

Ungewöhnliche Lebens(re)formen

Religiöse Haltungen jenseits des Establishments

Katharina Neef

Die Unruhe einer Stadt muss nicht immer mit Renitenz oder gar Gewalt zu tun haben; Unruhe kann auch ins Positive gewendet werden und steht dann als Zeichen für den Willen zu Aktivität und Veränderung und damit für Innovation und Dynamik. Ein solcher dynamischer und historisch hochinteressanter Sektor ist das religiöse Leben in Leipzig um 1900.¹ Dabei ist dieses auf den ersten Blick recht unspektakulär: Über neunzig Prozent der Einwohner Leipzigs waren evangelisch-lutherischen Bekenntnisses;² die übrigen sieben Prozent verteilten sich statistisch auf die katholische Gemeinde, verschiedene protestantische Denominationen, die israelitische Gemeinde, die orthodoxen Gemeinden und einige wenige Bekenntnislose.

Doch war Leipzig als Messestadt seit Jahrhunderten den Umgang mit fremden Nationalitäten wie Religionen gewohnt und beherbergte schon frühzeitig eine verhältnismäßig große Vielfalt verschiedener Religionsgemeinschaften. So entwickelten sich etwa die hier ansässigen orthodoxen Gemeinden, die griechische, die russische und die bulgarische, aus zeitweilig, nämlich in Messezeiten, aktiven Zirkeln, die sich durch Ansiedlung einzelner Händler in der Stadt verstetigten.³ Ebenso wenig können für die Zeit um 1900 die katholische Gemeinde, die immerhin 1847 ein neues Gotteshaus (und damit das erste nachreformatorische katholische Kirchengebäude Sachsens überhaupt) in der Westvorstadt baute,⁴ oder die israelitische Kultusgemeinde als sonderlich ungewöhnlich gelten, wobei dies in höherem Maße für die Mitglieder der liberalen Großen Gemeindegemeinde (Gottsched-/Zentralstraße) gilt als etwa für die Gemeindeglieder der Synagoge in der Keilstraße, die sich als ortho-

1 Vgl. Iris Edenheiser (Hrsg.), *Von Aposteln bis Zionisten. Religiöse Kultur im Leipzig des Kaiserreichs*, Marburg 2010. Mit Gegenwartsbezug ferner: Interkulturelles Forum e.V. (Hrsg.), *Handbuch Leipziger Religionen*, Leipzig 2009. Zu vielen der im Folgenden genannten Gruppen finden sich dort Erläuterungen zu Lehre und Geschichte der jeweiligen Gemeinschaft. Zum religiösen Leben in Leipzig vgl. Enno Bünz/Armin Kohnle (Hrsg.), *Das religiöse Leipzig. Stadt und Glauben vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Leipzig, 6), Leipzig 2013.

2 Lucian Hölscher, *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland*, Frankfurt a. Main 2001, S. 529.

3 Vgl. Stefan Reichelt, *Die Orthodoxe Gemeinde in Leipzig im 18. und 19. Jahrhundert bis zum Bau der Gedächtniskirche des Hl. Aleksij*, in: Bünz/Kohnle (Hrsg.), *Das religiöse Leipzig* (Anm. 1), S. 257–273.

4 Benjamin Gallin, *Die Leipziger Katholiken im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, in: Bünz/Kohnle (Hrsg.), *Das religiöse Leipzig* (Anm. 1), S. 325–347, und Kirsten Bröcker, *Zwischen Heiland, Papst und Kaiser – Katholisches Leben in Leipzig*, in: Edenheiser (Hrsg.), *Aposteln* (Anm. 1), S. 88–97.

doxe Juden zumindest im Aussehen von ihrer Umwelt abhoben.⁵ Der gesellschaftliche Rang der Katholiken, Israeliten und Orthodoxen war im Ganzen sicherlich prekärer als der der mehrheitlich lutherischen Bevölkerung, doch galten sie gemeinhin als akzeptiert. Ihr rechtlicher Status als sogenannte aufgenommene und damit staatliche anerkannte Religionsgesellschaften war um 1900 jedenfalls unstrittig.

Neben diesen zu diesem Zeitpunkt gleichsam eingesessenen Religionsgemeinschaften etablierten sich im Leipzig der Kaiserzeit eine ganze Reihe neuer religiöser und weltanschaulicher Gruppen, tatsächlich kann die Stadt als eines der Zentren für alternative Religionen in der Zeit um die vorletzte Jahrhundertwende gelten. Zu den Ursachen dieses Spezifikums seien hier nur schlagwortartig einige Kontexte angeführt: zuvorderst die gute infrastrukturelle Lage in der Mitte des Deutschen Reichs. Dabei besaß Leipzig als sächsische Metropole außerhalb, aber in der Nähe Preußens durchaus Relevanz als kultureller Kontrapunkt zur Hegemonialkultur. Gleichzeitig eröffnete das Fehlen einer Residenz Freiräume bürgerschaftlichen Handelns (Bürger- versus Residenzstadt). Leipzig festigte um 1900 seinen Ruf als Buchstadt⁶ – das zeigt sich auch in der Dichte der hier ansässigen Verlage. Betrachtet man die religiöse Landschaft, so wird das Hauptaugenmerk vor allem den kleinen Verlagen mit ihren Nischenprogrammen und ihrer umfangreichen, fast ausufernden periodischen Publizistik zu gelten haben. Gerade die Zeitschriftenpublizistik zeigt die Wechselwirksamkeit zwischen Angebot und Markt deutlich: Die rund um das Buchgewerbe beschäftigten Handwerker können im lese- und schreibwütigen Wilhelminismus als hochgradig buchaffine Klientel gelten, sie erhöhten mit ihrer Anwesenheit also gleichzeitig die Nachfrage vor Ort.⁷ Gleichzeitig bedeuten gerade Periodika eine stetige Nachfrage nach Autoren und Texten; jenseits akademischer Fachzeitschriften und der journalistischen Zeitungslandschaft entsteht so eine Bühne wie eben auch ein Markt für unprofessionalisierte Autoren.⁸ Die Messe und die prestigereiche Universität taten ihr Übriges, um die Attraktivität der Stadt – eben gerade auch für randständige Gemeinschaften und Weltanschauungen – zu erhöhen.⁹

5 Katrin Löffler, „Germanisierte“ contra „polnische“ Juden. Jüdisches Leben in Leipzig im 19. Jahrhundert, in: Bünz/Kohnle (Hrsg.), *Das religiöse Leipzig* (Anm. 1), S. 289–306; Volker Rodekamp (Hrsg.), *Spuren jüdischen Lebens in Leipzig*, Leipzig 2007; Solvejg Höppner, *Der Talmud-Thora-Verein und die Etablierung des orthodoxen Kultus in der Israelitischen Religionsgemeinde zu Leipzig*, in: Hartmut Zwahr/Uwe Schirmer/Henning Steinführer (Hrsg.), *Leipzig, Mitteldeutschland und Europa. Festgabe für Manfred Straube und Manfred Unger zum 70. Geburtstag*, Beucha 2000, S. 171–180.

6 Mark Lehmsstedt/Andreas Herzog (Hrsg.), *Das bewegte Buch. Buchwesen und soziale, nationale und kulturelle Bewegungen um 1900*, Wiesbaden 1999, und Thomas Keiderling, *Aufstieg und Niedergang der Buchstadt Leipzig*, Beucha 2012.

7 Zur habituellen Besonderheit der Buchgewerbler vgl. Wilhelm Heinz Schröder, *Sozialdemokratische Reichstagskandidaten 1898–1918. Eine Kollektivbiographie*, in: *Historische Sozialforschung. Supplement* 23 (2011), S. 252–318.

8 Vgl. Katharina Neef, *Freie Bildungsarbeit und vagierende Religiosität. Überlegungen zur weltanschaulich motivierten Bildungsarbeit Wilhelm Ostwalds*, in: *Religion – Staat – Gesellschaft* 10 (2009), S. 113–141.

9 Vgl. dazu Daniel Eißner, *Leipzig im Kaiserreich – Eine deutsche Metropole der Moderne*, in: *Edenheiser (Hrsg.), Aposteln* (Anm. 1), S. 11–20.

Das in Leipzig um und nach 1900 bestehende Spektrum alternativer Anschauungen und Praktiken zu bestimmen, ist nicht einfach, da es sich einer linearen dichotomen Zuordnung widersetzt. Vielmehr ergibt der Versuch der Aufmessung des alternativreligiösen Feldes ein mehrdimensionales Gebilde, dessen mögliche Koordinatenachsen erst aus einer großen Menge auszuwählen sind: Es finden sich moderne wie modernekritische, wertprogressive wie wertkonservative Gruppen, arkan-esoterische Zirkel wie öffentliche Massenorganisationen, politisch eher „links“ orientierte wie völkisch-nationale Vereinigungen, Anschauungen mit christlichem, areligiösem und fernöstlichem Hintergrund, Gruppen mit vielfältigem sozialen Angebot und eher losere oder gar virtuelle Gemeinschaften oder gar nur einzelne Autoren, starken Anfeindungen ausgesetzte und fast akzeptierte Akteure, um nur einige wenige mögliche Parameter zu nennen. Ein wenig Ordnung in dieses Dickicht bringen soll die Tabelle, wobei auch sie wieder Erklärung fordert.

