

Cornelia Mügge /
Stefan Rindlisbacher (Hg.)

Körper und Rationalität

Historische und ethische Perspektiven
auf die Konstruktion und Rationalisierung
von Körper und Körperlichkeit

theologie.geschichte

Beiheft 10



universaar

Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von
August H. Leugers-Scherzberg, Katharina Peetz und
Lucia Scherzberg

Beiheft 10:
Körper und Rationalität

Cornelia Mügge / Stefan Rindlisbacher (Hg.)

Körper und Rationalität

Historische und ethische Perspektiven
auf die Konstruktion und Rationalisierung
von Körper und Körperlichkeit



universaar

Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

© 2020 *universaar*
Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre
Postfach 151141, 66041 Saarbrücken



ISSN 2191-1592 gedruckte Ausgabe
ISSN 2191-4745 Online-Ausgabe
ISBN 978-3-86223-302-1 gedruckte Ausgabe
ISBN 978-3-86223-303-8 Online-Ausgabe

Gestaltung und Satz: August H. Leugers-Scherzberg

Gedruckt auf FSC-zertifiziertem Papier durch readbox unipress

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

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Cornelia Mügge, Stefan Rindlisbacher</i> Körper und Rationalität in historischer und ethischer Perspektive. Eine Hinführung.....	7
I. KÖRPER UND IHRE BEDEUTUNG AUS RELIGIONS- UND ZEITGESCHICHTLICHER PERSPEKTIVE.....	25
<i>Theresia Heimerl</i> „Die vernünftige Herrin des Fleisches“. Christliche Dis- kurse um das Verhältnis von Körper und Seele und ihre Infragestellung in gegenwärtigen anthropologischen Utopien	27
<i>Stefan Rindlisbacher</i> Der Körper in der Naturheilkunde: Die Geschichte einer ambivalenten Rationalisierung	49
<i>Judith Bodendörfer</i> „War Kant imstande, sich auch nur Zahnschmerzen zu vertreiben?“ Zum Verhältnis von Körper und Geist im theosophischen Denken am Beispiel der autobiographi- schen Texte von Gustav Meyrink	77
II. ETHISCHE DISKURSE UM KÖRPER, LEIB UND RATIONALITÄT	97
<i>Tony Pacyna</i> Gelebte Vernunft. Gedanken zu einer Hermeneutik des Leibes.....	99
<i>Anna Janhsen</i> Aporie körperlicher Rationalisierbarkeit. Körper zwi- schen sozialer Normierung und leiblicher Situierung am Beispiel ästhetisch-plastischer Chirurgie.....	113

Maren Behrens

Queere Körper zwischen Anerkennung und
Unterwerfung 137

VERZEICHNIS DER AUTORINNEN UND AUTOREN 155

Cornelia Mügge, Stefan Rindlisbacher

KÖRPER UND RATIONALITÄT IN HISTORISCHER UND
ETHISCHER PERSPEKTIVE

Eine Hinführung

„Mein Körper ist kein Meme“, so betitelte die Autorin und Aktivistin Melodie Michelberger im Mai 2020 einen Artikel im ZEIT-Magazin.¹ Michelberger, die sich seit einigen Jahren mit körperpolitischen Fragen beschäftigt, wirft in diesem Artikel einen kritischen Blick auf körperbezogene Memes² im Kontext der Corona-Maßnahmen im Frühling 2020. Sie zeigt auf, dass die zahlreichen in dieser Zeit verbreiteten Memes um den so genannten ‚After-Corona-Body‘, die sich im Gestus der Selbstironie geben (z.B. „Ich bin ein Fetti, holt mich hier raus!“), körperpolitische Aussagen treffen: Sie unterstreichen das Schönheitsideal vom schlanken Körper und wirken, so Michelberger „wie ein übergeordneter Kontrollmechanismus der Schönheitsindustrie, damit wir das Ideal ‚schlank‘ und den Feind ‚dick‘ sogar während einer Pandemie nicht auch nur einen Tag aus den Augen verlieren.“³ Dicken Menschen vermittelten diese Memes, dass ihre Körper und sie selbst ungenügend seien.

Michelberger spricht in diesem Artikel nur ein Beispiel für eine breite Palette des *Bodyshaming* im aktuellen gesellschaftlichen Diskurs an. Tatsächlich unterliegt der Körper heute ebenso wie in der Vergangenheit zahlreichen Anforderungen und Normierungsbestrebungen (Schlankheit,

¹ <https://www.zeit.de/zeit-magazin/2020-05/bodyshaming-fatshaming-coronavirus-after-corona-body-memes>, zuletzt abgerufen am 8.7.2020

² Ein Meme ist eine kurze, in der Regel witzige Botschaft, die aus einem Bild oder einem kurzen Text (oft in Kombination miteinander, so dass das Bild einen neuen Sinn erhält) besteht und in sozialen Medien geteilt und verbreitet wird.

³ Vgl. Fussnote 1.

Gesundheit, Fitness, Attraktivität usw.). Reale Körper in ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit werden an bestimmten Körpervorstellungen gemessen, mit Blick auf sie bewertet und sollen ihnen angepasst, in die entsprechende Form gebracht werden. Im wissenschaftlichen Diskurs wird dies häufig unter dem Stichwort der Rationalisierung des Körpers thematisiert. Untersucht wird die Rationalisierung des Körpers etwa in der Geschichtswissenschaft, in der sich eine eigene Forschung der *Körpergeschichte* entwickelt hat. Dabei legen historische Ansätze den Schwerpunkt auf die Rationalisierung des Körpers als einen Prozess, der einzelne Lebensbereiche oder ganze Lebensstile nach Effizienz- und Leistungsvorstellungen ordnet. Erörtert wird nicht nur, wie sich Körpervorstellungen im Verlauf der Geschichte verändern, sondern auch wie Diskurse über Gesundheit, Leistungsfähigkeit und Schönheit den Körper formen und mit welchen biopolitischen Maßnahmen verschiedene Akteure darauf Einfluss nehmen. Auch in der Ethik findet eine Auseinandersetzung mit dem Körper und seiner Rationalisierung statt, der Fokus liegt hier aber stärker auf der Frage der Bewertung und der kritischen Diskussion von Körpervorstellungen. Ethiker*innen untersuchen, in der Regel ausgehend von aktuellen gesellschaftlichen Debatten, welche Körpervorstellungen in diesen Debatten zu Grunde gelegt werden und wie sie ethisch einzuschätzen sind. Eine wesentliche Rolle spielt hierbei die kritische Analyse der Konzepte von Körper und Leib sowie Rationalität bzw. Vernunft,⁴ die in

⁴ Bei der Tagung ebenso wie in diesem Band lag bzw. liegt der Schwerpunkt auf der Konzeptionalisierung, Konstruktion und Rationalisierung von Körper und Körperlichkeit – die Konzepte von Rationalität und Vernunft werden nur insofern untersucht, als sie mit Blick auf den Körper von Bedeutung sind. Es erfolgt daher z.B. keine präzise Verhältnisbestimmung zwischen ‚Vernunft‘ und ‚Rationalität‘, wenngleich sich dazu vieles sagen ließe. An dieser Stelle und im Folgenden soll, wenn von Rationalität oder Vernunft die Rede ist, von einem weiten Verständnis ausgegangen werden, das auch in den meisten dualistischen Gegenüberstellungen zu finden ist.

der Tradition der ‚westlichen‘ Geistesgeschichte häufig in ein dualistisches Verhältnis gesetzt wurden und werden.

Fragen nach der Konstruktion und Rationalisierung von Körper und Körperlichkeit, verbunden mit der Beobachtung verschiedener disziplinärer Zugänge, waren der Ausgangspunkt für eine interdisziplinäre Tagung im November 2018 an der Universität Freiburg i.Ue. Unter dem Titel *Körper und Rationalität: Perspektiven aus der Körpergeschichte und aktuelle Debatten der Ethik* trafen sich 14 Wissenschaftler*innen der Zeitgeschichte, Religionswissenschaft und theologischen Ethik, um in einen Austausch über ihre unterschiedlichen Fragestellungen und methodischen Herangehensweisen zu treten. Aus den Beiträgen dieser Tagung ist der vorliegende Band entstanden.

Im Folgenden sollen einfürend kurz der historische und der ethische Diskurs zu Körper und Rationalität skizziert werden, um vor dem Hintergrund dessen die sechs Beiträge dieses Bandes vorzustellen und einzuordnen.

Körper und Rationalisierung in der Geschichtswissenschaft

Seit den 1980er Jahren gerät der menschliche Körper zunehmend in den Fokus der Soziologie, der Kultur- und Geschichtswissenschaften.⁵ Galt er bis dahin als ahistorisches Kontinuum, das in der Menschheitsgeschichte nur als schweigende Entität der handelnden Akteure auftritt, wurde nun nach seiner Historizität gefragt und die Eingebundenheit in soziale Normen- und Herrschaftssysteme untersucht. Im deutschsprachigen Raum prägte vor allem Barbara Duden mit ihrer historischen Studie über das körperliche Erleben von Frauen im

⁵ Siehe zur Einführung in die Körpergeschichte u.a.: Heiko Stoff, Diskurse und Erfahrungen. Ein Rückblick auf die Körpergeschichte der 90er Jahre, in: *Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts* 14/2 (1999), S. 142–160; Peter-Paul Bänziger/Simon Graf, Körpergeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Eine „materielle“ Geschichte der Industrie- und Konsumgesellschaften zwischen Wissensproduktion und Differenzdiskursen, in: *Traverse* 19 (2012), S. 101–118.

18. Jahrhundert die Körpergeschichte.⁶ Historiker*innen und Historiker untersuchten davon ausgehend, wie die naturwissenschaftliche Medizin, Physiologie und Biologie mit ihrem neuen Wissen den weiblichen Körper zunehmend problematisierten und eine dualistische Geschlechterpolarität konstruierten. Insbesondere die feministische bzw. Gender-Forschung begann zudem die Geschlechterrollen und die Vorstellung von typisch „männlichen“ und „weiblichen“ Eigenschaften als wandelbare, kulturell geformte Zuschreibungen zu dekonstruieren und stellte die vorherrschende Geschlechterordnung und die damit verbundenen Machtstrukturen infrage.⁷ Im Anschluss an Michel Foucaults Arbeiten zu Disziplinierungsmacht und Biopolitik wurde dabei nicht zuletzt diskutiert, inwieweit der Körper im historischen und soziokulturellen Kontext nicht nur unterschiedlich interpretiert, sondern auch praktisch geformt und hergestellt wird. Damit rückte auch die Regulierung der Sexualität durch eugenische, rassistische oder neoliberale Formen der Bevölkerungspolitik in das Blickfeld der Geschichtswissenschaft.⁸

Tatsächlich galt der Körper in wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskursen lange Zeit als das „Andere“ der Rationalität. Entsprechend konnten Fortschritt und Entwicklung nur durch das Verschweigen der Körperlichkeit oder mit einer strengen Kontrolle und Regulierung körperlicher Funktionen gedacht werden. Mit dem Aufstieg naturwissenschaftlicher Disziplinen wie der Biologie, Chemie und Physiologie im 19. Jahrhundert schien der Körper eine

⁶ Vgl. Barbara Duden, *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart 1991.

⁷ Siehe dazu u.a.: Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a. M. 1997; Kathleen Canning, *The Body as Method? Reflections on the Place of the Body in Gender History*, in: *Gender & History* 11/3 (1999), S. 499–513.

⁸ Siehe dazu u.a.: Rainer Mackensen (Hg.), *Bevölkerungslehre und Bevölkerungspolitik vor 1933*, Opladen 2002; Matthias Weipert, „*Mehrung der Volkskraft*“. *Die Debatte über Bevölkerung, Modernisierung und Nation 1890–1933*, Paderborn 2006; Maren Lorenz, *Menschenzucht. Frühe Ideen und Strategien 1500–1870*, Göttingen 2018.

neue Position einzunehmen.⁹ Das wachsende Wissen über die Körperfunktionen revolutionierte nicht nur die Medizin, auch Fragen der Ernährung, Körperpflege und Hygiene breiteten sich in wissenschaftlichen, aber auch gesellschaftlichen Diskursen rasant aus.¹⁰ Beispielsweise forderten die Turn-, Sport- und Lebensreformbewegung nicht mehr nur eine geistige Ausbildung, sondern auch Pflege und Arbeit am Körper. „Ganzheitliche“ Körperpraktiken wie Yoga, Entspannungstechniken und Atemübungen versprechen bis heute eine Vereinigung von Körper, Geist und Seele.¹¹ Damit rückte der Körper im 20. Jahrhundert als Instrument eines guten Lebens und Symbol für Gesundheit und Leistungsfähigkeit in den Fokus verschiedenster Debatten und Ideologien.¹² Vom liberal-kapitalistischen Verbraucherkörper über den sozialistischen Arbeiterkörper bis zum faschistischen Übermenschen – nicht mehr nur die Entfaltung des rationalen Verstandes, sondern auch die Formung des Körpers sollte das Individuum wie auch die Gesellschaft weiterentwickeln.¹³

Aktuelle körpergeschichtliche Untersuchungen konnten jedoch zeigen, dass auch diese Forderungen nach einer neuen Körperlichkeit keinen „authentischen Naturkörper“ entdecken, sondern mit ihrem (Selbst-)Optimierungsparadigma weitere Mechanismen der Regulierung und Disziplinierung

⁹ Vgl. Philipp Sarasin/Jakob Tanner (Hg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M. 1998.

¹⁰ Vgl. Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*. Frankfurt a.M. 2001.

¹¹ Vgl. Pascal Eitler/Monique Scheer, Emotionengeschichte als Körpergeschichte. Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Geschichte und Gesellschaft* 35/2 (2009), S. 282–313.

¹² Vgl. Simon Graf, Leistungsfähig, attraktiv, erfolgreich, jung und gesund. Der fitte Körper in post-fordistischen Verhältnissen, in: *Body Politics* 1/1 (2013), S. 139–157.

¹³ Vgl. Paula Diehl (Hg.), *Körper im Nationalsozialismus. Bilder und Praxen*, München 2006.

etablierten, die heute eine enorme Wirkungsmacht ausüben.¹⁴ Auch staatliche Akteure bekundeten nun Interesse an der Hervorbringung eines rationalisierten, produktiven Körpers, der möglichst ohne Störungen funktioniert.¹⁵ Während in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem der „wehrfähige“ Soldat und die „gebärfreudige“ Mutter im Fokus biopolitischer Überlegungen lagen, diente die Erhaltung der Gesundheit und Leistungsfähigkeit im Kontext des anwachsenden Wohlfahrts- und Sozialstaates nach 1945 vor allem finanz- und wirtschaftspolitischen Zielen.¹⁶ Dazu wurden nicht nur lenkende Präventionskampagnen und Regulierungsinstrumente (bspw. gegen Alkohol, Tabak, Drogen) genutzt, sondern in der Schweiz auch bis in die 1970er Jahre eugenisch motivierte Zwangsmittel (bspw. Sterilisation) eingesetzt.¹⁷

Bei diesen körpergeschichtlichen Themen werden Historiker*innen immer wieder mit ethischen Fragen konfrontiert, die nach einer Positionierung verlangen: Eben weil die historischen Erkenntnisse nicht nur deskriptiv Machtstrukturen offenlegen, sondern damit auch Gewissheiten im Denken und Fühlen von Menschen infrage stellen, müssen auch die ethischen Voraussetzungen und Implikationen der historischen Forschung reflektiert werden. Um dies angemessen leisten zu können, ist der interdisziplinäre Austausch mit der Ethik, wie er an der Tagung in Freiburg i.Ue. stattgefunden hat und in diesem Sonderband weiterverfolgt wird, hilfreich und wichtig.

¹⁴ Vgl. Maren Möhring, *Marmorleiber. Körperbildung in der deutschen Nacktkultur (1890–1930)*, Weimar 2004.

¹⁵ Vgl. Lars Bluma/Karsten Uhl (Hg.), *Kontrollierte Arbeit – disziplinierte Körper? Zur Sozial- und Kulturgeschichte der Industriearbeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Bielefeld 2012.

¹⁶ Vgl. Stefanie Duttweiler, *Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie*, Konstanz 2007.

¹⁷ Vgl. Judith Grosse et al. (Hg.), *Biopolitik und Sittlichkeitsreform. Kampagnen gegen Alkohol, Drogen und Prostitution 1880–1950*, Frankfurt am Main 2014.

Körper, Leib und Rationalität in der theologischen Ethik

Anders als in der Geschichtswissenschaft war in der theologischen (und ähnlich in der nicht-theologischen) Ethik lange Zeit nur eine zögerliche Rezeption des *corporeal turn* festzustellen. Der Körper an sich wurde kaum thematisiert¹⁸ und daher mitunter auch, so der Titel eines Beitrags der katholischen Ethikerin Kerstin Rödiger, als „vergessene Kategorie der Ethik“ bezeichnet.¹⁹ Im Hintergrund dessen steht zum einen das Selbstverständnis der meisten ethischen Ansätze, in der Ethik gehe es darum, zu begründen, was als moralisch richtig betrachtet werden kann und wie man handeln sollte. Dafür spielen vernünftige Gründe und rationales Argumentieren notwendigerweise eine zentrale Rolle.²⁰ Dies ist zum anderen vor allem in der ‚westlichen‘ Ethik mit einer langen dualistischen Tradition verknüpft, wonach Körper und Körperlichkeit als das Andere von Geist, Vernunft und rationalem Denken betrachtet werden; vernünftig denken, argumentieren und nicht zuletzt das Gute erkennen kann man demnach besser oder sogar nur, wenn man körperliche Wahrnehmungen und Bedürfnisse so weit als möglich nachordnet oder ausschließt.²¹

¹⁸ Vgl. Marianne Heimbach-Steins, Körperbild, personale Identität und Gesellschaft. Sozialethische Denkanstöße und Desiderate – ein Diskussionsimpuls, in: Harm Goris (Hg.), *Bodiliness and Human Dignity*, Berlin 2006, S. 11-27, hier: S. 11.

¹⁹ Kerstin Rödiger, *Körper – vergessene Kategorie der Ethik? Die Anstöße von Martha Nussbaum und Amartya Sen für eine symbolisch und sozial dimensionierte „körperbewußte“ Ethik*, Münster 2003.

²⁰ Vgl. zur Verwendung von Vernunft und Rationalität Anmerkung 4.

²¹ Vgl. Anne Reichold/Pascal Delhom, Einleitung, in: dies., (Hg.) *Normativität des Körpers*, Freiburg i.Br. 2011, S. 7-14, hier: S.8; Regina Ammicht-Quinn, *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 1999, Kap. 1.2. Mit dem Dualismus von Körper und Rationalität ist weiterhin jener von Vernunft/Rationalität und Emotionen verknüpft (insofern auch Gefühle und Emotionen oft als vom Körper hervorgebrachte unvernünftige Ausbrüche charakterisiert wurden) sowie eine Reihe weiterer Dualismen, die eine große gesellschaftliche Wirkung entfaltet und im Laufe der Geschichte zur Legitimation unterschiedlicher Diskriminierungen beigetragen haben – etwa jener

Bis heute kommt der Dualismus von Körper und Rationalität sowie die damit verbundene Abwertung der Bedeutung des Körpers in der theologischen Ethik wie in der gesamten Theologie²² zum Tragen. Lange Zeit wurde auf die Problematik dessen vor allem durch feministische und genderbewusste Ansätze aufmerksam gemacht, die den Antagonismus von rationalem Denken und Körper als

von (vernünftigen) Männern und (emotionalen und stärker körperbezogenen) Frauen, aber auch von ‚Weißen‘ und ‚Schwarzen‘, ‚westlichen Gebildeten‘ und ‚nicht-westlichen Wilden‘ usw. Darin liegt sicher ein wesentlicher Grund dafür, warum die Kritik an den – gesellschaftsnormierenden ebenso wie an den epistemisch grundlegenden – Dualismen sowie die Forderung nach einem anderen Umgang mit Körper und Körperlichkeit besonders nachdrücklich aus der Perspektive feministischer, aber auch interkultureller und postkolonialer Theologie formuliert wurden und werden. Dementsprechend sind auch körperbewusste Ansätze häufig v.a. aus diesen Kontexten hervorgegangen. Siehe u.a.: Lisa Isherwood/Elizabeth Stuart, *Introducing Body Theology*, Sheffield 1998; Stephan Kriesel, *Der Körper als Paradigma. Leibesdiskurse in Kultur, Volksreligiosität und Theologie Brasiliens*, Luzern 2001; Rödiger, *Körper – vergessene Kategorie der Ethik?*

²² Der Fokus dieses Bandes liegt auf dem theologisch-ethischen Diskurs im Dialog mit historischen und religionsgeschichtlichen Perspektiven. Körper und Körperlichkeit werden zunehmend aber auch in anderen theologischen Fächern thematisiert, etwa in der praktischen Theologie: Albrecht Grözinger, Vom Verschwinden und der Wiederkehr des Körpers in der Praktischen Theologie, in: Christina Aus der Au (Hg.), *Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften*, Zürich 2007, S. 75–91; Isolde Karle, Tiefe Adressierung. Körperlichkeit zwischen Verdrängung und Aufwertung, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 58 (2014), S. 179–189; in den Biblischen Studien: Annette Weissenrieder/Katrin Dolle (Hg.), *Körper und Verkörperung. Biblische Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie. Ein Quellenbuch für die Septuaginta und das Neue Testament*, Berlin/Boston 2019; Silvia Schroer/Thomas Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998; sowie in den der Ethik eng verwandten Fächern der Dogmatik und Fundamentaltheologie: Saskia Wendel, Auf den Leib Christi geschrieben, in: dies./Aurica Nutt (Hg.), *Reading the Body of Christ. Eine geschlechtertheologische Reflexion*, Paderborn 2016, S. 13–28; Klaus Müller, *Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld*, Kevelaer 2011.

Konstruktion aufweisen und kritisieren,²³ wobei es ihnen keineswegs darum geht, den Körper diskursiv aufzulösen, wie dies in genderkritischen Kommentaren häufig unterstellt wird, sondern darum, das Körperliche in seiner Eigenheit und Vielfalt stärker zu berücksichtigen.²⁴ Seit einigen Jahren wird nun auch breiter in der theologischen Ethik angemahnt, dass dem Körper größere Aufmerksamkeit gewidmet und der Dualismus kritisch hinterfragt werden muss. Schließlich zeigen nicht zuletzt aktuelle gesellschaftliche und wissenschaftliche Entwicklungen zum körperlichen *Enhancement* durch Fitness, chirurgische Eingriffe und gentechnische Verfahren, die omnipräsente Körperinszenierung in *Social Media* und die Verwendung von *Big Data* in der Gesundheitsindustrie sowie trans- und posthumanistische Überlegungen, dass eine neue und umfassende Auseinandersetzung mit Körper und Körperlichkeit notwendig ist.²⁵ Bemühungen um eine stärkere Berücksichtigung des Körpers setzen dementsprechend häufig bei konkreten anwendungs- bzw. bereichsethischen Problemen an, etwa der bioethischen Diskussion um *Enhancement*²⁶ oder

²³ Wegweisend dafür im deutschsprachigen Diskurs: Ammicht-Quinn, *Körper – Religion – Sexualität*; siehe ausserdem Isherwood/Stuart, *Introducing Body Theology*; Elisabeth Moltmann-Wendel, *Mein Körper bin Ich. Neue Wege zur Leiblichkeit*, Gütersloh 1994.

