universität wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Konventionen verwerfen – frei leben. Gesellschaftliche Transformationsprozesse am Beispiel des Monte Verità“

Verfasserin

Karina Steiner, MA

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 057 390
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung
Betreuerin:	Dr. Nicole Lieger

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis iii
1 Einleitung 1
2 Modelle von Veränderungsprozessen 4
2.1 Die Theorie U 4
2.1.1 Prototyping 8
2.2 Halbinseln 11
2.3 Create niches of 'new normalities' 13
3 Lebensreform ist Selbstreform 17
3.1 Kleiderreform 23
3.2 Nacktkultur 25
3.2.1 Sexualreform 30
3.3 Ernährung 31
3.3.1 Reformhäuser 32
3.4 Vegetarismus 33
3.5 Alkohol 36
3.6 Medizin, Gesundheit und Hygiene 38
3.7 Naturheilkunde 40
3.8 Antivivisektionsbewegung 41
3.9 Bodenreform und Siedlungsbewegung 42
3.10 Wandervögel 43
3.11 Anthroposophie 46
3.12 Reformpädagogik 47
3.13 Bewegung/Sport 48
4 Der Monte Verità 50
4.1 Vor 1900 50
4.2 Der Beginn 51
4.2.1 Kurzbeschreibung der Gründer_innen 51
4.3 1900-1920 54

4.4 Ab 1920 56
4.5 Ernährung und Vegetabilismus 58
4.6 Geschlechterverhältnisse und Sexualreform 62
4.7 Medizin, Naturheilkunde, Gesundheit 66
4.8 Ausdruckstanz und Bewegung 69
4.9 Einflüsse aus Okkultismus und Spiritualität 71
4.10 Natur- und Kulturmenschen 72
4.11 Ideologische Hintergründe und Motivationen 75
4.12 Herausforderungen und Widersprüche 79
5 Diskussion 82
6 Abschließende Gedanken 92
7 Literatur 94
8 Anhang 101
8.1 Zusammenfassung 101
8.2 Abstract 103
8.3 Lebenslauf 104

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Theorie U. (Scharmer o.J.: 8) 4
Abbildung 2: Bürgerliche Damenmode um 1909. (Overhoff 2013: 51) 29
Abbildung 3: Emilie Flöge im Reformkleid. (Overhoff 2013: 51) 29
Abbildung 4: Anonymer Frauenakt (1912). (Overhoff 2013: 51) 29
Abbildung 5: Der Vegetarianer (Baumgartner 2013: 63) 61
Abbildung 6: Kreistanz (Voswinckel 2009: 15) 68
Abbildung 7: Lithographie von Eduard Bilz (Schlimm 2013: o.S.) 78

Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber_innen der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheber_innenrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

1 Einleitung

Wer in Wien und in unzähligen anderen Städten Europas mit offenen Augen durch die Straßen geht, kann viele Dinge entdecken, deren Wurzeln bis in die Zeit der Lebensreformbewegung und noch weiter zurück reichen. Es lassen sich Reformhäuser mit Lebensmitteln aus biologisch-dynamischen Anbau, vegane Restaurants und Supermärkte, alternative Buchläden, Yoga-Studios, Menschen in Pumphosen, Waldorfschulen und -kindergärten, Naturheilkundepraxen und vieles mehr sehen. Die politischen, moralisch-ethischen und gesundheitlichen Fragen, die Fragen nach der (individuell) „richtigen“ Lebensweise, die viele von uns sich heute stellen, waren auch schon vor über hundert Jahren aktuell und haben damals große Diskussionen ausgelöst und Menschen miteinander verbunden oder auch voneinander entfernt. Den Ursprüngen dieser reformerischen Ideen, den unkonventionellen Gedanken und der Unbereitschaft vieler Menschen, gesellschaftliche Gegebenheiten widerstandslos hinzunehmen, möchte ich in dieser Arbeit, deutlich gemacht anhand eines konkreten Beispiels, auf den Grund gehen.

Zwischen den Jahren 1890 und 1920 entstanden viele Bewegungen, die heute als Reformbewegungen bezeichnet werden. Ein besonderer Schwerpunkt, der in möglichst vielen Facetten aufgezeigt werden soll, lag dabei auf der „Reform des Lebens“. Darunter verbergen sich viele unterschiedliche Strömungen, die sich unter anderem mit der Gesundheit und den Ernährungsgewohnheiten der Menschen, der medizinischen Versorgung bzw. den medizinischen Methoden und den Kleidungsgewohnheiten und -vorschriften auseinandersetzten. Ein Ort, an dem versucht wurde, diese Auseinandersetzungen nicht nur auf geistiger Ebene zu führen, sondern eine Umsetzung der vielen neuen Ideen im alltäglichen Leben stattfinden zu lassen, war der Monte Verità im italienischen Teil der Schweiz. Der „Berg der Wahrheit“ wurde 1900 von fünf Personen mit dem Ziel ein Naturheilsanatorium zu errichten gegründet. Da die fünf Hauptbeteiligten jedoch in einigen Bereichen grundlegende Meinungsverschiedenheiten hatten, war es eine große Herausforderung, eine Basis für ein gemeinsames Handeln zu finden. Dennoch hielt

sich das Projekt bis 1920 und war Treffpunkt und Aufenthaltsort für viele wichtige Protagonist_innen der damaligen Zeit, wie zum Beispiel Mary Wigman, Otto Gross, Hermann Hesse und Rudolf von Laban.

In einigen Quellen gehen die Beschreibungen des Monte Verità davon aus, dass das Projekt gescheitert sei. In dieser Diplomarbeit soll eben darauf der Fokus gelegt werden, da sich die Frage stellt, ob beim Monte Verità überhaupt von einem Scheitern zu sprechen sei oder ob der Aufbau und der „Verfall" unterschiedlicher Strukturen immer zu gesellschaftlichen Veränderungsprozessen gehören. Das Forschungsinteresse besteht darin, gesellschaftliche Veränderungsprozesse an dem Beispiel des Monte Verità zu verfolgen und zu beschreiben. Daher soll eine Auswahl von Perspektiven aufgezeigt werden, von denen aus diese Veränderungen betrachtet werden können. In der vorliegenden Arbeit wird mit einem weiten Begriff von gesellschaftlicher Veränderung gearbeitet, da nicht davon ausgegangen wird, dass nur extreme Umstürze wie Klassenkämpfe oder Revolutionen Veränderungen hervorrufen können oder Veränderungen obligatorisch über die parlamentarische Ebene stattfinden müssen, sondern dass auch „milde", auf den ersten Blick vielleicht harmlos erscheinende Ideen und Vorstellungen revolutionäre Kraft in sich tragen und demnach die gesellschaftlichen Verhältnisse nachhaltig zu beeinflussen imstande sind.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Teile:

Begonnen wird mit möglichen Denkweisen von Veränderungsprozessen. Als theoretische Fundierung bietet die Theorie U von Otto Scharmer die erste mögliche Perspektive für Veränderungsprozesse. Im Rahmen dieses Kapitels wird hauptsächlich auf den von ihm beschriebenen Prozess des Prototypings eingegangen. Weiters wird das Konzept der Halbinseln von Friederike Habermann vorgestellt, bei dem es um Räume geht, die es zulassen, Alternativen zu leben. Schließlich findet das niche management Beachtung, durch das eine weitere Betrachtungsmöglichkeit von Veränderungsprozessen geboten wird. Der zweite Teil behandelt die Lebensreform, bei der es sich um eine Bewegungen mit vielen thematischen Schwerpunkten handelt, die überblicksmäßig dargestellt werden. Die Lebensreform stellt den Kontext dar, in dem der Monte Verità entstand, der im dritten Abschnitt der Arbeit beschrieben wird. Bezug genommen wird neben der Geschichte des Monte Verità

auch auf die unterschiedlichen Akteur_innen, die auf dem sogenannten „Berg der Wahrheit“ lebten oder sich dort vorübergehend aufhielten. Im vierten Teil werden die Erkenntnisse aus den vorangegangenen Kapiteln in einem Diskussionskapitel zusammengeführt. Als Ausgangspunkt dafür dient das vermeintliche Scheitern des Monte Verità, das mit den Konzepten des Prototypings, der Halbinseln und der Nischen neu interpretiert werden soll. Der letzte Abschnitt widmet sich weiterführenden Gedanken und einem kurzen Bezug zur Gegenwart.

2 Modelle von Veränderungsprozessen

Im folgenden Teil wird ein Einblick in einige unterschiedliche Blickwinkel auf Veränderung geboten. Bei Otto Scharmer (2009) geht es ebenso wie bei Friederike Habermann (2009) um das Eröffnen neuer Perspektiven: um einen Zugang zur Welt, der es erlaubt, Bilder der Zukunft zu schaffen, die nicht durch die Erfahrungen und Wahrnehmungen der Vergangenheit begrenzt sind. Beide, Scharmer und Habermann, gehen davon aus, dass die Vergangenheit – um Neues schaffen zu können – auch als Vergangenes wahrgenommen werden soll. Stattdessen sollte in eine Zukunft gesehen werden, die sich von dem Bisherigen unterscheidet und abhebt, um wirkliche Veränderungen hervorzubringen. Gill Seyfang und Alex Haxeltine (2010) beschäftigen sich am Beispiel der Transition Towns hauptsächlich mit der Ausbreitung von Nischen, als Weg der Veränderung.

2.1 Die Theorie U

Otto Scharmer (2009) beschreibt in seiner Theorie einen Prozess, wie Neues entstehen kann. Der Name der Theorie leitet sich von der Form ab, die der Autor der graphischen Darstellung des Prozesses gegeben hat – ein U.

Abbildung 1: Theorie U. (Scharmer o.J.: 8)

Der Prozess umfasst das „Initiieren, Erspüren, Anwesendwerden, Prototypbilden und das Verkörpern“ (Scharmer 2009: 439) diese Punkte sollen im folgenden Abschnitt genauer erklärt werden.

In der vorliegenden Diplomarbeit soll nicht darüber geschrieben werden wie neue Produkte entwickelt werden: es geht um soziale Innovationen, bei denen Menschen und ihre Lebensumstände das Ziel der Veränderung(en) sind. Aus diesem Grund sei es einerseits wichtig den Kontext zu beachten, in dem die Innovation stattfinden soll und andererseits sei es von Vorteil, Lernprozesse zu initiieren, die Fehler zulassen können, denn es ist besser „früh [zu] scheitern, um schneller zu lernen“ (Scharmer 2009: 422) als vom Stolz geplagt Projekte lange am Leben halten zu wollen, die keine positive Auswirkung mehr auf ihr Umfeld haben. Um Neues in die Welt bringen zu können, braucht es ebenso einen Raum, in dem die gewohnten Identitäten über Bord geworfen werden dürfen, sodass neue entstehen können und der U-Prozess mehrmals durchlaufen werden kann. (vgl. Scharmer 2009: 422)

Doch bevor wir Neues entstehen lassen können, müssen wir uns unseren sogenannten blinden Flecken zuwenden. Blinde Flecken sind implizite Grundannahmen von denen aus wir handeln und die einzelnen Personen oder auch Organisationen zugrunde liegen können. Um eine Veränderung herbeizuführen, sei es daher sinnvoll, diese blinden Flecken zu entdecken, um uns deren Einfluss bewusst zu machen und um in weiterer Folge unsere Aufmerksamkeit auf ein „Mehr“ zu lenken. (vgl. Scharmer 2009: 78) Es geht um einen Öffnungsprozess – open mind, open heart und open will. (vgl. Scharmer o.J.: 11) Um sich öffnen zu können, muss zuerst der eigene Standpunkt erkannt werden – der blinde Fleck – der Punkt, von dem aus gehandelt wird und erst dann kann dieser Punkt auch ganz bewusst verlassen werden.

Durch diesen Bewusstwerdungsprozess wird es verständlich, wie und womit bis dato Veränderungen herbeigeführt wurden bzw. wie neuen Herausforderungen begegnet wurde. Scharmer schreibt dazu, wir sollen lernen neue Impulse zu nutzen und uns nicht auf die alten Werkzeuge verlassen, die Vergangenes gestaltet haben. (vgl. Scharmer 2009: 120) Mit neuen Werkzeugen und der Möglichkeit, mit „open heart,

mind und will“ die Realität[1] abseits des eigenen Standpunktes wahrzunehmen, braucht es noch die Fähigkeit des presencing.

Presencing ist eine Wortkonstruktion Scharmers, zusammengesetzt aus den Worten presence und sensing (vgl. Scharmer o.J.: 1) und bedeutet, „von der höchsten zukünftigen Möglichkeit her handeln oder wahrnehmen“ (Scharmer 2009: 51).

Der Autor beschreibt das mit einem anschaulichen Beispiel: dem Problemknäuel. Wenn wir vor einem Komplex von Problemen stehen, so sehen wir in der Zukunft – also *vor* uns – nur dieses Problemknäuel und hinter uns stehe alles bereits Vergangene, so auch vergangene Lösungsstrategien und Veränderungsprozesse. Überspringen wir das Knäuel, stellen wir uns selbst in die Zukunft, so können wir uns „von der bestehenden Zukunft her“ (Scharmer 2009: 118) an das Problem annähern. Das bedeutet, dass wir nicht durch ein lineares Denkmuster eingeschränkt sein müssen, sondern lernen sollen, in einer Gesamtheit zu denken und dadurch Veränderungen herbeizuführen. Bleibt der Prozess bei der Frage des Warum stehen, weil aus der Vergangenheit statt aus der möglichen Zukunft agiert wird, entwickelt sich nicht mehr als ein Nachdenken über die Sache. Wird aber der Blick aus der Zukunft eingenommen, bedeutet dies, sich das zukünftige Möglichkeitsfeld ins Jetzt zu holen und zu versuchen mit diesem Blick zu handeln. (vgl. Scharmer 2009: 208f)

> Das Neue vergegenwärtigt sich durch uns, wird als Zukunftsbild und Intention verdichtet (*crystallizing*) und dann im praktischen Tun erprobt *(prototyping)* und in die Welt gebracht *(performing).* (Scharmer 2009: 193f)

Im Unterschied zu einem Visionsprozess, welcher immer stattfinden kann, geht dem Crystallizing ein Öffnungsprozess voran. In beiden Fällen geht es jedoch um ein Zukunftsbild oder eine Intention, welche in dieser Phase des U das Neue einbettet und verdichtet. Der Autor beschreibt das Crystallizing auch als Phase, in der eine Sprache für die Intention oder das Zukunftsbild gefunden wird, bevor der nächste Schritt – das Prototyping – in Angriff genommen werden kann. (vgl. Scharmer 2009: 193f)

Konkret geht es beim Prototyping um das Experimentieren, nämlich darum, das zuvor neu Entstandene im Feld auszuprobieren. Prototyping versteht sich als ein

1 Scharmer scheint von einer objektiv wahrnehmbaren Realität auszugehen. (vgl. Scharmer 2009: 140) Hier sei angemerkt, dass das nicht die Auffassung von Wirklichkeit der Autorin widerspiegelt, die sich eher in einer konstruktivistischen Tradition verorten lässt, in der viele subjektive Wirklichkeiten einen Platz finden.

learning-by-doing-Prozess, der den U-Prozess auch mehrmals durchlaufen kann bzw. soll. (vgl. Scharmer 2009: 421) Wichtig dabei ist, dass das Neue geschützt wird, damit es nicht sofort von allem bereits Bestehenden unterjocht wird und in weiterer Folge nicht aufkeimen kann.

> Alle Prototypen brauchen einen Schutzraum. Aus der Natur wissen wir, was passiert, wenn das Neue in einer unfreundlichen Umwelt wächst: Das Immunsystem tut das, wozu es da ist, es tötet den Fremdkörper ab. Warum? Weil das Neue anders ist. (Scharmer 2009: 210)

Was im Rahmen des Prototyping ausprobiert wird, stellt keinen Anspruch auf Perfektion. Im Gegenteil: es soll hier das Bewusstsein erlangt werden, dass es sich nicht um eine perfekt ausgereifte Idee handeln kann. Das Prototyping ist nämlich genau dafür da, denn es „ist ein Lern- und Anpassungsprozess, basierend auf Rückmeldungen und unmittelbar darauf basierenden Anpassungen." (Scharmer 2009: 204)

Nachdem die Erfahrungen, die während der Erprobungsphase gesammelt wurden, eingebaut sind, geht es in die nächste Runde: das Performing. Doch auch mit dieser Phase findet sich kein abgeschlossener Prozess vor uns. Die Idee, das Neue, befindet sich erstmals außerhalb des Schutzraumes, weshalb hier wieder neue Erfahrungen gemacht werden, die für die Weiterentwicklung des Neuen wichtig sind. (vgl. Scharmer 2009: 214) Laut Scharmer bestehe eine zentrale Herausforderung darin, „aus dem Anwesendwerden des sich entwickelnden Ganzen heraus zu handeln – *gemeinsam* und nicht zu individuell." (Scharmer 2009: 431)

Im Folgenden soll auf den Prozess des Prototypings genauer eingegangen werden, weil dieser im Anschluss einen Bezugspunkt für die Analyse des Monte Verità darstellen wird. Der Grund für die Fokussierung auf die Phase des Prototypings liegt darin, dass der Monte Verità ein Projekt war, das der Idee eines Gründers entsprungen ist und am Monte Monescia der Versuch stattfand, diese Idee umzusetzen. Aus heutigem Standpunkt ist es schwierig, genaue Angaben bezüglich der vorangegangenen Phasen zu machen, da der Beginn einer umfangreicheren Dokumentation des Projektes – so weit bekannt – erst bei der Gründung des Monte Verità ansetzt.

2.1.1 Prototyping

Nachdem im U-Prozess versucht wird die Wahrnehmung zu erweitern, um uns selbst aus einer Zukunftsperspektive betrachten zu können beziehungsweise wir versuchen, unserem zukünftigen Selbst zu begegnen und wir in einem weiteren Schritt eine Sprache für dieses neu Entstehende finden, gelangen wir zum Prozess des Prototypings. Dieser Schritt ist von besonderer Bedeutung, da der Prozess des Prototypings eine mögliche Perspektive darstellt, um den Monte Verità zu betrachten. Im Folgenden wird als Ergänzung zu der Beschreibung im vorangegangenen Teil der theoretischen Auseinandersetzung genauer auf den Prozess des Prototypings als einem möglichen Modell von Veränderungs- bzw. Innovationsprozessen eingegangen.

Die dem Prototyping vorangehenden Prozesse schließen den Versuch ein, die gegenwärtige Situation von einer imaginierten Zukunft her zu betrachten und beim Prototyping soll nun durch konkrete Handlungen diese mögliche Zukunft ausprobiert werden. (vgl. Scharmer 2009: 204) Eine weitere Voraussetzung stellt die Integration der Intelligenz des Kopfes, des Herzens sowie der Hände dar. Sind diese drei Intelligenzformen nicht ausbalanciert, liegt das Scheitern des Prototyps nahe, weil vielleicht nur das Herz ohne den Kopf oder vice versa arbeitet. (vgl. Scharmer 2009: 206f) Stellt die linke Seite des U-Prozesses eher eine Herz- und Denkleistung, das heißt eine Kopfleistung, in den Vordergrund, so kommt beim Prototyping das Arbeiten mit den Händen hinzu. (vgl. Scharmer 2009: 208)

Der Begriff „erproben“ wie auch der Begriff „Prototyp“ implizieren jeweils, dass es sich nicht um ein fertiges Modell handelt, das „nur“ mehr der Umsetzung bedarf, stattdessen handelt es sich um einen Lern- und Anpassungsprozess während der Prototypenerprobung. Der Prozess baut darauf, dass Rückmeldungen gemacht werden, die anschließend in den Prototypen integriert werden können. (vgl. Scharmer 2009: 204) Zusätzlich stellen die Prototypen eine Mikrowelt dar, die zukünftige Geschehnisse oder Prozesse veranschaulichen können. (vgl. Scharmer 2009: 416)

Scharmer (2009) beschreibt fünf Prozesse innerhalb des Erprobens:

- „Die Kraft der Intention: Verbinde dich mit der Zukunft, die deiner bedarf,

um in die Welt zu kommen – und verdichte deine Vision und dein Vorhaben zu einem kristallklaren Bild.“ (Scharmer 2009: 416) Bei jeder Aufgabe, so auch bei jener, einen Prototyp zu erstellen, braucht es Energie. Scharmer geht von einer Formel aus: E = d m. „Persönliche Energie (E) ist eine Funktion einer Differenz (d), eines Unterschieds, den ich bewirke in Bezug auf etwas, was mir wichtig ist (m).“ (Scharmer 2009: 417) Das bedeutet, dass Scharmer eine Quelle der persönlichen Energie darin sieht, eine Veränderung bei etwas zu erzielen, dass einem selbst am Herzen liegt. Es gibt einen Antrieb (Energie), aus dem konkrete Taten in einem Bereich resultieren, der jeweils als bedeutungsvoll (Herzensangelegenheit) erachtet wird, was zu einer hohen Befriedigung führt und dies wiederum „frische“ Energie bringt. Sein Résumé ist, dass wir uns Aufgaben zuwenden sollten, die wir gerne machen, um die notwendige Energie dafür aufbringen zu können. (vgl. Scharmer 2009: 417f)

- „Kerngruppen: Fünf Leute können die Welt verändern.“ (Scharmer 2009: 419) Schon fünf Menschen, die etwas tun, das für sie bedeutsam ist, können durch ihr Engagement, durch ihre Arbeit, ein Energiefeld entstehen lassen, welches es ermöglicht, weitere Personen für ihr Vorhaben zu begeistern. (vgl. Scharmer 2009: 419) Außerdem ist Scharmer (2009) der Meinung, dass fünf Personen oder fünf verschiedene Personengruppen eine gute Anzahl an Menschen (bzw. Gruppen) ist, um Aufgaben unter diesen aufzuteilen. Der Autor erklärt das anhand eines Krankenhauses und teilt die Gruppen in Ergebnisverantwortliche (z.B. Geschäftsführer_innen), Verantwortliche vor Ort (z.B. Ärzt_innen), Akteur_innen von unten ohne Mitspracherecht (z.B. Patient_innen), Akteur_innen außerhalb des Systems (kreative Outsider) und Aktivist_innen für die Durchführung des Projektes ein. Zu viele Personen in den Prozess einzubringen mache Unordnung und könne leicht überfordernd während des Arbeitens sein. (vgl. Scharmer 2009: 423)
- „Erstelle Prototypen als Landestreifen für eine entstehende Zukunft.“ (Scharmer 2009: 420) Die Landestreifen können als Mikrokosmen verstanden werden, deren Ideen und Vorhaben nicht vollkommen ausgereift sein müssen, sondern einen Ort darstellen, an dem diese Dinge in der Welt ankommen, aber

noch geschützt werden. Es geht darum, früh mit dem Ausprobieren und Tun zu beginnen, um auch möglichst früh Rückmeldungen, auf denen aufgebaut werden kann, zu bekommen. Dadurch ist es möglich, den Prototyp zu optimieren und die Gedanken oder die theoretischen Vorüberlegungen zu konkretisieren. Scharmer stellt die Phase der Prototypenerprobung als eigenen kleinen U-Prozess dar. Beginnend mit einer Idee und dem Zusammenstellen eines Teams, gehe es über in den Prozess des Erprobens, der an Orten stattfinde, die für den Prototyp in Frage kommen. Um den Prototypen zu verbessern braucht es eine Reflexionsphase, in der das Gelernte, mit dem Erfahrenen und mit dem Wissen verbunden wird. Es folgt die Phase des Verdichtens und des Ausweitens des Feldes auf andere Akteur_innen. Ebenso wie der U-Prozess im Gesamten kann und soll auch dieser U-Prozess im Kleinen mehrmals wiederholt werden. (vgl. Scharmer 2009: 420f)

Um einem Prototypen einen Landestreifen zu gewähren, brauche es einen (Schutz-)Raum, einen Zeitplan, inhaltliche Hilfen und das ständige Arbeiten am Prototypen, in dem dieser präsentiert und überarbeitet wird mit Hilfe von Rückmeldungen von außen. (vgl. Scharmer 2009: 425)

- „Verbinde Kopf, Herz und Hand: Suche mit deinen Händen; denke nicht, fühle es.“ (Scharmer 2009: 425) Meist sind es Gefühle, durch die uns Neues zugänglich wird. Es folgt eine Phase, in der danach gefragt wird, welche Gefühle das sind und wo und auf welche Weise das Neue eingesetzt werden könnte. Das Gefühl entwickelt sich somit nach und nach zu einer rationalen Denkart und wird mehr und mehr konkretisiert. (vgl. Scharmer 2009: 426)
- „Verbessern, verbessern, verbessern: Schaffe etwas, und verbessere es immer weiter – basierend auf dem Dialog mit dem Umfeld.“ (Scharmer 2009: 428) Diese letzte Phase ist hauptsächlich als Appell des Autors zu verstehen, nicht in dem ersten Prototyp stecken zu bleiben oder sich mit der ersten Idee zu begnügen. In Interaktion mit dem Umfeld kann der Prototyp immer weiter entwickelt und verbessert werden. (vgl. Scharmer 2009: 428)

2.2 Halbinseln

In dem Buch „Halbinseln gegen den Strom“ von Friederike Habermann (2009) werden verschiedene Bereiche des Lebens vorgestellt, in denen solche Halbinseln bestehen. Diese Orte definiert sie als:

> Räume(), in denen Menschen sich ein Stück weit eine andere Wirklichkeit erschaffen und ausprobieren, wohin es gehen könnte. Räume, die es Menschen durch die darin gelebten anderen Selbstverständlichkeiten erlauben, sich anders zu entwickeln, als dies außerhalb solcher Halbinseln möglich ist. (Habermann 2009: 9)

Halbinseln bilden den geschützten Raum, in dem versucht wird, etwas Neues zu schaffen. Möglich wird dies dadurch, dass sich innerhalb dieses geschützten Raumes Menschen, die neuen Entwicklungsmöglichkeiten eine Chance geben, bewegen und den Versuch unternehmen können, Alternativen zu leben, die am „Festland“ nicht Fuß fassen könnten. Die Halbinseln müssen jedoch erst entstehen, bevor sie einen Raum zur Verfügung stellen können, in dem das Neue schützend aufgenommen werden kann. Dafür braucht es Menschen, die die Initiative ergreifen, über ihre Schatten springen und das Experiment wagen – jedoch in dem Wissen, dass es sich dabei um ein Ausprobieren handelt. Und vielleicht ist auch genau das ein Geheimnis solcher Halbinseln: sich immer ins Bewusstsein zu rufen, dass es nicht um endgültige Lösungen zum Zwecke der „Weltverbesserung“ geht, sondern dass es sich um ein Projekt, einen Versuch, einen Prototyp handelt – um etwas, das lernen kann, soll und darf.

> Grundlegende Veränderung braucht also die Bereitschaft, sich auf langfristige und komplizierte Suchprozesse einzulassen. Sie bedarf des widerständigen gemeinsamen Handelns in den unterschiedlichsten Bereichen: am Arbeitsplatz, im Stadtteil oder in persönlichen Beziehungen – mit dem Ziel, Herrschaftsverhältnisse aufzuspüren und ihnen ihre 'Normalität' zu nehmen. So können alternative Problemlösungen denkbar gemacht und praktiziert werden. Dies ist die alltägliche Rebellion. (Habermann 2006: 275)

In diesem Ausschnitt aus dem Artikel „Utopieren heißt probieren“ von Habermann wird vieles angesprochen. Sie stellt der Perfektion den Suchprozess gegenüber – Veränderung wird als Suchprozess gedacht, nicht nur am Anfang, sondern in allen Stadien. Wir werden wohl auch immer wieder fündig, doch nie endgültig. Mit neuen Entdeckungen ergeben sich wieder neue Perspektiven und damit neue Möglichkeiten, etwas zu verändern.

Weiters spricht Habermann die gelebten „Normalitäten“ an, welche entkräftigt

werden sollen, um Platz für Neues in unseren Köpfen zu schaffen. Wenn Normalitäten als solche erhalten bleiben, wo ist dann die Veränderung? Immerhin geht es bei den Halbinseln wie auch bei der Theorie U um grundlegende Veränderungsprozesse und nicht nur um Veränderungen innerhalb des bestehenden Systems, welche vom System selbst getragen werden.

Es geht somit um weit mehr als „nur“ eine Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse:

> Neue Denk- und Handlungshorizonte entstehen nur im Zusammenspiel von verändertem materiell-ökonomischem Alltag und sich verändernden Identitäten, denn eine Veränderung von Strukturen und die Veränderung von Menschen bedingen und ermöglichen sich erst gegenseitig. Die Welt formt uns, und wir formen die Welt. (Habermann 2009: 11)

Schließlich plädiert Habermann in dem Textausschnitt für die Notwendigkeit gemeinsamen Handelns. Auch wenn durch individuelles Handeln Veränderungen im Kleinen erzielt werden können, brauche es doch mehr als eine Person, um eine Halbinsel gegen den Strom aufrecht zu erhalten oder überhaupt entstehen zu lassen. Mit diesem Punkt soll nun eine Verbindung zur Theorie U von Scharmer hergestellt werden, da die beiden Ansätze interessante Gemeinsamkeiten aufweisen. Bei Scharmer heißt es: „Fünf Leute können die Welt verändern.“ (Scharmer 2009: 419) Es braucht also mindestens „eine Hand voll Personen“, die Neues entstehen lassen wollen. Das Neue keimt vorerst in einem geschützten Raum, in dem es die Möglichkeit zu keimen bekommt, ohne sich sofort gegen das Bestehende behaupten zu müssen. Dabei findet sich eine Grundhaltung vor, die nicht fordert etwas Perfektes zu entwickeln, sondern im Zeichen des learning-by-doing-Ansatzes steht. Während des Tuns zu lernen bedeutet einerseits die Möglichkeit zu haben, immer wieder etwas im Neuen zu verändern und andererseits, auch einen gänzlich neuen Weg zu gehen, wenn das die Konsequenz einer Erkenntnis wäre. Manchmal sind neue Ideen nicht denkbar, wenn wir in alten Strukturen verharren, auch wenn sie im Nachhinein so greifbar nahe gewesen zu sein scheinen. Wenn wir lernen, von dem zukünftig Seienden aus zu denken und zu handeln und Überflüssiges, Vergangenes fallen zu lassen, können sich neue Ideen und Visionen eher als machbar und möglich manifestieren.

2.3 Create niches of 'new normalities'[2]

Die dritte Inspirationsquelle für das Nachdenken über Veränderung findet sich in der niche management Literatur. Der Fokus in diesem Bereich liegt auf sustainability transitions, mit denen das Entstehen und Ausbreiten neuer Techniken gemeint ist. Gill Seyfang und Alex Haxeltine (2010) wenden Zugänge des niche management an, um soziale Innovationen am Beispiel des Transition Town Movements zu betrachten. Die Überlegungen zu Nischen passen dabei gut zu den Gedanken, die sich Habermann zu Halbinseln und Scharmer zu Prototypen gemacht haben.