Tab. 1: Leipziger Vereine des alternativreligiösen und weltanschaulichen Spektrums um 1910 (ohne Anspruch auf Vollständigkeit)

Neue religiöse Gemeinschaften	Neureligiöse und Weltanschauungsvereine	Lebensreformvereine
Advent-Gemeinde (Siebentags-Adventisten)	Buddhistischer Missionsverein für Deutschland	Bund für Mutterschutz
Baptisten	Buddhistische Gesellschaft	Das Blaue Kreuz
Bischöfliche Methodistenkirche	Deutscher Monistenbund	Deutscher Bund für Lebens-Erneuerung
Christliche Wissenschaft	Internationale Theosophische Verbrüderung	Deutscher Bund der Vereine für naturgemäße Lebens- und Heilweise
Deutsch-Katholische Gemeinde (Freireligiöse)	Mazdaznan-Bund	Deutscher Reichsverband zur Bekämpfung der Impfung
Katholisch-Apostolische Gemeinde	Theosophische Gesellschaft	Friedensgesellschaft
Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen)	Verein für okkulte Forschung zu Leipzig und Umgegend	Gesellschaft für soziale Reform
Neuapostolische Gemeinde	Mittgart-Bund	Impfgegner-Verein
Vereinigung ernster Bibelforscher (später Zeugen Jehovas)	Germanenorden	Internationaler Orden für Ethik und Kultur
		Leipziger Vegetarier-Bund
		Neuer Leipziger Tierschutz-Verein
		Reichshammerbund
		Verein für Feuerbestattung

Die linke Spalte umfasst Gruppen des christlichen Spektrums. Das heißt, sie entspringen historisch dem Christentum, mitunter durch Ergänzung durch neuoffenbarische, aktualisierende Inhalte; ihre genealogische Verwandtschaft ist aber

prägend. Ein maßgeblicher Teil der aufgeführten Gruppen entstand nicht auf deutschem oder europäischem Boden, sondern ist ein Produkt des so genannten Second Great Awakenings, einer Erweckungsbewegung, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die nordamerikanische religiöse Landschaft enorm beeinflusste. Resultat dieser Bewegung waren unter anderem die Entstehung der „Siebenten-Tags-Adventisten“, der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ und (in etwas späterer Folge) die „Vereinigung Ernster Bibelforscher“; allesamt Gruppen, die sich durch zwei konstitutive Merkmale auszeichnen: Zum einen eignen ihnen aufgrund ihres Entstehungskontextes ein starkes eschatologisches, speziell ein millennialistisches Moment, das heißt alle Gruppen verstehen sich als Sammlung der wahren Kirche vor dem bevorstehenden Weltende. Die konkrete Ausformulierung der Erwartung differiert innerhalb der Gruppen, bezieht sich aber zentral auf die Johannesapokalypse mit ihrer Schilderung eines tausendjährigen Reiches Christi. Zum anderen und daraus folgend leiten sämtliche Gruppen dieses Spektrums aus der Naherwartung einen Missionsimperativ ab; ihre weite Verbreitung im 20. Jahrhundert ist durch aktive Mission induziert und führte dazu, dass viele der Gruppen um die Jahrhundertwende in Leipzig anzutreffen waren.¹⁰ Die Baptisten und Methodisten dagegen sind ältere protestantische Gründungen, die ebenfalls in einem Erweckungskontext stattfanden beziehungsweise im pietistischen Spektrum anzusiedeln sind. Die Katholisch-apostolische und die neuapostolische Gemeinden sind dagegen englischer, zum Teil anglikanischer Herkunft, ihr Entstehungszusammenhang gleicht dem der protestantischen Erweckungsbewegungen, wenngleich sich die Gemeinschaften durch einen hohen Grad an Hierarchisierung auszeichnen – der Fokus auf den Terminus und das Konzept des Apostolats macht das bereits deutlich.¹¹

Sämtliche genannten Bewegungen konzentrieren sich um die Frage der Authentizität christlichen Lebens in der Moderne – und beantworten diese Frage entweder durch die Betonung der Legitimation durch Stringenz in Lebensführung und Sittlichkeit oder durch Berufung auf apostolische Gewalt, durch charismatische oder per Offenbarung legitimierte Nachfolge mithin. Empirisch vermischen sich beide Argumentationsstränge häufig.

Die letzte noch fehlende Gruppe dieser Säule sei noch genannt, da sich die deutschkatholische Gemeinde von den bisherigen Gruppen unterscheidet: Die seit 1847 in Leipzig etablierte deutschkatholische Gemeinde vertritt den aus der katholischen Kirche herausgegangenen Teil der freireligiösen Bewegung.¹² Die Freireli-

10 Vgl. Dirk Schuster, *Das Schicksalsjahr 1914 – Die Ernsten Bibelforscher (Zeugen Jehovas) und der erwartete Anbruch des Tausendjährigen Reiches*, in: Edenheiser (Hrsg.), *Aposteln* (Anm. 1), S. 71–78, und Stephanie Kubsch, *Missionierung und Gemeindeleben mit Hindernissen – Die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen)*, ebd., S. 79–87.

11 Vgl. Dirk Schuster, *Das Königreich Sachsen und seine neuen Apostel – Die Neuapostolische Gemeinde in Leipzig*, in: Edenheiser (Hrsg.), *Aposteln* (Anm. 1), S. 62–70.

12 Zu den Leipziger Entwicklungen vgl. Frank Engehausen, Robert Blum und die deutschkatholische Bewegung, in: Bünz/Kohnle (Hrsg.), *Das religiöse Leipzig* (Anm. 1), S. 275–288, und Beate Berger, *Freidenker und Monismus im 19. und 20. Jahrhundert*, ebd., S. 349–388. Zu den Freireligiösen allgemein: Horst Gro-

giösen prägt zwar auch ein deutliches sittliches, auf die Lebensführung zielendes Moment, doch stellt man sich eher in eine rationalistische, aufklärerische Traditionslinie und lehnt etwa sämtliche Sakramente ab: Taufe, Konfirmation, Eheschließung, Beichte/Buße, Krankensalbung, Priesterweihe und dem Abendmahl kommen keine Heilsrelevanz zu.¹³

Die mittlere Spalte repräsentiert dagegen Gruppen, die nichtchristlichen religiösen Traditionen entstammen – dem Buddhismus, dem Hinduismus, dem Spiritismus, dem persischen Zoroastrismus oder dem germanischen Paganismus. Bei keiner der Leipziger Gemeinden handelt es sich um traditionale Fortführungen oder etablierte Missionsgemeinden migrierter Religion auf europäischem Boden;¹⁴ es sind im europäischen Kontext entstandene und durch (deutsche) Konvertiten gegründete und gestaltete Gemeinden, die in durchaus freundschaftlicher Beziehung mit ihrer Herkunftstradition standen beziehungsweise wie im Falle der Leipziger Buddhisten von dieser sogar offiziell legitimiert waren. Doch nichtsdestotrotz handelt es sich um genuin europäische Formationen, die ihre Herkunftsreligion interpretativ adaptiert haben.¹⁵

Am Rande erwähnt seien religiöse Vereinigungen, die ein spezielles Segment des religiösen Feldes zeigen: die Migrationsgemeinden. Zwar hielten sich während des Studiums oder während der Messezeiten durchaus Angehörige fremder Religionen in Leipzig auf, doch schlägt sich ihre Anwesenheit nicht in der Etablierung von sozialen Gemeinschaften nieder: Die japanischen, chinesischen, indischen oder osmanischen Leipziger sahen ihre Anwesenheit in der Stadt wohl nur als temporär, praktizierten ihre Religion privat oder auch gar nicht. Wohl aber finden sich Belege von Migrationsgemeinden in Leipzig, und zwar im Katholizismus: Wie im Ruhrgebiet, Baden, Württemberg und Berlin auch entstanden Strukturen für die polnischsprach-

schopp, Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland. 2. Aufl. Berlin 2011; Ulrich Nanko, Institutionalisation und Religionskritik. Religiöse und nichtreligiöse Freigeister seit 1848 bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts, in: Humanismus aktuell (2006), Nr. 19, S. 14–30; Todd Weir, „Keine Lücke mehr im Menschen, worin das Jenseits sich einnisten könnte“. Naturwissenschaft und Dissidenz in der frühen freireligiösen Bewegung, in: Lucian Hölscher (Hrsg.), Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen 2007, S. 95–122, und Frank Simon-Ritz, Kulturelle Modernisierung und Krise des religiösen Bewusstseins. Freireligiöse, Freidenker und Monisten im Kaiserreich, in: Olaf Blaschke / Frank-Michael Kuhlemann (Hrsg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Religiöse Kulturen der Moderne, Gütersloh 1996, S. 457–473.

- 13 Zum religiösen Verständnis vgl. Lothar Geis (Hrsg.), Freireligiöses Quellenbuch. Eine Sammlung grundlegender Texte über Inhalt und Ziele Freier Religion. Bd. 1. 1844–1926, 2. Aufl., Mainz 2007. Vgl. ferner Richard Senichen, Die freireligiöse Bewegung in Sachsen, in: Der Monismus 6 (1911), S. 508–513.
- 14 Im Gegensatz zur Kolonialmacht England bildeten sich im Deutschen Reich so gut wie keine migrantisch geprägten Religionsgemeinschaften mit außereuropäischem Herkunftskontext. Das englische Empire verzeichnete deutlich größere Migrationsströme und so entstanden hier etwa deutlich früher muslimische Gemeinschaften, vgl. Sophie Gilliat-Ray, Muslims in Britain. An introduction, Cambridge 2010, S. 28–53.
- 15 Das heißt nicht, dass wir es nicht mit authentischen Formen zu tun hätten: Der Leipziger Buddhismus ist ebenso Buddhismus wie der indische; die Leipziger Germanen pflegten und glaubten eine germanische Religion. Doch sind die hiesigen Gemeinden nicht vollständig zu verstehen ohne eine Verortung ihrer Träger, ihre Entstehungsgeschichte und ihr Verhältnis zu historischen oder rezenten Formen der religiösen Tradition, in deren Folge sie sich selbst sehen.

chige Seelsorge.¹⁶ Da sie aber innerhalb der Kirchen stattfand, ist sie hier weniger von Belang.