²⁴ Vgl. Hille Haker, Körperlichkeit im Plural. Geschlechtertheorie und katholisch-theologische Ethik, in: *Herder Korrespondenz Spezial 2* (2014), S. 21-24, hier: S. 24.

²⁵ Vgl. Walter Lesch, Neue Körperbilder als Anfragen an ethische Diskurse, in: Harm Goris (Hg.), *Bodiliness and Human Dignity*, Berlin 2006, S. 29-44. Exemplarisch für das ethische Interesse am Körper steht im katholischen Diskurs auch der 2008 von Thomas Hoppe herausgegebene Band „Körperlichkeit – Identität. Begegnung in Leiblichkeit“, der Beiträge des Fachkongresses der ‚Internationalen Vereinigung für Moralthologie und Sozialethik‘ versammelt. Thomas Hoppe (Hg.), *Körperlichkeit – Identität. Begegnung in Leiblichkeit*, Freiburg 2008.

²⁶ Vgl. Thomas Runkel, *Enhancement und Identität. Die Idee einer biomedizinischen Verbesserung des Menschen als normative Herausforderung*, Tübingen 2010.

der Herausforderung des Transhumanismus.²⁷ Eine zentrale Herausforderung besteht dabei darin, der Spannung gerecht zu werden, einerseits den Körper in seiner Eigenheit und seiner ethischen Bedeutung ernst zu nehmen und andererseits in keinen ‚Körperkult‘ zu verfallen,²⁸ der letztlich keine Aufwertung des Körperlichen bedeuten würde, sondern eine erneute Rationalisierung und Instrumentalisierung. Damit führen die konkreten gesellschaftlichen Fragen nahezu unumgänglich auf die grundlegende Ebene der Konstruktion und Bewertung des Körpers sowie seiner Bedeutung für den Menschen und für die Ethik; in vielen ethischen Beiträgen werden in diesem Sinn entsprechende Tiefenbohrungen gemacht und Rückschlüsse gezogen (so z.B. auch in dem Aufsatz von Anna Janhsen in diesem Band).

In der theologischen Ethik spielen in diesem Zusammenhang die Konzepte von Leib und Leiblichkeit eine zentrale Rolle. Viele Theolog*innen haben in den vergangenen Jahren betont, dass der Mensch im christlichen Verständnis immer schon als ein ‚leiblicher‘ gedacht wird und dass es in der Bibel und in der christlichen Tradition zahlreiche Anhaltspunkte dafür gibt, den Menschen nicht auf eine körperlose Vernunft zu reduzieren, sondern ihn in seiner Ganzheit als Geschöpf, in seiner Verletzlichkeit und Eingebundenheit zu denken.²⁹ Ausdrücklich wird mitunter auch von einer antidualistischen

²⁷ Vgl. Mathias Wirth, Trans-Körper. Theologie im Gespräch mit Transhumanismus und Transsexualität, In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 62/1, (2018), S. 10–30.

²⁸ Vgl. zu dieser Ambivalenz mit Blick auf Körper und Sexualität: Stefan Orth, Zur Einführung, in: Ders. (Hg.), *Eros – Körper – Christentum. Provokation für den Glauben?* Freiburg i.Br. 2009, S. 9–17, hier: S. 16.

²⁹ Siehe dazu u.a.: Peter Dabrock, „Leibliche Vernunft“. Zu einer Grundkategorie fundamentaltheologischer Bioethik und ihrer Auswirkung auf die Speziesismus-Debatte, in: Ders./Ruth Denkhäus/Stephan Schaeede, *Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven*, Tübingen 2010, S. 227–262; Ulrich H.J. Körtner, *Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen*, Göttingen 2010; Christof Breitsameter, Der Gesellschafts-Körper. Zwischen natürlicher Unverfügbarkeit und grenzenloser Gestaltbarkeit, in: Hoppe, *Körperlichkeit*, S. 187–201.

Stoßrichtung gesprochen.³⁰ Davon ausgehend wurden nicht zuletzt sogar spezifische Vernunftkonzepte entworfen, die den Dualismus zu überwinden scheinen; so etwa jenes der ‚leiblichen Vernunft‘ (Peter Dabrock), welches der Überzeugung Ausdruck verleihen soll, „dass die Sonderstellung des Menschen, die man heuristisch und tentativ als ‚Vernunft‘ zu bezeichnen sich anschicken kann, [...] nicht ohne ihre leibliche Verankerung gedacht werden kann.“³¹

Aus einer körperbezogenen Perspektive ist diese starke Bezugnahme auf den Leib jedoch ambivalent zu bewerten. Einerseits können damit in der Tat wichtige Dimensionen des Körperlichen einbezogen und für ethische Fragen berücksichtigt werden: Insofern der Leib, verstanden als „unser Körper, wie wir ihn selbst erleben und wie wir uns in ihm erleben“³² als wesentlich für den Zugang zur Welt und zu anderen Menschen betrachtet wird, wird auch dem Körperlichen eine größere Bedeutung gegeben, nicht nur als Objekt der Ethik, sondern teilweise auch als Zugang und Bedingung ethischer Reflexion. Andererseits bleibt diese Berücksichtigung des Körperlichen häufig begrenzt, insofern Leib und Körper nachdrücklich voneinander unterschieden werden. So soll der Leib gerade nicht ‚bloß‘ Körper sein, sondern steht für einen in bestimmter Weise wahrgenommenen und gedeuteten Körper – und diese Wahrnehmung wird nun wiederum in starker Weise an Vernunft und Rationalität gebunden und setzt diese voraus. Körperlichkeit, so scheint es, kann hier nur dann ethisch von Bedeutung sein, wenn sie rational durchdrungen ist; damit aber besteht die Gefahr, dass sie erneut dem Rationalen gegenübergestellt und nachgeordnet wird. Insbesondere feministische Ansätze sprechen daher mitunter kritisch von

³⁰ Vgl. Körtner, *Leib und Leben*, S. 19. In protestantischer Perspektive wird dies ausdrücklich mit der Überzeugung verknüpft, dass einerseits der ganze Mensch, und das heißt auch seine Vernunft, korrumpiert sei und andererseits auch die Verheißung für den ganzen Menschen – in seiner Leiblichkeit – gelte: Dabrock, „*Leibliche Vernunft*“, S. 240.

³¹ Dabrock, „*Leibliche Vernunft*“, S. 246.

³² Körtner, *Leib und Leben*, S. 11.

einer Verschiebung und Verkleidung des Dualismus.³³ Eine leibbezogene Theologie überwindet insofern nicht per se den Dualismus und die Nachordnung des Körperlichen; dennoch ist anzuerkennen, dass Ansätze, die die Bedeutung des Leibes hervorheben, häufig auch eine Kritik am starken Dualismus von Körper und Rationalität formulieren und sich um die Integration bestimmter Dimensionen von Körperlichkeit bemühen. Ob der Bezug auf den Leib letztlich einen besseren Ausgangspunkt für eine körperbezogene Theologie und Ethik darstellt oder nicht, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Auch die Beiträge in diesem Band beziehen hierzu unterschiedliche Positionen – während Tony Pacyna einen leibbezogenen Ansatz wählt und nahelegt, dass darin ein guter Ausgangspunkt liegt, bezieht Theresia Heimerl eine kritische Position und verzichtet in ihren Ausführungen auf den Leibbegriff; Anna Janhsen wiederum greift die Unterscheidung als sinnvoll auf, mahnt aber an, dass Leib und Körper als reziprok verstanden werden müssen.

Für die Auseinandersetzung mit Körper(lichkeit) und Rationalität in der theologischen Ethik ist es aufschlussreich, so der Ausgangspunkt der Freiburger Tagung, einen Blick auf die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte dieser Konzepte, die Konstruktion ihrer Verhältnisbestimmung und den Wandel, dem diese unterliegen, zu werfen. So findet man historisch viele Beispiele dafür, wie versucht wurde, dem Körper stärkere Bedeutung zu geben und das Körperliche gegenüber Rationalisierungsbewegungen aufzuwerten. Zugleich macht die historische Analyse aber deutlich, dass Versuche zur Aufwertung des Körperlichen oft eine eigene Form der Rationalisierung entwickeln (siehe am Beispiel der Naturheilbewegung um 1900 den Beitrag von Stefan Rindlisbacher in diesem Band). Solche historischen Analysen unterstreichen zum einen die ethische Aufgabe, aktuelle gesellschaftliche Entwürfe zu Körper und Körperlichkeit

³³ Vgl. Ammicht-Quinn, *Körper – Religion – Sexualität*, S. 34–36; vgl. auch Heimerl in diesem Band.

kritisch zu begleiten und auf Rationalisierungstendenzen hin zu untersuchen (dieser Aufgabe widmet sich beispielweise der Beitrag von Maren Behrens in diesem Band); zum anderen mahnen sie die ethische Diskussion, in ihren Versuchen um eine stärkere Berücksichtigung des Körperlichen selbst wieder nach dabei wirkenden Rationalisierungsdynamiken zu fragen und den Konstruktionscharakter der Konzepte von Körper und Rationalität sowie der Wechselwirkung zwischen beiden kritisch zu reflektieren und aufzuarbeiten.

Zusammenschau der Beiträge dieses Bandes

I. Körper und ihre Bedeutung aus religions- und zeitgeschichtlicher Perspektive

Der Tagungsband wird eröffnet mit einem Beitrag von Theresia Heimerl. Unter dem Titel „*Die vernünftige Herrin des Fleisches*“. *Christliche Diskurse um das Verhältnis von Körper und Seele und ihre Infragestellung in gegenwärtigen anthropologischen Utopien* schlägt Heimerl einen großen Bogen von Augustinus über das Mittelalter und die Neuzeit bis hin zu aktuellen Narrationen über Körper, Vernunft und Seele. Sie zeigt u.a., dass schon Augustinus im vierten Jahrhundert darüber nachdachte, wie der materielle Körper mit asketischen Praktiken zu disziplinieren sei, um ihn für die Begierden der Seele unempfindlich zu machen. Im mittelalterlichen Christentum wurde der Körper dann „zentraler Bestandteil auf dem Weg zum Heil“ (S. 34), was, wie Heimerl am Beispiel dominikanischer Mönche im 14. Jahrhundert beschreibt, häufig ebenfalls dazu führte, den Körper in blutigen Ritualen zu malträtieren, um ihn unter Kontrolle zu bringen. Mit der Reformation verlor der Körper diese große Relevanz für das Heilsgeschehen und wurde stattdessen der profanen Gesundheitspflege überlassen. Im 19. Jahrhundert übernahm dann die Medizin das Sprechen über den Körper und prägte damit einen strengen Dualismus von Körper und Seele, der die traditionelle christliche Anthropologie zunehmend infrage

stellte. Dieser Dualismus wird, so zeigt Heimerl, auch in aktuellen Zukunftsvisionen, wie sie etwa in Science-Fiction-Produktionen wie *ALTERED CARBON* und *GHOST IN THE SHELL* entworfen werden, fortgeführt. Ob „die christliche Anthropologie mit ihrem komplexen Körper-Seele-Konzept“ hier mehr als ein „Stachel im Fleisch“ sein kann, bleibt laut Heimerl offen (S. 46).

Die folgenden beiden Beiträge beleuchten, auf welche Weise andere, nichtchristliche Akteure bereits um 1900 auf den naturwissenschaftlich geprägten Körper-Geist-Dualismus reagierten. So untersucht Stefan Rindlisbacher in seinem Beitrag *Der Körper in der Naturheilkunde: Die Geschichte einer ambivalenten Rationalisierung*, wie die Naturheilbewegung im 19. Jahrhundert die holistischen Körpervorstellungen und humoralpathologischen Behandlungsansätze des christlichen Mittelalters weiterführte und sich zugleich auf die neuen Erkenntnisse der Naturwissenschaften über den menschlichen Körper stützte. Im Unterschied zur aufkommenden Zellulärpathologie hielt die Naturheilkunde an der Überzeugung fest, dass sich Krankheiten nicht in bestimmten Organen oder Zellstrukturen manifestieren, sondern auf ein körperliches und geistiges Ungleichgewicht zurückzuführen seien. Mit ihren Wasseranwendungen, Sonnenkuren und Diätbehandlungen förderten sie aber zugleich die Medikalisierung, Verwissenschaftlichung und Rationalisierung des menschlichen Körpers. Damit verweist Rindlisbacher darauf, dass sich in der Moderne multiple Körpervorstellungen herausbildeten, die auf unterschiedliche Weise den Prozess der Rationalisierung beeinflussten.

Eine alternative, den Körper-Geist-Dualismus infrage stellende Körperkonzeption lieferte um 1900 auch die theosophische Bewegung. In ihrem Beitrag „*War Kant imstande, sich auch nur Zahnschmerzen zu vertreiben?*“ beleuchtet Judith Bodendörfer das *Verhältnis von Körper und Geist im theosophischen Denken am Beispiel der autobiographischen Texte von Gustav Meyrink*. In der Theosophie war die Vorstellung eines dreiteiligen Körpers verbreitet, der sich

aus dem grobstofflichen und feinstofflichen Körper sowie dem Astralkörper zusammensetzt. Bodendörfer beschreibt, wie Gustav Meyrink durch okkulte Praktiken wie Yoga versuchte, diese verschiedenen Körperebenen zu beherrschen und dadurch nicht nur die sichtbare Natur, sondern auch die sogenannte Astralebene zu beeinflussen. Wie Meyrink die Wirkungsweise dieser Körperübungen erklärte und ob es ihm gelang, mit diesen „okkulten Mitteln seine akuten Zahnschmerzen zu vertreiben“ (S. 93), erklärt Bodendörfer in ihrem Beitrag.

II. Ethische Diskurse um Körper, Leib und Rationalität

Der zweite Abschnitt des Tagungsbandes beginnt mit einem Aufsatz von Tony Pacyna mit dem Titel *Gelebte Vernunft – Gedanken zu einer Hermeneutik des Leibes*. Pacyna setzt hier am grundlegenden Ethik-Verständnis an und geht in Abgrenzung zum herrschenden Verständnis von Ethik als Handlungstheorie in phänomenologischer Tradition davon aus, dass man mit einer „Hermeneutik der Wahrnehmung“ beginnen müsse (S. 99). Demnach sei uns unsere „eigene Perspektive [...] sprachlich nicht vollständig zugänglich“, vielmehr zeige sich unser „Fundament des Weltbildes [...] in unseren Handlungen als Lebenswelt“ (ebd.), und das heißt: in wesentlicher Hinsicht über Leiblichkeit. Der Leib wird hier zum „Ort der Rationalität“ (ebd.). Ausgehend vom protestantischen Ethikdiskurs (Eduard Tödt versus Johannes Fischer) buchstabiert Pacyna diese These vor allem in Auseinandersetzung mit Ludwig Wittgenstein aus. Er erläutert, dass Sprache bei Wittgenstein sehr weit, nämlich auch als Körpersprache verstanden werde. Wittgenstein mache deutlich, dass wir zum Verstehen nicht nur Worte brauchen, sondern auch deren Anwendung, die leiblich ist, was Pacyna schließlich zur Rede von ‚leiblicher Vernunft‘ führt.

Anders als Pacyna, der auf fundamentalethischer Ebene ansetzt, geht Anna Janhsen in ihrem Beitrag *Aporie körperlicher*

Rationalisierbarkeit. Körper zwischen sozialer Normierung und leiblicher Situierung am Beispiel ästhetisch-plastischer Chirurgie von einer konkreten gesellschaftlichen Debatte aus, jener um ‚Schönheitsoperationen‘. Janhsen zeigt zunächst verschiedene Dimensionen dieser Debatte auf (Gesundheit, psychisches Leiden, Lifestyle, Ästhetik, Therapie...), um dann auf ethische Problemstellen hinzuweisen wie etwa die „zunehmende[...] Kommerzialisierung“ von Schönheitschirurgie (S. 118). Mit Pierre Bourdieu fragt sie nach der Instrumentalisierung des Körpers mit Blick auf eine bessere soziale Positionierung und mit Michel Foucault nach der dabei wirkenden Disziplinierungsmacht. Wenngleich ästhetische Eingriffe in den Körper eine heilende Dimension haben können, sei es aus ethischer Sicht wichtig, kritisch mit Blick auf „eine grenzenlose Verobjektivierung und Rationalisierung des Körpers“ zu sein (S. 125). Ausgehend von dieser Analyse erläutert Janhsen die vielschichtigen Bedeutungen des Körpers und greift dafür nicht zuletzt die leibphänomenologische Unterscheidung von Leib und Körper auf, wobei sie aber betont, dass daraus kein weiterer Dualismus erwachsen dürfe, sondern die Reziprozität der beiden Konzepte gewahrt werden müsse.

Den Abschluss des Bandes bildet der Aufsatz *Queere Körper zwischen Anerkennung und Unterwerfung* von Maren Behrensen, die mit ihrer rechtsethischen Analyse des neuen Geschlechtseintrags ‚divers‘ eine weitere Perspektive auf den Körperdiskurs eröffnet. Unter anerkennungstheoretischem Fokus skizziert Behrensen die Geschichte des neuen Geschlechtseintrags in Deutschland und analysiert seine Bedeutung mit Blick auf die Anerkennung von Geschlechtervielfalt und den Anerkennungskampf um Geschlecht. Dabei untersucht sie insbesondere, ob es bei dem neuen Eintrag „um queere Körper oder [...] auch um queere Identitäten“ (S. 137) geht, und zeigt auf, dass diesbezüglich eine Reihe von Verständigungs- und Auslegungsschwierigkeiten besteht: Während einige das entscheidende Kriterium in ‚objektiven‘ biologischen

Merkmale sehen, lehnen andere eine solche „rein biologisch-anatomische Auslegung“ ab und weisen darauf hin, dass die „Geschlechtsidentität sich eben auch durch psychologische und soziale Faktoren konstituieren“ (S. 147). Tatsächlich sei, so Behrensen, der Anerkennungskampf um Geschlecht mit dem neuen Eintrag keineswegs abgeschlossen. Vielmehr stehe er am Beginn und richte sich zunehmend neben der Frage der Intergeschlechtlichkeit auch auf jene um die Geschlechterbinarität als solche. Aus anerkennungstheoretischer Sicht ist es laut Behrensen wichtig, diese Debatten weiterzuführen und dabei stets auch die zu Grunde gelegten (Rechts-)Kategorien in ihrer Entwicklung zu betrachten und kritisch zu hinterfragen.

Danksagung

Wir danken allen, die zum Gelingen der Tagung und zur Entstehung dieses Bandes beigetragen haben, allen voran den Teilnehmer*innen der Tagung für ihre anregenden Vorträge und die bereichernde Diskussion und insbesondere denjenigen, die ihre überarbeiteten Vorträge für die Publikation bereitgestellt haben. Danken möchten wir weiterhin dem Forschungsfonds der Universität Freiburg i.Ue., der Theologischen Fakultät sowie dem Fakultären Aktionsfonds der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i.Ue., deren finanzielle Unterstützung die Tagung und diesen Band möglich gemacht haben. Gedankt sei außerdem den Herausgeber*innen der Zeitschrift *theologie.geschichte* August H. Leugers-Scherzberg, Katharina Maria Peetz und Lucia Scherzberg für die Möglichkeit der Publikation. Und nicht zuletzt danken wir Dr. Jan Leichenring für das schnelle und zuverlässige Lektorat.

**I. KÖRPER UND IHRE
BEDEUTUNG AUS RELIGIONS- UND
ZEITGESCHICHTLICHER PERSPEKTIVE**

Theresia Heimerl

„DIE VERNÜNFTIGE HERRIN DES FLEISCHES“

Christliche Diskurse um das Verhältnis von Körper
und Seele und ihre Infragestellung in gegenwärtigen
anthropologischen Utopien

Ein Beitrag, der auf wenigen Seiten die christliche Religions- und Kulturgeschichte von Körper, Seele und Vernunft skizziert, ist ein schwieriges Unterfangen. Nicht nur, weil es sich um einen Zeitraum von 2000 Jahren handelt, sondern auch, weil jeder der drei Begriffe seine eigene Geschichte hat, die es wert wäre, erzählt zu werden. Doch selbst eine Geschichte der drei Begriffe in ihrer Verbindung ist mehr als eine Geschichte, es sind viele, oft genug widersprüchliche Erzählungen, die sich nicht alle in einer Synopse zusammenführen lassen.

Der vorliegende Beitrag kann daher nur einige dieser Erzählungen rund um Körper, Seele und Vernunft aufgreifen, die für das große Narrativ wesentlich, aber eben nicht die einzigen waren. Er versteht sich als diachroner Problemaufriss und Diskussionsanregung für die Geschichte von Körper, Seele und Vernunft.

Als grundlegend hierfür soll am Beginn ein Text des Heiligen Augustinus stehen. An diesem wird sich die Problematik der Begriffe und ihrer Beziehung ebenso entfalten wie die „Marschrichtung“ des Narrativs für zumindest die nächsten 1000 Jahre. In einigen Schlaglichtern soll eben diese Weiterentwicklung dann skizziert werden, um in einem letzten Teil auf aktuelle Entwicklungen zu kommen, bei denen sich die Frage nach dem Weiterwirken oder aber dem Ende der christlichen Geschichte von Körper, Seele und Vernunft diskutieren

lässt. Besonders eindrücklich können diese Entwicklungen im fiktionalen Genre der in die nahe Zukunft projizierten Dystopie beobachtet werden, wie sie in millionenfach gesehenen Film- und Fernsehproduktionen seit gut 20 Jahren zu sehen sind; auch hier wurden exemplarisch mit *ALTERED CARBON* und *GHOST IN THE SHELL* zwei repräsentative Beispiele ausgewählt.

Ausdrücklich miteinbeziehen möchte ich hierbei den Aspekt des Geschlechts, da Körper und Sprechen über Körper immer auch Sprechen über Geschlecht ist, egal welches und wie viele man annimmt. Das führt unweigerlich zur Frage, ob denn die Seele oder gar die Vernunft auch ein Geschlecht haben und ob das Verhältnis dieser drei Begriffe nicht auch eines der Geschlechter ist.