Nischen sind geschützte Räume, „where new social and technical practices can develop." (Seyfang/Haxeltine 2010: 5) Diese Räume sind der entscheidende Vorteil solcher Basisbewegungen, da dort neue Ideen und Alternativen ausprobiert werden können und mit ihnen experimentiert werden kann. Es geht somit darum, innerhalb eines nicht nachhaltigen Systems einen nachhaltigen Raum zu eröffnen. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 5) Damit Nischen erfolgreich wachsen können, brauchen sie laut Kemp (1998) vor allem die Fähigkeit, die Erwartungen, die nach außen kommuniziert werden, zu erfüllen, soziale Netzwerke zu bauen und zu lernen. (vgl. Kemp 1998, zit. nach Seyfang/Haxeltine 2010: 5) Bei dem ersten Punkt handelt es sich implizit auch um eine klare Kommunikationsform, durch die nach außen transportiert werden soll, welche Möglichkeiten durch die Nische entstehen und welche realistischen Ziele durch sie erreicht werden können. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 11) Im Rahmen der Auseinandersetzung mit niche management haben Seyfang und Haxeltine (2010) den Eindruck erlangt, dass die Erwartungen mancher Initiativen oft unrealistisch sind – sowohl von Seiten der Mitglieder als auch von der gesellschaftlichen Seite her. Ihre Empfehlung ist daher, besser mit kleineren Zielsetzungen zu arbeiten (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 15), die im Gegensatz zu den „long-term shared visions of system-change" stehen. (Seyfang/Haxeltine 2010: 15) Mit nicht erfüllbaren Zielsetzungen oder Erwartungshaltungen können bestimmte Initiativen den Ruf anderer Initiativen schädigen, weil alle unter dem Schlagwort

2 (Seyfang/Haxeltine 2010: 18)

Transition Movement arbeiten. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 12) Ein weiterer von Kemp (1998) angesprochener Punkt ist das Vernetzen. Die Vernetzung beginnt im Kleinen, zum Beispiel innerhalb einen lokalen Gruppe, in der Erfahrungen ausgetauscht und weitergegeben werden und zieht sich bis zur Vernetzung mit der Regierungsebene, welche einen positiven Einfluss auf die Nische haben kann. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 12f)

> Wider networking efforts outside the niche should be formalised and invested in, to build bridges with actors in mainstream systems. […] These links would spread the Transition message, reach to a wider audience, and potentially enrol resources to support activities. (Seyfang/Haxeltine 2010: 15)

Schließlich wird noch das Lernen angesprochen. Es handelt sich bei Nischen nicht nur um ein Adaptieren von etwas Neuem in ein existierendes System oder in bestehende Rahmenbedingungen, sondern auch um ein Verstehen des Systems, um die Möglichkeit zu erlangen, ein neues System erdenken zu können, anstatt das alte zu reformieren. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 9; 13) Die Umsetzung von Nischen wird vor allem dann schwierig, wenn diese mit ihren Werten, Ideen und Praxen nicht in den bestehenden Regierungsrahmen passen. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 5f) Um einen erfolgreichen Einfluss auf das bestehende System zu haben, gebe es drei Wege. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 5) Der erste Weg ist die Vervielfältigung, das heißt aus einer Initiative werden viele. Seyfang und Haxeltine beschreiben die Vervielfältigung anhand der Transition Towns. Zuerst gab es 2006 nur eine, Totnes, und drei Jahre später waren es bereits 94 alleine in Großbritannien. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 10) Rob Hopkins unterstreicht diese Entwicklung in seinem Handbuch folgendermaßen, nachdem die Transition Town Totnes ins Leben gerufen wurde, „haben wir im Scherz prognostiziert, dass die Idee nun um sich greifen werde 'wie ein Virus'.“ (Hopkins 2008: 133)

Der zweite Weg ist das „scaling-up“, die Vergrößerung. Die Schwierigkeit dabei ist es attraktiv zu sein, um neue Menschen dazu zu bringen, die Initiative zu unterstützen. Dabei sollen auch Personen „outside the 'green-belt'“ (Seyfang/Haxeltine 2010: 10) angesprochen werden.

Die „Übersetzung“ ist der dritte Weg der Ausbreitung. Konkret handelt es sich dabei um eine Integration der Ideen aus den Nischen in das Bestehende, um dieses zu verändern. Bei diesem Prozess wird nicht nur das bestehende System verändert,

sondern meist auch die Ideen der Nische selbst. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 10f) Beim Einfließenlassen der Nischen in die Gesellschaft, kann manchmal die ursprüngliche Idee nicht vollständig umgesetzt werden. Daher kann es geschehen, dass manche Dinge, die zu Beginn noch als innovativ angesehen werden, bei ihrer Umsetzung weggelassen oder geändert werden. (vgl. Smith 2006; Hess 2007, zit. nach Seyfang/Haxeltine 2010: 10)

Das Transition Movement wurde durch die Idee der Transition Town von Rob Hopkins maßgeblich mitbestimmt. Die Idee entstand vor allem durch den Blick auf den Klimawandel, dem bevorstehenden Peak Oil und der Intention eine Veränderung herbeiführen zu wollen.
Ähnlich wie bei anderen Bewegungen für eine „grünere“ Zukunft setzt auch das Transition Movement auf eine Mobilisierung von unten durch das Zusammenkommen einzelner Bürger_innen (bottom-up), die etwas verändern wollen. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 5ff) Der Begriff Transition „is seen as a passing-through from one state to another“ (Seyfang/Haxeltine 2010: 8) Er beschreibt einen Prozess, der in der gegenwärtigen Situation ansetzt und in etwas Neues vordringen möchte. Zentral für diese Art der Bewegung ist die Eigeninitiative, die es braucht, um etwas zu bewegen. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 9) Transition Movements finden an Orten wie Transition Towns, Villages und Cities statt, wo damit begonnen wird auf lokaler, gemeinschaftlicher Ebene Initiativen ins Leben zu rufen. Der Beginn für Neues zeichnet sich dadurch aus, dass vor Ort angefangen wird etwas umzusetzen. Dieser Prozess kann eine rein lokale Ebene betreffen aber sich auch auf eine globale Ebene ausweiten. Im Grunde geht es dabei – wieder im Hinblick auf Klimawandel und Peak Oil – darum, die Abhängigkeit gegenüber fossiler Energieträger durch selbstaktivierte Prozesse und Initiativen zu reduzieren oder gar zu stoppen. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 3)
Wenn es darum geht tiefgreifende Veränderungen zu erzielen, könne das nicht im Rahmen des bestehenden Regimes geschehen, weil damit nur innerhalb der aktuell bestehenden Möglichkeiten gearbeitet wird. Manchmal braucht es neue und vor allem unkonventionelle Lösungen oder Ideen, die den bestehenden Rahmen sprengen und so eine wirkliche Veränderung herbeiführen können. Genau diese Wege werden

in sogenannten Nischen gefunden. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 4; vgl. Smith u.a. 2010, zit. nach Seyfang/Haxeltine 2010: 4)
Nischen können als Verkörperung, Prototypen oder Halbinseln einer größeren Vision gesehen werden, in der es konkret darum geht, eine „grünere“ Gesellschaft zu schaffen – im Angesicht des Peak Oil mit geringerem Ölverbrauch – mit lokalen Produktionskreisläufen und Gemeinschaftlichkeit. Als Beispiele für Nischen als soziale Innovationen nennen Church und Elster (2002) lokale Lebensmittelprojekte, lokale Währungen oder auch Gemeinschaftshäuser (Seyfang/Haxeltine 2010: 5)

Prototyping, Halbinseln und niche management wurden in diesem Abschnitt als drei – für die vorliegende Arbeit relevante – Formen von Veränderungsprozessen beschrieben. Auch in der Lebensreformbewegung, die im folgenden Kapitel beschrieben wird, ging es um Veränderungsprozesse auf gesellschaftlicher wie auf individueller Ebene.

3 Lebensreform ist Selbstreform[3]

Echtheit, Einfachheit, Wahrheit, Reinheit, Helligkeit, Klarheit, Schönheit, Würde, Veredelung und Natürlichkeit – mit diesen Worten beschreibt Kai Buchholz (2001) die Leitworte der Lebensreform. (vgl. Buchholz 2001: 41f)

Eine Einführung in die Lebensreformbewegung zu bieten ist ein schwieriges Unterfangen, da es ein besonderes Merkmal von Bewegungen allgemein ist, dass sie sich nur schwer einfangen, abgrenzen und kategorisieren lassen. Dieser Abschnitt soll folglich als Versuch (ohne den Anspruch auf Vollständigkeit) wahrgenommen werden, die Lebensreformbewegung zu vergegenwärtigen und möglichst viele ihrer Facetten aufzuzeigen und zu präsentieren.

Geografisch kann die Lebensreform als Erscheinung des deutschen Sprachraums gesehen werden (vgl. Altpeter 1964, zit. nach Fritzen 2006: 35), wobei jedoch Doucet u.a. (2001) davon ausgehen, dass England das erste Land mit lebensreformerischen Tendenzen gewesen sei. (vgl. Doucet u.a. 2001: 521) Damit soll gesagt sein, dass die Lebensreform bzw. Reformbewegungen im Allgemeinen nicht auf den deutschen Sprachraum zu beschränken sind, sondern natürlich auch in anderen Ländern reformerische Ideen entstanden sind und umgesetzt wurden. (vgl. Doucet u.a. 2001: 521-527) Für den Kontext dieser Arbeit ist jedoch der deutsche Sprachraum hauptausschlaggebend.

Auch der Versuch, eine zeitliche Einschränkung der Lebensreformbewegung vorzunehmen, entpuppt sich als Herausforderung. Karl Rothschuh (1983) grenzt die Lebensreformbewegung insofern ein, als dass er ihren Beginn noch im 19. Jahrhundert, genauer um 1890, und ihr Ende mit dem Einbruch des Ersten Weltkrieges datiert. (vgl. Rothschuh 1983: 126) Florentine Fritzen (2006), die den Kern der Lebensreformbewegung sehr weit fasst, da sie der Meinung ist, es gehe allgemein darum, ein gesünderes Leben zu führen, sieht die zeitliche Eingrenzung auch weniger eng. Der Beginn lässt sich bei ihr ähnlich wie bei Rothschuh am Ende des 19. Jahrhunderts festmachen. Das Ende hingegen sieht sie aufgrund ihrer weiten Definition der Lebensreformbewegung erst im ausgehenden 20. Jahrhundert. (vgl.

3 (Krabbe 2001: 26)

Fritzen 2006: 10)

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Thema wurde ersichtlich, dass die Lebensreformbewegung von manchen Autor_innen eher verharmlosend und entpolitisierend dargestellt wird. Das widerspricht der dieser Diplomarbeit zugrunde liegenden Annahme, dass es sich bei der Lebensreformbewegung um einen soziokulturellen Umbruch handle, der einen systemverändernden und politischen Charakter hatte. Als Beispiel dafür soll schließlich der Abschnitt über den Monte Verità und die Zusammenführung mit den theoretischen Vorüberlegungen dienen. Davor werden die Hauptwerke der Autor_innen besprochen, die sich vor allem im ausgehenden 20. Jahrhundert mit der Lebensreformbewegung beschäftigt haben und auch im aktuellen Diskurs noch eine wichtige Rolle einnehmen, jedoch vereinzelt jene oben dargestellte verharmlosende und entpolitisierende Perspektive einnehmen.

Karl Rothschuh (1983) verbindet in seinem Buch „Naturheilbewegung, Reformbewegung, Alternativbewegung“ diese drei Bereiche, wie der Titel bereits suggeriert. Während Rothschuh einen Fokus auf die medizinisch-gesundheitliche Seite dieser Bewegungen legt, ist es für die vorliegende Arbeit von Bedeutung, auf soziale Phänomene und Veränderungen zu dieser Zeit im Hinblick auf die Lebensreformbewegung zu achten – Rothschuh nennt diesen Fokus die „soziokulturelle Situation“ (Rothschuh 1983: 106).

Eine mögliche Definition der Lebensreform könnte vorab im weiten Sinn sein, dass es sich dabei um Strömungen handelte, die ganzheitliche Veränderungen anstrebten – wie es bereits der Name verrät – und auf individueller Ebene operierten.

> Reformbestrebungen in Bezug auf Körper, Geist, Seele, den Naturbegriff und die Naturwahrnehmung, das Leben und die Lebenspraxis finden sich gleichermaßen bei allen, die eine Revision der bestehenden beziehungsweise gewordenen Verhältnisse im gründerzeitlichen Staat, in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik anmahnten und dafür Wege des Ausweichens, der Flucht oder des Voranschreitens aufzeigten. (Wolbert 2001: 17)

Hierin sieht Klaus Wolbert die Kernelemente der Lebensreform, die allen lebensreformerischen Strömungen zugrunde liegen. In diesem Ausschnitt zeigt sich eine Konzentration auf das Individuum, welches sich im Kontext der jeweiligen Lebensumstände verändern will bzw. soll. Laut Joachim Raschke (1987) handle es

sich somit bei der Lebensreform um eine kulturorientierte soziale Bewegung, da diese – im Gegensatz zu machtorientierten sozialen Bewegungen – die Veränderung des Individuums und dessen sozialen Beziehungen zum Ziel hat. (Raschke 1987: 110fff)

Fritzen (2006) nennt „vor allem zwei lebensreformerische Inhalte (…): zum einen die gesunde Ernährung und zum anderen die in doppeltem Sinne als Körperpflege und körperliche Ertüchtigung verstandene Körperkultur." (Fritzen 2006: 11) Sie ist der Meinung, dass diese beiden Forderungen auf die „Verbesserung der Gesundheit" abzielen würden und diese auch noch im 20. Jahrhundert von Bedeutung wären, weshalb sie das Ende der Lebensreformbewegung erst im ausgehenden 20. Jahrhundert festsetzt. (vgl. Fritzen 2006: 11) Hinsichtlich der vordergründigen Inhalte der Lebensreformbewegung sind die wichtigsten Bereiche für Fritzen (2006) der Vegetarismus und die Naturheilkunde. (vgl. Fritzen 2006: 12) Beide Bereiche sollen in dieser Arbeit noch Beachtung finden.

Wolfgang Krabbe (1974) hat in der Einleitung seiner Dissertation durch den Vergleich unterschiedlicher Autor_innen und deren Definitionen von Lebensreformbewegung eine Aufzählung gewagt, welche Bereiche der Lebensreform zuzuordnen seien: „Antialkoholismus, Bodenreform, Gymnastik und Sport, Impfgegnertum, Kleidungsreform, Körperpflege, Nacktkultur, Naturheilkunde, Siedlung, Vegetarismus, Vivisektionsgegnerschaft, Wohnungsreform." (Krabbe 1974: 13) Auch wenn Krabbe diese Bereiche als der Lebensreform bzw. allgemein Reformbewegungen zugehörig sieht, misst er ihnen unterschiedliche Nähe zur Lebensreform bei. Er sieht es ähnlich wie Fritzen (2006) und stellt den Vegetarismus, die Naturheilkunde und zusätzlich die Nacktkulturbewegung als die drei Hauptbereiche der Lebensreformbewegung dar. (vgl. Krabbe 1974: 13) Er schließt sich jedoch Lorenz (1914) an und sieht im Vegetarismus den Kern der Lebensreform bzw. dessen tiefste Erfüllung (vgl. Krabbe 1974: 48) und den „Motor der Bewegung" (Krabbe 1974: 49).

Außerdem wird der Vegetarismus bei ihm auch zu einem Vorreiter verschiedener der Lebensreform zugehörigen Bewegungen:

> Mit anderen lebensreformerischen Bestrebungen besteht ein enger Zusammenhang, sei es, daß weitgehende theoretische und praktische Kongruenz herrscht bei voneinander unabhängiger Genese – wie im Falle der Naturheilkunde, die nach Prießnitz, Schroth und

> Kneipp weitgehend durch Vegetarier repräsentiert wurde; sei es, daß die Bewegung unter Intentionsverlagerung von Vegetariern initiiert wurde – wie die Nacktkulturbewegung. (Krabbe 1974: 48)

Die Wahrnehmung des Vegetarismus als Kern der Lebensreform oder als dessen höchste Erfüllung sowie das vorangegangene Zitat suggerieren, dass Krabbe unter Vegetarismus nicht bloß den Verzicht auf Fleisch versteht, sondern ihn in größere Zusammenhänge stellt und ihm dadurch auch mehr Bedeutung beimisst. (vgl. Krabbe 1974: 48f) Noch bevor der Begriff in den 1890ern in Umlauf kam, gab es für lebensreformerische Strömungen Bezeichnungen wie „natürliche Lebensweise“, „Kunst des gesunden, vernünftigen Menschenlebens“ und „Diätetik“ (Krabbe 2001: 26), die vor allem für den Vegetarismus standen. (vgl. Krabbe 2001: 25f)

Am Ende seiner Dissertation kommt Krabbe (1974) hinsichtlich der Definition von Lebensreform zu folgendem Schluss:

> 1. Die Lebensreform als die Grundlage einer Bewegung intendierte eine Erneuerung des gesamten Lebens in ganzheitlicher Hinsicht. 2. Die Lebensreform wurde historisch konditioniert durch die negativen Folgen a) der sozio-ökonomischen Entwicklung und b) der Entwicklung der Naturwissenschaften, insbesondere der wissenschaftlichen Medizin, durch Vorgänge also, die das Gesicht des 19. Jahrhunderts mitbestimmten. 3. Die Lebensreform erstrebte eine Reform der Gesellschaft über die Verbesserung der Lebensbedingungen jedes Einzelnen, sie privatisierte die soziale Frage, indem sie individualreformerischen Zielen Priorität einräumte. 4. Die Träger der Lebensreform-Bewegung entstammten den Mittelschichten und zeichneten sich durch eine Mentalität aus, die durch ein gnostisches Sendungsbewußtsein geprägt wurde und sich in eschatologisch-sektiererhaften mal ganz wertfrei beschrieben Verhaltensweisen äußerte. 5. Die Lebensreform manifestierte sich durch ihre geistesgeschichtliche Herkunft aus dem Puritanismus wie durch ihr Vokabular als ein Säkularisat. 6. Die lebensreformerische Weltanschauung wies kein einheitliches, auf alle Bestrebungen gleichermaßen applizierbares System auf. Sie leistete eine Integration aktueller geistiger Strömungen und erschien infolgedessen als ein Eklektizismus, der z. T. heterogene Elemente in sich vereinigte: aufklärerische und materialistische, darwinistische und monistische auf der einen und irrationalistische auf der anderen Seite, z. B. kulturpessimistische und lebensphilosophische, vitalistische und orientalisch-religiöse Elemente. (Krabbe 1974: 171f)

Ganzheitlichkeit, eine Reform der Gesellschaft über den Weg der Reform des Individuums zu erlangen, die zentrale Stellung der Mittelschicht und die nicht vorhandene Einheitlichkeit werden in diesem Résumé als Charakteristika der Lebensreform beschrieben. Ein weiterer Gedankengang, der auch für diese Arbeit von Bedeutung ist, ist die Wahrnehmung der Lebensreformbewegung als Kind ihrer Zeit. Die Lebensreformbewegung sieht sich konfrontiert mit den bzw. ist eingebettet in die negativen Folgen einer sozio-ökonomische Entwicklung sowie der Profilierung der Naturwissenschaften. Ob Krabbe (1974) mit dem zweiten Charakteristikum der

Bewegung auch annimmt, dass die Zeit für eine solche Lebensreformbewegung aufgrund äußerer Umstände da war oder der Weg aufgrund dieser Umstände geebnet war, wird nicht explizit thematisiert. Scharmer (2009) und Habermann (2009) zeigen, dass es bei neuen Erscheinungen und Ideen darauf ankommt, den Blick zu erweitern, alte Lasten fallen zu lassen und zu versuchen, etwas außerhalb der gewohnten Denkmuster zu denken, denn das biete die Möglichkeit zu tiefgreifenden und somit zu gesellschaftlichen Veränderungen.

Zuspruch für die Lebensreformbewegung kam vor allem aus dem Bürger_innentum:

> Es fällt leichter und erscheint sinnvoller, auf Güter zu verzichten, die potentiell jedermann bis zur Übersättigung zur Verfügung stehen, als auf solche, auf die nur die eigene, privilegierte Schicht Zugriff hat. Insofern war die Lebensreform, auch wenn das paradox erscheinen mag, ein Luxusphänomen der entstehenden Wohlstandsgesellschaft. (Fritzen 2006: 33)

So kann beispielsweise die Konsumgesellschaft nur dann abgelehnt werden, wenn überhaupt die Möglichkeit zu konsumieren besteht. An der Lebensreform als Kritikerin „der modernen Industrie-, Wissens- und Konsumgesellschaft“ (Fritzen 2006: 33) konnten nur jene Personen teilhaben, die in diese Bereiche Einblick hatten.

In Anlehnung an Altpeter (1964) legt Rothschuh (1983) vier Wurzeln der Lebensreformbewegung offen. Es handelt sich dabei um die Naturheil- und die Jugendbewegung sowie um die vegetarische und die antialkoholische Bewegung (Rothschuh 1983: 116). Ein wichtiger Fokus der Lebensreformbewegung lag auf der Betonung des Körpers und dessen Gesundheit. Ein bedeutendes Schlagwort war dabei die „Reform der 'Körperkultur'“. Unter ihr kann die Kleiderreform- und Nacktkulturbewegung subsummiert werden. (vgl. Rothschuh 1983: 119) Zentral ist dabei auch die Gesundheit des eigenen Körpers, wie es beispielsweise im Rahmen der Kleiderreformbewegung besonders deutlich wird. Das Korsett wurde unter anderem deshalb abgelehnt, weil es den Körper deformiert und ihn entstellt, aber auch, weil es den Körper einengt und einschnürt. Der Fokus auf die individuelle Gesundheit kann auch – neben den sozialen Folgen – in der Antialkoholbewegung und der Ernährungsreform gesehen werden, in der unter anderem der Verzicht auf Fleisch oder tierische Produkte im Allgemeinen propagiert wurde.

Diese kurze Aufzählung soll verdeutlichen, dass die einzelnen Bereiche der Lebensreform nicht voneinander unabhängig gesehen werden können, da es

fließende Übergänge zwischen den einzelnen Bewegungen gibt und auch Protagonist_innen verschiedener Strömungen oft in mehr als einer Bewegung aktiv waren. Ein Beispiel für die Verbindung vieler dieser Bereiche war die Siedlung am Monte Verità in Ascona.
Interessant ist das der Lebensreform zugrunde liegende Weltbild. Die voranschreitende Industrialisierung und Modernisierung wurde von vielen Strömungen als Unglück bringend betrachtet, weshalb es Bestrebungen gab, diesen Prozessen entweder auszuweichen oder andere Entwicklungen dagegen zu setzen. Krabbe (2001) geht davon aus, dass in der Lebensreform das Denkmuster „Paradies – Sündenfall – Erlösung“ (Krabbe 2001: 29) vorherrschte. Nach dem Paradies, welches in einer Zeit vor Modernisierung und Industrialisierung erlebt werden durfte, kam der Sündenfall, als sich die Menschen von der Natur abwendeten. Der Autor schreibt weiter, dass die Lebensreform dadurch „den Charakter des Esoterischen, des Sektiererhaften“ zugeschrieben bekomme. (Krabbe 2001: 29; vgl. Krabbe 1974: 167fff) Die Entstehung der Lebensreform kann als kritische Bewegung, die als Antwort auf die damals aktuellen Entwicklungen entstanden ist, gesehen werden. Die Rückbesinnung zur Natur war eine mögliche Art des Umgangs mit den Problemen, die die Menschen in ihrer Zukunft sahen.

Ein zentraler Anknüpfungspunkt in der Lebensreformbewegung war die Natur bzw. das Natürliche. Bereits vor der Lebensreform entstanden vegetabile und naturheilkundliche Vereinigungen. „Medizinisches, freireligiöses und kulturkonservatives Denken floß zum Theorem der 'naturgemäßen Lebensweise' zusammen.“ (Frecot 1980: 55) Diese Zusammenführung geschah im Rahmen der Emanzipation der Volksmedizin gegenüber der Schulmedizin. (vgl. Frecot 1980: 55)
Ein in der Literatur mäßig beachtetes Thema findet sich in der Verbindung von der Lebensreform mit dem Nationalsozialismus bzw. mit nationalsozialistischem, rassistischem Denken. Wie Wolbert (2001) bereits feststellt, können in Bezug auf die Lebensreformbewegung gewisse Parallelen zu oben genanntem Gedankengut nicht bestritten werden. (vgl. Wolbert 2001: 18) Beispielsweise gab es Akteure (Richard Ungewitter) und Akteurinnen (Isadora Duncan), die sich in lebensreformerischen Kreisen aufhielten und zugleich dem Nationalsozialismus bzw. nationalistischem

Gedankengut zugewandt waren. Umgekehrt gab es aber auch einzelne Elemente aus der Lebensreformbewegung, die im Nationalsozialismus wiederbelebt bzw. eingebaut wurden. In diesem Zusammenhang schreibt der Autor, dass Geschichte eben nicht unteilbar sei (vgl. Wolbert 2001: 18) – es kann somit nicht geleugnet werden, dass der Nationalsozialismus an einzelnen Auswüchsen der Lebensreformbewegung gut anknüpfen konnte, dass es aber auch viele Elemente der Bewegung gab, die noch heute in linksalternativen Kreisen präsent sind und – wenn auch in etwas anderer Art und Weise – verfolgt werden.

Ein häufiges Phänomen in vielen Strömungen der Reformbewegungen war die Entstehung von Vereinen und auch die Entwicklung von konkreten Heilmethoden (z.B. Kneipp), die zum Teil noch im Hier und Jetzt auffindbar sind. Einige der Themen, die vor 100 bis 150 Jahren aufgegriffen wurden, sind nach wie vor aktuell. Dies zeigt unter anderem die literarische Aufmerksamkeit, die beispielsweise dem Monte Verità auch gegenwärtig noch zukommt.

Der folgende Abschnitt widmet sich den Schwerpunkten der Reformbewegungen im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, jedoch ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, da dies aufgrund der Vielschichtigkeit des Themas im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist. Es soll aber zumindest ein Über- und Einblick in diese Strömungen gewährt werden, um auch in weiterer Folge den Monte Verità im Kontext derer betrachten und in Ansätzen verstehen zu können.

3.1 Kleiderreform

Die Kleiderreform mit ihrem Beginn um 1870, beschäftigte sich vor allem mit zwei Bereichen – der männlichen und der weiblichen Kleidung (vgl. Ellwanger/Meyer-Renschhausen 1998: 87-90). Unisexkleidung war nur am Rande ein Thema der Kleiderreform (vgl. Ellwanger/Meyer-Renschhausen 1998: 89). Am Beginn stand die Überlegung, die Kleidung der Männer weniger steif zu produzieren, um mehr Bewegungsfreiheit zu erlangen und es ging außerdem um hygienische Fragen. Auch

bei Frauen drehte es sich einerseits um einen gesundheitlichen Aspekt – weil es einerseits immer stärker verurteilt wurde, dass Frauen ihren Körper unnötigerweise durch das Korsett leiden lassen müssten und dadurch andererseits auch ein Bild der Frau kreiert wurde, dass durch die Kleiderreform neu interpretiert werden sollte. (vgl. Ellwanger/Meyer-Renschhausen 1998: 87; vgl. Rothschuh 1983: 121ff) Die Kleiderreform stellte sich auch die Frage, welches Material die Kleidung haben solle. Hier bestand eine der Hauptdiskussionen vor allem darin zu klären, ob die Kleidung pflanzlichen oder tierischen Ursprungs sein solle. (vgl. Ellwanger/Meyer-Renschhausen 1998: 98) Gustav Jäger bevorzugte Wolle, da er diese wegen ihrer Luftdurchlässigkeit am hygienischsten fand. Mit ihm nicht überein stimmte zum Beispiel Heinrich Lahmann, der zwar wie Jäger auf der Suche nach einem luftdurchlässigen Material war, in der Wolle jedoch ein hautreizendes Material sah, das er nicht empfehlen könne. Für Lahmann war die Baumwolle der geeignete Stoff für den Körper, da sie atmungsaktiv sei und außerdem die Haut nicht reize. (vgl. Krabbe 1974: 109) Wieder andere, wie zum Beispiel der bekannte Naturheiler Sebastian Kneipp, setzten auf Leinen als Stoff um Kleidung herzustellen. (vgl. Krabbe 1974: 113) Ein weiterer wichtiger Diskussionspunkt war der Schnitt der Kleidung. Wie können Kleiderstücke weniger schwer sein, mehr Beweglichkeit zulassen und dem Körper keinen Schaden zufügen? „Nach Schätzungen trug eine durchschnittliche bürgerliche Frau täglich – auch beim kleinsten Einkauf – allein Kleidungsstücke mit einem Gewicht von etwa 4,5 kg und war damit in ihren Bewegungen sehr behindert.“ (Ellwanger/Meyer-Renschhausen 1998: 92)

An der Ablehnung einschnürender Korsetts und anderer unpraktischer Kleidung – obwohl es sich nicht-bürgerliche Frauen erst ab 1900 finanziell leisten konnten Korsetts zu tragen, da diese durch die Industrialisierung billiger hergestellt werden konnten (vgl. Ellwanger/Meyer-Renschhausen 1998: 91) – wird die soziokulturelle Veränderung der Zeit sichtbar. Dem Slogan „Raus aus dem Korsett“ lagen nicht nur gesundheitliche Motive zugrunde. Dieser Aspekt soll im nächsten Abschnitt genauer beleuchtet werden.

Zusätzlich zu einem „freiwilligen“ öffentlichen Diskurs über Kleidung gab es äußere Einflüsse, die die Möglichkeit der Herstellung von Kleidung reduzierten. Während des Ersten Weltkrieges gab es Engpässe bei Stoffen, wodurch keine viereinhalb

Kilogramm schweren Kleider für Frauen hergestellt werden konnten, sondern nur mehr das Notwendigste an Materialien verwendet werden sollte. (vgl. Ellwanger/Meyer-Renschhausen 1998: 98)

Am Ende des Ersten Weltkrieges war das Korsett beinahe gänzlich aus der Mode gekommen. (vgl. Fritzen 2006: 191f) Krabbe (1974) schreibt über das Korsett:

> Durch empirische Untersuchungen war man zu der Erkenntnis gelangt, daß das Tragen von Schnürkorsetts nicht nur zahlreiche Frauenleiden verursachte, sondern auch irreduzible Deformationen des weiblichen Körpers. Es kam a) zu anatomischen Verunstaltungen durch Hervorwölbung des Bauches und Eindrücken des unteren Brustkorbes. Es kam b) zur Verlagerung der Eingeweide, besonders des Magens, und zur Abschnürung innerer Organe wie der Leber, der Bauchspeicheldrüse, der unteren Lungenteile, der Gebärmutter und des Darms mit all den pathologischen Folgeerscheinungen wie: Magengeschwüre, Gallenleiden, Verdauungsstörungen, leichte Ermüdbarkeit und Menstruationsstörungen. Und es kam c) zu einem Verlust der Rückenstütze, da das Korsett die Elastizität der Wirbelsäule und die volle Funktionsfähigkeit der Rückenmuskulatur beeinträchtigte, eine Negativ-Folge, die von vielen Frauen in Verkennung der Kausalität als der Grund für das Korsetttragen angegeben wurde. (Krabbe 1974: 109f)

Hilfestellung für die Etablierung praktischerer Mode bot einerseits die Wandervogelbewegung und andererseits die steigende Popularität des Sports. (vgl. Krabbe 1974: 110)

3.2 Nacktkultur

Der Beginn einer sogenannten Nacktkultur kann in der Mitte des 19. Jahrhunderts gesehen werden. Krabbe (1974) sieht die „Wurzeln (…) im Licht-Luftbad der Naturheilkunde.“ (Krabbe 1974: 93) In der Naturheilkunde kann auch Arnold Rikli verortet werden, der in den 1850er Jahren eine Sonnenheilanstalt in Veldes gründete und Nackttherapien anbot. (vgl. Koerber 1998: 105) Er vertrat die Meinung, dass Licht-Luftbäder eine heilende Funktion hätten, wenn diese im nackten Zustand eingenommen würden, da der Körper dadurch Licht und Luft besser aufnehmen könne. (vgl. Krabbe 1974: 98) Es waren dies jedoch nicht die ersten Orte oder der Beginn einer Licht-Luft-Sonnenbad-Kultur. Diese kann auf eine weitaus längere Tradition als Naturheilmittel zurückgreifen. (vgl. Baumgartner 2001: 403) Rikli ist vor allem deshalb von Interesse, weil die von ihm gegründete Naturheilanstalt jene war, in der sich die Protagonist_innen des Monte Verità kennengelernt haben.