In der rechten Spalte nun öffnet sich das religiös-weltanschauliche Feld etwas in die Gesellschaft hinein: Hier finden sich als Vereine organisierte Gemeinschaften, die sich durchaus im Kontext der Felder Weltanschauung und Lebensführung/-praxis verorten lassen. Eine programmatische Parallelität und Verwandtschaft ergibt sich aus zwei Punkten: erstens dem Umstand, dass sich mit dem Verein nicht nur ein konkreter lebens- oder sozialreformerischer Impetus verband – etwa die Mäßigung beim Alkoholkonsum, die Naturheilkunde oder die Feuerbestattung – sondern dass sich mit diesem Reformimpetus grundlegend eine Anthropologie und eine Ethik verbanden. Zweitens finden wir in diesem Milieu eine rege Netzwerkaktivität, das heißt, das Engagement des Mitglieds eines Vereins korrespondierte auffallend häufig mit seiner Mitgliedschaft, Sympathie oder Aktivität in weiteren Vereinen oder Bewegungen. Historisch finden wir dabei beide Richtungen: Eine buddhistische, monistische oder völkische Überzeugung zog konkrete Praktiken nach sich – etwa Vegetarismus, die Bereitschaft zur Feuerbestattung oder Interesse an Naturheilkunde – oder der Vegetarier oder Impfgegner fand in der hinduistischen oder persischen Weltsicht eine Erweiterung oder Begründung der bereits betriebenen Praxis beziehungsweise begann sich für weitere Praktiken – etwa den Spiritismus oder den Tierschutz zu interessieren. In jedem Fall beobachten wir besonders bei den Funktionsträgern eine Verdichtung ihrer ‚ungewöhnlichen‘ Lebens(re)form zu einem reflektierten und verschiedentlich theoretisch gestützten Lebensstil, einer konkreten Lebensführung mithin.

Sowohl die pragmatische Kategorisierung der Gemeinschaften in Tabelle 1 als auch aus die eingangs gemachte Bemerkung zur vielfältigen Strukturierbarkeit des alternativreligiösen Feldes zeigen, dass die einzelnen Gruppen einiges verbindet, während andere Aspekte sie voneinander unterscheiden. Differenzen wie Gemeinsamkeiten markieren Eigenschaften der Gruppen, ihrer Träger, der hier zirkulierten Inhalte und Sozialformen sowie der gesamtgesellschaftlichen Reaktion auf diese als „anders“ wahrgenommenen Gemeinschaften und sollen im Folgenden schlaglichtartig beleuchtet und diskutiert werden.

16 Klaus J. Bade, „Billig und willig“ – die ausländischen Wanderarbeiter im kaiserlichen Deutschland, in: ders. (Hrsg.), *Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart*, 2. Aufl. München 1992, S. 311–324, und Erwin Gatz, *Seelsorge an nichtdeutschsprachigen Arbeitswanderern im Deutschen Reich bis zum Ende des Ersten Weltkrieges*, in: ders. (Hrsg.), *Kirche und Muttersprache. Auslandsseelsorge – Nichtdeutschsprachige Volksgruppen, Freiburg im Breisgau 1992*, S. 188–198.

1. Netzwerke

Eine aus der oberflächlichen Strukturierung der Gruppen in der Tabelle lesbare Besonderheit ist jene, dass die Wahlverwandtschaften zwischen den beiden letzten Spalten deutlich höher sind als die der Verbindung christlich motivierter Abweichung mit den aufgeführten Vereinen. Anders gesagt: Die genannten Doppel- und Mehrfachmitgliedschaften, Kooperationen und Sympathien finden sich innerhalb beziehungsweise zwischen Spalte 2 und 3, obgleich auch zwischen Spalte 1 und 3 eine praktische Nähe durchaus gegeben ist. So lehnen sämtliche aus protestantischen Erweckungsbewegungen erwachsene Gemeinden (Adventisten, Baptisten, Methodisten, Mormonen und Bibelforscher) Alkoholkonsum rundheraus ab, die Adventisten raten zudem auch vom Fleischverzehr ab und empfehlen zumindest Mäßigung. Die Bibelforscher wie auch die Christliche Wissenschaft haben ein angespanntes bis konfliktreiches Verhältnis zur Schulmedizin. Die meisten Gemeinschaften sind zudem pazifistisch eingestellt und gerieten im 20. Jahrhundert durchaus mit jenen Staaten in Konflikt, die von ihren Bürgern die Wehrpflicht nachdrücklich einforderten.¹⁷ Trotzdem treten sie nicht in die einschlägigen Vereine zur Trinkerbekämpfung, für Vegetarismus, Naturheilkunde oder Pazifismus ein. Genau diese Kopplung religiös-weltanschaulicher Motivation und aktivem Engagement findet sich dagegen durchaus bei Monisten, Buddhisten oder Mazdaznan.

Während also im neuereigenen, weltanschaulichen beziehungsweise lebensreformerischen Milieu eine starke Tendenz zur individuellen wie auch sozialen Vernetzung dominierte, konzentrierten sich die Partizipanten des neuoffenbarischen, christlich motivierten Feldes innerhalb der dezidierten Vergemeinschaftung. Zwar wurden gängige lebensreformerische Praktiken ebenso vollzogen und auch ethische Einstellungen geteilt, trotzdem schlägt sich diese positionale Nähe der Freikirchen beziehungsweise ihrer jeweiligen Gemeindeglieder so gut wie überhaupt nicht in Foren den lebensreformerischen Vereinen nieder: Die primäre Sozialisationsinstanz war das christliche Bekenntnis und die verhältnismäßig intensive religiöse Praxis und Lebensführung innerhalb der Gemeindestrukturen. Dies spiegelt sich auch in den reformerischen Diskursen: Explizit christlich motivierte Begründungen und die dazugehörigen Diskurse finden sich in der reformerischen Publizistik höchst selten. Um das am Beispiel zu verdeutlichen: In der „Vegetarischen Warte“, der Zeitschrift des Deutschen Vegetarierbunds, in dem auch die Leipziger Vereine korporative Mitglieder waren, finden sich durchaus Artikel über den Buddhismus als Religion, die den Vegetarismus favorisiert, nicht aber über den Adventismus. Umgekehrt lässt sich wenig über die Rezeption aussagen (z. B. über Kundenakquise lebensreformerischer

¹⁷ Vgl. Christine E. King, *Strategies for Survival. Sectarian Experience in the Third Reich*, in: Eileen Barker (Hrsg.), *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*, Macon 1983, S.239–253; Hans-Hermann Dirksen, „Keine Gnade den Feinden unserer Republik“. Die Verfolgung der Zeugen Jehovas in der SBZ/DDR 1945–1990, Berlin 2001.

Händler in adventistischen Kreisen), da viele Religionen erst in der Zeit der Weimarer Republik professionell ins publizistische Geschehen eingriffen – für die Zeit vor 1914 finden sich zwar durchaus Belege einer regelmäßigen Publizistik für die Funktionäre der Gemeinden (Leiter und Prediger etwa), doch kommunizierten und missionierten meist die Gemeinden direkt. Zudem gehorchen die internen Publikationen nicht den Marktgesetzen – Reklame oder Netzwerkinteressenten finden sich hier also selten. Ursachen dieser fehlenden Professionalisierung der Öffentlichkeitsarbeit und Mitgliederpflege können in der Struktur und Größe der Gemeinden gesehen werden.¹⁸

Eine etwas späte, doch kuriose Ausnahme für diese wechselseitige Blindheit sei abschließend erwähnt, denn auch sie zeigt, dass ein grundlegendes gegenseitiges Unverständnis oder Desinteresse das Verhalten prägte: 1919 veröffentlichte das Vereinsblatt des Zentralverbands proletarischer Freidenker, „Der Atheist“, einen offenen Brief der Kirche der Heiligen der Letzten Tage, in dem sowohl die Trennung von Staat und Kirche als auch von Schule und Kirche gefordert wurde.¹⁹ Das ist in zweierlei Hinsicht bemerkenswert: Zum einen hatten die proletarischen Freidenker keine hohe Meinung von den Mormonen,²⁰ was sie von der Restgesellschaft nicht unterschied, zum anderen repräsentieren die Redakteure Konrad Beißwanger und Arthur Wolf sowie der Zentralverband innerhalb der Sozialdemokratie einen religionskritischen, der USPD nahen Standpunkt: 1921 agitierte die Zeitschrift gegen religiös-sozialistische Strömungen innerhalb der Sozialdemokratie und wehrte sich dabei auch gegen Vorwürfe, die seitens des „Vorwärts“ erhoben worden waren.²¹

2. Sozialstruktur der Gemeinden

Aussagen zu Größe und Struktur der Gemeinden sind schwer und nur mit Vorsicht zu treffen: Zu wenig Daten über die Zusammensetzung sind überliefert, zumal Mitgliederlisten bekanntlich selten das reale Vereins- oder Gemeindegewesen wiedergeben – zu frappant sind mitunter die Unterschiede zwischen großer Mitgliederzahl und mehrheitlicher Beteiligungsarmut oder umgekehrt zwischen kleinem Zirkel und lebendigem, aktiven internen Austausch. Zudem sind nur für wenige Gemeinschaften valide oder vollständige Listen erhalten, die dann auch nur den Status zu einem

18 Die meisten der aufgeführten Gemeinden etablierten nach 1918 eigene, von der meist amerikanischen Mutterkirche mitfinanzierte Verlagshäuser, was auch in Zusammenhang mit dem Wachsen der Gemeinden nach 1918 steht: Die Etablierung wurde erst durch eine bestimmte Zahl an Lesern umsetzbar, gleichzeitig beeinflusst die Professionalisierung des Lektüre- und Missionsmaterials den Mitgliederzuwachs.

19 [Konrad Beißwanger], Eingesandt. Religionsfreiheit, in: *Der Atheist* 15 (1919), S. 4.

20 [Konrad Beißwanger], Ausweisung von Mormonen, in: *Der Atheist* 10 (1914), S. 30. Vgl. zu den freidenkerischen Vorurteilen gegenüber neureligiösen Gruppen: Katharina Neef/Claudia Wustmann, Störer gesellschaftlicher Ordnung. Über inhaltliche Kontinuitäten in Sektenbeschreibungen, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (2011), S. 56–85, hier S. 73.

21 Arthur Wolf, Ein offenes Wort, in: *Der Atheist* 17 (1921), S. 10f.

gegebenen Zeitpunkt erfassen, aber nur unzureichend Dynamiken – Missionserfolge wie auch nachlassendes Interesse – spiegeln können.