Die vernünftige Herrin des Fleisches: Körper, Seele und Vernunft im Paradies des Heiligen Augustinus

Aurelius Augustinus (354–430), bis Thomas von Aquin (1225–1274) wohl einflussreichster Theologe des westlichen Christentums, war nicht der erste, der sich mit dem Verhältnis von Körper, Seele und Vernunft befasste. Bereits vor ihm hatten sich verschiedene namhafte Theologen bemüht, dieses Verhältnis zu bestimmen. Ausgangspunkt war für alle der gegenwärtige, als problematisch empfundene Zustand der mangelnden Harmonie, ja des Kampfes der drei Begriffe. Für sie wie für Augustinus lautet die zentrale Frage, wie denn ein Idealzustand ausgesehen haben könnte, wie Gott dieses Verhältnis denn eigentlich gedacht bzw. geschaffen hätte. Die Antwort von Augustinus lautet wie folgt:

„Noch nicht freilich hatte **die vernünftige Seele als Herrin des Fleisches (anima rationalis domina carnis)** sich gegen ihren Herrn erhoben, so dass sie eine passende Strafe erfahre, indem ihr Diener, das Fleisch, ihr nicht mehr gehorchte in einem Gefühl der Verwirrung und Beschwerneis, ein Gefühl des Ungehorsams, das sicher nicht Gott eingepflanzt hatte. Wir aber schämen uns, weil unser Fleisch unserem Befehl nicht gehorcht,

denn dieses geschieht durch die Schwäche, die wir in der Sünde erworben haben, und es heißt, dass die Sünde in unsren Gliedern wohnt. So wie die Sünde ist aber auch die Strafe für die Sünde.“¹

Dieser Text vereint geradezu paradigmatisch auf sprachlicher, kulturgeschichtlicher und inhaltlicher Ebene die Problematiken einer Religions- und Kulturgeschichte von Körper, Seele und Vernunft.

Bereits auf der sprachlichen Ebene stellt sich die Frage: Was genau ist das Gegensatzpaar von materiellem und immateriellem Teil, von dem wir für das Christentum wie die westliche Welt überhaupt sprechen? Ist es der Körper versus die rationale Vernunft? Oder vielmehr Körper versus Seele? Und wie verhalten sich dann Seele und Vernunft zueinander? Wer in die Texte früher Theologen hineinliest, merkt rasch: Es gibt keine einheitliche Terminologie, ja nicht einmal eine einheitliche Vorstellungswelt. Wir haben es oft genug nicht mit dem Körper, *corpus*, sondern dem Fleisch, *caro*, zu tun, wie eben auch im vorliegenden Augustinus-Text. Noch schwieriger zu fassen ist der immaterielle Gegenpart: *anima*, *mens*, *anima rationalis*. Diese Begriffe werden je nach Autor verschieden oder auch synonym verwendet oder sie bezeichnen unterschiedliche Teile dieses immateriellen Teils. Diese Uneinheitlichkeit der Begriffe verdankt sich zum einen der Tatsache, dass sie alle eine lange Geschichte vor dem Christentum haben und zum anderen den verschiedenen Sprach- und damit auch Denkwelten, die

¹ Aurelius Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione* 22,36, herausgegeben von Carl Vrba/Joseph Zycha, Wien/Leipzig 1913 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 60), S. 108, Übersetzung Heimerl. Das lateinische Original lautet: „Nondum quippe **anima rationalis domina carnis** inoboediens extiterat domino suo, ut poena reciproca inoboedientem experiretur carnem famulam suam cum sensu quodam confusionis et molestiae suae, quem sensum certe ipsa per inoboedientiam suam non intulit deo... Sed nobis pudendum est, quod imperio nostro caro non servit, quia hoc fit per infirmitatem, quam peccando meruimus, vocaturque peccatum habitans in membris nostris. Sic est autem hoc peccatum, ut sit poena peccati.“

in der christlichen Theologie weiterwirken, entspringen.² Augustinus selbst schreibt ausschließlich auf Latein, ihm gehen aber die biblische, noch vom Hebräischen und vor allem aber Griechischen geprägte Welt sowie die griechischen Philosophien voraus. Und wäre das noch nicht ausreichend, ist noch das deutschsprachige Spezifikum der Unterscheidung in Leib und Körper zu berücksichtigen. Die gegenwärtige Theologie spricht weit lieber vom Leib als vom Körper. Ich schließe mich hier Regina Ammicht-Quinn an, dass dies eine verkleidete Abwehr gegen die schiere Materialität des Körpers ist und das Problem nur verlagert.³ Weder *caro* noch *corpus* sind m.E. adäquat mit „Leib“ wiedergegeben. Der vorliegende Beitrag verwendet daher konsequent den Körper-Begriff.

Das philologische Problem spiegelt ein inhaltliches: Ist die Anthropologie des Christentums am Ausgang der Antike tatsächlich so simpel dualistisch, wie ihr oft unterstellt wurde? Waren die Fragestellungen der Anthropologie damals vielleicht ganz andere als heute? Was treibt Augustinus um, wenn er über Körper, Fleisch und vernünftige Seele spricht?

Die christlichen Theologen der Spätantike haben alle ein Problem: Sie müssen die biblische Anthropologie, in der die Unterscheidung in materiellen und immateriellen Teil keine Rolle spielt, und die anthropologischen Konzepte ihrer Umwelt, die mehrheitlich deutlich eine unsterbliche Seele und einen vergänglichen Körper unterscheiden, in Einklang bringen – also eigentlich zwei einander widersprechende Konzepte zu einem machen.⁴ Als besondere Herausforderung erweist

² Vgl. im Überblick F. Ricken, Art. Seele, I. Antike, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 1–11.

³ Regina Ammicht Quinn, *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz ²2000, S. 28: „Die Abwertung des Körper- im Gegensatz zum Leib-Begriff ist zwar subtil geworden, aber nicht verschwunden.“

⁴ Vgl. Theresia Heimerl, *Der Leib Christi und der Körper des Christen: Körper und Leib als zentrale Problemzonen des Christentums*, in: Emmanuel Alloa u.a. (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen ²2019, S. 166–182, hier: S. 171–175.

sich hierbei die Gnosis bzw. der Manichäismus, die tatsächlich sehr radikal in eine gute, ewige, dem Himmel zugehörige Seele und einen vom Bösen geschaffenen Körper, in dem die Seele eingekerkert ist, differenzieren.⁵

Der Versuch der Verbindung so gegensätzlicher Konzepte funktioniert grundsätzlich einmal in einer Unterteilung der Anthropologie „vor“ und „nach“ dem Sündenfall. Im von Gott geschaffenen Menschen kann es kein Problem gegeben haben. Dieses kommt mit dem Sündenfall, der nicht nur von Augustinus als Ungehorsam gegen die göttliche Ordnung gedeutet wird.⁶ Und diese gestörte Ordnung wirkt sich unmittelbar auf das Verhältnis von Körper und Seele aus. Dieses, darin sind sich die frühen Theologen einig, ist ein hierarchisches. Die Bilder hierfür reichen vom Körper als Instrument, etwa Zither oder Schiff, bis zum wilden Tier oder Sklaven.⁷ Und natürlich auch zu den Geschlechtern: Dass die Frau dem Mann untergeordnet ist, daran besteht für Augustinus kein Zweifel. Sie ist der Körper, der Mann die *anima rationalis*.⁸ Und wehe, letztere kommt ihrer Verpflichtung zur Herrschaft und Aufsicht nicht nach: Der Sündenfall, wie er in Gen 3 erzählt wird, verdankt sich für Augustinus ausdrücklich der intellektuellen Schwäche der Frau, die daher vom Bösen in Versuchung geführt wird – beim Mann, so Augustinus, wäre die Schlange chancenlos gewesen.

„Dann aber wählte jener hochmütige Engel, der sich neidisch in seinem Hochmut von Gott ab und sich selbst zugewandt hatte, ein glitschiges und schuppiges Tier aus, das für seine Absicht passend war und durch das er sprechen konnte; und durch

⁵ Vgl. Kurt Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen ³1990, S. 100f.

⁶ Vgl. Theresia Heimerl, *Das Wort gewordene Fleisch. Die Textualisierung des Körpers in Patristik, Gnosis und Manichäismus*, Frankfurt 2003, S. 88–93.

⁷ Vgl. Heimerl, *Wort*, S. 89–100.

⁸ Vgl. Kari E. Borresen, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Mainz 1995 (Reprint), S. 21–28.

dieses [...] sprach er zur Frau, bei jenem schwächeren Teil des menschlichen Paares nämlich beginnend, so dass er Schritt für Schritt das ganze erreiche, zumal er nicht meinte, dass der Mann so leichtgläubig wäre und durch einen Irrtum getäuscht werden könne, sondern nur, indem er durch fremden Fehler falle.“⁹

Was nun die Herrschaftsordnung zwischen Gott und Mensch und im Menschen, also Körper und *anima rationalis*, stört, ist die Begierde. Damit greift Augustinus auf ein gnostisch-manichäisches Modell zurück, das die Begierde nicht nur an den Anfang des kosmischen Dramas stellt, sondern sie auch verantwortlich für die Kerkerhaft der Seele sieht.¹⁰ Wo aber lässt sich diese Begierde nun lokalisieren? Im Körper oder in der Seele? Die Antwort des Augustinus mag in Anbetracht der Rede vom „leibfeindlichen Christentum“ überraschen: Es ist die Seele bzw. die oben genannten verwandten Begriffe. Nicht nur geht die erste Begierde nach der berühmten Frucht von ihr aus, auch im postlapsarischen Zustand ist die Begierde eine Regung der Seele, die sie veranlasst, ihre hierarchisch übergeordnete Position aufzugeben und sich zum Sklaven der Lüste, natürlich wesentlich der Lüste des Körpers, wie es öfters heißt, zu machen. Besonders deutlich wird dieser Zustand hierarchischer Unordnung für Augustinus im sexuellen Begehren. Der Körper regt sich, ohne dass man es will.¹¹ Und hier ist wohl tatsächlich „Mann“ und eine sehr geschlechtsspezifische Perspektive zu lesen. Die Angst vor Herrschaftsverlust und hierarchischer Unordnung spiegelt die Erfahrungswelt eines freien, gebildeten Mannes wider. In dieser Welt sind Frauen immer schon mehr Körper als der Mann, sogar vor dem Sündenfall.¹² Diese Position zwischen biblischer Anthropologie und hartem Dualismus bringt Augustinus ganz klar

⁹ Aurelius Augustinus, *De civitate Dei* XIV,11, herausgegeben von Bernhard Dombart/Joseph Kalb Turnhout 1955 (Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum 48), S. 432, Übersetzung Heimerl.

¹⁰ Vgl. Rudolph, *Gnosis*, S. 362–366.

¹¹ Vgl. Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione*, S. 108.

¹² Vgl. Borresen, *Subordination*, S. 21–33.

zum Ausdruck, wenn er dem Wunsch, keinen Körper haben zu wollen, eine Absage erteilt:

„Denn nicht ihr Leib ist es, den sie hassen, sondern nur seine verderbten Neigungen und seine erdrückende Erden-schwere.“ Den Körper gelte es „unter das Joch zu bringen“ und „die schlimmsten Gewohnheiten und Neigungen der Seele zu niedrigen Genüssen [...] durch einen harten Kriegsdienst auszurotten.“¹³

Und die Vernunft? Sie taucht in diesen Texten nicht als zentrale Größe auf, sie ist, wie im eingangs zitierten Text, adjektivisches Beiwerk, eben als *anima rationalis*. Vielmehr legen die Sprachbilder den Willen und die Selbstbeherrschung als Gegenpol zu den Begierden nahe und vor allem Ordnung und Unordnung als zentrale Begriffe einer Verhältnisbestimmung zweier unabdingbarer Bestandteile des Menschen.

Die zentrale Frage für Augustinus lautet also: Wie stelle ich die gottgewollte Herrschaftsordnung im Menschen wieder her, da eben diese Spiegel des Verhältnisses zu Gott ist? Als probates Mittel, wie sich an dem Zitat aus *De doctrina christiana* ablesen lässt, empfiehlt das Christentum die Askese. Die Askese nähert den Körper nach dem Sündenfall dem Paradieskörper so weit wieder an, dass dieser ein Vorausblick auf den himmlischen Körper wird.¹⁴ Und hier setzt das Christentum ein religionsgeschichtlich bemerkenswertes Konzept durch: Nicht nur die Seele lebt nach dem Tod weiter. Auch der Körper gehört zur himmlischen Existenz dazu – eine Hoffnung, die nur für Würmer passend ist, wie sich der Philosoph Celsus mokiert.¹⁵ Ja, ohne den Körper ist die Auferstehung eine halbe Sache, wie Augustinus schreibt: Die Seele verlangsamte ihre Reise in den Himmel, um auf den Körper zu warten,

¹³ Aurelius Augustinus, *De doctrina christiana* I,24, herausgegeben von Joseph Martin, Turnhout 1962 (Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum 32), S. 19.

¹⁴ Vgl. Patricia Cox Miller, Desert Ascetism and the Body from Nowhere, in: *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), S. 143–148.

¹⁵ Vgl. Heimerl, *Wort*, S. 154.

nach dem sie sich sehnt.¹⁶ Der Himmel, das ist für Augustinus der perfekte Körper:

„Und so braucht man auch um die Mageren und die Dicken nicht besorgt zu sein, sie möchten im Jenseits auch diese Leibesbeschaffenheit aufweisen, auf die sie schon hienieden gern verzichteten, wenn es auf sie ankäme.“¹⁷ Und damit ist uns der spätantike Kirchenvater geradezu erschreckend nahe.

Am Ausgang der Antike können wir also festhalten: Die christliche Anthropologie hat ein durchaus komplexes Konzept des Verhältnisses materieller und immaterieller Teile des Menschen entwickelt, das zentral für die Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Erlösung ist. Als Schlüsselbegriff dieses Verhältnisses kann hierarchische Ordnung bzw. Unordnung gelten. Die Beseitigung der Unordnung, um Teil der Heilsordnung zu werden, wird das zentrale Versprechen der Pastoralmacht, die daher nur konsequent die Körper und Seelen der Gläubigen umfasst.

Die „unvernünftige“ Rettung der Seele durch den Körper im Mittelalter

Das mittelalterliche Christentum ist eine körperliche Religion.¹⁸ Ob Heiligkeit oder Verdammnis, Gottesbegegnung oder Heimsuchung durch den Teufel – sie werden körperlich erlebt und in körperlichen Sprachbildern dargestellt. Der Körper als zentraler Bestandteil auf dem Weg zum Heil wird in der mittelalterlichen Religiosität auf Schritt und Tritt manifest. Gerade diese Relevanz des Körpers für das Heilsgeschehen führt

¹⁶ Vgl. Aurelius Augustinus, *De Genesi ad litteram*, XII,35, herausgegeben von Joseph Zyccha, Prag/Wien/Leipzig 1894 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 28), S. 432.

¹⁷ Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, XXII,19, S. 838, Übersetzung Heimerl.

¹⁸ Vgl. Arnold Angenendt, „Der Leib ist klar, klar wie Kristall“, in: Klaus Schreiner (Hg.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, München 2002, S. 387–398.

zu all jenen extremen Praktiken, die für uns heute das Bild des dunklen Mittelalters und der noch dunkleren mittelalterlichen Klöster entstehen lassen, wo Mönche in ihren Zellen den sündigen Körper blutig geißeln. Nicht, dass dieses Bild nicht stimmte – im Gegenteil, die mittelalterlichen Texte halten noch weit härtere, für uns schwer verträgliche Bilder bereit. Heinrich Seuse (1295/7–1366) quält sich im Dominikanerkloster in Konstanz über acht Jahre unter anderem wie folgt:

„Er suchte nach mancherlei Kunstgriffen und viel Bußübung, um seinen Leib dem Geist zu unterwerfen. Ein härenes Unterhemd und eine eiserne Kette trug er, ich weiß nicht wie lange, bis das Blut herabfloß: [...] Inseheim ließ er sich ein härenes Bußkleid für den Unterkörper anfertigen, da hinein Riemen, in denen hundertfünfzig spitz zugefeilte Messingnägeln eingeschlagen waren, alle gegen den Leib zu gerichtet. Dieses Kleidungsstück wurde gar eng und vorn zusammengezogen, damit es der Haut dichter auflage und die spitzen Nägel in das Fleisch drängen und er ließ es bis an den Nabel hinaufgehen. Darin schlief er des Nachts.“¹⁹

Masochistisch, irrational, unvernünftig – so urteilen wir heute. Hat sich dahin die Herrschaft der *anima rationalis* entwickelt? Wo bleibt in derartigen Praktiken die Seele, geschweige denn die Vernunft? Zunächst sei nüchtern festgehalten: Das allererste Ziel mittelalterlicher Frömmigkeit ist immer das ewige Heil bei Gott. Dabei ist der Körper mit seinen Begierden nach wie vor im Weg und diese müssen daher beherrscht werden, notfalls auch mit drastischen Methoden, wie es Heinrich Seuse klar sagt. Gleichzeitig kann aber nur der Körper das ganze Ausmaß des Heilsgeschehens erfahrbar machen: Die Erlösungstat Christi, sein Leiden und Sterben und seine Auferstehung sind nur dann in ihrer ganzen Tragweite fassbar, wenn man sie sich in ihrer brutal körperlichen Dimension vergegenwärtigt und im Idealfall bereits hier und jetzt die Unio

¹⁹ Heinrich Seuse, *Deutsche mystische Schriften*. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Düsseldorf 1966, S. 49–50.

mit Gott erreicht, indem man seine Leiden bis zur *conformitas* nachvollzieht, oder wie es Seuse formuliert:

„Wie er nun so blutend dastand und sich selbst betrachtete, war der Anblick so jämmerlich, daß es ihn immer wieder irgendwie an den Anblick gemahnte, den der so grausam gezeißelte liebe Heiland bot.“²⁰

Die Einswerdung vollzieht sich von außen nach innen, der christuskonforme Körper führt zur ganzheitlichen Unio. Umgekehrt wird auch dort, wo in der Liebesmystik von der Seele und ihrer Vereinigung mit Gott gesprochen wird, oft in derart körperlichen Bildern gedacht, dass wir geneigt sind zu vergessen, dass von der Seele die Rede ist. So heißt es etwa bei Mechthild von Magdeburg (1207–1282): „Je mehr seine Lust wächst, um so schöner wird die Hochzeit. / Je enger das Minnebett wird, um so inniger wird die Umarmung. / Je süßer das Mundküssen, um so inniger das Anschauen.“²¹ Aus diesen Beispielen lässt sich auch ersehen: Körperlichkeit von Religion ist im Mittelalter keine Frage des Geschlechts, wie noch in Literaturgeschichten des 20. Jahrhunderts behauptet wird,²² wohl aber eine Frage von Hierarchie und Herrschaft. Den Körper soweit zu beherrschen, dass er zum Mittel der Heilerfahrung werden kann, ist das Ziel, der Weg einer der Unterwerfung des oft ungehorsamen Untertanen – auch hier unterscheiden sich Männer und Frauen in ihrer Sprachwelt kaum. Interessanterweise ist es die Seele, die Geschlechterhierarchien spiegelt:

„Der Mann in der Seele, das ist die Vernunft. Wenn die Seele recht nach oben zu Gott ausgerichtet ist mit Vernunft, so ist die Seele ein Mann [...] wenn sie sich nach unten ausrichtet, ist sie

²⁰ Seuse, *Schriften*, S. 54.

²¹ Mechthild von Magdeburg, *Das Fließende Licht der Gottheit*. Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 21.

²² Vgl. Josef Quint, Art. Mystik, in: *Reallexikon der Deutschen Literaturgeschichte*, Bd. 2, Berlin 1965, S. 544–461.

eine Frau. Mit einem Gedanken und einem Niederblicken zieht sie Frauenkleider an [...].²³

Natürlich geht es im mittelalterlichen Christentum um das Seelenheil. Doch ist dieses immer an den Körper rückgebunden, und sei es an den Körper Christi in der Eucharistie. Das mittelalterliche Christentum ist keine körperfreundliche Religion, sondern eine, die den Körper als integrale Dimension des Menschen ernst nimmt. Der Körper ist Sklave, Tier, Ärgernis, Mörder, eines ist er aber nie: eine Maschine, die man notgedrungen am Laufen halten muss, bis sie entsorgt werden kann. Der Körper ist heilsnotwendig – und sei es, um in der Hölle auch entsprechende Qualen erleiden zu können, wie Thomas von Aquin mehrfach ausführt.²⁴

Die Säkularisierung des Diskurses in der Neuzeit

Das Ende des Körpers als Dreh- und Angelpunkt des Heils kommt mit der Reformation. Weder die Körper der Heiligen noch jene der Sünder im Fegefeuer verdienen fortan Aufmerksamkeit, Reliquienkult und Ablasshandel, jene Kritikpunkte der Reformation, die heute noch gerne in filmischen Lutherbiographien als Durchbruch der neuzeitlichen Vernunft in seiner Neudeutung des Christentums gepriesen werden, sind letztlich abseits aller merkantilen Auswüchse klarer Ausweis der Relevanz des Körpers für das Seelenheil. Der Körper verliert seine „magische“ Dimension im Heilsgeschehen. Am deutlichsten wird dies an der Ablehnung der Transsubstantiation, wie sie in ihrer radikalen Ausprägung allerdings nicht bei Luther, sondern erst bei Calvin zu finden ist.²⁵ Die Heilsnotwendigkeit des Körpers weicht einer Sorge um das

²³ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Bd. 1: Predigten, Stuttgart 1971 (Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft), S. 351.

²⁴ Vgl. Herbert Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, München²1994, S. 200–204.

²⁵ Heimerl, *Leib*, S. 178f.

Heil des Körpers als Tempel des Heiligen Geistes. Es wurde und wird im Gefolge von Max Weber viel über den Zusammenhang von Protestantismus und Kapitalismus geschrieben. Mindestens ebenso einflussreich auf die westliche Welt heute ist aber der Zusammenhang von Protestantismus und Gesundheitsbewegungen. Der Rationalisierungsprozess, den Weber für die reformatorische Tradition diagnostiziert hat, wird auf den Körper übertragen. Die körperliche Gesundheit wird so notwendiger Teil einer Dienstbarkeit im Glauben.²⁶ Die Beherrschung des Körpers dient nicht mehr der Heilserfahrung, sondern dem Nachweis der Erwählung und dem Prosperieren der Gemeinschaft.

Das augustinische Problem der Unordnung im Verhältnis von Körper und vernünftiger Seele erfährt mit der Neuzeit eine Profanierung. Michel Foucaults bekannten Thesen zur Disziplinierung des Körpers durch Staatsmacht und Wissenschaft zufolge übernehmen eben diese Institutionen die „Pastoralmacht“ und damit die Disziplinierung des Körpers. Die Ordnung des Begehrens wird zur sanktionierten Bürgerpflicht, der mithilfe der Vernunft nachzukommen ist. Was bleibt für die Religion in diesem Szenario? Die logische Antwort wäre: Die Seele. Paradoxiertweise sinkt das Interesse an der Seele jedoch in der Theologie mit derselben Geschwindigkeit wie in der sich säkularisierenden Gesellschaft. Das Lexikon für Theologie und Kirche hält nüchtern fest:

„Die weitere Auseinandersetzung mit der Seele, ihrem Wesen, ihrer Unsterblichkeit und ihrem Verhältnis zum Leib wird in der Philosophie und später in der Psychologie geführt, während in der Theologie Varianten des scholastischen Seelenverständnisses weitertradiert werden.“²⁷

²⁶ Vgl. Christian Feichtinger, *Das geheiligte Leben. Körper und Identität bei den Siebenten-Tags-Adventisten*, Göttingen 2018, S. 110–125.