Geebnet wurde der Weg für eine Nacktkultur außerdem durch ein verändertes Körperbewusstsein, welches vor allem in den Bereichen Kunst, Lebensreform und Sport zum Vorschein kam. (vgl. Koerber 1998: 103) Inspiriert durch die Therapieform der Nacktkultur wurden in den 1890ern vermehrt Licht- und Luftbäder eingenommen, die auch am Monte Verità einen besonderen Stellenwert einnahmen. Der Maler Hugo Höppener, der unter dem Künstlernamen Fidus aktiv war, stellte einen wichtigen Vertreter und Verbreiter der Nacktkörperkultur dar. Richard Ungewitter war ebenso ein Vertreter der Nacktkultur, hatte aber andere Gründe für das Propagieren dieser. Bei ihm ging es unter anderem darum, dass die „rassische Zugehörigkeit" des Gegenübers bei Nacktheit (besser) erkannt werden könne. (vgl. Koerber 1998: 103ff) Das heißt, wenn sich die Menschen nackt begegnen, könne durch die Offenlegung der Äußerlichkeiten (die sonst durch Kleidung verdeckt werden) bereits eine Auslese stattfinden. (vgl. Krabbe 1974: 102)

Hans Surén soll in dem Zusammenhang der Nacktkultur ebenfalls Erwähnung finden. Politisch stellte er sich nicht wie etwa Ungewitter auf eine Seite, sondern er versuchte politisch neutral zu sein, weshalb ihm große Anerkennung in weiten Kreisen und wahrscheinlich auch verschiedenen politischen Lagern zuteil wurde. (vgl. Koerber 1998: 108) Zu seiner sogenannten politischen Neutralität ist jedoch zu sagen, dass er sich vielleicht auch einfach dem Mainstream anschloss. In der Zeit des Nationalsozialismus machte er nämlich als Beauftragter für Leibeserziehung auf Seiten der Nationalsozialist_innen Karriere. (vgl. Koerber 1998: 109)

Die Monatsschrift des Vereins für Körperkultur sprach sich für Nacktgymnastik aus, um den Körper zu kräftigen und abzuhärten.[4] Außerdem wollten sie die dem Körper gegebenen Möglichkeiten nutzen und erweitern und dem körperlichen Verfall, wie es der Verein nennt, entgegenwirken, indem Aufklärung stattfand, gesund gelebt werden sollte und Bewegung gefördert wurde. (vgl. Koerber 1998: 104) Diese Vorstellung oder Forderung zeigt, dass es sich um eine ganzheitliche Vorgehensweise handelte.

> Die Nacktkulturbewegung versteht sich als eine Lebensreformbestrebung, die außer gesundheitlichen auch gesellschaftliche Ziele verfolgt, insbesondere auf dem Gebiete der Moral. Sie will den Weg zu einer unbefangeneren Haltung dem Körperlichen

4 Auch bei der Nacktkulturbewegung findet sich gezielte Öffentlichkeitsarbeit. Dies belegen unter anderem die beiden Zeitschriften „Schönheit" und „Kraft und Schönheit" (vgl. Krabbe 1974: 94). Die Öffentlichkeitsarbeit findet sich auch in anderen lebensreformerischen Bestrebungen, wie zum Beispiel dem Vegetarismus oder den Reformhäusern.

> gegenüber weisen, und in dieser Intention erblickt sie ihren spezifischen Beitrag zur Besserung der sozialen Zustände. (Krabbe 1974:94)

Durch Kleidung würde Prüderie und Scham geschürt werden, welche als soziale Konstruktionen gesehen wurden. (vgl. Krabbe 1974: 99f) Die Nacktkultur bezog sich jedoch nicht nur auf den Körper an sich, sondern auch auf das Zusammenspiel von Körper und Gesellschaft. Durch eine bestimmte Art der Kleidung erfülle die Frau – wie auch der Mann – die Erwartungen der Gesellschaft. Es war eine Zeit, in der jede Form von „Nacktheit“ - seien es Männer ohne Hüte oder Frauen ohne Handschuhe – inakzeptabel war. Die Gesellschaft verschloss sich vor dem Thema der Körperlichkeit und verhinderte damit in gewisser Weise einen natürlichen Umgang mit dem eigenen Körper. Interessant ist dabei auch, dass zu dieser Zeit Sigmund Freud mit seiner Auslegung der Psychoanalyse ein Tabu gebrochen hatte, indem er öffentlich über Sexualität und Lust sprach. Die Idee des Nacktseins hatte unter anderem mit dieser Prüderie zu tun und mit dem Brechen von Tabus: „Die Vertreter […] glaubten […] gesellschaftliche Doppelmoral und Prüderie überwinden und dadurch Pornographie und Prostitution zum Verschwinden bringen zu können.“ (Koerber 1998: 106)

Für die Begriffe Freikörper- und Nacktkultur gibt es keine einheitliche Verwendung. Fritzen (2006) verwendet die Begriffe als Synonyme, trennt sie jedoch im Sinne ihres zeitlichen Auftretens. (vgl. Fritzen 2006: 13) Bei Krabbe (1974) werden die beiden Begriffe nicht synonym verwendet. Einerseits kann ein Grund darin liegen, dass der Begriff Freikörperkultur erst in den 1920er Jahren entstanden ist (vgl. Krabbe 1974: 95) und dass es andererseits während des Nationalsozialismus zu einer Abspaltung des „Reichsverbands für Freikörperkultur“ von der Nacktkulturbewegung kam. Dies geschah aufgrund dessen, dass im Nationalsozialismus Frei- und Nacktkörperkultur verboten hätte werden sollen und die Freikörperkultur, um zu überleben, auf dieses Boot aufgesprungen war und sich dem Nationalsozialismus angeschlossen hatte. (vgl. Koerber 1998: 109) Politisch links orientierte Menschen gingen nicht zum „Reichsverband für Freikörperkultur“ (RFK), sondern fühlten sich dem „Freie Menschen, Bund für sozialistische Lebensgestaltung und Freikörperkultur“ zugehörig. (vgl. Koerber 1998: 107) Die Ausführungen von Rolf Koerber (1998) suggerieren, dass die Freikörperkultur eine Art „Überbewegung“ darstellte und unter

anderem die Nacktkultur eine ihr untergeordnete Bewegung war. (vgl. Koerber 1998: 105f) Der Autor zählt auch viele Strömungen auf, in die sich die Freikörperkultur aufteilte: unter anderem die völkischen Nudist_innen, die Wandervögel sowie die „Liga für freie Lebensgestaltung“. (vgl. Koerber 1998: 106) Insgesamt kann jedoch festgehalten werden, dass die Begriffe nicht die notwendige Trennschärfe besitzen, um sie voneinander zu unterscheiden und möglicherweise ist eine Unterscheidung auch nicht wesentlich.

Die Nacktkultur

> vereinigte gesundheitliche Anliegen mit gesellschaftlichen Zielen. (…) Andererseits ging es der Nacktkulturbewegung um eine Befreiung der Zivilisationsmenschen aus den Fesseln einer prüden und scheinheiligen Sexualmoral, die in der Nacktheit nicht den Ausdruck des Natürlichen, sondern des Sündhaften sehen wollte. Die Nudisten waren dagegen davon überzeugt, daß die Nacktkultur den Geschlechtstrieb in seine natürlichen Schranken weise, daß sie die sexuelle Überreizung verhindere und dem Menschen zu einem von der Natur geregelten Sexualempfinden verhelfe. Diese neue Sexualmoral wollten die Nudisten auch zur Grundlage einer Reform der Erziehung machen, und sie fanden in der Jugendbewegung, der die Tabuisierung des Sexus eine wesentliche Motivation des Widerstandes gegen gesellschaftliche Zwänge war, Mitstreiter für eine vorurteilsfreie Geschlechterbeziehung. Eine starke völkische Gruppe innerhalb der Nacktkulturbewegung verfolgte sozialdarwinistische, rassenhygienische Ziele. Nacktkultur galt ihnen als Voraussetzung einer geeigneten Partnerwahl, durch die das Prinzip der natürlichen Auslese implementiert werden könne. Auf diese Weise werde das Überleben der Tüchtigsten und Vitalsten gesichert und die rassische Grundlage des Volkes verbessert. (Krabbe 2001: 28)

Dieser Abschnitt verdeutlicht in komprimierter Form unter anderem eines, nämlich dass es bei der Nacktkultur um mehr als nur um die Gesundheit ging. Es ging ebensosehr darum, gesellschaftliche Zwänge aufzulösen, sie aus den Ketten der prüden Gesellschafts- und Sexualmoral zu lösen und den Körper zu enttabuisieren. (vgl. Kapitel 3.1)

Die Kleiderreform und Nacktkultur als Identitätsveränderung wurde in den hier zitierten Werken kaum behandelt, weshalb im Folgenden mit Hilfe dreier Fotos auf diese mögliche Auslegung der Körperreform als identitätsverändernde Maßnahme geblickt werden soll.

Abbildung 2: Bürgerliche Damenmode um 1909. (Overhoff 2013: 51)

Abbildung 3: Emilie Flöge im Reformkleid. (Overhoff 2013: 51)

Abbildung 4: Anonymer Frauenakt (1912). (Overhoff 2013: 51)

Das erste Bild zeigt eine bürgerliche Frau in einem Korsett. Die Kleidung bedeckt und formt ihren Körper und stellt das gängige Bild einer Frau bürgerlichen Standes dar. Im zweiten Bild zeigt sich bereits – ohne sich hier auf eine allzu interpretative Ebene zu begeben – eine weniger einengende und beschneidende Kleidung. Es handelt sich hierbei um ein Reformkleid von Emilie Flöge. Zuletzt kann im dritten Bild eine nackte Frau gesehen werden, die in freier Natur posiert – im Gegensatz zu der ersten Aufnahme, die scheinbar in einem Studio gemacht wurde. Die Kleidung im ersten Bild kann als Metapher für eine prüde bürgerliche Gesellschaft gesehen werden, die sich durch ihre Kleidung beschneidet. Es zeigt außerdem, welchem Ideal der Frauenkörper entsprechen musste – dieser musste eine schmale Taille vorweisen können, die durch das Schnüren eines Korsetts entstand. (vgl. Ellwanger/Meyer-Renschhausen 1998: 91) Dieses Bild der Frau wird in der zweiten Abbildung nicht mehr erfüllt, vielmehr wird der Körper durch wallenden Stoff umhüllt, der die Körperform nicht sichtlich nach außen transportiert. Es geht nicht mehr darum, einem Schönheitsideal zu entsprechen. Auf dem dritten Bild wird schließlich eine natürliche Körperform präsentiert. Kein Einschnüren oder Verhüllen kommt auf dem Bild vor, sondern nur der Körper wie er ist und auch sein darf.

3.2.1 Sexualreform

Mit der Nacktkulturbewegung in Verbindung gebracht werden kann einerseits die Naturheilbewegung und andererseits die Sexualreform. Die Nacktkulturbewegung

> vereinigte gesundheitliche Anliegen mit gesellschaftlichen Zielen. (…) Andererseits ging es der Nacktkulturbewegung um eine Befreiung der Zivilisationsmenschen aus den Fesseln einer prüden und scheinheiligen Sexualmoral, die in der Nacktheit nicht den Ausdruck des Natürlichen, sondern des Sündhaften sehen wollte. (Krabbe 2001: 28)

Die Auflehnung gegen eine prüde Gesellschaft, die sich hinter ihrer Kleidung versteckt, wird hier deutlich. Anders als in der Psychoanalyse Freuds, die den Sexualtrieb in allen Menschen als sehr stark verankert sieht, behauptete die Nacktkulturbewegung, der Sexualtrieb würde nachlassen, wenn Nacktheit als natürlich anerkannt werde. (vgl. Krabbe 2001: 28)

Der Beginn der Sexualreform kann relativ zeitgleich mit den anderen

Reformbewegungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts angesiedelt werden. In der Lebensreformbewegung wurden die Themen der Sexualreform zwar aufgegriffen, nahmen aber insgesamt nur einen Randbereich der Lebensreform ein (vgl. Linse 1998: 215), weshalb diesem Thema in der vorliegenden Arbeit nicht mehr Beachtung geschenkt wird. Die Sexualreform beschäftigte sich nicht nur mit dem Körper an sich, sondern auch mit der Auflösung polarer Geschlechterrollen. Infolgedessen wurde auch eine Reform der Ehe angestrebt und darüber nachgedacht, ob nicht andere Formen der Ehe bzw. der Verbindung zweier (oder mehrerer) Menschen – neben einer kirchlich oder staatlich beschlossenen Ehe - , wie die „Freie Liebe“ oder die „Freie Ehe“, als „sittlich höhere Formen der geschlechtlichen Gemeinschaft“ (Linse, zit. nach Linse 1998: 212) möglich wären. (vgl. Linse 1998: 211f) Es fand nicht nur eine Beschäftigung mit Formen des Zusammenlebens von Frauen und Männern, sondern auch von homosexuellen Paaren, statt. Gefordert wurde die Akzeptanz von Homosexualität und die Abschaffung des Homosexualitätsparagraphen, durch den Homosexualität kriminalisiert wurde. (vgl. Linse 1998: 214; vgl. Dose/Ferdinand/Pretzel 2001: 121f)

Weiters kritisierten die Sexualreformer_innen die Doppelmoral der Gesellschaft, in der Sexualität vor der Öffentlichkeit versteckt wurde, obwohl es doch in der Natur der Menschen liege, Sexualität auszuleben. Daher forderten sie mehr Aufklärung – unter anderem durch Sexualkundeunterricht in Schulen – um Sexualität in ein neues Licht zu rücken. (vgl. Linse 1998: 214f) In Zusammenhang mit der Wahrnehmung von Sexualität als natürlicher Trieb des Menschen, kam auch die Forderung nach einem Zugang zu Verhütungsmitteln auf; in einer Zeit, in der es einen Abtreibungs- und Unzuchtsparagraphen gab. (vgl. Linse 1998: 214)

3.3 Ernährung

Die Basis für das Aufkeimen der Ernährungsreform bildete sich durch die von der Industrialisierung veränderten Ernährungsgewohnheiten der (bürgerlichen) Bevölkerung im 19. Jahrhundert, auch wenn die Forderung nach einer ganzheitlichen Sicht auf Ernährung und Gesundheit bereits von Hippokrates gestellt worden war.

(vgl. Baumgartner 1998a: 115) Stark sichtbar war die Veränderung einerseits im Bereich der tierischen Produkte, vor allem bei Fleisch, nach dem die Nachfrage enorm anstieg, und andererseits in der vermehrten Nachfrage nach (teil)verarbeiteten Produkten. (vgl. Baumgartner 1998a: 116f)

Die Ernährungsreformer_innen behaupteten einen Zusammenhang zwischen der Ernährung und dem Auftreten von Krankheiten. Darum plädierten sie dafür, wenig bis kein Fleisch zu essen oder rein pflanzliche Kost zu sich zu nehmen. Außerdem sollten die Lebensmittel weitgehend unverarbeitet (Vollwertprodukte), naturbelassen und frisch sein. Sofern nicht ohnehin von einer rein pflanzlichen Ernährung ausgegangen wurde, sollte dem Verzehr von Obst und Gemüse besondere Bedeutung zukommen. (Baumgartner 1998a: 118) Da die Ernährungsreformer_innen sich unter anderem damit auseinandersetzten, den Körper durch Ernährung gesund zu erhalten bzw. zu kurieren, wird hier auch die Verbindung zur Naturheilkunde deutlich, außerdem finden sich Parallelen zum Naturismus und zur ökologischen Landwirtschaft. Als Verfechter_innen einer natürlichen und naturgemäßen Lebensweise, spielen die Ernährungsreformer_innen eine besondere Rolle innerhalb der Lebensreformbewegung. (vgl. Baumgartner 1998a: 117; 125)

3.3.1 Reformhäuser

Als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ersten Reformhäuser entstanden, war der Begriff *Reformhaus* noch nicht gebräuchlich. (vgl. Fritzen 2006: 46f) Das erste Mal in Verwendung war die Bezeichnung im Namen des Gesundheitsgeschäftes „Reformhaus Jungebrunnen“ von Carl August Heynen im Jahr 1900. (vgl. Krabbe 1974: 113) Das erste – heute sogenannte – Reformhaus wurde, so weit bekannt, 1887 in Berlin unter dem Namen „Kauf- und Versandhaus Carl Braun“ eröffnet. Das Geschäft wurde später in „Gesundheits-Zentrale“ umbenannt und eröffnete außerdem weitere Filialen in der Gründungsstadt und in Brandenburg. (vgl. Fritzen 2006: 44) Auch wenn bereits im 19. Jahrhundert erste Reformhäuser entstanden, fand ihr zahlenmäßiger Aufschwung erst in der Zeit zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg statt. (vgl. Krabbe 1974: 114)

In der Entstehungszeit der Reformhäuser gab es keine klare Definition, was unter Reformhaus zu verstehen sei, bzw. welche Waren in einem Reformhaus angeboten würden. Diese Art der Warenhäuser wurden durch in der Lebensreformbewegung aktive Menschen ins Leben gerufen, um die Nachfrage nach naturgemäßen Waren zu stillen. (vgl. Fritzen 2006: 44; vg. Krabbe 1974: 112) „Es gab bloß eine ungefähre Vorstellung von Natürlichkeit, das heißt von einer möglichst geringen Verarbeitung des Rohmaterials." (Fritzen 2006: 44) Heute wird der Begriff der Natürlichkeit bei Lebensmitteln insbesondere mit biologischem Anbau dieser assoziiert. Das Sortiment der Reformhäuser umfasste Nahrungsmittel, Kleidung, Küchenutensilien, Literatur, Körperpflegeprodukte und Arzneimittel. (vgl. Krabbe 1974: 115) Wichtige Bestandteile in Reformhäusern – diese machen außerdem die Verbindung zu anderen lebensreformerischen Strömungen deutlich – waren die ausschließlich vegetarische Kost, welche angeboten wurde, und das Angebot an Fruchtsäften als Alternative zu alkoholischen Getränken. (vgl. Krabbe 1974: 116)

Um ihre Ware verkaufen zu können, richteten die Reformhäuser einerseits zusätzlich zu ihrem Verkaufsgeschäft auch einen Warenversand ein und andererseits warben sie in vor allem der Lebensreform zugewandten Zeitschriften um Kund_innen. (vgl. Krabbe 1974: 114)

Wie in vielen Bereichen der Lebensreform gab es auch bei der Reformhausbewegung Zusammenschlüsse. Eine dieser Fusionen war die 1909 gegründete „Vereinigung Deutscher Reformhausbesitzer". (Sambeth 1965: 22, zit. nach Krabbe 1974: 116)

Die Reformhäuser entstehen im zeitlichen Kontext der Industrialisierung – in der sich die Lebensreformbewegung als Ganzes befindet –, welche durch neue Produktionsformen die Möglichkeit der Fertigwaren mit sich brachte. Wie bereits erwähnt, hatten Reformhäuser den Anspruch, möglichst unverarbeitete, *naturnahe* Nahrungsmittel anzubieten. Sie wandten sich also offensichtlich gegen die neue Entwicklung der Fertignahrung, die relativ kostengünstig verkauft werden konnte.

3.4 Vegetarismus

Judith Baumgartner (1998b) schreibt:

> Von einer Vorgeschichte des Vegetarismus kann kaum gesprochen werden. Vielmehr trifft eher zu, von einer jahrtausendealten Tradition der vegetarischen Lehre auszugehen, die sich dann im 19. Jahrhundert zum sog. 'modernen Vegetarismus' mit den typischen Merkmalen einer Bewegung mit Vereinscharakter ausformte. (Baumgartner 1998b: 127)

Ungeklärt bleibt die Frage, was Baumgartner unter „typischen Merkmalen einer Bewegung“ versteht, was jedoch an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden soll.
Der Vegetarismus kann also auf eine lange Tradition von Erfahrungen und Vertreter_innen pflanzlicher Kost zurückblicken. Der moderne Vegetarismus, wie er in der Neuzeit zu entstehen beginnt, hat seine Wurzeln im angelsächsischen Raum rund um den Calvinismus. Calvinistische Glaubensrichtungen lebten in Askese, wozu auch zählte, kein Fleisch zu verzehren. Die vegetarische Ernährung kam schließlich Mitte des 19. Jahrhunderts durch Gustav Struve nach Deutschland. (vgl. Zerbel 1998: 36f) Die Gründe für eine fleischlose Ernährung sind vielfältig: Pythagoras wollte keine Tiere töten, weil er an Wiedergeburt glaubte, Franz von Assisi sah Tiere als schutzbedürftige Lebewesen, Jean-Jacques Rousseau sah eine Unnatürlichkeit im Töten und Essen von Tieren und wie bereits im Abschnitt zur Ernährungsreform erwähnt, sahen andere einen gesundheitlichen Vorteil einer rein pflanzlichen (oder zumindest fleischfreien) Ernährung. (vgl. Baumgartner 1998b: 127f) Neben den europäischen Pionieren[5] vegetarischer Ernährung waren weitere Quellen des Vegetarismus die östlichen Philosophien und Religionen. (vgl. Krabbe 1974: 50)
Baumgartner (1998b) fasst die unterschiedlichen Gründe kein Fleisch zu verzehren mit den Stichworten ethisch-moralisch, religiös, gesundheitlich und ökologisch zusammen (vgl. Baumgartner 1998b: 130). Insgesamt, so Miriam Zerbel (1998), „ging es eher um den hygienischen und ökonomischen Aspekt der fleischlosen Kost als um einen übergreifenden Tierschutzgedanken, der sich gegen alle Formen der Tierquälerei richtete.“ (Zerbel 1998: 44)
Im Vegetarismus steckte mehr als nur der Verzicht von Fleisch. In Anlehnung an verschiedene östliche Traditionen wurde die Tötung und das Quälen von Tieren aufgrund eines Reinkarnationsgedanken abgelehnt. Des Weiteren wurde von manchen Vertreter_innen ein Zusammenhang zwischen dem Umgang mit Tieren und dem Umgang von Menschen untereinander gesehen. Andere waren auch schlicht der Meinung, dass der menschliche Körper für Pflanzennahrung bestimmt sei und der

5 Von Frauen, also Pionierinnen, war in diesem Zusammenhang nicht die Rede.

Körper außerdem durch Fleischnahrung „wilder“ werden würde. (vgl. Krabbe 1974: 50ff)

Die vegetarische Bewegung war, trotz der öffentlichen Werbung durch Flugblätter und ähnliches sowie des Gründens von Vereinen, eine kleinere Bewegung, die nicht im Proletariat sondern im Bürger_innentum angesiedelt war. Arbeiter_innen konnten sich ohnehin nur schwer Fleisch leisten und betrachteten daher das Essen von Fleisch als Statussymbol. (vgl. Baumgartner 1998b: 136) Eva Barlösius (1997) beschreibt den/die Durchschnittsvegetarier_in als jungen Mann, der aus Norddeutschland kommt und sich dem Protestantismus zuwendet. Bezüglich des Status ordnet sie diesen Mann dem Kleinbürger_innentum zu – anders als bei der Naturheilkundebewegung, in der sie die bürgerliche Mittelschicht stark vertreten sieht. (vgl. Barlösius 1997: 164f) Der Vegetarier/die Vegetarierin konnte nur dann Auswirkungen durch den Verzicht auf Fleisch erzielen, wenn es ihm/ihr überhaupt möglich war, Fleisch zu essen. (vgl. Barlösius 1997: 12) Denn „die Fähigkeit, Enthaltsamkeit zu praktizieren, [war] das Entscheidende dieser Lebensweise“. (Barlösius 1997: 13)

Barlösius spricht es den meisten Vegetarier_innen von damals ab, sich auch konsequent vegetarisch ernährt zu haben. Vielmehr geht sie davon aus, dass es vor allem um die asketische Lebensweise, die hinter dem Vegetarismus stand, gegangen sei. (vgl. Barlösius 1997: 14)

Anders als andere Bewegungen innerhalb der Lebensreform hatte die vegetarische Bewegung viele Vereine, die ihr den Rücken stärkten. (vgl. Barlösius 1997: 16f) Vielleicht wird der Vegetarismus durch diese Popularität auch häufig als Herzstück der Lebensreform verstanden. Die Präsenz der vegetarischen Ernährung lässt sich auch daran erkennen, dass es 1914 ungefähr 200 vegetarische Speisehäuser im deutschsprachigen Raum gab. (vgl. Fritzen 2006: 48)

Für den deutschen Sprachraum sieht Krabbe (1974) Struve Gustav und Zimmermann Wilhelm als Begründer des Vegetarismus. Struve gründete mit Hilfe anderer 1868 einen Vegetarier_innenverein in Stuttgart. Zimmermann hingegen rezipierte den Vegetarismus aus dem englischsprachigen Raum und war somit ein wichtiger Mittelsmann zwischen dem angloamerikanischen und dem deutschen Sprachraum. (vgl. Krabbe 1974: 55) Theodor Hahn war ein weiterer Pionier des Vegetarismus, da

er diesen in der Naturheilkunde populär machen wollte. Schließlich sei noch Eduard Baltzer zu nennen, der den „Verein für natürliche (bzw. später „naturgemäße“) Lebensweise“ gründete. (vgl. Krabbe 1974: 56fff) Um im „Verein für naturgemäße Lebensweise“ aufgenommen zu werden, musste nicht nur auf den Verzehr von Fleisch verzichtet werden, sondern auch auf den Genuss von Alkohol und Tabak. (vgl. Fritzen 2006: 41)

Im Ersten Weltkrieg wurde ebenfalls eine vegetarische Ernährung propagiert. Es wurde dabei vor allem auf den Kostenfaktor und die Fragwürdigkeit der Nützlichkeit des Fleischessens verwiesen. Die Argumente bezogen sich vor allem auf die Kostenfrage; es wäre billiger, auf Fleisch zu verzichten, obwohl der Preis im Sinken begriffen war, außerdem sei es zielführender, das Gemüse und Getreide an sich zu essen, bevor es an Tiere verfüttert wird, um diese schließlich essen zu können. (vgl. Fritzen 2006: 191)[6]

3.5 Alkohol

Alkoholika sind unterschiedliche Formen von alkoholhaltigen Getränken, die bis in die heutige Zeit als Nahrungs-, Genuss- und/oder Heilmittel gesehen werden. Unter anderem durch veränderte Formen der Alkoholherstellung und durch die Leistbarkeit vieler Alkoholsorten, wurde Alkohol im ausgehenden 19. Jahrhundert immer mehr zum Problem und zu einer Ursache für Krankheiten. Einige der ersten Stimmen, die sich deshalb gegen den Konsum von Alkohol erhoben, kamen, ähnlich wie beim Vegetarismus, aus dem Calvinismus, der sich für eine asketische Lebensform einsetzte, in der Alkohol keinen Platz hatte. (vgl. Baumgartner 1998c: 141; vgl. Krabbe 2001: 26) Trotz kritischer Stimmen und des Aufkommens weiterer Genussmittel wie Tabak, Kaffee oder Tee, war Alkohol im 19. Jahrhundert das am meisten verwendete Genussmittel und konnte somit für alle Bevölkerungsschichten zum Problem werden. (vgl. Baumgartner 1998c: 142f) Die Stimmen die sich im 19. Jahrhundert gegen Alkoholkonsum erhoben, können einerseits zeitlich in zwei Lager

6 Auch gegenwärtig findet sich unter anderem diese Art der Argumentation. Vergleiche hierzu das heutige Argument – 1kcal Fleisch braucht 14kcal Futter, das der Mensch ebenso gut zu sich nehmen könnte.

geteilt werden und andererseits unterscheiden sie sich auch hinsichtlich ihrer Ziele.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es vor allem Alkoholgegner_innen, die für Abstinenz warben. Diese Position wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etwas aufgelockert und die „neuen" Alkoholgegner_innen warben für mäßigen Alkoholkonsum. Die mäßigen Gegner_innen brachten Akzeptanz für das Trinken in Gesellschaft auf, wollten diesem jedoch Schranken auferlegen. Diejenigen, die jeglichem Alkoholkonsum abschworen, wollten die Menschen erst gar nicht in Versuchung bringen. Würde Alkohol verboten, - so eine gängige Annahme – dann gäbe es das Problem der vielen Menschen mit übermäßigem Alkoholkonsum erst überhaupt nicht. (vgl. Baumgartner 1998c: 145f; vgl. Krabbe 1974: 39ff)

Die Intention hinter der Antialkoholbewegung fußt auf zwei unterschiedlichen Säulen. Ähnlich wie in vielen Abspaltungen der Reformbewegungen wurde entweder aus medizinisch-wissenschaftlicher oder aus ethisch-moralischer Sicht verlangt, auf Alkohol zu verzichten. (vgl. Baumgartner 1998c: 145f) Krabbe sieht die Legitimierung der Antialkoholbewegung hauptsächlich in der Berufung auf wissenschaftliche Erkenntnisse. In diesem Rahmen wurde versucht Argumente zu finden, um gegen den (regel- oder übermäßigen) Konsum von Alkohol zu plädieren[7]. (vgl. Krabbe 1974: 37f) Der Genuss von Alkohol brachte – und tut es noch heute – auch soziale Probleme mit sich. Bestand eine Alkoholabhängigkeit – die in allen Schichten der Gesellschaft vorkommen konnte (und kann) (vgl. Baumgartner 1998c: 143) – und zusätzlich eine Geldnot, so konnten es sich die Menschen nicht leisten hochwertigen Alkohol zu kaufen, weshalb sie oft billigeren und somit gesundheitsschädlicheren Alkohol zu sich nahmen. (vgl. Baumgartner 1998c: 143) Welche Auswirkungen Alkoholabhängigkeit auf individueller Ebene haben kann, ist bis heute hinlänglich bekannt und wird daher in diesem Abschnitt nicht weiter ausgeführt.

7 Zu diesen Argumenten zählten unter anderem „die physiologische Erkenntnis […], daß Alkohol […] ein die Konstitution schwächendes Gift sei, die rassenhygienische Erkenntnis, daß Alkohol Erbschäden hervorrufe" (Bergmann, zit. nach Krabbe 1974: 37)

3.6 Medizin, Gesundheit und Hygiene

Mit der Profilierung der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert fand eine „Verwissenschaftlichung“ der Gesundheit statt. 1883 wurde das Modell der Krankenversicherung ins Leben gerufen, wodurch die Ärzt_innenschaft stärker in den Vordergrund rückte, da diese und das Sozialsystem miteinander verbunden waren. (vgl. Dinges 1996: 10) Auch wenn sich viele Menschen eher zu Naturheilverfahren hingezogen fühlten (vgl. Regin 1996: 43), war die Schulmedizin im Laufe des 19. Jahrhunderts stärker präsent. (vgl. Regin 1996: 47). Ärzt_innen bekamen unter anderem durch die steigende Popularität auch mehr und mehr Kompetenzen zugesprochen, die ihnen von Seiten der Naturheilvereine jedoch nicht zuerkannt wurden. Als medizinkritische Bewegungen kritisierten diese nämlich den von den Ärzt_innen vertretenen Weg zur Genesung. (vgl. Regin 1996: 39) Dazu gehörte auch die Kritik an dem Verhältnis zwischen Ärzt_innen und ihren Patient_innen, welches zunehmend distanzierter wurde (vgl. Dinges 1996: 11), da sich immer stärker hierarchische Strukturen abzeichneten.