Doch lassen sich häufig zumindest die Berufe der Funktionäre rekonstruieren, wobei Vorsicht geboten ist: Die Vorstände vieler Vereine bildeten Ärzte, Rechtsanwälte, Schriftsteller, Fabrikdirektoren, Kaufleute, Ingenieure, Beamte oder Verwaltungsangestellte.²² Doch statt eines repräsentativen Querschnitts geben diese Titeltäger und die von ihnen vertretenen Berufe wohl eher eine repräsentable Spitze wieder.

In der Breite ist von einer mehrheitlich mittelständischen beziehungsweise kleinbürgerlichen Trägerschicht auszugehen, wie sie etwa Eva Barlösius für die Mitglieder des Deutschen Vegetarierbundes rekonstruiert hat: Dessen Klientel identifizierte sie als mehrheitlich männlich, jüngeren Alters, unverheiratet, aus protestantischen wie urbanen Gegenden stammend, beruflich dominierte der Mittelstand.²³ Konkret handelte es sich dabei nicht um den klassischen Mittelstand aus Kaufleuten und Handwerkern, sondern um den so genannten Neuen Mittelstand,²⁴ der im Zuge der zweiten industriellen Revolution gerade im urbanen Raum zu einer großen Bevölkerungsgruppe anwuchs. Zum einen erforderten die zunehmend mechanisierten und automatisierten Arbeitsabläufe in der Produktion geschultes technisches Personal, den konstruierenden, wartenden und reparierenden Ingenieur; zum anderen erforderten der wachsende Personalbestand und die komplexen Geschäftsabläufe eine effektive Verwaltung durch spezialisierte kaufmännische Berufsgruppen. Die Arbeitssituation dieser Angestellten unterschied sich wesentlich von der anderer, bis dahin bestehender Arbeitnehmergruppen: Sie wurden besser bezahlt, hatten geregelte Arbeits- und Ruhezeiten und Urlaubstage. Zu den privaten Angestellten der freien Wirtschaft kommen um 1900 noch die öffentlichen Angestellten – nicht verbeamtete, aber in festen Stellen Staatsbedienstete in Bereichen, die zeitgenössisch massiv expandieren: Verwaltung, Post, Eisenbahn, Volksschule.

Die Angestellten eint eine durchaus mittelständische Perspektive oder Ambition, die bereits der Terminus des „neuen Mittelstands“ verdeutlicht. Dabei ist der internationale Vergleich durchaus sinnig: Im Englischen grenzen sich die „white-collar workers“, die Angestellten im Hemd mit weißem Kragen, von den „blue-collar workers“, den in Blaumännern arbeitenden Arbeitern ab; hier schlägt man sie sprachlich eher den Arbeitern zu.

Auch in Leipzig konzentrierte sich dieses Publikum kleiner und mittlerer Angestellter, um 1900 mehrheitlich jüngeren oder mittleren Alters, mit Mitteln und Zeit für Beschäftigungen aller Art. Und obwohl sich viele Mittelständler in der – meist

22 Als Quelle bietet sich hierfür das jährlich erscheinende Adressbuch der Stadt an: Neben den Adressen der Einwohner vermerkt es auch deren Berufe.

23 Eva Barlösius, *Naturgemäße Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende*, Frankfurt a. Main 1997, hier S. 98–170.

24 Vgl. zum Terminus und dem zeitgenössischen Kontext: Hugo Böttger, *Vom alten und neuen Mittelstand*, Berlin 1901.

errungenen – Kleinbürgerlichkeit einrichteten, interessierten sich doch Teile dieser Schicht für die vielfältigen Angebote des weltanschaulichen und lebenspraktischen Marktes. Dabei war man auch auf einer Suche, die in der sprachlichen Reflexion bereits anklang: nach dem eigenen gesellschaftlichen Ort, verbunden mit einer Vorstellung richtigen Verhaltens und Denkens in dieser sozialen Lage.²⁵ Dieses identitäre Defizit traf nun bei den Weltanschauungs- und Lebensreformvereinen auf passende Formen und Inhalte – was nicht die Suche, aber doch das Verweilen der Angestellten in diesem Milieu zu erklären vermag: Der neue Mittelstand erfuhr seine Existenz zumeist als gesellschaftlichen Aufstieg und als Resultat eigener Anstrengungen und Bemühungen – in Ausbildungen, durch Mehrarbeit oder andere individuelle Leistungen. Topoi wie das technische Fortschritts- und soziale Aufstiegsversprechen und eine hohe Bildungsaffinität erlangen hier eine besonders hohe Plausibilität. Diese Grundeinstellung traf in den Weltanschauungsvereinen auf einen idealen Kontext und Werthorizont: Buddhismus und Theosophie, die in Leipzig die lebendigste Vereinslandschaft etablierten, verstanden sich selbst als wissenschaftliche Lehren, die sich die Adepten durch selbständiges wie angeleitetes Studium aneigneten. Die Theosophie etwa stratifizierte das zu beherrschende Wissen in verschiedenen Erkenntnishorizonten und Initiationsstufen, die Vereine boten regelmäßig Lektüre- und Einführungskurse an;²⁶ ein Modus, der den Mitgliedern vertraut war, ihre Freizeit strukturierte und sich in die biographische Erfahrung mühevollen Lernens komplizierten Fachwissens einfügte als individuelle Erweiterung dieses Wissenskorporum um lebenspraktisches und relevantes ‚Weltwissen‘.

Zu diesem ideellen Kontext tritt der in den alternativreligiösen Kreisen häufig anzutreffende Fokus auf die Lebensführung. Die Popularität vegetarischer, alternativmedizinischer, meditativer Praktiken, von Alkoholabstinenz, Reformkleidung, Pazifismus und Feuerbestattung in der Szene rührt auch aus dem Selbstbewusstsein, beruflich und geistig der Avantgarde anzugehören, der Moderne weltanschaulich am besten gerecht zu werden. Derartige Lebensführungspraktiken galten als Bruch mit tradierten Werten, gleichzeitig machten sie den eigenen Körper zum Gegenstand stetiger Reflexion, ein Kulturmuster, das sich nicht nur in der zeitgenössischen alternativen Szene beobachten lässt.²⁷

25 Sowohl geistige Heimat als auch Habitus ließen sich den bestehenden sozialen Schichten und Gruppen nicht entleihen oder durch Assimilation erreichen: Ein Arbeiterhabitus hätte einen (oft Wieder-)Abstieg bedeutet; der alte Mittelstand galt als antagonistisch, nicht den Erfordernissen der Moderne angepasst; und der bürgerliche Habitus war schlichtweg zu teuer. Zugleich setzte man sich auch positiv von diesen Gruppen ab: Durch Ausbildung hatte man in sich investiert, und war so beruflich flexibel dem Arbeiterherkunftsmilieu entwachsen; und auch im Bürgertum entdeckte man Stasis, ererbten Reichtum und Materialismus – der wirtschaftliche Akteur, das war der Ingenieur oder der Prokurist.

26 Vgl. dazu die Biographie des „theosophischen Lehrers“ Hermann Rudolph bei Bernadett Bigalke, Theodor Hermann Rudolph: Ein Lehrer aus Berufung, in: Religion – Staat – Gesellschaft 10 (2009), S. 93–111.

27 Vgl. Joachim Radkau, Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler, München 1998, sowie ders., Die wilhelminische Ära als „nervöses Zeitalter“. Oder: Die Nerven als Netzwerk zwischen Tempo und Körpergeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 20 (1994), S. 211–241. Nicht zu vernachlässigen ist der asketische Aspekt: Im Verzicht und der Selbstreglementierung wird auch Selbst-

Der direkte Vergleich innerhalb der Szene verdeutlicht den engen Zusammenhang lebensweltlicher Praxis und weltanschaulicher Präferenz: Die theosophische Szene differenzierte sich intern aus; Leipzig verfügte über mehrere konkurrierende Vereine. Dabei buhlte man letztlich nicht um dieselbe Klientel: Während die Adyar-Theosophie mit kunstvollen Ritualen, Geheimweihen und einem System von Initiationsgraden ein eher großbürgerliches und in Teilen adliges Publikum anzog,²⁸ versammelte sich in der Theosophischen Gesellschaft, deren Reichssitz seit 1898 Leipzig war, vor allem ein mittelständisches Publikum, das sich eben in Kursen, auf Rüstzeiten und Diskussionsabenden der theosophischen Lehre näherte und lernte.²⁹

Von diesem Milieu ist die Klientel der christlich fundierten, speziell der millennialistischen Gruppen grundverschieden: Hier konzentriert sich ein kleinbürgerlicher Habitus, dessen Träger eher Abstiegsängste als das gesellschaftlich-menschheitliche Fortschrittsversprechen umtrieben. Die konservative Grundeinstellung ist hier prägend – und sie ist auch als ein Grund für die geringe Vernetzung der christlichen Gruppen innerhalb der Reformszene zu deuten: Zum einen sind lebensreformerische Praktiken und Einstellungen hier eher Mittel zum Zweck, denn Gegenstand eigener Erwägung oder gar Agitation ist nicht die konkrete Praxis, sondern der missionierte Glaube; deutlich wird dies bei der Heilsarmee, die 1912 in der Mittelstraße (heute Hans-Poeche-Straße) und in der Merseburger Straße je ein Kapelle unterhielt und die zwar gegen den Alkoholismus agitiert, doch dabei die Mission nicht als Motiv für Abstinenz instrumentalisiert wird, sondern letztlich im Zentrum der Arbeit steht. Zum anderen kollidierten der Konservatismus und das apokalyptische Moment mit dem allgegenwärtigen optimistischen Reformimpetus der alternativen Szene – durch Vegetarismus, Lebensreform, Buddhismus, Wissenschaft usw. zum besseren Menschen oder zur besseren Gesellschaft zu gelangen.

3. Professionalität und Subsistenz

Ein bemerkenswerter Umstand ist der Grad der Professionalisierung, den die anerkannten Leipziger Religionsgemeinschaften auszuweisen hatten: Mehrere Gemeinden beschäftigten hauptamtliche Prediger: Johann Kippenberger stand der deutschkatholischen Gemeinde vor. Die Methodisten hatten ihre Kapelle in der

beherrschung praktiziert. Vgl. Axel Michaels, *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese*, München 2004, besonders S. 118–127.