²⁷ Gisbert Greshake, Art. Seele, V. Theologie- und dogmengeschichtlich. 3. Neuzeit, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Freiburg u.a. 2000, Sp. 375–378, hier: Sp. 377.

Die Auseinandersetzung mit der Neuzeit und insbesondere der Moderne wird über den Körper geführt. Wird er zunächst noch in der Gegenreformation mit allen Mitteln der Kunst ins unübersehbare Zentrum gerückt und schwebt in Barockkirchen in seiner ganzen materiellen Fülle gen Himmel, beginnt im 19. Jahrhundert die stille Übernahme und Anverwandlung der Diskurse der neuen, säkularen Pastoralen Mächte, allen voran der Medizin. Als anschaulichstes Beispiel hierfür mag die nachgerade exzessive Thematisierung der Masturbation dienen. Bei keinem einzigen frühchristlichen Theologen ist sie ein Thema, selbst die autobiographische Erwähnung durch Augustinus in den *Confessiones* fällt denkbar unaufgeregt aus.²⁸ Es ist, wie Thomas Laqueur in seinem Werk *Solitary Sex* gezeigt hat, die Medizin der Neuzeit, die hier auch mit Blick auf das öffentliche Interesse und die Ökonomisierung der Fortpflanzung Masturbation zu problematisieren beginnt.²⁹ Die katholische Moral springt auf diesen Zug auf und verwendet einerseits „wissenschaftlich-medizinische“ Argumente, verknüpft diese aber mit dem Seelenheil – ganz offiziell ist Masturbation bis heute eine schwere Sünde,³⁰ und wer in diesem Zustand stirbt, dessen Weg in die Verdammnis ist vorgezeichnet. Die ungeordneten Regungen des männlichen Körpers – denn auf ihn beziehen sich die kirchlichen Texte *de facto* – sind nach wie vor ein Problem. Nach wie vor geht es um Herrschaft über den Körper, um den sündhaften Status Richtung Himmel zu überwinden. Dieses tradierte Problem der christlichen Anthropologie wird aber im 19. und 20. Jahrhundert in eine hybride Argumentationslinie aus vermeintlicher Wissenschaft und Seelsorge gebracht, an deren

²⁸ Vgl. Aurelius Augustinus, *Confessiones*, herausgegeben von Lucas Verheijen, Turnhout 1981 (Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum 27), II,3, S. 20.

²⁹ Vgl. Thomas Laqueur, *Die einsame Lust. Eine Kulturgeschichte der Selbstbefriedigung*, Berlin 2008, S. 91–132.

³⁰ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Teil 3, Abschnitt 2, Kapitel 2 Artikel II, Nr. 2352, Zugriff am: 22.7.2019, http://www.vatican.va/archiv/deu0035/_P8B.HTM.

Ende keine neue oder zumindest erneuerte Anthropologie steht, sondern lediglich ein engmaschiges Verbotssystem rund um den Körper, dessen mutmaßliches Ziel, das ewige Heil, oft nicht einmal mehr für Wohlmeinende erkennbar ist. Dies mag ein wenig auch damit zusammenhängen, dass generell die einst so zentrale Frage des ewigen Heils und dessen Vorstellbarkeit, wie sie bis weit über das Mittelalter hinaus selbstverständlich war und immer die Seele und den Auferstehungskörper recht plastisch inkludierte, wenig präsent ist.

Das für Augustinus noch so selbstverständliche Versprechen eines vollkommenen Körpers ohne Tendenz zur Unordnung und Angst vor Herrschaftsverlust gibt es in der Theologie des 21. Jahrhunderts schlicht nicht mehr.

„your body is not, who you are“: Der Dualismus als Anthropologie der Stunde?

„Your body is not, who you are. We shed it like a snake sheds it's skin. We transfer the human consciousness between human bodies. And we live eternal life“, heißt es im Trailer der 2017 veröffentlichten TV-Serie ALTERED CARBON³¹ Für den Plot der Serie ist die Frage nach dem Verhältnis von Körper und einem immateriellen, beinahe unvergänglichen Teil des Menschen zentral, sie füllt damit unter verschiedenen Aspekten zehn Folgen. Angesiedelt in einer dystopischen Welt des 24. Jahrhunderts dreht sich alles darum, diesen immateriellen Teil des Menschen, der als *consciousness* oder *memories* bezeichnet wird, von einer Hülle (*sleeve*) in die nächste zu retten. Während der Fortbestand dieses immateriellen Teils auf einem *stack* gespeichert werden kann, einem kleinen technischen Artefakt, das nicht nur sprachlich, sondern auch optisch unverkennbar an unsere USB-Sticks angelehnt ist, gibt es für die Hülle mehrere Optionen: Synthetische oder

³¹ ALTERED CARBON, Netflix, USA 2018. Der Trailer wurde abgerufen unter: <https://www.youtube.com/watch?v=vRJkYMnswII>, Zugriff am: 22.7.2019.

teilsynthetische Körper, physische Körper, die gerade „leer“ sind oder – die teuerste Version – Klone eines Körpers, der besonders gefallen hat oder vielleicht sogar des eigenen Körpers aus der Zeit vor der Auffindung des ersten *stack*. Die Technologie des *stack* stammt nämlich, wie im Lauf der Serie klar wird, von Außerirdischen, deren Herkunft im Dunkel bleibt – ein äußerst ambivalentes Geschenk moderner Götter gewissermaßen. Was es denn genau ist, das auf dem *stack* gespeichert wird, bleibt offen: Am ehesten ist es im Narrativ von ALTERED CARBON eine durch individuelle Erinnerungen konstruierte Identität, die freilich lückenhaft oder sogar trügerisch sein kann, und so manche Selbsterkenntnis bringt unerfreuliche Erinnerungen mit sich. ALTERED CARBON buchstabiert äußerst anschaulich durch, was es heißt, wenn Körper und jener immaterielle Teil, der den Menschen ausmacht, keine durchgehende identitäre Einheit bilden: *race* und *gender*, bis heute zwei der drei zentralen Kategorien von Identitätskonstruktion, sind in der Welt der Serie irrelevant: Die freundliche Großmutter landet im Körper eines tätowierten, übergewichtigen Bikers, der Held selbst begegnet den Zusehenden in Rückblenden als Halbasiate, bevor er in der Gegenwart als weißer Amerikaner gegen den kapitalistischen Aspekt dieser Unsterblichkeit kämpft. Denn *class*, die soziale Zugehörigkeit, wesentlich bestimmt durch das Vermögen, ist auch in dieser Welt geblieben: Wer über entsprechende Mittel verfügt, kann sich immer wieder klonen lassen und so auch physische Identität erlangen; wer kein Geld hat, muss mit jeder verfügbaren Hülle vorliebnehmen.

ALTERED CARBON ist nicht die erste mediale Dystopie, in der die Frage von Körper, Seele, (vernünftigem) Bewusstsein und Identität verhandelt wird. Bereits 1995 sehen wir in dem japanischen Animationsklassiker GHOST IN THE SHELL³² eindrucksvoll, wie Körper (hier: *shell*) „produziert“ und Bewusstsein (hier: *ghost*) „hochgeladen“ werden. Mehr noch als in ALTERED CARBON steht hier die Frage nach dem Verlust von

³² GHOST IN THE SHELL, Regie: Mamoru Oshii, JPN 1995.

Erinnerung und damit Identität beim Transfer von einer Hülle zur anderen im Zentrum.³³ Die Frage, um die diese und viele andere Produktionen aus Film und TV kreisen und damit ein Millionenpublikum erreichen, lautet immer: Was macht die Identität eines Menschen aus und wie dauerhaft ist sie? Die Antworten fallen je nach Narrativ unterschiedlich aus. Eine Antwort ist aber nie dabei: Der Körper.

Körper sind wichtig, nicht nur, weil visuelle Unterhaltungsmedien darauf abzielen, uns die Protagonisten und Protagonistinnen sehen zu lassen. Die Möglichkeiten des Körpers in einer gar nicht so fernen Zukunft – Optimierung durch technische und biologische Hilfsmittel, Veränderung der traditionellen Marker wie Geschlecht und Ethnie, Klonen – werden sehr anschaulich durchdiskutiert. Doch Körper sind immer Mittel, manchmal auch Hindernis, nie aber Träger der Identität, des *principium individuationis*, kurz dessen, was die Individualität auf Dauer ausmacht. Was das wiederum genau wäre, scheint die zentrale Frage zu sein.

Als Seele in der traditionellen christlichen Definition kann dieses immaterielle Etwas in ALTERED CARBON oder GHOST IN THE SHELL nicht bezeichnet werden. Nicht nur fehlt ihm die Geschaffenheit durch eine absolute Transzendenz, auch ein Ziel jenseits dieser Welt ist nicht Teil des Narrativs.

Es bleibt nüchtern festzustellen: Der Dualismus ist die Anthropologie der Stunde. Die vom Christentum hochgehaltene Einheit von Körper und Seele wird nicht mehr gedacht. Möchte man diese Narrative hinsichtlich der Frage von Körper und Seele kulturgeschichtlich anknüpfen, wäre der platonische Dualismus recht passend – das christliche oder überhaupt monotheistische Menschenbild ist trotz gelegentlicher Bibelzitate in diesen Produktionen³⁴ letztlich keine Referenz. Freilich wird der historische Dualismus nicht einfach fortgeschrieben, sondern bildet eher eine lose

³³ Vgl. ausführlich zur Filmanalyse Brian Ruh, *Stray Dog of Anime. The Films of Mamoru Oshii*, New York 2014, S. 125–147.

³⁴ Vgl. Ruh, *Stray Dog*, S. 136.

Grundlage, auf der neue Diskurse unter den technologischen und wirtschaftlichen Bedingungen des 21. Jahrhunderts etabliert und dann in eine gar nicht so ferne Zukunft fiktional extrapoliert werden. Körper und vernünftige Seele werden nicht mehr in Bildern von Wagenlenker und Gespann oder Lichtfunke und dunklem Kerker imaginiert, sondern als Hard- und Software, als 3D-Print und Memorystick gedacht und ins bewegte Bild gebracht. Die Basis hierfür liefert seit den 1980er-Jahren des 20. Jahrhunderts der Transhumanismus. Der materielle und immaterielle Teil des Menschen sind nicht mehr in eine moralische Weltdeutung von Gut und Böse eingebettet, wie im platonischen oder gnostischen Dualismus. Die Defizienz des Körpers, die ihn lange Zeit auch für das Christentum zum Problem machte, wird zur Herausforderung, die mit Wissenschaft und Kapital überwunden werden kann.³⁵ Wer in *ALTERED CARBON* über Geld verfügt, kann sich von Spezialisten seine Hülle bei jeder Kopie auf den neuesten Stand der Forschung bringen lassen und so immer vollkommener machen. Der Auferstehungskörper wird käuflich, nicht durch moralisches Leben, sondern Macht und Geld. Der Körper im neuen Dualismus ist beherrschbar. Das quälende Problem spätantiker dualistischer Texte, aber auch christlicher Theologien, wie denn dem Körper und seinem Eigenwillen, namentlich den Begierden, beizukommen sei, um die Hierarchie von (vernünftiger) Seele und Körper wiederherzustellen, ist für die Welten von *ALTERED CARBON* und *GHOST IN THE SHELL* keines mehr. Das liegt nicht nur daran, dass die christliche Sexualmoral längst verschwunden ist. Der Körper ist endlich das geworden, was Augustinus und andere einst herbeiwünschten: Gehorsames Werkzeug, Mittel, das vom Menschen nach seinen Wünschen gestaltet werden kann. Das Bewusstsein als Herrin des Fleisches, um

³⁵ Vgl. Michael Hauskeller, *Messy Bodies, or Why We Love Machines*, in: Alexander Ornella (Hg.), *Making Humans. Religious, Technological and Aesthetic Perspectives*, Oxford 2015, S. 93–106.

das Eingangszitat abzuwandeln, heißt heute durchaus das rebellische Fleisch durch Technik und Medizin zu ersetzen.

Das gegenwärtige Christentum tut sich mit diesen Formen und Möglichkeiten der Anthropotechnik erkennbar schwer. Dies mag mit der verlorenen Diskurshoheit zu tun haben, aber sicher auch damit, dass es – aller Ängste und extremen Praktiken rund um den Körper zum Trotz – den Menschen immer als Körper und Seele gedacht hat, die es in Ordnung zu bringen und so zu versöhnen gilt. Der nüchterne Dualismus, der den Körper zur optimierten Hülle eines sich selbst perpetuierenden Bewusstseins degradiert, ist der Alptraum einer Religion, die den Menschen als einmalig, zeitlich befristet und von der Auferweckung durch einen Schöpfergott abhängig konzipiert. Ob die christlich-asketischen Herrschaftsfantasien diesen Alptraum nicht auch mit befördert haben, wäre eine interessante Anfrage.

Der Himmel auf Erden: Die Säkularisierung der Auferstehung von Körper und Seele

Mediale Dystopien wie ALTERED CARBON und GHOST IN THE SHELL zeigen noch ein weiteres Problem christlicher anthropologischer Diskurse der Gegenwart auf: Die Säkularisierung des Jenseits. Das Jenseits, traditionell Domäne der Religion, war für das Christentum seit den Evangelien wichtig(st)es Atout. Jesus verspricht für die Nachfolge nichts weniger als Wohnungen beim himmlischen Vater (Joh 14,2) oder aber er droht mit Finsternis und ewigem Feuer (Mt 8,12). Die Auferstehung als Körper und Seele war über Jahrhunderte das Ziel des christlichen Daseins. Die christliche Anthropologie war seit ihren Anfängen immer auf ein ewiges Leben im Jenseits ausgerichtet. Das Problem von Körper und Seele und deren Verhältnisbestimmung hatten ein Ziel: Den Himmel oder dessen Verfehlung in der Hölle. Wenn aber das ersehnte oder gefürchtete Jenseits ins Diesseits verlegt wird, müssen auch die Versprechungen des Auferstehungskörpers hierher

verlegt werden. Immer im besten Alter, mit idealer Figur, so imaginierte der Kirchenvater einst den Auferstehungskörper. Genau so einen Körper versprechen uns Kosmetikindustrie und Ernährungsratgeber in jedem Drogeriemarkt. An so einem Körper forschen Medizin und Gentechnik. In den fiktiven Zukunftswelten von *ALTERED CARBON* und *GHOST IN THE SHELL* ist das Jenseits längst zum ewigen Diesseits geworden, in dem tatsächlich die säkularen Nachfolger der Seele sehnsüchtig auf einen neuen Körper aus dem 3D-Drucker warten.

Rückblick und Ausblick

Das Verhältnis von Körper und vernünftiger Seele war über fast 2000 Jahre eines der zentralsten Themen des Christentums. Diese Verhältnisbestimmung ging an das Grundsätzliche, sie umfasste alle Lebensbereiche und das ewige Leben im Jenseits. Die Erfahrung der Theologen der ersten Jahrhunderte, die sie wohl mit vielen gebildeten Zeitgenossen teilten, dass sich dieses Verhältnis in einer problematischen Spannung befand, dass die Seele allzu oft unvernünftig den Regungen des Körper nachgebe, bescherte dem Christentum eine ambivalente Anthropologie. Es galt, den Körper zu kontrollieren, um die Seele zu retten, und umgekehrt, den Körper für ein harmonisches Dasein mit der Seele im Himmel, zu retten. Die Bilder für dieses Verhältnis sind solche von Herrschaft und Unterwerfung, sie sind Bilder gebildeter, freier Männer, die von ihnen etablierte Hierarchie von vernünftiger Seele und Körper spiegelte die Geschlechterhierarchie wider. Mit dem fortschreitenden Verlust der Deutungshoheit über den Menschen und die Welt ging der Theologie auch der große Bogen ihrer eigenen Erzählung von Körper und Seele verloren. Die Disziplinierung des Körpers und seiner Regungen wurde zum peinlichen Kontrollinstrument, dem sich die Gläubigen entzogen. Die Notwendigkeit dieser Herrschaft über das Fleisch für das Seelenheil konnte ihnen die Theologie nicht mehr so

recht erklären, die Seele wurde ein verstaubtes Stück Inventar der Tradition.

Die aktuellen Problemlagen in der Verhältnisbestimmung von Körper und Seele sind andere als zu Zeiten des Augustinus, auch wenn in ihnen die alten Fragen als Echo noch manchmal nachhallen. Der verzweifelte Versuch der frühen christlichen Theologen, den Menschen als Einheit von Körper und vernünftiger Seele zu denken und alle Probleme dieser Einheit, die der gnostische Dualismus benannte, mit dem Sündenfall zu erklären, kann zumindest für den Moment als gescheitert gelten. Ein neuer, pragmatischer Dualismus prägt den Alltag, vor allem aber die Visionen einer Anthropologie der nahen Zukunft. Wissenschaft und Technik scheinen die neuen *dominae carnis* zu sein; die Herrschaft über den unvollkommenen, vergänglichen Körper wird längst nicht mehr angestrebt, um das sexuelle Begehren zu kontrollieren, sondern um ihn zur möglichst perfekten Hülle für einen immateriellen Nukleus menschlicher Identität und Individualität zu machen, der diese Hülle überdauern, ja idealerweise sogar ewig sein soll. Diese utopischen oder auch dystopischen Welten stellen die traditionelle christliche Anthropologie radikal in Frage, sie geben gleichzeitig auch interessante Denkanstöße. Einer davon ist die (Ir)Relevanz des Geschlechts.³⁶ Während die christliche Anthropologie lange Zeit das Verhältnis von Körper und Seele als hierarchisches Geschlechterverhältnis darstellte, wird Geschlecht in den neuen Welten zu einer variablen Größe. Auch die Frage nach dem zentralen Versprechen christlichen Glaubens, der Auferstehung des ganzen Menschen und eines ewigen Lebens im Jenseits, erfährt angesichts ins Diesseits verlagertes Unvergänglichkeit neue Dringlichkeit.

Zukunftsprognosen sind, auch in Bezug auf Religion, immer schwierig. Gegenwärtig hat es den Anschein, dass die christliche Anthropologie mit ihrem komplexen Körper-

³⁶ Vgl. Leopoldina Fortunati, *The Technological Body and Its Communicative Capabilities*, in: Ornella, *Making Humans*, S. 75–92, hier: S. 81.

Seele-Konzept allenfalls Stachel im Fleisch und Ideengeber für kritische Gegen-Narrative sein kann. Die nahe Zukunft gehört dem Dualismus. Ob ihm irgendwann wieder wie in der Spätantike ein ernstzunehmender Gegner erwächst und ob dieser eine monotheistische Religion sein wird, bleibt offen.

Stefan Rindlisbacher

DER KÖRPER IN DER NATURHEILKUNDE: DIE GESCHICHTE
EINER AMBIVALENTEN RATIONALISIERUNG¹

Einleitung

Der Prozess der Rationalisierung im 19. Jahrhundert wird in der Geschichtsforschung mit dem Aufstieg zweckrationalen Handelns in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft verbunden. Anstatt sich auf traditionelle Handlungsweisen zu stützen, das Vorgehen mit religiösen Überzeugungen zu rechtfertigen oder gar im Affekt vorzugehen, wurden politische Entscheidungen oder unternehmerische Strategien aufgrund von gesammelten Informationen und wissenschaftlichen Erkenntnissen getroffen. Dieses bewusste, reflektierende Handeln ermöglichte einen zunehmenden Effizienzgewinn und erhöhte die Arbeitsproduktivität.² In kapitalistisch organisierten Gesellschaften wurden Rationalisierungsbestrebungen dazu genutzt, um die Produktionskosten zu senken und dadurch den Gewinn zu maximieren. Ein typisches Beispiel dafür ist der Taylorismus, der durch streng normierte, arbeitsteilige Produktionsprozesse die Effizienz von Industriebetrieben zu erhöhen versuchte.³ Der Soziologe Max Weber beschrieb diesen Vorgang nicht nur für die Wirtschaft und Verwaltung, vielmehr sei auch die alltägliche Lebensführung in diesen Prozess der Rationalisierung eingebunden worden. Vor allem in bürgerlichen

¹ Dieser Artikel basiert auf einem leicht überarbeiteten Kapitel aus meiner Dissertation *Vegetarisch essen, nackt baden und im Grünen wohnen: Die Lebensreform in der Schweiz (1850–1950)*.

² Siehe dazu u.a.: Walter M. Sprondel/Constans Seyfarth (Hg.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart 1981.

³ Siehe zum Taylorismus in der Körpergeschichte u.a.: Peter-Paul Bänziger, *Fordistische Körper in der Geschichte des 20. Jahrhunderts – eine Skizze*, in: *Body Politics* 1/1 (2013), S. 11–40.

Gesellschaftsschichten hätten sich die Menschen einer umfassenden Selbst- und Fremdkontrolle verschrieben, um ihr Leben nach effizienten Verhaltensvorschriften zu regeln.⁴ Insbesondere der Körper wurde dabei einer methodischen Pflege und Ertüchtigung unterworfen, um ihn möglichst gesund und leistungsfähig zu erhalten.⁵

Dieser Artikel fragt nach der Rolle der Naturheilbewegung bei dieser Rationalisierung der Lebensführung und des Körpers. Anhänger und Anhängerinnen der Naturheilkunde versuchten mit spezifischen Behandlungsmethoden die Körperfunktionen zu regulieren, um ein möglichst beschwerdefreies Leben führen zu können. Diese Anwendungen sollten einerseits bereits bestehende Krankheiten heilen, andererseits aber auch die Gesundheit und das persönliche Wohlbefinden der Menschen optimieren. Im Folgenden wird gezeigt, wie naturheilkundliche Akteure ihre Heilbehandlungen diskursiv herleiteten und wie sie in der Praxis umgesetzt wurden. Im Fokus steht dabei das Verhältnis der Naturheilbewegung zur akademischen Ärzteschaft und der damit verbundene Deutungskampf um Gesundheitsvorstellungen und medizinische Behandlungsmethoden.

*Verwissenschaftlichung, Professionalisierung und
Medikalisierung: Von der antiken Humoralpathologie zur
wissenschaftlichen Medizin*

Seit der Antike wurde viel Wert auf die Regulierung der Lebensführung gelegt, um Krankheiten zu heilen oder ihnen vorzubeugen. Diese sogenannte Diätetik zog sich durch die gesamte abendländische Medizingeschichte und brachte immer

⁴ Vgl. Markus Schroer, *Das Individuum der Gesellschaft. Synchroner und diachroner Theorieperspektiven*, Frankfurt am Main 2001, S. 15–42. Siehe dazu auch den soziologischen Klassiker: Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Köln 2009 [1920].

