Ohmgeld, Leipzig/Wien 1906, 459–460.

9 Krabbe: *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform*, 167.

10 Paasche: *Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara*, 62–63; Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 235.

11 Paasche: *Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara*, 60.

Kost die Möglichkeit, den Dualismus zwischen «Natur» und «Kultur» dialektisch zu überwinden. Dabei sprach er afrikanischen Völkern eine entscheidende Funktion in diesem Erlösungsprozess zu.

In seiner kritischen Darstellung der europäischen Lebensweisen stützt sich Lukanga Mukara neben hygienischen und ökonomischen Erklärungen auch auf ethische Argumente zur Rechtfertigung des Vegetarismus.¹² Der fiktive Afrikaner beschreibt erschrocken und entsetzt die Gewalt, die in Europa gegen Tiere ausgeübt wird, sei dies das Mästen von Schweinen oder das Schlachten von Tieren, manchmal gar von Haustieren. Dabei betont er wiederholt nicht nur die Zerteilung der Tierleichen, deren Blut später getrunken wird, sondern auch die Zurschaustellung dieser Tierstücke in Schaufenstern, an deren Anblick sich die Passanten erfreuen.¹³ Durch diese Beschreibung wird das mangelnde Mitgefühl der Europäer und ihr menschenunwürdiger Umgang mit Tieren entlarvt.¹⁴ Durch die Bezeichnung der Fleisch genießenden Europäer als «Seelenesser» und «Kannibalen» wird eine zugespitzte Umkehrung der kolonialen Konstruktion von «Zivilisation» und «Barbarei» vorgenommen.¹⁵ Der auf dem Tierschutzgedanken basierende Vegetarismus Lukanga Mukaras wird somit durch einen breiteren Pazifismus ergänzt, den unter anderem Theodor Hahn (1824–1883) und Magnus Schwantje (1877–1959) vertraten, laut denen Tiermord zu Menschenmord führe.¹⁶ Zugleich nimmt er Aspekte einer um die Jahrhundertwende im Bürgertum weit verbreiteten «östlichen Spiritualität» auf, die unter anderem auf dem Glauben an die Seelenwanderung gründete und von Paasche in Zusammen-

12 Ebd., 56–62. Dazu Krabbe: Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform, 70–76. Es wurde in diesem Aufsatz darauf verzichtet, auf diese Motivationen einzugehen. Die ethischen Argumente für den Vegetarismus wurden wiederum in den Vordergrund gestellt, da sie eine zentrale Rolle in Paasches Auseinandersetzung mit der Jagd spielten. Zu den hygienischen und ökonomischen Argumenten des Vegetarismus: Krabbe: Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform, 59–70; Wedemeyer-Kolwe, Bernd: Aufbruch. Die Lebensreform in Deutschland, Darmstadt 2017, 53–57.

13 Paasche, Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland, 57.

14 In seinem ersten Roman, *Im Morgenlicht*, richtete Paasche diese Vorwürfe gegen Afrikaner, um die «Zivilisierungsmission» der Europäer und die Begrenzung der afrikanischen Jagd zu rechtfertigen. Paasche: *Im Morgenlicht*.

15 Paasche: Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara, 56.

16 Siehe Schwantje, Magnus: Tiermord und Menschenmord. Vegetarismus und Pazifismus, Berlin 1919; Krabbe: Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform, 71. Paasche war ein begeisterter Leser der von Magnus Schwantje herausgegebenen *Ethischen Rundschau*. Sein ethischer Vegetarismus verdankte Schwantje wohl wertvolle Anregungen. Schwantje schrieb seinerseits eine kurze Biografie über Paasche nach seinem Tod: Schwantje, Magnus: Hans Paasche. Sein Leben und Wirken. Mit einer Bildbeilage, Berlin 1921.

hang mit der «Naturreligion» afrikanischer Völker gebracht wird.¹⁷ Der von Lunkanga Mukara implizit angepriesene ethische Vegetarismus bettet sich in eine pazifistische Weltanschauung ein und gilt als der «wahre», der «richtige» Weg zu «Selbstverleugnung, Mitleid und Nächstenliebe».¹⁸ Dabei stellte Paasche die Tatsache in den Hintergrund, dass nicht alle afrikanischen Völker Frucht- oder Pflanzenesser waren und dass die Jagd auch von Afrikanern ausgeübt wurde.

Durch die Gegenüberstellung von europäischen Fleischessern und verklärten afrikanischen Fruchtlässern und die damit einhergehenden verschiedenen Konzeptionen vom menschlichen Umgang mit Tieren forcierte Paasche eine tiefgreifende Infragestellung und Neudefinierung der europäischen Vorstellungen und Praktiken der Mensch-Tier-Beziehungen. Dabei beabsichtigte er nicht, die Europäer zur bloßen Nachahmung imaginierter Afrikaner zu bewegen: Zum einen sei den westlichen «Kulturvölkern» die im rassistischen Diskurs verankerte Vorstellung der Einheit zwischen Mensch, Tier und Landschaft für immer verloren gegangen und zum anderen argumentierte Paasche mit der «Rassenhierarchie», ohne sie grundsätzlich infrage zu stellen.¹⁹ In Paasches Schriften überschneidet sich das lebensreformerische Gedankengut mit der kolonialen Ideologie, derer mythische Zeitvorstellung Catherine Repussard wie folgt zusammenfasst: «Die als dekadent empfundene Gegenwart und nahe Vergangenheit müssen überwunden werden, damit die Menschen an eine mythische Vergangenheit wieder anknüpfen und sich in die Zukunft hineinversetzen können.»²⁰ So konnte für Paasche die Erlösung der Europäer nicht durch eine «Verwilderung»²¹ der

17 Baumann, Martin: «Importierte» Religionen: das Beispiel Buddhismus, in: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1883–1933, Wuppertal 1998, 513. Siehe auch Krabbe Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform, 72–76. Bei der «Naturreligion» handelt es sich um einen rassistisch konnotierten Begriff, von dem es sich zu distanzieren gilt. Er entspricht allerdings Paasches Auffassung von dem religiösen Leben afrikanischer Völker, weshalb er hier verwendet wird.

