



**Fachbereich Sozialwissenschaften
Bachelorstudiengang Lehramt an Gymnasien/Oberschulen,
Mathematik, Geschichte
Semester 8**

**Zwischen Sozialkritik und christlicher Transzendenz. Fleischverzicht als
bürgerliches Randphänomen im deutschen Raum, ca. 1830-1880.**

von

Johanna Brunn

Gutachter:innen

Dr. Veronika Settele, Universität Bremen

Prof. Dr. Cornelius Torp, Universität Bremen

Eingereicht von

Johanna Brunn

Bremen, 12.07.2024

Matrikel-Nummer: 4513960

Neuenlanderstraße 30a, 28199 Bremen

E-Mail: jbrunn@uni-bremen.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
1. Weltdeutung - Krankheit	5
2. Gemeinschaftsstabilisierung - Natur	11
2.1. Legitimierung - die Natur als paradiesischer Ursprung	12
2.2. Normativierung – die Natur als gesetzgebende Instanz	18
2.3. Vergöttlichung - die Natur als transzendenten Sphäre	21
3. Leidbewältigung - Gesundheit	22
3.1. Vegetarianismus als Praxis der Gefühls- und Affektkontrolle	23
3.2. Vegetarianismus als Praxis der Weltgestaltung	27
Fazit	30

Einleitung

Fleischlose Ernährungsformen gewinnen in Deutschland in den letzten Jahrzehnten stetig Anhänger:innen dazu. So bezeichneten sich im Rahmen einer Forsa-Umfrage aus dem Jahr 2013 etwa 10% der Befragten als Vegetarier:in oder Veganer:in. Weitere 46% gaben an, sich flexitärisch zu ernähren, also „gelegentlich Fleisch zu essen, überwiegend aber bewusst darauf zu verzichten“¹. Als Gründe für den Fleischverzicht wurden am häufigsten Geschmack, Tier- schutz, Klimaschutz und gesundheitliche Vorteile angegeben². Ganz anders als dem Vegetarismus geht es in Deutschland aktuell der katholischen und der evangelischen Kirche: Sie verlieren stetig an Anhänger:innen³. In einer Studie der evangelischen Kirche begründeten Konfessions-lose, die aus der evangelischen Kirche ausgetreten waren, ihren Austritt vor allem damit, dass die Kirche für sie unglaubwürdig oder irrelevant sei, oder damit, dass der Glaube an sich keine Bedeutung mehr für sie habe⁴. Den Bedeutungsgewinn des Vegetarismus dem Bedeutungsver- lust der christlichen Kirchen gegenüberzustellen, erscheint zunächst völlig willkürlich. Aller- dings stand bewusster Verzicht auf Fleisch in der Vergangenheit meist in Zusammenhang mit Religiosität⁵. Historisch gesehen ist also eher die heute verbreitete, nicht oder nicht bewusst religiös motivierte Form des Fleischverzichts eine Besonderheit.

Als die erste größere Fleischverzichtsbewegung außerhalb religiöser Gemeinschaften kann für den deutschen Raum der sogenannte *Vegetarianismus* im Rahmen der Lebensreformbewegung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts angesehen werden. Die Inhalte dieser ab 1867 in Vereinen institutionalisierten Bewegung ergaben sich vor allem aus frühen Publikationen zum Thema Fleischverzicht, auf die auch später immer wieder Bezug genommen wurde. Angeregt durch Gustav Struves Roman *Mandaras Wanderungen* (1833), den der Historiker Wolfgang Krabbe als „die erste vegetarische Tendenzschrift in deutscher Sprache“⁶ bezeichnete, erschienen in den folgenden Jahren einige essayistische Schriften zu diesem Thema. Die bedeutendsten

¹ Ernährungsreport 2023. Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsbefragung, hg. v. forsa Gesellschaft für Sozialforschung und statistische Analysen mbH, Berlin 2013, S. 28.

² Vgl. ebd., S. 30.

³ Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid): Kirchenaustritte und Kirchenaufnahmen West- deutsche evangelische Landeskirchen 1953-2004, online in: https://fowid.de/sites/default/files/download/kirchenaustritte-kirchenaufnahmen_ekd_1953-2004.pdf (PDF-Datei), 2006, (Stand: 08.07.2024).

⁴ Vgl. Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, hg. v. Evangelische Kirche in Deutschland (EDK), Gütersloh 2015, S. 252.

⁵ Vgl. z.B. 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, Bd. 6 Nr. 2 (2016), S. 188-212; Lutterbach, Hubertus: Der Fleischverzicht im Christentum. Ein Mittel zur Therapie der Leidenschaften und zur Aktualisierung des paradiesischen Urzustandes, in: Saeculum, Bd. 50 Nr. 2 (1999), S. 177-210; Hausleiter, Johannes: Der Vegetarismus in der Antike. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Berlin 1935.

⁶ Krabbe, Wolfgang: Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode (Studien zum Wandel von Gesellschaft und Bildung im Neunzehnten Jahrhundert, Band 9), Göttingen 1974, S. 55.

waren *Der Weg zum Paradies* (1843) des stark pietistisch geprägten Lehrers Johann Wilhelm Zimmermann, *Die naturgemäße Diät* (1859) und *Das Paradies der Gesundheit* (1879) des Naturheilkundlers Theodor Hahn, Struves zweite vegetarianische Schrift *Pflanzenkost* (1869) sowie das vierteilige Werk *Die natürliche Lebensweise* des protestantischen Theologen und Pfarrers Eduard Baltzer (1867 – 1872)⁷. Diese Werke sollen neben dem ebenfalls von Baltzer herausgegebenen *Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer)* als historische Grundlage dieser Arbeit dienen. Die verschiedenen Autoren orientierten sich inhaltlich stark an den vorangegangenen Schriften der anderen, weshalb von einer gemeinsamen vegetarianischen Argumentation gesprochen werden kann⁸. Alle Schriften zielten darauf ab, die Leser:innen von der vegetarianischen Lebensweise zu überzeugen. Dabei wandten sich die Autoren weniger an ein breites Massenpublikum als an eine spezifisch bürgerliche Klientel⁹. Die führenden Köpfe, von Eva Barlösius als „Propheten“ der Bewegung bezeichnet¹⁰, verstanden sich selbst als „Freunde (bzw. Anhänger) der natürlichen (bzw. naturgemäßen) Lebensweise“ oder – in Anlehnung an angloamerikanische Vorgängerorganisationen – als „Vegetarianer“ (engl.: vegetarian)¹¹. Im Rahmen dieser Arbeit soll auf diese Selbstbezeichnungen zurückgegriffen werden, um die Bewegung des 19. Jahrhunderts von dem, was heute unter Vegetarismus verstanden wird, abzugrenzen. Für eine solche Abgrenzung spricht unter anderem, dass der Vegetarianismus nicht nur an der Praxis des Fleischverzichts festgemacht wurde. So schrieb Eduard Baltzer, der wohl prominenteste Vertreter der Bewegung: „Es kann nicht oft genug daran erinnert werden, daß »Diät« nicht bloß das Essen und Trinken bedeutet, sondern das Gesamtverhalten des Individuums gegenüber der es umgebenden Welt“¹². Der Vegetarianismus war also mehr eine umfassende Praxis der Lebensführung, als nur eine Ernährungsform.

Insbesondere in den letzten Jahren sind zur lebensreformerischen Fleischverzichtsbewegung im 19. Jahrhundert einige historische Studien erschienen. Zu nennen sind hier vor allem die Arbeiten von Laura-Elena Keck, welche sich allerdings primär auf den Fleischkonsum und nur sekundär auf den Fleischverzicht beziehen¹³. Richtungsweisend war auch die Arbeit von Eva

⁷ Vgl. Albrecht, Jörg: Vom „Kohlrabi-Apostel“ zum „Bionade-Biedermeier“. Zur kulturellen Dynamik alternativer Ernährung in Deutschland, Baden-Baden 2022, S.61-82 sowie Krabbe: Gesellschaftsveränderung S. 54-58.

⁸ Vgl. z.B. Zimmermann: Der Weg zum Paradies, S. 188; Struve: Pflanzenkost, S. 108ff; Baltzer: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S. 140f.

⁹ Vgl. z.B. Baltzer: Der Weg zum Paradies, S.2ff.

¹⁰ Vgl. Barlösius, Eva: Naturgemäße Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende, Frankfurt am Main 1997, S. 23ff.

¹¹ Vgl. Albrecht: „Kohlrabi-Apostel“, S. 82.

¹² Baltzer, Eduard: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil (Die natürliche Lebensweise, Bd. 1), Rudolfstadt 1882 [1867], S. 99.

¹³ Keck, Laura-Elena: Fleischkonsum und Leistungskörper in Deutschland 1850-1914, Göttingen 2023 sowie Keck, Laura-Elena: Unfreiwilliger Vegetarianismus als Problem? Fleischkonsum und ‚Klassenkörper‘, 1850-1914, in: Jahrbuch für Kulinaristik, Bd. 3 (2021), S. 26-55.

Barlösius, die darin vor allem sozialstrukturelle Untersuchungen anstellte¹⁴. Darüber hinaus kann auf einige Überblickswerke zur Geschichte des Vegetarianismus im deutschen Raum zurückgegriffen werden¹⁵. Für den angloamerikanischen Raum liegen jedoch weitaus umfassendere Untersuchungen vor¹⁶, vereinzelt auch zur religiösen Bedeutung des Fleischverzichts im 19. Jahrhunderts¹⁷. Für den deutschen Raum fehlen solche Arbeiten fast vollständig. Allenfalls kann hier die Arbeit von Jörg Albrecht genannt werden, die zwar von einem religionswissenschaftlichen Anspruch ausgeht, letztlich aber primär kulturelle Dynamiken fokussiert¹⁸. Die vorliegende Arbeit ist daher ein Versuch, einen Beitrag zur Schließung dieser Forschungslücke zu leisten. Schließlich sind religiöse Bezüge im Vegetarianismus 1830-1880 omnipräsent. Bei der Lektüre der vegetarianischen Schriften fällt auf, dass alle einerseits Motive des heutigen Vegetarianismus, wie Tierethik, Gesundheit und Nachhaltigkeit, thematisieren, andererseits zum Beispiel aber auch mehr oder weniger explizit christliche Rhetoriken verwenden. Auch die Hintergründe der Autoren lassen vermuten, dass der Vegetarianismus von einem Nebeneinander religiöser / christlich-protestantischer und nichtreligiöser / kirchenkritischer Züge geprägt war. In dieser Arbeit soll daher untersucht werden, inwieweit die vegetarianischen Schriften von Struve, Zimmermann, Hahn und Baltzer religiöse Prägungen aufweisen. Dabei soll einerseits die kirchlich gebundene, christlich-protestantisch geprägte Form der Religiosität sichtbar gemacht werden, andererseits aber auch eine allgemeine Religiosität jenseits spezifischer Institutionen.

Um herauszuarbeiten, inwieweit die vegetarianischen Argumentationen von christlichen beziehungsweise christlich-protestantischen Bezügen geprägt waren, muss zunächst eine Protestantismusdefinition gefunden werden. Unter dem Begriff „Protestantismus“ werden in der Regel verschiedene christlich-religiöse Strömungen aus unterschiedlichen Epochen zu einem Phänomen zusammengefasst. Eine begriffliche Gleichsetzung der Glaubensrichtungen wird der Realität bei weitem nicht gerecht; vielmehr müsste von „Protestantismen“ die Rede sein¹⁹.

¹⁴ Barlösius: Naturgemäße Lebensführung;

¹⁵ Vgl. Teuteberg, Hans-Jürgen: Zur Sozialgeschichte des Vegetarianismus, in: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 81 Nr. 1 (1994), S. 33-65; Krabbe: Gesellschaftsveränderung.

¹⁶ Vgl. z.B. Twigg, Julia: The Vegetarian Movement in England, 1847-1981: A Study in the Structure of its Ideology, London 1981 (unveröffentlichte Dissertation, online unter: <https://ivu.org/history/thesis/>, 1981 [Stand: 08.07.2024]); Spencer, Colin: Vegetarianism. A History, London 2000; Iacobbo, Karen; Iacobbo, Michael: Vegetarian America: A History, Westport, Connecticut 2004.

¹⁷ Vgl. z.B. Gregory, James: „A Lutheranism oft the Table“: Religion and the Victorian Vegetarians, in: Grumett, David; Muers, Rachel (Hg.): Eating and Believing. Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology, London 2008, S. 135-151.

¹⁸ Albrecht: „Kohlrabi-Apostel“.

¹⁹ Vgl. Graf, Friedrich Wilhelm: s. v. Protestantismus. II. Kulturbedeutung, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 27 (1997), S. 551-580, hier: S. 552.

Gleichzeitig haben und hatten alle diese Protestantismen eine wichtige kulturelle Bedeutung, vor allem für das bürgerliche Milieu im Untersuchungszeitraum²⁰. Um diesen Zusammenhang am Beispiel des Vegetarianismus zu untersuchen ist es durchaus sinnvoll, eine Minimaldefinition von „Protestantismus“ zu verwenden, die den gemeinsamen Kern aller protestantischen Strömungen meint. Diese Definition muss zunächst eine Ausprägung des christlichen Glaubens beschreiben. Als solche beruhen protestantische Identitäten stets auf der Abgrenzung von der römisch-katholischen Kirche²¹ - schließlich sind sie alle einst aus einem Konflikt mit deren Vorgängerinstitution hervorgegangen²². Zum Wesen des Protestantismus gehört daher ein „kritische[s], polemische[s] Element“²³. Charakteristisch für protestantischen Glauben ist weiterhin die dialektische Verknüpfung von Freiheit und Unfreiheit, die den Menschen zugleich als freies und mündiges Subjekt im weltlichen Bereich sowie als völlig unmündig und unfrei gegenüber Gott begreift²⁴. Diese Auffassung geht auf das Prinzip der Trennung von *opus Die* und *opus hominum* zurück, welches durch die Anerkennung der Irrtumsfähigkeit von Kirche und Theologie deren Kritik erst ermöglichte²⁵. Schließlich sind protestantische Glaubensrichtungen stets prozesshaft angelegt als eine „Vermittlung des Bewußtseins schlechthiniger Abhängigkeit von Gott und des Bewußtseins subjektiver Freiheit“²⁶. Insofern meint „Protestantismus“ in dieser Arbeit A) ein sich entwickelndes geistiges Prinzip, das sich durch B) ein kritisches Element, C) die Dialektik von Freiheit und Unfreiheit sowie D) die Abgrenzung des *opus Die* vom *opus hominum* auszeichnet.

Außerinstitutionelle Religion zu charakterisieren ist generell ein kompliziertes Unterfangen, da es sich dabei zunächst um ein vages und undurchsichtiges Phänomen handelt. Einen Ausweg bietet eine operationale Betrachtung, also ein Versuch, Religion auf die zentralen Funktionen zurückzuführen, die sie für das Individuum erfüllt. Dazu soll in dieser Arbeit ein Teil der umfassenden Religionsdefinition des Kulturanthropologen Clifford Geertz verwendet werden. In seinem richtungsweisenden Werk unterscheidet Geertz zwischen drei religiösen Kernfunktionen „denen jede, auch die »primitivste« Religion irgendwie genügen muß, wenn sie Bestand haben will“²⁷. Religion fungiere als Bewältigungsversuch einer Destabilisierung des grundlegenden Sicherheitsgefühls, „daß das Leben begreifbar sei und daß wir uns mit Hilfe des

²⁰ Vgl. Graf, Friedrich Wilhelm: s. v. Protestantismus. II. Kulturbedeutung, S. 551-580.

²¹ Vgl. ebd., S. 551.

²² Vgl. Fischer, Hermann: s. v. Protestantismus. I. Begriff und Wesen, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 27 (1997), S. 542-551, hier: S. 549.

²³ Ebd., S. 544.

²⁴ Vgl. ebd., S. 546.

²⁵ Vgl. ebd., S. 549.

²⁶ Ebd., S. 546.

²⁷ Geertz, Clifford: Religion als kulturelles System, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main 1987, S. 44-95, hier: S. 61.