> Ärztliche Versorgung wurde wichtiger und erreichbarer, aber gleichzeitig für die Kranken auch kulturell fremder, denn sie war stärker wissenschaftlich geprägt und wurde in Institutionen (…), die bisher nicht zur Lebenswelt der Patienten gehörten, erbracht. (Dinges 1996: 11)

Im Gegensatz dazu erachtete die Naturheilkunde die Patient_innen im weitesten Sinne auch als Expert_innen für ihre eigene Gesundheit beziehungsweise ihren eigenen Körper und hielt sich somit nicht an ein hierarchisches Beziehungsgeflecht. (vgl. Regin 1996: 45)

Laut Dinges (1996) brachte dieser Wandel auch das Aufbegehren durch Teile der Gesellschaft gegen diese Veränderung mit sich, zumal es sich um eine Zeit der Vereinsbildung handelte. Die Menschen begannen sich nämlich in vereinsähnlichen Formen zusammen zu schließen, um ihre Interessen durchzusetzen. (vgl. Dinges 1996: 13) Naturheilvereine waren die größten medizinkritischen Bewegungen und „gleichzeitig der stärkste Zusammenschluß innerhalb der Lebensreformbewegung“. (Dinges 1996: 13) 1900 entstand der deutsche Bund der Vereine für naturgemäße Lebens- und Heilweise als ein solcher Zusammenschluss medizinkritischer Personen. (vgl. Regin 1996: 40)

Im Gegensatz zur Schulmedizin wendete die Naturheilkunde *Arzneien* an, die für die meisten Menschen bereits bekannt waren. Die *Medikationen* mit denen gearbeitet wurden waren Luft-, Licht- oder Wasserkuren, Bewegungstherapien, Kräuterkunde, Aderlass oder unterschiedliche Ernährungsstile, um Krankheiten zu bekämpfen. (vgl. Regin 1996: 40f)

Ein weiterer Unterschied besteht bis heute darin, ob eine Krankheit per se behandelt wird, wie es in der Schulmedizin geschieht, oder ob der Ursache für die Erkrankung nachgegangen wird und versucht wird, durch eine ganzheitliche Vorgehensweise ein Gleichgewicht herzustellen. (vgl. Regin 1996: 41) Daher beinhaltete Naturheilkunde auch mehr als das Wissen über Krankheiten, Körperfunktionen, den Aufbau des Körpers und Ähnliches, denn es wurde zusätzlich Wert darauf gelegt, auch äußere Umstände – zum Beispiel Arbeits- und Familienverhältnisse – in Naturheilverfahren einzubeziehen. (vgl. Regin 1996: 44f)

Um als Ärztin oder Arzt arbeiten zu können und zu dürfen, brauchte es eine universitäre Ausbildung: im Gegensatz dazu fanden sich in der Naturheilkunde immer wieder Laien, die auch ohne diese Ausbildung Behandlungen durchführten. Diese sogenannten Laien trugen einen wesentlichen Teil zur Gründung von Naturheilvereinen bei. (vgl. Regin 1996: 42f)

Im Aufkommen der Schulmedizin wurden vermehrt Experimente an Tieren vorgenommen. Diese Art der Wissensbeschaffung wurde von Seiten schulmedizinkritischer Naturheilkundler_innen abgelehnt. (vgl. Regin 1996: 46)

Trotz des Aufstiegs der Schulmedizin wurde die Naturheilbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts populär und macht die Unzufriedenheit der Bevölkerung gegenüber der Schulmedizin deutlich. (vgl. Krabbe 1998: 77) Kritik wurde nicht nur von Seiten der Naturheilkundler_innen an den Schulmediziner_innen geübt, sondern auch umgekehrt. So wurde sogar eine „Deutsche Gesellschaft zur Bekämpfung von Kurpfuschertum“ gegründet. (vgl. Krabbe 1998: 79) Mit der Gründung dieser Gesellschaft wird eine implizite Wertung der Naturheilkunde sichtbar, wenn von einem Kurpfuschertum die Rede ist. Die Vereinigung versuchte mit rechtlichen Anklagen gegen Naturheilkundler_innen vorzugehen. Ebenso wie bei Anklagen bei Verstoß gegen die Kleiderordnung, wurden auch die meisten Personen, die von der „Deutschen Gesellschaft zur Bekämpfung des Kurpfuschertums" angeklagt wurden,

im Rahmen eines Prozesses freigesprochen. (vgl. Krabbe 2001: 27)
Trotz allem wurden Naturheiler_innen sehr beliebt, wodurch immer mehr Naturheilanstalten entstanden, wie beispielsweise der Monte Verità in Ascona oder der Weiße Hirsch in Dresden. (vgl. Krabbe 1998: 79) Nicht zu vergessen ist auch das Natursanatorium von Rikli im heutigen Slowenien, das drei der Gründer_innen des Monte Verità zusammengeführt hat, wovon später noch zu berichten sein wird.

Als schulmedizinkritische Bewegung kann auch die Impfgegner_innenschaft verstanden werden. (vgl. Wolff 1996: 79) Die Impfgegner_innen waren vor allem *Nichtärzt_innen* und fanden meist Platz in medizinkritischen Feldern, also bei den Anhänger_innen naturheilkundlicher und homöophatischer Verfahren oder auch im Rahmen der Vivisektionsgegner_innen. (vgl. Wolff 1996: 81)
Eine große Diskussion zwischen der Naturheilkunde und der Schulmedizin entstand durch das Reichsimpfgesetz von 1874, welches einen Impf- und Wiederimpfungszwang festschrieb. (vgl. Wolff 1996: 85)
Ähnlich wie in der Naturheilkunde formierten sich auch Impfgegner_innen in Vereinen und bauten auf Öffentlichkeitsarbeit um ihre Informationen über Impfungen zu verbreiten. (vgl. Wolff 1996: 84)

3.7 Naturheilkunde

Wie bereits in der Gegenüberstellung von Naturheilkunde und Schulmedizin angesprochen, geht die Naturheilkunde von einem ganzheitlichen Bild des Menschen aus: einem holistischen Menschenbild. Dieses sagt uns, dass kein Körperteil oder Organ als von den anderen völlig unabhängig behandelt werden dürfe, sondern seine Einbettung bzw. sein Bezug in die Gesamtheit mitbedacht werden müsse, die Krankheit also nur als ein den ganzen Körper betreffendes Problem erkannt werden könne. Weiters wird jedes Krankheitsbild als ein Zusammenspiel von Mensch und Natur bzw. Umfeld gesehen. Es geht daher nicht nur darum, den Menschen als ein Ganzes zu sehen, sondern ihn auch als eine_n Wechselspieler_in mit seiner/ihrer Umgebung zu erkennen. Bei Krankheit ist dieses Zusammenspiel gestört,

wohingegen bei Gesundheit der Mensch mit den äußeren Bedingungen harmonisch verbunden ist. Die Naturheilkunde geht von einer Selbsthilfekraft der Menschen aus, die unter dem Begriff Vitalismus zusammengefasst werden kann. Mit eingeschlossen ist dabei die Fähigkeit des Körpers, die Abwehr zu regulieren und den Menschen in seiner Ganzheit zusammen zu halten. (vgl. Krabbe 2001: 27)
Die zwei Bauern Vinzenz Prießnitz und Johannes Schroth entwickelten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erste Therapieformen der Naturheilkunde, durch volksheilkundliche Verfahren. Dadurch standen nicht nur Prießnitz und Schroth im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, sondern auch die Naturheilkunde gewann zusehends an Popularität. Dazu trugen weitere Naturheilkundler_innen wie beispielsweise Sebastian Kneipp und Louis Kuhne in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bei. (vgl. Krabbe 2001: 27)

Die folgenden Abschnitten sind nur mehr peripher der Lebensreformbewegung zuzuordnen, weshalb sie in der vorliegenden Arbeit weniger Beachtung finden.

3.8 Antivivisektionsbewegung

Die Bewegung kam über England, wo bereits 1875 ein Verein gegen Tierversuche, die „Victoria Street Society“ gründeten worden war, in den deutschen Sprachraum. (vgl. Maehle 1996: 109)
Im Deutschen Kaiserreich war Ernst von Weber ein Protagonist gegen Tierversuche. (vgl. Maehle 1996: 110) Der Beginn der Tierschutzbewegung wird in einer Zeit verortet, in der die Urbanisierung immer mehr voranschritt und somit viele Menschen den Bezug zur Natur verloren, in der begonnen wurde Haustiere zu halten und sich die Erkenntnis durchsetzte, dass sich Mensch und (Säuge)Tier in einem wesentlich geringeren Maße unähnlich waren, als bisher angenommen worden war. (vgl. Zerbel 2001: 139)
Der Komponist und Dichter Richard Wagner war eines der „aktiven

Gründungsmitglieder des Internationalen Vereins um von Weber“.[8] (Maehle 1996: 114)

> Wagner verurteilte sie [Tierversuche, Anmk. Autorin] als Ausgeburt eines verwerflichen Nützlichkeitskultes in einer industrialisierten, technisierten und militarisierten Gesellschaft. Auf diese Weise verband er seine Medizinkritik mit einer generellen Zivilisations- und Kulturkritik. (Maehle 1996: 114)

Es kann auch eine Verbindung von der Antivivisektionsbewegung mit der Naturheilbewegung erkannt werden: Grysanowski nahm als Vivisektionsgegner die Unnützlichkeit von Tierversuchen und deren Unübertragbarkeit auf den Menschen an. Er plädierte daher dafür, nicht mit den neu hergestellten Medikamenten der Schulmedizin zu experimentieren, sondern sich auf die Natur zu verlassen und ihre Heilmittel zu verwenden. (vgl. Maehle 1996: 116)

Gustav von Goßler erließ 1885 Gebote der Tierversuchspraxis. Es soll hier deshalb von „Gebot“ gesprochen werden, weil keine Kontrollmechanismen eingerichtet wurden, um die Tierversuchspraxis auch wirklich zu untersuchen und danach Ausschau zu halten, ob die Gebote eingehalten werden. (vgl. Maehle 1996:112)

Dass sich die unterschiedlichen Bewegungen auch untereinander austauschten und in Kontakt miteinander standen, zeigt das Beispiel Paul Förster, der als Antivivisektionist und Impfgegner, dem deutschen Vegetarierbund angehörte, im Deutschen Bund der Vereine für naturgemäße Lebens- und Heilweise, der lebensreformerischen Gesellschaft für Deutsche Erziehung und in der Gartenstadtbewegung aktiv war. (vgl. Maehle 1996: 119)

3.9 Bodenreform und Siedlungsbewegung

Aufgrund der voranschreitenden Industrialisierung und der Verstädterung im 19. Jahrhundert kam es zur Entwicklung einer Bewegung, von der wieder ein Rückzug aus der Stadt propagiert wurde. Gesehen werden konnte dies unter anderem an dem vermehrten Auftreten von Stadtrandsiedlungen und Schrebergärten. (vgl. Feuchter-Schawelka 1998: 227) So konnte auch die Gartenstadtbewegung als Antwort auf die Verstädterung gesehen werden. (vgl. Hartmann 1998: 289f)

8 Der Verein wurde 1879 gegründet und hieß „Internationaler Verein zur Bekämpfung der wissenschaftlichen Thierfolter“. (vgl. Maehle 1996: 111)

Eine der wichtigsten Forderungen der Bodenreform war, dass Grund und Boden als Gemeingut und nicht als individueller oder institutioneller Besitz gehandelt werden solle. (vgl. Krabbe 1974: 36) Da der Boden und die aus ihm stammenden Kräfte der Natur gehören würden, könne dieser nicht Privatbesitz von einzelnen Personen sein, sondern müsse als Allgemeingut gelten. (vgl. Meyer-Renschhausen/Berger 1998: 265f)

Die Grundmotive der Siedlungsbewegung sind die Ablehnung des kapitalistischen und sozio-ökonomischen vorherrschenden Systems, das Infragestellen des Status quo, der es zulässt, Grund und Boden in Privatbesitz übergehen zu lassen und es ging außerdem um das Gründen von Lebensgemeinschaften in neuer Naturverbundenheit und somit auf eine natürliche und ursprüngliche Weise. (vgl. Krabbe 1974: 36) In der Siedlungsbewegung sprach man sich außerdem dafür aus, Siedlungen so weit als möglich zu begrünen bzw. ein Erleben der Natur, aus der Energie geschöpft werden könne, durch Wiesen, Gärten und Waldflächen zu ermöglichen. (vgl. Scharenberg 1931, zit. nach Krabbe 1974: 36) Hier wird der Wunsch nach einem mit der Natur verbundenen Leben sowie nach einem Leben in einer Gemeinschaft ohne kapitalistische Grund- bzw. Rahmenbedingungen sichtbar. (vgl. Krabbe 1974: 36) Siedlungen und Kommunen zeichneten sich durch einen Genossenschaftscharakter aus: Menschen lebten zusammen, um gemeinsam ein besseres Leben zu haben, dass ohne die Zusammenarbeit mit anderen nicht erreicht werden konnte. (vgl. Feuchter-Schawelka 1998: 231) So machte es sich die Bodenreform auch zum Ziel den ärmeren Bevölkerungsschichten die Möglichkeit auf Grund und Boden zu geben, um der Armut und der Arbeitslosigkeit entgegen zu wirken (vgl. Meyer-Renschhausen/Berger 1998: 269) Der Monte Verità wird von Krabbe (1974) als eines der prominentesten Beispiele für Lebensreform-Siedlungen gesehen. (vgl. Krabbe 1974: 37)

3.10 Wandervögel

Zur Zeit der Lebensreform bildeten sich einige Jugendbewegungen, die ebenfalls mit den bestehenden Verhältnissen unzufrieden waren und sich in Gruppen

zusammenschlossen, um neue Wege probieren zu können und auch ihrer Ablehnung der Gesellschaft in vielerlei Hinsicht Ausdruck verleihen zu können. Ein Beispiel dafür ist die Bewegung der Wandervögel.

Der Beginn der Wandervogelbewegung kann ziemlich genau im Jahre 1896 datiert werden, als sich in Berlin Schüler und Studenten[9] gemeinsam auf Wanderschaft in die Natur begaben, da sie die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mehr ertragen wollten. (vgl. Tripold 2012: 210)

Die Wandervögel waren in ihren Anfängen eine Bewegung, an der nur Männer teilnehmen konnten; Frauen wurde der Zugang verwehrt. (vgl. Zilius 1982: 90) Mit der Zeit entstanden jedoch Mädchengruppen und später auch gemischte Gruppen. (vgl. Zilius 1982: 91f)

Diese Bewegung kennzeichnet sich vor allem durch die Betonung der Freiheit aus. (vgl. Zilius 1982: 67) Daneben war die Natur ein wichtiges Moment des Wandervogeldaseins. Da es in erster Linie darum ging, um des Wandern Willens zu wandern (vgl. Zilius 1982: 74f), war kein Ziel vorgegeben beziehungsweise war das Wandern nicht zweckgebunden. (vgl. Zilius 1982: 67) Gewandert wurde in der Natur, um dieser wieder näher zu kommen. Ein Gedanke war auch zu lernen, in der Natur zu leben und zu überleben. Daher wurde im Freien gekocht, geschlafen und auch die Freizeit dort verbracht. Indem die Wandervögel selbstbestimmt eigene Wege gehen konnten und für sich selbst sorgten, wurde einerseits das Gefühl der Gemeinschaft und andererseits auch jenes der Freiheit gefestigt. Unter anderem durch das Abschwören von Alkohol und Nikotin grenzten sich die Wandervögel von jenen Strukturen ab, in die sie hineingeboren wurden, da sie einen anderen Weg gehen wollten als den, der ihnen sozusagen vorgegeben wurde oder vorbestimmt war. (vgl. Zilius 1982: 66-69; 88) Großem Raum wurde dem Musizieren innerhalb der Gruppe eingeräumt – es wurde viel gesungen und mit Gitarre und Geige musiziert. In vielerlei Hinsicht verstärkte wohl auch das gemeinsame Musizieren das Gruppengefühl und die Gruppenzugehörigkeit. Ein sehr bekanntes Gesangsbuch der Wandervögel war der „Zupfgeigenhansl“, der aus unterschiedlichen, eigens durch Wandervögel zusammengetragenen Liedern, bestand. (vgl. Zilius 1982: 75) Im

9 Es wird hier bewusst nur die männliche Form verwendet.

Vorwort des Zupfgeigenhansls kann nachempfunden werden, in welche politische Richtung sich die Wandervogelbewegung veränderte – es „verschiebt sich der Akzent vom 'liebenswürdigen' zum 'nationalen' Erbe.“ (Hepp 1992: 28)
Als Jugendbewegung legten die Wandervögel Wert darauf, nicht mehr als unmündige Kinder oder Jugendliche wahrgenommen zu werden, denn sie wollten auf eigenen Beinen stehen. Innerhalb der Gruppe nahmen sich die Gruppenmitglieder gegenseitig ernst und wurden auch von den älteren Vereinsleiter_innen als vollwertige Mitglieder wahrgenommen und dementsprechend behandelt – ein Umgang untereinander, der zu jener Zeit nicht alltäglich war. (vgl. Zilius 1982: 68f) Die Gruppe gab Halt und das Gefühl von Gemeinschaft. Durch die altersmäßige Durchmischung der Wandervögel gab es unterschiedliche Wissensstufen in den Gruppen. Dieses Wissen wurde genutzt, um es der Gruppe zur Verfügung zu stellen und an die Jüngeren weiterzugeben. (vgl. Zilius 1982: 67)

Der Aufbau der Wandervogelgruppen sah eine_n Vereinsführer_in vor, der/die Verantwortung für die jüngeren Mitglieder übernahm. Laut Wilhelm Zilius (1982) geschah die Unterordnung der jüngeren Wandervögel freiwillig. Die Strukturen waren nicht militärisch geprägt, sondern es stellten sich die Vereinsführer_innen einerseits als kompetente Leiter_innen dar und andererseits als wichtige Ansprechpartner_innen auf persönlicher Ebene. (vgl. Zilius 1982: 68) Da Bevormundung von den Wandervögeln abgelehnt wurde und der Fokus auf der persönlichen Freiheit lag, waren auch die Vereinsleiter_innen keine bevormundenden Autoritätspersonen, wie es im Alltag vor allem bei älteren Personen üblich war. (vgl. Zilius 1982: 68) Ersichtlich wird dies unter anderem daran, dass die Leiter_innen geduzt wurden (vgl. Zilius 1982: 72).

Es gab nicht nur „die“ Wandervögel, sondern mehrere Untergruppen von Wandervögeln, die eine gewisse Heterogenität in ihren Angeboten aufwiesen. Auch wenn der Fokus der Gruppen primär auf Freiheit und Naturerleben lag, wurden in den einzelnen Gruppen verschiedene Schwerpunkte gesetzt, z.B. widmeten sich manche Gruppen besonders dem gemeinsamen Musizieren und andere legten verstärkt Wert auf das Erlernen von Fähigkeiten, die für das (Über)Leben in der

Natur hilfreich waren. (vgl. Zilius 1982: 77)

Zu Beginn trafen sich die Wandervögel bei Ausflügen, wenn sie unterwegs waren und mit der Zeit richteten sie sich auch eigene Lager ein, in denen gemeinsam Zeit verbracht werden konnte. Mit der Gruppentrennung einhergehend gab es auch bei den Lagerräumen welche für Mädchen, für Jungen oder gemischte. (vgl. Zilius 982: 77f)

3.11 Anthroposophie

Als Begründer der Anthroposophie gilt Rudolf Steiner, der ebenso die Grundsteine für die Waldorfpädagogik, Eurythmie (welche beide in den folgenden Abschnitten noch Beachtung finden werden), die biologisch-dynamische Anbaumethode, und die Anthroposophische Gesellschaft im Jahre 1912 legte, nachdem er sich von dem im englischsprachigen Raum gegründeten theosophischen Verein abgewandt hatte. Dieser war von Helena Petrovna Blavatsky und Henry Steel Olcott 1875 gegründet worden. (vgl. Kugler 2001: 113) Im Zuge ihres Aufenthalts in Indien bauten Blavatsky und Olcott auch buddhistisches und hinduistisches Gedankengut in das theosophische Weltbild ein. (vgl. Tripold 2012: 233) Steiner war vor allem durch das Halten von Vorträgen in die Theosophische Gesellschaft eingebunden, grenzte sich nach Meinungsverschiedenheiten jedoch von dieser ab, woraufhin er 1912 schließlich die Anthroposophische Gesellschaft gründete. (vgl. Kugler 2001: 114; vgl. Zander 2001: 434) Das Gedankengut, welches durch Steiner und andere weitergegeben wurde, traf nicht nur den Puls der damaligen Zeit, sondern lebte auch nach dem Zweiten Weltkrieg noch weiter auf und ist bis heute in vielen Konzepten noch vorhanden. (vgl. Kugler 2001: 115)

> Anthroposophie beinhaltet zugleich den Auftrag, im Umgang mit der Natur und in der Alltäglichkeit und Besonderheit des kulturellen und gesellschaftlichen Lebens diese Sinn-Erfahrungen wirksam werden zu lassen. Lebensreform – im weitesten Sinne – wurde hier zu einer Bewegung, die das Oben und das Unten, das Himmlische und das Irdische gleichermaßen thematisiert und im konkreten Handeln ernst nimmt. (Kugler 2001: 115)

In einem Vortrag von 1924 erklärt Steiner, dass die Anthroposophie auch daran interessiert sei, wissenschaftliche Erkenntnisse zu gewinnen, jedoch anders als die

Naturwissenschaften nicht nur auf die materielle Ebene achte, sondern auch die geistige Ebene miteinbeziehe. (vgl. Steiner 1924: 134)

3.12 Reformpädagogik

Im Rahmen der Reformpädagogik wurde das vorherrschende Schulmodell, welches auf Zwang beruhe, kritisiert und auf ein Bild des Kindes verwiesen, wie es bereits Jean-Jacques Rousseau vorschlug. Kindern solle die Möglichkeit gewährt werden, „Kinder“ zu sein und ihre eigene Persönlichkeit auszuleben, was ihnen in der Schule durch die vielen Zwänge verwehrt wurde. Es trat auch die Forderung nach künstlerischer Erziehung auf. Die Umsetzung der reformpädagogischen Ideen war in öffentlichen Schulen nicht möglich, weshalb auf private Schulen ausgewichen werden musste. (vgl. Schonig 1998: 319) Erst 1918 gab es auch im öffentlichen Bereich Versuche das Schulwesen zu reformieren. (vgl. Schonig 1998: 320)
Eine wichtige reformpädagogische Schule, die auch heute noch besteht, war jene von Maria Montessori, welche versuchte für Kinder einen Raum zu schaffen, der ihren Entwicklungs- und Wahrnehmungsphasen entsprach. Die Kinder sollten außerdem durch entsprechende Materialen bei ihren Lernprozessen unterstützt werden. (vgl. Schonig 1998: 324)
Wie bereits erwähnt war auch Rudolf Steiner ein Begründer einer Schule mit reformpädagogischen Ansprüchen – der Waldorfschule. Ähnlich wie Maria Montessori hatte auch Steiner die Vorstellung, die Schule müsse dem Kind gerecht werden und den Entwicklungsstufen entsprechen, in denen sich die Kinder befinden. (vgl. Schonig 1998: 324) Gegründet wurde die erste Freie Waldorfschule 1919 von Emil Molt, der ebenso wie Steiner zuerst der Theosophischen Gesellschaft angehört hatte und später zur Anthroposophischen Gesellschaft gewechselt war. Als Leiter wählte Emil Molt für die Waldorfschule Rudolf Steiner aus. (vgl. Ullrich 1998: 411) Die Prinzipien der Waldorfschulen waren die Fokussierung auf das Kind und dessen Entwicklungsphasen, die Zusammenarbeit von Eltern und Lehrer_innen, die Autonomie der Schule, ein koedukatives Gesamtschulsystem, die Ablehnung des Notensystems, die ganzheitliche Ausbildung des Kindes und das Verständnis des

Lehrers bzw. der Lehrerin als Begleiter_in des Kindes. (vgl. Ullrich 1998: 413f)

3.13 Bewegung/Sport

Da immer mehr Menschen, Berufe ausübten, in denen körperlicher Einsatz nicht oder nur wenig gefordert wurde, wandten sich mehr und mehr Menschen einer sportlichen Betätigung als Ausgleich zu ihrer Arbeit zu. Natürlich betraf dies nur Menschen, denen einerseits genug Zeit - die zur damaligen Zeit vielfach Mangelware war - zur Verfügung stand und die andererseits eben nicht durch einen körperlich anstrengenden Beruf bereits an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit getrieben wurden. In gewisser Weise ist also auch die Hinwendung zur Bewegung und sportlichen Betätigung als Freizeitbeschäftigung ein Phänomen der einigermaßen gut situierten Mittelklasse.

Unter anderem durch die Popularität von Licht-, Luft- und Sonnenbädern wurde auch allmählich das Badengehen als Freizeitbeschäftigung und gesunde Sportart wahrgenommen. Nebenbei konnte beim Schwimmen in einem öffentlichen Bad auch der Wunsch nach Hygiene gestillt werden. Einerseits befanden sich die Menschen beim Baden an der frischen Luft, wo auch die Sonne heilend und erholend auf den Körper einwirken konnte und andererseits wurde es auch als eine für den Körper vorteilhafte Sportart entdeckt, da es den Körper ganzheitlich in den Bewegungsprozess einbaute. Neben dem Baden war das bereits erwähnte Wandern eine Freizeitbeschäftigung und „Sportart“, die noch stärker der Natur zugewandt war. (vgl. Baumgartner 2001: 404f)

Eurythmie ist eine Bewegungsform, die in anthroposophischer Tradition sowohl als Heilmethode als auch als Kunstform angesehen wird. Steiner nahm Eurythmie in den Stundenplan einer Stuttgarter Waldorfschule auf. „Bei der Eurythmie strömt sich der ganze Mensch, nach Körper, Seele und Geist in Bewegung aus.“ (Steiner/Wegman 2000: 96) Diese Form der Bewegung wird als natürliches Verhalten des Menschen angesehen, es läuft so unbewusst ab, wie das Sprachenlernen am Anfang eines Menschenlebens. (vgl. Steiner/Wegman 2000: 96) Je nachdem wie die Bewegungen schließlich ausgeführt werden, kann die Eurythmie eine heilende Wirkung haben, da

sie auf Körper, Geist und Seele Einfluss hat. Dafür soll es aber ausgebildete Personen geben, die diese Heilmethode anleiten können. (vgl. Steiner/Wegman 2000: 96f)
Ebenfalls in Verbindung zu theosophischem Gedankengut stand die sogenannte Mazdaznan-Lehre. Die Lehre besteht bis heute und verbindet die Theosophie mit Vegetarismus und Yoga (wobei die Atem- und Meditationsübungen von besonderem Interesse sind). Mazdaznan flammte in der Lebensreform auf und auch auf dem Monte Verità wurde dieser Lehre Raum geboten. Das Ziel der Lehre ist es, Körper und Geist zur vollkommenen Einheit zu bringen. (vgl. Tripold 2012: 234f) Es handelt sich somit auch hier wieder um eine individuelle Entwicklung, wie sie in der Lebensreform hauptsächlich angestrebt wird.
Neben Mazdaznan kam bereits ab 1890 Yoga in den deutschsprachigen Raum. Bei der Lehre des Yoga geht es neben der Erhöhung des Ichbewusstseins vor allem auch um eine Fitness- und Leistungssteigerung. (Wedemeyer 2001: 100)
Anders wurde dies beim Turnen gesehen: Hier ist „Turnvater“ Friedrich Ludwig Jahn zu nennen, der bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Turnbewegung vorantrieb. Der Hintergedanke war jedoch eher ein nationalistischer, weil es um die Entwicklung körperlicher Kräfte ging, die wiederum das eigene Volk stärken sollten. (vgl. Feuchter-Schawelka: 232)

Nachdem in diesem Abschnitt ein kurzer Überblick über die Lebensreformbewegung gegeben wurde und einzelne bedeutungsvolle Facetten beschrieben wurden, wird im folgenden Abschnitt ein konkretes Beispiel für die Lebensreformbewegung genauer betrachtet. Es handelt sich dabei um das Naturheilsanatorium Monte Verità in der Schweiz, welches von 1900-1920 bestand.

4 Der Monte Verità

4.1 Vor 1900

Bevor auf dem Monte Verità ein Naturheilsanatorium eingerichtet werden sollte, hieß der Hügel nördlich des Lago Maggiore Monte Monescia. Der Beisatz Monte ist womöglich etwas irreführend, da es sich eher um einen Hügel, denn um einen Berg handelt. Trotz allem hat sich der Begriff Berg für den Hügel in der Schweiz durchgesetzt, vielleicht auch, da es beeindruckender klingt, wenn von einem Berg als von einem Hügel gesprochen wird.
Am Monte Monescia gab es bereits vor 1900 Versuche, ein theosophisches Laienkloster aufzubauen. Diese Idee stammte von Alfredo Pioda, der „Pläne eines internationalen geistigen Zentrums in Ascona“ (Gilardoni 1980: 10; vgl. Ries 2004: 21) anfertigte, den Plan jedoch nicht umzusetzen vermochte. (vgl. Seeland 2000: 106; vgl. Green 1986: 119) Die Neigung zu theosophischen Ideen wird auch später noch deutlich, wenn die Affinität zu Steiner und der Anthroposophie seitens der Monteveritàner_innen ersichtlich wird.

Zwei der Protagonist_innen des Monte Verità trafen sich 1899 im heutigen Slowenien. Es handelte sich dabei um Ida Hofmann und Henri Oedenkoven, die sich zur gleichen Zeit in einer Naturheilanstalt von Arnold Rikli befanden. In diesem Jahr rückte die Idee, selbst eine Naturheilanstalt zu gründen, in greifbare Nähe. (vgl. Voswinckel 2009: 13, vgl. Frecot 1980: 56) In Veldes, so schreibt Ida Hofmann, „gewann mich Henri Oedenkoven für das in grossen Zügen geschilderte Zukunftsunternehmen.“ (Hofmann 1906: 4) In ihren Ausführungen schildert Ida Hofmann keine Einzelheiten darüber, welche Vision Henri Oedenkoven 1899 in Veldes hatte. Ersichtlich wird jedoch, dass die Idee von ihm ausging und dass die beiden dadurch wohl etwas gefunden hatten, dass ihrer beider Herz erfüllte.

4.2 Der Beginn

> Im Oktober 1900 versammelten sich zu München in der Wohnung meiner Familie Menschen verschiedenster äusserer und innerer Gestaltung; doch beseelte mehr oder weniger fast Alle ein gleiches Verlangen nach Verlassen der veralteten gesellschaftlichen Ordnung, besser Unordnung, zum Zwecke persönlicheren Lebens und persönlicherer Lebensführung – nach Freiheit. (Hofmann 1906: 7)

Die Personen, die sich in der Wohnung trafen, waren Ida Hofmann, Henri Oedenkoven, Karl und Gustav Gräser, Lotte Hattemer, Jenny Hofmann (Schwester von Ida Hofmann) und Ferdinand Brune, ein Freund von Lotte Hattemer. (vgl. Hofmann 1906: 8) Ihnen gemein war die Idee, etwas Neues entstehen zu lassen, innerhalb dessen sie ihre Vorstellungen von einem *guten Leben* ausleben könnten. Aufgrund anfänglicher Differenzen wurde Ferdinand Brune bald aus der Gruppe gedrängt und kann daher auch nicht als Gründungsmitglied des Monte Verità, sondern nur als späterer Besucher desselbigen gesehen werden[10]. (vgl. Frecot 1980: 56) Jenny Hofmann ließ sich vorerst ebenfalls nicht auf das Abenteuer ein und kam erst später auf den Monte Verità. (vgl. Voswinckel 2009: 8) Das geografische Ziel der sich in München treffenden Gruppe war vorerst noch nicht genau definiert, aber es sollte von Schwabing aus in Richtung Schweiz oder Norditalien gehen. Zu Fuß und hauptsächlich ohne Schuhe[11] war ihr erstes Ziel der Comer See, bei dem sie jedoch nur kurz verweilten, bevor sie bis nach Ascona weiterzogen, wo die Gruppe den Monte Monescia entdeckte (vgl. Landmann 2000: 20f; vgl. Hofmann 1906: 9ff) und schließlich die Geschichte des Monte Verità begann.