28 Helmut Zander, *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis*, 2 Bde., Göttingen 2007, hier S. 347–369. Eine Zusammenfassung der Befunde Zanders gibt Bernadett Bigalke, *Von Aura bis Yoga. Die Leipziger alternativ-religiöse Szene um 1900 am Beispiel der Internationalen Theosophischen Verbrüderung*, Diss. Univ., Erfurt 2013, S. 395f. Jüngst im Druck erschienen als: *Lebensreform und Esoterik um 1900. Die Leipziger alternativ-religiöse Szene am Beispiel der Internationalen Theosophischen Verbrüderung*, Würzburg 2016.

29 Bigalke, *Aura* (Anm. 28), S. 396–401.

Wächterstraße, in der Prediger F. Hermann Böttger waltete. Die Neuapostolische Gemeinschaft versammelte sich am Johannisplatz, ihr Vorsteher Robert Werner war allerdings kein hauptamtlicher Angestellter der Gemeinde, sondern verdiente seinen Lebensunterhalt als Kaufmann. Unter den nicht offiziell anerkannten, aber als Religionsgemeinschaften akzeptierte Gemeinschaften trafen sich die Baptisten in der Elisenstraße (Bernhard-Göring-Straße) unter Prediger Kuß, unter der Adresse findet sich bis heute die Leipziger Baptistengemeinde.³⁰

Den größten Personalstand und damit den höchsten Professionalisierungsgrad weist die (Katholisch-)Apostolische Gemeinde auf: Ihre Haupt- und die zwei Filialkirchen (in der Körnerstraße, der Friedrich-List-Straße, heute Dohnanyistraße, und in der Kaiserstraße, heute Enderstraße) hatten jeweils einen hauptamtlichen Vorsteher, die Hauptkirche in der Körnerstraße bestellte zudem neben dem Vorsteher und Prediger Georg Wäntig noch einen weiteren Geistlichen, den stellvertretenden Vorsteher Emanuel Winter, und den im Kirchengebäude wohnhaften W. Stammer als Küster. Gemeindeaufkommen und Zuwendungen erlaubten es also der Gemeinschaft, einen verhältnismäßig umfangreichen Klerus beziehungsweise Verwaltungspersonal zu versorgen; im Gegensatz dazu leistete sich die deutschkatholische Gemeinde eben nur den Prediger – weder verfügte man über ein Gemeindehaus (die Gemeinde traf sich in der Städtischen Schule für Frauenberufe in der Schillerstraße zu Erbauungsstunden) noch über weiteres Personal, sämtliche Funktionäre gingen hauptamtlich Berufen nach.³¹ Die Räumlichkeiten dieser Schule dienten darüber hinaus auch der Amerikanisch-Britischen Kirche als Versammlungsort, einer Ausländergemeinde, die sich neben der anglikanischen Gemeinde in der Bach-Straße etabliert hatte.

Das Vereinsleben der weltanschaulichen Vereine und gar der Lebensreformvereine fußt dagegen erwartungsgemäß auf ehrenamtlicher Mitarbeit; zwar erlaubt das Engagement einigen Akteuren, ihren Lebensunterhalt aus dieser Arbeit zu generieren, dies geschieht aber indirekt durch Verleger- oder Referententätigkeiten im Auftrage des Vereins oder durch Anstellung als Geschäftsführer oder Ähnliches namens der jeweiligen Reichsvereinigung. So verdanken drei Monisten ihre Anstellungen dem Umstand, dass Wilhelm Ostwald als Präsident des Deutschen Monistenbundes die Herausgabe der Vereinszeitschrift, des Monistischen Jahrhunderts, an sich zog und in Leipzig sowohl die Redaktion unter Willy Bloßfeldt als auch einen vereinsnahen Verlag unter der Führung Friedrich Manitz' etablierte;³² den Wiener Aktivisten Wilhelm Börner holte Ostwald nach Leipzig, um ihn hier die Jugendarbeit im Sinne

30 Zur Geschichte der Gemeinde erschien die Eigenpublikation: 125 Jahre Baptisten in Leipzig. „Mit Wurzeln in die Zukunft“ 1881–2006, Leipzig 2006.

31 Vgl. Leipziger Adressbuch. Unter Benutzung amtlicher Quellen 89 (1910).

32 Zu Manitz gibt es keine Vorarbeiten. Zu Bloßfeldt vgl. Neef, Bildungsarbeit (Anm. 8), und dies., Die Entstehung der Soziologie aus der Sozialreform. Eine Fachgeschichte, Frankfurt a. Main 2012, hier S.49.

einer monistischen Jugendkatechese in Verbindung mit jugendbewegten Motiven aufbauen zu lassen.³³ Die örtliche Monistengruppe hatte für keine dieser Unternehmungen genügend Mittel, profitierte aber direkt von der Nähe zum Präsidenten des Bundes.

Eine andere, häufige Form der Subsistenz im alterativreligiösen Milieu ist die angesprochene Tätigkeit als Verleger, Herausgeber, Autor oder (in allgemeinerem Sinne) Protagonist einer Bewegung – solche Strukturen zeigen sich in fast allen lebens- und sozialreformerischen Bewegungen sowie den alternativen Religionsgemeinschaften. Dabei ist in den meisten Fällen nicht eindeutig festzustellen, ob unternehmerische Entscheidungen klammer Verleger oder Redner zu einem erhöhten Engagement in der Szene oder umgekehrt eine vorhandene aktive Beteiligung vom Ehrenamt in die hauptamtliche Betätigung gehoben wurde und so ihre Umsetzung im Lebensunterhalt erfuhr – vielmehr zeigen die biografischen und die unternehmerischen Befunde oft beide Seiten, die idealistische und die kommerzielle, eng miteinander verknüpft. Dass sich dabei Entwicklungen von Investition und Rückzug, von Erfolg und Scheitern, oft auch durch verschiedene Einflüsse und Umstände dynamisierten, liegt auf der Hand.³⁴

Auf Wilhelm Ostwald wurde bereits verwiesen, der mit der Übernahme des Vorsitzes im Monistenbund sein verlegerisches und schriftstellerisches Engagement massiv erhöhte – als Motive kommen sowohl ein Gewinninteresse (der pensionierte Professor und Nobelpreisträger kokettierte gern mit seiner Privatgelehrtenexistenz und der Notwendigkeit des Gelderwerbs durch freie Tätigkeit) als auch der Wunsch der Popularisierung des Monismus als moderner wissenschaftlicher Weltanschauung zu stehen.³⁵

Ferner ist hier der Verleger Arthur Teichmann zu nennen: Teichmann war der oder einer der Initiatoren des 1905 in Leipzig gegründeten Monistenbundes, im Jahr darauf zählte er zu den Mitbegründern des von Ernst Haeckel in Jena gegründeten Deutschen Monistenbundes. Seine Teilhabe an dieser Gründung ist bemerkenswert in zweierlei Hinsicht: Haeckel und sein Assistent Heinrich Schmidt wogen die Einladung schwer ab, da ihnen der Leipziger Monistenbund zu populär und unwissenschaftlich erschienen sei.³⁶ Ein Motiv Teichmanns für die Fahrt nach Jena

33 Sonja Kato-Mailáth-Pokorny, Wilhelm Börner (1882–1951). Sein Leben an Hand ausgewählter Schriften, Magisterarbeit, Wien 2007, online unter: http://othes.univie.ac.at/241/1/11-02-2007_9004673.pdf (letzter Zugriff: 17.04.2015).

34 Neef, Bildungsarbeit (Anm. 8).

35 Katharina Neef, Biografische Kontexte für Wilhelm Ostwalds Engagement im Deutschen Monistenbund, in: *Mitteilungen der Wilhelm-Ostwald-Gesellschaft zu Großbothen e.V.* 14 (2009) Heft 3, S. 36–46.

36 Heiko Weber/Olaf Breidbach, Der Deutsche Monistenbund 1906 bis 1933, in: Arnher E. Lenz/Volker Mueller (Hrsg.), *Darwin, Haeckel und die Folgen. Monismus in Vergangenheit und Gegenwart*, Neustadt am Rübenberge 2006, S. 157–205, hier S. 161, und Hans-Detlef Mebes, *Zur Gründungs- und ersten Entwicklungsgeschichte eines ‚Allgemeinen Freimaurer-Bundes auf monistischer Weltanschauung‘, des nachmaligen (Reform-) ‚Freimaurer-Bundes zur aufgehenden Sonne‘*, in: Paul Ziche (Hrsg.), *Monismus um 1900. Wissenschaftskultur und Weltanschauung*, Berlin 2000, S. 129–154, hier S. 140–145. Vgl. ferner Fritz Bolle, *Monistische Maurerei*, in: *Medizinhistorisches Journal* 16 (1981), S. 280–301, und die Quellen: Friedrich

mag die Hoffnung gewesen sein, die Konzession für die erforderliche Vereinszeitschrift zu erhalten – doch ging er zugunsten des Haeckel-Schülers Wilhelm Breitenbach aus Brackwede (Westfalen) leer aus. In den folgenden Jahren erschienen in dessen Verlag die „Blätter des Monistenbundes“, bis es zum Streit kam, Breitenbach den Bund verließ und einen eigenen Verein, den Humboldt-Bund, gründete.³⁷ Zu diesem Zeitpunkt aber hatte Teichmann bereits seit Längerem den Monistenbund im Streit verlassen, betätigte sich allerdings weiter in monistischem Sinne. Dabei zeigen seine Tätigkeiten tatsächlich markante Differenzen mit dem Jenenser Verständnis von Monismus: Teichmann bezog sich deutlich weniger auf die naturwissenschaftliche Grundlegung der Weltanschauung und dafür stärker auf sprachlich wie inhaltlich eher spirituell konnotierte Vorstellungen einer monistischen „Vernunftreligion“. Dazu verlegte er weiterhin die Zeitschriften „Der Monist. Halbmonatsschrift zur Förderung einer vernünftigen Einheitsweltanschauung“ und „Freie Glocken. Wochenschrift zur Förderung der monistischen Vernunftreligion“ in seiner Monistischen Zentralbuchhandlung in der Bayerschen Straße (heute Arthur-Hoffmann-Straße). Ab 1907 engagierte Teichmann sich dann verstärkt im reformfreimaurerischen Spektrum: Sein vertiefter Kontakt mit Karl Heinrich Loeberich bescherte ihm die Konzession für die Schriften des gegründeten Freimaurerbundes Zur aufgehenden Sonne – konkret erschienen die „Freien Glocken“ nun als Verbandsorgan; Teichmann druckte zudem die „Vertraulichen Mitteilungen“, nichtveröffentlichte Korrespondenzen der Bundesbrüder. Auf praktischer Ebene fungierte Teichmann 1910 als Meister vom Stuhl der Leipziger Loge „Zu den drei Ringen“.³⁸