⁵ Vgl. Philipp Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt am Main 2003, S. 64–68.

neue Konzepte und Praktiken hervor. Zu den bekanntesten und oft rezipierten Vertretern der Diätetik gehörte der aus Pergamon stammende und in Rom wirkende Arzt Galen (129–199). Seine Schriften wie die sechsbändige *Hygieina* prägten nicht nur die europäische Medizin, sondern breiteten sich auch im arabischen und persischen Raum aus. Er stützte sich auf die im antiken Griechenland entwickelte Humoralpathologie, die Krankheiten auf ein Ungleichgewicht der Körpersäfte (Gelbe Galle, Schwarze Galle, Blut und Schleim) zurückführte. In Anlehnung an den griechischen Arzt Hippokrates (460–370 v. Chr.) definierte Galen „sechs nicht natürliche Dinge“ (*sex res non naturales*), auf die der Mensch zu achten habe, um die Balance in seinem Körper aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen. Dazu gehöre die Qualität der umgebenden Luft und die Lichtverhältnisse, die richtige Ernährung, der rhythmische Wechsel von Bewegung und Ruhe, ebenso wie abwechselnde Wach- und Schlafphasen, regulierte Körperausscheidungen sowie ein ausgewogenes Gemüt. Nach Galen wird der Gesundheitszustand zwar auch durch das Alter, die natürliche Konstitution, das Klima, kosmologische Konstellationen und soziale Faktoren wie die gesellschaftliche Stellung und den Beruf beeinflusst, der Einzelne trägt aber durch seine alltäglichen Handlungsweisen und den Umgang mit dem eigenen Körper die Hauptverantwortung für seine Gesundheit. Zwar verwendete Galen einige Arzneimittel, um die richtige Mischung der Säfte zu fördern und Ausscheidungen anzuregen, ansonsten setzte er aber weitgehend auf arzneilose Behandlungsmethoden. So verordnete er seinen Patienten Leibesübungen und Spaziergänge im Freien, Aufenthalte am Meer und in den Bergen oder bestimmte Ernährungsvorschriften.⁶

Trotz der breiten Rezeption in medizinischen und philosophischen Kreisen blieb Galen mit seinem Gesundheitskonzept, das sowohl klimatische Einflüsse als auch soziale Bedingungen und individuelle Handlungsweisen einbezog, bis

⁶ Vgl. Klaus Bergdolt, *Leib und Seele. Eine Kulturgeschichte des gesunden Lebens*, München 1999, S. 103–109.

zum Ende des 18. Jahrhunderts nur einer kleinen, aristokratischen Oberschicht vorbehalten. Erst mit dem Aufstieg des Bürgertums im 17. und 18. Jahrhundert begann sich „diese Art bewusster Regulation der eigenen Lebensbedingungen und Verhaltensweisen“ in breiteren Gesellschaftsschichten zu etablieren.⁷ Diese Ausbreitung war mit einer zunehmenden Rationalisierung der diätetischen Gesundheitsbehandlungen verbunden. So lösten sich die Behandlungsmethoden, Ernährungsvorschriften und Körperpraktiken in der Zeit der Aufklärung von magisch-religiösen Deutungen, die in der Antike und im Mittelalter die Gesundheitskonzepte überformten. Stattdessen wurde die diätetische Lebensweise nun mit dem bürgerlichen Ideal des autonomen Subjekts verknüpft, das selbstverantwortlich seinen Körper reguliert und dabei weder von höheren Mächten noch von religiösen oder staatlichen Autoritäten in seiner Entscheidungsfreiheit eingeschränkt wird. Aus dieser neuen Perspektive unterlag der Körper nicht nur der Selbstkontrolle des Einzelnen, sondern er war auch persönliches Eigentum des Bürgers und der Bürgerin. Damit galt die Gesundheit aber nicht nur als Bürgerrecht, sondern auch als Bürgerpflicht.⁸

Mit dem Wissen über die Herstellbarkeit des gesunden Körpers stieg gerade beim gebildeten Bürgertum der Druck, diese Erkenntnisse auch im Alltag umzusetzen und beispielhaft vorzuleben.⁹ Wie der Historiker Philipp Sarasin schreibt, entwickelte sich im 19. Jahrhundert in den gebildeten, bürgerlichen Schichten eine regelrechte „Kultur des Wissens“ über die Funktionsweisen und Regulierung des menschlichen Körpers. Immer mehr Zeitschriften und Bücher popularisierten die neuen Erkenntnisse der Wissenschaft.¹⁰ Obwohl

⁷ Vgl. Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt am Main, S. 37ff, zitiert S. 38.

⁸ Vgl. *ibd.*, S. 73–77.

⁹ Vgl. Alfons Labisch, *Homo Hygienicus. Gesundheit und Medizin in der Neuzeit*, Frankfurt am Main/New York 1992, S. 105–111.

¹⁰ Vgl. Sarasin, *Reizbare Maschinen*, S. 118–136, zitiert S. 118.

diese Publikationen oft von Laien verfasst und herausgegeben wurden, beriefen sie sich auf die „Wissenschaftlichkeit“ der Ursprungstexte, um die Glaubwürdigkeit der eigenen Texte zu betonen. Die in einfacher Sprache wiedergegebenen Forschungsergebnisse waren zwar auf ihre Kernaussagen reduziert, sollten aber trotzdem die entscheidenden Erkenntnisse – die vermeintliche „Wahrheit“ über den Menschen und die Natur – vermitteln.¹¹

Die Rationalisierung verschiedener Lebensbereiche und insbesondere auch des Körpers und seiner Gesunderhaltung war stark mit dem Bedeutungsgewinn des naturwissenschaftlichen Wissens verbunden. Spätestens ab dem 19. Jahrhundert erlangte es eine enorme Autorität, die zuvor nur religiösen Überlieferungen vorbehalten war. Nicht mehr der Verweis auf Gott verlieh einem Argument Überzeugungskraft, sondern dessen Gesetzmäßigkeit in der Naturordnung. Das sogenannte Naturgesetz entwickelte sich zum Signalwort neuer, naturwissenschaftlich dominierter Ordnungsvorstellungen. Exakte Methoden der Beobachtung, systematische Experimente und vergleichende Untersuchungen setzten sich in der Folge auch in der Medizin durch.¹² Neue Disziplinen wie Physiologie, Anatomie oder Ernährungswissenschaft erzeugten in rasantem Tempo neues Körperwissen und veränderten die medizinischen Behandlungsmethoden. Sie legitimierten den Aufstieg der Ärzte zu gesellschaftlich anerkannten Autoritätspersonen.¹³

Noch um 1800 kümmerten sich erst wenige Ärzte um eine kleine Oberschicht, während der größte Teil der Bevölkerung

¹¹ Vgl. *ibd.*, S. 136–140.

¹² Vgl. *ibd.*, S. 145f; siehe zur Verwissenschaftlichung der Gesundheitspflege auch: Beatrix Mesmer, *Gesundheit ist das höchste Gut*, in: Dies. (Hg.), *Die Verwissenschaftlichung des Alltags, Anweisungen zum richtigen Umgang mit dem Körper in der schweizerischen Populärpresse 1850–1900*, Zürich 1997, S. 87–132.

¹³ Siehe dazu u.a.: Philipp Sarasin/Jakob Tanner (Hg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1998.

gar keine Behandlung erhielt oder sich medizinischen Laien ohne akademische Ausbildung anvertraute. Vor allem die ländliche Bevölkerung suchte Ärzte nur in dringenden Notfällen auf. Nicht nur die hohen Kosten und die langen Wege in die Städte schreckten die Leute ab, auch waren die Erfolgsaussichten ärztlicher Behandlungen damals kaum besser als jene bei geübten Laien wie Badern, Scherern und Hebammen. Einige Therapien, wie der bis weit ins 19. Jahrhundert hinein praktizierte Aderlass, konnten den Gesundheitszustand sogar verschlechtern.¹⁴ Erst ab der Jahrhundertmitte konnten die Ärzte durch die anhaltende Professionalisierung der Ausbildung, die Erprobung neuer Behandlungsmethoden und das wachsende Wissen über den Körper die Qualität ihrer Behandlungen steigern. Mit den Erkenntnissen der Bakteriologie begannen Ärzte und Ärztinnen steril zu arbeiten, um Infektionen zu vermeiden. Neue Diagnosemethoden wie Blut- und Urinuntersuchungen erlaubten zielgenaue Behandlungsmethoden. Zugleich gewährten anatomische Studien, mikroskopische Verfahren und später auch Röntgenstrahlen immer tiefere und genauere Einblicke in die verborgenen Vorgänge des menschlichen Körpers. Damit begann sich die akademische Medizin zunehmend von der Humoralpathologie mit ihren holistischen Ansätzen abzuwenden und sich stattdessen auf einzelne Organe, Zellen und Krankheitserreger zu fokussieren. Einen Höhepunkt dieser Verwissenschaftlichung der medizinischen Behandlungsmethoden markierte Rudolf Virchow (1821–1902) mit der Zellulärpathologie. Der deutsche Arzt betrachtete Krankheiten nicht mehr als Folge eines Ungleichgewichts im Körper, sondern versuchte sie als Störungen oder degenerative Prozesse in den Körperzellen und Organen zu lokalisieren und dort gezielt zu behandeln.¹⁵ Der

¹⁴ Vgl. Claudia Huerkamp, *Der Aufstieg der Ärzte im 19. Jahrhundert. Vom gelehrten Stand zum professionellen Experten: Das Beispiel Preußens*, Göttingen 1985, S. 34–45 u. 132–137.

¹⁵ Vgl. Robert Jütte, *Geschichte der Alternativen Medizin. Von der Volksmedizin zu den unkonventionellen Therapien von heute*, München 1996, S. 27ff.

neue „ärztliche Blick“ auf den menschlichen Körper basierte auf systematischer Beobachtung und Vergleichbarkeit. Mit Hilfe von experimentellen Versuchen wurden Krankheiten identifiziert und klassifiziert.¹⁶

Wer sich diesem Rationalisierungsprozess nicht unterordnete, wurde ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer häufiger als „Kurpfuscher“ delegitimiert. Auf diese Weise versuchten sich naturwissenschaftlich arbeitende Ärzte und Ärztinnen von Laienheilern abzugrenzen, deren Behandlungsmethoden nicht auf empirisch überprüfbareren Grundlagen basierten.¹⁷ Um sich das Behandlungsmonopol zu sichern, erwirkten die Ärzte und Ärztinnen in den meisten Schweizer Kantonen eine Beschränkung der Gewerbefreiheit für Medizinalberufe. So durften beispielsweise im Kanton Zürich seit 1854 nur noch akademisch ausgebildete Ärzte, Tierärzte, Apotheker und Hebammen Patienten und Patientinnen behandeln. Auf nationalstaatlicher Ebene folgte mit der Einführung des Konkordatsdiploms (1867) bzw. des Staatsexamens (1877) ein weiterer Schritt, um den Ärzteberuf weiter einzuschränken. Um 1900 hatte sich die Ärzteschaft in der Schweiz wie auch in vielen anderen vergleichbaren Ländern als dominierende Berufsgruppe für medizinische Behandlungen etabliert.¹⁸ Diese Verwissenschaftlichung der Medizin und Rationalisierung der Gesundheitsbehandlungen, die Professionalisierung des Arztberufs und die Durchdringung der Gesellschaft mit

¹⁶ Siehe dazu: Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, München 1973. Der Philosoph Ivan Illich kritisiert, dass immer mehr Körperfunktionen und Verhaltensweisen unter den prüfenden Blick der Ärzte gerieten und dadurch als „gesund“ und „krank“ kategorisiert wurden. Die Folge sei eine rasante Zunahme medizinischer Behandlungen: Ivan Illich, *Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisation des Lebens*, München 2007.

¹⁷ Siehe zur Begriffsgeschichte der „Kurpfuscherei“: Jütte, *Geschichte der Alternativen Medizin*, S. 18–23.

¹⁸ Vgl. Martin Lengwiler/Verena Rothenbühler, *Macht und Ohnmacht der Ärzteschaft. Geschichte des Zürcher Ärzteverbands im 20. Jahrhundert*, Zürich 2004, S. 9–18.

Gesundheitswissen werden in der Medizingeschichte oft unter dem Begriff der Medikalisierung beschrieben.¹⁹

Ein holistischer Behandlungsansatz in der Moderne: Die Grundlagen der Naturheilkunde

Gleichzeitig mit dem Aufstieg der Ärzteschaft und der wissenschaftlichen Medizin entfaltete sich im 19. Jahrhundert die Naturheilbewegung. Die beiden Strömungen führten über Jahrzehnte hinweg Auseinandersetzungen über die medizinische Deutungshoheit, Behandlungsmethoden und Gesundheitspraktiken. Die Anhänger und Anhängerinnen der Naturheilkunde definierten Krankheiten weiterhin in der Tradition der Humoralpathologie als Ungleichgewicht im menschlichen Körper. Im Unterschied zur naturwissenschaftlichen Medizin führten sie einen holistischen Ansatz weiter, der Körper, Geist und Seele in die Behandlung miteinbezog. Nicht einzelne Zellen, Organe oder Körperteile sollten behandelt werden, sondern der ganze Mensch mit all seinen Körperfunktionen, Gemütslagen und alltäglichen Aktivitäten. Gerade weil sich die Zellulärpathologie immer weiter etablierte, entwickelte sich dieser „ganzheitliche“ Ansatz zu einem oft postulierten Alleinstellungsmerkmal der Naturheilkunde.²⁰ Der

¹⁹ Vgl. Wolfgang Uwe Eckart/Robert Jütte, *Medizingeschichte. Eine Einführung*, Köln 2014, S. 347–354; siehe zum historischen Prozess der Medikalisierung u.a.: Ute Frevert, *Krankheit als politisches Problem 1770–1880. Soziale Unterschichten in Preußen zwischen medizinischer Polizei und staatlicher Sozialversicherung*, Göttingen 1984; Francisca Loetz, *Vom Kranken zum Patienten. „Medikalisierung“ und medizinische Vergesellschaftung am Beispiel Badens, 1750–1850*, Stuttgart 1993.

²⁰ Siehe zur Vorstellungswelt der Naturheilkunde u.a.: Wolfgang R. Krabbe, *Naturheilbewegung*, in: Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hg.), *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933*, Wuppertal 1998, S. 77–85; Martin Dinges, *Einleitung: Medizinkritische Bewegungen zwischen „Lebenswelt“ und „Wissenschaft“*, in: Ders. (Hg.), *Medizinkritische Bewegungen im Deutschen Reich. (ca. 1870–1933)*, Stuttgart 1996, S. 7–38. Siehe zu holistischen Natur- und Gesundheitsvorstellungen u.a.

Körper erscheint darin nicht nur als Arbeitsfeld, auf dem die Krankheiten diagnostiziert, lokalisiert und behandelt werden, sondern wird selbst aktiv in die Behandlung miteinbezogen: Nicht der Körper wird geheilt, sondern der Körper heilt sich selbst. Wie es schon Galen vorschrieb, hat der Arzt möglichst nicht in diesen Heilungsprozess einzugreifen, sondern ihn nur durch geeignete Maßnahmen zu unterstützen. Es galt, die sogenannten Selbstheilungskräfte, den oft beschworenen inneren Arzt zu aktivieren.²¹

Der Begriff „Naturheilkunde“ geht auf den Münchner Arzt Lorenz Gleich (1798–1865) zurück. In Anlehnung an die antike Diätetik beschränkte er das Repertoire naturheilkundlicher Behandlungsmethoden auf „natürliche“ Heilfaktoren wie Licht, Luft und Wasser, Diäten, Bewegung und Entspannung. Sie sollten Körperfunktionen wie die Verdauung, Atmung und den Stoffwechsel anregen und die Selbstheilung des Körpers in Gang setzen. Im engeren Sinne zählten deshalb Homöopathie und Pflanzenheilkunde nicht zur Naturheilkunde, weil diese Behandlungsmethoden durch verabreichte Arzneimittel aktiv in den Körper eingreifen, indem sie beispielsweise Fieber senken oder Erbrechen hervorrufen.²² Erst im Verlauf

auch: Karen Gloy, *Das Verständnis der Natur: Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens*, München 1996; Anne Harrington, *Die Suche nach Ganzheit. Die Geschichte biologisch-psychologischer Ganzheitslehren: vom Kaiserreich bis zur New-Age-Bewegung*, Reinbek bei Hamburg 2002.

²¹ Die Idee des „inneren Arztes“ geht auf den spätmittelalterlichen Arzt Theophrastus Bombast von Hohenheim alias Paracelsus (ca. 1493–1541) zurück. Obwohl der schweizerisch-österreichische Arzt und Philosoph zum Teil hochgiftige Arzneimittel wie Arsen verabreichte, galt er wegen seiner holistischen Ansätze in naturheilkundlichen Kreisen des 19. Jahrhunderts als Vorbild. Siehe zu Paracelsus u.a.: Labisch, *Homo Hygienicus*, S. 46f.

²² Vgl. Cornelia Regin, *Selbsthilfe und Gesundheitspolitik. Die Naturheilbewegung im Kaiserreich (1889 bis 1914)*, Stuttgart 1995, S. 27ff. Der deutsche Arzt Samuel Hahnemann (1755–1843) entwickelte Anfang des 19. Jahrhunderts die Homöopathie, die Heilmittel nach dem

des 20. Jahrhunderts und vor allem nach 1950 wurden diese und andere alternativmedizinische Verfahren wie die anthroposophische Medizin, Neuraltherapie oder die traditionelle chinesische Medizin mit dem Begriff der Naturheilkunde gleichgesetzt.²³

Vor allem die Homöopathen grenzten sich immer wieder scharf gegen die naturwissenschaftliche Medizin ab, indem sie diese abwertend als „Allopathie“ oder „Schulmedizin“ bezeichneten. Mit diesen „Kampfbegriffen“ suggerierten sie eine methodische Engstirnigkeit und Unfreiheit der akademisch ausgebildeten Ärzte.²⁴ Im ausgehenden 19. Jahrhundert versuchten sich auch Anhänger der Naturheilkunde gegenüber dem wachsenden Einfluss der Ärzteschaft zu positionieren. Vor allem die Impffrage entwickelte sich zu einem kontroversen Dauerbrenner im Kampf um die medizinische Deutungshoheit. Es wäre aber zu kurz gedacht, die Naturheilkunde in fundamentaler Opposition zur sogenannten Schulmedizin zu verorten. Vielmehr zeigte sich ein komplexer Aushandlungsprozess um Deutungen, Meinungen und Praktiken, der manchmal in schrille Anfeindungen mündete, oft aber auch einen Wissenstransfer anregte. Gerade naturheilkundliche Behandlungen wie Wassertherapien, Sonnenbäder oder Diäten etablierten sich schnell als komplementäre Anwendungen in der evidenzbasierten Medizin. Mit ihren Ernährungsempfehlungen, der Alkohol-, Tabak- und Drogenkritik und den Körperübungen beeinflusste die Naturheilkunde vor allem

Ähnlichkeitsprinzip verabreicht. Beispielsweise wird gegen Übelkeit ein stark verdünnter Wirkstoff verschrieben, der in hoher Konzentration bei Gesunden ebenfalls Übelkeit hervorruft. Siehe zur Geschichte der Homöopathie u.a.: Martin Dinges, *Homöopathie. Patienten, Heilkundige, Institutionen: von den Anfängen bis heute*, Heidelberg 1996.

²³ Siehe dazu: Eva Locher, *Wider den „Irrsinn in der Welt“. Die Lebensreform in der Nachkriegsschweiz*, Fribourg 2018, S. 124ff.

²⁴ Die einstigen Schmähbegriffe verloren bald ihre negative Wertung und etablierten sich als neutrale Bezeichnungen für die naturwissenschaftliche Richtung der Medizin: Vgl. Jütte, *Geschichte der Alternativen Medizin*, S. 32–36.

auch die aufkommende Präventivmedizin. Zugleich beteiligten sich naturheilkundliche Akteure an der Rationalisierung der Gesundheitsbehandlungen und der Körperpflege, indem sie ihre Behandlungsmethoden mit Naturgesetzen zu erklären versuchten und mit wissenschaftlichen Erkenntnissen verknüpften.²⁵

Vom heiligen Quellwasser zur profanen Kaltwasseranwendung: Die Anfänge der Naturheilkunde

Bereits bei den ersten naturheilkundlichen Anwendungen zeigte sich eine ambivalente Gleichzeitigkeit holistischer Gesundheitskonzepte und rationalisierter Behandlungsmethoden. So führte die aufkommende Naturheilbewegung im frühen 19. Jahrhundert verschiedene Wasseranwendungen weiter, die bereits Ärzte in der Antike wie Hippokrates und Galen gegen Nierenleiden, Gelbsucht und Fieber verschrieben hatten und auch im Mittelalter sehr verbreitet waren. In Europa breiteten sich insbesondere ab dem 12. Jahrhundert zahlreiche Badestuben in Städten und größeren Dörfern aus. Auch in der Schweiz erlangten zahlreiche Kurbäder wie Pfäfers, Baden oder Gurnigel große Bekanntheit und zogen wohlhabende Pilger und Gesundheitstouristinnen aus ganz Europa an.²⁶ Nicht nur Adlige und Kaufleute, sondern auch Handwerker leisteten sich im Spätmittelalter regelmäßige Aufenthalte in Wasserkurorten. Besonders beliebt waren mineralhaltige

²⁵ Siehe dazu u.a.: Eberhard Wolff, *Moderne Diätetik als präventive Selbsttechnologie. Zum Verhältnis von heteronomer und autonomer Selbstdisziplinierung zwischen Lebensreformbewegung und heutigem Gesundheitsboom*, in: Martin Lengwiler/Jeannette Madarasz (Hg.), *Das präventive Selbst. Eine Kulturgeschichte moderner Gesundheitspolitik*, Bielefeld 2010, S. 169–201.

²⁶ Vgl. Pius Kaufmann, *Gesellschaft im Bad. Die Entwicklung der Bade-fahrten und der „Naturbäder“ im Gebiet der Schweiz und im angrenzenden südwestdeutschen Raum (1300–1610)*, Zürich 2009, S. 76–91.

Quellen, weil diesen eine „entgiftende“ Wirkung zugeschrieben wurde.²⁷ Obwohl einige Ärzte wie Paracelsus (ca. 1493–1541) die Heilwirkung verschiedener Kurbäder systematisch erforschten, vertrauten die meisten Patienten und Patientinnen nicht nur auf die ärztliche Expertise. Weil in der spätmittelalterlichen Gesundheitsvorstellung Krankheiten und Heilerfolge als göttliche Zeichen interpretiert wurden, glaubten viele Kurgäste auch an eine magische Wirkung sakraler Quellen und religiöser Rituale.²⁸ Darum galt das Quellwasser an religiösen Feiertagen als besonders wirkungsvoll.²⁹

Um 1500 gehörten Badestuben und Kurbäder neben Kirchen und Marktplätzen zu den wichtigsten Orten der Geselligkeit. Mit dem Wandel der religiösen Moralvorstellungen in der Zeit der Reformation, aber vor allem wegen den Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges und der Pestepidemien im 16. und 17. Jahrhundert wurden sie wieder zurückgedrängt. Um 1800 waren sie fast vollständig aus dem Alltag der Menschen verschwunden.³⁰ Erst mit der aufkommenden Naturheilkunde erlebten Wasserbehandlungen im frühen 19. Jahrhundert wieder einen neuen Aufschwung. Medizinische Laien wie Vincenz Prießnitz (1799–1851), J. H. Rausse (eigentlich Heinrich Friedrich Francke, 1805–1848) und Sebastian Kneipp (1821–1897) erweiterten die alte Badekultur mit neuen Praktiken wie Abwaschungen, Aufgüssen, Einläufen, Trinkkuren und feuchten Wickeln. Diese Anwendungen beschränkten sich aber nicht mehr auf lokal vorkommende Mineralquellen und Naturbäder, sondern konnten überall praktiziert werden, wo es sauberes Wasser gab. Eine Badewanne

²⁷ Vgl. Hans Peter Treichler, *Der Alltag tritt in den Ausstand. Die Badenfahrt*, in: Felix Graf/Eberhard Wolff (Hg.), *Zauberberge. Die Schweiz als Krafraum und Sanatorium*, Baden 2010, S. 88ff.