Denkens erfolgreich in ihm zurechtfinden können“²⁸. Derartige Bedrohungen unterteilt Geertz in drei verschiedene, aber miteinander verbundene Kategorien: 1) Verwirrung, 2) ethische Widersprüche sowie 3) Leiden. Die zentrale Gefahr, der die Religion entgegenzuwirken versuche, sei ganz allgemein das Aufkommen des beunruhigenden Verdachts, „daß die Welt, und damit das Leben der Menschen in der Welt, im Grunde vielleicht gar keine Ordnung aufweist – weder empirische Regelmäßigkeit noch emotionale Form noch moralische Kohärenz“²⁹. Daraus leitet Geertz die folgenden drei Kernaufgaben von Religion ab: 1) Welterklärung – analytische Sinnstiftung, 2) Gemeinschaftsstabilisierung – moralische Sinnstiftung, 3) Gefühlsregulation – emotionale Sinnstiftung³⁰. In allen drei Bereichen stiftet die Religion Sinn, indem sie „mittels Symbolen das Bild einer solchen genuinen Ordnung [formt], das die ins Auge springenden Zweideutigkeiten, Rätsel und Widersinnigkeiten in der menschlichen Erfahrung erklärt [...]“³¹. Wichtig ist es Geertz dabei zu betonen, dass Religion nicht darauf abziele, Widersprüche aufzuheben, sondern vielmehr darauf, „die Unvermeidlichkeit von Unverständnis, Schmerz und Ungerechtigkeit im menschlichen Leben zu bejahen oder zumindest anzuerkennen, während gleichzeitig verneint wird, daß diese irrationalen Züge der Welt insgesamt zu eigen seien“³². Zur Beantwortung der Fragestellung soll daher untersucht werden, inwiefern das Programm des Vegetarianismus als Modell zum Verstehen lebensweltlicher Phänomene diente bzw. derartige Modelle bereitstellte (Kap. 1), inwiefern es normative Prinzipien und moralische Maßstäbe lieferte bzw. empfundene Ungerechtigkeit legitimierte (Kap. 2) sowie inwieweit es Praktiken bereitstellte, um Erfahrungen affektiv ertragbar zu machen. Darüber hinaus soll herausgearbeitet werden, welche Rolle christlich-protestantische Motive dabei spielten.

1. Weltdeutung - Krankheit

Eine analytische Bedrohung des menschlichen Sicherheits- und Kohärenzgefühls stellt nach Geertz „[j]edes längere Versagen des vorhanden Erklärungsapparats, des Gesamtkomplexes der tradierten Kulturmuster (*Common sense*, Wissenschaft, Philosophie, Mythos), die man [...] zur Erklärung dessen, was nach Erklärung verlangt, zur Verfügung hat“³³ dar. Das Unverständnis, das „die gewöhnliche menschliche Erfahrung fortwährend in den Kontext metaphysischer Fragen stellt“³⁴, resultiere dabei nicht nur aus der Existenz seltsamer, unerklärlicher Phänomene,

²⁸ Geertz: Religion als kulturelles System, S. 61.

²⁹ Ebd., S. 71.

³⁰ Vgl. ebd., S. 61-72.

³¹ Ebd., S. 71.

³² Ebd., S. 72.

³³ Ebd., S. 62.

³⁴ Ebd., S. 63.

sondern vor allem aus der alltäglichen Praxis. Zentrale Quellen des Nichtverständens seien beispielsweise die Natur, die Gesellschaft und das Selbst. Die Religion ziele nicht darauf ab, jegliches Unverständnis aufzuheben, sondern der gläubigen Person das Gefühl zu vermitteln, dass die Unverständlichkeit selbst erklärbar sei. Bedrohlich sei nicht so sehr das Nichtverstehen einzelner Phänomene, sondern das Gefühl, dass der Welt gar keine Prinzipien und Muster zugrunde liegen würden, dass ihr kein Sinn abzugewinnen sei³⁵. Zentral für religiöse Formen der Weltdeutung ist daher ein Bemühen um Sinnstiftung nicht in erster Linie für einzelne Phänomene, sondern für die Welt als Ganzes. Dieser holistische Anspruch zeigt sich auch in den Schriften der vegetarianischen Autoren.

Die vegetarianischen Schriften bezogen sich vor allem auf drei Bereiche: den Körper, die Gesellschaft und die Moral. Für den Bereich des Körpers waren im 19. Jahrhundert vor allem die Naturwissenschaften und die Medizin die zentralen Deutungsinstanzen. Spätestens seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herrschte innerhalb dieser Disziplinen Konsens über die Ambivalenz des Verhältnisses von Moderne und Gesundheit: Einerseits wurde die Moderne als gesundheitsfördernd wahrgenommen, da Entwicklungen in Wissenschaft und Medizin die Erhaltung der Gesundheit erleichterten. Andererseits galten die veränderten modernen Lebensbedingungen als Ursache vieler Krankheiten³⁶. Insbesondere die allgemeine Beschleunigung des Alltags, des Arbeitsrhythmus und der Kommunikation, die Hektik des städtischen Lebens und das Aufbrechen traditioneller Werte und Normen wurden dafür verantwortlich gemacht³⁷.

Auf letztere Sichtweise stützte sich auch die vegetarianische Argumentation: Fleisch wurde sowohl als die Ursache für konkrete Krankheitsbilder als auch für einen „allgemeine[n] physische[n] Verfall“³⁸ beschrieben. Der Vegetarianer Theodor Hahn – selbst gelernter Apotheker und Naturheilkundler³⁹ beschrieb in seinem Werk *Das Paradies der Gesundheit* eine Vielzahl von Krankheitsbildern, die durch fleischlose Ernährung geheilt worden seien⁴⁰, darunter „Fett-herz, Rheumatismus, Gicht, Asthma, Kopfschmerz, Schlaflosigkeit, Stuhlverhaltung, Migraine,

³⁵ Vgl. Geertz: Religion als kulturelles System, S. 72.

³⁶ Vgl. Roelcke, Volker: Krankheit und Kulturkritik. Zur Genese und Autorität wissenschaftlicher Begriffe im öffentlichen Raum, in: Baden, Sebastian; Bauer, Christian; Hornuff, Daniel (Hg.): Formen der Kulturkritik, Paderborn 2018, S. 75.

³⁷ Vgl. Radkau, Joachim: Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler, München 1998, S. 190-215.

³⁸ Zimmermann, Johann Wilhelm: Der Weg zum Paradies. Eine Beleuchtung der Hauptursachen des physisch-moralischen Verfalls der Culturvölker, sowie naturgemäße Vorschläge, diesen Verfall zu sühnen. Ein zeitgemäßer Aufruf an Alle, denen eigenes Glück und Menschenwohl am Herzen liegen, Quedlinburg 1846 [1843], S. 1.

³⁹ Vgl. Albrecht, Jörg: „Kohlrabi-Apostel“, S. 68.

⁴⁰ Vgl. Hahn, Theodor: Das Paradies der Gesundheit, das verlorene und das wiedergewonnene, Köthen 1879 S. 35-129.

Blutarmuth“⁴¹ oder sogar lebensbedrohliche Krankheiten wie „Wechselfieber-Malaria“⁴². Zentrale Argumente für den gesundheitsschädigenden Charakter von Fleischnahrung waren allgemein: a) Fleisch enthalte Giftstoffe⁴³, b) Fleisch enthalte fäulniserzeugende Stoffe⁴⁴ sowie c) Fleisch überreize die Nerven⁴⁵.

Die vegetarianischen Autoren erklärten in ihren Werken nicht nur konkrete Krankheitsbilder durch den „schädlichen“ Charakter des Fleisches, sondern auch den „allgemeine[n] physische[n] Verfall“⁴⁶ der Gesellschaft. Dieses Verfallsempfinden gipfelt im Dispositiv der Erbkrankheit, auf das alle Autoren wiederholt Bezug nahmen. Es verband konkrete medizinische Krankheitsbilder mit einer Deutung des allgemeinen Zustands der Gesellschaft. So schrieb Struve: „Allein der Mensch unserer Tage bringt nur zu häufig den Keim mancher Krankheiten mit auf die Welt. Das naturwidrige Leben der Vorfahren rächt sich an den Nachkommen“⁴⁷. Die Folge der allgemeinen Verbreitung von „Fleischspeisen und deren Anhängsel[n]“ sei, „[d]aß die Menschen unserer Tage und der sogenannten civilisirten Nationen ausgeartet sind“⁴⁸. Auch Zimmermann sprach dementsprechend von einer „Raceverschlechterung der Nationen“⁴⁹.

Der allgemeine körperliche Verfall, der durch die Fleischnahrung hervorgerufen werde, bedinge schließlich auch den moralischen Verfall – nach Zimmermann: „Physische und moralische Gesundheit sind so genau verwandt, wie Leib und Seele: sie fließen aus gleichen Quellen, bedingen sich gegenseitig und schmelzen in Eins zusammen. Deßhalb kann man nicht von dem verderblichen Einflusse des Fleisches auf das Physische sprechen, ohne die verderblichen Nachtheile desselben auf das Moralische damit zu verweben“⁵⁰. Ebenso argumentierte Zimmermann, der widernatürlich Charakter der modernen Lebensweise führe dazu, dass mit dem Körper auch Herz und Gewissen „Opfer der Entartung und Zerrüttung wurden“⁵¹. Infolgedessen sei die moderne Gesellschaft „reich [...] an Sinnlichkeit, ohne Selbstbeherrschung, ohne selbstständiges Handeln, Opfer jeder niedern Versuchung, unempfänglich für reinere und höhere Freuden des Lebens“⁵². Allerdings zeigten sich bei verschiedenen Autoren auch widersprüchliche Vorstellungen darüber, was genau zum allgemeinen Sittenverfall gehöre, und was nicht. So betonte

⁴¹ Hahn: Das Paradies der Gesundheit, S. 39.

⁴² Ebd., S. 43.

⁴³ Vgl. z.B. Struve, Gustav: Pflanzenkost, die Grundlage einer neuen Weltanschauung, Stuttgart 1869, S. 46; Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer), Nr. 5 (1868), S. 75.

⁴⁴ Vgl. z.B. Hahn: Das Paradies der Gesundheit, S. 13f.

⁴⁵ Vgl. z.B. Baltzer: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S. 58.

⁴⁶ Zimmermann: Der Weg zum Paradies, S. 1.

⁴⁷ Struve: Pflanzenkost, S. 77.

⁴⁸ Ebd., S. 131.

⁴⁹ Zimmermann: Der Weg zum Paradies, S. 6.

⁵⁰ Ebd., S. 30.

⁵¹ Ebd., S. 6.

⁵² Ebd., S. 9.

Zimmermann, dass es der Gesellschaft an ehrlicher Vaterlandstreue fehle⁵³, während Hahn „die Ländersucht, und das Kriegsfeuer mit Allem, was social und politisch darum und daran hängt“⁵⁴ kritisierte. Die Wahrnehmung eines allgemeinen Moralverfalls wurde nicht nur über eine argumentative Verknüpfung von Einzelkörper – Kollektivkörper – Kollektivgeist auf das Nahrungsmittel Fleisch zurückgeführt. Auch der Fleischverzehr selbst galt den Verfassern als sittenzersetzend. So definierte Zimmermann als „Fundamentalsatz aller Sittenlehre“, „daß es unrecht sei, einem lebenden, fühlenden Wesen aus bloß egoistischen Gründen Schmerzen zu bereiten und sogar aus denselben egoistischen Gründen dessen Existenz zu vernichten“⁵⁵. Das Töten von Tieren an sich galt als unmoralisch, auch weil es als die Vorstufe zum Menschenmord angesehen wurde. So erklärte Hahn: „Der Thiermord führt zum Menschenmord“⁵⁶. Nach Ansicht der vegetarianischen Autoren würde die Omnipräsenz der Praxis des Tiermordes die Moral eines Individuums untergraben, indem sie als eine „Verbestialisierung“⁵⁷ „im besten Falle das Gefühl abstumpft, nur zu häufig aber zu Grausamkeiten geneigt macht“⁵⁸. Auch wenn es unter den Köpfen der Bewegung keine einheitliche Meinung darüber gab, worin sich der gegenwärtige moralische Verfall manifestierte, so herrschte doch Einigkeit darüber, dass er existierte und bedrohlich war: „Wie aber die steigende Woge der See endlich bricht, wenn sie jene Höhe erreicht hat, wo das Gleichgewicht der Natur ihren Bruch fordert, so wird auch das culminirende Elend unserer Tage einer Sturmfluth gleich über die Gesellschaft hereinbrechen.“⁵⁹ – so Baltzer.

Eine zentrale Rolle in allen vegetarianischen Argumentationen spielte die Erklärung diverser lebensweltlicher Erfahrungen, die sich allgemein unter dem Begriff „Krankheit“ zusammenfassen lassen. Der Fleischverzehr galt diesbezüglich als „die Wurzel der Uebel“⁶⁰. Konkrete Phänomene wie einzelne Krankheitsbilder oder ein Mangel von Empathie gegenüber anderen Lebewesen, aber auch ein unspezifiziertes Krankheitsempfinden wurden durch das Nahrungsmittel Fleisch erklärt. Was genau aber beschrieb der „allgemeine Krankheitszustand“, den die vegetarianischen Autoren diagnostizierten? Diese Diagnose hatte einen doppelten Charakter: Sie war einerseits ein kulturelles Konstrukt, brachte andererseits aber auch eine reale Leidenserfahrung zum Ausdruck⁶¹. Einige Aspekte der modernen Lebensweise, wie „[d]ie rapide Ausbreitung der sitzenden Lebensweise, der erhöhte Konsum von Fleisch, Salz, Zucker und die

⁵³ Vgl. Zimmermann: *Der Weg zum Paradies*, S.9.

⁵⁴ Hahn: *Das Paradies der Gesundheit*, S. 362.

⁵⁵ Zimmermann: *Der Weg zum Paradies*, S. 28.

⁵⁶ Hahn: *Das Paradies der Gesundheit*, S. 368.

⁵⁷ Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer), Nr. 5 (1868), S.70.

⁵⁸ Struve: *Pflanzenkost*, S. 50.

⁵⁹ Baltzer: *Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil*, S. 86.

⁶⁰ Zimmermann: *Der Weg zum Paradies*, S. 281.

⁶¹ Vgl. Chamberlin, Edward; Gilman, Sander (Hg.): *Degeneration. The Dark Side of the Progress*, New York 1985, S. x.

immer massenhaftere Verfügbarkeit von Reizmitteln wie Alkohol und Kaffee“⁶² können auch nach heutiger medizinischer Kenntnis als gesundheitsschädlich eingestuft werden. Andere Aspekte, denen damals eine gesundheitsschädigende Wirkung zugeschrieben wurde, erscheinen aus heutiger Sicht eher skurril – so zum Beispiel die Auffassung, Hefe sei gesundheitsschädlich, da der Pilz ein „Hauptfeind des menschlichen Lebens“⁶³ sei. Es liegt jedoch in der Natur der Sache, dass das heutige medizinische Wissen nicht herangezogen werden kann, um reale Leidenserfahrungen von Menschen des 19. Jahrhunderts von kulturkritischen Schilderungen zu trennen. Tatsächlich waren diese beiden Dimensionen nicht distinkt, sondern auf komplexe Weise miteinander verwoben. Die Kulturkritik ging letztendlich von subjektiven Leidenserfahrungen aus, die sie zum allgemeinen Zustand von Gesellschaft und Kultur erklärte. Leidenserfahrungen wiederum wirkten in kulturkritisch geprägten, nonkonformen Milieus, denen die meisten Vegetarianer:innen angehörten⁶⁴, integrativ und waren so selbst ein kulturelles Phänomen. Grundlegend für diese Verschränkung war die Annahme, dass die „Krankheit der Gesellschaft“ – sei es als reales Leid oder als kulturkritische Diagnose – eine Folge der veränderten modernen Lebensumstände sei. Der Vagheit der Kategorie „moderne Lebensumstände“ setzte der Vegetarianismus ein materielles Symbolsystem – Fleisch, Alkohol, Tabak usw. – entgegen. Das komplexe und neuartige System der modernen Lebensumstände bzw. deren gesundheitsschädigende Wirkung auf einzelne Nahrungsmittel zu reduzieren hatte mehrere Vorteile: Zum einen konnte die Welt dadurch konkret und Komplexitätsreduziert erklärt werden; zum anderen ermöglichte es erst die Konkretisierung und Materialisierung des schädlichen Charakters der Moderne diesem auszuweichen, ohne dabei gesellschaftliche:r Austeiger:in werden zu müssen.