Um 1910 ist die Monistische Zentralbuchhandlung nicht das einzige Geschäft, das auf Arthur Teichmann eingetragen ist: Unter seiner Meldeadresse in der Bayerschen Straße sitzen ferner die „Teichmann & Co.“, die „Teichmann Buchhandlung“ und die „Teichmann Buchdruckerei“; als Besitzer firmieren er oder „E. Teichmann“ (entweder seine Frau Emma oder ein weiterer Vorname). Dieser Umstand verweist wohl weniger auf die prosperierende Lage der Familie Teichmann als vielmehr auf das Gegenteil: Mit seinen vier Firmen hält Teichmann das gesamte Buchgeschäft in seiner Hand – von der Redaktion über die Druckerei bis zum Verkauf – ein Umstand, der vor allem die Gewinnabschöpfung weiterer Teilhaber oder Produzenten verhindert. Statt von einem Imperium ist wohl eher von einem Ein-Mann-Geschäft zu sprechen. Diese konzentrierte Praxis war in Leipzig aufgrund der Übersättigung

Mart, „Erkenne dich selbst“. 20 Jahre „FZAS“ 1907–1927, Dresden 1927, und Johannes Drechler, Die Brüder vom FZAS. Ein Streifzug durch die Geschichte des Freimaurerbundes Zur Aufgehenden Sonne, Hamburg 1971.

37 Rosemarie Nöthlich/Heiko Weber/Uwe Hoßfeld/Olaf Breidbach/Erika Krauß, Weltbild oder Weltanschauung? Die Gründung und Entwicklung des Deutschen Monistenbundes, in: Jahrbuch für Europäische Wissenschaftskultur 3 (2007), S. 19–67, hier S. 35.

38 Zumindest ist er es, der im Dezember 1910 Wilhelm Ostwald auf dessen Aufnahme vorbereitet und mit ihm alles abspricht. Vgl. Neef, Soziologie (Anm. 32), S. 130.

des Buchmarkts üblich,³⁹ gleichzeitig schuf sie gerade für Kleinstverlage erst die Voraussetzungen eines (wenn auch nicht übermäßigen, so doch) subsistenten Wirtschaftens. Die erwähnte monistische Verlagslandschaft Leipzigs umfasste eben auch nur zwei bis drei Personen.

Ähnliches gilt für den okkultistischen Verlag Oswald Mutze,⁴⁰ die Mazdaznan-Zentrale um David Ammann⁴¹ und Hugo Vollrath, der sowohl das Theosophische Verlagshaus und die Theosophische Central-Buchhandlung als auch den Buddhistischen Verlag und darüber hinaus die Centrale für Reformliteratur und den Astrologischen Verlag verantwortete.⁴² Unter dem Aspekt der Unruhe ist der Blick auf Ammann und Vollrath hochinteressant. Beide Fälle zeigen nämlich, dass neben den Anfeindungen durch das gesellschaftliche Umfeld und der stetigen Gefahr der Insolvenz durch den Nischenstatus die Probleme vieler alternativ-religiöser Akteure im Feld selbst und seinen Feinheiten lagen: Der aus der Schweiz stammende Amerikaner David Ammann kam 1907 nach Leipzig, um als „Bote der Länder deutscher Zunge“ für die Zarathustra-Gesellschaft, später Mazdaznan-Gesellschaft, zu fungieren. Ammann baute reichsweit aktive, aber in Leipzig lokalisierte Vereinsstrukturen auf, netzwerkte in benachbarte Reformbewegungen und gründete einen Reformwarenhandel, der spezielle Apparate und Lebensmittel für die Mazdaznan-Anhänger sowie für interessierte Vegetarier vertrieb. Als spezifisches vegetarisches Konzept mit eigenen Lebensmitteln und Kochbüchern sowie Anweisungen zur Körperhygiene und Yogapraktiken erwies sich Mazdaznan als relativ erfolgreich im alternativ-religiösen Milieu. Nach anfänglichem Interesse und Kooperation (auch Vollrath war kurzzeitig Mitglied bei Mazdaznan) distanzieren sich dann aber die theosophischen, buddhistischen und vegetarischen Vereine nachdrücklich – man bezweifelte die Seriosität des religiösen (persischen) Konzepts, kritisierte die Beliebigkeit der diätetischen Vorschriften und argwöhnte gar, dass sie ungesund oder gar schädlich seien.⁴³

39 Georg Jäger / Angelika Eyslein / Christine Haug, Der Sortimentsbuchhandel, in: Georg Jäger (Hrsg.), Geschichte des deutschen Buchhandels im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. 1, Teil 3: Das Kaiserreich 1871–1918, Berlin 2010, S. 78–176, hier S. 91–96.

40 Vgl. Ulrich Linse, „Das Buch der Wunder und Geheimwissenschaften“: Der spiritistische Verlag Oswald Mutze in Leipzig im Rahmen der spiritistischen Bewegung Sachsens“, in: Lehmann / Herzog (Hrsg.), Buch (Anm. 6), S. 219–244. Vgl. ferner Corinna Treitel, *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*, Baltimore 2004.

41 Vgl. Johannes Graul, *Nonkonforme Religionen im Visier der Polizei. Eine Untersuchung am Beispiel der Mazdaznan-Religion im Deutschen Kaiserreich*, Würzburg 2013, hier S. 57–87; ders., *Die Mazdaznan-Bewegung im Deutschen Kaiserreich. Eine archivalienbasierte Spurensuche*, in: Religion – Staat – Gesellschaft 12 (2011), S. 369–386; ders., *Atemtechniken, Darmbäder, Vegetarismus – Erlösung nach Mazdaznan*, in: Edenheiser (Hrsg.), *Aposteln* (Anm. 1), S. 170–176, und Bernadett Bigalke, *Gesundheit und Heil. Eine ideengeschichtliche Spurensuche zur Einordnung der Mazdaznan-Bewegung in ihren Entstehungskontext*, in: *Gesnerus. Schweizerische Zeitschrift für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften* 69 (2012), S. 272–296.

42 Vgl. Bigalke, *Aura* (Anm. 28), hier S. 297–324; dies., *Warum soll sich ein Theosoph vegetarisch ernähren? Vom „Astral Leib“ und „Magnetismus des Fleisches“*, in: Thomas Hase u. a. (Hrsg.), *Maus, Buddhismus, Devianz: Festschrift für Heinz Mürmel zum 65. Geburtstag*, Marburg 2009, S. 265–282, und dies., *Frischobst und Okkultismus als Heilswege. Konversionen im alternativkulturellen Milieu Leipzigs um 1900*, in: *Medizin, Gesellschaft und Geschichte* 27 (2008), S. 205–246.

43 Graul, *Mazdaznan-Religion* (Anm. 41), S. 88–116.

Es gelang den an sich ebenfalls marginalen Theosophen und Vegetariern, in erheblichem Maße Stimmung gegen Mazdaznan zu machen – zuerst in ihren eigenen Publikationen, hernach auch im öffentlichen Diskurs – so dass im Frühjahr 1914 David Ammann das Königreich Sachsen als unerwünschter Ausländer zu verlassen hatte.⁴⁴

Als Verleger zu agieren, war ein in der alternativreligiösen Szene gängiger Weg, Beruf und Berufung zu vereinen, wenn er auch wirtschaftlich nicht immer einfach war: Nicht wenige Nischenverlage gingen binnen kurzem pleite, wechselten den Besitzer oder wurden unter neuem Namen neu gegründet. Zudem eignete sich diese Handlungsoption verständlich nur für eine begrenzte Anzahl von Personen, und das sowohl in der Summe als auch durch die Voraussetzung, ein Grundkapital in die Firma einbringen zu können. So sind denn die Verleger nur eine Berufsgruppe unter den Protagonisten des Milieus neben einigen weiteren hauptberuflichen Reformern, die vor allem als Redner und Autoren ihr Auskommen fanden und vielen ehren- oder nebenamtlichen Akteuren.