4.2.1 Kurzbeschreibung der Gründer_innen

Karl (1875-1920) und Arthur Gustav Gräser (1879-1958) waren zwei aus Österreich stammende Siebenbürger. Karl Gräser war Oberleutnant der österreichischen Armee.

10 „Ferdinand Brune, der (…) Gutsbesitzer aus Oesterreich, schwingt seine ungewöhnliche Körperlänge bald in eifrigster Mithilfe auf das Gerüst unserer Bauten.“ (Hofmann 1906: 26)

11 „Im Jahre 1902 wurde in Stuttgart ein Tiroler wegen Gefährdung der Sittlichkeit verhaftet, da er infolge seiner Landestracht mit bloßen Knien umhergelaufen war.“ (Ungewitter 1913: 64, zit. nach Krabbe 1974: 97) Es ist in diesem Zusammenhang nicht schwer sich vorzustellen, wie die Gründer_innen des Monte Verità von vielen Menschen bestaunt wurden, als sie sich in Sandalen oder barfuß auf den Weg von Schwabing in die Schweiz machten, wenn bereits bloße Knie solches Aufsehen erregten und rechtliche Folgen haben konnten.

(vgl. Voswinckel 2009: 14; vgl. Frecot 1980: 56) Er fand den Soldatenstand moralisch verwerflich und suchte in dem Projekt Monte Verità eine Möglichkeit, aus dem Militär auszutreten. Karl Gräser, Ida Hofmann und Henri Oedenkoven waren bereits seit dem Aufenthalt in Veldes miteinander bekannt. (vgl. Hofmann 1906: 7f) Ein wichtiges Moment bei Karl Gräser, auf welches auch später noch Bezug genommen wird, ist seine Abneigung dem Geld gegenüber. Er hatte den Vorsatz – angepasst an seine Lebensphilosophie – sich von Geld zu entfernen und gab daher auch das meiste seiner Erbschaft aus seinem Besitz. Einen Teil jedoch behielt er sich zurück und nutzte dies in den Folgejahren, nachdem er sich vom Naturheilsanatorium entfernt hatte, um ein Grundstück auf dem Monte Verità zu kaufen.(vgl. Frecot 1980: 56) Mit Karl Gräser kam auch dessen Bruder Gustav (vgl. Hofmann 1906: 8), auch Gusto Gräser oder Gras genannt. Janos Frecot (1980) führt den Namen *Gras* auf die Bescheidenheit Gustav Gräsers zurück, der als Visitenkarte Grashalme verteilte und die Intention gehabt haben soll, mit nur einem Namen, anstelle von zweien auszudrücken, dass sich die Menschen nicht hochloben und -preisen sollten, da nur ein Namen ebenso ausreichen würde. (vgl. Frecot 1980: 57)

Ida Hofmann (1864-1926) war die älteste der Gruppe. Bis auf Gusto, der der jüngste war, waren die anderen Gründer_innen im Jahr 1875 geboren und somit 11 Jahre jünger als Ida Hofmann. Sie war in Deutschland geboren worden und war eine begnadete Klavierspielerin und begeisterte Wagnerianerin (vgl. Voswinckel 2009: 13).

Henri Oedenkoven (1875-1935), der über den Hofmann schreibt: „Wahrhafte Freundschaft verband uns“ (Hofmann 1906: 4), stammte aus einer wohlhabenden belgischen Großindustriellenfamilie. (vgl. Hofmann 1906: 3ff) Der Krankheit, die ihn schon in jungen Jahren, bereits vor der Gründung des Sanatoriums, ereilt hatte, hatte er mit einer vegetarischen bzw. frugivoren Ernährung entgegen zu treten versucht, womit er Erfolg gehabt hatte. (vgl. Hofmann 1906: 4) Die persönliche Vergangenheit von Henri Oedenkoven ließ seinen Eifer und seine Tatkraft, die er während der Zeit des Sanatoriums an den Tag legte, leichter nachempfinden.

Die letzte im Bunde war Lotte Hattemer (1875-1906), die Tochter eines Bürgermeisters. (vgl. Landmann 2000: 19) Über sie schreibt Ida Hofmann: „Lotte Hattemer, eine Berlinerin, tauschte unerquickliche Familienverhältnisse, welche sie

zum Teil krank gemacht hatten, gerne für die geplanten Lebensbedingungen ein.“ (Hofmann 1906: 8) Lotte Hattemer stand nicht so sehr wie die anderen Gründer_innen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Dies lag wohl auch daran, dass sie mehr oder weniger zwischen den *Parteien* stand und sich bald nach der Gründung zurückzog und bereits 1906 Selbstmord verübte. (vgl. Voswinckel 2009: 20, 51) Die Situation zwischen Lotte Hattemer und Ida Hofmann verschlechterte sich in den Jahren des Zusammenseins, vor allem von dem Zeitpunkt an, als sich Lotte zurückzog. So wurde sie von Ida Hofmann beschuldigt, untätig zu sein, zu lügen und zu viel für sich selbst in Anspruch zu nehmen. (vgl. Hofmann 1906: 78f)

Diese fünf vorgestellten Personen können als Gründer_innen des Monte Verità gesehen werden. Bis auf Henri und Ida blieb jedoch keine_r bis zum Ende des Projekts im Sanatoriumsbetrieb. Wer aber Teilhaber_in des Sanatoriums war, bleibt ungewiss. Auch wenn das Ziel des Projekts eine gemeinschaftliche Basis war – jede_r sollte so viel beisteuern, wie ihm/ihr möglich war (vgl. Hofmann 1906: 8f) –, so hatten doch Henri Oedenkoven und Ida Hofmann eine gewisse Vormachtstellung. Bei Henri Oedenkoven lag dies vor allem daran, dass er mit Hilfe seiner wohlhabenden (aber dem Projekt nicht wohlgesinnten) Familie den Großteil des nötigen Kapitals aufbringen konnte. Vermutlich spielte Ida Hofmann aufgrund ihrer Partner_innenschaft mit Oedenkoven - die beiden führten eine sogenannte Gewissens- oder freie Ehe - eine ihm ähnlich große Rolle. So bezeichnet Schwab überhaupt nur Ida Hofmann und Henri Oedenkoven als Gründer_innen und Betreiber_innen des Monte Verità. (vgl. Schwab 2000: 28ff) Ida Hofmann selbst nennt Karl Gräser, Lotte Hattemer, Henri Oedenkoven und sich selbst als Teilhaber_innen des Monte Verità. Später reiht sie auch ihre Schwester Jenny unter die Teilhaber_innen. (vgl. Hofmann 1906: 16ff)

Den Gründer_innen gemein ist, dass sie alle aus dem bürgerlichen Mittelstand stammten. „Sie befanden sich persönlich und beruflich keineswegs in einer hoffnungslosen Situation, die sie zu einer 'Flucht' aus den gesellschaftlichen Verhältnissen veranlasste.“ (Schwab 2003: 71) Die persönliche Situation dieser Personen lässt sich aus heutiger Sicht keinesfalls eindeutig beurteilen. Wir können jedoch, im Gegensatz zu der Meinung Andreas Schwabs, davon ausgehen, dass ein Verhalten wie das der Gründer_innen, die mit Familie und Freund_innen brachen und

ihre stabilen finanziellen Verhältnisse aufs Spiel setzten, in einer Hoffnungslosigkeit gründet - einer Hoffnungslosigkeit vor allem bezüglich der gesellschaftlichen Verhältnisse - und der Schritt, anderswo ein neues Leben zu beginnen, als der einzige Ausweg aus dieser scheinbar unerträglichen Situation gesehen werden konnte.

4.3 1900-1920

Dieser Abschnitt soll einen kurzen Einblick in das Projekt am Monte Verità geben. Eine tiefere Auseinandersetzung findet im Anschluss an dieses Kapitel statt.
Das Projekt *Monte Verità* wurde zu fünft gestartet, minimierte sich zahlenmäßig jedoch bald. Nach dem Start des Vorhabens kam auch Ida's Schwester Jenny nach Ascona, zog jedoch bereits im Dezember 1901 aufgrund unterschiedlicher Differenzen gemeinsam mit Karl Gräser vom Monte Verità weg. Geografisch blieben sie nahe am Sanatorium, denn sie kauften sich ebenfalls am Monte Monescia ein Grundstück. (vgl. Landmann 2000: 46f; vgl. Green 1986: 122) Für Ida Hofmann war es Karl Gräser, der seine Schwester dazu antrieb mit ihm zu gehen:

> Dass Jenny auf dem Wege der Hypnose ein Opfer dieses Gräserismus geworden, beweist die nach so kurzer Zeit mit ihr vorgegangene körperliche und geistige Veränderung. Ihr Auge blickt leer, ihr Körper trägt die Spuren schwerer, ihr nicht zusagender Arbeit. (Hofmann 1906: 89)

Die beiden Zurückgezogenen versuchten sich selbst zu versorgen und sich von dem kapitalistischen System fern zu halten. (vgl. Landmann 2000: 47f) Im gleichen Jahr entfernte sich auch Gusto Gräser vom Berg der Wahrheit und ging nach Ungarn, kam aber ein Jahr später wieder zurück. (vgl. Green 1986: 122) An seiner Seite befand sich Elisabeth Dörr, eine Hellseherin, über die nicht viel bekannt ist, außer dass sie insgesamt acht Kinder auf die Welt gebracht hatte und großzog und gemeinsam mit Gusto Gräser auf Wanderschaft ging. (vgl. Voswinckel 2009: 28f) Der Teil des Monte Monescia, den Jenny Hofmann und Karl Gräser, sowie auch manchmal Gusto Gräser, bewohnten, nennt sich Monte Gioia – der Berg der Freude. (vgl. Bayer 2003: 97)

Der Bau des Sanatoriums erstreckte sich über einige Jahre, sodass der Sanatoriumsbetrieb erst im Jahr 1905 seinen Anfang nehmen konnte. (vgl. Schwab

2003: 125) Martin Green (1986) schreibt jedoch, dass die ersten Patient_innen bereits 1902 aufgenommen werden konnten. (vgl. Green 1986: 122) Die folgenden 18 Jahre waren gekennzeichnet von einem Auf und Ab an Besucher_innenzahlen und Durchsetzung moralischer Vorstellungen sowie eigener Interessen.

> Oedenkoven and Hofmann wanted to make it economically self-supporting by building a nature cure sanitarium, like the one at which they had met, where rich people would pay fees to be looked after. Oedenkoven also foresaw a school, an art school, an orchard, and even a factory to make Reformwaren, to suit the taste of people in the Lebensreform movement. But the Gräser brothers, especially the younger, thought this a craven concession to capitalism and a betrayal of their ideal. They wanted nothing to do with buying and selling, with money or with property. (Green 1986: 121f)

Auf diese unterschiedliche Auffassung von dem, wie sich der Monte Verità hätte entwickeln sollen, wird in weiterer Folge noch verwiesen werden, da dies auch ein ausschlaggebender Punkt für die örtliche Trennung der Gruppenmitglieder war.

Obwohl die Gründer_innen unterschiedliche Ziele verfolgten, wurde in erster Linie das Projekt von Henri Oedenkoven und Ida Hofmann umgesetzt – es wurde ein Naturheilsanatorium für zahlende Gäste errichtet, später auch ein Reformwarenhaus und eine Schule für Lebenskunst eröffnet. (vgl. Green 1986: 139) Die Patient_innen des Naturheilsanatoriums wurden mit Luft- und Sonnenbädern, mit vegetarischer Diät und mit Wasserkuren behandelt. Abends – so erzählt es Green – gab es Gespräche, Musik und Lesungen. (vgl. Green 1986: 122f)

Trotz manch unsicherer Zeiten kamen während des 20jährigen Bestehens viele bekannte Persönlichkeiten auf den Monte Verità, was wohl dazu führte, dass der Berg immer populärer wurde, was wiederum mehr und mehr Personen des öffentlichen Lebens und Interesses auf den Berg führte. (vgl. Ries 2004: 22) Xaver Bayer (2003) ist der Meinung, dass der Ursprung für den legendenumwobenen Monte Verità nicht er selbst oder seine Besucher_innen ist/sind, sondern der Monte Gioia vor allem mit den Brüdern Gräser ist. (vgl. Bayer 2003: 97)

Um einen Eindruck davon zu bieten, von welchen Persönlichkeiten hier die Rede ist, soll eine Auswahl der Besucher_innen angeführt werden:

Erich Mühsam, Otto Gross, Franziska zu Reventlow, Rudolf von Laban, Gustav Nagel, Hermann Hesse, Johannes Nohl, Raphael Friedeberg, Ernst Frick, Alexander Wilhelm de Beauclair, Margarethe Hardegger, Mary Wigman (vgl. Voswinckel 2009:

9, 24, 26, 29, 43, 50, 60, 102), Emile Jacques-Dalcroze (vgl. Bayer 2003: 76), Michail Bakunin (vgl. Szeemann 1980: 5) und Karl Vester (vgl. Frecot 1980: 59).

4.4 Ab 1920

Noch bevor Henri Oedenkoven, seine Frau Isabella – die er 1911 heiratete, weil sie sich weigerte, unehelich mit ihm zusammenzuleben (vgl. Voswinckel 2009: 118) – und Ida Hofmann 1920 den Entschluss fassten sich vom Monte Verità zu verabschieden, verließen Karl Gräser 1916 und Gusto Gräser 1918 den Monte Verità. (vgl. Voswinckel 2009: 126) 1920 wandert Henri Oedenkoven mit seiner neuen Frau und Ida Hofmann vorerst nach Spanien und schließlich nach Brasilien aus, wo sie eine neue vegetarische Kolonie aufbauten (vgl. Landmann 2000: 181) und das Sanatorium verkam, bis „1924 drei Berliner Familien den Restaurant- und Hotelbetrieb wieder aufnahmen“ (Ries 2004: 22). 1926 wurde abermals der/die Besitzer_in gewechselt und an die Stelle der Berliner Familien trat der deutsche Kunstsammler Eduard von der Heydt, der den Monte Verità bis zu seinem Tod 1964 in seinem Besitz erhielt und einige der Kunstwerke aus seiner Kunstsammlung dort ausstellte sowie ein Hotel errichtete. (vgl. Ries 2004: 22; vgl. Voswinckel 2009: 143) Außerdem gründete in den 1920er Jahren Olga Fröbe-Kapteyn die Eranos-Bewegung und begann die jährlichen Eranos-Tagungen[12], die bis zum heutigen Zeitpunkt bestehen, auf dem Monte Verità abzuhalten. (vgl. Voswinckel 2009: 142)

Im folgenden Abschnitt sollen jene Bereiche des Monte Verità betrachtet werden, die sich besonders hervorgehoben haben und auch innerhalb der Lebensreformbewegung einen wichtigen Stellenwert hatten. Robert Landmann (2000) zählt auf, welche Themen die Gründer_innen des Monte Verità vor allem als geistige Pionier_innen aufbrachten: „Ernährungstheorie, naturgemäße Lebensweise, Körperkultur, Frauenemanzipation, Eherecht, allgemeine Gesellschaftsreform, Kleidungsreform,

12 Die erste Eranos-Tagung wurde 1933 unter dem Titel „Yoga und Meditation im Osten und Westen“ abgehalten. Es ist eine Tagung, die sich zum Ziel gesetzt hat über die Verschiedenheit und Vielfalt der Menschen und der Kulturen zu sprechen, wobei es vor allem um eine Vereinigung des Ostens mit dem Westen ging. (vgl. Rosenbaum-Kroeber 1980: 117f)

Jugendbewegung, Friedensbewegung, Kriegsdienstverweigerung, unpolitischen begrenzten Kommunismus, Siedlungswesen, Internationalismus und sonstige Kulturbestrebungen.“ (Landmann 2000: 32f) Wenn wir uns das Bild von Krabbe's (1974) Einteilung zur Lebensreformbewegung vergegenwärtigen, wird ersichtlich, dass nicht alle Bereiche, die laut seiner Aufzählung zur Lebensreformbewegung gehören, auf dem Monte Verità einen Platz gefunden haben – sofern das aus dem gegenwärtigen Standpunkt zu behaupten ist. Das Thema der Feuerbestattung im Rahmen der Lebensreformbewegung konnte weder im Rahmen der Recherche über den Monte Verità noch über jene der Lebensreformbewegung ausfindig gemacht werden, auch wenn Krabbe diesen Bereich in den engeren Kreis der Lebensreformbewegung einschließt. (vgl. Krabbe 1974: 13)

Im Laufe des 20jährigen Bestehens des Monte Verità kamen unterschiedlichste Menschen auf diesen Berg bei Ascona. Einige von ihnen waren von dem Naturheilsanatorium weniger begeistert als andere, so auch Erich Mühsam. Er schrieb ein alkoholfreies Trinklied, in dem er die gängige Praxis am Monte Verità aufs Korn nimmt und dabei viele wichtige Themen der Monteveritàner_innen in überspitzter Form anspricht.

Der Gesang der Vegetarier

Wir essen Salat, ja wir essen Salat,
Und essen Gemüse früh und spät.
Auch Früchte gehören zu unsrer Diät.
Was sonst noch wächst, wird
alles verschmäht.
Wir essen Salat, ja wir essen Salat,
Und essen Gemüse früh und spät.

Wir sonnen den Leib, ja wir sonnen
den Leib,
Das ist unser einziger Zeitvertreib.
Doch manchmal spaddeln wir auch
im Teich,
Das kräftigt den Körper und
wäscht ihn zugleich.
Wir sonnen den Leib, ja wir sonnen
den Leib,
Das ist unser einziger Zeitvertreib.

Wir hassen das Fleisch, ja wir hassen
das Fleisch,
Und die Milch und die Eier und
lieben keusch.
Die Leichenfresser sind dumm und roh,
Das Schweinevieh – das ist ebenso.
Wir hassen das Fleisch, ja wir hassen
das Fleisch,
Und die Milch und die Eier und
lieben keusch.

Wir trinken keinen Sprit, nein wir trinken
keinen Sprit,
Denn der wirkt verderblich auf das
Gemüt.
Gemüse und Früchte sind flüssig genug,
Drum trinken wir nichts und sind doch
sehr klug.
Wir trinken keinen Sprit, nein wir trinken
keinen Sprit,
Denn der wirkt verderblich auf das
Gemüt.

Wir rauchen nicht Tabak, nein wir
rauchen nicht Tabak,
Das tut nur das scheußliche Sündenpack.
Wir setzen uns lieber auf das Gesäß
Und leben gesund und naturgemäß.
Wir rauchen nicht Tabak, nein wir
rauchen nicht Tabak,
Das tut nur das scheußliche Sündenpack.

Wir essen Salat, ja wir essen Salat,
Und essen Gemüse früh und spät.
Und schimpft ihr den Vegetarier
einen Tropf,
So schmeißen wir euch eine Walnuss an
den Kopf.
Wir essen Salat, ja wir essen Salat,
Und essen Gemüse früh und spät.
(Mühsam, zit. nach Landmann 2000: 121f)

Die Einteilung des Monte Verità in die folgenden Abschnitte entstand aus der Auseinandersetzung mit der Lebensreformbewegung und ihrer Verbindung zum Monte Verità sowie aus der Beschäftigung mit Primärliteratur von Ida Hofmann und den literarischen und wissenschaftlichen Aufarbeitungen des Monte Verità von ausgewählten Autor_innen. Die Bereiche sind nicht trennscharf voneinander abzugrenzen, stattdessen finden sich fließende Übergänge zwischen den Bereichen.

4.5 Ernährung und Vegetabilismus

Das oben angeführte Gedicht von Erich Mühsam zeigt die Ernährungsgewohnheiten der Monteveritàner_innen in einer ironischen Darstellung auf; Fleisch und andere tierische Produkte werden verschmäht, stattdessen stehe Salat und Gemüse auf dem Speiseplan. „Hofmann und Oedenkoven […] verzichteten auf alle tierischen Produkte […]. Im ersten Jahr wurde gänzlich auf das Kochen verzichtet, zum Essen gab es einzig Rohkost, zur Hauptsache ungekochte Früchte.“ (Schwab 2003: 78f) Um auch Besucher_innen mit anderen Ernährungsgewohnheiten für das Sanatorium begeistern zu können, wurden die *Essensregeln* in den späteren Jahren gelockert[13]. (vgl. Schwab 2003: 112; 164)

Aufgrund der vegetabilen Ausrichtung des Monte Verità und der Ablehnung der Verwendung tierischer Produkte sowie der Ablehnung der Tierhaltung (sowohl als Haus- als auch als Nutztiere), entspricht diese Lebensweise einer veganen. Trotzdem wurden auf dem Monte Verità ein Esel (als Wasserträger) und für kurze Zeit auch eine geschenkte Kuh gehalten. Das Interesse an der Kuh sei jedoch, so Landmann, nicht sehr groß gewesen: „dass die gestiftete Kuh nach kurzer Zeit verschieden war,

13 So kam in späteren Jahren auch Fleisch auf die Speisekarte. (vgl. Landmann 2000: 95)

hatte die Gemüter eher befreit als betrübt.“ (Landmann 2000: 45) Ida Hofmann beschreibt die Situation folgendermaßen:

> Die Meisten tun nicht das Notwendige zur Förderung des Zweckes, sondern ungefähr genau das, was ihnen beliebt; es waltet eine schlecht verstandene Anarchie; die Durchzügler schlafen auf Heulagern – Kästen und Vorräte stehen offen – unsere mangelhaft gehütete Kuh fällt in unbegreiflicher Fressgier über einen grossen Seifenvorrat her und wir finden am nächsten Morgen ihre Leiche im Stall. (Hofmann 1906: 32)

Beschrieben als Tier mit „unbegreiflicher Fressgier“, scheint die Kuh nicht über die Maßen beliebt gewesen, sondern eher geduldet worden zu sein. Bevor das Sanatorium mit Wasserleitungen ausgerüstet wurde, musste das Wasser noch zu Fuß auf das Gelände gebracht werden. Dafür wurde ein Esel gekauft, der als Transporthilfe für Wasser eingesetzt wurde. (vgl. Landmann 2000: 45)

In dem oben angeführten Zitat bezichtigt Ida Hofmann die Durchreisenden, sich zu wenig in der Gemeinschaft zu engagieren. Ein Stichwort hierfür ist die „schlecht verstandene Anarchie“[14].

Wie bereits in den vorhergegangenen Ausführungen zum Vegetarismus beschrieben, ging es bei der vegetarischer Lebensweise nicht ausschließlich um den Verzicht tierischer Nahrungsmittel. (vgl. Kapitel 3.4) Die Gründe dafür können unterschiedlich motiviert sein: es finden sich ethisch-moralische, religiöse, gesundheitliche oder auch ökologische Motive. (vgl. Baumgartner 1998b: 130) Henri Oedenkoven war, wie bereits erwähnt, aufgrund gesundheitlicher Beschwerden zum Vegetarier geworden. Durch die Umstellung seiner Ernährungsgewohnheiten war es bald zur Verbesserung und schließlich zum Verschwinden der Symptome gekommen. Deshalb ist wohl auch anzunehmen, dass diese Selbsterfahrung den Gründer bei der Umsetzung des Sanatoriums stark beeinflusste hatte. Neben der vegetabilen Ernährung als Basis sollte für ein gesundes Leben auf Genussmittel wie Tabak, Kaffee, Alkohol, Salz und Tee verzichtet werden. (vgl. Voswinckel 2009: 23; vgl. Landmann 2000: 59) Ähnlich wie die Naturheilkunde, erstrebt auch der Vegetarismus eine Einheit von Mensch und Natur. Entstehen solle diese Einheit durch eine „natürliche Lebensweise“ die dadurch erreicht werde, dass die Bereiche Ernährung und Wohnen auf *natürliche* Weise verbunden werden und ein ausreichender Kontakt

14 Ihre Vorstellung davon, was eine gut verstandene Anarchie sei bzw. was es dazu brauche, konnte leider im Rahmen dieser Arbeit nicht behandelt werden.

zu Licht, Luft und Wasser vorhanden ist. (Schipperges o.J.: 17)

In einigen Ausführungen über den Vegetarismus am Monte Verità wird erwähnt, dass sich nicht alle dort lebenden (oder besuchenden) Personen an eine vegetarische Ernährung hielten. Zum Beispiel erzählt Landmann, dass sich Besucher_innen nach Losone, nicht unweit von Ascona, begaben, um sich dort mit Fleisch und anderen Tierprodukten verköstigen zu lassen. (vgl. Landmann 2000: 70) Auch Voswinckel beschreibt in ihrem Buch, dass es gängige Praxis war, ins Dorf zu gehen und sich dort den auf dem Monte Verità *verbotenen* Speisen und Getränken hinzugeben. Als Beispiel dafür nennt sie Erich Mühsam, der ohne diese „Flucht" ins Dorf seiner Meinung nach „vom Fleisch gefallen wäre". (vgl. Voswinckel 2009: 44) Trotzdem war es bis zur Lockerung des Speiseplans von der Mehrheit der Besucher_innen akzeptiert worden, dass am Monte Verità nur vegetabil gekocht wurde (vgl. Bayer 2003: 84). Dass sich manche Besucher_innen auswärts nicht vegetabil verköstigten, war zumindest Ida Hofmann bekannt. Ihren Ausführungen folgend, geschah es immer häufiger, dass außerhalb der Sanatoriumsküche gespeist wurde, „bei diesen Gelegenheiten wird des 'Beliebten' gewöhnlich zu viel genossen und die Folgen davon machen sich durch Magenverstimmungen geltend." (Hofmann 1906: 51) Ganz klar wird hier der gesundheitliche Aspekt der vegetabilen Ernährung in den Vordergrund gerückt und das unachtsame Essen an den Pranger gestellt.

Einerseits spricht Schwab (2003) davon, dass in den Statuten festgehalten wird, dass sich die Menschen außerhalb des Monte Verità frei für oder gegen die Prinzipien und Regeln des Naturheilsanatoriums entscheiden könnten. (vgl. Schwab 2003: 103) Andererseits schreibt der Autor aber, dass manche Besucher_innen sich ins Dorf schlichen, um dort „ihre Gelüste nach Fleisch und Alkohol heimlich stillen" (Schwab 2003: 163) zu können. Das Naturheilsanatorium wollte sich als ein Ort verstehen, an dem Krankheiten durch naturheilkundliche Verfahren auskuriert werden können. Vor allem Oedenkoven und Hofmann bauten dabei auf ihr Verständnis einer gesunden Lebensweise, welche den Verzicht von Fleisch miteinschloss, und glichen den Sanatoriumsbetrieb mit diesen Prinzipien ab. Ging es darum, dass Besucher_innen aufgrund gesundheitlicher Probleme auf den Monte Verità kamen, so konnten sie sich einer Kur unterziehen. Es blieb jedoch ihnen selbst überlassen, ob sie diese Kur strikt einhielten. „Sogar die vegetarische Ernährung (…) wurde zur Privatsache der

Mitglieder erklärt!“ (Schwab 2003: 104) Sofern der Verzehr von Fleisch nun eine individuelle Entscheidung der betreffenden Person war, stellt sich die Frage, wie dann dieser Zusatz des Wortes „heimlich“ zu verstehen ist, der sich nicht nur bei Schwab (2003) findet, sondern beispielsweise auch bei Voswinckel (2009: 23) oder bei Schwab (2001: 110)? Soll durch den Zusatz des Begriffes ein bestimmtes Bild kreiert werden, dass das Sanatorium und ihre Betreiber_innen in ein bestimmtes Licht rücken soll?

Der oben erwähnte Erich Mühsam schreibt über die Vegetarier_innen auf dem Monte Verità, dass sie überheblichen seien und denken würden, etwas Besseres zu sein. (vgl. Landmann 2000: 56)

> Wenn mir aber jemand mit allgemeinsittlichen Vorhaltungen kommt, mir 'Leichenfraß' vorwirft und sich als höheren Menschen aufspielt, so wirkt er auf mich in höchstem Maße lächerlich. Mit solch läppischen Albernheiten aber begründen die meisten ihren Vegetarismus. Als ob sie nicht mit jedem Radieschen, das sie verzehren, ein Stück Leben vernichten und sich ebenfalls von 'Leichenfraß' nähren! (Mühsam, zit. nach Landmann 2000: 56)

Abbildung 5: Der Vegetarianer (Baumgartner 2013: 63)

Der abgebildete „Vegetarianer“ wird auf diesem Bild lächerlich gemacht. Die

Körperform ist deformiert; dünne, längliche Gliedmaßen bilden mit einem dünnfaltigen Gesicht, einem kugelrunden Bauch und großen Füßen die Gestalt des Vegetarianers. In den Taschen seiner Jacke trägt er verschiedene Arten Gemüse, welches er roh essen kann. Interessant ist dabei, dass obwohl der Vegetarismus auf eine jahrhundertelange Tradition zurückblicken kann, er noch immer eine große Angriffsfläche für die Verspottung von Menschen bietet, die sich in die Gruppe der Vegetarier_innen einordnen lassen. So verpönt mancherorts und zu manchen Zeiten der Vegetarismus, der Veganismus ist oder war, so gab und gibt es immer wieder Räume, in denen diese Ernährungsform, diese Weltanschauung ausgelebt werden konnte bzw. kann.

An der Idee der vegetabilen Ernährung wurde nicht eisern festgehalten. Wie bereits erwähnt, wurde im Zuge einer besseren Publikumswirksamkeit versucht, auch andere Ernährungsformen anzubieten. Landmann (2000) führt diesen Umstand darauf zurück, dass Oedenkoven unbedingt ein gut funktionierendes Unternehmen entstehen lassen wollte, für das er – obwohl er eine vegetarische Ernährung propagierte – sogar den Verzehr von Fleisch erlaubte.

> Wenn man ihm klarzumachen verstand, dass durch irgendeine Konzession das Unternehmen einen Vorteil gewinnen könnte, so ging er unbedenklich darauf ein. Sein Werk musste florieren, denn das war die Vorbedingung für eine praktische Propagierung der pflanzlichen Ernährung. (Landmann 2000: 95)

Im Nachhinein ist es verständlicherweise schwierig zu erfahren, ob das wirklich Oedenkoven's Intention war oder ob ihm in dem Roman von Landmann etwas in den Mund gelegt wurde.

4.6 Geschlechterverhältnisse und Sexualreform

Vier der Protagonist_innen auf dem Monte Verità lebten in freier Ehe zusammen – Jenny mit Karl und Ida mit Henri. Vor allem Ida Hofmann hat sich diesbezüglich ausführlich zu Wort gemeldet und ihren Standpunkt vertreten.