Die vegetarianischen Schriftsteller beschrieben ausgehend von der Ursache Fleisch deren gesundheitsschädliche und moralzersetzende Auswirkungen. Überwiegend suchten sie aber ausgehend von der Wahrnehmung eines gesamtgesellschaftlichen Krankheitszustandes eine Erklärung dafür im Nahrungsmittel Fleisch. Daraus lässt sich schließen, dass die Auffassung, der Fleischkonsum sei die „Wurzel alles Übels“⁶⁵, vor allem als Erklärungsmuster für ein vorausgegangenes Unverständnis über den Zustand von Gesellschaft und Kultur als Ganzen angelegt war. Das Programm der natürlichen Lebensweise zielte also in erster Linie darauf ab, dem Individuum eine allumfassende Weltdeutung an die Hand zu geben, indem es die zunächst subjektive Körpererfahrung der fleischlosen Ernährung zu einem übergeordneten Weltdeutungssystem entwickelte. Der universelle Wahrheitsanspruch dieses Weltbildes führte zu beinahe

⁶² Radkau: Das Zeitalter der Nervosität, S. 25.

⁶³ Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer), Nr. 3 (1868), S. 45.

⁶⁴ Vgl. Albrecht: „Kohlrabi-Apostel“, S. 42.

⁶⁵ Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer), Nr. 5 (1868), S. 74.

missionarischem Eifer, war jedoch, wie Albrecht feststellte, kaum gesellschaftlich anschlussfähig⁶⁶.

Aus der Art und Weise dieser Weltdeutung lässt sich eine protestantische Prägung ableiten: Ebenso wie der Protestantismus hatte der Vegetarianismus einen prozesshaften Charakter; ebenso wie die Protestant:innen bauten auch die Anhänger:innen der natürlichen Lebensweise ihre Gruppenidentität aus der Kritik an den vorherrschenden Verhältnissen auf. Prozesshaft war der Vegetarianismus insofern, als dass sich seine Inhalte aus diskursiver Praxis ergaben – dies sowohl untereinander als auch im Austausch mit den entsprechenden Fachwissenschaften. Was der Mensch im Rahmen der natürlichen Lebensweise essen sollte und was nicht, war keineswegs eindeutig. So geht aus dem Protokoll des ersten Vereinstages des *Deutschen Vereins für natürliche Lebensweise* hervor, dass im Rahmen der Versammlung die gesundheitsfördernde Wirkung von nicht-fleischlichen Tierprodukten (Milch, Eier und Honig) sowie die Bedeutung von Rohkost kontrovers diskutiert wurden⁶⁷. Neben Vereinsversammlungen dienten auch Zeitschriften als Medium des internen Diskurses. So konnte neben diversen Leser:innenmeinungen auch die Debatte zwischen Struve, Hahn und Baltzer über die „Salzfrage“⁶⁸, d.h. die Frage nach der gesundheitlichen Bedeutung des Salzes, über eine Vielzahl von Beiträgen im *Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer)* mitverfolgt werden⁶⁹. Weiterhin gab es diverse Austauschprozesse mit den Fachwissenschaften⁷⁰, welche den Fleischverzehr fast einstimmig als Grundlage eines gesunden Lebens begriff⁷¹. Insgesamt lässt sich das Verhältnis zwischen der etablierten Wissenschaft und den vegetarianischen Leitfiguren - zumeist fachwissenschaftliche Laien⁷² - als wechselseitiger Austauschprozess bezeichnen. In dieser „dynamic of cooperation and critique in the making of biopolitical knowledge“⁷³ nahmen beide Seiten stetig Argumente der anderen Seite auf, welche darauf umgedeutet, selektiert, befürwortet und oder abgelehnt wurden.

Wie bereits deutlich wurde, war dabei ein kritisches Element von zentraler Bedeutung: Die vegetarianischen Schriften lassen sich in weiten Teilen als eine Form der Gegenwartskritik lesen, die weit über den konkreten Bereich der Ernährung hinausgeht und dabei universalistisch

⁶⁶ Vgl. Albrecht: „Kohlrabi-Apostel“, S. 51.

⁶⁷ Vgl. *Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer)*, Nr. 10 (1869), S. 156.

⁶⁸ *Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer)*, Nr. 9 (1869), S. 135.

⁶⁹ Vgl. *Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer)*, Nr. 8 (1869), S. 123; Nr. 9 (1869), S. 135ff; Nr. 11 (1869), S. 166f.

⁷⁰ Vgl. z.B. Baltzer, Eduard: Briefe an Virchow über dessen Schrift „Nahrungs- und Genußmittel“ (Die natürliche Lebensweise, Bd. 3), Nordhausen 1868.

⁷¹ Vgl. Keck: Fleischkonsum und Leistungskörper, S. 11.

⁷² Vgl. ebd., S. 52.

⁷³ Treitel, Corinna: *Eating Nature in Modern Germany: Food, Agriculture and Environment, c. 1870-2000*, Cambridge 2017, S. 108.

und pessimistisch argumentiert: die moderne Kulturkritik. Theo Jung definiert diese als „geschichtlich orientierte Kritik der eigenen Kultur im Ganzen“⁷⁴. Die moderne Kulturkritik unterscheidet sich von anderen Formen der Kritik durch a) ihren Gegenstand – die Kultur, b) ihren holistischen Anspruch, die Kultur als Ganzes zu kritisieren, c) ihre Selbstbezogenheit sowie d) ihren historisierenden Charakter – die Konstruktion einer Verfallsgeschichte⁷⁵. Dass die Kriterien a) bis c) auf die vegetarianische Argumentation zutreffen, wurde bereits erläutert. Aber auch Kriterium d) wird von der vegetarianischen Argumentation erfüllt: Die geschichtliche Orientierung der Argumentation zeigt sich beispielsweise in der häufigen Verwendung des Begriffs des Verfalls, der einen Prozess des Schwindens bezeichnet. Verdeutlicht wird die Historizität der vegetarianischen Gesellschaftskritik dadurch, dass diese typisch für moderne Kulturkritik im Dreischritt von „schlechter Gegenwart, guter Vergangenheit und zukünftiger Rettung“⁷⁶ argumentiert. Diese Gliederung spiegelt sich auch im Aufbau der vorliegenden Arbeit wider. Durch ihren holistischen Anspruch, Gesellschaft und Kultur als Ganzes abzuwerten, erzeugte der kritische Charakter des Programms ein Überlegenheitsgefühl und damit eine Grundlage für die Herausbildung einer vegetarianischen Gruppenidentität. Als eine kritische, diskursive und prozesshafte Praxis trug der Vegetarianismus somit protestantische Züge.

Wie schon Geertz betonte, sind analytische, moralische und emotionale Sinnstiftung nicht scharf voneinander zu trennen⁷⁷. Dies gilt insbesondere für den Vegetarismus, der sich auf ein Phänomen konzentrierte, das gleichzeitig ein analytisches, ein moralisch-kulturelles und ein emotionales Problem darstellte: die Wahrnehmung einer allgemeinen körperlichen und moralischen Krankheit. Letztendlich können die Inhalte der folgenden Kapitel auch als Versuche der Weltdeutung verstanden werden. So thematisiert Kapitel 2 die kulturell-moralische Weltdeutung der vegetarianischen Autoren durch die Konstruktion einer allgemeinen Verfallsgeschichte; in Kapitel 3 wird deren Versuch einer emotionalen Weltdeutung analysiert.

2. Gemeinschaftsstabilisierung - Natur

Kern jeder Bedrohung des individuellen ethischen Sicherheitsgefühls ist nach Geertz ein Gefühl der Ungerechtigkeit, also einer „Kluft zwischen den Dingen, wie sie sind und wie sie sein sollten, wenn unsere Vorstellungen von Richtig und Falsch einen Sinn haben“⁷⁸. Angesichts dieser

⁷⁴ Jung, Theo: Zeichen des Verfalls. Semantische Studien zur Entstehung der Kulturkritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Göttingen, 2012, S. 22.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 22f.

⁷⁶ Bollenbeck, Georg: Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders, München 2007, S. 27.

⁷⁷ Vgl. Geertz: Religion als kulturelles System, S. 72.

⁷⁸ Geertz: Religion als kulturelles System, S. 69.

Bedrohung biete die Religion durch symbolische Codes eine Erklärung für die empfundene Ungerechtigkeit oder zumindest die Gewissheit, dass diese grundsätzlich erklärbar sei. Darüber hinaus – Geertz erwähnt dies eher beiläufig – stellten Religionen einen Wertekanon bereit, der ebenfalls einen Lösungsansatz biete: Die Grundbedrohung – eine Diskrepanz zwischen Ist und Soll – könne auch dadurch aufgelöst werden, dass die eigenen Vorstellungen von Richtig und Falsch – das Soll – angepasst werden. Religionen fungierten somit als Gemeinschaftsstabilisatoren, indem sie dem bedrohlichen Auseinanderklaffen von Ist und Soll durch die Bereitstellung eines Wertekatalogs und/oder eines Legitimationsansatzes entgegenwirkten und damit das Bild einer ethisch kohärenten Welt aufrechterhielten⁷⁹. Beide Ansätze - Normativierung und Legitimierung – finden sich auch in den vegetarianischen Schriften.

2.1. Legitimierung - die Natur als paradiesischer Ursprung

Als Beispiel für ein religiöses Legitimationssystem führt Geertz die Erzählung von der „Teilung der Welt“ aus der traditionellen Religion der südsudanesischen Dinka an. Dieser Mythos beschreibt einen Bruch der Einheit von Welt und Gottheit durch den Menschen: Die Gier der ersten Frau nach mehr Nahrung hätte dazu geführt, dass sie die Gottheit mit ihrer Hacke traf, woraufhin diese sich zurückgezogen und die Verbindung zwischen Himmel und Erde durchtrennt hätte⁸⁰. Dieser Mythos, so Geertz, sei deskriptiv zu lesen: Er drücke ein Gefühl der Ungerechtigkeit darüber aus, dass die Gottheit die Menschen trotz der Geringfügigkeit ihres Vergehens verlassen habe. Auch der christlich orientierte Theologe und Religionswissenschaftler Fritz Stolz untersuchte die Funktion religiöser Ursprungsmythen. Dabei konzentrierte er sich vor allem auf die ursprünglich jüdische, später auch christliche und islamische Erzählung des *Paradieses*. Paradiesmythen, so Stolz, zeichneten sich dadurch aus, dass sie als eine „Gegenwelt“ zur Lebenswelt bzw. deren Wahrnehmung davon konstruiert seien⁸¹. Als Gegenweltkonzept stille der Mythos das menschliche Bedürfnis nach Orientierung, indem er „die Welt, die zweideutig ist, [...] in dieser anderen Welt desambiguier“⁸². Insofern komme der Paradiesvorstellung eine wichtige Bedeutung zu: „Sie entfaltet erzählerisch die Unterscheidung zwischen guter Schöpfung und dem gefallenen Zustand der Welt“⁸³. Paradieserzählungen seien daher

⁷⁹ Vgl. Geertz: Religion als kulturelles System, S. 68-72.

⁸⁰ Vgl. Geertz: Religion als kulturelles System, S. 70, nach: Lienhardt, Godfrey: Divinity and Experience, Oxford 1961, S. 28-55.

⁸¹ Vgl. Stolz, Fritz: Paradiese und Gegenwelten, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, Bd. 1 (1993), S. 5-24, hier: S. 21.

⁸² Pezzoli-Olgati, Daria: s. v. Paradies. I. Religionswissenschaftlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Bd. 6 (2003), Sp. 909-911, hier: Sp. 910.

⁸³ Leiner, Martin: s. v. Paradies. III. Dogmengeschichtlich und dogmatisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Bd. 6 (2003), Sp. 913-914, hier: Sp. 914.

häufig mit einem Transformationsmythos verknüpft, der den Übergang von der ursprünglichen zur gegenwärtigen Welt erkläre⁸⁴.

Auch der Vegetarianismus kannte einen solchen Ursprungsmythos. Wilhelm Zimmermann schilderte in seinem Werk *Der Weg zum Paradies* die Geschichte des „Naturabfalls“⁸⁵ des Menschen, den er in einer unspezifizierter Vergangenheit verortete. Dieser habe einen gewaltsaamen Bruch mit einem paradiesischen Urzustand⁸⁶ und mit der damit verbundenen „Totalunschuld“⁸⁷ des Menschen dargestellt. Der Urzustand von Gesundheit, Tugend und Glückseligkeit, in dem der Mensch noch ohne fleischliche Nahrung als reines Wesen gelebt habe, sei ihm von Gott und der Natur vorherbestimmt gewesen⁸⁸. Die gegenwärtige Lebenswelt, in der Krankheiten und Verbrechen die häufigsten Todesursachen darstellen würden, sei der Beweis dafür, dass der moderne Mensch nicht „ein Mensch nach dem System der Natur“⁸⁹ geblieben sei. Denn das System der Natur sehe vor „daß alles in seiner Weise vollkommen ist und unter günstigen Verhältnissen seine Bestimmung erreicht“⁹⁰. Der Mensch sei daher im Laufe der Geschichte auf Abwege geraten und habe damit die Einheit mit der Natur verloren. Als den konkreten Auslöser für diesen „Bruch der Natur- und Lebensgesetze“ bezeichnete Zimmermann „die Vermischung der Thierheit mit der Menschennatur vermittels blutiger Diät“⁹¹. So habe die Menschheit den Urzustand der Totalunschuld durch die „Fleischnahrung als Universalsünde“⁹² gebrochen. Der Abfall von der Natur habe dann auf den menschlichen Organismus eingewirkt, ihn „an das Lager des Siechthums“⁹³ gekettet und ihn „instinktlich und moralisch erkranken“⁹⁴ lassen.

Zimmermanns Ausführungen können in mehrfacher Hinsicht auch als Paradiesmythos verstanden werden. So ist seine Vorstellung eines fleischlosen Urzustands klar anhand der Lebenswelt konstruiert, die nach der subjektiven Wahrnehmung des Autors durch physischen und moralischen Verfall gekennzeichnet war. Zimmermanns fleischloser Urzustand kann somit als eine Gegenwelt kategorisiert werden. Der „schlechten Gegenwart“ wurde also entsprechend dem kulturkritischen Dreischritt eine „gute Vergangenheit“ entgegengesetzt. Allein in dieser Konstruktion kommt ein Ungerechtigkeitsempfinden zum Ausdruck: Erst die Abweichung der

⁸⁴ Vgl. Stolz, Fritz: s. v. Paradies. I. Religionsgeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 25 (1995), S. 705-708, hier: S. 706.

⁸⁵ Zimmermann: *Der Weg zum Paradies*, S. 18.

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 13.

⁸⁷ Ebd., S.15.

⁸⁸ Vgl. ebd., S.13f.

⁸⁹ Ebd., S.15.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd., S. 21.

⁹² Ebd., S. 24.

⁹³ Ebd., S. 18.