18 Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 138.

19 Paasche übernahm die koloniale «Rassenhierarchie», laut welcher kolonisierte Völker sich auf einer früheren Phase der Menschheitsentwicklung als die Europäer befinden und somit als «niedriger» oder «minderwertiger» gelten würden. Im Gegensatz zu europäischen Gesellschaften, welche sich durch technische Fortschritte von Naturfaktoren unabhängig gemacht hätten, seien afrikanische Gesellschaften durchaus von ihnen bestimmt.

20 Aus dem Französischen übersetzt: Repussard, Catherine: *Idéologie coloniale et imaginaire mytique. La revue <Kolonie und Heimat> de 1909 à 1914*, Strasbourg 2015, 96. Zu dieser utopischen Vorstellung, wenngleich mit einem anderen Schwerpunkt, auch: Parr, Rolf: *Die Fremde als Heimat. Heimatkunst, Kolonialismus, Expeditionen*, Konstanz 2014.

21 Die «Verwilderung» der Europäer in den Kolonien entspricht dem englischen Begriff des *going native*: «The term indicates the colonizer's fear of contamination by absorption into native life and customs. The construction of native cultures as either primitive or degenerate in a binary discourse of colonizer/colonized led, especially at the turn of the century, to a widespread fear of <going native> amongst the colonizers in many colonial societies. [...] The

Deutschen erreicht werden, sondern nur durch Selbstkritik, die in einer Versöhnung zwischen vorindustriellen und industriellen Lebensweisen münden sollte:

«Ich brachte den Eindruck mit heim, daß unerschlossene Länder und Urvölker für uns ein Segen seien, weil wir an ihnen, die alle Errungenschaften unserer Kultur nicht kennen und nicht entbehren, die unsere Vorzüge nicht haben, aber auch von unseren Fehlern und Gewohnheiten frei sind, lernen können, uns selbst besser zu erkennen. Es blieb bei mir bis jetzt im wesentlichen bei diesem Bewußtsein. Fern lag es mir noch, mit solchen Betrachtungen hervorzutreten und zur Kritik unserer Zustände aufzufordern.»²²

Paasches Schriften veranschaulichen deutlich die im Bereich der *postcolonial studies* eingehend analysierte Dynamik von Konstruktion und Rekombination von Identität und Alterität in kolonialem Kontext.²³

Paasches ethischer Vegetarismus strebte nach einem respektvollen und friedlichen Umgang mit der Tierwelt. Und doch führte er mit deutschen Vegetariern eine Auseinandersetzung zur Frage, ob gejagt werden sollte oder nicht. Zwei Grundideen erklären seine befremdliche Stellungnahme für die Jagd. Diente die Jagd einerseits nicht zur Nahrungsbeschaffung, sondern zur Unterhaltung des Jägers, betrachtete Paasche andererseits das schnelle, schmerzlose Töten als vereinbar mit seinen ethischen Prinzipien. Die Rehabilitierung der Jagd als ethische Freizeitaktivität sollte zudem mit einer Reform der zeitgenössischen Jagd einhergehen, in der sich aristokratische Werte und moderne Praktiken überschneiden. Wieder einmal stützte sich Paasche auf seine Kolonialerfahrung und ließ Afrika zu einem Ort werden, in dem alternative Jagdpraktiken entwickelt werden konnten beziehungsweise entwickelt werden mussten.

threat is particularly associated with the temptation posed by inter-racial sex [...]. But ‹going native› could also encompass lapses from European behaviour, the participation in ‹native› ceremonies, or the adoption and even enjoyment of local customs in terms of dress, food, recreation and entertainment.» Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (Hg.): *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, London/New York 2000, 115. Zu dem deutschen Kolonialreich: Becker, Frank (Hg.): *Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich*, Stuttgart 2004.

²² Paasche: *Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara*, 1.

²³ Die Fetischisierung von manichäischen Identitätskonstruktionen beruhte auf einem äußerst dynamischen, unaufhörlich wiederholten Prozess des *othering* (Spivak), bei welchem der Kolonisierte und der Kolonisator zugleich produziert wurden, um ihre Differenz immer wieder neu zu behaupten. Siehe z. B. Spivak, Gayatri Chakravorty: *The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives*, in: *History and Theory* 3, 1985; Hall, Stuart: *The West and the Rest. Discourse and Power*, in: Gieben, Bram/Hall, Stuart (Hg.): *Formations of Modernity*, Cambridge/Oxford 1992; Bhabha, Homi: *The Location of Culture*, London/New York 1994.

Die koloniale Jagd als Auseinandersetzung mit Modernisierungsprozessen

Paasche hatte die Jagd nach eigenen Angaben schon vor seiner Reise nach Afrika ausgeübt, wurde jedoch erst dort zu einem leidenschaftlichen Großwildjäger.²⁴ Seine Jagdtätigkeit in überseeischen Territorien wies zwar Aspekte einer «Feudalisierung der Bourgeoisie» auf, ging aber über das aristokratische Statussymbol hinaus.²⁵ Er übernahm ständisch geprägte Jagdwerte und -praktiken und deutete sie durch den Rückgriff auf den Naturschutzgedanken allmählich um. Die (koloniale) Großwildjagd erschien als Konfrontation mit der Moderne und erlangte dadurch einen neuen Geltungsanspruch. In seinem ersten Roman, *Im Morgenlicht*, diente die Jagd zwar zur Ernährung der unter Paasches Kommando gestellten Kolonialtruppe, aber sie war auch und vor allem eine Herrschaftspraxis, die zugleich «Zivilisationskritik und Selbstzivilisierung» beinhaltete.²⁶ Bernhard Gissibl hat die europäische Vorstellung der afrikanischen Wildnis ausführlich analysiert und gezeigt, dass die ehrfurchtgebietende Präsenz von Großwild und Raubtieren, insbesondere die Elefanten- oder Löwenpopulation, zur Konstruktion der «Savanne als Ort eines natürlichen Urzustands und als Heterotop zur geordneten und wirtschaftlich genutzten Natur Europas» erheblich beitragen.²⁷ In diesem Zusammenhang fungierte die Großwildjagd als Erziehungsmedium zu einer Männlichkeit, die das Natürliche beziehungsweise das Animalische aufnahm und zugleich die Selbstkontrolle des Jägers und seine Herrschaft über das Tier behauptete.²⁸ Bernhard Gissibl fasste den Dreischritt dieses Erziehungsprozesses wie folgt zusammen: Die Jagd führte zu einer Wechselwirkung zwischen Mensch und Tier, bei der die wilden Tiere vermenschlicht und die animalischen Instinkte des Jägers neu geweckt wurden. Das Töten des Tieres und die errungene Jagd-