> Inzwischen hat die Freundschaft, welche mich mit Henri verbindet, sich immer mehr gefestigt; unsere Interessen stimmen so sehr überein und unsere gegenseitige Sympathie wächst so beglückend, dass in beiden der Wunsch nach dauernder Vereinigung erwacht ist. Liebe als eine in der Natur 'frei' sich vollziehende Vereinigung zweier Wesen betrachtend, verwerfen wir für uns sowohl den priesterlichen Segensspruch als auch den Staatsakt. Beide stellen für unsere Begriffe eine autoritäre Einmischung Unbeteiligter

> dar, die keinerlei Gewähr für das Treuegelöbnis bieten und in den meisten Fällen anstatt eines weihevollen Bundes nur ein Geschäft besiegeln, welches von zwei oder mehr Interessenten geschlossen wird. Staat und Kirche bestätigen offiziell jene entwürdigende Besitzergreifung der Frau durch den Mann und bieten daher dem klar denkenden Menschen unseres Zeitalters den Inbegriff der Unmoral, der Lüge und der Lächerlichkeit. (Hofmann, zit. nach Landmann 2000: 31f)

Ida Hofmann beschreibt in diesem Abschnitt ihr Verständnis davon, welche Verbindung sie für sich zwischen Menschen die sich in einem Liebesverhältnis befinden als sinnvoll erachtet. Es gehe um ein gemeinsames Wachsen und darum, sich aneinander anzunähern sowie um den beiderseitigen Wunsch, eine Verbindung einzugehen und ein Zeichen nach außen zu setzen. Sei dieser Wunsch vorhanden, brauche es keine Institution, weder eine religiöse noch eine staatliche, die diesen Beschluss besiegelt. Hofmann versteht jene Art der Segenserteilung als autoritäre Einmischung, die kein Garant für das Funktionieren der Beziehung darstellt. Sie sieht darin stattdessen ein Geschäft im Rahmen dessen das Patriarchat Vertretung finde. Die klassische Ehe, die von Kirche und oder Staat beschlossen bzw. besiegelt wird, lasse die Frau, laut Hofmann, in den Besitz des Mannes übergehen. Darum appelliert sie am Ende dieses Ausschnittes an *klar denkende Menschen*, denn wer könne die Institution Ehe bei solchen Voraussetzungen oder Aussichten rational wählen? Welche Frau könne sich dem Patriarchat freiwillig unterwerfen? Welcher Mann würde sich eine Frau auf diese Art und Weise zu eigen machen wollen?

Ein weiterer Kritikpunkt an der Ehe erschließt sich laut Hofmann durch die Handhabe der Namensänderung. Aufgrund der patriarchalen Strukturen müsse es die Frau sein, die den Namen des Mannes annehme, wogegen sie sich jedoch sträubte, da dies eine weitere Verfestigung der bestehenden Verhältnisse bedeuten würde. (vgl. Hofmann 1903, zit. nach Landmann 2000: 32) In der freien Ehe jedoch könne die Frau und auch der Mann ihren/seinen Namen behalten und die *Ehe* würde aufgrund von Liebe eingegangen werden und nicht aufgrund eines Pflichtgefühls oder aufgrund äußerer Einflüsse oder Zwänge. Ida Hofmann stellte auch Überlegungen zu bestimmten Begrifflichkeiten an, die ihrer Meinung nach unüberlegt verwendet würden. „Auch forderte sie, dass die Anrede 'Fräulein' – wo es doch auch niemandem einfallen würde, einen Mann mit 'Herrlein' zu betiteln – abgeschafft gehöre.“ (Schwab 2003: 85) Diese Verniedlichung der Frau durch das Suffix „lein“ wäre ebenso unangemessen und patriarchal, wie die Tatsache, dass Frauen bei der

Eheschließung den Namen der Männer annehmen und diesen auch nach der Scheidung noch behalten müssten. (vgl. Schwab 2003: 85)

Die freie Ehe von Ida Hofmann und Henri Oedenkoven, die sie als Gewissensehe bezeichneten, ging in die Brüche, als Henri seine zukünftige Frau Isabella kennenlernte. Diese wollte mit ihm nicht in freier Ehe zusammenleben, weshalb er sich von Ida trennte und Isabella offiziell heiratete. Interessant an dieser Situation ist, dass weiterhin eine Freundschaft zwischen den drei Personen bestand. So verließen sie später im Dreiergespann den Monte Verità und bauten gemeinsam in Brasilien ein neues Projekt auf. (vgl. Voswinckel 2009: 126)

Voswinckel (2009) zitiert Rudolf von Laban[15], der in seinem Buch „Ein Leben für den Tanz“, einen Tag am Monte Verità exemplarisch vorstellt: Bereits am Morgen schlug Laban einen Gong und gab damit den Hinweis, mit der Arbeit zu beginnen. Zu den Arbeiten zählten unter anderem die Gartenarbeit, die Weberei und das Kochen. Hinsichtlich der Näharbeiten betont Laban explizit: „Frauengruppen gingen in die Nähstuben, wo Tanzkleider und Sandalen angefertigt wurden“ (Laban, zit. nach Voswinckel 2009: 94). Nicht eindeutig ist an dieser Stelle, ob er in diesem Kontext nur von sich und den Tänzerinnen, die mit ihm am Berg waren, schreibt oder ob es um die Gemeinschaft auf dem Monte Verità als Ganzes geht. Sofern er nur von der Tanzgruppe ausginge, wäre es nicht weiter verwunderlich, wenn er von Frauengruppen spricht – da, soweit bekannt, nur Frauen unter den Tänzerinnen waren. Handelt es sich jedoch um die Monteveritàner_innen, kann diese Form der Arbeitsaufteilung als Reproduktion patriarchaler Strukturen gesehen werden. Dies wäre ein Widerspruch mit den Wahrnehmungen von Landmann (2000) und Frecot (1980). Ersterer schreibt über die Rollenverteilung: „Frauen und Männer verrichten dieselbe Arbeit“ (Landmann 2000: 33) und letzterer: „Männer und Frauen machen schwere körperliche Arbeit.“ (Frecot 1980: 58) Frecot bezieht sich in seinen Ausführungen vor allem auf die Anfangsjahre, in denen das Naturheilsanatorium erst im Aufbau begriffen war. Sofern es sich bei Laban nicht nur um ihn und die Tänzerinnen handelt, könnte dies auch bedeuten, dass sich die Rollenaufteilung auf

15 Rudolf von Laban wurde 1879 in Kronstadt als Sohn einer bürgerlichen Familie geboren. (vgl. Green 1986: 83) Er war Tänzer und Choreograf und legte einen Grundstein für die Entwicklung des Ausdruckstanzes von Mary Wigman. (vgl. Voswinckel 2009: 90)

dem Monte Verità im Laufe der Zeit verändert hat, da Laban erst Jahre nach der Gründung auf dem Berg anwesend war. In Anlehnung an die Ideale Ida Hofmanns, die sich unter anderem gegen die Unterwerfung der Frau unter den Mann stellte und für freie Ehe mit zwei gleichberechtigten Partner_innen eintrat, und den Ausführungen von Voswinckel, die den Monte Verità als „nicht-hierarchische[] und nicht-patriarchalische[] Gesellschaft“ (Voswinckel 2009: 10) beschreibt, war das Ziel auf dem Berg der Wahrheit genau jenes Aufbrechen gesellschaftlicher, patriarchaler Strukturen.

Die Schriftstellerin und Malerin Fanny zu Reventlow, die 1910 erstmals nach Ascona kam, plädierte nicht nur für eine Abwendung von den patriarchalen Strukturen der Gesellschaft, sondern sprach sich für eine matriarchale Ordnung aus. Sie hatte ein uneheliches Kind geboren und gab, zusätzlich zu diesem gesellschaftlichen Fauxpas, nicht Preis, wer der Vater des Kindes war. Der gängigen Praxis, das Kind wegen dieser von der Gesellschaft nicht akzeptierten Umstände wegzugeben, zu verstecken oder einem verheirateten Paar zu übergeben, hielt sie sich fern. Stattdessen trat sie in der Öffentlichkeit selbstbewusst als Alleinerzieherin mit ihrem Sohn auf. (vgl. Voswinckel 2009: 41) Nach Ascona und auf den Monte Verità kam Fanny zu Reventlow, um eine Scheinehe mit einem Baron, der ihr von Erich Mühsam vermittelt worden war, einzugehen. Laut einem Brief von Reventlow an Paul Stern war die Motivation des Barons für diese Heirat, dass er seiner Familie imponieren wollte. Außerdem schien es, laut Reventlow, auch darum zu gehen, die Familie mit dieser Hochzeit zu schikanieren. (vgl. Reventlow 1977, zit. nach Voswinckel 2009: 74) Reventlow hingegen wählte diesen Weg einerseits, um ihre gegenwärtige finanzielle Situation aufzubessern, weil der Baron die halbe Erbschaft des eigenen Vaters für diese Scheinehe bezahlte, wobei Reventlow am Ende weniger bekam als sie erwartet hatte und auch dieses Geld durch den Bankrott einer Bank verlor. (vgl. Voswinckel 2009: 84) Andererseits heiratete sie ihn auch für ihren Sohn, *Bubi*. Zwischen dem Baron und Fanny zu Reventlow wurde abgemacht, dass der Baron ihren Sohn adoptieren würde, was Reventlow als Intention – neben dem Geld – für die Scheinehe nennt. (vgl. Reventlow 1977, zit. nach Voswinckel 2009: 74f; vgl. Voswinckel 2009: 75)

Reventlow hatte eine Vision von einer matriarchalen Gesellschaftsordnung. In ihrem eigenen Leben setzte sie diese Idee dadurch um, dass sie ihren Sohn ohne Vater großzog. Außerdem verheimlichte sie den Vater des Kindes, womit sie implizit auch den Wert, der der Vaterfigur beigemessen wurde, minderte. Ihr Umgang könnte als ein Vorführen einer gelebten Alternative zum Kleinfamilienmodell mit Mann, Frau und Kind/ern wahrgenommen werden. Auch wenn sie sich wahrscheinlich teilweise in einem Raum befand, wo dieses Leben nicht verurteilt, sondern eher bewundert wurde – nämlich in der Schwabinger Bohème – lebte und inszenierte sie ihr Leben scheinbar absichtlich auch außerhalb dieses Raumes.
Ein weiterer Kritikpunkt an bestehenden Geschlechterverhältnissen, der auch auf dem Monte Verità auftauchte, ist die Wahrnehmung von homosexuellen, und/oder polygamen (Liebes-)Beziehungen. So bekannte sich beispielsweise der auch am Berg präsente Erich Mühsam der Bisexualität. Ein Schritt in diese Richtung war um die Jahrhundertwende kein einfacher. (vgl. Linse 1980: 28) „Die Deutung der Homosexualität als Akt seelischer Befreiung und Vorstufe der politischen Befreiung begegnete Mühsam wieder in der Gestalt des Psychoanalytikers Otto Groß.“ (Linse 1980: 29) Auch Otto Groß war eine_r der Besucher_innen des Monte Verità, welcher nur ein Ort von vielen war, in denen homo- oder bisexuelle Beziehungen Eingang finden konnten. (vgl. Linse 1980: 28f)

4.7 Medizin, Naturheilkunde, Gesundheit

Der Monte Verità entstand aus der Idee heraus, ein Naturheilsanatorium zu gründen. Zahlenden Gästen sollte dort ein Ort der Genesung auf naturheilkundlicher Basis geboten werden. Ein Grundpfeiler für die Gesundung der Menschen war die vegetabile Ernährung. So konnte Henri Oedenkoven bereits vor der Gründung des Monte Verità in seinem eigenen Leben mit der Umstellung der Ernährung Erfolge verzeichnen und schuf im Naturheilsanatorium eine Umgebung, in der er diese Erkenntnis weiter nach außen zu tragen konnte. Bereits in der Architektur des Sanatoriums plante er verschiedene Möglichkeiten für die Inanspruchnahme naturheilkundlicher Verfahren ein. Plätze um Sonnenbäder einnehmen zu können

wurden auch im Winter durch ein Flachdach und eine Glasverkleidung gewährleistet. (vgl. Landmann 2000: 84) Zusätzlich gab es Glassonnenhallen, in denen Sonnenbäder eingenommen werden konnten. (vgl. Schwab 2003: 171) Andreas Schwab (2003) äußert aufgrund dieser Sonnenbadpraxis Bedenken, ob es sich dabei noch um eine „Rückkehr zu natürlichen Lebensformen" (Schwab 2003: 171) handelte oder ob die *Natürlichkeit* durch diese spezielle Handhabe verloren ging. (vgl. Schwab 2003: 171)

Sonnen-, Licht- und Luftbäder konnten aber auch während der Zeit am Feld eingenommen werden, wenn im Sinne der Freikörperkultur nackt die Arbeit verrichtet wurde. (vgl. Voswinckel 2009: 9; vgl Landmann 2000: 59, 98) Einerseits war Nacktheit am Berg selbst eine Normalität, da diese Form der Licht-, Luft- und Sonnenaufnahme eine Kurform für das Naturheilsanatorium darstellte. Andererseits wurde die Nacktheit von der Mehrheitsbevölkerung außerhalb des Monte Verità als ungewöhnliche Verhaltensweise aufgefasst. So kam es dazu, dass zu bestimmten Zeiten die „Nackten" zur Attraktion zahlender Besucher_innen und Schaulustiger wurden. (vgl. Landmann 2000: 101f)

Neben der Nacktkultur, die am Sanatorium als Gesundheitskur eingesetzt wurde, war der Verzicht auf Fleisch, Alkohol, Kaffee, Tee sowie Salz – wie bereits erwähnt – aus gesundheitlichen Gründen zwischenzeitlich verboten oder eingeschränkt.

> Die scharfen, giftigen Reizmitel, wie alkoholische Getränke aller Art, Tee, Kaffee, Kochsalz, Tabak etc. müssen selbstverständlich jedem Kranken so schnell als möglich entzogen werden, da sie die ärgsten Schädigungen der Nerven und vieler anderer Organe verursachen. (Prospekt Sanatorium Monte Verità ca. 1904 aus Landesbibliothek Bern, zit. nach Schwab 2003: 79)

Diese sogenannten Reizmittel wurden als gesundheitsgefährdende Stoffe eingestuft und stellten dadurch im Sanatoriumsbetrieb ein wichtiges Thema dar, wie bereits in dem vorherigen Abschnitt an dem Beispiel der vegetabilen Ernährung ersichtlich wurde.

Auch das Tragen von Reformkleidung war ein Teil der Behandlungsmethoden auf dem Monte Verità. (vgl. Schwab 2003. 157) In der Literatur wird das Tragen von Reformkleidung – als Gesundheitsmaßnahme oder auch als Form der Revolution gegen eine einschnürende Gesellschaft – auf dem Monte Verità kaum behandelt. Doch bereits die Aufmachung der Gründer_innen, als sie sich auf die Suche nach einem Ort für ihre Idee machten, zeigt, dass sie sich der Kleiderreformbewegung

anschlossen. Als diese sich zu Fuß zu ihrem ersten Ziel – dem Comer See – aufmachten, waren sie für ihre Zeit *unangemessen* gekleidet. „Eigentlich waren sie ganz vernünftig gekleidet, einfach und luftig, wie es ein Vierteljahrhundert später selbstverständlich war.“ (Landmann 2000: 21) Zusätzlich zu der „Missachtung“ der Kleidervorschrift, unterschieden sich die Monteveritàner_innen auch durch ihre meist langen Haare und langen Bärten – wie es oft auf verschiedenen Fotos der Gründer_innen und auch einiger Besucher_innen des Monte Verità zu sehen ist – von anderen Bürger_innen.

Abbildung 6: Kreistanz (Voswinckel 2009: 15)

Schulmedizinische Verfahren der Gesundheitsversorgung wurden, wie an den oben genannten Punkten versucht wurde deutlich zu machen, an den Rand der Aufmerksamkeit gedrängt und nicht als hilfreiche Methoden zur Herstellung der Gesundheit betrachtet. So brachte ein Prospekt des Monte Verità aus dem Jahr 1904 die allgemeine Auffassung der Monte Veritàner_innen auf den Punkt: „Kein Mensch, und sei es der begabteste Arzt, kann Kranke heilen, denn nur die Natur allein heilt.“ (Prospekt 1904 aus Landesbibliothek, zit. nach Schwab 2003: 157)

4.8 Ausdruckstanz und Bewegung

Der Monte Verità sollte nicht nur ein Naturheilsanatorium sein, in das sich Gäste einmieten, um sich während ihres Aufenthaltes bedienen zu lassen und selbst keinen Beitrag leisten zu müssen. Stattdessen war es das Ziel, ein Sanatorium aufzubauen, das von Genossenschaftler_innen besucht werden würde. Diese wären mehr als nur Kurgäste, weil sie sich auch am allgemeinen Sanatoriumsbetrieb beteiligen würden und eigenverantwortliche Teilhaber_innen und Mitwirkende wären. (vgl. Schwab 2003: 161) Diese Form der Teilhabe würde nicht nur den Betreiber_innen des Monte Verità eine hilfreiche Unterstützung bieten, sondern es würde auch den Gästen die Möglichkeit eröffnen einer körperlichen Tätigkeit nachzugehen und vielleicht im gleichen Atemzug auch nackt bei der Gartenarbeit die Sonne genießen zu können.

1908 wurde am Monte Verità eine Mazdaznan-Zentrale errichtet. (vgl. Bayer 2003: 60) Hinsichtlich ihrer Entstehungsgeschichte ist die Mazdaznan-Bewegung ungefähr so alt wie die Theosophische Gesellschaft und wurde von Zar-Adusht Hanish gegründet, der eine Verbreitung in Europa zum Ziel hatte. Die Lehren verbanden eine vegetarische Ernährung mit dem Gedanken der Einheit von Körper und Geist. Durch Mazdaznan kamen bereits vor dem Yoga Körper- und Atemübungen nach Europa und im Speziellen auf den Monte Verità. (vgl. Mayer 1992: 1476f)
Helmut Zander (2001) vergleicht in seinem Beitrag über Anthroposophie und Theosophie auch die Art, wie der Körper in der Anthroposophie im Gegensatz zur Lebensreform wahrgenommen wurde. Einen Unterschied benennt er in der Verschiedenheit von Eurythmie und Ausdruckstanz. Bei der Eurythmie sollte der Körper verdeckt sein. Erotische Formen sollten verdeckt werden, da diese nur eine Quelle der Ablenkung in sich bergen würden. Beim Ausdruckstanz hingegen ging es darum, den Körper nicht zu verstecken und ihn durch unzensierte, ursprüngliche Bewegungen im Tanz zu befreien. (vgl. Zander 2001: 435) Durch das Auftauchen Labans und seiner Tänzerinnengruppe auf dem Monte Verità wurde der Berg zu einem wichtigen Standort des Ausdruckstanzes. Der im Entstehen begriffene Ausdruckstanz wurde im Naturheilsanatorium entscheidend weiterentwickelt und

verhalf Mary Wigman und Rudolf von Laban zur Ausbreitung ihrer Ideen im internationalen Kontext. (vgl. Voswinckel 2009: 102f) 1913 eröffnete Laban auf dem Monte Verità eine „Sommerschule für Bewegungskunst“, die bis 1919 alle Sommer über geöffnet war. (vgl. Voswinckel 2009: 181) Es handelte sich dabei um die „Schule für Kunst“, durch welche das Ziel erreicht werden sollte, möglichst alle schöpferischen Fähigkeiten des Menschen zu wecken. (vgl. Voswinckel 2009: 91f)
Mary Wigman legte in ihre Art des Tanzes die Kraft, das Ich zu entfalten. Einen Weg dieser Entfaltung sah sie in der bewusst unkontrollierten Bewegung zur Musik. Das Ziel sei es, nicht eingelernte Bewegungen zur Musik zu machen, sondern sich von der Musik leiten zu lassen und sich nach dem eigenen Gefühl zu bewegen. (vgl. Bayer 2003: 79) Diese Art des Tanzens zeigt eine Befreiung aus den gewohnten, teilweise impliziten, Verhaltensregeln der Zeit. Durch das Fallenlassen und das Sicheinlassen auf die Musik und der Übergabe des Körpers an den Rhythmus löst sich dieser vielleicht von jenen impliziten Regeln – weil es nicht mehr um die Präsentation nach außen geht, sondern um die Freiheit der Bewegungen und der Freiheit des Ichs. So steht nicht das Befolgen einer Schrittfolge im Vordergrund, um ein ästhetisches Bild nach außen zu projizieren.

Neben Laban und Wigman war auch Isadora Duncan auf dem Monte Verità, jedoch nicht in der Rolle der Tänzerin, sondern um den Tod ihrer Kinder zu verarbeiten. (vgl. Voswinckel 2009: 26) Sie ist bekannt für den „Tanz der Zukunft“ - „dem die Einheit von Körper und Geist in einer natürlichen Körperhaltung, gemäß dem antiken Ideal innewohnen sollte.“ (Bayer 2003: 71) Wie in dieser Aussage bereits deutlich gemacht wird, sieht Isadora Duncan ihre Art des Tanzes in einer anderen Tradition als Mary Wigman. Bei Duncan ist es die Natur, nach der sich der Körper richten, beziehungsweise, im Einklang mit dem Menschen stehen solle. Auch sie plädierte für das Tragen von Reformkleidung, da diese den Vorteil habe, freiere Bewegungen des Körpers zu erlauben, statt dem Korsett, das die Bewegungsfreiheit stark einschränkte. (vgl. Bayer 2003: 71) Green beschreibt einen Unterschied der beiden Tänzerinnen in der Art ihrer Bewegungen:

> But Isadora reclined, not fell, kneeled to rise again, her movements were mainly upspringing, and her torso did not writhe or weist. Wigman's dance, Modern Dance, was a matter of wrestling and struggling – a matter of mass, not line – a matter of dynamic

volume. (Green 1986: 195)

4.9 Einflüsse aus Okkultismus und Spiritualität

Im Jahr 1917 kam Theodor Reuss nach Ascona. Er ist bekannt für seinen Vorsitz des O.T.O (Ordo Templi Orientis), einem irregulären Freimaurerorden, den er in diesem Jahr durch seine Anwesenheit auch auf den Monte Verità brachte. (vgl. Voswinckel 2009: 122f; vgl. Schönenberger 1980: 65) Im selben Jahr fand der „Anationale Kongress“ vom 15. bis zum 25. August am Monte Verità statt. Ein wichtiger Teil dieses Kongresses war eine Inszenierung von Laban, der den Titel „Sang an die sinkende Sonne“ trug. Die Aufführung bestand aus drei Akten. (vgl. Bayer 2003: 85) Der wohl bekannteste Teil dieser Inszenierung lautet „Tanz der sinkenden Sonne“, mit dem die Aufführung begonnen wurde. (vgl. Voswinckel 2009: 124) Die Themen des Kongresses behandelten unter anderem die Bereiche Kunst, Tanz, Erziehung, die Frau in der Gesellschaft und auch kooperative Gesellschaftsformen. (vgl. Voswinckel 2009: 124) Reuss las außerdem Texte von Aleister Crowley vor, wodurch er dessen Ideen stärker unter die Leute brachte. (vgl. Bayer 2003: 64) Aleister Crowley wurde schließlich von Reuss zum nationalen Führer des Ordens von England und Irland ernannt. (vgl. Voswinckel 2009: 123) Es ist anzunehmen, dass der Monte Verità durch die Niederlassung von Reuss und dem Orden vielleicht auch damals an Popularität gewann.

Viele der Monteveritàner_innen traten dem Orden nach seiner Niederlassung auf dem Berg der Wahrheit bei. Unter ihnen befanden sich auch Oedenkoven, Hofmann, Wigman und Laban. (vgl. Voswinckel 2009: 124) Bayer (2003) schreibt in seiner Dissertation, dass auch Steiner Mitglied des O.T.O. gewesen sei und 1906 den Vorstand des deutschen Zweiges des Ordens übernommen hätte. (vgl. Bayer 2003: 64) Voswinckel schreibt jedoch, dass die Mitgliedschaft von Steiner heftig umstritten sei. (vgl. Voswinckel 2009: 123) Die Autorin hält sich an König, der in seiner Auseinandersetzung mit dem Thema schließlich die Aussage macht, Steiner sei zu keiner Zeit Mitglied des O.T.O. gewesen. (vgl. König 1998, zit. nach Voswinckel

2009: 123)

Ein weiterer interessanter Aspekt des Monte Verità ist der geografische Ort, an dem das Sanatorium aufgebaut wurde. Green (1986) führt in seinem Buch an, dass Berge an sich bereits eine starke spirituelle Seite aufweisen.

> It is a natural symbol: Mountains are so different from the plains, so far from the cities, so high, so white, so visible, so pure. Where else should we fix our dream of Truth? Where else should we realize it, singly or communally, by prayer or by work? (Green 1986: 8)

Auf ihrem Fußmarsch nach einem geeigneten Platz für ihr zukünftiges Projekt gelangten die Gründer_innen vorerst zum Comer See. Auch wenn dieser ein schönes Ambiente bot, verweilten sie nicht dort, sondern machten sich weiter auf den Weg, bis sie an den Lago Maggiore und den Monte Monescia kamen. Es kann an dieser Stelle nur geraten werden, was der ausschlaggebende Punkt dafür war, dass das Sanatorium am Monte Verità aufgebaut wurde. Es ist anzunehmen, dass die monetären Mittel die Auswahl eines Grundstückes einschränkten, vielleicht war aber ein Entscheidungsgrund auch eine Verbundenheit mit dem Berg oder mit der Gegend, in der die meisten von ihnen sich in den folgenden Jahren aufhielten. Vielleicht war es so, wie es Green schreibt, dass der Traum der Wahrheit wo sonst als auf einem Berg gelebt werden könne. (vgl. Green 1986: 8)

4.10 Natur- und Kulturmenschen

Eine wichtige Auseinandersetzung für die Gründer_innen des Monte Verità war die Frage danach, ob sie sich als Kultur- oder Naturmenschen sahen. Von außen wurde ihnen oft ganz plakativ der Stempel der Naturmenschen aufgedrückt, aber am Monte Verità selbst war das eine umstrittene Benennung. Als Verdeutlichung eignet sich dafür die Darstellung der unterschiedlichen Vorstellungen Gusto Gräsers und Henri Oedenkovens.

Während Gusto ein Naturmensch sein wollte und den Aufruf „Zurück zur Natur“ als Wahlspruch für sein eigenes Leben wählte, wollte Oedenkoven sich als einen Kulturmensch bezeichnet wissen. Auch ihm war es ein Anliegen, im Einklang mit der

Natur zu leben, doch hatte für ihn der Aufruf „Zurück zur Natur“ nicht die Bedeutung *primitiv* zu leben, sondern *natürlich* zu leben. Daher wollte er sich auch den fortschreitenden technischen Entwicklungen nicht verschränken. Oedenkoven wollte technische Errungenschaften als Erleichterung für sein Leben und den Sanatoriumsbetrieb am Monte Verità nutzen. Dadurch war der Monte Verità, eines der ersten Gebiete in der Umgebung, das elektrisches Licht nutzen konnte. (vgl. Landmann 2000: 59) Auch die Wasserversorgung, die davor noch mit Hilfe eines Esels gewährleistet wurde (vgl. Landmann 2000: 46; vgl. Kapitel 4.5), konnte etwas später durch Röhrensysteme garantiert werden. (vgl. Bayer 2003: 29) Bei Gräser wird dagegen eine Ablehnung dieser Art des Fortschritts erkennbar; er wollte sich nicht den für ihn *unwichtigen Dingen des Lebens* zuwenden. (vgl. Landmann 2000: 38f)

Bei diesen Meinungsverschiedenheiten lassen sich unterschiedliche weltanschauliche Standpunkte erkennen. Die eine Position erlaubt es, die als positiv empfundenen Seiten des gegenwärtigen Fortschritts für sich zu nutzen, zum Beispiel bestimmte hilfreiche technische Errungenschaften. Aus der anderen Perspektive wird dieser technische Fortschritt an sich als negative Entwicklung bewertet, weshalb die Rückkehr zu einem einfachen Leben und der Verzicht auf diese Errungenschaften propagiert werden. (vgl. Landmann 2000: 39)

Landmann verdeutlicht diesen Unterschied in folgendem – nicht ganz wertfreiem – Zitat:

> Es war überhaupt Oedenkovens besonderes Prinzip, alle technischen Hilfsmittel, Geräte, Maschinen und modernsten Erfindungen zu benutzen, um den Menschen ein möglichst unbeschwertes Leben zu gewährleisten. Mit solchen Gedanken stand er in offenem Gegensatz zu Gräser, der die heilbringende Bedürfnislosigkeit bedroht sah. (Landmann 2000: 46)

So fern es für manche war technische Hilfsmittel zu verwenden, so war es für Ida Hofmann fast schon ein abwegiger Gedanke, die Technik nicht zu nutzen:

> (...)es werden mit Spaten und Hacke, mit Hammer und Säge die ungewohntesten Arbeiten vorgenommen, es wird in primitiver Weise Wäsche gewaschen, es werden Sandalen mit der Schusternadel angefertigt – Arbeiten, welche von Maschinen in kürzerer Zeit und vollkommener verrichtet werden können, während hier ein Aufwand von Zeit, Geld und körperlicher Anstrengung nur Erstlingsprodukte auf technischem Gebiet meist ganz unerfahrener Menschen zu Tage fördert. Wer davon nicht bald abkommt, um sich vernünftigerweise auf den, heutigen Verhältnissen angepassten Gebrauch seiner einseitig gebildeten Körperkraft mit Verwendung von Maschinen zu beschränken, wer die bisherigen Erfahrungen und Errungenschaften verneint, der überschätzt in eitler Selbstüberhebung seine persönlichen Kräfte; er ist rückschrittlich,

> und langsamer Wiedergewinn des verlorenen Mittelweges kostet Zeit und manch' bittere Stunde. (Hofmann 1906: 45)

Deutlich wird bei der Positionierung Ida Hofmanns die Annahme, dass Menschen, die eine Hilfe von Maschinen ablehnen, sich dabei selbst im Weg stehen würden. Ihre Argumentation stützt sich darauf, dass es einerseits mehr Zeit kostet, ohne Maschinen zu arbeiten und dass es andererseits auch großer Anstrengung bedarf, unter anderem auch deshalb, weil zum Beispiel nicht jede_r gelernt hat selbst Schuhe herzustellen oder Kleidung zu nähen. Das Rad würde somit mehrmals neu erfunden werden müssen, weil jede Person erst alles erlernen müsse.

Der Gedanke, sich nicht als Natur- sondern Kulturmensch zu verstehen, schloss die Forderung nach *Kultur*[16] mit ein. Daher wurde auf dem Monte Verità darauf geachtet neben körperlichen Gesundheitsangeboten auch Angebote für den Geist zu offerieren – es wurden Vorträge gehalten, es gab Diskussionsrunden und manchmal wurde auch musiziert, wobei vor allem bei Ida Hofmann Musikstücke von Richard Wagner sehr beliebt waren, die sie auch selbst spielte. (vgl. Voswinckel 2009: 25)

In der Selbstidentifizierung als „Kulturmenschen" von Ida Hofmann und Henri Oedenkoven sieht Bayer (2003) den Versuch, mehr Besucher_innen auf den Monte Verità zu locken. Der Begriff „Naturmensch" sei mit Vorurteilen behaftet und hielt manche Menschen davon ab, das Naturheilsanatorium zu besuchen. (vgl. Bayer 2003: 29) Auf den Unterschied kommt Hofmann in diesem Zitat nochmals zu sprechen:

> bite nochmals uns nicht als <naturmenschen> zu bezeichnen, indem wir dise bezeichnung fast gleichbedeutend mit <urmenschen> betrachten, eine bezeichnung, welche wol nur auf jene zeit bezug haben kan, da die ersten menschen di nakte, d.h. di unkultivirte natur u. erde befölkerten. (Hofmann, zit. nach Landmann 2000: 63)

Nicht nur die Protagonist_innen am Monte Verità fanden die Einteilung in Natur- und Kulturmenschen verwerflich, sondern auch Fanny zu Reventlow, die 1910 nach Ascona kam um eine Scheinehe mit Baron Rechenber-Linten einzugehen (vgl. Voswinckel 2009: 75; vgl. Landmann 2000: 126f) und besuchte auch hin und wieder das Sanatorium auf dem Monte Verità. Jedoch hatte Reventlow in vielerlei Hinsicht eine grundlegend andere Meinung, konnte sich auch mit der „Naturmenschenart" nur schwer arrangieren und war deshalb keine langfristige Besucherin des Monte Verità.