⁹⁴ Ebd., S. 72.

subjektiven Wahrnehmung des Ist-Zustandes vom Ideal macht die macht die Modellierung einer Gegenwelt ohne diese Abweichung notwendig. Im Kern drückt diese Konstellation dasselbe aus wie die Auffassung, Gott habe die Menschen verlassen, welche dem Dinka Mythos zugrunde liegt: Die eigene Lebenswelt ist nicht vollkommen, sondern fehlerhaft, ambivalent und ungerecht. Das Paradies gibt dem Individuum Hoffnung, indem es dem gegenwärtigen Mangelzustand eine vergangene Alternative entgegensemmt. So strebte der Vegetarianismus ebenso wie Christentum, Judentum und Islam die Wiederherstellung des paradiesischen Zustandes an⁹⁵ – siehe Kap. 3.2. Ähnlich wie aus jüdischer Tradition hervorgegangene Paradiesmythen erzählte Zimmermann eine Transformationsgeschichte des guten Ursprungszustands zum schlechten Zustand der gegenwärtigen Welt. Damit legitimierte sein „Sündenfall“-Mythos das Auseinanderklaffen von Ist und Soll: Der historisch zurückliegende Bruch der Naturgesetze – der Beginn der Fleischdiät – habe dem Menschen jene Schuld auferlegt, die sein gegenwärtiges Elend legitimiere. Der Urzustandsmythos gab also dem, was Zimmermann als „tausendfaches Ach und Weh im Reich der vernünftigen Creaturen“⁹⁶ beschrieb – einem Gefühl von Leid und Unge rechtigkeit –, einen Sinn bzw. eine generelle Erklärbarkeit. Darüber hinaus bot der Mythos Orientierung, indem er desambiguerte: Die gegenwärtige Moderne, die Zivilisation, die so sehr von Ambiguitäten geprägt war⁹⁷, wurde als ausschließlich negativ, die vergangene Natur als deren Gegenwelt als ausschließlich positiv charakterisiert. Aus dieser Konstellation ergab sich die Möglichkeit, einen alternativen Zustand ohne negative Aspekte zu schaffen: Die Abkehr von der Zivilisation und die Hinwendung zur Natur, kurz: die natürliche Lebensweise.

Auch wenn Zimmermanns Naturabfallmythos unbestreitbar religiöse Züge aufweist, muss dieser dabei auch im Kontext seiner Zeit betrachtet werden. Das 19. Jahrhundert gilt auch als „das Jahrhundert der Ursprungstheorien“⁹⁸. Dass die Kultur sich aus der Religion heraus entwickelt hätte, war eine gängige Auffassung, weshalb Kulturtheorien den archaischen Keim der eigenen Kultur häufig im Religiösen suchten⁹⁹.

Die Erzählung von einem paradiesischen, von Gott geschaffenen Urzustand und dem Abfall des Menschen davon weist augenscheinlich inhaltliche Parallelen zum Weltteilungsmythos der Dinka-Religion und zu biblischen Paradieserzählungen¹⁰⁰ auf: Im Ursprung habe der Mensch

⁹⁵ Vgl. Stolz: s. v. Paradies. I. Religionsgeschichtlich, S. 707.

⁹⁶ Zimmermann: Der Weg zum Paradies, S. 2.

⁹⁷ So bezeichnete Wolfgang Siemann die Jahre 1849-1871 als „Das Zeitalter mit dem Janusgesicht“. Vgl. Siemann, Wolfgang; Gesellschaft im Aufbruch. Deutschland 1849-1871, Frankfurt am Main 1990, S. 307ff.

⁹⁸ Kreh, Volkhard: Religion und Kultur. Überlegungen zu ihrem Wechselwirkungsverhältnis aus soziologischer Sicht, in: Schmidt, Thomas; Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Religion und Kulturkritik, Darmstadt 2006, S. 16.

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 16ff.

¹⁰⁰ Die Bibel kennt keine einheitliche Paradieserzählung, sondern stellt eher eine Sammlung verschiedener Erzählgänge dieser Art dar. Vgl. Louth, Andrew: s. v. Paradies. IV. Theologiegeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 25 (1995), S. 714-719, hier: S. 714.

im Einklang mit der Gottheit – oder hier, was noch wichtig werden wird, mit der Natur – gelebt. Durch sein Handeln habe der Mensch diesen vollkommenen Zustand gebrochen. Als Folge dieses Bruchs sei der vollkommene Zustand schließlich verloren gegangen. In seinen Schilderungen des fleischlosen Paradieses bezog sich Zimmermann oft explizit auf die Bibel¹⁰¹. Er griff biblische Themen auf, die er vegetarianisch umdeutete und in seine Ausführungen einbaute oder zur Untermauerung seiner Erzählung benutzte: „Die Genesis berichtet vielfach über die primitiven Menschen, daß sie mächtig an Kraft und frei von Krankheiten waren und ein Lebensalter erreichten, welches unserer verkümmerten Lebensdauer fabelhaft klingt“¹⁰². Das Christentum bzw. die Bibel fungierte hier also sowohl als Inspirationsquelle, aus der spezifische Konzepte ausgewählt, aufgegriffen und umgedeutet oder neu verknüpft wurden, als auch als Legitimationsquelle mit tradierter Deutungsmacht. Dieser Umgang mit Schrift und Lehre war ein zutiefst protestantischer: Die freie Schriftforschung ist ein wichtiger Bestandteil protestantischer Frömmigkeit, wobei auch diese von einer Dialektik von Freiheit und Unfreiheit geprägt war. Einerseits gilt die Schrift als absolut und verbindlich; andererseits ist jedoch die freie und subjektive Ausdeutung dieser Schrift Recht und Verantwortung gläubiger Protestant:innen¹⁰³. Dementsprechend versuchte sich der protestantisch-freikirchliche Theologe Eduard Baltzer sogar an einer vegetarianischen Bibelauslegung¹⁰⁴.

Wilhelm Zimmermann, der als Vermittler des anglo-amerikanischen, stark pietistisch geprägten Vegetarismus in den deutschen Sprachraum fungierte¹⁰⁵, kann als Autor nicht stellvertretend für den gesamten Vegetarianismus 1830-1880 stehen. Sein Werk unterscheidet sich sprachlich und stilistisch stark von Schriften anderer Autoren: Keines der anderen Werke erzählt die Naturabfallthese als eine chronologisch aufgebaute Vorgeschichte der Gegenwart aus. Dennoch lässt sich Zimmermanns Naturabfallthese in abgewandelter Form darin wiederfinden.

Auch die Arbeiten von Struve, Hahn und Baltzer basierten auf der Grundauffassung, dass der Verzehr von Tierfleisch widernatürlich im Sinne von „der Natur bzw. dem Natürlichen zuwider“ sei. Die Natur fungierte dabei – analog zu Zimmermanns Naturabfallthese – als eine „gute“ Gegenwelt zur „schlechten“ Gegenwart. Um diese binäre Gegenüberstellung zu begründen, griffen die vegetarianischen Schriftsteller auf naturwissenschaftliche Konzepte zurück: „Wer behauptet, der Mensch sei durch die Beschaffenheit seiner Zähne von der Natur zu einer gemischten, d.h. theils zur Fleisch- und theils zur Pflanzenkost bestimmst, steht um ein Jahrhundert

¹⁰¹ Vgl. z.B. Zimmermann: *Der Weg zum Paradies*, S. 14 sowie S. 21.

¹⁰² Ebd., S.14.

¹⁰³ Vgl. Fischer, Hermann: s. v. Protestantismus. I. Begriff und Wesen, S. 546.

¹⁰⁴ Baltzer, Eduard: *Vegetarianismus in der Bibel (Die natürliche Lebensweise, Bd. 4)*, Nordhausen 1872.

¹⁰⁵ Vgl. Krabbe: *Gesellschaftsveränderungen*, S. 55.

hinter der Wissenschaft unserer Tage zurück“¹⁰⁶. So schrieb Gustav Struve als Antwort auf die Frage, ob die Natur den Menschen zum Fleischesser gemacht habe. Der Mensch sei anatomisch, insbesondere hinsichtlich seines Gebisses, dem Orang-Utan am ähnlichsten. Dieser sei ein „Frugivor“ – ein Fruchtesser – woraus zu schließen sei, dass der Mensch ebenfalls ein Fruchesser sein müsse¹⁰⁷. Auch der menschliche Instinkt, so Hahn, müsse frugivor sein¹⁰⁸, da „das Instinctgesetz des Geschmackes [...] mit dem Gesetze des anatomischen Aufbaues des Menschenleibes unbedingt in Uebereinstimmung sein“¹⁰⁹ müsse. Die gängige kulturelle Praxis des Fleischessens verändere und beschädige den ursprünglichen Instinkt und führe mit der Zeit zum Verlust seiner „Reinheit und Feinheit“¹¹⁰. Somit sei der Fleischverzehr – entgegen der gängigen Meinung der Ernährungswissenschaft – für den menschlichen Organismus nicht von Natur aus notwendig, sondern lediglich Teil der Gewohnheit – der „zweite[n] Natur“¹¹¹ des Menschen.

Neben Anatomie und Instinkt argumentierten die vegetarianischen Schriftsteller auch mit ethnologischen Betrachtungen „Ueber Völker, welche der Pflanzennahrung huldigten“¹¹². So formulierte Baltzer: „So sehet an die reinen Fleischesser: Sie wohnen im höchsten Norden unserer Erdhälfte, sie verzehren unglaubliche Massen animalischer Nahrung, und wie sind sie beschaffen? Es sind die schwächsten, feigsten und natürlich auch wenigst volkreichen Stämme; denn sie arbeiten am eigenen Untergange. Oder sehet an die reinen Pflanzenesser, die Kinder der Wüste, die Araber, die die Welt erstürmten! Waren sie kraftlos?? Sehet die Griechen an! Womit erzogen sie ihre Athleten, die in den nationalen Festspielen um turnerische Preise rannten? Mit strengster Pflanzendiät, auch ohne Wein, und durch die größte Mäßigkeit!! Die Auflader in den Häfen Brasiliens, reine Vegetarianer, haben an Stärke kaum ihres Gleichen; [...]“¹¹³. Die Kernaussage dieser Ausführungen lässt sich knapp zusammenfassen: *Fleisch essende Völker sind schwach, hässlich und wild; Pflanzen essende Völker sind stark und schön*. Eine genauere Betrachtung, welche Völker im Einzelnen welche Zuschreibung erhielten, soll im Rahmen dieser Arbeit unterbleiben. Allgemein lässt sich jedoch festhalten, dass vor allem solche Kulturen als pflanzenessende bewertet wurden, die a) in vergangenen Zeiten gelebt hatten – z.B. die alten Griechen – oder die bürgerlichen Weltanschauungen entsprechend b) auf

¹⁰⁶ Struve: Pflanzenkost, S. 26.

¹⁰⁷ Vgl. u.a. Struve: Pflanzenkost, S. 26; Baltzer: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S. 27; Hahn: Das Paradies der Gesundheit, S. 4

¹⁰⁸ Vgl. z.B. Hahn: Das Paradies der Gesundheit, S. 174.

¹⁰⁹ Ebd., S. 159.

¹¹⁰ Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer), Nr. 2 (1868), S. 21.

¹¹¹ Struve: Pflanzenkost, S. 37.

¹¹² Zimmermann: Der Weg zum Paradies, S. 162.

¹¹³ Baltzer: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S. 88f.

einer primitiveren Entwicklungsstufe verortet wurden¹¹⁴. Diese „Naturvölker“¹¹⁵ – in Abgrenzung zu fleischessenden „Culturvölkern“ und „Wilden“ – hätten „[a]m meisten [...] den ursprünglichen Normalzustand bewahrt“¹¹⁶. In beiden Fällen wurden pflanzenessende Völker also mit einem vergangenen Zustand in Verbindung gesetzt.

Der „schlechten“ Gegenwart wurde also auf der Grundlage von Anatomie und Instinkt und ethnologischen Überlegungen ein alternativer Zustand gegenübergestellt. Dieser „bessere“ Alternativzustand wurde unspezifiziert in der Vergangenheit verortet und eng mit der Natur verbunden. Der Naturbegriff erhielt damit eine historische Ausrichtung: Er fungierte als ein ideeller „Zustand Null“, als der Ausgangspunkt der Menschheitsgeschichte, in dem der Mensch noch unbeeinflusst von Kultur und Zivilisation war. Auch den Arbeiten von Struve, Hahn und Baltzer lag also – wenn auch eher implizit – die Vorstellung eines vergangenen Idealzustandes, der mit der Natur verknüpft wurde, und des Bruches mit jenem Zustand zugrunde, der zur „schlechten Gegenwart“ geführt habe. Im Gegensatz zu Zimmermann erzählten die anderen vegetarianischen Autoren diese These jedoch nicht mythisch aus, sondern versuchten, sie mittels wissenschaftlicher Konzepte konkret zu belegen. Dennoch weist diese These entscheidende Parallelen zu Zimmermanns Ursprungsmythos auf: Anhand von Anatomie und Instinkt sowie ethnologischen Betrachtungen sollte gezeigt werden, dass es einen idealen vergangenen Zustand gegeben habe oder geben müsse, dem der moderne Mensch der westlichen Welt zuwider lebe. Auch dieses Arrangement erfüllt also die religiöse Funktion der Legitimation von Ungerechtigkeit: Es liefert Gründe dafür, warum das gegenwärtige Ist und das ideale Soll so weit auseinanderklaffen.

Diese wissenschaftlich legitimierte Form der Naturabfallthese war ebenso wie Zimmermanns mythische Erzählung protestantisch geprägt: Zum einen weisen beide ein kritisch-polemisches Element auf, zum anderen basieren sie auf der Trennung zwischen göttlichem und menschlichem Werk. Ausgehend von einer subjektiven Gesellschafts- und Kulturkritik konstruierten die Autoren eine Gegenwelt bzw. eine Gegenzeit als eine „natürliche“ Utopie. Dieser Urzustand galt als perfekt und vollkommen – ein *opus Die* - im scharfen Kontrast zur modernen Kultur bzw. Zivilisation, die als ein höchst kritikwürdiges *opus hominum* verstanden wurde. Das Weltbild, welches sich aus den vegetarianischen Schriften rekonstruieren lässt, wies also starke protestantische Prägungen auf.

¹¹⁴ Vgl. Kondylis, Panajotis: Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne, Berlin 2010, S. 34f.

¹¹⁵ Zimmermann: Der Weg zum Paradies, S. 145.

¹¹⁶ Ebd.

2.2. Normativierung – die Natur als gesetzgebende Instanz

Religion könne – so Geertz - die Sorge über „das beunruhigende Gefühl, daß die moralische Einsicht der moralischen Erfahrung nicht entspricht“¹¹⁷ auch dadurch beruhigen, dass sie dem Individuum neue sittliche Einsichten vermitte. Sie wirke also auch insofern als Bewältigungsversuch der bedrohlichen Kluft zwischen Ist und Soll, als dass sie durch die Bereitstellung eines ethischen Wertekatalogs neu definiere, was „gerecht“ beziehungsweise was „richtig“ ist.

Als ein solches neues Ideal fungierte im vegetarianischen Programm die Natur. So erklärte Eduard Baltzer: „Natur und Moral sind im tiefsten Grunde Eins. Die Moral der Menschheit ruht in ihrer frugivoren Natur. Wir haben Humanität kraft derselben errungen, wie besitzen sie nicht in Folge, sondern trotz des Tieressens, nicht in Folge unseres Beliebens, sondern Kraft der ewigen Natur“¹¹⁸. Der allgemeine Konsens, der der vegetarianischen Argumentation zugrunde lag, lautete dementsprechend: *Richtig ist, was natürlich ist*. Das richtige Handeln wurde von den vegetarianischen Autoren nicht aus der Welt, sondern aus der Natur als Gegenwelt abgeleitet. Die zeitliche Verortung dieser Gegenwelt in der Vergangenheit verlieh dem Vegetarianismus ein konservatives Element. Daneben wies dieser jedoch auch progressive Züge auf. Das Zentrum dieses „Paradoxon des Progressiv-Konservativen“¹¹⁹ bildete der Naturbegriff der vegetarianischen Autoren. Dementsprechend proklamierte Zimmermann: „»Rückwärts« nicht »vorwärts« heißt das wahre Motto für Leibes- und Seelengenesung, ist die Aufschrift des Wegweisers zum wahren Paradies!“¹²⁰. Die vegetarianische Argumentation richtete sich damit – ebenso wie mit der Erbkrankheitsthese – gegen den im 19. Jahrhundert verbreiteten Fortschritts-optimismus¹²¹. Da der technische und zivilisatorische Fortschritt – die alten Ideale – die Leiden und Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft nicht aufgelöst, sondern im Gegenteil neue Quellen des Leidens geschaffen hatte, bot die „vergangene“ Natur ein Orientierungssymbol, aus dem sich richtiges Handeln ableiten ließ. Die Natur wurde somit zum Leitsymbol für Wissen und Werte.

Diese Positionierung der Natur als gesetzgebende Instanz hatte definitiv einen religiösen Charakter, muss dabei aber auch als Bestandteil der bürgerlichen Weltanschauung betrachtet werden, welche „[d]ie schöne, gute und bei all dem doch gesetzmäßig funktionierende Natur“ als

¹¹⁷ Geertz: Religion als kulturelles System, S. 70.