24 Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 121. Das Jagdrecht des Adels wurde nach der Revolution 1848/49 aufgehoben. Auch wenn Preußen schon 1850 die Jagd wieder einschränkte, blieb sie anderen Gesellschaftsschichten als dem Adel zugänglich, insbesondere großbürgerlichen Grundbesitzern. Siehe Rösener, Werner: Die Geschichte der Jagd. Kultur, Gesellschaft und Jagdwesen im Wandel der Zeit, Düsseldorf 2004, 261 u. 368. Die Hinwendung zur Großwildjagd in kolonialem Kontext war keine Seltenheit. Gissibl, Bernhard: *The Nature of German Imperialism. Conservation and the Politics of Wildlife in Colonial East Africa*, New York/Oxford 2016, 73.

25 Eisenberg, Christiane: «English sports» und deutsche Bürger. Eine Gesellschaftsgeschichte 1800–1939, Paderborn u. a. 1999, 233. Zur Jagd als Standesmerkmal der Aristokratie siehe auch: Rösener: Die Geschichte der Jagd, 261–277.

26 Gissibl, Bernhard: Das kolonisierte Tier. Zur Ökologie der Kontaktzonen des deutschen Kolonialismus, in: Werkstatt Geschichte 56, 2010, 22.

27 Ebd., 24; Gissibl: *The Nature of German Imperialism*.

28 Gissibl: *Das kolonisierte Tier*, 22.

trophäe stellten seine Menschlichkeit wieder her und behaupteten seine Herrschaft über die Wildnis.²⁹

Die Erziehungsfunktion der im kolonialen Kontext betriebenen Großwildjagd ist in den Jagderzählungen des jungen Paasche oft zu finden.³⁰ Sie diente schon damals als Kriterium zur Unterscheidung zwischen einer aristokratisch geprägten und einer für die Fehlentwicklung der Moderne stehenden Jagd.

Im Vergleich zum Mutterland war der Zugang zur Jagd in den Kolonien deutlich niederschwelliger.³¹ Zudem nahmen die Jagdexpeditionen im kolonialen Kontext oft die Form von Safaris an, in welchen großer Wert auf die Quantität von erschossenen Wildtieren gelegt wurde.³² Die Jagd wurde dort nicht nur als Freizeitaktivität, sondern auch aus wirtschaftlichen Gründen ausgeübt.³³ Schon in seinem ersten Roman formulierte Paasche kritische Bemerkungen zur Jagdpraxis anderer Weißer. Dabei griff er auf die kritisch beladene Figur des «Schießers» oder des «Aasjäger[s]» zurück, welcher wahllos und ohne irgendeine ethische Überlegung schoss. Im Gegensatz dazu stellte er sich als weidmännisch dar, das heißt als Jäger, der seine Praxis durch aristokratische Regeln einschränkte, unnötige Tierquälerei vermied und die Aufrechterhaltung bestimmter Tierarten nicht gefährdete.³⁴ Paasches Kritik richtete sich, wenn auch nicht ausschließlich, so doch in erster Linie gegen die ökonomische Jagd. So behauptete er: «Der Schutz der Tierwelt verlangt nichts anderes als eine strenge Abwehr der Mächte, die heute das Banner der Zerstörung über die Erde tragen: des Welthandels und der Industrie.»³⁵ Dabei führte er Argumente aus dem Wildschutz- sowie aus dem Tierschutzdiskurs an.³⁶ Er übte scharfe Kritik an der Tierquälerei, die mit

29 Ebd., 20.

30 Diese drei Schritte sind bei Paasche zu finden, respektiv: Paasche: Im Morgenlicht, 208, 221 u. 268.

31 Gissibl erklärt, dass die Jagd in den Kolonien auch von «Unterroffizieren, kleinen Ansiedlern und subalternen Kolonialbeamten» ausgeübt wurde. Gissibl: Das kolonisierte Tier, 20–21.

32 Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 87–90.

33 Zur wirtschaftlichen Jagd in den Kolonien: Wächter, H. Jürgen: Naturschutz in den deutschen Kolonien in Afrika (1884–1918), Berlin 2008; Gissibl: The Nature of German Imperialism.

34 Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 90 und Paasche: Im Morgenlicht, 270. Paasche griff in dieser Kritik auf Argumente zurück, die Adelige gegen die von niedrigeren Ständen ausgeübte Jagd formulierten, insbesondere die Bauernjagd. Doch richtete er diese Kritik auch gegen höhere soziale Schichten. Zum Begriff des Weidmännischen und zur Figur des Schießers: Rösener: Die Geschichte der Jagd, 264–277 u. 322 ff.; Gissibl: The Nature of German Imperialism, 75 u. 146.

35 Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 91.