Der Reudnitzer Volksschullehrer Hermann Rudolph etwa fungierte seit 1898 in wechselnden Funktionen für die Theosophische Gesellschaft und die Internationale Theosophische Verbrüderung: als Bibliothekar, Vortragsredner, Autor, Schriftführer, stellvertretender Vorsitzender, Geschäftsführer, Generalsekretär des deutschen Dachverbands. Nach dem Tod Franz Hartmanns, dem Spiritus Rector der deutschen Theosophie, übernahm Rudolph das organisatorische Geschäft, bemüht, in internen Streitigkeiten zu vermitteln und die verschiedenen Richtungen der Theosophie zu integrieren.⁴⁵ Rudolphs Agieren wurde weitgehend unbeanstandet toleriert; erst nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs geriet Rudolph in den Fokus der Behörden, namentlich der Schulbehörde, die die polizeilichen Überwachungsprotokolle der theosophischen Treffen anforderte und daraufhin eine Hospitation Rudolphs im Unterricht anwies, um die Festigkeit seines konfessionellen Standpunkts zu prüfen. Nach einer Unbedenklichkeitserklärung durch den Hospitanten wurden weiterhin theosophische Veröffentlichungen Rudolphs untersucht und beanstandet – Rudolph zeigte sich aber einsichtig, strittige Passagen in weiteren Auflagen zu streichen. Beide Untersuchungen, in denen eine Entlassung Rudolphs aus dem Staatsdienst drohte, gingen letztlich positiv für den Lehrer aus, zeigen aber, dass sein weltanschauliches Engagement durchaus als (potentiell) konflikthaft von obrigkeitlicher Seite identifiziert wurde.⁴⁶ Inwiefern zu dieser Neudefinition der Lage die durch den Kriegseintritt grundsätzlich geänderte gesellschaftliche Situation beitrug, lässt sich nicht konkret feststellen, sicher verschlechterte aber der Umstand, dass sich die Theosophen als internationale Gemeinschaft verstanden, maßgeblich durch Briten geführt wur-

44 Graul, *Mazdaznan-Bewegung* (Anm. 41), S. 376.

45 Bigalke, *Rudolph* (Anm. 26), hier S. 98–100.

46 Ebd., S. 104–106.

den und ihr Hauptquartier in Adyar in der britischen Kronkolonie hatten, die obrigkeitliche Einschätzung des theosophischen Treibens.

Weiterhin sind Karl Seidenstücker und Carl Theodor Strauss zu nennen – ersterer Indologe, 1903 Mitgründer des Leipziger Buddhistischen Missionsvereins, Übersetzer buddhistischer Texte und lange Zeit auch prekär lebend, letzterer wohlhabender deutsch-amerikanischer Pelzhändler, der mit seinen Kontakten der Leipziger Szene zu einigen Alleinstellungsmerkmalen verhalf: Strauss, seit dem Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago dem Buddhismus zugetan, vermittelte den Leipzigern sowohl die Übersetzungs- beziehungsweise die Ausgaberechte für etliche Arbeiten des deutsch-amerikanischen Religionsphilosophen Paul Carus als auch den Kontakt zu buddhistischen Eliten auf Sri Lanka, die in der Folge den Leipziger Zweig als authentische Form des Buddhismus legitimierten – aus der Buddhistischen Gesellschaft wurde die Mahabodhi-Gesellschaft, der deutsche Zweig der Mahabodhi-Society.⁴⁷ Ebenfalls ehrenamtlich als Buddhist tätig war Wolfgang Bohn, der ab 1912 mit seinem Bund für Buddhistisches Leben in Dölau ein buddhistisches Haus hatte und ab 1913 die „Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete“ herausgab.⁴⁸ Seine Tätigkeit ist insofern bemerkenswert, weil sie einen Kontrapunkt innerhalb des buddhistischen Milieus bedeutet: Der Buddhismus wurde seit Beginn des 19. Jahrhunderts und so auch in den Leipziger Vereinen mit ihren mittelständischen und bildungsbürgerlichen Mitgliedern maßgeblich auf textueller, philosophischer Ebene rezipiert; „Buddhismus“ galt als Erkenntnistheorie und atheistische Religion.⁴⁹ Bohn dagegen fokussierte andere Schwerpunkte – buddhistisch fundiertes Zusammenleben, gemeinschaftliche Praxis und Kommunikation sowie die Festkultur.

47 Heinz Mürmel, Der Beginn des institutionellen Buddhismus in Deutschland – Der Buddhistische Missionsverein in Deutschland (Sitz Leipzig), in: Klaus-Dieter Mathes (Hrsg.), *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart – Erneuerungsbewegungen*, Hamburg 2006, S. 157–173, und ders., *Buddhismus und Theosophie in Leipzig vor dem Ersten Weltkrieg*, in: Manfred Hutter (Hrsg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum*, Frankfurt a. Main 2001, S. 123–136.

48 Alois Payer, *Buddhistische Vereinigungen in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg. 1908–1928: Bund für Buddhistisches Leben*, 2006, online unter <http://www.payer.de/neobuddhismus/neobud0304.htm> (letzter Zugriff: 24.04.2015), und Thilo Götzte Regenbogen, *Buddhismus in der DDR*, in: *Zeitschrift des Forschungsverbundes SED-Staat* (2012) Nr. 31, S. 133–147, online unter http://info-buddhismus.de/Buddhismus_in_der_DDR.html#ftntI (letzter Zugriff: 23.04.2015). Vgl. ferner Bigalke, *Aura* (Anm. 28), S. 236.

49 Jürgen Mohn, „Von der gelesenen zur gelebten Religion“. Die Rezeption des Buddhismus in der deutschsprachigen Philosophie – Beispiele religiöser Optionen von Intellektuellen in der europäischen Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Anne Koch (Hrsg.), *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Marburg 2007, S. 15–31. hier S. 16–18. Vgl. grundlegend Erna Merker, *Orient und orientalische Literatur*, in: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Bd. 2, 2. Aufl. Berlin 2001, S. 816–874, zu „Indien und Buddhismus“ S. 850–858.

4. Städtische versus ländliche Gemeinden

Eine weitere Differenz innerhalb des alternativreligiösen Feldes ergibt der Blick über die Stadtgrenzen Leipzigs hinaus: Neue Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften verteilen sich nicht gleichmäßig über das Deutsche Reich oder das Königreich Sachsen. Die neureligiösen und weltanschaulichen Vereine und das reformerische Vereinsleben konzentrierte sich in den Städten.

So wurden die Gemeinden der Katholisch-Apostolischen Kirche⁵⁰ in Sachsen bereits 1871 aufgenommen, das heißt in den Rechtsstatus einer Religionsgemeinschaft überführt – das betrifft die Gemeinden in den sächsischen Großstädten Dresden, Leipzig und Chemnitz (erst 1874) ebenso wie die Gemeinden in Königstein (1871), Ruppertsdorf, Wilkau, Marienberg (alle 1874), Bautzen (1877), Zittau (1878), Freiberg (1879), Zwickau (1885), Glauchau (1887), Plauen (1891) und Döbeln (1895). In Leipzig wächst die Zahl der Gemeinden unterdessen auf drei, Kirchengebäude entstehen im Osten (1874 in der Friedrich-List-Straße, heute Dohnanyistraße), im Süden (1898 in der Körnerstraße, die hernach als Hauptgemeinde fungiert) und im Westen (1899 in der Kaiserstraße, heute Endersstraße). Dass die Katholisch-Apostolische Kirche überhaupt zu den ersten aufgenommenen Gemeinschaften gehört, gründet im konfessionellen Status Sachsens: Das evangelisch-lutherische Königreich nahm unkompliziert anglikanische Dissidenten auf; die eigene Konfessionalität sah man als nicht gefährdet. Eine Verstärkung findet dieses Verhalten in der Aufnahme der Deutschkatholischen Gemeinde um Robert Blum 1848; vielleicht erhoffte man sich eine Schwächung der katholischen Kirche und signalisierte so zumindest das amtliche Wohlwollen gegenüber Kritikern und Renegaten der katholischen Kirche. Dieses Wohlwollen hatte aber deutlich konfessionell definierte Grenzen: Man band es an die Bedingung, dass die Deutschkatholiken nicht mit den aus den evangelischen Kirchen herausgegangenen „Lichtfreunden“ koalitierten (weswegen die Leipziger beziehungsweise sächsischen Freireligiösen lange Zeit dem „Reichsverband freireligiöser Gemeinden“ nur faktisch, nicht aber juristisch angehörten).⁵¹

Noch deutlicher wird das Stadt-Land-Gefälle bei der Bischöflichen Methodistenkirche.⁵² Deren Zwickauer Gemeinde wurde bereits 1871 anerkannt, sämtliche weitere Gemeinden etablierten sich danach als Tochtergemeinden und erhielten ihre Anerkennung über die Zwickauer Behörde: unter den Orten, in denen die Gemeinschaft nunmehr Gottesdienste abhalten durfte, finden sich auch Chemnitz, Dresden und Leipzig, aber eben auch Kleinstädte und Dörfer, maßgeblich im Vogtland und im Erzgebirge, in denen sich die Methodisten bis 1906 fast flächendeckend etablie-

50 Helmut Obst, *Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts*, 4. Aufl. Göttingen 2000, S. 21–54.

51 Vgl. Groschopp, *Dissidenten* (Anm. 12); ferner Berger, *Freidenker* (Anm. 12), hier S. 350–353; Weir, *Lücke* (Anm. 12), und Simon-Ritz, *Modernisierung* (Anm. 12).

52 Grundlegend, aber wenig verbreitet: Rüdiger Minor, *Die Bischöfliche Methodistenkirche in Sachsen. Ihre Geschichte und Gestalt im 19. Jahrhundert in den Beziehungen zur Umwelt*, Diss. Univ., Leipzig o.J.

ren konnten.⁵³ Diese Tradition setzt sich bis in die Gegenwart fort: Während sich in Leipzig und Umgebung nur drei Gemeinden befinden, weist allein die Oberlausitz sechs Gemeinden auf, in der Region Vogtland, Erzgebirge und Chemnitz existieren mehr als siebenzig Gemeinden.⁵⁴

Die Stadt (und speziell Leipzig) war dagegen führend bei der Etablierung neureligiöser und weltanschaulicher Vereinigungen: Die Theosophische Gesellschaft war ein Jahr nach ihrer Gründung in München hierher verzogen. Der Buddhistische Missionsverein, 1903 gegründet, war der erste buddhistische Verein in Europa. Der Deutsche Monistenbund, 1906 in Jena unter Federführung Ernst Haeckels gegründet, hatte einen Vorläufer in Leipzig; die Leipziger Ortsgruppe war – auch dank ihres prominenten Mitglieds Wilhelm Ostwald – eine der aktivsten im Reich. Die Mazdaznan-Gesellschaft hatte bis zur Ausweisung David Ammanns 1914 ihren Sitz und damit ihr Europahauptquartier in Leipzig. Und auch eine bislang noch nicht erwähnte Szene besaß in Leipzig ein Zentrum: die vielgestaltige völkische Szene.⁵⁵ Dabei bezeichnet „völkisch“ um 1900 ein verhältnismäßig offenes Milieu; die Frage, was „zum Volk gehöre“, implizierte (noch) nicht zwangsläufig eine chauvinistische, auf die eigene Überlegenheit abzielende Antwort, sondern vorerst die Überlegung, welche Formen des Zusammenlebens, des Denkens, der Religion einem konkreten Volk aufgrund sozialer, historischer, klimatischer oder eben biologischer Parameter „eigen“ seien.⁵⁶ Erst im Ausschluss anderer Völker durch biologische Separation (denn alle anderen Parameter erwiesen sich in der Debatte als nivellierbar) und eine Hierarchisierung dieser Eigenschaften (in Form des Chauvinismus) nimmt die Debatte ihre rassistische Wende, der Antisemitismus ist dann im Material nicht weit.