¹¹⁸ Baltzer: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S. 103f.

¹¹⁹ Carstensen, Thomas; Schmid, Marcel: Die Literatur der Lebensreform. Kontexte, Ort, Autoren, in: dies. (Hg.): Die Literatur der Lebensreform. Kulturkritik und Aufbruchstimmung um 1900, Bielefeld 2016, S. 9-26, hier: S. 21.

¹²⁰ Zimmermann: Der Weg zum Paradies, S. 286.

¹²¹ Vgl. Stoff, Heiko: Degenerierte Nervenkörper und regenerierte Hormonkörper. Eine kurze Geschichte der Verbesserung des Menschen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Historische Anthropologie, Bd. 11 Nr. 2 (2003), S. 224-239, hier: S. 224.

„die sichtbare und handfeste Gewähr für die Wirklichkeit der Werte und der Normen“¹²² auffasste.

Was nun konkret natürlich, also richtig war, machten die vegetarianischen Autoren vor allem an Instinkt und Anatomie fest. Diese wurden als geistige und körperliche Anlagen des Menschen verstanden, denen zu folgen die Hauptaufgabe der natürlichen Lebensweise darstelle. Diese Auffassung weist starke Parallelen zu protestantisch geprägten Welt- und Menschenbildern auf, die in der Unterwerfung unter die göttliche Vorsehung die zentrale Aufgabe des Menschen sehen¹²³. So stehe nach Theodor Hahn über allem „ein höheres Gesetz noch, das generelle, das allgemein menschliche Instinctgesetz, das Gesetz der ursprünglichen Naturgemäßheit. Diesem höheren Naturgesetzen sind alle Thiergattungen unterworfen, heute noch, wie vor Jahrtausenden seit ihrem ersten Auftreten auf der schönen [...] Gotteserde“¹²⁴. Allein der Instinkt befähige Menschen „zur vollkommenen Entwicklung seiner Urbestimmung“¹²⁵. Auch der protestantische Theologe Baltzer griff diese Lehren auf. Er betonte, dass nicht die aus der heutigen Lebenswelt abgeleitete Moral im Mittelpunkt vegetarianischer Bestrebungen stehe, sondern die Wiederherstellung des instinktiven, natürlichen Lebens: „Was nun unsere natürliche Diät betrifft, so halten wir dafür, daß die Frage der Moralität durchaus nicht in erster Reihe darüber entscheidet, sondern unsere Natur. Hätte es der Mutter Natur gefallen, uns als Fleischesser in unserem Gesammtorganismus zu konstituieren, so würden wir Fleisch essen und [...] das moralisch finden“¹²⁶.

In diesen Passagen wird die Auffassung deutlich, dass das „Gute“, der Kern der Ethik, in der Akzeptanz und Unterwerfung unter die Lenkungskraft der Natur liege. Das Weltbild der vegetarianischen Schriftsteller war – ebenso wie das protestantische – stark von Prädestination und Gehorsam geprägt. Luther kam in seiner Schrift *De servo arbitrio (Vom unfreien Willen)* zu dem Schluss, dass der Mensch keinen freien Willen habe, sich für die Gnade Gottes zu entscheiden; die Entscheidung selbst sei bereits Offenbarung der göttlichen Gnade.¹²⁷ Diese Denkweise fand ihre Zuspitzung in der calvinistisch geprägten Lehre der doppelten Prädestination, nach der sich die Menschheit in „Erwählte“ und „Verworfene“ aufteilen lasse, wobei nur Erstere von Gott zum ewigen Leben bestimmt seien¹²⁸. In dieser Tradition unterschied Zimmermann in seinem

¹²² Kondylis: Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform, S. 29.

¹²³ Vgl. Fischer, Hermann: s. v. Protestantismus. I. Begriff und Wesen, S. 546.

¹²⁴ Hahn: Das Paradies der Gesundheit, S. 158f.

¹²⁵ Hahn, Theodor: Die naturgemäße Diät, die Diät der Zukunft. Nach Erfahrung und Wissenschaft aller Zeiten und Völker zusammengestellt, Köthen 1859, S. 14.

¹²⁶ Baltzer: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S.103.

¹²⁷ Luther, Martin: Vom unfreien Willen, übers. v. Justus Jonas, hg. v. Friedrich Gogarten, München 1924 [1525].

¹²⁸ Vgl. Calvin, Johannes: Unterricht im christlichen Glauben (Institutio christiana religionis), hg. v. Karl Müller, Neunkirchen 1845 [1555], S. 449-455.

Werk zwischen den „Menschen gewöhnlichen Schlags“ und den „Besseren“. Von Ersteren sei eine Hinwendung zum Vegetarismus nicht zu erwarten¹²⁹. Trotz seiner antipietistischen Haltung und seiner steten Betonung des freien Willens griff auch der Radikal-Demokrat¹³⁰ Gustav Struve dieses protestantisch tradierte Deutungsmuster auf: So schrieb er, Moral und Mündigkeit würden den „denkenden Menschen“ vom „Alltagsmenschen“ unterscheiden. Letzterer sei unmündig und würde „kein höheres Streben, als die Befriedigung ihrer alltäglichen Bedürfnisse kennen“¹³¹. Von ihm sei - darin stimmten Struve und Zimmermann überein - eine Hinwendung zur natürlichen Lebensweise, also zum richtigen Leben, nicht zu erwarten¹³².

Gleichzeitig jedoch betonten vegetarianische Autoren aber auch immer wieder die Selbstverantwortung des Menschen. So behauptete Struve, der selbst angab durch die Lektüre von Rousseaus Erziehungsroman *Émile* zur Ablehnung der fleischlichen Ernährung gekommen zu sein¹³³, dass die fleischliche Nahrung dem Menschen zwar instinktiv zuwider sei, es aber letztendlich dem sittlichen und denkenden Menschen obliege, die bisherige Gewohnheit des Fleischessens zu hinterfragen und ihren unmoralischen Charakter zu erkennen¹³⁴. Eine Betonung der Selbstverantwortung des Menschen findet sich auch bei eher protestantisch geprägten Autoren, wie dem Theologen Eduard Baltzer: „Die wirkliche Religion aber ist das lebendige Gewissen, und ihr wirklicher Gott ist die ewige Vernunft (logos). Und darum ist es religiös [...] »nach der Natur zu leben«“¹³⁵.

Die vegetarianischen Schriften positionieren den Menschen also zugleich als ein unfreies, abhängiges Objekt und als ein selbstverantwortliches Subjekt. Damit wiesen sie ein entscheidendes Merkmal protestantischer Weltsichten auf – die dialektische Verknüpfung von Freiheit und Unfreiheit. Entscheidend für den Freiheitsstatus des Menschen war dabei das Bezugssystem: Im weltlichen Bereich galt die Freiheit und damit auch die Verantwortlichkeit des Individuums, gegenüber „der absoluten Causalität Gottes“¹³⁶ jedoch wurde dieses jedoch als vollkommen abhängig betrachtet. Auch in der vegetarianischen Argumentation befand sich der Mensch in einem Spannungsfeld zwischen Selbstbestimmung und Selbstverantwortung einerseits sowie Fremdbestimmung durch die Natur und/oder Gott andererseits.

¹²⁹ Vgl. Zimmermann: *Der Weg zum Paradies*, S. 259.

¹³⁰ Vgl. Albrecht: „*Kohlrabi-Apostel*“, S. 61.

¹³¹ Struve: *Pflanzenkost*, S. 117.

¹³² Vgl. ebd., S. 118.

¹³³ Vgl. ebd., S. 1.

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 29.

¹³⁵ Baltzer: *Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil*, S. 92.

¹³⁶ Baur, Ferdinand: *Der Gegensatz des Katholizismus und des Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik*, Tübingen 1836, S. 186.

2.3. Vergöttlichung - die Natur als transzendentale Sphäre

Die Natur fungierte der vegetarianischen Argumentation also erstens als ein paradiesisches Ideal sowie zweitens als eine gesetzgebende Instanz. Damit wurden ihr Funktionen zugeschrieben, die in der christlichen Tradition eng mit Gott verbunden sind: Das Christentum versteht den paradiesischen Urzustand als eine Einheit von Mensch und Gott, der vegetarianische Urzustand beruhte auf der Einheit des Menschen mit der Natur (vgl. Kap. 2.1.). Vor allem der Protestantismus begreift Gott als eine übergeordnete ethische Größe, dessen Willen sich der Mensch zu beuge habe, der Vegetarianismus wies der Natur genau diese Funktionen zu (Kap. 2.2.). Die vegetarianischen Autoren setzten Natur und Gott jedoch nicht nur operativ, sondern auch sprachlich und rhetorisch miteinander in Beziehung. Struves *Pflanzenkost* ist davon explizit ausgenommen, da dieser sich als Autor klar von religiösen Einflüssen innerhalb des Vegetarianismus distanzierte und darin daher keinen expliziten Gottbegriff aufgriff. Die anderen Autoren machten in ihren Werken häufig entweder kaum einen Unterschied zwischen Natur und Gott oder stellten beide Begriffe in engen Zusammenhang miteinander. Dies zeigt sich zum Beispiel in Hahns Begriffskomposition der „Gottesnatur“¹³⁷. Häufig findet sich in der vegetarianischen Argumentation die rhetorische Positionierung der Natur als Mutter. So schrieb Baltzer: „[...] fürchte dich nicht, liebe Seele, die Natur ist deine Mutter!“¹³⁸. Damit knüpften die Autoren an die christliche Vorstellung von Gott als Vater an, wodurch die Natur als gottähnlich charakterisiert wurde. In christlicher Tradition positionierte die vegetarianische Argumentation Gott in einer von Mensch und Welt getrennten, jenseitigen Sphäre. Diese räumliche Trennung relativierte die Natur. Sie fungierte als eine Art Brücke zwischen Mensch und Gott. Nur mit ihrer Hilfe könne der Mensch Heil und Erlösung finden; sie „vermittelt die Wiedervereinigung der Menschen mit Gott“¹³⁹. Das Herstellen einer solchen Verbindung zwischen einer als endlich/immanent und einer als unendlich/transzendent verstandenen Sphäre ist stets ein Akt des Transzendierens¹⁴⁰, welcher als die Grundlage des Religiösen aufgefasst werden kann¹⁴¹. Als Medium des Transzendierens übernahm die Natur im vegetarianischen Weltbild eine religiöse Funktion.

Der Naturbegriff erhielt somit im System des Vegetarianismus implizit und explizit religiöse Zuschreibungen. Erstens wurden der Natur religiöse Funktionen zugeordnet, zweitens wurde

¹³⁷ Hahn: Die naturgemäße Diät, S. 5.

¹³⁸ Baltzer: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S. 96.

¹³⁹ Zimmermann: Der Weg zum Paradies, S. 290.

¹⁴⁰ Vgl. Danz, Christian: s. v. Immanenz/Transzendenz, in: Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2 (2010), S. 1079-1083, hier: S. 1079 sowie Ruschmann, Eckart: Transzendieren zur Transzendenz, in: Zeitschrift für Spiritualität und Transzendentale Psychologie, Bd. 3 Nr. 2 (2013), S. 245-260.

¹⁴¹ Vgl. Enders, Markus: Religion und Transzendenz. Ist ein Transzendenz-Bezug konstitutiv für Religion? in: Philotheos, Nr. 13 (2013), S. 3-14.

sie dabei rhetorisch explizit als gottähnliche oder gar gottgleiche Instanz charakterisiert. Insofern kann von einer quasi religiösen Verehrung der Natur gesprochen werden¹⁴².

3. Leidbewältigung - Gesundheit

Als dritte Bedrohung des menschlichen Sinnhaftigkeits- und Kohärenzgefühls nennt Geertz „das Problem des Leidens“¹⁴³. Der Begriff „Leid“ beschreibt sowohl die Ursache (Unrecht, Schaden, Schmerz) als auch die Wirkung (Trauer, Angst, innerer Schmerz). Leid kann also durch Einwirkung auf die äußeren Umstände oder durch Veränderung des inneren Umgangs mit diesen Umständen - der Praxis des Leidens - verringert werden. Spezifisch für eine leidhafte Situation als „ein Problem gerade an der Grenze des Handelnkönnens“¹⁴⁴ ist jedoch, dass die äußeren Umstände für das Individuum nicht oder nicht ohne weiteres veränderbar sind. Hier setzt die Religion an: Sie ziele – dies betonte Geertz besonders – nicht darauf ab, Leid zu vermeiden, sondern dem Individuum mittels symbolischer Codes Werkzeuge dafür an die Hand zu geben, sein eigenes Leid zu ertragen: „Aus religiöser Sicht stellt das Problem des Leidens paradoxerweise nicht die Frage, wie es zu vermeiden sei, sondern die, wie zu leiden sei [...]“¹⁴⁵. Leiden ist zunächst eine zutiefst subjektive Erfahrung: Welche emotionale Realität eine Situation im Individuum auslöst, ist abhängig von einem komplexen Netz aus persönlichen Dispositionen und kulturellen Mustern. Dadurch kann das Leid erstens überfordern, wenn es für das Individuum nicht begreifbar ist, und zweitens isolieren, wenn es nicht kommunizierbar ist. Religiöse Symbole fungieren hierbei als ein überindividuelles System von Projektionsflächen, die dem Individuum dabei helfen, „eigene Empfindungen präzise definieren zu können“¹⁴⁶. Auf diese Weise schafft Religion eine emotional verbindliche Wirklichkeitsauffassung, eine emotionale Kohärenz. Diese erst ermöglicht es, das eigene Leid mit anderen zu teilen und gleichzeitig das Leid anderer zu verstehen. Das Selbsterkennen und die soziale Anerkennung des Leidens sind zwei wichtige Grundvoraussetzungen für dessen Bewältigung, wobei Bewältigung hier nicht das Aufheben, sondern das Ertragbarmachen inneren Leids meint. Eine weitere wichtige Voraussetzung für den Bewältigungsprozess ist das Vertrauen in die Endlichkeit der eigenen Leidenssituation. Religion übernimmt die Aufgabe, genau diese Hoffnung zu vermitteln. Religiöse Symbolsysteme fördern somit in Leidbewältigungsprozessen 1) die Selbsterkenntnis

¹⁴² Vgl. auch Rothschuh, Karl: Naturheilbewegung, Reformbewegung, Alternativbewegung, Stuttgart 1983, S. 10; Teuteberg: Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus, S. 35.

¹⁴³ Geertz: Religion als kulturelles System, S. 64f.

¹⁴⁴ Sparn, Walter: s. v. Leiden. IV. Historisch/Systematisch/Ethisch, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 20 (1990), S. 688-707, hier: S. 702.

¹⁴⁵ Geertz: Religion als kulturelles System, S. 66.

¹⁴⁶ Ebd., S. 67.

sowie 2) die soziale Anerkennung des Leidens und 3) die Hoffnung auf Besserung der Situation. So dient beispielsweise das ritualisierte Aufgreifen der Leidensgeschichte Jesu Christi im Rahmen des christlichen Gottesdienstes 1) als Projektionsfläche für das eigene Leiden. Durch das Mitleiden der Gemeinde mit der Figur Jesu Christi wird das individuelle Leid 2) von der Gruppe als solches gesehen, anerkannt und mitgetragen. Schließlich vermittelt die Leidensgeschichte Jesu jeder gläubigen Person 3) die Hoffnung auf eine umfassende Erlösung vom gegenwärtigen Leiden, indem der Tod Jesu als ein universales Opfer begriffen wird, oder wie die Bibel es formuliert: „hat er aber nun versöhnt in dem Leib seines Fleisches durch den Tod, um euch heilig und tadellos und untadelig vor sich hinzustellen“¹⁴⁷.

3.1. Vegetarianismus als Praxis der Gefühls- und Affektkontrolle

Die ernährungsbezogenen Wissenschaften des 19. Jahrhunderts basierten auf der Grundannahme eines engen Zusammenhangs zwischen Ernährung, Nervensystem und Gefühlen. Als Ursache von Affekten galten körperliche Reize, die im Nervensystem verortet wurden¹⁴⁸. Insbesondere Fleisch wurde sowohl von den etablierten Wissenschaften als auch von den Vegetarianer:innen nicht nur als Nahrungsquelle, sondern auch als *Reizmittel* begriffen – Laura-Elena Keck spricht in diesem Kontext von „Fleisch-Gefühlen“¹⁴⁹.