16 Es würde den Rahmen der Diplomarbeit sprengen genauer darauf einzugehen, was unter Kultur im Sinne der Gründer_innen zu verstehen sei.

(vgl. Voswinckel 2009: 76)

4.11 Ideologische Hintergründe und Motivationen

Robert Landmann hat über den Monte Verità einen Roman verfasst, in dem er – wie es in einer nicht-wissenschaftlichen Arbeit üblich ist – nur sporadisch Literaturverweise angibt. So lässt er auch bei einem nicht unwesentlichen Zitat aus den Memoiren Ida Hofmanns den Verweis weg. Nach einiger Recherche wurde ersichtlich, dass es sich dabei um den Beginn des Buches *Wahrheit ohne Dichtung* von Ida Hofmann handelt. Sie leitet ihr Buch damit ein, dass die gegenwärtigen Verhältnisse egoistisch, konsumorientiert, verlogen und scheinwahrend seien (vgl. Hofmann 1906: 3) und beschreibt die Situation weiter in folgendem Absatz:

> Innerhalb der bestehenden, gesellschaftlichen Organisationen, welche jede individuelle Regung im Menschen ersticken und dessen Kraft und natürliche Anlagen in den Dienst der Machtbesitzenden zwingen, ist eine freie Entwicklung nach Befreiung strebender Menschen undenkbar. Auf neuem Boden, auf hierzu neu zu erwerbendem Grunde sollte das Unternehmen entstehen, dessen Gründung Henri Oedenkoven sich mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln schon seit mehreren Jahren als Ziel gesteckt hatte. (Hofmann 1906: 3)

Interessant ist, dass Landmann das Zitat hie und da stilistisch ein wenig umgeschrieben hat. Aber er nimmt auch eine inhaltliche Veränderung vor. In seinem Buch schreibt er: „Auf neuem Boden, auf neu zu erwerbendem Grunde soll das Unternehmen entstehen, dessen Gründung ich mir mit allen mir zu Gebote stehenden Mitteln schon seit mehreren Jahren als Ziel gesteckt habe.“ (Landmann 2000: 15f) Er wechselt die Person aus, statt – wie es Hofmann schreibt – Oedenkoven als Initiator des Monte Verità anzusehen, macht er Hofmann zur Initiatorin.

Abgesehen davon kann in diesem Absatz eine starke Gesellschaftskritik wahrgenommen werden. Einerseits kreidet Hofmann die bestehenden Machtverhältnisse an: Sie sieht gesellschaftliche Organisationen als Orte, in denen Menschen für die Machtbesitzenden arbeiten müssen beziehungsweise müssen sich die Menschen dadurch an die Regeln und Rahmenbedingungen der Machtbesitzenden halten. Durch diese Unterdrückung werde eine freie Entwicklung Einzelner sowie das Streben nach Freiheit erschwert oder verhindert. Weiters ergebe sich dadurch eine fehlende Möglichkeit der Auslebung von Individualität. Die Idee

Ida Hofmann's war es, ein Unternehmen zu gründen, das diese Verhältnisse nicht (re)produziere. Interessant ist hier ihre Begriffsauswahl, wenn sie von einem entstehenden „Unternehmen“ spricht. Dabei werden bereits zukünftige Meinungsunterschiede der Gründer_innen deutlich. Die Brüder Gräser wollten im Gegensatz zu Hofmann und Oedenkoven beide eine Kommune oder eine Kolonie gründen, die sich aus dem kapitalistischen System erhebe. Mit dem Begriff Unternehmen wird jedoch implizit suggeriert, dass es sich dabei um eine wirtschaftliche Umsetzung der Ideen handelt, wie auch im folgenden Zitat deutlich wird, wenn Ida Hofmann in ihrem Buch auf den Einsatz von Geldmitteln seitens ihres Freundes Oedenkoven zu sprechen kommt:

> Henri's Gedanke ist, mit Zuhilfenahme von Kapitalien als augenblicklich grösstem Machtmittel, dem Kapitalismus mit allen seinen sozialen Folgeübeln entgegen zu treten. Späteren Geschlechtern ist es vorbehalten, denselben gleichzeitig mit Steigerung der allgemeinen Sittlichkeit ganz zu bekämpfen. (…). Hieraus erwächst auf Grund der Einnahmen und Anschluss Gleichgesinnter mit eventuell finanzieller Beteiligung, eine oder mehrere Ansiedlungen mit allgemeinem Bodenbesitz jedoch gesondertem persönlichen [sic!] Eigentumsrecht, welches durch das individuelle Bedürfnis danach und durch die möglichst selbstständige Herstellung der Lebensmittel und Gebrauchsartikel jedes Einzelnen begründet ist. (Hofmann 1906: 6f)

Gleich am Beginn des Textausschnittes tut Ida Hofmann ihre Meinung über den Kapitalismus kund. Dieser sei verantwortlich für soziale Problemlagen und sein Mittel, nämlich das Geld, sei das stärkste Machtinstrument. Darum würde sich Henri Oedenkoven dieser Machtinstrumente bedienen, um den Kapitalismus mit seinen eigenen Waffen zu bekämpfen. Doch geht Hofmann davon aus, dass eine Systemveränderung nur über Generationen hinweg geschehen könne. Sie gibt damit an nachfolgende Generationen Verantwortung ab und sieht erst dort die Möglichkeit, durch die Weiterentwicklung – die bis dahin geschehen solle – den Kapitalismus aus den Angeln zu heben und ihn als geschichtliche Vergangenheit ansehen zu können.
Im zweiten Teil des Zitats spricht Hofmann von der nahenden Zukunft und von ihren Visionen bezüglich des Monte Verità. Selbst wenn der Grund und Boden für alle gleichermaßen zur Verfügung stehen solle, lege sie Wert darauf, auch ein persönliches Eigentumsrecht beizubehalten. Ihre Argumentation begründet sie in der Annahme, dass es unter den Menschen unterschiedliche Bedürfnisse gäbe und daher nicht alles für alle passend wäre. Als Beispiel nennt sie häusliche und körperliche Bedürfnisse, die sich jede_r durch die eigene Arbeitskraft erfüllen könne. Wenn auf

Luxus verzichtet würde und jede_r selbst für seine/ihre Bedürfnisbefriedigung verantwortlich wäre, gäbe es auch keine Ausbeutung anderer für den eigenen Luxus. (vgl. Hofmann 1906: 7) „Die Ausbeutung des Unbemittelten von Seiten des Bemittelten zur Befriedigung seiner übertriebenen, ungesunden und luxuriösen Ansprüche fällt hierdurch von selbst weg.“ (Hofmann 1906: 7) Dieser Ausschnitt zeigt, dass Ida Hofmann in einer Verminderung der Ansprüche eines luxuriösen Lebens verknüpft mit verstärkter Eigenverantwortlichkeit der eigenen Bedürfnisbefriedigung zentrale Elemente zur Bekämpfung von Ausbeutung „unbemittelter“ gesellschaftlicher Gruppen sah.

In diesem Zusammenhang ist auch interessant, wie sich im Laufe der Zeit die Handhabung der Arbeitszeit am Monte Verità verändert hat. Am Beginn wurden noch bis zu zwölf Stunden Arbeit täglich verrichtet und später wurde diese Arbeitszeit auf drei bis vier Stunden reduziert. (vgl. Landmann 2000: 59) Vergleichend hierzu soll an die Lithographie von Friedrich Eduard Bilz erinnert werden, die er 1904 in seinem Buch „Der Zukunftsstaat“ vorstellt. In jener Darstellung zeigt sich auf der einen Seite der Status quo des Lebens der Menschen und auf der andere Seite die Vorstellung des Künstlers, wie das Leben in rund 100 Jahren sein könne. Die Menschen seien dann gesünder und glücklicher, was er durch eine farbenfrohe Gestaltung der Zukunftsvision darstellt. Um das zu erreichen, würde unter anderem die Arbeitszeit in seiner Zukunftsvorstellung auf drei Stunden täglich verkürzt sein. In beiden Fällen – bei Bilz wie am Monte Verità – wird somit Freizeit bzw. arbeitslose Zeit zu einer Voraussetzung für ein gesundes, glückliches Leben. (vgl. Fritzen 2006: 184f)

Abbildung 7: Lithographie von Eduard Bilz (Schlimm 2013: o.S.)

Auch Ida Hofmann hatte die Vorstellung, dass der Mensch sich erst dann weiterentwickeln könne, wenn nicht die Arbeit im Leben des Einzelnen Überhand gewinne. Um jedoch auch an einem Vierstundentag die gleiche Produktivität ausweisen zu können wie an einem Zwölfstundentag, brauche es Maschinen, welche den arbeitenden Menschen eine Unterstützung bieten können. (vgl. Hofmann 1906: 91f) Implizit wird an dieser Stelle von Ida Hofmann nicht angestrebt, dass es einen Produktionsrückgang geben solle – obwohl sie gegen Luxus plädiert (vgl. Hofmann 1906: 7) – sondern dass die Arbeit auf Maschinen ausgelagert werde. Ein Beispiel für den Verzicht auf Luxus stellen Karl und Jenny Gräser dar, die ihr Haus spärlich und durch Handarbeit eingerichtet hatten und auf Überflüssiges – auch Geld – verzichten wollten. Ida Hofmann beschreibt deren *Lebensart* jedoch als für sie nicht erstrebenswert. (vgl. Hofmann 1906: 88f) Sie war der Meinung, dass die beiden sich „künstlich herabgesetzter Lebensbedürfnisse“ (Hofmann 1906: 96) hingegeben haben und dadurch in Konflikt mit sich selbst geraten seien.

In einem Brief an Grohmann beschreibt Hofmann, wie der Monte Verità zu seinem Namen kam. Es ginge dabei nicht darum anzudeuten, die Wahrheit gefunden zu haben,

> sondern dass wir entgegen dem oft lügnerischen gebaren der geschäftswelt, u. dem her konvenzioneler forurteile der geselschaft, danach streben, in wort u. tat 'war' zu sein, der lüge zur fernichtung, der warheit zum sige zu ferhelfen. (Hofmann zit. nach Landmann 2000: 60f)

Im Gegensatz zur Geschäftswelt und der Gesellschaft, war Wahrheit für Hofmann die Basis ihres Denkens und Handelns – sie wollte wahr sein. Vielleicht war für Hofmann „wahrhaftiges" Handeln und Denken selbst schon ein möglicher Weg, um gesellschaftliche Veränderungen voranzutreiben? Sie beschreibt, dass die Wahrheit als Gegenstück zur Lüge letztere vernichten könne. Dieses Verständnis impliziert, dass zur Veränderung von gesellschaftlichen Systemen und Strukturen die gewünschten Zustände gelebt werden sollen, um eine Entwicklung in eine solche Richtung einzuschlagen.
Weiters wird in dieser Briefstelle der Schreibstil Hofmanns erkennbar. Sie und Oedenkoven versuchten eine Orthographieform durchzusetzen, in der die Wörter so geschrieben wurden, wie sie ausgesprochen werden. (vgl. Landmann 2000: 59f) Hofmann und Oedenkoven wollten sich in der Schriftsprache auf das Wesentliche konzentrieren und sich nicht von einem übermächtigen Regelwerk ablenken oder einschränken lassen. (vgl. Jentschura, zit. nach Landmann 2000: 59f)

4.12 Herausforderungen und Widersprüche

Das Verhältnis zwischen den Asconeser_innen (wie sie Vacchini 1980:12 nennt) und den Monteveritàner_innen war keineswegs ein einfaches oder konfliktfreies. Außerhalb des Sanatoriums gab es Menschen, die in einer römisch-katholischen Tradition lebten (oder leben wollten) und daher auf die „Neuankömmlinge" eher irritiert reagierten. Die Monteveritàner_innen wurden von den Dorfbewohner_innen – zugespitzt formuliert – als Anarchist_innen wahrgenommen, die „in Sonne und Natur (…) tanzen" (Vacchini 1980: 12). Die offensichtlichsten Unterschiede zu den Asconeser_innen betrafen wohl die äußere Erscheinung der

Sanatoriumsbewohner_innen: langhaarig, mit langen Bärten und wallenden Reformkleidern, manchmal auch ganz nackt oder wenigstens mit nackten Füßen (vgl. Szeemann 1980: 12), wie bereits in vorangegangenen Kapiteln beschrieben.

Bereits im ersten Jahr des Bestehens erlebte der Monte Verità einen Ansturm an Besucher_innen, im Rahmen dessen Eintrittsgelder für Durchreisende oder Besichtigungen erhoben wurden. (vgl. Voswinckel 2009: 22; vgl. Ries 2004: 22; vgl. Frecot 1980: 59) Den Hauptgrund für die Einforderung von Eintrittsgeldern sieht Frecot (1980) in der Abwehr von Besucher_innen. Da viele der Gäste nur aufgrund ihrer Neugier und nicht aufgrund ihres Interesses für den Monte Verità kamen, wurde durch sie der Arbeitsbetrieb gestört. Eintrittsgelder wurden als mögliches Gegenmittel dieser Störung gesehen. (vgl. Frecot 1980: 59) Landmann schreibt in seinem Roman, dass die Gäste, die arbeitenden Monteveritàner_innen in Gespräche verwickelten und sie so von der Arbeit abhielten. (vgl. Landmann 2000: 49; vgl. Hofmann 1906: 25)

Landmann gibt in seinem Roman eine kurze Anekdote zur Schaulustigkeit der Besucher_innen, nachdem Eintrittsgeld verlangt wurde und laut seinen Ausführungen damit noch mehr Besucher_innen angezogen wurden, manche jedoch enttäuscht waren, weil sie sich etwas anderes erhofften, zum Besten (vgl. Landmann 2000: 101):

> Es geschah, dass einer der Kolonisten von einem Herrn [ein Besucher], der sich in Hemdsärmeln und Hosenträgern sehr frei und fast unanständig vorkam, gefragt wurde: 'Wo sind denn hier die Naturmenschen?', worauf prompt die Antwort erfolgte: 'Da oben irgendwo auf den Plantagen. Aber geben Sie acht, die haben jetzt Hunger, und dann sind sie sehr bissig!' (Landmann 2000: 101)

Die „Naturmenschen“ wurden den Besucher_innen jedoch nicht vorenthalten – diese waren in den Luftbädern zu finden.

> Denn da waren wirklich nackte Menschen zu sehen – die sagenhaften, schrecklichen, vom Pfarrer mit der Hölle bedrohten nackten Menschen! Die Besucher[_innen] machten von ihrem Recht, selbst Luftbäder zu nehmen keinen Gebrauch. (Landmann 2000: 101)

An der Neugier und den Reaktionen der Besucher_innen wird deutlich, wie außergewöhnlich Nacktheit war[17].

17 Oder dies vielleicht auch noch immer ist? Wahrscheinlich würde es nämlich auch gegenwärtig nicht sehr viel anders ablaufen, wenn Nudist_innen sich gegen Bezahlung bei ihrer Arbeit beobachten lassen würden.

Der oben beschriebene Umgang mit Geld, sowie das Verlangen von Eintrittsgeldern, zeigt deutlich einen der Streitpunkte zwischen den Gründer_innen. Die Zahl der Besucher_innen am Monte Verità war nicht konstant, sondern schwankte. Diese Unstetigkeit machte es für Henri Oedenkoven und Ida Hofmann schwer, das sich im Wachsen begreifende Grundstück zu erhalten. (vgl. Voswinckel 2009: 118) Aufgrund der vielen Aufgaben, die auf dem Grundstück zu erledigen waren, wurden Arbeiter_innen angestellt, die den Monteveritàner_innen unter die Arme greifen sollten. Laut Landmann (2000) „wurden daher, entgegen den Prinzipien, vorübergehend Hilfskräfte angestellt, Arbeiter, Schreiner, Gärtner." (Landmann 2000: 39) (vgl. Hofmann 1906: 36)

Nachdem das Sanatorium auch von Lotte Hattemer verlassen worden war und es immer weniger Arbeitskräfte gab, suchte Henri Oedenkoven nach bezahlten Mitarbeiter_innen, womit „der Wille zum Neubeginn von einer Umformung der psychosozialen Strukturen in einem urkommunistischen Modell gebrochen" (Frecot 1980: 59; vgl. Voswinckel 2009: 26f) wurde. Frecot (1980) sieht hierin den Beginn der Kommerzialisierung des Projektes, mit der sich die Kraft einer gegenkulturellen Bewegung minderte. (vgl. Frecot 1980: 59) Auch wenn das Projekt anfangs anders geplant war, blieb doch Oedenkoven der rechtmäßige Besitzer des Guts am Monte Verità. (vgl. Frecot 1980: 57; vgl. Ries 2004: 21) Dadurch war die Stimmgewalt von Oedenkoven und auch der mit ihm in freier Ehe lebenden Hofmann stärker als jene der anderen, was dazu führte, dass es sich mehr und mehr um ein Projekt der in freier Ehe lebenden Partner_innen handelte, als um ein Projekt vieler Menschen einer Lebensgemeinschaft. (vgl. Frecot 1980: 60) Landmann (2000) sieht einen Grund für die Meinungsunterschiede zwischen den Gründer_innen darin, dass sie „von Anfang an keine klaren Abmachungen getroffen" (Landmann 2000: 46) haben. Das gemeinsame Projekt des Wahrheitsberges baute auf Freundschaft auf und darauf, dass angenommen wurde, dieselben Interessen zu vertreten (vgl. Landmann 2000: 46), jedoch war von Anfang an ein Ungleichgewicht vorhanden. Hier verweist der Autor nochmals darauf, dass das Gewicht der Stimme Oedenkovens größer war als das der anderen, auch wenn dies zu Anfang vielleicht anders geplant gewesen sei. (vgl. Landmann 2000: 46)

5 Diskussion

Dieser Teil widmet sich der Zusammenführung der vorangegangenen Kapitel. Im ersten Abschnitt der Arbeit wurde auf drei mögliche Formen, Veränderungsprozesse zu denken, eingegangen. Es handelt sich dabei um die Theorie U, im Speziellen um den Prozess des Prototypings, um das Konzept der Halbinseln und schließlich um das niche management. Sie alle drei bieten Anhaltspunkte um über die Geschehnisse im Zuge der Sanatoriumsgründung am Monte Verità und deren Verlauf nachzudenken. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit der Lebensreformbewegung und ihren unterschiedlichen Facetten, in die der Monte Verità eingebettet war. Dabei wurde versucht, soweit dies im Rahmen einer Diplomarbeit möglich ist, einen umfassenden Blick auf die Bewegung zu gewähren. Der Monte Verità selbst wird schließlich im dritten Teil behandelt. Nach einer kurzen Schilderung der Gründungsphase 1900 bis hin zu seinem Ende 1920, wird eine Beschreibung des Monte Verità in thematischen Blöcken geboten. Die Themenblöcke haben sich einerseits durch die unterschiedlichen Fokusse in Primär- und Sekundärliteratur und andererseits aus den Themenschwerpunkten der Lebensreformbewegung ergeben.
Der Aspekt, der für dieses Kapitel von Bedeutung ist, ist jener der Gesellschaftsveränderung. Die Arbeit zielt darauf ab, die (gesellschaftlichen) Veränderungsprozesse auf dem Monte Verità zu betrachten und in Verbindung mit den theoretischen Vorüberlegungen zu bringen.

Vorerst soll darauf eingegangen werden welche Vorüberlegungen von Veränderung für diese Arbeit von grundlegender Bedeutung waren. Veränderungen werden als Prozesse gesehen, die auf unterschiedlichen Ebenen stattfinden. Tiefgreifende Veränderungen müssen nicht zwingend über ein Parlament oder durch einen revolutionären Umsturz herbeigeführt werden, sondern können auch im Kleinen, auf individueller Ebene, passieren. Habermann schreibt in ihrem Buch jedoch:

> während immer mehr Bestseller versprechen, mit ethisch korrektem Shopping die Welt zu verbessern, und damit zu einem rein individuellen Handeln aufrufen, braucht es für grundsätzliche gesellschaftliche Veränderungen kollektive Ansätze. (Habermann 2009: 10)

Sie geht somit davon aus, dass tiefgreifende Veränderung immer die Verbindung

mehrer Menschen miteinander bzw. ein Kollektiv benötigt. Eine Veränderung beginnt jedoch – so die Annahme – bei Einzelnen. Es muss zuerst die Idee der Veränderung geboren, dann der Beschluss gefasst werden, etwas anders zu machen, als es bisher geschehen ist und das betrifft in erster Linie eine einzelne Person. Erst dann kann die aus der Idee resultierende Veränderung auch Auswirkungen nach außen mit sich bringen, indem sie andere Menschen überzeugt und dazu motiviert, sich mit einem bestimmten Thema auf ähnliche Art und Weise auseinanderzusetzen. Wenn sich schließlich mehrere Individuen zusammenschließen und ein Kollektiv mit denselben Ideen bilden, wird die Veränderung, folgen wir den Ausführungen Habermanns, spürbar.

Hier stellt sich die Frage, ab wann eine Veränderung wahrgenommen werden kann? Welchen Ansprüchen muss sie genügen, um als Veränderung zu gelten? Welche Messlatte(n) legen wir an? An welchen Parametern messen wir, ob es sich um „tatsächliche Veränderungen“ handelt?

Es gibt unterschiedliche Wege, wie Veränderungen bewertet werden bzw. woran sie gemessen werden können und es gibt unterschiedliche Vorstellungen, wie Veränderungen vor sich gehen. Eine mögliche Wahrnehmung von Veränderung ist eine lineare Abfolge von Schritten, die es zu gehen gilt, um an ein Ziel zu gelangen. Wir können uns aber auch einen spiralförmigen Prozess vor Augen halten, bei dem wir immer wieder auf den gleichen Punkt zurückkommen, aber mit neuem Wissen, oder wir bewegen uns stufenweise, das heißt einmal verändern wir uns, dann gibt es wieder eine Phase der Stagnation, dann wachsen wir wieder usw. Dies sind Beispiele dafür, wie Veränderungen gesehen werden können. Das Prototyping, die Halbinseln und die Nischen, die hier beschrieben worden sind, sind ebenfalls Beispiele dafür.
Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Veränderungen unterschiedliche Formen annehmen und in unterschiedliche Richtungen gehen können und uns ständig begleiten. So hat das bereits Heraklit treffend formuliert: „Die einzige Konstante im Universum ist die Veränderung.“ Das Interessante an Veränderungen ist, dass sie nicht zielgerichtet sein müssen, sondern auch „einfach so“ passieren können.

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Monte Verità als einem lebensreformerischen Projekt wurde ersichtlich, dass manche Autor_innen die Umsetzung des Projektes implizit oder ausdrücklich als teilweise nicht erfolgreich ansahen. Auch mit den Begriffen „Scheitern“ und „Erfolg“ scheint es sich ähnlich wie mit dem Veränderungsbegriff zu verhalten. Es kommt darauf an, welches Bild von Veränderung uns zugrunde liegt. Wird angenommen, dass Veränderungen nicht zwingend an einem vorher definierten, konkreten Ziel ankommen müssen, so kann schwerlich von einem „Scheitern“ oder einem „Misserfolg“ gesprochen werden, denn jede noch so geringe Veränderung hat Auswirkungen auf zukünftige Geschehnisse.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage von welchen Größenordnungen und welchem Zeithorizont bei Veränderungen ausgegangen wird. Wie „groß“ muss eine Veränderung sein bzw. wie lange muss sie fortwirken – und wie ist ein Fortwirken definiert?

Vor allem in der Zeit während des Nationalsozialismus sind viele lebensreformerische Projekte untergegangen und doch gab es in den 1960ern und 1970ern Bestrebungen, jene Ideen der Lebensreform wieder aufleben zu lassen, auch wenn der Bezug vielleicht nicht bewusst hergestellt wurde. Manche Themen glichen jenen der Lebensreform, auch wenn einige Jahrzehnte dazwischen lagen. So tauchte in der Ära der „Hippies“ wieder vermehrt die Forderung der Naturverbundenheit auf, die freie Liebe wurde zum Thema gemacht und es wurden Äußerlichkeiten verändert, um sich vom Rest der Gesellschaft zu unterscheiden, wie beispielsweise die langen Haare bei Männern und Frauen und auch das Thema der Kleidung wurde wieder angesprochen, zum Beispiel durch die Verbrennung von Büstenhaltern.

Selbst wenn der Monte Verità nur ein Ort von vielen war, an dem eine Lebensreform gelebt werden wollte, und er sich schließlich auflöste, kann auch davon ausgegangen werden, dass er durch seine Anwesenheit einen Teil zur gesellschaftlichen Entwicklung beigetragen und darüber hinaus weiteren Einfluss als Inspirationsquelle für andere Bewegungen ausgeübt hat.

Bezüglich des Scheiterns ist beispielsweise Frecot (1980) zu nennen, der über den Monte Verità schreibt: „Das Experiment scheitert, bevor es begonnen wird.“ (Frecot

1980: 57) Er begründet dies damit, dass die Gründer_innen sehr unterschiedliche Persönlichkeiten mit unterschiedlichen Vorstellungen und Backgrounds waren und trotz dieser Unterschiedlichkeiten versucht hatten gemeinsam ein Projekt aufzubauen. (vgl. Frecot 1980: 57f) Weiters legitimiert er seine Annahme des Scheiterns damit, dass der ursprüngliche Plan der Gründer_innen nicht aufgegangen sei. Es sei nämlich die Absicht der Gründer_innen gewesen, aus dem Monte Verità „eine Keimzelle eines ökonomisch wie kulturell autarken, auf Vernunft, Ethik und Humanität gegründeten Gemeinwesens“ (Frecot 1980: 59) zu machen. Trotz des von Frecot so bezeichneten Scheiterns sieht er den Monte Verità als ein Projekt, welches alternative Lebensformen erprobte. „Wie in einem Laborversuch zeigt das Beispiel Monte Verità die Möglichkeiten und Grenzen einer Überwindung der kulturellen Konventionen.“ (Frecot 1980: 61) Mit dieser Beschreibung macht Frecot deutlich, dass der Monte Verità ein Versuch bzw. ein Experiment war.

Green (1986) beschreibt das Projekt auf dem Monte Verità etwas nüchtern mit diesen Worten: „And it failed. What happened in Ascona does not matter. It was not history. History was being made in other places – Berlin, St. Petersburg, Paris, London, the antipodes of Ascona.“ (Green 1986: 9f) Weiter schreibt er:

> The enthusiasts of Ascona were trying to stop all that [z.B. Armut, Krieg, Zerstörung, Anmk. der Autorin], not just the events of 1914 – 1918, and not just by antiwar propaganda, but by changing everyone's idea of life. They wasted their time, they wasted their lives. But they deserve our honor. (Green 1986: 10)

Damit beendet Green seine Einleitung über den Berg der Wahrheit. Interessant dabei ist, dass keine Stellungnahme zu dem Warum für das Scheitern, oder zu dem Warum der angenommenen Verschwendung von Zeit und Leben genommen wird. Green unterstellt den Asconeser_innen, dass sie zwar gegen den Krieg gewesen seien, aber ihn durch ihr Handeln auch nicht hatten verhindern können. Daraus zieht er den Schluss, dass sie ihr Leben verschwendet hätten. Aus Sicht der Monteveritàner_innen ist anzunehmen, dass diese sich bewusst für ihren Weg entschieden haben. Es war ein Weg, bei dem es in erster Linie um eine Veränderung des Selbst ging. Sie versuchten nämlich nicht das bestehende System zu stürzen sondern die Veränderung zu leben und begannen deshalb mit einer Umsetzung im Kleinen – bei ihnen selbst. Auf Green's Behauptung zurückkommend, stellt sich die Frage, ob das Leben der Beteiligten dann überhaupt als Verschwendung gesehen werden kann? Vielleicht war

genau dieses Leben ihr Ziel und der Weg, den sie gegangen sind, einer der für sie „richtig“ war?

Trotz des vermeintlichen Scheiterns schreibt auch Green, dass dem Projekt Anerkennung geschuldet sei. Ähnlich wie bei Frecot wird bei Green deutlich, dass es auf dem Monte Verità um mehr ging, als um das tatsächliche Projekt, denn das Projekt ist laut diesen beiden Autoren gescheitert. Es ist jedoch eine Frage der Definition von Scheitern und Erfolg, ob der Monte Verità als erfolgreiches oder gescheitertes Projekt gesehen wird. Denn wo fängt Veränderung an? Was muss eine Maßnahme mit sich bringen, um eine Veränderung auf gesellschaftlicher Ebene bewirken zu können? Über Erfolg und Misserfolg zu entscheiden, kann nur dann sinnvoll sein, wenn es einen Soll-Zustand gibt, den es zu erreichen gilt. Es braucht außerdem einen Ist-Zustand, der an dem Soll-Zustand gemessen werden kann, um schließlich eine Aussage über Scheitern oder Erfolg zu treffen. Dieser Arbeit liegt die Annahme zugrunde, dass die Menschen auf dem Monte Verità die Intention hatten, Veränderungsprozesse herbeizuführen bzw. selbst die Veränderung zu sein, in dem sie versuchten, eine Alternative zu der konventionellen Lebensweise zu leben. Im folgenden Abschnitt soll daher mit Hilfe der möglichen Denkweisen von Veränderungsprozessen bei Scharmer, Habermann und Seyfang und Haxeltine der Monte Verità genauer untersucht werden.

Bei allen drei genannten Konzepten wird ersichtlich, dass Veränderung immer auch einen Lernprozess miteinschließt. Beim Prototyping ebenso wie bei den Halbinseln oder den Nischen wird explizit erwähnt, dass es nicht darum gehe ein perfektes Projekt zu entwickeln. Das schließt mit ein, dass es sich – wie es Scharmer schreibt – um einen „Lern- und Anpassungprozess“ (Scharmer 2009: 204) handelt. Habermann beschreibt diese Phase als einen Suchprozess, der immer wieder auftauchen wird, selbst wenn die vermeintliche Lösung gefunden wurde. Immer auf der Suche zu sein ist somit unumgänglich für die Entwicklung von Neuem, für das Entstehen von Innovationen. (vgl. Habermann 2006: 275) Die Nischen werden von den Autorinnen als geschützte Räume – wie bei den Halbinseln oder den Prototypen – gesehen, in denen sich neue Praktiken entwickeln können. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 5)

Schon die Bezeichnung „entwickeln“ verweist darauf, dass es sich nicht um etwas Fertiges handelt, sondern um etwas im Entstehen Begriffenes.

Im Hinblick auf den Monte Verità können mit den unterschiedlichen Zugängen zu Veränderungsprozessen neue Blickwinkel auf das vermeintliche Scheitern eingenommen werden. Frecot (1980) spricht in dem Artikel über den Monte Verità an, dass es sich um ein Experiment bzw. um einen Laborversuch handeln würde. (vgl. Frecot 1980: 57; 61) Im Sinne Scharmers (2009) besitzt ein Prototyp, der einem Ausprobieren gleicht, die Eigenschaft, Fehler zulassen zu können. (vgl. Scharmer 2009: 422) Diese Fehler können als mögliche Quelle des Lernens gesehen werden, indem sie auf Sachverhalte aufmerksam machen, die möglicherweise ohne das Ausprobieren nicht in das Bewusstsein der beteiligten Personen gerückt wären. Das ist einer der zentralen Aspekte dieser theoretischen Konzepte: das Vorhaben hat Zeit und Raum zu wachsen. Es darf und soll gelernt, angepasst und sich ständig weiter entwickelt werden. Vielleicht treten weniger Hemmungen beim Ausprobieren von Neuem und Unbekanntem auf, wenn Fehler akzeptiert und sogar als konstruktive Schritte anerkannt werden, wenn nicht der Anspruch besteht, schon im Voraus ein vollständiges Konzept zu haben und genau zu wissen, was wann und wie geschehen soll. Es geht eher um ein „Sich-leiten-lassen“ von der entstehenden Zukunft heraus.