36 Der Wildschutz als Kategorie des Artenschutzes sorgt für die Erhaltung von ganzen Tierpopulationen, während der Tierschutz einzelne Tiere vor menschlichen Beeinträchtigungen schützen will. Zur Geschichte des Wildschutzes in den afrikanischen Kolonien Deutschlands: Wächter: Naturschutz in den deutschen Kolonien. Zu den Tierschutzbewegungen in Deutsch-

weit verstandenen wirtschaftlichen Jagdpraktiken einherging. Neben dem rohen Misshandeln wilder Tiere durch die Kinoindustrie – und teilweise auch durch das Fotografieren afrikanischer Wildtiere –, die der Unterhaltung des deutschen Zuschauers dienen sollte,³⁷ prangerte Paasche die Quälerei an, die im Zusammenhang mit dem Federhandel der europäischen Modeindustrie gegen exotische Paradiesvögel ausgeübt wurde. Damit befürwortete er eine Kleidungsreform im Mutterland:

«Noch immer besteht die Schmach, daß deutsche Frauen auf ihren Köpfen Teile von Tieren tragen, die aus der Gottesnatur geraubt werden, um als Hutputz zu dienen; noch immer werden Dampfkraft und Pulver, werden die Machtmittel menschlicher Erfindung dazu mißbraucht, den Erdball zu veröden, statt ihn zu beherrschen: noch immer ängstet sich die Kreatur, und den Schöpfer der Welt schaudert's, wenn er die blutige Schreckensherrschaft des Menschen auf der Erde sieht. Früher tötete der Mensch doch wenigstens aus Hunger und aus Not; jetzt mordet er aus Geldgier und Eitelkeit. Jetzt rühmt er sich noch seiner Grausamkeit, und während in alten Zeiten der Henker Henker hieß, und wenn man sagte: das ist ein Schinderknecht, das ist ein Mordbube, so nennt man jetzt den feigen Anstifter zum Morde hilfloser Geschöpfe – einen Wirtschaftspolitiker.»³⁸

Die ethisch-religiös und kapitalismuskritisch motivierte Kritik am Federhandel zeugt von einem Paradigmenwechsel. Neben der Anthropomorphisierung des Tieres wurde der Vogelschutz zugleich als Arten- und Tierschutz aufgefasst, um eine Zivilisierung des Jägers und vor allem eine Zivilisierung der deutschen Frauen als Konsumentinnen als notwendig darzustellen.³⁹ Die Kritik an der wirtschaftlichen Jagd in den Kolonien wurde in den breiten Kontext des globalisierten Handels eingebettet und zog hinsichtlich der Tierquälerei und -vernichtung auch das Mutterland zur Rechenschaft. Darüber hinaus wurde wieder an die oben genannte pazifistische Ansicht angeknüpft, nach welcher Tiermord zu Menschenmord führe, um die ökonomische Jagd anzuprangern. Die mit dem Federhandel zusammenhängende Ermordung von kolonisierten Menschen sowie die Erregung der Kinozuschauer mit toten Tieren und umgekommenen afrikanischen Begleitern in Jagdfilmen entstammen laut Paasche einer allgemeinen Gleichgültigkeit vor dem Leid von Tieren und Menschen.⁴⁰

Gegenüber von dieser unethischen ökonomischen Jagd stand bei Paasche eine als Freizeitaktivität betriebene Jagd. Um dieses verkehrte Spiegelbild zu konstruieren, griff er auf die aristokratischen Werte und Praktiken der Jagd zurück

land: Zerbel, Miriam: Tierschutz und Antivivisektion, in: Kerbs/Reulecke, Handbuch der deutschen Reformbewegungen, 35–46.

³⁷ Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 99–103.

³⁸ Ebd., 104.

³⁹ Zur Kleidungsreform: Ellwanger, Karen/Meyer-Renschhausen, Elisabeth: «Kleidungsreform», in: Kerbs/Reulecke, Handbuch der deutschen Reformbewegungen, 87–102.

⁴⁰ Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 103 u. 111.

und übertrug sie auf den modernen kolonialen Kontext. Er entwickelte den Begriff des Weidmännischen durch moderne Naturschutzbestrebungen weiter, um eine neu aufgefasste elitäre Ausübung der Jagd zu verteidigen. Der weidmännische Jäger sollte somit zu neuer Geltung kommen und als vollwertiger Akteur eines wenn nicht friedlichen, so doch respektvollen und empathischen Mensch-Tier-Verhältnisses anerkannt werden. Zum einen erweiterte Paasche den in der aristokratischen Jagd verankerten Wert des anständigen Verhaltens gegenüber des Tieres durch zeitgenössische ethische Aspekte.⁴¹ Er betonte die «Seelenkämpfe» des weidmännischen Jägers, das Bewusstsein seines «beschrittene[n] Recht[es]» zu töten und sein Mitgefühl zum gejagten Tier.⁴² Um Letzterem unnötiges Leid zu ersparen, verteidigte er darüber hinaus eine Selbstzivilisierung des Jägers, die gemäß der aristokratischen Jagd die Form einer Optimierung der Jagdtechnik annahm:⁴³

«Doch immer habe ich geglaubt, dem Wilde Gutes zu tun, wenn ich besser als andere jagte, wenn ich meine Fähigkeit dazu steigerte, das Wild schnell und schmerzlos zu töten. Ich machte eine Wissenschaft aus dem Anschleichen, dem Schießen, dem Beobachten und sammelte Abgüsse der Fährten, um angeschossenes Wild sicher ansprechen zu können.»⁴⁴

Hinter dieser befremdlichen Argumentation trat der Wunsch hervor, Jagd und Tierschutz durch die Vorstellung eines sowohl traditionell-technischen als auch modern-ethischen Weidmännischen zu versöhnen. Zum anderen berief sich Paasche auf den Wildschutzgedanken, um die Rolle des Jägers in der Erhaltung der Tierwelt zu behaupten. Dabei setzte er sich mit dem Dualismus von ethischem Vegetarismus und Jagd auseinander:

«Ich empfinde ganz als Pythagoräer. Ich weiß aber aus eigener Beobachtung, was unsere Freunde nicht wissen: daß Deutschland an wildlebenden Tieren nur deshalb so reich ist, weil es deutsche Jäger gibt. Die deutschen Jäger töten nicht nur, sie hegen auch. So verwerflich den Pythagoräern das Jagen selbst erscheint, ohne die Jäger hätten wir heute weder die reiche Natur, die wir noch haben, noch auch nur die Kenntnis der Tierwelt. Während die Vegetarier ihre Früchte pflücken, raubt der Handel alles, was bunt und schön und irgendwie wertvoll ist in der belebten Natur. Das verhindern heute die Jäger, die nicht Angestellte des Handels sind, sondern Naturfreunde oder ehrgeizige Abenteurer (Sportsleute). Ich weiß, daß die Fruchtesser die Tiere töten, die ihre Früchte vernichten. Aus solchen und anderen Gründen kann heute noch die Naturliebe des tötenden Jägers wertvoller sein als die völlige Unkenntnis mancher Nichtjäger in der Tierkunde.»⁴⁵

41 Rösener: Die Geschichte der Jagd, 265.

42 Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 89 u. 122.