Spezifisch für die vegetarianische Auslegung dieses Zusammenhangs war jedoch, dass die nervenreizende Wirkung der Fleischnahrung als Ursache für „negative“ oder „falsche“ Gefühle angesehen wurde. So schrieb Baltzer: „Die Störungen, welche von den fraglichen naturwidrigen Genußstoffen erzeugt werden erweisen sich aber bei näherer Betrachtung stets als Reizungen [...]. Reizungen sind freilich an sich nicht schädlich, vielmehr nützlich, dies aber nur innerhalb ihrer natürlichen Grenzen. [...] Geht der Reiz aber über die natürliche Grenze hinaus, so kann er zwar für den Augenblick bestechen, stumpft aber das von Hause aus bei jedem Menschen frische Empfindungsvermögen der Organe ab und ertötet es allmälig ganz“¹⁵⁰. Der Ausdruck „naturwidrige Genußstoffe“ bezog sich dabei nicht nur auf das Nahrungsmittel Fleisch. Vielmehr stellten die vegetarianischen Autoren ein System von Reizmitteln auf, zu denen auch Branntwein, Kaffee, Tee, Gewürze, Narkotika wie Tabak oder Opium¹⁵¹ sowie teilweise auch

¹⁴⁷ Kol, 1, 22, ELBBK

¹⁴⁸ Vgl. Keck: Fleischkonsum und Leistungskörper, S. 49.

¹⁴⁹ Ebd., S. 253.

¹⁵⁰ Baltzer: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S. 58.

¹⁵¹ Vgl. Baltzer: der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S. 42ff; Hahn: Das Paradies der Gesundheit, S. 228ff; Struve: Pflanzenkost, S. 11ff; Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer), Nr. 2 (1868), S. 21ff.

Salz und Zucker gezählt wurden¹⁵². Als schädigend wurden diese Substanzen nicht wegen ihrer generellen Reizwirkung angesehen, sondern weil sie zu *falschen Reizungen* und *Überreizungen* führten. Das Nahrungsmittel Fleisch sowie das gesamte System der Reizmittel fungierte in den vegetarianischen Argumentation als symbolische Manifestationen der als falsch und übermäßig empfundenen Moderne. Ernährungsregulation wurde so zu einer Praxis der Emotionsregulation, die darauf abzielte, die „richtigen“ Gefühle im „richtigen“ Maß zu empfinden.

Der Fleischverzehr und seine nervenreizende Wirkung wurden von den Autoren als Kausalursache für negativ konnotierte Affekte angesehen. So argumentiert Baltzer, dass durch die vegetarianische Lebensweise für den Menschen „[m]it den ewig wechselnden scharfen Reizungen der Sinne“ durch Fleischkost etc. der Anlass wegfallen, „der sonst sein »Temperament« exzentrisch stimmte: sei es zu Schwermuth, Unmuth, Unzufriedenheit, Aerger [...] Trägheit, Faulheit, Stumpfheit [...] Leichtsinn, Vergessenheit, Wolllust, Verzweiflung [...] Zornmüthigkeit, Rohheit u. f. m.“¹⁵³. Gleichzeitig würden durch die natürliche Lebensweise Emotionen wie „Heiterkeit, Freudigkeit, Arbeitslust, Kraft und Muth“¹⁵⁴ im menschlichen Körper entstehen. Dem Begriff der „Richtigkeit“ hatte jedoch noch eine weitere Bedeutung: „Richtig“ war ein Gefühl nicht nur dadurch, dass es tradierten gesellschaftlichen Normen entsprach – also „gut“ war –, sondern auch durch seine „Echtheit“ und „Unverfälschtheit“. Reizmittel wie Fleisch galten den vegetarianischen Schriftstellern auch deswegen als gefährlich, weil sie die Selbstwahrnehmung des Individuums verzerren würden. So erzeuge Fleischnahrung nach Baltzer keine wirkliche Arbeitskraft, sondern nur „eine künstliche und kurzandauernde Krafterregung, welcher als Consequenz größere Erschlaffung auf dem Fuße folgt“¹⁵⁵.

Wichtig war dabei jedoch stets auch das „richtige“ Maß jeglicher Gefühle. Fleisch löse zum einen ausschließlich „schlechte“, unerwünschte Gefühle aus, zum anderen verleite es generell zum Exzess. So erklärte Baltzer, „daß jedes dieser Reizmittel sofort zum Genuß eines Gegenreizmittels auffordert“¹⁵⁶ „um den Brandaltar, den Magen, fortwährend zu beschäftigen“¹⁵⁷. Die Genuss- und Reizmittel bildeten also in der vegetarianischen Argumentation ein zusammenhängendes System - eine Art Suchtspirale der Reize. Dementsprechend folgerte Zimmermann aus seiner mythischen Urzustandserzählung, der Mensch habe mit dem Naturabfall die „ursprüngliche Quelle aller Glückseligkeit: die wahre Genußfähigkeit“ verloren und sei damit

¹⁵² So bewertete Struve Zucker und Salz als wohltuend, während Baltzer sie als Reizmittel kategorisierte. Vgl. Struve: Pflanzenkost, S. 18 sowie Baltzer: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S. 45.

¹⁵³ Baltzer: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S. 70f.

¹⁵⁴ Ebd., S. 71.

¹⁵⁵ Ebd., 1, S. 89.

¹⁵⁶ Ebd., S. 58f.

¹⁵⁷ Ebd., S.43.

„[a]n innerer dauernder Freude und Zufriedenheit verarmt und für die milden, sanften Reize der Natur weniger empfänglich“¹⁵⁸. Daher sei er gefangen im ständigen Streben „nach Vergnügen und Genüssen [...], welche die eingetretene Leere wieder ausfüllen möchten“¹⁵⁹. Aus den vegetarianischen Schriften lässt sich ein Gefühl des Verlustes herauslesen: Die „guten“ Gefühle, wie Freude, Zufriedenheit oder Empathie seien dem modernen Individuum durch seine veränderten Lebensumstände und deren Auswirkungen auf sein Nervensystem abhandengekommen.

Der Vegetarianismus zielte auf die Bewältigung eines Leidensgefühls, das als ein Gefühl des Verlustes und der Überforderung auf das rapide Aufbrechen traditioneller Gesellschaftsstrukturen sowie auf den beschleunigten und verkomplizierten Alltag des modernen Individuums zurückgeführt werden kann. Konkret unterstützte der Vegetarianismus die Bewältigung des Leids, indem er ein Symbolsystem – die Reizmittel – zur Verfügung stellte, mit dem das Individuum seine Gefühle, Stimmungen, Leidenschaften und Affekte identifizieren konnte. Dieses System ermöglichte es den Vegetarier:innen, die Welt als emotional kohärent wahrzunehmen und eigene sowie fremde Emotionen zu begreifen. Die gemeinsam geteilte Symbolik machte das individuelle Leiden kommunizierbar und ermöglichte das Mitleiden anderer. Schließlich stellte der Akt des Reizmittelverzichts eine konkrete Methode dar, das individuelle Leid nicht nur zu bewältigen, sondern sogar zu verringern. Er war somit eine konkrete Praxis, mit der das Individuum moralisch gute und authentische, unverfälschte Gefühle in sich selbst zu erzeugen konnte.

Das Gefühlsideal, das sich aus den vegetarianischen Schriften rekonstruieren lässt, trägt asketische Züge. Der Begriff „Askese“ ist allerdings insofern problematisch, als er sowohl alltags-sprachlich als auch in religionswissenschaftlichen Kontexten unscharf verwendet wird¹⁶⁰. Grundlegende Merkmale eines asketischen Lebens sind jedoch „[f]reier Entschluß, heroischer Verzicht und persönliches Opfer“¹⁶¹. Während des Mittelalters hatte sich innerhalb des Christentums die Askeseverantwortung zunehmend weg von der Gesamtheit der gläubigen Christ:innen und hin zum monastischen Bereich verschoben¹⁶². Auch wenn Luther diesen Zustand heftig kritisierte, bildeten sich in den Jahrhunderten nach der sogenannten Reformation einige asketisch bestimmte Strömungen im Protestantismus heraus.¹⁶³ Diesen lag jedoch ein anderes,

¹⁵⁸ Zimmermann: Der Weg zum Paradies, S. 101.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Vgl. Bergmann, Jan: s. v. Askese. I. Einleitende religionsgeschichtliche Bemerkungen, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 4 (1979), S. 195-198, hier: S. 196.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Vgl. Jaspert, Bernd: s. v. Askese. VI. Mittelalter, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 4 (1979), S. 229-239.

¹⁶³ Vgl. Seitz, Manfred: s. v. Askese. VII. Luther, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 4 (1979), S. 239-241, hier: S. 241.

spezifisch protestantisches Verständnis von Askese zugrunde: Askese wurde zur Pflicht aller Gläubigen erklärt und bezog sich als „religiös induzierte Selbstdisziplinierung“¹⁶⁴ eher auf das innere als auf das äußere Leben. Die Bedeutung dieses Ideals der sogenannten „innerweltlichen Askese“¹⁶⁵ ging weit über den kirchlich-religiösen Bereich hinaus. So bildete sich auch innerhalb der soziokulturellen Gruppe des deutschen (Bildungs-)Bürgertums aus protestantischer Frömmigkeit und bürgerlichen Werten ein Ideal der innerweltlichen Askese heraus¹⁶⁶. Dieses war auch im Vegetarianismus tief verankert: zum einen in Form des Bestrebens, die eigenen Emotionen und deren Intensität zu steuern, zum anderen aber auch in Form einer Heroisierung des Verzichts. Baltzer schrieb in Bezug auf das Reizmittel Fleisch: „Je mehr Wünsche dem Menschen in Bezug auf Sinnengenuß befriedigt werden, desto mehr entsteigen seiner Begierde, gerade wie er von Würze zu Würze, von Reiz zu stärkerem Reiz [...] sich getrieben fühlt“¹⁶⁷. Daraus folge, „daß es ohne »Entbehren« im Leben überhaupt nicht geht, und daß »Entsagen können« die erste Stufe zur menschlichen Freiheit ist“¹⁶⁸. Dementsprechend bezeichnete der antiklerikale Struve fleischessende Menschen als „Sklaven ihrer unnatürlichen Bedürfnisse“¹⁶⁹. Die „Segnung“ der natürlichen Diät – so Baltzer – bestehe darin, „daß sie unabhängiger macht von unsren Bedürfnissen“¹⁷⁰.

Neben dem Verzicht spielte auch die Triebunterdrückung eine zentrale Rolle im bürgerlich-protestantischen Askeseideal¹⁷¹. Dementsprechend war auch die Sexualität ein Feld der vegetarianischer Selbstdisziplinierung. Fleisch als Reizmittel konnte nach Ansicht der vegetarianischen Schriftstellern nicht nur das Verlangen nach mehr Fleisch auslösen, sondern auch Begierde sexueller Natur. So schrieb Hahn: „die die geschlechtliche Wollust übermäßig erregende Wirkung der Fleischnahrung, sollte sie nicht schon die Veranlassung werden, das Fleisch von unserem Tische zu bannen [...]?“¹⁷².

Die Idealisierung von Verzicht und Selbstbeherrschung kann gerade im vegetarianischen Kontext keineswegs als rein protestantisch bewertet werden, sondern stellte vielmehr eine Amalgamierung protestantischer Lehren mit kulturellen Eigenheiten einer sozialen Schicht dar. Dennoch betonten einige vegetarianische Autoren explizit den religiösen Charakter der asketischen Dimension der natürlichen Lebensweise. So begründete Theodor Hahn diesen mit Bezug

¹⁶⁴ Graf: s. v. Protestantismus, II. Kulturbedeutung, S. 564.

¹⁶⁵ Ebd., S. 563.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Baltzer: Die natürliche Lebensweise 1, S.81.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Struve: Pflanzenkost, S. 60.

¹⁷⁰ Baltzer: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S. 143.

¹⁷¹ Vgl. Graf: s. v. Protestantismus, II. Kulturbedeutung, S. 564.

¹⁷² Hahn: Das Paradies der Gesundheit, S. 34f.

auf Religion und Gott: „»Je mäßiger man ißt und je weniger man bedarf«, sagte Sokrates, »je mehr nähert man sich den Göttern, die gar Nichts nöthig haben.« Und Christus in demselben Sinne: »Es ist nicht möglich, daß ein Reicher ins Himmelreich komme!«¹⁷³.

Entsprechend dem nach innen gerichteten Charakter protestantischer Askeseideale lebten die Vegetarianer:innen des 19. Jahrhunderts trotz aller Idealisierung von Verzicht und Enthalt-samkeit äußerlich nicht asketisch: Im Allgemeinen handelte es sich um junge Männer aus dem Bürgertum¹⁷⁴, die nicht darauf aus waren, in Armut zu leben. Vielmehr war der als asketische Praxis idealisierte Fleischverzicht selbst ein Merkmal von Wohlstand, da die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung im deutschen Raum aus Armutsgründen unfreiwillig weitgehend auf Fleischnahrung verzichtete¹⁷⁵. Askese war im vegetarianischen Kontext also weit mehr ein Ideal innerer Selbstbeherrschung, als eine äußere Praxis des Verzichts. Der Vegetarianismus in seiner protestantischen Prägung idealisierte „ein selbstmächtiges Subjekt strenger Triebkon-trolle, das rationale Normen perfekt verinnerlichen und den sinnlichen Verführungen einer eit-ten, bösen Welt widerstehen kann“¹⁷⁶.

3.2. Vegetarianismus als Praxis der Weltgestaltung

Neben dem Erkennen und Anerkennen des Leidens ist auch die Hoffnung essentiell für den Bewältigungsprozess: Erst die Zuversicht, dass das Leid endlich, also nicht auf jeden Bereich des Lebens und auf jeden Zeitpunkt bezogen ist, macht das eigene Leid erträglich. Das Christentum des 19. Jahrhunderts – so Sparn – habe es jedoch verfehlt, „die überlieferten Deutungs-muster hinreichend auf die neuartigen, von der industriellen Revolution und der damit verbun-den ökonomischen und sozialen Verelendung verursachten Leiden [zu] beziehen“¹⁷⁷. Dies leistete der Vegetarianismus, indem er nicht nur eine Praxis zur inneren Leidbewältigung anbot, sondern auch eine Methode zur Veränderung der äußeren Welt.

Da die vegetarianischen Autoren das Fleisch zur Wurzel allen Übels erklärten (vgl. Kap. 1), kam der Verzicht darauf einem umfassenden Reformprogramm gleich. In seinem Kapitel „Wie wird sich die Menschheit und die Erde gestalten unter dem Einflusse der Pflanzenkost?“¹⁷⁸ schrieb Gustav Struve: „Ist es hiernach gewiß, daß die Abschaffung der Fleischkost und die Einführung der ausschließlichen Pflanzenkost die Entstehung eines einfacheren, mäßigeren, reinlicheren, sittlicheren, intelligenteren und selbstständigeren Geschlechts zur Folge haben

¹⁷³ Hahn: Die naturgemäße Diät, S. 6.

¹⁷⁴ Barlösius: Naturgemäße Lebensführung, S. 108ff.

¹⁷⁵ Vgl. Keck: Unfreiwilliger Vegetarismus; Keck: Fleischkonsum und Leistungskörper, S. 11.

¹⁷⁶ Graf: s. v. Protestantismus, II. Kulturbedeutung, S. 564f.

¹⁷⁷ Sparn, Walter: s. v. Leiden. IV. Historisch/Systematisch/Ethisch, S. 698.