²⁸ Vgl. Kaufmann, *Gesellschaft im Bad*, S. 55ff.

²⁹ Vgl. Treichler, *Der Alltag tritt in den Ausstand*, S. 87.

³⁰ Siehe zur Geschichte der Badekultur u.a.: Oliver König, *Nacktheit. Soziale Normierung und Moral*, Opladen 1990, S. 75–99.

mit frischem, klarem Wasser oder ein kleines Fließgewässer reichte dafür aus.³¹

Obwohl diese ersten Naturheilkundler über keine akademische Ausbildung verfügten, trieben sie die Rationalisierung der Wasserbehandlungen voran. So war für den Heilerfolg nun nicht mehr die göttliche Gnade verantwortlich, sondern eine erfahrungsbasierte Behandlungsmethode. Anstelle der magisch-religiösen Deutungen trat die schon durch Paracelsus hervorgebrachte „Entgiftung“ des Körpers. Naturheilkundler wie J. H. Rausse bezeichneten diese Reinigung des Körpers auch als „Entschlackung“. Rausse ging davon aus, dass durch den Verzehr schädlicher Nahrungsmittel wie Alkohol, Kaffee, Tee, Salz und scharfe Gewürze sich Giftstoffe in den inneren Organen ansammeln würden, die der Körper durch Wasseranwendungen wie Trinkkuren, Schwitzbäder und Abwaschungen ausscheiden könne. Der gereinigte Körper nehme dadurch seine normalen Stoffwechselfunktionen wieder auf und kehre in einen idealen Gleichgewichtszustand zurück.³²

Diese Gesundheitsvorstellungen und Behandlungsmethoden popularisierten die ersten naturheilkundlichen Laien in zahlreichen Publikationen. Gleichzeitig erprobten sie ihre Anwendungen in Wasserheilanstalten, die sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts neben den traditionellen Kurbädern etablierten. Vincenz Priebnitz eröffnete 1826 in Gräfenberg bei Jesenik im heutigen Tschechien eine erste Kuranstalt für Wasserbehandlungen. Die Patienten und Patientinnen wurden frühmorgens für eine zweistündige Schwitzkur in Woldecken eingewickelt. Vor dem Frühstück erfolgte ein erstes kaltes Vollbad. Danach machten sich die Kurgäste auf den Weg in den Wald, um sich unter improvisierten Duschen mit Wasser aus Bergbächen abzuwaschen. Je nach Behandlungsplan folgten nach

³¹ Josef Hlade, *Auf Kur und Diät mit Wagner, Kapp und Nietzsche. Wasserdoktoren, Vegetarier und das kulturelle Leben im 19. Jahrhundert: von der Naturheilkunde zur Lebensreform*, Stuttgart 2015, S. 48–52.

³² Karl Eduard Rothsuh, *Naturheilbewegung, Reformbewegung, Alternativbewegung*, Stuttgart 1983, S. 20–24.

dem Mittagessen weitere Bäder und Abwaschungen oder Umschläge und Einläufe. Zudem nahmen die Kurgäste den ganzen Tag über große Mengen kaltes Wasser zu sich. In ihrer Blütezeit in den späten 1830er Jahren beherbergte Prießnitz' Wasserheilanstalt bis zu 1'700 Gäste pro Saison.³³

Obwohl Prießnitz mehrfach wegen Kurpfuschertums angeklagt wurde, stießen die Wasserbehandlungen auch in der akademisch ausgebildeten Ärzteschaft auf großes Interesse. Zahlreiche Ärzte besuchten die Wasserheilanstalt in Gräfenberg und eröffneten daraufhin eigene Kuranstalten. Bis 1840 gab es im deutschsprachigen Raum bereits Dutzende und bis 1900 über 100 Wasserheilanstalten, die mehrheitlich von akademisch ausgebildeten Ärzten und Ärztinnen geleitet wurden. Dort wurden die Wasserkuren nach wissenschaftlichen Methoden erforscht und systematisiert. Dadurch etablierten sich Wasserbehandlungen unter dem Fachbegriff „Balneologie“ bereits im 19. Jahrhundert als akademische Disziplin.³⁴

Durch akademisch ausgebildete Ärzte breitete sich die Wassertherapie ab den späten 1830er Jahren auch in anderen europäischen Ländern und den Vereinigten Staaten aus. In der Nähe von Paris gab es ab 1841 mehrere Wasserheilanstalten, die sich an Prießnitz orientierten.³⁵ Die englischen Ärzte James Wilson (1807–1867) und James Manby Gully (1808–1883) eröffneten 1842 das *Graefenberg House* im traditionellen Wasserkurort Malvern in Zentralengland, zu dessen Besuchern unter anderem Charles Darwin und Charles Dickens zählten.³⁶ Im Jahr darauf gab es in New York die erste

³³ Vgl. Uwe Heyll, *Wasser, Fasten, Luft und Licht. Die Geschichte der Naturheilkunde in Deutschland*, Frankfurt am Main 2006, S. 13–28.

³⁴ Siehe für eine ausführliche Darstellung der Geschichte der Wasserheilanstalten: Hubertus Averbeck, *Von der Kaltwasserkur bis zur physikalischen Therapie. Betrachtungen zu Personen und zur Zeit der wichtigsten Entwicklungen im 19. Jahrhundert*, Bremen 2012.

³⁵ Vgl. Arnaud Baubérot, *Histoire du naturisme. Le mythe du retour à la nature*, Rennes 2004, S. 67f.

³⁶ Vgl. Averbeck, *Von der Kaltwasserkur bis zur physikalischen Therapie*, S. 380.

amerikanische Wasserheilanstalt. Mit dem *Water-Cure Journal* begann 1845 eine erste Zeitschrift die Wasserheilkunde in Amerika zu vernetzen. 1850 folgte dann der Zusammenschluss in der *American Hygienic and Hydropathic Association*. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts gab es in den Vereinigten Staaten über zweihundert weitere wasserheilkundliche Einrichtungen.³⁷

In der Schweiz gründete 1839 der Winterthurer Arzt Wilhelm Brunner (1805–1885) in Albisbrunn im Kanton Zürich eine erste Wasserheilanstalt, die sich auf die neuen Behandlungsmethoden spezialisierte.³⁸ In seiner Abhandlung *Heilquellen und Kurorte der Schweiz* verwies der Medizinhistoriker Conrad Meyer-Ahrens (1813–1872) schon 1860 auf den „sehr weit verbreiteten Ruf“, den sich die Zürcher Wasserheilanstalt erworben habe. Das Kurprogramm der „sehr gut eingerichtet[en]“ Anstalt umfasste „verschiedene[...] Arten von Bädern, wie Sturzbäder, Douchen, Regenbäder, Halbbäder, Sitzbäder u.s.f.“. Zudem bot sie touristische Ausflugsmöglichkeiten in die naheliegenden Alpen.³⁹ Zu den bekanntesten Gästen in Albisbrunn zählte unter anderem der deutsche Komponist Richard Wagner, der in einem fünfwöchigen Kuraufenthalt im Herbst 1851 seine Oper *Ring des Nibelungen* vollendet haben soll. Wagner war ein begeisterter Anhänger der Naturheilkunde und ging zeitlebens zur Kur, um chronische Leiden zu behandeln. In seinen Werken spiegelten sich die naturheilkundlichen Natur- und Gesundheitsvorstellungen wider. So erscheint nicht nur im *Ring der Nibelungen* das Wasser als Symbol der Reinigung und Rückkehr zu einem

³⁷ Vgl. James C. Whorton, *Nature Cures. The history of alternative medicine in America*, Oxford 2002, S. 81f. u. 89. Siehe zur Naturheilbewegung in den Vereinigten Staaten auch: Susan E. Cayleff, *Nature's Path. A History of Naturopathic Healing in America*, Baltimore 2016.

³⁸ Vgl. Felix Graf, „Wasser tut's freilich...“. Hydrotherapie im Wasserschloss Europas, in: Graf/Wolff, *Zauberberge*, S. 100.

³⁹ Conrad Meyer-Ahrens, *Die Heilquellen und Kurorte der Schweiz. In historischer, topographischer, chemischer und therapeutischer Beziehung geschildert*, Bd. 1, Zürich 1860, S. 400ff.

idealisierten Naturzustand, sondern auch in anderen Werken wie *Parsifal*.⁴⁰

Molke, Semmelbrötchen und vegetarische Diäten: Die Ernährung als Naturheilbehandlung

Neben den Wasserbehandlungen erhielt die Ernährung seit Mitte des 19. Jahrhunderts immer größere Beachtung in der Naturheilbewegung.⁴¹ Dabei diente wiederum die antike Diätetik als Vorbild. Nach den Regeln der Humoralpathologie ordneten Hippokrates und Galen den Nahrungsmitteln bestimmte Eigenschaften wie Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit zu. Je nach Mischung der Körpersäfte sollten sich die Menschen unterschiedlich ernähren. Beispielsweise müsse ein Choleriker mit viel gelber Galle möglichst auf scharfe oder heiß zubereitete Speisen verzichten. Nach diesem Schema wurden auch spezifische Nahrungsmittel gegen bestimmte Krankheitssymptome verschrieben.⁴² Die Ernährung verlor jedoch im 19. Jahrhundert mit dem Aufstieg der wissenschaftlichen Medizin und dem Bedeutungsverlust der Humoralpathologie stark an Gewicht. Weil sich die Effekte der einzelnen Nahrungsmittel nicht systematisch beweisen ließen, wurden die überlieferten Ernährungsregeln von akademisch ausgebildeten Ärzten in Zweifel gezogen.⁴³

In den Kurorten ging die Bedeutung der Ernährung als Gesundheitsbehandlung aber nie ganz verloren. Auch noch im 19. Jahrhundert erfreuten sich Trinkkuren großer Beliebtheit. Dazu mussten die Kurgäste täglich größere Mengen Mineralwasser aus Heilquellen zu sich nehmen. In der Schweiz hatten sich bereits seit dem 18. Jahrhundert auch Molke- und

⁴⁰ Vgl. Hlade, *Auf Kur und Diät mit Wagner, Kapp und Nietzsche*, S. 195–202.

⁴¹ Vgl. Jütte, *Geschichte der Alternativen Medizin*, S. 144–164.

⁴² Vgl. Hans Jürgen Teuteberg/Günter Wiegelmann, *Nahrungsgewohnheiten in der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts*, Münster 2005, S. 26f.

⁴³ Vgl. Jütte, *Geschichte der Alternativen Medizin*, S. 144.

Milchkuren ausgebreitet. Vor allem das Appenzellerland zog damit zahlreiche internationale Gäste an. Meyer-Ahrens führte 1860 in seinem Kompendium über die *Heilquellen und Kurorte der Schweiz* über 100 derartige Einrichtungen auf. Nicht weniger erfolgreich war die Traubenkur, die sich in den 1840er Jahren in der Genferseeregion, insbesondere rund um Montreux, ausbreitete.⁴⁴

Mineralwasser gab es auch in der ersten Wasserheilanstalt in Gräfenberg zu trinken. Ansonsten legte Prießnitz aber keinen großen Wert auf die Ernährung seiner Patienten. Es soll sogar regelmäßig zu ausgiebigen Schlemmereien gekommen sein. Einen anderen Ansatz wählte Johannes Schroth (1798–1856), der im schlesischen Lindewiese, unweit von Gräfenberg, eine eigene Kuranstalt mit Kaltwasserbehandlungen eröffnete. Einerseits entwickelte er die Trinkkuren weiter, indem er sogenannte Trink- und Trockentage einführte, an denen die Patienten entweder besonders viel oder sehr wenig trinken durften. Weil die Kurgäste an den Trinktagen vor allem Weißwein zu sich nehmen durften, soll im Kurbetrieb zuweilen eine sehr ausgelassene Stimmung geherrscht haben. Andererseits verordnete Schroth auch eine reduzierte Nahrungszufuhr mit möglichst trockenen, kohlehydratreichen Speisen – berühmt wurden vor allem die trockenen Semmelbrötchen. Mit dieser „Schrothdiät“ versuchte er die „entschlackende“ Wirkung der Wasseranwendungen zu verstärken. In Kombination mit feuchten Wickeln sollten die Giftstoffe dabei nicht mehr primär über die Haut, sondern über den Darm ausgeschieden werden.⁴⁵

Einen Schritt weiter ging der deutsche Apotheker Theodor Hahn (1824–1883). Er stellte die Ernährung in den Mittelpunkt seiner Naturheilbehandlungen. Als Schüler und Herausgeber der Schriften J. H. Rausses hatte sich Hahn nicht nur mit der „Entschlackung“ des Körpers beschäftigt, sondern

⁴⁴ Vgl. Hans Peter Treichler, Molken, Milch und Traubenberge. Neue Ansätze im Kurwesen, in: Graf/Wolff, *Zauberberge*, S. 49ff.

⁴⁵ Vgl. Heyll, *Wasser, Fasten, Luft und Licht*, S. 70f.

auch nach den Ursachen dieser „Ablagerungen“ gesucht. Neben Alkohol, Kaffee, Tee, Salz und scharfen Gewürzen identifizierte er auch tierische Produkte wie Eier, Milch und Käse als schädlich für die Gesundheit.⁴⁶ Besonders negativ wirkte sich jedoch das Fleisch auf die Verdauung und den Stoffwechsel aus. In der Tradition der sogenannten Makrobiotik des deutschen Arztes Christoph Wilhelm Hufeland (1762–1836) glaubte Hahn, dass Fleisch im Verdauungstrakt Gifte freisetze und dadurch eine Übersäuerung des Körpers verursache.⁴⁷ Der Fleischgenuss mache das Blut „reizbarer“ und für „entzündliche[...] Krankheiten empfänglicher“. Der Kranke werde dadurch „reizempfindlicher, jähzorniger, wilder, rachsüchtiger, zu Verstimmungen und übler Laune geneigter“. Wer viel Fleisch esse, neige zur „Bleichsucht und Blutarmuth und der Schwindsucht (Lungentuberkulose) [...] Dyspepsie (Sodbrennen, Magenverderbiß [sic!]), Indigestion, Bright'sche Nierenentartung, Gicht, Epilepsie“.⁴⁸ Um den Körper nicht durch zusätzliche Giftstoffe zu belasten und dadurch den Heilungsprozess zu verzögern, sollten die Patienten und Patientinnen in seiner 1854 in St. Gallen eröffneten Naturheilanstalt *Auf der Waid* zumindest während des Kuraufenthaltes auf diese Nahrungsmittel verzichten. Stattdessen verschrieb ihnen der Naturheilkundler eine reizarme, pflanzliche Diät.⁴⁹ Die Kurgäste sollten ein Vollkornbrot zu sich nehmen, das der presbyterianische Prediger Sylvester Graham (1794–1851)

⁴⁶ Vgl. *ebd.*, S. 71f.

⁴⁷ Vgl. Jörg Melzer, *Vollwerternährung. Diätetik, Naturheilkunde, Nationalsozialismus, sozialer Anspruch*, Stuttgart 2003, S. 80ff.

⁴⁸ Theodor Hahn, *Practisches Handbuch der naturgemässen Heilkunde. Ohne Arzt und Arznei, ohne Prießnitz und Schroth*, Zürich 1866, S. 175f.

⁴⁹ Als Redaktor der Zeitschrift *Naturarzt* konnte Hahn zwischen 1867 und 1870 seine Ernährungstherapien popularisieren und seine Kuranstalt in St. Gallen in Szene setzen. Im deutschsprachigen Raum entwickelte sich die 1861 gegründete Zeitschrift *Der Wasserfreund* – ab 1863 *Der Naturarzt* – zur wichtigsten, transnationalen Aushandlungsplattform der sich ausdifferenzierenden Naturheilkunde. Siehe dazu: Melzer, *Vollwerternährung*, S. 78ff.

Anfang des 19. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten entwickelt hatte. Das Weizenkleiebrot sollte besonders gesund sein, weil es im Unterschied zum Weißbrot noch das ganze Korn enthielt. Die darin enthaltenen Nährstoffe und unverdaulichen Bestandteile würden die Verdauung anregen und die „Entgiftung“ fördern.⁵⁰

Mit seinen Ernährungskonzepten griff Hahn um 1850 in den Diskurs um gesunde und leistungssteigernde Ernährung ein, der im 19. Jahrhundert zunehmend durch akademisch ausgebildete Ernährungswissenschaftler geprägt wurde. Diese versuchten die Nahrung in ihre Bestandteile zu zerlegen und deren genaue Wirkungsweise im menschlichen Körper zu erklären. Damit trieben sie die Verwissenschaftlichung und Rationalisierung der Ernährung voran. Unter anderem hatte der deutsche Chemiker Justus von Liebig (1803–1873) in seinem 1842 veröffentlichten Werk *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf die Physiologie und Pathologie* den tierischen Proteinen eine wichtige Rolle beim Aufbau der Muskeln zugewiesen und damit die ernährungswissenschaftliche Aufwertung der Fleischkost zur leistungssteigernden Kraftnahrung eingeleitet. Auf Grundlage dieser Erkenntnisse berechnete Liebig's Schüler Carl von Voit (1831–1909), dass ein durchschnittlicher Industriearbeiter täglich 118 g Eiweiß, 56 g Fett und 500 g Kohlenhydrate benötige, um arbeitsfähig zu bleiben.⁵¹

In mehreren Streitschriften griff Hahn diese ernährungswissenschaftliche Berechnung als quasireligiöses „Eiweiß-Dogma“ an.⁵² Damit trat er als Kritiker einer Ernährungswissenschaft auf, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts mit ihrer Bemühung, die Ernährung der Menschen zu rationalisieren,

⁵⁰ Vgl. Melzer, *Vollwerternährung*, S. 83–89.

⁵¹ Vgl. Corinna Treitel, *Eating nature in modern Germany. Food, agriculture, and environment, c.1870 to 2000*, Cambridge 2017, S. 40–46; Jakob Tanner, *Fabrikmahlzeit. Ernährungswissenschaft, Industriearbeit und Volksernährung in der Schweiz 1890–1950*, Zürich 1999, S. 71ff.

⁵² Siehe dazu u.a.: Theodor Hahn, *Die Ritter vom Fleische. Offene Briefe über die Ernährungsfrage*, Berlin 1869.

zunehmend apodiktisch argumentierte und keinen Widerspruch aus nichtakademischen Kreisen duldete. Erst um 1900 revidierten immer mehr Ernährungswissenschaftler wie der dänische Arzt Mikkel Hindhede (1862–1945), der US-amerikanische Physiologe Russell Chittenden (1856–1943) oder der schwedische Chemiker Ragnar Berg (1873–1956) die Forderung nach hohem Fleischkonsum und begannen stattdessen eine möglichst vegetabile Ernährung mit viel Obst und Gemüse, wenig Alkohol, Salz und Zucker zu propagieren.⁵³ Damit waren Naturheilkundler wie Hahn einerseits Kritiker einer bestimmten Form der rationalisierten Ernährungsweise, andererseits regten sie mit ihren vegetarischen Ansätzen aber auch ihrerseits eine Rationalisierung der Ernährung an, die im Verlauf des 20. Jahrhunderts eine zunehmende Wirkungsmacht zeigte. Hatten Ernährungswissenschaftler wie Justus von Liebig und Carl von Voit nach der idealen Ernährung für den Fabrikarbeiter im Industriezeitalter gesucht, legten Naturheilkundler wie Theodor Hahn die Grundlagen für das Streben nach einem fitten, schlanken Körper in der flexiblen, individualisierten Arbeitswelt der postindustriellen Dienstleistungs- und Konsumgesellschaft.⁵⁴

In Licht und Luft baden: Die Entkleidung des menschlichen Körpers

Das Repertoire naturheilkundlicher Behandlungsmethoden weitete sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer weiter aus. In seinem Hauptwerk *Wasser that's freilich* widmete Rausse schon 1839 den „Luftbäder[n]“ ein eigenes Kapitel. Seine Überlegungen eröffnete er mit einem Hinweis auf

⁵³ Vgl. Treitel, *Eating nature in modern Germany*, S. 94–147.

⁵⁴ Vgl. Simon Graf, Leistungsfähig, attraktiv, erfolgreich, jung und gesund. Der fitte Körper in post-fordistischen Verhältnissen, in: *Body Politics* 1/1 (2013), S. 139–157.

den britischen Arzt und Physiologen John Abernethy (1764–1831)⁵⁵ der schon „im vorigen Jahrhundert [...] über die Wirkung der Luft auf den nackten Körper mancherlei Versuche angestellt“ habe.⁵⁶ Wie bei den Behandlungen mit Wasser sollte auch beim Luftbad der menschliche Körper durch einen äußeren Reiz zur „Selbtheilung“ aktiviert werden. Die frische Luft helfe dabei, den Stoffwechsel anzuregen und „Krankheitsstoffe“ über die Haut auszuscheiden. Wegen der vorherrschenden Kleidermode, die den Körper vor Licht und Luft abschirme, habe die Haut vieler Menschen diese wichtige Stoffwechselfunktion verloren. Daraus resultiere nicht nur eine voranschreitende Vergiftung, sondern auch eine allgemeine „Verweichlichung“ des Körpers. Nur durch den direkten Luftkontakt könne die Haut ihre entgiftende Tätigkeit wieder aufnehmen und den Körper regenerieren.⁵⁷

Um die Licht- und Luftbehandlungen korrekt durchzuführen, mussten sich die Menschen so weit wie möglich entkleiden. Das führte zu neuen Auseinandersetzungen, mit denen sich die Naturheilkundler konfrontiert sahen. So schreibt Rausse in *Wasser thut's freilich*, dass die „Policei die paradiesische Toilette“ – die Nacktheit – im öffentlichen Raum verbiete, weshalb das Luftbad nur als „Kurmittel“ im privaten Rahmen geeignet sei. Selbst Wasserheilstätten hätten Schwierigkeiten, ihren Kurgästen ein „sittsames

⁵⁵ John Abernethy wurde 1814 zum Anatomieprofessor am Royal College of Surgeon in London ernannt. Dort veröffentlichte er zahlreiche populärwissenschaftliche Werke, darunter auch einige Arbeiten mit präventiven und naturheilkundlichen Ansätzen. Siehe dazu u.a.: John Abernethy, *The Abernethian code of health & longevity, or, Every one's health in his own keeping*, New York 1831; Abernethys vitalistische Überlegungen zur „Lebenskraft“ im menschlichen Körper dienten unter anderem der Schriftstellerin Mary Shelley (1797–1851) als Inspirationsquelle für ihren Roman *Frankenstein* (1818): Vgl. Andrew Smith, *The Cambridge companion to Frankenstein*, Cambridge 2016, S. 73f.