43 Rösener: Die Geschichte der Jagd, 264.

44 Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 121.

45 Ebd., 121–122.

In diesem Ausschnitt bemüht sich Paasche, die am Anfang formulierte Opposition zwischen «empfinden» und «wissen» zu überwinden, um Vegetarismus und Jagd zu versöhnen. Dabei veranschaulicht er das Streben nach einer Reform des Mensch-Tier-Verhältnisses, welche nicht einer bloßen «Verwilderung» des Europäers gleichkommt. Die Definition dieses neuen Verhältnisses erfolgte jedoch interessanterweise auch durch die Konfrontation mit anderen Lebensreformern. Paasche behauptete, ethische Vegetarier würden vor den Modernisierungsprozessen flüchten und seien in einer blinden, ignoranten Radikalität gefangen. Das afrikanische Beispiel der aus Überlebensgründen begangenen Tiertötung bei Fruchtessern sollte in diesem Zusammenhang die Undurchführbarkeit des radikalen ethischen Vegetarismus beweisen.

Im Gegenteil würde sich der ethisch motivierte Jäger und Vegetarier mit den Fehlentwicklungen der Modernisierungsprozesse konfrontieren und sich für einen ethischeren Fortschritt einsetzen. Um diese Behauptung zu untermauern, gewährte Paasche dem (weidmännischen) Jäger eine ambivalente Position zwischen der vorindustriellen und industriellen Zeit, was durch die Neudefinierung der (Großwild)Jäger als «Naturfreunde» oder «Sportsleute» deutlich wurde.⁴⁶ Die «Rückständigkeit» der aristokratischen Jagd wurde durch ihre Einbettung in die Entwicklung des Naturschutzgedankens und des modernen Sports überwunden. Diese Rehabilitierung der Jagd erfolgte ferner durch den Rückgriff auf das im Jagddiskurs oft vorgebrachte Argument der gründlichen Tierkenntnisse des Jägers, wurde jedoch implizit durch die Produktion und Systematisierung von kolonialem Tierwissen ergänzt.

Die Kolonialisierungsprozesse spielten nämlich eine prägende Rolle in der sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts rasant entwickelnden Zoologie. Neben der Gründung von zoologischen Gärten – zu der viele Jäger beitrugen – und den damit verbundenen wissenschaftlichen Studien verbreitete sich in der deutschen Gesellschaft eine «populäre Zoologie», zu der Wissenschaftler, Reisende und nicht zuletzt Jäger und Tierfänger beitrugen.⁴⁷ Zeichnungen, Fotografien und schriftliche Darstellungen von in der Natur frei lebenden Wildtieren waren damals äußerst beliebt. Davon zeugte ganz besonders die Popularität von *Brehms Thierleben* oder der zahlreichen Aufnahmen des Jägers und Fotografen Carl Ge-

⁴⁶ Zu der Aufnahme des englischen Wortes «Sport» ins Deutsche und der Entwicklung des Sports in Deutschland: Eisenberg: «English sports» und deutsche Bürger. Zur Sportjagd: Wächter: Naturschutz in den deutschen Kolonien, 30–31.

⁴⁷ Gall, Alexander: Lebende Tiere und inszenierte Natur. Zeichnung und Fotografie in der populären Zoologie zwischen 1860 und 1910, in: NTM. Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin, 25 (2017), 170–171; Gissibl: The Nature of German Imperialism, 269–270. Zur Geschichte der zoologischen Gärten in Deutschland: Dittrich, Lothar/Riecke-Müller, Annelore: Der Löwe brüllt nebenan: die Gründung zoologischer Gärten im deutschsprachigen Raum 1833–1869, Köln 1998.

org Schillings (1865–1921).⁴⁸ Paasche stützte seine Argumentation auch auf die aristokratische Jagdpraxis des Hegens.⁴⁹ Er deutete sie jedoch um, indem er sich implizit auf den damals lebhaft diskutierten Wildschutz in den Kolonien berief, welcher eine prägende Rolle in der Entwicklung des Naturschutzgedankens in Deutschland spielte.⁵⁰ Die als ursprünglich und unberührt konstruierte afrikanische Tierwelt galt in Naturschutz- und Jägerkreisen – oft aus unterschiedlichen Gründen – als ein Reichtum, der vor dem europäischen Eindringen und Zerstören zu schützen war. Paasche plädierte mehrmals für eine Verschärfung der behördlichen Wildschutzmaßnahmen sowie für die Gründung von Wildreservaten, die zur Erhaltung besonderer Tierpopulationen dienen sollten.⁵¹ Natürlich ging es ihm dabei auch – aber eben nicht nur – um die Erhaltung von edlen jagdbaren Tierarten, die von der übermäßigen Jagd der Kolonialherren bedroht waren. Darüber hinaus wies er an mehreren Stellen auf das Engagement wildschutzbewegter Jäger hin, an erster Stelle von Carl Georg Schillings, und nahm gemeinsam mit diesem öffentlich Stellung gegen die im Jahre 1910 aus sanitären Gründen von Gouverneur Rechenberg beschlossene Vernichtung des Wildes am Kilimandscharo.⁵²

In Paasches Augen galt der Wildschutz tatsächlich nicht bloß als Mittel zur Erhaltung ökonomischer oder unterhaltungsdienender Ressourcen. Das Großwild fungiert in seinen Schriften vielmehr als ein Stück deutscher Identität: «Mit jeder Tierart, die uns von Urzeit bis hierher begleitet hat, die unsrer Phantasie oft Nahrung war und uns mit trüber Zeit wohl selbst zur Nahrung werden mußte, verschwindet ein Stück unserer Selbst.»⁵³ Afrikanische Großwildtiere werden als Naturdenkmäler – ein Begriff, der in der deutschen Heimatschutzbewegung eine zentrale Rolle spielte und von Schillings auf Deutsch-Ostafrika übertragen wurde – aufgefasst.⁵⁴ Dadurch offenbart sich die Sehnsucht nach einer ursprünglichen Einheit von Mensch und Natur, von der sich die «Kulturvölker» aufgrund der fortschreitenden Modernisierungsprozesse immer weiter entfer-

48 Alfred Brehm (1829–1883) unternahm Reisen unter anderem nach Afrika und wurde 1863 zum Direktor des Hamburger Zoologischen Gartens ernannt. Sein *Illustriertes Tierleben. Eine allgemeine Kunde des Thierreichs* wurde in den 1860er-Jahren veröffentlicht und bestand aus sechs Bänden, die bis heute regelmäßig neu veröffentlicht werden.