¹⁷⁸ Struve: Pflanzenkost, S. 53.

wird, so versteht es sich von selbst, daß unter dessen Einflusse die Erde eine entsprechende Umwandlung erfahren muß“¹⁷⁹. Eine Welt nach der vegetarianischen Reform beschrieb Struve folgendermaßen: „Die Verbrechen werden seltener werden und die Armut wird gänzlich verschwinden. [...] Friede wird auf der ganzen Erde walten. [...] Willkürherrschaft wird unmöglich, Wohlstand, Bildung und Freiheit allgemein sein“¹⁸⁰. Aus diesen Schilderungen spricht eine Sehnsucht nach Verbesserung der Gesellschaft und der allgemeinen Lebensumstände. Hoffnung darauf versprach der Vegetarianismus, indem er konkrete Wege aufzeigte, wie diese Verbesserungen erreicht werden könnten: durch individuelles Handeln. Die Verantwortung für die Gestaltung der eigenen Lebensumstände wurde somit dem Individuum übertragen. Der Vegetarianismus versprach nicht nur körperliche Gesundheit, sondern auch eine moralisch, politisch und ökonomisch bessere Lebenssituation. Dabei wurde „die diätetische Reform“ aufgefasst als „der einstige Ausgangspunkt für alle übrigen angestrebten Reformen“¹⁸¹. In ihrem Universalismus ähnelten die Verheißungen der natürlichen Lebensweise religiösen Heilsversprechen: Sie vermittelten dem Individuum die Hoffnung auf die Erlösung von all seinen gegenwärtigen Leiden. Tatsächlich beschrieben einige Autoren – mit Ausnahme des antiklerikal eingestellten Struves – den Vegetarianismus explizit als religiöses Programm. So begründete Baltzer seine Motivation zum Schreiben über die fleischlose Ernährungsweise damit, „daß die Lehre und das Leben, um welche es sich handelt, die lange gesuchten und geahnten Schluß-, oder wenn man will, Grundsteine sind in der religiösen Reform der Gegenwart“¹⁸².

Der Vegetarianismus versprach dem Individuum also Erlösung in doppelter Hinsicht: erstens, indem er Praktiken zum inneren Umgang mit Leid bereithielt; zweitens, indem er eine Zukunftsutopie aufzeigt, die das Individuum durch die „richtige“ Lebensführung erwirken konnte. Diese Utopie war um den Leitbegriff der „Gesundheit“ herum konstruiert und gab damit einem Individuum, das die Gegenwart als Krankheitszustand begriff, Hoffnung. Der Erlösungskarakter des Begriffs „Gesundheit“ zeigte sich oft schon im Titel der vegetarianischen Arbeiten: So verlieh Baltzer den ersten Teil seiner Schriftenreihe *Die natürliche Lebensweise* den Titel *Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil*. Der Titel von Theodor Hahns Werk *Das Paradies der Gesundheit, das verlorene und das wiedergewonnene* ist schließlich besonders hervorzuheben, da dieser die religiöse Konnotation der vegetarianischen Zukunftsutopie verdeutlicht: nicht nur die „gute Vergangenheit“ wird als ein Paradies beschrieben, sondern entsprechend dem

¹⁷⁹ Struve: Pflanzenkost, S. 54f.

¹⁸⁰ Ebd., S. 55.

¹⁸¹ Hahn: Die natürliche Diät, S. 276f.

¹⁸² Baltzer: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S. 2.

kulturkritischen Dreischritt auch die „zukünftige[...] Rettung“¹⁸³. Auch die religiöse Dimension der vegetarianischen Zukunftsutopie muss im historischen Kontext betrachtet werden: Spezifisch für Kulturtheorien des 19. Jahrhunderts war die Auffassung „am Anfang und am Ende der kulturellen Differenzierung steht Religion“¹⁸⁴.

In der Verknüpfung von Hoffnung mit aktiver Handlung zeigt sich wiederum die protestantische Prägung des Vegetarianismus: Die reformatorischen Strömungen zeichneten sich unter anderem dadurch aus, dass sie die religiösen Energien in besonderer Weise – weitaus stärker als der Katholizismus – auf die aktive Gestaltung der Welt richteten. Dadurch erhielt die Lebensführung des gläubigen Individuums einen religiösen Charakter: Entsprechend der protestantischen Berufskonzeption konnte jede Tätigkeit ein Dienst an Gott sein, wodurch das alltägliche Handeln eine religiöse Dimension erhielt¹⁸⁵.

Diese Auffassung lag auch dem Vegetarianismus zugrunde. So schrieb das *Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer)* 1868: „So ist es uns denn eine religiössittliche Pflicht, des willkürlichen Thiertödtens und nun gar des Verzehrens ihrer Leichen sich zu enthalten; ja, wir vermögen nur den als Vegetarianer anzuerkennen, dessen Bewusstsein durch alle etwaigen Nebenwege hindurch sich zu diesem religiös-sittlichen Standpunkt erhoben hat“¹⁸⁶. Jedes einzelne Individuum habe demnach eine religiöse Verantwortung, müsse – so Baltzer – „sein eigener Priester [...] [und] auch sein eigener vorbeugender Arzt werden“¹⁸⁷. Das Subjekt trug also nach Ansicht der vegetarianischen Autoren durch sein Verhalten sowohl die Verantwortung für den eigenen Körper, als auch für das Wohl der Gesellschaft. Dementsprechend definierten sie Gesundheit und Krankheit als Konsequenzen individueller Entscheidungen: „Nur mit den Ursachen beherrscht der Mensch die Wirkungen. So lange die Ursachen unverändert fortbestehen, entwickeln sie mit Naturnothwendigkeit daraus dieselben Wirkungen. [...] So lange die Menschen Fleisch essen, werden die nothwendigen Folgen dieser Lebensart eintreten“¹⁸⁸. Krankheit wurde damit zur Folge einer „falschen“ Lebensführung erklärt. Die Überbetonung der individuellen Freiheit verdeckte reale Unfreiheiten wie Armut oder Formen struktureller Gewalt. So schrieb Struve: „Wer dieser [der natürlichen Lebensweise] aber Siechthum und Tod vorzieht, mag seinen freien Willen haben. [...] Doch der Unwissenheit ist nicht zu helfen und Hochmuth kommt vor dem Fall“¹⁸⁹. Damit wurde dem Individuum gemäß

¹⁸³ Bollenbeck: Eine Geschichte der Kulturkritik, S. 27.

¹⁸⁴ Krech: Religion und Kultur, S. 17.

¹⁸⁵ Vgl. Graf: s. v. Protestantismus, II. Kulturbedeutung, S. 563.

¹⁸⁶ Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer), Nr. 5 (1868), S. 68.

¹⁸⁷ Baltzer: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil, S. 112.

¹⁸⁸ Struve: Pflanzenkost, S. 120.

¹⁸⁹ Ebd., S. 122.

der protestantischen Weltanschauung zwar einerseits die Möglichkeit zur vollkommenen und uneingeschränkten Gestaltung seiner Lebenswelt zugestanden, andererseits aber auch die Verantwortung, ständig an deren Verbesserung zu arbeiten.

Fazit

Ausgehend von Clifford Geertz Religionsdefinition wurde untersucht, inwieweit der Vegetarianismus innerhalb des Untersuchungszeitraums die drei Kernaufgaben einer Religion erfüllte. Es zeigte sich, dass dessen Programm die drei religiösen Funktionen der Weltdeutung, der Gemeinschaftsstabilisierung und der Leidbewältigung durch verschiedene Symboliken (z.B. Fleisch als Wurzel allen Übels, Reizmittel), Deutungen (z.B. Naturabfallmythos, Reizmittel als Ursache bestimmter Emotionen) und Praktiken (Fleisch- und Reizmittelverzicht) realisierte.

Der Vegetarianismus war stark auf die Begründung lebensweltlicher Erfahrungen ausgerichtet. Insofern diente er als ein Weltdeutungssystem, mit dessen Hilfe sich die Welt als analytisch kohärent begreifen ließ. Der zentrale Eindruck, der den vegetarianischen Argumentationen zugrunde lag, war der eines allgemeinen Krankheitszustandes von Gesellschaft und Kultur. Der Unerklärlichkeit und der Nicht-Greifbarkeit dieses Krankheitseindrucks begegnete der Vegetarianismus, indem er die ominöse Bedrohung in einem symbolischen System aus Nahrungsmitteln um das Fleisch als Zentrum manifestierte. Diese erhielten die Zuschreibung „schädlich“ und wurden zur allgemeinen Krankheitsursache erklärt. In seinem holistischen Anspruch, nicht nur spezifische Sachverhalte, sondern den Eindruck von Gesellschaft und Kultur als Ganzen zu deuten, zeigt sich ein religionsähnlicher Wahrheitsanspruch.

Der Vegetarianismus diente weiterhin in doppelter Weise der Gemeinschaftsstabilisierung durch moralische Sinnstiftung: Zum einen bot er eine Legitimation für den „allgemeinen Krankheitszustand“, indem er eine Art zeitlich zurückliegenden „Sündenfall“ durch Fleischverzehr und eine darauf folgende Verfallsgeschichte konstruierte. Diese ging – ob in mythisch ausformulierter oder in subtiler, naturwissenschaftlich begründeter Form – von einem idealen Urzustand in unspezifizierter Vergangenheit aus, der eng mit dem Begriff der „Natur“ verbunden wurde. Diese Konstellation ermöglichte es, die Welt als ethisch kohärent zu begreifen, indem die „schlechte“ Gegenwart als eine Konsequenz vergangener Verfehlungen aufgefasst wurde. Zweitens versuchten die vegetarianischen Werke einen Leitfaden für das moralisch-richtige Leben vorzugeben, welcher aus der Natur abgeleitet wurde. Die Natur als neue moralische Instanz sollte die „alte“ moralische Instanz des zivilisatorischen Fortschrittsglaubens ersetzen, die das erhoffte „gute“ Leben nicht hervorgebracht hatte. Schließlich wurde die Natur zu einer

übergeordneten, gottähnlichen und religiösen Sphäre erklärt, wodurch die natürliche Lebensweise selbst einen religiösen Charakter erhielt.

Schließlich stellte der Vegetarianismus Praktiken zur Verfügung, um Erfahrungen affektiv ertragbar zu machen. Dabei stand vor allem auf der Bewältigung von Leid im Vordergrund. Er stellte ein Symbolsystem bereit, das individuelles Leiden – insbesondere ein Gefühl von Verlust und Überforderung – greifbar machen konnte. Durch die Reizmittel als Symbole und durch ihren systemischen Zusammenhang konnte Leid universell erklärt werden, um das Bild einer emotional kohärenten Welt aufrechtzuerhalten. Durch ein gemeinsam geteiltes Erklärungsmodell ermöglichte der Vegetarianismus die soziale Anerkennung des subjektiven Leidens innerhalb der Gruppe. Darüber hinaus bot die Praxis des Fleischverzichts dem Individuum die Möglichkeit, die eigenen Emotionen zu beeinflussen. Der Verzicht auf Reizmittel wie Fleisch fungierte gleichzeitig als eine innere und äußere Leidensreduktion: Er stellte eine innere Praxis der emotionalen Selbstregulierung dar und versprach zugleich als umfassendes Reformprogramm äußere Veränderungen. Indem dieses Programm die Handlungsmacht des Subjekts betonte und eine Zukunftsutopie aufzeigte, erfüllte es die religiöse Funktion, Hoffnung zu spenden. Sein universalistischer Anspruch verstärkte den religiösen Charakter des vegetarianistischen Selbst- und Gesellschaftsreformprogramms noch weiter, sodass einige vegetarianische Autoren diese Lebensweise explizit als eine religiöse Reform charakterisierten.

Dabei bezogen sich diese häufig auf konkrete religiöse Themen und Bilder christlich-protestantischer Strömungen, die sie selektiv aufgriffen, in vegetarianische Kontexte einbetteten oder entsprechend umdeuteten. Auch in seiner Konzeption trug der Vegetarianismus protestantische Züge. So unterlagen seine Inhalte einer ständigen diskursiven Aushandlung nach innen und außen, was ihm A) einen prozesshaften Charakter verlieh. Wie für den Protestantismus war auch für den Vegetarianismus B) die Kritik an der Mehrheitsgesellschaft ein zentrales, identitätsstiftendes Element.

Dies muss jedoch auch im Kontext bürgerlicher Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts betrachtet werden. So lassen sich alle vegetarianischen Argumentationen auch als Kulturkritik lesen. Entsprechend dem kulturkritischen Dreischritt von „schlechter Gegenwart, guter Vergangenheit und zukünftiger Rettung“¹⁹⁰ bauten die Autoren ihre Argumentation auf einer Gegenwartskritik auf, aus der sie ein vergangenes Paradies als Gegenwelt ableiteten, aus welchem wiederum schließlich eine Zukunftsutopie entwickelt wurde. Der vegetarianische Dreischritt lässt sich mit den Begriffen *Krankheit – Natur – Gesundheit* zusammenfassen.

¹⁹⁰ Bollenbeck: Eine Geschichte der Kulturkritik, S. 27.

Diese Kritik basierte D) auf der Unterscheidung zwischen göttlichem Werk – der Natur – und menschlichem Werk – der Kultur -, wobei erstere idealisiert und letztere abgewertet wurde. Schließlich war auch das Welt- und Menschenbild des Vegetarianismus zutiefst protestantisch geprägt: Der Mensch wurde C) in dialektischer Weise als frei und unfrei zugleich betrachtet. Unfrei war der Mensch gegenüber der übergeordneten Natur, welcher sich zu unterwerfen das Ideal der natürlichen Lebensweise bildete. Gleichzeitig war der Mensch jedoch frei in der Gestaltung seiner Lebenswelt und hatte nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Verantwortung dazu. Die starke Betonung der Selbstverantwortung des Individuums ging einher mit der Forderung nach Selbstregulierung und -disziplinierung, wie der wiederholte Bezug auf bürgerlich-protestantische Askeseideale zeigt. Der Vegetarianismus erfüllte also die Minimaldefinition einer protestantischen Strömung. Die starke protestantische Prägung des Vegetarianismus legt die These nahe, dass dieser selbst ein Teilsystem protestantisch-christlicher Religiosität war. Dies ist zwar historisch gesehen – der Vegetarianismus wurde stark von ähnlichen Praktiken in pietistischen Sekten beeinflusst¹⁹¹ – teils zutreffend, doch folgt daraus noch nicht, dass es sich um eine Religion handelt. Vielmehr ist der Protestantismus nicht nur als eine Religion, sondern – dem untergeordnet – auch als eine kulturelle Praxis zu verstehen.

Kann der Vegetarianismus also als eine Religion bezeichnet werden? Die Ergebnisse dieser Arbeit zeigen zunächst nur, dass sein Programm die zentralen Funktionen einer Religion für Individuen und Gruppen erfüllten *konnte*. Ob der Vegetarianismus für dessen einzelne Anhänger:innen jedoch tatsächlich religiöse Funktionen übernahm, lässt sich aus den Werken der großen vegetarianischen Autoren nicht rekonstruieren. Leser:innenbriefe aus dem *Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer)* sprechen jedoch zumindest dafür, dass viele Vegetarianer:innen ihre Lebensweise zumindest teilweise mit Religiosität in Verbindung setzten¹⁹². Um dies zu bestätigen sind weitere Untersuchungen mit Ego-Dokumenten nötig, die sich auf einen breiteren Untersuchungszeitraum beziehen sollten.

Die drei religiösen Kernfunktionen sind außerdem nur ein Teil von Geertz Religionsdefinition; ihr Nachweis reicht also noch nicht aus, um den Vegetarianismus als eine Religion zu kategorisieren. Für den religiösen Charakter des Vegetarianismus spricht, dass er 1) alle drei Kernfunktionen umfassend erfüllte und dabei 2) einen holistischen Anspruch erhob sowie 3) mit Symbolsystemen, Deutungen und Praktiken arbeitete. Der Vegetarianismus war dabei jedoch nicht nur eine religiöse Praxis, sondern hatte unter anderem auch eine praktische, medizinische,

¹⁹¹ Vgl. Spencer: Vegetarianism, S. 236ff; Krabbe: Gesellschaftsveränderung, S. 52ff.

¹⁹² Vgl. z.B. Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer), Nr. 2 (1868), S.27; Nr. 6 (1869), S. 83f, Nr. 70 (1875), S. 1105ff, Nr. 71 (1875), S. 1126.

ökonomische, soziale, kulturelle, wissenschaftliche und tierethische Dimension. All diese Aspekte waren dem Religiösen nicht untergeordnet, vielmehr war die religiöse Dimension des Vegetarianismus eine unter vielen. Insofern kann der Vegetarianismus nicht als eine Religion definiert werden, wie es beispielsweise das Christentum ist.