⁵⁶ J.H. Rausse, *Wasser thut's freilich. Miscellen zur Gräfenberger Wasserkur*, Zeitz 1840, S. 244.

⁵⁷ *Ebd.*, S. 246ff.

Luftbadelocal“ zu ermöglichen. Dazu sei eine „Luftbadewanne von zureichender Größe und Heimlichkeit“ notwendig. Ein Luftbad könne man aber auch „in leichter Kleidung von dünnstem Linnen nehmen“, das nur gerade dicht genug sei, um „die Nacktheit zu verbergen.“ Wer nicht im Freien luftbaden wolle, könne auch vor dem „Schlafengehen nackend im Zimmer promenier[en]“. ⁵⁸ Die sittlichen Bedenken gegen die Nacktheit sollten in der Folge das größte Hindernis bei der Ausbreitung des Luftbadens sein. Der nackte Körper musste entweder in privaten Räumen und spezifischen Einrichtungen oder durch minimale Bekleidung vor dem unbefugten Blick geschützt werden.

Unter welchen Bedingungen und an welchen Orten Menschen nackt sein dürfen, wird durch soziale Konventionen bestimmt, die sich je nach sozialer Schicht und Altersklasse unterscheiden. Das schamhafte Verbergen des Körpers kann sowohl als Distinktionsmerkmal kultiviert als auch zur Kontrolle bestimmter gesellschaftlicher Gruppen und zur Differenzierung der Geschlechter genutzt werden. ⁵⁹ Gerade im 19. Jahrhundert war die öffentliche Nacktheit für die meisten Menschen, insbesondere für die bürgerlichen und aristokratischen Mittel- und Oberschichten stark eingeschränkt. Das lässt sich am Beispiel des Badens verdeutlichen: Seit der Blütezeit des Badewesens um 1500 nahm die Bekleidung beim Baden kontinuierlich zu. So bedeckten Männer und Frauen im Spätmittelalter lediglich den Lendenbereich mit Badewedeln oder trugen einen leichten Lendenschurz. Weil sich im Zuge der Reformation und Gegenreformation in christlichen Ländern eine restriktive Geschlechtertrennung etablierte, wurden diese freizügigen Badesitten zunehmend verdrängt. Die bürgerlichen und aristokratischen Bevölkerungsschichten badeten im 18. und 19. Jahrhundert nur noch in hochgeschlossenen Kostümen und trafen sich in mondänen Kurorten. Von diesen teuren Badeeinrichtungen waren jedoch weite Teile der

⁵⁸ *Ebd.*

⁵⁹ Vgl. König, *Nacktheit*, S. 28–39.

Bevölkerung ausgeschlossen. Selbst das wilde Baden in Flüssen und Seen wurde durch restriktive Sittenmandate zunehmend eingeschränkt. Darum war der nackte Körper um 1800 weitgehend aus der Öffentlichkeit verschwunden.⁶⁰

Wie der Kulturhistoriker Hans Peter Duerr in seiner Studie zur *Nacktheit und Scham* zeigt, gab es aber keine kontinuierliche Entwicklung von den frivolen, nackten Menschen des Mittelalters zu den schamvoll verschlossenen Bürgern und Bürgerinnen der Neuzeit. Die Scham- und Peinlichkeitsgrenzen hätten sich nicht, wie der Soziologe Norbert Elias in seiner Zivilisierungstheorie beschrieben habe, kontinuierlich verschärft. Vielmehr gäbe es in den unterschiedlichen Kulturräumen abwechselnde Phasen, in denen der Körper mal mehr oder weniger stark tabuisiert und verborgen werde.⁶¹ Zudem gab es im 18. und 19. Jahrhundert auch wirkungsmächtige, abweichende Positionen im Diskurs über die öffentliche Nacktheit. So lobten bekannte Philosophen und Schriftsteller wie Benjamin Franklin (1706–1790), Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) oder Johann Wolfgang Goethe (1749–1832) das nackte Baden in Flüssen und Seen als natürlich und gesund. Dabei plädierten sie nicht für die Rückkehr zur lockeren Badekultur des Spätmittelalters, sondern für eine keusche, selbstdisziplinierte Nacktheit, die radikal von jeglicher Erotik abgetrennt wird. Der nackte Körper sollte durch Sport trainiert und im kalten Wasser abgehärtet werden. Diese Argumentation ermöglichte es auch Menschen aus bürgerlichen Gesellschaftsschichten, sich nackt in der Öffentlichkeit zu zeigen, ohne dabei die vorherrschende, triebverzichtende Sexualmoral infrage zu stellen.⁶² Die naturheilkundlichen Akteure des 19. Jahrhunderts kombinierten dieses Konzept einer „natürlichen“, entsexualisierten Nacktheit mit medizinischen Argumentationen. In den eindeutig abgegrenzten

⁶⁰ Vgl. *ibd.*, S. 88–96.

⁶¹ Vgl. Hans Peter Duerr, *Nacktheit und Scham*, Frankfurt a. M. 1994, S. 9–12; siehe dazu auch: König, *Nacktheit*, S. 43ff.

⁶² Vgl. König, *Nacktheit*, S. 93ff.

Handlungsräumen der Naturheilanstalten erhielt die Nacktheit eine zusätzliche Legitimität als Gesundheitsbehandlung, die durch den überwachenden Blick des Naturheilarztes und die disziplinierende Wirkung der straff geführten Behandlungspläne von jeglicher Erotik entkoppelt wurde. Damit beteiligten sich naturheilkundliche Akteure wiederum an der Rationalisierung des Körpers, der auf diese Weise ungehindert von moralischen Bedenken gepflegt und optimiert werden konnte.

Unter diesen Vorzeichen begann der Schweizer Unternehmer Arnold Rikli (1823–1906) in den 1860er Jahren als erster Naturheiler Licht- und Luftbäder systematisch als Kurbehandlung einzusetzen. Zuvor hatte sich der Sohn des wohlhabenden Färbereibesitzers und einflussreichen Berner Politikers Abraham Friedrich Rikli (1795–1866) autodidaktisch mit den Schriften bekannter Naturheilkundler wie Priëßnitz und Rausse beschäftigt und seine ersten Patienten mit Kaltwasseranwendungen behandelt. Auch in seiner ersten Publikation *Aufruf an die kranke Menschheit an Körper und Geist, nach den Gesetzen der Natur-Heillehre zu genesen* (1857), stellte er sich noch weitgehend in die Tradition der Wasserheilkunde. 1854 zog er mit seiner Familie in den österreichischen Badekurort Veldes (heute Bled in Slowenien) an den südöstlichen Ausläufern der Alpen, um dort eine Wasserheilanstalt zu eröffnen. Nachdem er anfänglich eine natürliche Mineralquelle nutzte, um den Kurgästen Bäder und Duschen anzubieten, begann er einige Jahre nach der Eröffnung mit Licht- und Luftanwendungen zu experimentieren. Seine Patienten und Patientinnen konnten sich nun auf geräumigen Sonnenterrassen oder in umzäunten „Luftparks“ in den umliegenden Hügeln des Kurortes leicht bekleidet in die Sonne legen.⁶³

⁶³ Vgl. Zdenko Levental, Der „Sonnendoktor“ Arnold Rikli (1823–1906), in: *Gesnerus. Swiss Journal of the history of medicine and sciences*, 34/3-4 (1977), S. 394–403. Rikli gilt mit seinen Licht- und Luftbehandlungen auch als Vordenker der sogenannten Freikörperkultur. Siehe dazu: Stefan Rindlisbacher, Popularisierung und Etablierung der Freikörperkultur in der Schweiz (1900–1930), in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 65/3 (2015), S. 393–413.

Zugleich begann Rikli sein neues Kurangebot in zahlreichen Publikationen als neuartige, überlegene Naturheilmethode zu bewerben. In der Schrift *Die Thermodiätetik* (1869) verkündete er spöttisch, dass der Mensch kein Fisch sei und das Wasser deshalb nicht als „höchstes Lebens-Element“ gelten könne. Deshalb müsse man die „Kaltwasser-Cur“ als „höchst einseitige Abnormität“ betrachten.⁶⁴ Die Behandlung des Körpers mit Licht und Luft zeige viel bessere Ergebnisse. Um die Wirkungsweise seiner Licht- und Lufttherapien zu erklären, kombinierte auch Rikli humoralpathologische Gesundheitsvorstellungen mit neusten, naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und modernen Körperbildern. So vergleicht er den menschlichen Körper als Maschine mit einer Batterie, die durch die Sonne aufgeladen werde:

Naturgemäße Uebung der Empfindung erzeugt Stärkung unseres großen peripherischen (äußeren) Nervennetzes (negativer Nervenpol), dessen Reflex von größter Wichtigkeit auf unser [sic] Nervencentrale, Gehirn- und Rückenmark (positiver Nervenpol), oder unsere electricische Lebensbatterie ist, von welcher aus die Function aller inneren drüsigen und häutigen Organe in Bewegung gesetzt wird.⁶⁵

Die Sonneneinstrahlung erzeuge einen „Temperaturwechsel“, der sich im Körper als „electricische Strömung“ bemerkbar mache und dadurch das Nervensystem anrege. Diese „Thermoelectricität“ erzeuge eine lebensnotwendige Bewegung der „Molecule“ im „menschlichen Organismus“ und gewährleiste den „normale[n] Kreislauf der Säfte“. Nur bei einer ungestörten Zirkulation könne der Körper schädliche Gifte aussondern und dadurch gesund bleiben.⁶⁶ Das Licht- und Luftbad sollte die menschliche Maschine mit Energie versorgen und eine reibungslose Funktionsweise gewährleisten. Dieses Erklärungsmuster erinnert stark an den sogenannten Seebeck-

⁶⁴ Arnold Rikli, *Die Thermodiätetik. Oder das tägliche thermoelectricische Licht- und Luftbad*, Wien 1869, S. V.

⁶⁵ *Ebd.*, S. 6.

⁶⁶ *Ebd.*, S. 8f.

Effekt, der die Wechselwirkung zwischen Temperatur und Elektrizität beschreibt. Der deutsche Physiker Thomas Johann Seebeck (1770–1831) hatte in den 1820er Jahren mit dieser physikalischen Theorie die Thermoelektrizität begründet.⁶⁷

Indem Rikli Begriffe und Theorien aus der Physiologie, Chemie und Physik adaptierte, versuchte er sich im Spektrum exakter, evidenzbasierter Naturwissenschaften zu verorten und damit für die Gültigkeit seiner Methoden zu werben und sich auf diese Weise vom Vorwurf der „Kurpfuscherei“ abzugrenzen. Dazu nutzte er neuartige Körperbilder, die den Menschen als Maschine, Motor und Akkumulator darstellten.⁶⁸ Dieses Vorgehen war für die Naturheilbewegung nicht untypisch. Obwohl sie immer wieder die „Natürlichkeit“ ihrer Behandlungsmethoden betonte, schreckte sie nicht davor zurück, moderne Körperbilder zu übernehmen und sich in aktuellen Wissenschaftsdiskursen zu verorten. Das bedeutete aber nicht, dass ihre Behandlungsmethoden evidenzbasiert waren und ihre Theorien wissenschaftlichen Standards genügten. Riklis „Thermodiätetik“ wurde sogar in naturkundlichen Kreisen stark angezweifelt. So warf beispielsweise ein anderer Naturheilkundler dem selbsternannten „Sonnendoktor“ vor, die vielen „Fremdwörter“ in seinen Schriften „unrichtig“ zu verwenden. Nur schon der Titel „Thermodiätetik“ passe überhaupt nicht zur Methodik der Licht- und Luftbehandlung. Er hätte sie besser „Photo- oder Aero-Diätetik“ nennen sollen. Mit den „[h]ochtrabenden Phrasen“ und der „charlatansmäßige[n] Ausrufe rascher Kurerfolge“ versuche Rikli lediglich zahlende Gäste in seine Kuranstalt zu locken.⁶⁹

⁶⁷ Vgl. Manfred Achilles, *Historische Versuche der Physik. Funktionsfähig nachgebaut*, Berlin 1989, S. 66–72; siehe dazu auch das Kapitel „Thermodynamik und Körperökonomie. Das Luftbad als energetisierende Praktik“ in: Maren Möhring, *Marmorleiber. Körperbildung in der deutschen Nacktkultur (1890–1930)*, Köln 2004, S. 284–331.

⁶⁸ Siehe zu den technisierten Körperbildern des 19. Jahrhunderts: Tanner, *Fabrikmahlzeit*, S. 53–88.

⁶⁹ O.A. Arnold Rickli, Die Thermodiätetik, in: *Der Naturarzt*, 10/1 (1870), S. 19f.

Unabhängig davon, wie plausibel Riklis theoretische Herleitung seiner Behandlungsmethoden war, beteiligte er sich mit seinen Publikationen an einem populären Diskurs, der die Verwissenschaftlichung und Rationalisierung des menschlichen Körpers vorantrieb.

Fazit

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts begann die Naturheilbewegung verschiedene Gesundheitsbehandlungen wie Wassertherapien, Sonnenbäder und Diäten zu entwickeln, um mit deren Hilfe die Körperfunktionen zu regulieren. Dabei stützte sie sich einerseits auf humoralpathologische Behandlungsmethoden und holistische Gesundheitsvorstellungen, die seit der Antike in europäischen Gesellschaften kursierten. Aber anstatt die religiösen Deutungsmuster der antiken Diätetik fortzuführen, versuchten naturheilkundliche Akteure ihre Anwendungen mit vulgarisierten, naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über den menschlichen Körper zu erklären und damit zu legitimieren. Diese Mischung aus verschiedenen Wissensformen und praktischen Anwendungen hatte eine ambivalente Rationalisierung des Körpers zur Folge. So kritisierten naturheilkundliche Akteure zwar gewisse Rationalisierungstendenzen, wie sie durch die naturwissenschaftliche Medizin und die Ernährungswissenschaft vorangetrieben wurden, mit ihren Körperpflegeanwendungen und Ernährungsregeln rationalisierten sie aber ihrerseits den alltäglichen Umgang mit dem menschlichen Körper.

Damit war die Naturheilkunde in vielen Belangen zwar eine Gegenbewegung zur naturwissenschaftlichen Medizin, die den Körper mit ihrem neuartigen „ärztlichen Blick“ in seine Einzelteile zerlegte, um Krankheiten exakt zu lokalisieren und zielgenau zu behandeln. Zugleich regte sie mit ihren holistisch konzipierten Körperpraktiken ein neuartiges Vorsorgeparadigma an: Durch intensive, systematische Pflege des Körpers und den bewussten Verzicht auf gesundheitsschädliches

Verhalten sollte der Mensch möglichst vor Krankheiten bewahrt werden. Zugleich sollte er durch intensive Arbeit an sich selbst seine Gesundheit und Leistungsfähigkeit sogar noch steigern können. Die sogenannte Lebensreformbewegung etablierte diesen Ansatz im Verlauf des 20. Jahrhunderts als Grundlage eines gesundheitsorientierten Lebensstils.⁷⁰

⁷⁰ Siehe zur weiteren Rationalisierung des Körpers im 20. Jahrhundert durch die sogenannte Lebensreformbewegung: Stefan Rindlisbacher/Eva Locher, Abstinente Jugendliche im Höhenrausch. Nüchternheit, Leistung und gesunder Lebensstil in der Schweizer Abstinenz- und Lebensreformbewegung (1885–1978), in: *Body Politics, Zeitschrift für Körpergeschichte*, 6/10 (2018), S. 79–108.

Judith Bodendörfer

„WAR KANT IMSTANDE, SICH AUCH NUR ZAHNSCHMERZEN
ZU VERTREIBEN?“

Zum Verhältnis von Körper und Geist im theosophischen
Denken am Beispiel der autobiographischen Texte von
Gustav Meyrink

Die technischen und wissenschaftlichen Errungenschaften der Aufklärung gingen sowohl mit der zunehmenden Abwertung des „blinden Glaubens“ der Kirchen an eine Offenbarung, die sich letztendlich der Vernunft entzog, als auch mit einer Angst vor einem Materialismus einher, der den Menschen als bloße mechanische Funktion und die Existenz einer Seele letztendlich als Illusion beschrieb. Der naturwissenschaftliche Materialismus, so fürchtete man, spreche dem Menschen, indem er die Welt auf eine physisch-chemische Reaktionskette reduzierte, zudem den freien Willen und damit jegliche Basis für Moral ab. Dies führte zu einer neuen Debatte über das Verhältnis von Körper und Geist, in der häufig Bilder aus dem Bereich der Naturwissenschaft verwendet wurden. Konzepte wie Elektrizität, Magnetismus und Strahlung wurden herangezogen, um das Geistige zu beschreiben. Im Zuge dieser Debatte entstand der moderne Okkultismus, der sich auf neuplatonische Konzepte berief, gleichzeitig aber eine empirisch-naturwissenschaftliche Methode für sich in Anspruch nahm.¹

Exemplarisch für eine solche Konzeption analysiert dieser Artikel die beiden autobiografischen Essays *Die Verwandlung des Blutes* und *An der Grenze des Jenseits* des Schriftstellers

¹ Vgl. Wouter J. Hanegraaff, Art. *Occult/ Occultism*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Boston, Leiden, 2006, S. 884-889, hier: S. 886-888.

und Satirikers Gustav Meyrink.² Meyrink war ein bekannter Fürsprecher alternativ-religiöser Positionen. Er begriff sich selbst als Okkultist und war nicht nur Mitglied einer Vielzahl von Geheimbünden und okkulten Vereinigungen, sondern zeitweise auch Mitglied in der Theosophischen Gesellschaft und in deren esoterischem Zirkel, der *Eastern School of Theosophy*.³

Am Beispiel dieser beiden Texte Meyrinks lässt sich nachvollziehen, wie okkulte Denker zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Verhältnis von Körper und Geist konzeptualisierten.

Gustav Meyrink

Meyrink wurde als Gustav Meyer 1868 in Wien geboren. Mit seiner Mutter, die Schauspielerin war, zog Meyrink als Kind im deutschsprachigen Raum immer wieder um, unter anderem lebte er in München und Hamburg. In Prag schließlich wollte Meyrink seiner Mutter nicht mehr folgen und blieb dort, nachdem diese erneut ein Engagement in einer anderen Stadt angenommen hatte. Prag spielt in Meyrinks Texten oft eine wichtige Rolle und Meyrink trug maßgeblich zum okkulten Flair der Stadt bei. Unter anderem ist sie der Schauplatz seines wohl bekanntesten Romans *Der Golem* von 1915. In Prag wurde der früh an Mystik und Okkultismus interessierte Meyrink Vorsitzender der theosophischen Loge zum blauen Stern.⁴

Da er im Gegensatz zur bildungsbürgerlichen Gewohnheit seiner Zeit nicht das Gymnasium, sondern die Handelsakademie besucht hatte, sprach Meyrink gut Englisch und war somit in der Lage, die Publikationen der in Indien ansässigen und auf Englisch kommunizierenden Leitung der Theosophischen

² Vgl. Gustav Meyrink, *An der Grenze des Jenseits. Die Verwandlung des Blutes. Zwei Essays zu den Themen Okkultismus und Yoga*, Berlin 2006.

³ Vgl. Hartmut Binder, *Gustav Meyrink. Ein Leben im Bann der Magie*, Prag 2009, S. 163f.

⁴ Vgl. *ibd.*, S. 120.

Gesellschaft zu korrespondieren.⁵ Unter anderem stand er mit Annie Besant, der Präsidentin der Gesellschaft, sowie mit G.R.S. Mead, dem ehemaligen Sekretär von Helena Blavatsky, der Gründerin der Gesellschaft, in brieflichem Kontakt.⁶

Vor dem Hintergrund seiner okkulten Schriften wird heute häufig vergessen, dass Gustav Meyrink zu seiner Zeit hauptsächlich für seine beißende Satire bekannt war, auf die die Leser, so schreibt es Hartmut Binder in seiner 2009 erschienenen umfassenden Meyrink-Biografie *Ein Leben im Bann der Magie*, sehnsüchtig warteten.⁷ Besonders interessant für die Geschichte des Okkultismus sind dabei Meyrinks Texte, in denen er sich über die alternativ-religiöse Szene lustig macht, so zum Beispiel der Text „Meine Qualen und Wonnen im Jenseits“, der die verschiedenen okkulten Gruppen der neunzehnhundertzwanziger Jahre aufs Korn nimmt.⁸ Einen Hinweis darauf, warum Meyrink gerade die Satire zu seinem Genre machte, findet sich in seinem Roman *Walpurgisnacht* von 1917. Darin äußert sich der, die mystische Wahrheit verkörpernde Schauspieler Zrcadlo, folgendermaßen:

„Die allerhöchste Weisheit wandelt im Narrenkleid! – Warum? Weil alles, was einmal als Kleid – und nur als ‚Kleid‘ – erkannt, durchschaut ist – auch der Leib – notgedrungen nur ein Narrenkleid sein kann.“⁹

Meyrink, der immer wieder okkulte Motive in seinen Texten verarbeitet, verstand Satire als Metapher für das Verhältnis von Leib und Geist. Die materielle Welt galt Meyrink als Täuschung, als ein Schauspiel, hinter dem sich die Realität verbarg. Andererseits war Satire für ihn aber auch eine

⁵ Vgl. *ebd.*, S. 61.

⁶ Vgl. *ebd.*, S. 163f., 167.

⁷ Vgl. *ebd.*, S. 403.

⁸ Gustav Meyrink, *Meine Qualen und Wonnen im Jenseits*, 1913. In: Gustav Meyrink, *Fledermäuse. Phantastische Geschichten*, Zugriff am 6. Januar 2020. <https://gutenberg.spiegel.de/buch/fledermause-phantastische-geschichten-9787/9>.

⁹ Vgl. Gustav Meyrink, *Walpurgisnacht*. 1917, Zugriff am 6. Januar 2020. <https://gutenberg.spiegel.de/buch/walpurgisnacht-1558/5>.

schützende „Maske“, hinter der er sein eigenes okkultes Weltbild verbergen konnte.¹⁰

Gustav Meyrink hatte seine Karriere nicht als Autor begonnen, sondern war zunächst mit einem Partner ins Bankgeschäft eingestiegen. Die Prager Privatbank Meyer & Morgenstern ging allerdings schon nach wenigen Jahren bankrott. Zudem saß Meyrink wegen einer „Ehrenaffäre“ kurzzeitig im Gefängnis ein, was seinen Ruf in Prag nachhaltig schädigte. Nach diesem beruflichen und privaten Einschnitt fand Meyrink endgültig zur Schriftstellerei¹¹ Er zog nach Wien und war dort ein Jahr lang Herausgeber der Literatur- und Satirezeitschrift *Der liebe Augustin*.¹²

Spätestens 1906 ging Meyrink allerdings nach München,¹³ da er schon seit einiger Zeit für die Münchner Satirezeitschrift *Simplicissimus* (1896-1944) tätig war, in der das *Who is who* der Münchner Literaturszene publizierte. Hier feierte Meyrink seine größten schriftstellerischen Erfolge. Meyrink war als Okkultist kein Außenseiter, sondern gut eingebunden in die literarische Szene seiner Zeit.