49 Rösener: *Die Geschichte der Jagd*, 274 f. Auch Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 86.

50 Wächter: *Naturschutz in den deutschen Kolonien*, 15–17; Gissibl: *The Nature of German Imperialism*, 278–285.

51 Zum Beispiel Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 81–84.

52 Ebd., 81–84. Auch Wächter: *Naturschutz in den deutschen Kolonien*, 73–76; Gissibl: *The Nature of German Imperialism*, 178–186.

53 Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 92.

54 Siehe Klueting, Edeltraud: «Heimatschutz», in: Kerbs/Reulecke, *Handbuch der deutschen Reformbewegungen*, 47–57; Parr: *Die Fremde als Heimat*; Gissibl: *The Nature of German Imperialism*, 283.

ten. Dadurch tritt auch die Angst vor dem Verschwinden dieser Tiere zutage, welche symbolisch für die «Urzustände» standen. Zusammenfassend erscheint die Kolonie in vielerlei Hinsicht als ein Ort, in dem Jagdvorstellungen und -praktiken hinterfragt werden können beziehungsweise hinterfragt werden müssen. Paasche verfolgte das Ziel, die traditionellen Jagdwerte und -praktiken mit zeitgenössischen Naturschutzanschauungen zu versöhnen und somit den Jäger zu einem vollwertigen Akteur der Wild- und Tierschutzbemühungen zu machen.

Die Tierfotografie als ethischer Jagdersatz?

Die Figur des modernen weidmännischen Jägers kennzeichnete sich bei Paasche durch eine grundsätzliche Zerrissenheit zwischen der Faszination für das lebende Tier und dem Wunsch, dieses zu töten, sowie zwischen einem ethischen Umgang mit und einer gewalttätigen Herrschaft über die Tierwelt. Sie galt somit als Übergangsfigur schlechthin zu einer neuen Zeit, in der diese Widersprüche aufgehoben und die Beziehungen zwischen Mensch und Tier neu verhandelt werden sollten. Die in Jägerkreisen noch prägenden «Begriffe vom Nutzen und Schaden der Tiere» sollten laut Paasche nicht nur im Mutterland, sondern auch in den Kolonien überwunden und der Wildschutz durch einen umfassenden Weltnaturschutz ersetzt werden.⁵⁵ Die «neue Lehre» der Naturschützer lautete nun: «[S]ie wollen an jeder Stelle der Erde die Lebensgemeinschaft hergestellt wissen, die möglich ist; wollen der Natur die Mittel zurückgeben, den Einklang und das Gleichgewicht alles Lebendigen wiederherstellen.»⁵⁶ Paasche strebte dennoch nicht nach der Integration des Menschen in die Natur, in der jegliche Hierarchie zwischen Mensch und Tier aufgelöst sein sollte. Die Erlösung Europas komme vielmehr von einer die Modernisierungsprozesse einschließenden Versöhnung zwischen Mensch und Natur:

«Nicht darin zeigt sich der Mensch als Herr der Natur, daß er die Erfindergabe, die ihm gegeben wurde, dazu benutzt, alles Leben zu vernichten, sondern er wird erst zum Herrn der Natur, wenn er ein gütiger Herr wird, der die Schöpfung tiefinnerlich versteht und mit jedem hilflosen Geschöpf mitempfindet.»⁵⁷

Der Naturschutz ermöglichte es somit den «Kulturvölkern», ihre Herrschaft über die Natur zu überdenken und sich anschließend von der Vorstellung einer gewalttätigen Beherrschung zu verabschieden. Damit sollten die Fehlentwicklungen

55 Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 86. Dazu auch Gissibl: *The Nature of German Imperialism*, 285–286.

56 Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 85.

57 Ebd., 85–86.

gen Europas in den Kolonien nicht wiederholt, jedoch ihre «Urzustände» erhalten bleiben.

In diesem Zusammenhang erschien die Jagd als eine aus der Zeit gefallene Aktivität. Doch hielt Paasche als leidenschaftlicher Jäger weiterhin an den Werten und Erfahrungen fest, die in Zusammenhang mit der Jagd standen. Das Tier galt als «Lehrmeister des Menschen», welcher den Mann zur Männlichkeit erzog und ihm die Möglichkeit bot, eine zivilisationskritisch aufgefasste Einsamkeit und radikale Freiheit in der Wildnis – oder in seinem zivilisierten Pendant, dem deutschen Wald – zu erfahren.⁵⁸ Dass der Naturschutz forderte, die Jagd zu verändern, bedeutete allerdings nicht, dass auf sämtliche mit der Jagd verbundenen Erfahrungen verzichtet werden musste. Paasche sah in der Fotografie, welche sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts – also zu der Zeit des Hochimperialismus – rasant entwickelte, die Lösung für die «Sehnsucht [des weidmännischen Jägers] nach dem Zustand, in dem der naturliebende Mensch nicht mehr zu töten braucht». Der Tierfotograf stellte für ihn den ebenbürtigen Nachfolger des Jägers dar.⁵⁹

«So erwarb ich das Recht, für den Schutz der Großtierwelt einzutreten. Ich bemerkte, daß man sich dies Recht heute sehr wohl mit unblutigen Trophäen erwerben kann, und ich bin ja der erste gewesen, der die allernächsten Pirschleistungen auf «große und gefährliche Tiere» mit der Kamera festgehalten hat.»⁶⁰