Die Ergebnisse dieser Arbeit stützen letztlich alternative Auffassungen zur Säkularisierungsthese, wie sie der Soziologe Thomas Luckmann vorgelegt hat. Seine Theorie beruht auf der Grundannahme, „daß Religion immer gesellschaftlich erscheint, und ferner, daß sie hinsichtlich der Form ihrer sozialen Erscheinungsweise variiert“¹⁹³. Die hochspezialisierte, institutionelle Form – etwa die christliche Kirche – sei demnach „nur eine unter den Sozialformen der Religion“¹⁹⁴. Mit dieser Unterscheidung versucht Luckmann die in der Religionssoziologie verbreitete Gleichsetzung von Religiosität und Kirche aufzudecken, auf der die These vom Bedeutungsverlust der Religion beruhe¹⁹⁵. Der Säkularisierungsthese setzt er eine alternative Auffassung entgegen: Entscheidend für die Relevanz einer religiösen Institution sei eine weitgehende „Deckung zwischen »offiziellem« Modell und individueller Religiosität“¹⁹⁶, die durch die drastischen Veränderungen der Moderne nicht mehr gegeben sei. Insofern habe sich die Sozialform der Religion verändert¹⁹⁷. Die neue Form der „unsichtbaren Religion“ charakterisiert Luckmann durch Segmentierung, Verbraucher:innenorientierung, Individualisierung sowie Privatisierung; neue religiöse Themen seien Selbstverwirklichung, Selbstbestätigung und Autonomie¹⁹⁸. Als eine sehr frühe Form dieses Wandels lässt sich bereits der Protestantismus begreifen. Der Vegetarianismus des 19. Jahrhunderts mag eine fortgeschrittenere Form dieses Transformationsprozesses darstellen. Er bediente sich an christlicher Religiosität, gab seinen „Verbraucher:innen“ jedoch die Möglichkeit, diese Themen entsprechend ihrer eigenen Bedürfnisse neu zu kombinieren. Im Gegensatz zu stärker segmentierten Religionsformen des späten 20. Jahrhunderts, die Luckmann zu beschreiben versucht, hatte der Vegetarianismus durchaus noch einen universalistischen Anspruch. Er war darüber hinaus eine stark individualistische und privatisierte Praxis, die auf Selbstverwirklichung, Selbstbestätigung und Autonomie durch die „richtige“ Lebensweise des Individuums im privaten Bereich zielte. Dabei hatte der Vegetarianismus noch einen gesellschaftlichen Bezug, war also nicht *nur* individualistisch und privat. Inwieweit es sich bei der lebensreformerischen Fleischverzichtsbewegung des 19. Jahrhunderts um eine

¹⁹³ Luckmann, Thomas: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963, S. 42f.

¹⁹⁴ Luckmann, Thomas: Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft (EZW-Information, Nr. 12), Stuttgart 1964, S. 7.

¹⁹⁵ Vgl. Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main 2020 [1991], S. 50-61.

¹⁹⁶ Ebd., S. 130.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., S. 132.

¹⁹⁸ Vgl. Luckmann: Religiöse Strukturen, S. 7-15.

neue Sozialform der Religion im Sinne Luckmanns handelte, kann im Rahmen dieser Arbeit nur angedeutet werden. Dies sollte Gegenstand weiterer Untersuchungen sein¹⁹⁹. Die Ergebnisse dieser Arbeit sprechen dafür, den Vegetarianismus als ein Symptom eines Prozesses der Verschiebung der religiösen Sozialform weg vom Institutionellen hin zum Privaten zu werten. In diesem Zusammenhang erscheinen auch aktuelle Entwicklungen in einem neuen Licht: So mag der Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen in Deutschland auch mit dem Bedeutungsgewinn alternativer Ernährungsformen wie dem Vegetarismus zusammenhängen.

¹⁹⁹ So zeigte z.B. Dean Hoge, dass Luckmanns Theorie für wissenschaftliche Arbeiten durchaus gewinnbringend sein kann. Vgl. Hoge, Dean: Some Outlines of „Invisible Religion“ in Middle Class America, in: Dux, Günter; Luckmann, Thomas: Beiträge zur Wissenssoziologie, Beiträge zur Religionsssoziologie (Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionsssoziologie, Bd. 11), Wiesbaden 1978, S. 163-182.

Literaturverzeichnis

Baltzer, Eduard: Der Weg zu Gesundheit und sozialem Heil (Die natürliche Lebensweise, Bd. 1), Rudolfstadt 1882 [1867].

Baltzer, Eduard: Briefe an Virchow über dessen Schrift „Nahrungs- und Genußmittel“ (Die natürliche Lebensweise, Bd. 3), Nordhausen 1868.

Baltzer, Eduard: Vegetarianismus in der Bibel (Die natürliche Lebensweise, Bd. 4), Nordhausen 1872.

Hahn, Theodor: Die naturgemäße Diät, die Diät der Zukunft. Nach Erfahrung und Wissenschaft aller Zeiten und Völker zusammengestellt, Köthen 1859.

Hahn, Theodor: Das Paradies der Gesundheit, das verlorene und das wiedergewonnene, Köthen 1879.

Struve, Gustav: Pflanzenkost, die Grundlage einer neuen Weltanschauung, Stuttgart 1869.

Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise (Vegetarianer), Nr. 1 (1868) – Nr. 71 (1875).

Zimmermann, Johann Wilhelm: Der Weg zum Paradies. Eine Beleuchtung der Hauptursachen des physisch-moralischen Verfalls der Culturvölker, sowie naturgemäße Vorschläge, diesen Verfall zu sühnen. Ein zeitgemäßer Aufruf an Alle, denen eigenes Glück und Menschenwohl am Herzen liegen, Quedlinburg 1846 [1843].

-

Albrecht, Jörg: Vom „Kohlrabi-Apostel“ zum „Bionade-Biedermeier“. Zur kulturellen Dynamik alternativer Ernährung in Deutschland, Baden-Baden 2022.

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

Baur, Ferdinand: Der Gegensatz des Katholicismus und des Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik, Tübingen 1836.

Bergmann, Jan: s. v. Askese. I. Einleitende religionsgeschichtliche Bemerkungen, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 4 (1979), S. 195-198, hier: S. 196.

Bollenbeck, Georg: Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders, München 2007.

Calvin, Johannes: Unterricht im christlichen Glauben (Institutio christiana religionis), hg. v. Karl Müller, Neunkirchen 1845 [1555].

Carstensen, Thomas; Schmid, Marcel: Die Literatur der Lebensreform. Kontexte, Ort, Autoren, in: dies. (Hg.): Die Literatur der Lebensreform. Kulturkritik und Aufbruchstimmung um 1900, Bielefeld 2016, S. 9-26.

Chamberlin, Edward; Gilman, Sander (Hg.): Degeneration. The Dark Side of the Progress, New York 1985.

Danz, Christian: s. v. Immanenz/Transzendenz, in: Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2 (2010), S. 1079-1083.

Enders, Markus: Religion und Transzendenz. Ist ein Transzendenz-Bezug konstitutiv für Religion? in: Philotheos, Nr. 13 (2013), S. 3-14.

Ernährungsreport 2023. Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsbefragung, hg. v. forsa Gesellschaft für Sozialforschung und statistische Analysen mbH, Berlin 2013.

Fischer, Hermann: s. v. Protestantismus. I. Begriff und Wesen, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 27 (1997), S. 542-551.

Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid): Kirchenaustritte und Kirchenaufnahmen Westdeutsche evangelische Landeskirchen 1953-2004, online in: https://fowid.de/sites/default/files/download/kirchenaustritte-kirchenaufnahmen_ekd_1953-2004.pdf (PDF-Datei), 2006, (Stand: 08.07.2024).

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, Bd. 6 Nr. 2 (2016), S. 188-212.

Geertz, Clifford: Religion als kulturelles System, in: ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main 1987, S. 44-95.

Graf, Friedrich Wilhelm: s. v. Protestantismus. II. Kulturbedeutung, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 27 (1997), S. 551-580.

Gregory, James: „A Lutheranism oft the Table“: Religion and the Victorian Vegetarians, in: Grumett, David; Muers, Rachel (Hg.): *Eating and Believing. Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*, London 2008, S. 135-151.

Hausleiter, Johannes: *Der Vegetarismus in der Antike. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Berlin 1935.

Hoge, Dean: Some Outlines of „Invisible Religion“ in Middle Class America, in: Dux, Günther; Luckmann, Thomas: Beiträge zur Wissenssoziologie, Beiträge zur Religionssoziologie (Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie, Bd. 11), Wiesbaden 1978, S. 163-182.

Iacobbo, Karen; Iacobbo, Michael: *Vegetarian America: A History*, Westport, Connecticut 2004.

Jaspert, Bernd: s. v. Askese. VI. Mittelalter, in: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. 4 (1979), S. 229-239.

Jung, Theo: *Zeichen des Verfalls. Semantische Studien zur Entstehung der Kulturkritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen, 2012.

Keck, Laura-Elena: Unfreiwilliger Vegetarismus als Problem? Fleischkonsum und ‚Klassenkörper‘, 1850-1914, in: *Jahrbuch für Kulinaristik*, Bd. 3 (2021), S. 26-55.

Keck, Laura-Elena: *Fleischkonsum und Leistungskörper in Deutschland 1850-1914*, Göttingen 2023.

Kondylis, Panajotis: *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*, Berlin 2010.

Krabbe, Wolfgang: *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode (Studien zum Wandel von Gesellschaft und Bildung im Neunzehnten Jahrhundert, Band 9)*, Göttingen 1974.

Krech, Volkhard: *Religion und Kultur. Überlegungen zu ihrem Wechselwirkungsverhältnis aus soziologischer Sicht*, in: Schmidt, Thomas; Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): *Religion und Kulturkritik*, Darmstadt 2006.

Leiner, Martin: s. v. Paradies. III. Dogmengeschichtlich und dogmatisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, Bd. 6 (2003), Sp. 913-914.

Louth, Andrew: s. v. Paradies. IV. Theologiegeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 25 (1995), S. 714-719.

Luckmann, Thomas: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963.

Luckmann, Thomas: Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft (EZW-Information, Nr. 12), Stuttgart 1964.

Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main 2020 [1991].

Luther, Martin: Vom unfreien Willen, übers. v. Justus Jonas, hg. v. Friedrich Gogarten, München 1924 [1525].

Lutterbach, Hubertus: Der Fleischverzicht im Christentum. Ein Mittel zur Therapie der Leidenschaften und zur Aktualisierung des paradiesischen Urzustandes, in: Saeculum, Bd. 50 Nr. 2 (1999), S. 177-210.

Pezzoli-Olgati, Daria: s. v. Paradies. I. Religionswissenschaftlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Bd. 6 (2003), Sp. 909-911.

Radkau, Joachim: Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler, München 1998.

Roelcke, Volker: Krankheit und Kulturkritik. Zur Genese und Autorität wissenschaftlicher Begriffe im öffentlichen Raum, in: Baden, Sebastian; Bauer, Christian; Hornuff, Daniel (Hg.): Formen der Kulturkritik, Paderborn 2018.

Rothschuh, Karl: Naturheilbewegung, Reformbewegung, Alternativbewegung, Stuttgart 1983.

Ruschmann, Eckart: Transzendifieren zur Transzendenz, in: Zeitschrift für Spiritualität und Transzendentale Psychologie, Bd. 3 Nr. 2 (2013), S. 245-260.

Seitz, Manfred: s. v. Askese. VII. Luther, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 4 (1979), S. 239-241, hier: S. 241.

Siemann, Wolfgang: Gesellschaft im Aufbruch. Deutschland 1849-1871, Frankfurt am Main 1990.

Sparn, Walter: s. v. Leiden. IV. Historisch/Systematisch/Ethisch, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 20 (1990), S. 688-707.

Spencer, Colin: Vegetarianism. A History, London 2000.

Stoff, Heiko: Degenerierte Nervenkörper und regenerierte Hormonkörper. Eine kurze Geschichte der Verbesserung des Menschen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Historische Anthropologie, Bd. 11 Nr. 2 (2003), S. 224-239.

Stolz, Fritz: Paradiese und Gegenwelten, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, Bd. 1 (1993), S. 5-24.

Stolz, Fritz: s. v. Paradies. I. Religionsgeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 25 (1995), S. 705-708.

Teuteberg, Hans-Jürgen: Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus, in: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 81 Nr. 1 (1994), S. 33-65.

Treitel, Corinna: Eating Nature in Modern Germany: Food, Agriculture and Environment, c. 1870-2000, Cambridge 2017.

Twigg, Julia: The Vegetarian Movement in England, 1847-1981: A Study in the Structure of its Ideology, London 1981 (unveröffentlichte Dissertation, online unter: <https://ivu.org/history/thesis/>, 1981 [Stand: 08.07.2024]).

Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, hg. v. Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2015.

A) Eigenständigkeitserklärung

Ich versichere, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle Teile meiner Arbeit, die wortwörtlich oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen sind, wurden unter Angabe der Quelle kenntlich gemacht. Gleichermaßen gilt auch für Zeichnungen, Skizzen, bildliche Darstellungen sowie für Quellen aus dem Internet, dazu zählen auch KI-basierte Anwendungen oder Werkzeuge. Die Arbeit wurde in gleicher oder ähnlicher Form noch nicht als Prüfungsleistung eingereicht. Die elektronische Fassung der Arbeit stimmt mit der gedruckten Version überein. Mir ist bewusst, dass wahrheitswidrige Angaben als Täuschung behandelt werden.

Ich habe KI-basierte Anwendungen und/oder Werkzeuge genutzt und diese im Anhang "Nutzung KI-basierte Anwendungen" dokumentiert.

B) Erklärung zur Veröffentlichung von Bachelor- oder Masterarbeiten

Die Abschlussarbeit wird zwei Jahre nach Studienabschluss dem Archiv der Universität Bremen zur dauerhaften Archivierung angeboten. Archiviert werden:

- 1) Masterarbeiten mit lokalem oder regionalem Bezug sowie pro Studienfach und Studienjahr 10 % aller Abschlussarbeiten
- 2) Bachelorarbeiten des jeweils ersten und letzten Bachelorabschlusses pro Studienfach und Jahr.

Ich bin damit einverstanden, dass meine Abschlussarbeit im Universitätsarchiv für wissenschaftliche Zwecke von Dritten eingesehen werden darf.

Ich bin damit einverstanden, dass meine Abschlussarbeit nach 30 Jahren (gem. §7 Abs. 2 BremArchivG) im Universitätsarchiv für wissenschaftliche Zwecke von Dritten eingesehen werden darf.

Ich bin nicht damit einverstanden, dass meine Abschlussarbeit im Universitätsarchiv für wissenschaftliche Zwecke von Dritten eingesehen werden darf.

C) Einverständniserklärung zur Überprüfung der elektronischen Fassung der Bachelorarbeit / Masterarbeit durch Plagiatssoftware

Eingereichte Arbeiten können nach § 18 des Allgemeinen Teil der Bachelor- bzw. der Masterprüfungsordnungen der Universität Bremen mit qualifizierter Software auf Plagiatsvorwürfe untersucht werden.

Zum Zweck der Überprüfung auf Plagiate erfolgt das Hochladen auf den Server der von der Universität Bremen aktuell genutzten Plagiatssoftware.

Ich bin damit einverstanden, dass die von mir vorgelegte und verfasste Arbeit zum oben genannten Zweck dauerhaft auf dem externen Server der aktuell von der Universität Bremen genutzten Plagiatssoftware, in einer institutionseigenen Bibliothek (Zugriff nur durch die Universität Bremen), gespeichert wird.

Ich bin nicht damit einverstanden, dass die von mir vorgelegte und verfasste Arbeit zum o.g. Zweck dauerhaft auf dem externen Server der aktuell von der Universität Bremen genutzten Plagiatssoftware, in einer institutionseigenen Bibliothek (Zugriff nur durch die Universität Bremen), gespeichert wird.

Mit meiner Unterschrift versichere ich, dass ich die obenstehenden Erklärungen gelesen und verstanden habe und bestätige die Richtigkeit der gemachten Angaben.