Frecot's (1980: 59) Argumentation über das Scheitern beruht darauf, dass er das Ziel der Gründer_innen, nämlich einen Raum zu schaffen, in dem sie einen autarken Ort für das Ausleben von Alternativen zu den gelebten Konventionen bieten wollten, als gescheitert betrachtet. Habermann (2009) spricht in ihrem Buch von Halbinseln, weil sie davon ausgeht, dass eben diese Autonomie nie vollständig auftreten könne. (vgl. Habermann 2009: 16) Die Öffnung des Monte Verità für die breite Öffentlichkeit deutet außerdem eher darauf hin, dass es nicht das Ziel gewesen ist völlig autonom zu leben, sondern dass auch Wert auf eine Vernetzung nach „außen“ gelegt wurde.

Scharmer (2009) stellt als letzte Phase des U-Prozesses das Performing vor. In diesem letzten Schritt – der nicht zwingend der letzte ist, weil immer wieder ein Rückbezug stattfinden kann und der Lernprozess nicht abgeschlossen sein sollte –

wird das in dem Prototyp Ausprobierte nach außen getragen. Es ist jedoch schwierig im Fall des Monte Verità eine klare Grenze zwischen Prototyping und Performing zu ziehen.

Eine klarere Abgrenzung diesbezüglich bietet Habermann (2009): mit Hilfe ihres Konzeptes der Halbinseln. Im Grunde ähnelt das Konzept der Halbinseln in vielen Punkten dem Prozess des Prototypings. Beide gehen davon aus, dass es einen (Schutz-)Raum brauche, um etwas Neues entstehen lassen zu können, dass es einen Lernprozess brauche und dass es sich um einen learning-by-doing-Prozess handle. Habermann spricht nicht von Inseln, weil sie der Meinung ist, dass nichts völlig autonom bestehen kann, sondern wir immer in Beziehung zu etwas stehen und uns nicht vollständig isolieren können. Auch der Monte Verità bestand in dem herrschenden System, aber er versuchte, mit neuen Ideen eine Alternative dazu zu offerieren. Das Projekt muss nicht für immer bestehen; schon das Vorhandensein eines alternativen Projektes für kurze Zeit kann einen Einfluss auf andere haben, indem überhaupt erst aufgezeigt wird, dass es noch andere Möglichkeiten und Sichtweisen als Alternativen zum vorherrschenden Blickwinkel gibt. Der nicht vorhandene Anspruch an Perfektion bei Scharmer als auch bei Habermann lässt Fehler zu und sieht darin das Potential, sich weiterzuentwickeln. Als Beispiel für die inkonsequente Handhabung mancher Dinge auf dem Monte Verità wird immer wieder die Ernährung genannt. Es kann mit einiger Sicherheit behauptet werden, dass es am Monte Verità verschiedene Phasen gab, in denen unterschiedliche Lebensmittel als Nahrung angeboten wurden. Nicht durchgehend vegetabile Ernährung anzubieten – wie es der eigentliche Anspruch von Oedenkoven und Hofmann war – ist jedoch kein Hinweis für ein Scheitern des Projekts. Stattdessen kann das auch als ein Lernen oder Ausprobieren verstanden werden und auf die Kompromissfähigkeit der beiden hindeuten, die trotz schwieriger Umstände noch immer genug Motivation für ihr Projekt aufbrachten und noch immer genug Potential in diesem erkannten, dass sie bereit waren, ihre eigenen Überzeugungen dafür phasenweise außer Acht zu lassen.

Scharmer schreibt über die Möglichkeit, innovative Ideen zu finden und diese umzusetzen, wofür es Prototypen brauche. Diese haben den Vorteil, dass sie gleich ausprobiert werden könnten, ohne den Anspruch zu stellen ein Prototyp 1.0 zu sein. Im Sinne eines Prototyps kann nicht von Scheitern die Rede sein, weil es eigentlich

sogar genau darum geht – Fehler in einem Schutzraum zu machen, und Rückmeldung zu erhalten bevor die Endversion präsentiert werden kann. Es mag sein, dass sich der Monte Verità selbst bzw. die Monteveritàner_innen das Projekt nicht als Prototyp verstanden haben. Aber es verweist vieles darauf, dass das Projekt im Nachhinein als Prototyp verstanden werden kann. Zum Beispiel wurden die Statuten erst 1905 geschrieben. Das könnte ein mögliches Anzeichen dafür sein, dass die Gründer_innen sich am Anfang noch nicht im Klaren waren, welche genauen Ziele sie verfolgen wollten und welche Schwerpunkte im Projekt gelegt werden sollten. Ein Grundkonzept bzw. eine Idee war bestimmt vorhanden gewesen, aber es scheint, als hätte es keinen genauen Plan gegeben, den es exakt zu befolgen galt. Im Sinne Scharmers und auch Habermanns kann dieses Vorgehen und diese Praxis als Teil des Nachdenkens gesehen werden.

Seyfang und Haxeltine zeigen in ihren Ausführungen auf, dass es keine Revolution brauche, um Veränderungen herbeizuführen. Stattdessen gehe es darum, Nischen im bestehenden System zu finden, in denen Alternativen gelebt oder ausprobiert werden können. (vgl. Seyfang/Haxeltine 2010: 5) Die Nischen verstehen sich als Antwort auf einen konkreten Sachverhalt, nämlich den Peak Oil und den Klimawandel. Die Lebensreformbewegung gründete – wie viele andere Bewegungen – in einer Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Situation. Der Kontext ihrer Entstehung war das Zeitalter der Industrialisierung und die damit veränderten Lebensumstände für die Menschen.

> Aber selbst diese verschwindend wenigen 'extremen' Lebensreformer[_innen], die im engeren Sinne gar keine waren, forderten nicht eine Revolution. Sie inszenierten vielmehr sich selbst oder schufen Kommunen, die vom Anspruch her autark sein, idealtypisch also eben gerade gar keine Berührung mit der übrigen Gesellschaft haben und diese folglich auch nicht umwälzen sollten. (Fritzen 2006: 318)

Der nicht vorhandene Wunsch der Lebensreformer_innen die Gesellschaft zu revolutionieren, resultierte, laut Fritzen daraus, dass sie einerseits auf individueller Ebene operierten und andererseits Räume schufen, die außerhalb der Gesellschaft lagen und diese folglich nicht betrafen. Solche Räume außerhalb des bestehenden Systems werden auch von Halbinseln geschaffen, jedoch stehen diese, wie der Name vermuten lässt, nur teilweise außerhalb des Systems – sie sind HALBinseln. Während Habermann davon ausgeht, dass es keine vollkommene Autarkie gäbe, sieht

Fritzen hingegen den Wunsch mancher Lebensreformer_innen genau in dieser Autarkie. Aufgrund der Vernetzungen mit Personen und Personengruppen außerhalb des Monte Verità blieb dieser nicht vollkommen abgeschottet. Ein Beispiel für diese Verwobenheit stellt die Verbindung zu der Schwabinger Bohème dar, wie zum Beispiel zu Hugo Ball, Emmy Hennings, Otto Gross oder Erich Mühsam. (vgl. Voswinckel 2009) Diese Verbindungen ermöglichten die Ausbreitung der Ideen des Monte Verità. In Anbetracht der vorhandenen Kontakte nach außen, kann in diesem Sinne nicht unbedingt von einer Abschottung die Rede sein.
Im Bezug zur Ausbreitung des Monte Verità bieten Nischen einen interessanten Anhaltspunkt, da diese eine mögliche Antwort auf die Frage geben, wie die Inhalte der Nischen in den gesamtgesellschaftlichen Kontext passen. Bei Seyfang und Haxeltine wird beschrieben, dass Nischen drei Möglichkeiten haben sich auszubreiten bzw. wie die Inhalte und Ideen aus den Nischen herauswachsen können: „They can replicate, bringing about aggregative changes through many small initiatives; they can grow in scale and attract more participants and actors; and they can translate their ideas into mainstream settings.“ (Seyfang/Haxeltine 2010: 5)

Was den Monte Verità angeht, muss zuerst die Frage der Vergrößerung beantwortet werden. Zu Beginn des Projekts haben sich nur fünf Personen gemeinsam auf den Weg gemacht, um eine Alternative zu leben und ein Projekt durchzuführen. Durch ihr Engagement kamen mehr Menschen auf den Monte Verità und beteiligten sich ebenfalls. Es wuchs nicht nur die Anzahl der Monteveritàner_innen sondern auch die Größe des Grundstücks und die Anzahl der Angebote (zum Beispiel das Reformwarenhaus oder die Sommertanzschule). Das gesamte Projekt war im Wachsen begriffen. Andererseits blieb die Kerngruppe von fünf Personen nicht lange bestehen, da sich die Gruppe innerhalb kürzester Zeit in zwei Lager geteilt hatte und sich zwar geografisch nahe blieb, aber trotzdem voneinander getrennt war. 1920 löste sich das Projekt schließlich ganz auf.
Die Frage nach der Multiplikation des Monte Verità muss zugleich verneint und bejaht zugleich werden. Einerseits hat der Monte Verità an sich keine neuen Standorte erschlossen, an denen weitere Projekte unter der Schirmherrschaft des Monte Verità entstanden wären und andererseits gab es aber im Rahmen

lebensreformerischer Strömungen Kommunen und Naturheilsanatorien, die möglicherweise inspiriert vom Monte Verità gegründet wurden und ähnliche Ideen umzusetzen versuchten.
Der dritte Weg der Ausbreitung passiert durch das Integrieren der Idee der Nische in das vorherrschende System. Inwiefern diese Ausbreitung beim Monte Verità vonstatten gegangen ist, ist vor allem im Nachhinein schwer festzustellen. Aber lebensreformerische Ideen sind in der Zeit des Naturheilsanatoriums in Teilen der Gesellschaft populär gewesen und es ist anzunehmen, dass auch der Monte Verità einen Teil zu dieser Popularität beitrug. Immerhin gab es viele Besucher_innen, die auch wieder in andere Teile der Welt reisten und ihre Erfahrungen teilten usw. Außerdem besuchten zahlreiche Künstler_innen den Monte Verità und verarbeiteten ihre Eindrücke vermutlich, bewusst oder unbewusst, in ihren Werken.
Über die Idee der Ausbreitung von Nischen am Beispiel der Transition Towns schreibt Nicole Lieger in ihrer Dissertation: „That sounds a lot more like aiming to take over the whole system than hoping to become one piece of a mosaic.“ (Lieger 2010: 186) Da Transition Towns eine mögliche Antwort auf eine aktuelle Entwicklung geben, die ihnen widerstrebt, wollen sie sich ausbreiten, um diese Entwicklung zu verhindern oder zu unterbinden.

Wird davon ausgegangen, dass das Ziel der Lebensreformbewegung und auch des Monte Verità eine Gesamtreform von Identitäten, sozialen Beziehungen, der Beziehung zwischen Mensch und Natur und von Produktionsweisen war, ist es wohl schwer vorstellbar (und kann auch kaum erwartet werden), dass fünf Personen auf einem Hügel in der Schweiz diese Veränderungen herbeiführen. Aber sie haben sich und ihre Lebensweise verändert und damit bestimmt auch andere beeinflusst, auch wenn sie vielleicht nur eine Alternative inmitten konventioneller Lebensweisen aufzeigten.

6 Abschließende Gedanken

> ***Utopia lies at the horizon. When I draw nearer by two steps, it retreats two steps. If I proceed ten steps forward, it swiftly slips ten steps ahead. No matter how far I go, I can never reach it. What, then, is the purpose of utopia? It is to cause us to advance.*** *(Eduardo Galeano)*

Eduardo Galeano veranschaulicht mit diesem Bild auf prägnante Art und Weise wie Veränderungen stattfinden können. Indem wir uns ein Bild in der Zukunft oder eine Utopie ausmalen und versuchen uns daran anzunähern, bewegen wir uns vorwärts und verändern uns und damit auch die Welt in der wir leben. Die Utopie aber wird nicht zur Wirklichkeit, sondern sie rückt immer in demselben Abstand bleibend, von uns weg, wenn wir uns auf sie zubewegen. Er beschreibt dieses „Nichtankommen“ bei der Utopie nicht als Prozess der Erschöpfung sondern als Antrieb für unser Handeln.

Die Gründer_innen des Monte Verità waren vielleicht auch in gewisser Weise utopisch gewesen und hatten versucht ihrer Utopie näher zu kommen, aber die Utopie rückte nur weiter von ihnen weg. Mit diesem Bild im Kopf ist es wohl auch schwer von einem Scheitern des Projekts zu sprechen: Wenn Utopia nicht erreicht werden kann, so muss der Weg das Ziel sein. Und da das utopische Ziel vor allem deshalb nicht erreicht werden kann, weil sich unsere Vorstellung davon mit jedem Schritt, den wir darauf zu machen, verändert, ist Utopia nicht mehr und nicht weniger als unsere Motivation, also ein Schlüssel zur Veränderung, der sich selbst genügt. In diesem Sinne waren die am Monte Verità beteiligten Personen weit von einem Scheitern entfernt, denn sie haben sich von ihren utopischen Gedanken leiten lassen, haben viel Mut bewießen und zahlreiche Ideen umgesetzt und damit ständig an ihrer Utopie gearbeitet.

Und ihre Ideen leben weiter....

Habermann sieht die Möglichkeit für grundlegende Veränderung darin „Herrschaftsverhältnisse aufzuspüren und ihnen ihre 'Normalität' zu nehmen. So

können alternative Problemlösungen denkbar gemacht und praktiziert werden. Dies ist die alltägliche Revolution.“ (Habermann 2006: 275) Durch die Lebensreformbewegung wurde beispielsweise das Tragen eines Korsetts „entnormalisiert“, denn heute ist es die „Normalität“, kein Korsett zu tragen.

Die Ideen leben nicht nur in alltäglichen Handlungen weiter, sondern auch in den Diskursen, die noch heute zum Monte Verità und zur Lebensreform geführt werden. Neben den Büchern, die zu den Themen geschrieben wurden, wurde im Jänner diesen Jahres eine Dokumentation über den Monte Verità ausgestrahlt, der es auch einer breiten Öffentlichkeit erlaubte an den Ideen der Monteveritàner_innen teilzuhaben.
Und schließlich leben die Ideen nicht nur in unseren Köpfen oder Alltagshandlungen weiter sondern auch in Projekten und Initiativen, die den damaligen in vielerlei Hinsicht ähneln.

7 Literatur

Barlösius, Eva (1997): Naturgemäße Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende. Frankfurt (u.a.): Campus Verlag.

Baumgartner, Judith (1998a): Ernährungsreform. In: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880 – 1933. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 115-126.

Baumgartner, Judith (1998b): Vegetarismus. In: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880 – 1933. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 127-139.

Baumgartner, Judith (1998c): Antialkoholbewegung. In: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880 – 1933. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 141-154.

Baumgartner, Judith (2001): Licht, Luft, Sonne, Bergwelt, Wandern und Baden als Sehnsuchtsziele der Lebensreformbewegung. In: Buchholz, Kai/Latocha, Rita/Peckmann, Hilke/Wolberg, Klaus (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Band I. Darmstadt: Verlag Häusser, 403-406.

Baumgartner, Judith (2013): Besser essen, besser sein. In: Die Zeit Geschichte. Epochen. Menschen. Ideen, 2/2013, 60-66.

Buchholz, Kai (2001): Begriffliche Leitmotive der Lebensreform. In: Buchholz, Kai/Latocha, Rita/Peckmann, Hilke/Wolberg, Klaus (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Band I. Darmstadt: Verlag Häusser, 41-43.

Bayer, Xaver (2003): Die persönlichen Paradiese. Gegenpositionen zur Zivilisation im Kontext des Monte Verità und der Lebensreformbewegung. Dissertation, Universität Wien.

Dinges, Martin (1996): Einleitung: Medizinkritische Bewegungen zwischen „Lebenswelt“ und „Wissenschaft“. In: Dinges, Martin (Hg.): Medizinkritische Bewegungen im Deutschen Reich (ca. 1870 – ca. 1933). Stuttgart: Franz

Steiner Verlag, 7-38.

Dose, Rald/Ferdinand, Ursula/Pretzel, Andreas (2001): Sexualreform. In: Buchholz, Kai/Latocha, Rita/Peckmann, Hilke/Wolberg, Klaus (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Band I. Darmstadt: Verlag Häusser, 121-125.

Doucet, Hervé/Farkas, Reinhard/Nathnagle, Alan/Pohl, Burkhard/Wiggershaus, Renate/Wils, Kaat (2001): Europäische und amerikanische Ausprägungen der Lebensreform. In: Buchholz, Kai/Latocha, Rita/Peckmann, Hilke/Wolberg, Klaus (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Band I. Darmstadt: Verlag Häusser, 521-527.

Ellwanger, Karen/Meyer-Renschhausen, Elisabeth (1998): Kleidungsreform. In: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880 – 1933. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 87-102.

Feuchter-Schawelka, Anne (1998): Siedlungs- und Landkommunibewegung. In: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880 – 1933. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 227-244.

Frecot, Janos (1980): Landkrone über Europa. In: Szeemann, Harald: Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie. Locarno (u.a.): Dadò (u.a.), 55-64.

Fritzen, Florentine (2006): Gesünder leben. Die Lebensreformbewegung im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Gilardoni, Virgilio (1980): Das Terrain war vorbereitet. In: Szeemann, Harald: Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie. Locarno (u.a.): Dadò (u.a.), 10-11.

Green, Martin (1986): Mountain of truth. The countercultur beginns. Ascona, 1900 – 1920. Hannover (u.a.): University Press of New England.

Habermann, Friederike (2006): Utopieren heißt probieren. In: Stiftung Fraueninitiative (Hg.): Dissidente Praktiken. Erfahrungen mit herrschafts- und warenkritischer Selbstorganisation. Königstein (u.a.): Ulrike Helmer Verlag, 270-282.

Habermann, Friederike (2009): Halbinseln gegen den Strom. Anders leben und

wirtschaften im Alltag. Königstein (u.a.): Ulrike Helmer Verlag.

Hartmann, Kristiana (1998): Gartenstadtbewegung. In: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880 – 1933. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 289-300.

Hepp, Corona (1992)[2]: Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende. München: dtv.

Hofmann, Ida (1906): Wahrheit ohne Dichtung. Lorch: Karl Rohm. http://www.ymago.net/download/idaveritas.html [Zugriff 02.01.2014]

Hopkins, Rob (2008): Energiewende. Das Handbuch. Anleitung für zukunftsfähige Lebensweisen. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Koerber, Rolf (1998): Freikörperkultur. In: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880 – 1933. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 103-114.

Krabbe, Wolfgang R. (1974): Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Krabbe, Wolfgang R. (1998): Naturheilbewegung. In: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880 – 1933. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 77-85.

Krabbe, Wolfgang R. (2001): Die Lebensreformbewegung. In: Buchholz, Kai/Latocha, Rita/Peckmann, Hilke/Wolberg, Klaus (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Band I. Darmstadt: Verlag Häusser, 25-29.

Kugler, Walter (2001). Theosophie und Anthroposophie. „Ein starkes Agens“. In: Buchholz, Kai/Latocha, Rita/Peckmann, Hilke/Wolberg, Klaus (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Band II. Darmstadt: Verlag Häusser, 113-115.

Landmann, Robert (2000): Ascona – Monte Verità. Auf der Suche nach dem Paradies. Frauenfeld (u.a.): Verlag Huber.

Lieger, Nicole (2012): A Master Frame of Co-Intelligence and Appreciation? Framing political change and social movement activity. Dissertation, Universität Wien.

Linse, Ulrich (1980): Der Rebell und die „Mutter Erde“: Asconas „Heiliger Berg“ in der Deutung des anarchistischen Bohemien Erich Mühsam. In: Szeemann, Harald: Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie. Locarno (u.a.): Dadò (u.a.), 26-37.

Maehle, Andreas-Holger (1996): Organisierte Tierversuchsgegner: Gründe und Grenzen ihrer gesellschaftlichen Wirkung, 1879-1933. In: Dinges, Martin (Hg.): Medizinkritische Bewegungen im Deutschen Reich (ca. 1870 – ca. 1933). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 109-126.

Mayer, Jean-François (1992): Sekten und alternative Religiosität. In: Hugger, Paul (Hg.): Handbuch der schweizerischen Volkskultur. Band III. Zürich: Offizin Zürich Verl.-AG, 1471-1486

Meyer-Renschhausen, Elisabeth/Berger, Hartwig (1998): Bodenreform. In: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880 – 1933. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 265-276.

Overhoff, Jürgen (2013): Im Lichtkleid zum Lebensglück. In: Die Zeit Geschichte. Epochen. Menschen. Ideen, 2/2013, 48-54.

Raschke, Joachim (1987): Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß. Frankfurt (u.a.): Campus-Verlag.

Regin, Cornelia (1996): Zwischen Angriff und Abwehr. Die Naturheilbewegung als medizinkritische Öffentlichkeit im Deutschen Kaiserreich. In: Dinges, Martin (Hg.): Medizinkritische Bewegungen im Deutschen Reich (ca. 1870 – ca. 1933). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 39-58.

Ries, Elisabeth (2004): Monte Verità, Ascona: Oberfläche und Unterströmungen am Berg der Wahrheit. In: Barone, Elisabeth/Riedl, Matthias/Tischel, Alexandra (Hg.): Pioniere, Poeten, Professoren. Eranos und der Monte Verità in der Zivilisationsgeschichte des 20. Jahrhunderts. Würzburg: Königshausen und Neumann, 21-32.

Rosenbaum-Kroeber, Sybille (1998): Was ist Eranos und wer war Olga Fröbe-Kapteyn? In: Szeemann, Harald: Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie. Locarno (u.a.): Dadò (u.a.), 117-119.

Rothschuh, Karl E. (1983): Naturheilbewegung, Reformbewegung, Alternativbewegung. Stuttgart: Hippokrates Verlag.

Scharmer, Otto C. (2009): Theorie U. Von der Zukunft her führen. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme.

Scharmer, Otto C. (o.J.): Addressing the blind spot of our time. An executive summary of the new book by Otto Scharmer. Theory U: Leading from the Future as it Emerges. http://www.presencing.com/sites/default/files/page-files/Theory_U_Exec_Summary.pdf [Zugriff 31.01.2014]

Schipperges, Heinrich (o.J.): Zur Theorie der Lebensordnung und Praxis der Lebensführung in historischer Sicht. In: Eden-Stiftung (Hg.): Lebensreform als ganzheitliche Daseinsgestaltung. o.A.: o.A., 11-34.

Schlimm, Anette (2013): Der Zukunftsstaat und seine Landwirtschaft. http://uegg.hypotheses.org/86 [Zugriff 31.01.2014]

Schonig, Bruno (1998): Reformpädagogik. In: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880 – 1933. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 319-330.

Schönenberger, Walter (1980): Monte Verità und die theosophischen Ideen. In: Szeemann, Harald: Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie. Locarno (u.a.): Dadò (u.a.), 65-79.

Schwab, Andreas (2000): Das Terrain ist besetzt. Mythos Monte Verità. In: Bodmer, Hans-Casper/Holdenrieder, Ottmar/Seeland, Klaus (Hg.): Monte Verità. Landschaft Kunst Geschichte. Frauenfeld (u.a.): Verlag Huber, 27-50.

Schwab, Andreas (2003): Monte Verità – Sanatorium der Sehnsucht. Zürich: Orell Füssli Verlag.

Seeland, Klaus (2000): Der Monte Verità und die Kultur Asiens. In: Bodmer, Hans-Casper/Holdenrieder, Ottmar/Seeland, Klaus (Hg.): Monte Verità. Landschaft Kunst Geschichte. Frauenfeld (u.a.): Verlag Huber, 105-125.

Seyfang, Gill/Haxeltine, Alex (2010): Growing grassroots innovations: Exploring the role of community-based social movements for sustainable energy transitions. CSERGE Working Paper EDM 10-08, Norwich (University of East Anglia).

Steiner, Rudolf/Wegman, Ita (2000)[11]: Grundlegendes für eine Erweiterung der

Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen. Dornach: Rudolf Steiner Verlag.

Steiner, Rudolf (1924): Geisteswissenschaftliche Erkenntnis als Grundlage für eine anthroposophische Menschenkunde. In: Wolff, Otto (Hg.) (2010)[4]: Rudolf Steiner. Gesundheit und Krankheit. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 134-157.

Szeemann, Harald (1980): Monte Verita – Berg der Wahrheit. In: Szeemann, Harald: Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie. Locarno (u.a.): Dadò (u.a.), 5-9.

Tripold, Thomas (2012): Die Kontinuität romantischer Ideen. Zu den Überzeugungen gegenkultureller Bewegungen. Eine Ideengeschichte. Bielefeld: transcript Verlag.

Ullrich, Heiner (1998): Freie Waldorfschulen. In: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880 – 1933. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 411-424.

Vacchini, Giorgio (1980): Das Fiebern nach Geschichte. In: Szeemann, Harald: Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie. Locarno (u.a.): Dadò (u.a.), 12-13.

Voswinckel, Ulrike (2009): Freie Liebe und Anarchie. Schwabing – Monte Verità. Entwürfe gegen das etablierte Leben. München: Allitera Verlag.

Wedemeyer, Bernd (2001): „Ich-Kultur“ und „Allerlei Sport“. Der Monte Verità als Initiator und Spiegelbild neuer Körperkonzepte. In: Schwab, Andreas/Lafranchi, Claudia (Hg.): Sinnsuche und Sonnenbad. Experimente in Kunst und Leben auf dem Monte Verità. Zürich: Limmat Verlag, 90-103.

Wolbert, Klaus (2001): Die Lebensreform – Anträge zur Debatte. In: Buchholz, Kai/Latocha, Rita/Peckmann, Hilke/Wolberg, Klaus (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Band I. Darmstadt: Verlag Häusser, 13-21.

Wolff, Eberhard (1996): Medizinkritik der Impfgegner im Spannungsfeld zwischen Lebenswelt- und Wissenschaftsorientierung. In: Dinges, Martin (Hg.):

Medizinkritische Bewegungen im Deutschen Reich (ca. 1870 – ca. 1933). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 79-108.

Zander, Helmut (2001): Theosophie und Anthroposophie. In: Buchholz, Kai/Latocha, Rita/Peckmann, Hilke/Wolbert, Klaus (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Band I. Darmstag: Verlag Häusser, 433-436.

Zerbel, Miriam (1998): Tierschutz und Antivivisektion. In: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880 – 1933. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 35-46.

Zerbel, Miriam (2001): Vermenschlichung und Schutz des Tieres. In: Buchholz, Kai/Latocha, Rita/Peckmann, Hilke/Wolberg, Klaus (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Band I. Darmstadt: Verlag Häusser, 139-142.

Zilius, Wilhelm (1982): Das Gemeinschaftserlebnis und der Lebensstil der Wandervögel. In: Neuloh, Otto/Rüegg, Walter (Hg.): Die Wandervögel. Eine empirisch-soziologische Untersuchung der frühen deutschen Jugendbewegung. Band 19. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 65-178.

8 Anhang

8.1 Zusammenfassung

Eingebettet in eine Reform des Lebens tauchten insbesondere zwischen 1890 und 1920 unterschiedliche Strömungen auf, die sich mit lebensreformerischen Themen beschäftigten. Es handelte sich dabei vor allem um eine Antwort auf die Industrialisierung und die damit zusammenhängenden Prozesse wie zum Beispiel eine zunehmende Verstädterung, die technischen Errungenschaften oder den „Vormarsch“ der Naturwissenschaften.

Zu jener Zeit gab es einige Versuche, die vielen theoretischen Gedanken rund um die Verbesserung des Lebens im Sinne einer einfachen, natürlichen Lebensweise praktisch umzusetzen. Ein Beispiel, welches die wesentlichen Gedanken der damaligen Zeit berücksichtigte und deshalb für die vorliegende Diplomarbeit stellvertretend ausgewählt wurde, war das Naturheilsanatorium am schweizerischen Monte Verità.

Der Berg der Wahrheit, der ursprünglich Monte Monescia hieß, war von einer Personengruppe gekauft worden, um darauf ein Naturheilsanatorium zu errichten und alternative Lebensweisen zu erproben. Da in vielerlei Hinsicht unter den Gründer_innen jedoch keine Einigkeit bezüglich der Zielsetzung und Vorgehensweisen herrschte, gab es immer wieder ungeplante Entwicklungen und Hürden, die schlussendlich zu einer Aufteilung der Gruppe führte. Der Hintergrund für die vorliegende Auseinandersetzung mit dem Ort in der südlichen Schweiz ist das in der Literatur mehrfach erwähnte vermeintliche Scheitern des Monte Verità. In diesem Zusammenhang stellte sich die Frage, wie sich Veränderungsprozesse gestalten lassen. Diese Frage wird mit Hilfe dreier unterschiedlicher theoretischer Konzepte behandelt. Zu Beginn wird die Theorie U von Otto Scharmer vorgestellt, anschließend das Konzept der Halbinseln von Friederike Habermann und schließlich das Konzept aus der niche management Literatur von Seyfang und Haxeltine, die sich mit Tranisiton Towns als einem Beispiel für Nischen beschäftigt haben.

Die Beschreibung des Monte Verità und seines Kontextes wird in einem letzten Kapitel mit den theoretischen Überlegungen zusammengeführt, wodurch ein neues Licht auf die Dynamik von gesellschaftlichen Veränderungsprozessen am Beispiel des Monte Verità geworfen werden kann.

8.2 Abstract

Embedded in the Lebensreform, various strands concerned with topics of life reform occurred, especially between the 1890s and 1920s. In that particular context it was peculiarly a response to the industrialization and its linked processes such as increasing urbanization, technical modernizations and increasing popularity of natural sciences.

At this time there were various attempts trying to put theoretical ideas concerning the improvement of a natural lifestyle into practice. An example that takes into account crucial thoughts of the time and is therefore chosen for further examination in this thesis is the natural-healing Sanatorium on the Swizz Monte Verità.

The mountain of truth, formerly called Monte Monescia, was bought by a group of people in order to build a Sanatorium and try out alternative lifestyles. Due to the lack of consensus in relation to the main aim and ways of proceeding, it repeatedly came to unforeseen developments and hindrances that finally lead to the separation of the group. One reason for discussing the region in southern Switzerland is that Monte Verità has often been described in the literature as having failed. In that context, the question needs to be raised, how processes of social change are created and structured.

The question is addressed by examining three different theoretic concepts. At the beginning, Otto Scharmer's theory U is described, then Friederike Habermann's concept of the peninsula and finally Seyfang's and Haxeltine's concept from the niche management literature, who examines transition towns as an example for niches.

The description of Monte Verità and its context is linked with theoretical considerations in the final chapter that sheds new light on the dynamic of processes of social change with the example of the Monte Verità.

8.3 Lebenslauf

Ich wurde 1988 in Wolfsberg geboren und bin nach meiner Matura im Jahr 2007 nach Wien übersiedelt, wo ich das Bachelorstudium Bildungswissenschaft begann, das ich 2011 abschloss. Von 2011 bis 2013 absolvierte ich das Masterstudium Soziale Arbeit an der FH St. Pölten. Seit 2009 widme ich mich außerdem dem Individuellen Diplomstudium Internationale Entwicklung, das mit vorliegender Diplomarbeit und der darauffolgenden Prüfung abgeschlossen sein wird. Als übergreifende Schwerpunkte der Studienrichtungen setzte ich mich mit Globalem Lernen, Sozialer Arbeit und dem österreichischen Asylsystem auseinander.

Während meiner Studienzeit war ich berufstätig; unter anderem habe ich mich an zahlreichen „typischen Student_innenjobs“ versucht, war Mitarbeiterin im Verein Romanodrom und bin seit 2010 als Nachmittagskindergärtnerin im Integrationskindergarten des BBI Wien beschäftigt.