Die Fotografie bot laut Paasche dem (kolonialen) Großwildjäger die Möglichkeit, den ethischen Widerspruch zwischen Jagd und Naturschutz aufzulösen und die Selbstzivilisierung des Jägers durch technische Fortschritte fortzusetzen. Wie die Jagd konfrontierte die Tierfotografie den Europäer mit einer als ursprünglich wahrgenommenen Tierwelt und nahm erfahrene Pirschfähigkeiten, ausgezeichnete Tierkenntnisse sowie technisches Wissen in Anspruch. Sie ersetzte jedoch die physische Inbesitznahme des Tieres durch eine symbolische Trophäe, die Paasche zwar als ethisch wahrnahm, die für ihn aber weiterhin von «ein[em] aggressive[n] Verhältnis zur Welt, das das Selbst zelebriert» zeugte.⁶¹ Durch die Fotografie behauptete der Kolonialherr ohne Blutvergießen die europäische Herrschaft über die koloniale Tierwelt und darüber hinaus über den gesamten Kontinent. Zugleich galt für Paasche die Tierfotografie als eine moderne Ausdrucksform der ritterlich konnotierten Tapferkeit des Jägers und trug sogar

58 Paasche: Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara, 94; Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 89–90.

59 Zum Zusammenspiel von Tierfotografie und Jagd in deutschem kolonialem Kontext, insbesondere am Beispiel Schillings: Gissibl, Bernhard: Exotische «Natururkunden». Tierfotografie im Kontext des deutschen Kolonialismus, in: Eskildsen, Ute/Lechtreck Hans-Jürgen (Hg.): Nützlich, süß und museal. Das fotografierte Tier, Essays, Göttingen 2005; Gissibl: The Nature of German Imperialism, 273; Gall: Lebende Tiere und inszenierte Natur, 191–194.

60 Paasche: «Ändert Euren Sinn!», 121. Siehe auch ebd., 87.

61 Sontag, Susan: On Photography, New York 2005 [1977], 96.

verstärkt zu der Konstruktion der Männlichkeit bei. Neben der Vielfalt an fotografierten Tieren legte er nämlich auch Wert auf die Qualität der Aufnahmen und somit auf den Mut des Fotografen, sich dem gefährlichen Tier anzunähern, während das bloße Erschießen eine solche Nähe nicht unbedingt voraussetzte.

Die Fotografie, die damals als treue, authentische Reproduktion der Realität galt, sollte in diesem Zusammenhang ein glaubwürdiges Beweisstück für die Tapferkeit des Mannes als die traditionelle Trophäe liefern.⁶² Somit fungierte die koloniale Tierfotografie als Neubeauptung der in der Jagd verankerten sozialen Distinktionsmechanismen. Sie setzte diese sogar fort, da Vervielfältigung und Reproduktion von Fotografien eine größere Verbreitung des selbst konstruierten Bildes des erfolgreichen Jägers zuließ, als dies die Zurschaustellung traditioneller Jagdtrophäen bis anhin ermöglicht hatte. Allerdings sollte diese Selbstkonstruktion und die neu erworbene Legitimität des Fotografen laut Paasche in den Dienst des Arten- und Tierschutzes gestellt werden. Als «Bildakt» konstruierte die Fotografie Afrika als Wildnis und durch Reproduktion und Vervielfältigung wurde diese Konstruktion in der deutschen Gesellschaft rezipiert und verankert.⁶³ Fotografien schürten entsprechend die Sehnsucht der Europäer nach einem «Urzustand», der in Europa verschwunden und in Afrika zwar bedroht, aber vielleicht noch zu retten sei. So konnte die Tierfotografie zur Sensibilisierung der deutschen Gesellschaft für das Aussterben von afrikanischen Tieren beitragen.⁶⁴ Trotz seiner Vorbildfunktion blieb Paasche jedoch weiterhin der Jagd treu und seine Aktivität als Tierfotograf schloss die Jagd nicht immer aus, da er meistens «[m]it Blitzlicht und Büchse» unterwegs war.⁶⁵

⁶² Paasche: Im Morgenlicht, 250.

⁶³ In den *visual studies* wird die Fotografie als «Bildakt» (Bredenkamp) begriffen. Die koloniale und postkoloniale Forschung haben aus dieser Theorie geschöpft und ausführliche Studien zu Fotografien der kolonialen Alterität geliefert. Dabei wurde die Rolle der Fotografie in der gleichzeitigen Konstruktion von Identität und Alterität besonders deutlich hervorgehoben. Bredenkamp, Horst: *Theorie des Bildakts*, Berlin 2010. Zu dem deutschen Kolonialismus z. B. Bernhard, Günter (Hg.): *Die Ferne im Blick. Westfälische-lippische Sammlungen zur Fotografie aus Mission und Kolonien*, Münster 2006; Langbehn, Volker M. (Hg.): *German Colonialism, Visual Culture, and Modern Memory*, New York/London 2010.

⁶⁴ Siehe Gall: *Lebende Tiere und inszenierte Natur*; Gissibl: *The Nature of German Imperialism*.

⁶⁵ Schillings, Carl Georg: *Mit Blitzlicht und Büchse. Neue Beobachtungen u. Erlebnisse in d. Wildnis inmitten d. Tierwelt von Äquatorial-Ostafrika*, Leipzig 1905.

Schlussfolgerung

Paasches Auseinandersetzung mit Vegetarismus und Jagd zeugt von einer engen Verflechtung zwischen Kolonialismus und (lebens)reformerischen Ansätzen. Paasches Schriften lieferten eine – unter anderem – ethische Lektüre des von afrikanischen Völkern praktizierten Vegetarismus, um sodann zu einer Neudefinierung des Mensch-Tier-Verhältnisses in Deutschland aufzurufen. Interessanterweise schloss Paasche jedoch den (kolonialen) Jäger von diesem Umdeutungsprozess nicht aus. Die heimische und vor allem überseeische Jagd aus einer kritischen Perspektive betrachtet vereinten aristokratisches und naturschutzbewegtes Gedankengut. Die Jagd wurde in den Texten somit zu einem direkten Konfrontationsmittel sowohl mit den verhassten Modernisierungsprozessen als auch mit reformerischen Entwürfen eines neuen Mensch-Tier-Verhältnisses. Doch angesichts Paasches ethischer Werte konnte die Jagd nur als Übergang zwischen Gegenwart und Zukunft fungieren, zwischen einer gewalttätigen und einer «gütigen» Herrschaft des Menschen über die Tierwelt. Daher setzte er große Hoffnung in die Entwicklung der Tierfotografie – der er sich selbst eifrig hingab –, um die Jagd zu überwinden und das Mensch-Tier-Verhältnis ethischer zu gestalten, ohne diese Überwindung jedoch vollkommen zu verwirklichen.