Was nun die „arteigene“ Religion der Deutschen sei, ist dann auch im Milieu ein Streitpunkt: Ludwig Fahrenkrog und seine „Germanische Glaubensgemeinschaft“ etwa identifizierten die Religion der Germanen als passend, die Deutschchristen wie Theodor Fritsch wollten das Christentum „arisieren“ und im Besonderen ver-

⁵³ Die Liste umfasst: Adorf i. V., Aue, Bockau, Burkhardtsdorf, Chemnitz, Crottendorf, Dittersdorf, Dresden, Eibenstock, Falkenstein, Kirchberg, Lauter, Leipzig, Neudorf, Netzschkau, Oelsnitz i. V., Planitz, Plauen i. V., Reichenbach, Rodewisch, Schneeberg, Schönheide, Schwarzenberg, Treuen, Werdau, Wilkau, Wildenau, Zschorlau und Zwickau. Zu den Amtsgerichten des Einzugsgebiets gehören damit neben den genannten ferner: Annaberg, Auerbach i. V., Döhlen, Ehrenfriedersdorf, Johannegeorgenstadt, Oberwiesenthal, Scheibenberg, Stollberg, Wildenfels, Zschopau, Hohenstein-Ernstthal, Meerane, Penig, Rußdorf und Venusberg.

⁵⁴ Vgl. http://www.atlas.emk.de/index.php?id=emk_karte_sachsen (letzter Zugriff: 09.04.2015).

⁵⁵ Vgl. Uwe Puschner, *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich*. Sprache, Rasse, Religion, Darmstadt 2001; Stefan Breuer, *Die Völkischen in Deutschland*, Darmstadt 2008. Mit Fokus auf Leipzig, vgl. Sandra Groß, *Die völkische Bewegung in Leipzig*, in: Edenheiser (Hrsg.), *Aposteln* (Anm. 1), S. 148–158; Petra Klug, *Antisemitische Hetzpropaganda aus Leipzig. Theodor Fritsch und der „Hammer“*, in: ebd., S. 159–169.

⁵⁶ Diese Überlegung schließt im Prinzip Religionen mit einem indischen oder persischen Entstehungskontext ein, da man sich auf einen indoeuropäischen, „arischen“ Zusammenhang berief. Vgl. dazu Groß, *Bewegung* (Anm. 55), S. 148. Groß schließt hier an Überlegungen Heinz Mürmels an, die nicht publiziert sind.

meintlich jüdische Bestandteile entfernen.⁵⁷ Diese starke Binnendifferenzierung, die in einzelnen Fällen zu schärferer Kritik und Polemik aus den eigenen Reihen als seitens der Obrigkeit führt, teilen die völkischen mit den meisten anderen, bisher genannten Vereinen und Gemeinschaften des alternativreligiösen und lebensreformerischen Spektrum, ebenso wie die Tendenz, mit dem Bekenntnis zum völkischen Paganismus beziehungsweise Deutschchristentum konkrete, als passend empfundene Praktiken zu verbinden: Vegetarismus, Alkoholabstinenz, Reformkleidung, Freikörperkultur, Feuerbestattung und Formen familiären Zusammenlebens. Speziell Letzterem widmete sich etwa Willibald Hentschel, der von Leipzig aus Interessenten für eine Mittgart-Siedlung suchte, in der er „rassereine“ Männer und Frauen zu Fortpflanzungszwecken zusammenführen wollte (Hentschel hatte Biologie studiert und übertrug die dortige Zuchtlogik direkt auf das menschliche Zusammenleben). Das Projekt scheiterte auch aus Mangel an potentielltem Personal, namentlich die Unterrepräsentation von Frauen machte der Szene zu schaffen.⁵⁸

Neben Hentschel publizierten weitere Meinungsführer der Bewegung in Leipzig, weshalb die Stadt gelegentlich als „antisemitischste Stadt im Reich“ bezeichnet wird.⁵⁹ Der notorische Antisemit Theodor Fritsch etwa verlegte hier ab 1902 die Zeitschrift „Hammer“, ein bekanntes zeitgenössisches antisemitisches Periodikum; im dazugehörigen Hammerbund wollte Fritsch Gleichgesinnte vereinen, gleichzeitig widmete sich auch diese Vereinigung der Gründung einer Siedlungsgemeinschaft im heutigen Brandenburg. In „Heimland“ erträumte man eine mit den eigenen rassistischen Annahmen korrespondierende „Rassezucht“. Dabei scheiterte das Projekt aus mehreren Gründen: Zum einen mangelte es auch hier an Interessenten, in der Literatur findet sich die Angabe von neun Männern und drei Frauen. Zum anderen (und das ist wohl die Crux von Individualprojekten, die Gesellschaftsprojekte sein wollen) benahmen sich die Siedler nicht adäquat, das heißt die Damen verlobten sich binnen weniger Wochen – als Zuchttier sah sich wohl keiner der Siedler.⁶⁰ Und nicht zuletzt die temporären Gäste verunmöglichten den Heimland-Plan: Vom Großstadtleben Geplagte kamen regelmäßig als Sommerfrischler in die Siedlung und konter-

57 Dass dieser Wunsch in den Folgejahren nicht nur die völkische Bewegung, sondern auch Teile der Landeskirchen umtrieb, zeigt Dirk Schuster, Ein nicht nur geistiger Kampf gegen das Judentum. Die Umsetzung der Arbeiten des „Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ im Gottesdienst, in: Alexander Deeg/Christian Lehnert (Hrsg.), *Wir glauben das Neue. Liturgie und Liturgiewissenschaft unter dem Einfluss der völkischen Bewegung* (Schriftenreihe zu Liturgie und Spiritualität, 27), Leipzig 2014, S. 155–172, und ders., „Entjudung“ als göttliche Aufgabe. Die Kirchenbewegung Deutsche Christen und das Eisenacher Entjudungsinstitut im Kontext der nationalsozialistischen Politik gegen Juden, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 106 (2012), S. 241–255.

58 Vgl. Puschner, *Bewegung* (Anm. 55), S. 200, und Ulrich Linse, *Völkisch-rassistische Siedlungen der Lebensreform*, in: Uwe Puschner/Walter Schmitz/Justus Ulbricht (Hrsg.), *Handbuch zur Völkischen Bewegung 1871 bis 1918*, München 1996, S. 397–410.

59 Klug, Fritsch (Anm. 55), S. 159. Über den polemischen Charakter dieser Aussage gilt es hier nicht zu diskutieren; als Einschätzung der Diskursmacht der Leipziger innerhalb der Szene beziehungsweise der Öffentlichkeitswirksamkeit innerhalb der Stadt steht sie im Raum.

60 Vgl. Puschner, *Bewegung* (Anm. 55), S. 200f.

karierten mit ihrer schieren temporären Anwesenheit den erwünschten verstetigten Koloniecharakter.⁶¹ Ihre An- und Abwesenheit verkörperte gleichzeitig ein anderes zentrales Problem der völkischen Projekte: Obgleich das moderne Großstadtleben in der Szene als unnatürliche, schädigende Lebensform par excellence galt, so sind die Schwerpunkte der Bewegung doch alle urban; ihre Anhänger träumten offenbar lieber vom idyllischen Landleben als ernsthaft die Bequemlichkeiten der Stadt hinter sich zu lassen.

5. Unruhestifter?

Das alternativreligiöse Feld, das anhand mehrerer Werte – Netzwerkaktivität, Sozialstruktur, Professionalisierung, Urbanität – aufgemessen wurde, bleibt trotz dieser Bestimmung relativ amorph: Zu unterschiedlich sind seine Akteure, seine Praktiken, seine Strukturen, um es in einer monokausalen Erklärung oder einer monolithischen Charakterisierung erschöpfend darzustellen. Das Deutsche Reich, die Städte ebenso wie die ländlichen Regionen, durchlaufen um 1900 einen deutlichen religiösen beziehungsweise weltanschaulichen Pluralisierungsschub. Sicher stellen viele dieser Gruppen eine Reaktion auf die dynamisierten zeitgenössischen Lebensverhältnisse dar, gleichzeitig sind sie häufig auch deren Motoren – einige der genannten Gruppen und deren Akteure waren Teil der Avantgarde des 20. Jahrhunderts. Doch heißt das nicht zwangsläufig, dass sie nur die dynamischen Aspekte der Unruhe repräsentieren, die modernekritischen Stimmen sind ebenso stark zu vernehmen, als konservative Mahner in einer vermeintlich religionsarmen, moralisch entgrenzten Zeit.

Die neuen Religionen bedeuten darüber hinaus kulturell die Eröffnung eines Horizonts – hin zu einer gesellschaftlichen Pluralisierung in einer weitgehend monoreligiösen Umgebung. Die neuen Religionen und Weltanschauungen zeigen alternative Möglichkeiten auf, denen es vielleicht nicht zu folgen gilt, denen man aber mit Toleranz begegnen kann. Damit – und das ist vielleicht das Unruhe-Verdienst der ungewöhnlichen Lebensreformer – erleichtern sie es den Anhängern der ‚gewöhnlichen Lebensformen‘, ihre eigenen Ansichten und Routinen kritisch zu hinterfragen und sie aus Einsicht vielleicht gelegentlich zu verbessern.

61 Vgl. ebd., S. 199.