Paasches Auseinandersetzung mit diesem Spannungsfeld zeugt von den materiellen und diskursiven Auswirkungen kolonialer Prozesse auf europäische Gesellschaften. Er konstruierte durch koloniale Stereotypen und Aktivitäten Afrika als Wildnis und die Afrikaner als «Primitive», um die angebliche Überlegenheit Europas zu behaupten. Zugleich aber mündete Paasches Sehnsucht nach «Urzuständen» in einer Selbstkritik, welche die dynamische und ständige Rekomposition der kulturellen Identitäten im Kontext der Kolonisation veranschaulicht.

Autorinnen und Autoren

Camille Auboin ist Doktorandin an der Universität Straßburg. Sie erforscht die Verflechtungen zwischen Kolonialismus und Lebensreform bei Hans Paasche (1881–1920).

Léo Bernard ist als Postdoktorand an das IFRIS und Cermes3 angebunden. In seiner Dissertation untersuchte er die Beziehungen zwischen esoterischen Strömungen und medizinischem Holismus in Frankreich in den 1920er- und 1930er-Jahren. Er ist Vorsitzender der Association francophone pour l'étude universitaire des courants ésotériques (FRÉSO).

Johannes Bosch ist Doktorand an der Universität Heidelberg und der EHESS Paris und arbeitet an einer Körpergeschichte der europäischen Lebensreform.

Anna S. Brasch ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt *Wortgeschichte digital* an der Niedersächsischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Sie promovierte an der Universität Bonn zum Weltanschauungsroman der Jahrhundertwende und forscht derzeit zu deutschsprachigen Literarisierungen des Bokens und ihren historisch-epistemischen Bedingungen.

Michael Homberg ist Privatdozent für Neuere Geschichte an der Universität Potsdam und Forschungsgruppenleiter am Leibniz-Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam. Seine derzeitigen Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Medien- und Kulturgeschichte des 19. bis 21. Jahrhunderts sowie der Gesellschaftsgeschichte des digitalen Zeitalters.

Alexandra Hondermarck ist Doktorandin an der Universität Sciences Po (Centre de sociologie des organisations) und ATER an der Universität Paris-Dauphine. Ihre Dissertation befasst sich mit der historischen Soziologie der vegetarischen Bewegung in Frankreich an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.

Eva Locher ist in der Hochschulpolitik und -verwaltung tätig. Sie promovierte zur Geschichte der Lebensreform in der Schweiz nach 1945.

Sven Reiß ist Stadtarchivar in Norddeutschland. Als Volkskundler/Empirischer Kulturwissenschaftler befasst er sich in seinem Promotionsvorhaben mit Pädastie in der deutschen Jugendbewegung und ist Mitverfasser einer Arbeit zur Programmatik und dem Wirken pädosexueller Netzwerke in Berlin.

Stefan Rindlisbacher ist Postdoktorand an den Universitäten Fribourg und Bern. Er promovierte zur Geschichte der Lebensreform in der Schweiz zwischen 1850 und 1950 und erforscht aktuell die Geschichte der ökologischen Rechten nach 1945.

Detlef Siegfried ist Professor für Neuere Deutsche und Europäische Geschichte an der Universität Kopenhagen. Er arbeitet zur Geschichte der Massenkultur, zur Konsumgeschichte und zur Geschichte der postindustriellen Gesellschaft.

Damir Skenderovic ist Professor für Zeitgeschichte an der Universität Fribourg und forscht zu Rechtspopulismus, Neue Rechte, Migrationsgeschichte und Gegenkulturen.

Bernd Wedemeyer-Kolwe ist wissenschaftlicher Leiter des Niedersächsischen Instituts für Sportgeschichte (NISH) in Hannover und außerplanmäßiger Professor an der Universität Göttingen. Seine Forschungsgebiete sind Sportgeschichte, Geschichte der Lebensreform, der völkischen Bewegung und des Okkultismus.



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlags-
hauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29:
«Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst?»

TRANSNATIONAL, KOLONIAL, AKTUELL

Vegetarismus, Naturheilkunde, Körperkultur – Ideen und Praktiken aus der Lebensreform sind heute so verbreitet wie nie zuvor. In einer durch Digitalisierung, Klimawandel und Pandemien verunsicherten Welt gewinnen sie zusehends an Resonanz und Relevanz. Seit einigen Jahren steigt deshalb auch das Interesse an der Geschichte der Lebensreform. Der Sammelband rekapituliert die Forschungshistorie und präsentiert neue Fragestellungen und methodische Zugänge. Die Lebensreform wird erstens als transnationales Projekt beschrieben, das weit über Deutschland hinaus wirkte. Zweitens werden Sexualitäten, sexuelle Missbräuche und Geschlechtervorstellungen in lebensreformerischen Kreisen in den Blick genommen. Aus einer postkolonialen Perspektive werden drittens die Verstrickungen der Lebensreform in den europäischen Kolonialismus untersucht.

Stefan Rindlisbacher ist Postdoktorand an den Universitäten Fribourg und Bern. Er promovierte zur Geschichte der Lebensreform in der Schweiz zwischen 1850 und 1950 und erforscht aktuell die Geschichte der ökologischen Rechten nach 1945.

Eva Locher ist in der Hochschulpolitik und -verwaltung tätig. Sie promovierte zur Geschichte der Lebensreform in der Schweiz nach 1945.

Damir Skenderovic ist Professor für Zeitgeschichte an der Universität Fribourg und forscht zu Rechtspopulismus, Neue Rechte, Migrationsgeschichte und Gegenkulturen.

SCHWABE VERLAG

www.schwabe.ch

ISBN 978-3-7965-5212-0



9 783796 552120