Er starb 1932 als anerkannter Schriftsteller in Starnberg, wo er als begeisterter Ruderer in unmittelbarer Nähe zum Wasser seinen Lebensabend verbracht hatte.

Meyrink bekannte sich zu diesem Zeitpunkt zum Buddhismus.¹⁴

Eine protestantische Färbung der philosophischen Beschäftigung mit Religion führte dazu, dass körperliche Praxis seit der Aufklärung nicht als integraler Bestandteil von Religion angesehen wurde. Religion sei, so schrieb Immanuel Kant 1803 in seiner Schrift über die Pädagogik, „das Gesetz in uns“.¹⁵ Der Begriff der Religion wurde mit dem philosophischen Fundament der Moral gleichgesetzt. Für Gustav

¹⁰ Vgl. Binder, *Gustav Meyrink*, S. 348.

¹¹ Vgl. *ibd.*, S. 311.

¹² Vgl. *ibd.*, S. 358.

¹³ Vgl. *ibd.*, S. 403.

¹⁴ Vgl. *ibd.*, S. 549.

¹⁵ Vgl. *ibd.*, S. 489-491.

Meyrink war der Buddhismus allerdings keine rein philosophische Angelegenheit, sondern fest mit der Yogapraxis verbunden. Meyrink war ein unermüdlicher Yogapraktizierender gewesen, der sich selbst oft stundenlangen, schmerzhaften Yogaübungen unterzogen hatte.¹⁶ Den Grund dafür erläutert Meyrink in den beiden bereits genannten Texten *An der Grenze zum Jenseits* und *Die Verwandlung des Blutes*. Der in diesen Texten angeführten Erklärung liegt eine Rationalismus-Kritik zugrunde, die im Weiteren beschrieben wird. Besonders Meyrinks Argumentation, die von seiner Mitgliedschaft in der Theosophischen Gesellschaft geprägt war, ist hierbei interessant, da sie die Rationalismus-Kritik mit einem Körperkonzept verband.

Das theosophische Denken

Dieses von der Theosophischen Gesellschaft geprägte Denken war so vielfältig wie die Mitglieder der Gesellschaft in den verschiedenen Logen und Ländern. Ihrem Motto „No religion higher than truth“ folgend, legte die Leitung der Theosophischen Gesellschaft zunächst keine Dogmen fest. Dennoch ergeben die Eckdaten der Entstehungsgeschichte der Gesellschaft eine Klammer, die „das“ theosophische Denken zusammenhält.¹⁷

Die Theosophische Gesellschaft wurde 1875 von der aus der heutigen Ukraine stammenden Helena Blavatsky und dem amerikanischen Anwalt und Journalisten Henry Steel Olcott im Beisein einiger anderer Personen aus der spiritistischen Szene in New York gegründet. Wie Bernadett Bigalke in ihrer

¹⁶ Immanuel Kant, *Über die Pädagogik*, Königsberg 1803, S. 93.

¹⁷ Zur Geschichte der Theosophischen Gesellschaft siehe: James Santucci, *Theosophical Society*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Boston, Leiden, 2006, S. 1114-1123. Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*. Albany 1994. Bruce Campbell, *Ancient Wisdom Revisited. A History of the Theosophical Movement*, Berkley u.a. 1980. Isaac Lubelsky. *Celestial India. Madame Blavatsky and the Birth of Indian Nationalism*, Sheffield & Oakville 2012.

Arbeit zur alternativ-religiösen Szene in Leipzig schreibt, war „der Spiritismus aufgrund von sich permanent wiederholenden Betrugsvorwürfen gegenüber den Medien in den 1870er Jahren in eine tiefe Glaubwürdigkeitskrise geraten.“¹⁸ Die Mitglieder der neugegründeten Theosophischen Gesellschaft hatten deshalb den Anspruch, den Spiritismus zu überwinden.

Sie versuchten dies, indem sie von dem okkulten Empirismus der Spiritisten abrückten beziehungsweise die Annahme einer verborgenen, unerforschten Seite der Natur mit der einer alten, sich in der Religionsgeschichte zeigenden Weisheit verbanden. Zunächst galt die Textexegese als Mittel, diese Weisheit zu erlangen. Als die Theosophische Gesellschaft damit aber in Konkurrenz zur akademischen Wissenschaft geriet, verschob sich die Bedeutung der Text-Exegese zusehends. Texte galten bald nicht mehr als die Quelle der theosophischen Erkenntnis, sondern lediglich als Beweisstück für die Richtigkeit der theosophischen Lehre. Dennoch führte die Gleichzeitigkeit des experimentellen und des historisch-kritischen Erkenntnisweges, wie Helmut Zander schreibt, zu „einer Art Haßliebe“ zwischen Theosophie und Spiritismus.¹⁹

Die ersten Jahre der jungen Theosophischen Gesellschaft in den USA waren zunächst beschwerlich. Nachdem aber Olcott und Blavatsky 1878 nach Indien übergesiedelt waren und das Hauptquartier der Gesellschaft nach Adyar (dem heutigen Chennai) verlegt hatten, weitete sich ihr Einflussbereich zunehmend aus. Landesverbände und Logen wurden auf der ganzen Welt gegründet, unter anderem in Deutschland. Bis heute sind die akribisch geführten Mitgliedlisten aus dieser

¹⁸ Bernadett Bigalke, *Lebensreform und Esoterik um 1900. Die Leipziger alternativ-religiöse Szene am Beispiel der Internationalen Theosophischen Verbrüderung*, Würzburg 2016, S. 146.

¹⁹ Helmut Zander, *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945*, 2 Bände, Göttingen 2007, Bd.1, S. 78.

Zeit erhalten, die einen guten Einblick in die Ausbreitungsgeschichte der Gesellschaft geben.²⁰

Die drei Ziele der Gesellschaft

Zunächst sah sich die Theosophische Gesellschaft einem inhaltlichen Liberalismus verpflichtet, weswegen der Zweck der Gesellschaft bei der Gründung nur sehr knapp formuliert wurde. Der Gründungszweck der Gesellschaft sei, so hieß es zunächst, „das Wissen über die Gesetze, die das Universum steuern, zu sammeln und zu verbreiten.“²¹ Innerhalb der vielen theosophischen Gruppen, die sich nun aber in den verschiedenen Ländern ausbreiteten, gab es immer wieder Uneinigkeiten, was dazu führte, dass die Leitung der Theosophischen Gesellschaft in Adyar schließlich drei etwas ausführlichere Ziele publizierte, an denen sich die verschiedenen Logen orientieren sollten. Diese Ziele haben sich in leichten Abwandlungen bis heute als inhaltliche Festlegung der theosophischen Verbände gehalten.

An ihnen lässt sich die Zweiteilung des theosophischen Programms bis heute deutlich ablesen. Henry Steel Olcott formulierte die Ziele 1895 in seinen autobiografischen *Old Diary Leaves* folgendermaßen:

Der Zweck der Gesellschaft sei

- „1. The study of occult science.
2. The formation of a nucleus of the universal brotherhood; and
3. The revival of Oriental literature and philosophy.“²²

Auf der einen Seite wurde also die historisch-kritische Methode unterstrichen, die sich vor allem in der umfangreichen

²⁰ Scans der handschriftlich geführten Mitgliedslisten dieser Zeit können online beim *Theosophical Society General Register 1875 – 1942* auf <https://tsmembers.org/> eingesehen werden.

²¹ Vgl. C. Jinarajadasa, *The Golden Book of the Theosophical Society*, Madras 1925, S. 243.

²² Henry Steel Olcott, *Old Diary Leaves. The True Story of the Theosophical Society*, Bd. 1, New York und London 1895, Bd. 1, S. 401.

Sammlung religiöser und philosophischer Manuskripte der Bibliothek der Gesellschaft in Adyar widerspiegelt. Diese war lange eine der wichtigsten Ressourcen für europäische Religionswissenschaftler und -wissenschaftlerinnen und Asienforschende. Auf der anderen Seite versprach die Gesellschaft ihren Anhängern zunächst das Erlangen okkultur Kräfte. Von Blavatsky und einigen anderen hochrangigen Mitgliedern der Gesellschaft hieß es, sie besäßen solch okkulte Fähigkeiten.

Die Wunderberichte aus der frühen Zeit der Gesellschaft sorgten aber nicht nur für ihre Popularität, sondern hatten auch große Brüche innerhalb der Gesellschaft zur Folge. Betrugsvorwürfe führten zu öffentlichen Skandalen, wie dies schon im Spiritismus der Fall gewesen war. Besonders bekannt ist hier der *Hodgson Report*, der vielen als Beweis galt, dass Blavatsky als eine Betrügerin anzusehen war, und der der Gesellschaft damit nachhaltigen Schaden zufügte.²³ Richard Hodgson wurde von der britischen Society for Psychical Research nach Indien gesandt, um die theosophischen „Wunder“ zu untersuchen. In seinem Abschlussbericht kam er zu folgendem Urteil über Helena Blavatsky:

„We regard her neither as the mouthpiece of hidden seers, nor as a mere vulgar adventuress; we think that she has achieved a title to permanent remembrance as one of the most accomplished, ingenious, and interesting imposters in history.“²⁴

Umgekehrt war die Hinwendung zu asiatischen Religionen für viele „westliche“ Mitglieder aus dem spiritistischen Milieu ein Affront. Die Akzeptanz religiöser Weisheit aus Büchern galt ihnen als unwissenschaftlich und verkörperte genau jenen

²³ Vgl. Bruce F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived*. Berkeley u.a. 1980, S.93 & 95.

²⁴ Richard Hodgson, Report of the Committee Appointed to Investigate Phenomena Connected with the Theosophical Society, in: *Proceedings of the SPR*, 3 Mai-Juni (1885), S. 201-207, hier: S. 207.

blinden Glauben, den sie mit der Theosophie hatten überwinden wollen.²⁵

Die Lehre der Theosophischen Gesellschaft hatte sich unter dem indischen Einfluss gewandelt. Bereits wenige Jahre nach ihrer Ankunft in Indien waren Olcott und Blavatsky die ersten „Westler“, die „offiziell“ zum Buddhismus übertraten.²⁶

In den Texten der Gesellschaft spiegelt sich der Wandel, der durch den Umzug nach Indien und der Beschäftigung mit dem Buddhismus eingetreten war, wider. War Blavatskys erstes großes Werk, *Isis unveiled*, noch stark von europäischen Traditionen und der Auseinandersetzung mit der Wissenschaft geprägt gewesen, so setzte sich ihr zweites theosophisches Standardwerk *The Secret Doctrine* vermehrt mit hinduistischem und buddhistischem Denken auseinander und integrierte die Reinkarnations- und Karmalehre in das theosophische Weltbild.

Auch ist in *The Secret Doctrine* nun dezidiert von Yoga-Powers, also den Kräften des Yoga zu lesen.²⁷

Obwohl es schon vor der Ankunft der Theosophen in Indien eine europäische Yoga-Rezeption gab – diese hatte das Interesse von Blavatsky und Olcott an Indien ja erst befeuert –, löste die Theosophische Gesellschaft, wie Karl Baier in seinem Buch *Meditation und Moderne* schreibt, „eine Welle

²⁵ Ein Beispiel hierfür findet sich in einer Ausgabe des *Religio-Philosophical Journal* aus dem Jahr 1889. Buchanan hatte zunächst der Theosophischen Gesellschaft angehört, war aber verärgert über seiner Ansicht nach zunehmende religiöse Einflüsse. Vgl. Joseph Rodes Buchanan, *The Profundities of Theosophy and the Shallows of Hinduism*, in: *Religio-Philosophical Journal*, 66 /2 (1889), S. 1.

²⁶ Stephen Prothero, *The White Buddhist. The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington und Indianapolis 1996, S. 95.

²⁷ Helena P. Blavatsky, *The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion and Philosophy*, London/ New York/ Madras 1888, Bd. II, S. 296 & 382.

internationalen Interesses [am Yoga] aus, die es noch nie zuvor gegeben hatte.“²⁸

Friedrich Max Müllers Kritik an der Theosophischen Gesellschaft

Die Lehre und Praxis des Yoga wurde innerhalb der Theosophie zu einem Gegenentwurf zur akademischen Wissenschaft, mit der man sich in Konkurrenz um den Wahrheitsanspruch befand. Gerade aus den Reihen der akademischen Wissenschaft, die der theosophischen Lehre am ähnlichsten waren, war der Widerspruch gegen das theosophische Programm am lautesten. Kritik wurde vor allem aus den vom deutschen Idealismus geprägten Geisteswissenschaften geäußert. Einer der bekanntesten Kritiker der Theosophischen Gesellschaft war der Indologe und Vater der Religionswissenschaft Friedrich Max Müller. Müller wurde in Blavatskys Schriften wiederholt zitiert und die Theosophische Gesellschaft hätte ihn anfangs gerne für sich gewonnen. Henry Steele Olcott besuchte Müller auch in Oxford und die beiden hielten daraufhin bis zu Müllers Tod freundlichen brieflichen Kontakt.²⁹ Dennoch sprach Müller sich 1893 mit dem vielbeachteten Artikel „Esoteric Buddhism“, der in der Zeitschrift *The Nineteenth Century* veröffentlicht wurde, unmissverständlich gegen die Lehre der Gesellschaft aus.³⁰

Müller sah sich selbst in der Tradition Immanuel Kants, den er allerdings durch eine pantheistische Brille las. Für ihn

²⁸ Karl Baier, *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, Würzburg 2009, Bd. 1, S. 306.

²⁹ Zwei der Briefe von Max Müller an Henry Steel Olcott sind nachzulesen in: Georgiana Müller (Hrsg.), *Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller*, 2 Bd., London, New York, Bombay 1902, Bd. 2, S. 294f. und 297-299. Weitere Briefe befinden sich unter den Max Müller Papers im Archiv der Bodleian Library in Oxford.

³⁰ Vgl. Friedrich Max Müller, Esoteric Buddhism, in: *The Nineteenth Century*, 33 (1893), S. 767-788.

waren sowohl Vernunft als auch die Naturgesetze ein Teil Gottes, weswegen beide unveränderlich und absolut waren. Die Evolutionstheorie lehnte er deshalb Zeit seines Lebens strikt ab.

Seine ebenfalls gegen die Theosophische Gesellschaft gerichtete *Gifford Lecture* mit dem Titel *Theosophy, Or psychological Religion* endet mit dem Verweis auf die Hoheit der „Sacred Laws of Logic“, der heiligen Gesetze der Logik. Der Theosophischen Gesellschaft warf er vor, diese Gesetze zu missachten und irrational zu sein. Für Müller waren Wunder ausgeschlossen, wie aus seiner Vorlesung *Theosophy, or Psychological Religion* deutlich hervorgeht.³¹ Im Artikel „Esoteric Buddhism“ allerdings strich Müller diesen zentralen Punkt nicht heraus, sondern kritisierte Helena Blavatsky als unglaubwürdig und wehrte sich gegen die Idee eines esoterischen Buddhismus.

Diese Kritik führte dazu, dass der deutsche Idealismus, in dessen Tradition Müller sich sah, unter Theosophen mit „Kantianismus“ und dieser wiederum mit einem simplen Rationalismus gleichgesetzt wurde.

Meyrinks Kritik am „Idealismus“

Gegen diesen Rationalismus/ Idealismus/ Kantianismus wenden sich viele theosophisch geprägte Schriften und Pamphlete, so auch die beiden Essays von Gustav Meyrink.

Meyrink machte den Idealismus, beziehungsweise die deutsche Philosophie, für einen seiner Ansicht nach vorherrschenden Rationalismus verantwortlich. Dieser habe zu einer allgemeinen Instinktlosigkeit geführt. Meyrink schrieb:

„Insbesondere das deutsche Volk scheint sich zum instinktlosesten aller Nationen entwickeln zu wollen. [...] Wer es heute vorzieht, auf die Stimme des Instinktes zu horchen, statt einzig

³¹ Friedrich Max Müller, *Theosophy or Psychological Religion*, London & New York 1893, S. 543.

und allein auf die des Verstandes [...], der gilt als Phantast und wehrlos gegenüber dem Zufall.³²

Als Synonym für den Verstand benutzt Meyrink auch den Begriff der „Denkdrüse.“ Mit der Verwendung dieser sehr körperlichen Bezeichnung für den Verstand sprach Meyrink diesem jegliche metaphysische Komponente ab. Er machte damit deutlich, dass er den Verstand als körperlich bedingt ansah. Der Verstand war für Meyrink die Verarbeitung der Sinnesindrücke. Über die Sinnesorgane waren diese Eindrücke sowohl an die materielle Welt als auch an den grobstofflichen Körper gebunden. Für Meyrink führte der Rationalismus, der sich auf den Verstand berief, deshalb unweigerlich zu einer mangelnden Erkenntnisfähigkeit. Unter Rationalismus versteht Meyrink das strenge Verfolgen einer an die Sinneseindrücke gebundenen Logik. War die wahrgenommene Natur allerdings nur Illusion, so musste nach okkultem Denken auch diese Rationalität reiner Schein sein.

Damit wurde eine Überwindung des Körpers auch zu einer Überwindung des rationalen Verstandes. Diese Überwindung machte den Weg für ein anderes epistemologisches Prinzip frei, das wirkliche, nicht nur illusorische Erkenntnis, ermöglichte. Meyrink nannte dieses Prinzip „Instinkt“.³³ Meyrinks Kritik am „Idealismus“ erfolgte allerdings aus zweierlei, scheinbar entgegengesetzten Stoßrichtungen. Zum einen kritisierte er den Mangel an Praxis und damit die mangelnde Weltverbundenheit des Idealismus, zum anderen die fehlende Einsicht des Idealismus, dass die materielle Welt reine Illusion sei.

Meyrinks Kritik am „Idealismus“ beziehungsweise am „Kantianismus“ kommt zunächst aus dem okkulten, stark empirisch geprägten Bereich.

³² Gustav Meyrink, Die Verwandlung des Blutes, in: *An der Grenze des Jenseits. Die Verwandlung des Blutes. Zwei Essays zu den Themen Okkultismus und Yoga*, Berlin 2006, hier: S. 75.

³³ Vgl. Meyrink, *Die Verwandlung des Blutes*, S. 75. Auch: Meyrink, *An der Grenze des Jenseits*, S. 54.

Die Okkultisten glaubten an einen verborgenen Teil der Natur, der sich den fünf Sinnen nicht ohne weiteres offenbarte. Als Vorbild für diese Vorstellung diente ihnen dabei die Elektrizität. Aber auch Erfindungen wie der Radioapparat oder die Entdeckung der Röntgenstrahlen trugen maßgeblich zur Etablierung eines okkulten Weltbildes bei. Wie aber auch die theoretische Entdeckung der Elektrizität wertlos schien ohne ihre Anwendung in der Glühbirne oder dem Motor, so würde sich der Wert anderer okkulten Kräfte ebenfalls erst in ihrer Anwendung zeigen.

Philosophische Erkenntnis alleine war für Meyrink also wertlos, da sie keine praktische Anwendbarkeit nach sich zog. In diesem Kontext ist die im Titel dieses Artikels aufgeworfenen Frage zu verstehen: „War Kant imstande, sich auch nur Zahnschmerzen zu vertreiben?“ Die antizipierte Antwort lautete „nein“. Kants Erkenntnis laufe ins Leere, da sie nicht praktisch anwendbar sei. „Der Idealismus“ sei damit „wie ein Kiwi, also ein Vogel ohne Flügel, oder eine Frau, die keine Kinder gebäre,“ schreibt Meyrink.³⁴ Meyrink widmete einen großen Teil seines Lebens der Suche nach einer „idealistischen Praxis“, die ihn dazu befähigen sollte, die Erkenntnis um die verborgene Natur auch anzuwenden. Dafür wandte er sich der Theosophie, aber auch einer Vielzahl anderer okkulten Bünde zu, wie zum Beispiel dem christlich-rosenkreuzerischen Bruderheim von Alois Mailänder. Die schmerzhaft körperliche Praxis im Bruderheim empfand Meyrink aber schließlich als schädlich und die Lehre Mailänders als einen Irrweg.³⁵ Worin genau die von Mailänder empfohlenen Übungen bestanden, schildert Meyrink nicht. Er machte sie aber, nachdem er sie dreizehn Jahre lang täglich ausgeführt hatte, für ein chronisches Rückenleiden „scheußlichster Art“ verantwortlich.³⁶

³⁴ Meyrink, *Die Verwandlung des Blutes*, S. 77.

³⁵ Vgl. *ebd.*, S. 99. Auch: Binder, *Gustav Meyrink*, S. 198f.

³⁶ Meyrink, *Die Verwandlung des Blutes*, S. 107.

Yoga als Überwindung des „Idealismus“

Das grobstoffliche Gefängnis des Körpers und des an den Körper gebundenen Verstandes zu verlassen, das war das Ziel der Theosophie.

Meyrink vertrat ein Welt- und Menschenbild, wie es auch dem großen Erstlingswerk Blavatskys *Isis Unveiled* zugrunde lag.³⁷ Der Tradition des Neoplatonismus folgend, gilt der Mensch darin als dreigeteilt in seinen grobstofflichen oder elementarischen Körper, seinen feinstofflichen Körper, den Meyrink entweder mit dem bei den Theosophen gebräuchlichen Begriff Astralkörper oder in der Terminologie Paracelsus' siderischen Leib nannte, und schließlich seinen unsterblichen Geist.³⁸ Diesen drei Ebenen des Körpers entsprechen auch drei Ebenen des Seins. Auf der Ebene des elementarischen Körpers liegt die sichtbare Natur, die mit den fünf Sinnen wahrnehmbar ist, auf der Ebene des Astralleibes die unsichtbare Natur, die für die meisten Menschen nicht wahrnehmbar ist, und auf der Ebene der Seele die Realität, das Ewige und Unveränderliche.

Obwohl Meyrink auf der Suche nach dem Geistigen war, verstand er den Okkultismus in erster Linie als radikale Form des Empirismus. Er schrieb: „Auf okkultem Gebiet gilt mehr noch als anderswo der Satz; ‚Kaltblütig beobachten und registrieren und die Sachen nehmen wie sie sind, mögen sie anfangs auch noch so unglaublich und unmöglich scheinen.‘“³⁹

Das okkulte Weltbild war damit in gewisser Weise paradox, da es auf der einen Seite einen harten Empirismus verfolgte, auf der anderen Seite aber die Natur als Illusion ansah, die es zu überwinden galt. Da die materielle Natur, sowohl jene, die dem Verstand zugängliche war, als auch jene, die sich vor dem Verstand verbarg, eine Illusion war, hielten die Okkultisten es

³⁷ Helena P. Blavatsky, *Isis Unveiled. A Master-key to the Mysteries of Ancient and Modern*, 2 Bd., New York 1877, Bd. 1, S. 276f.

³⁸ Vgl. Meyrink, *An der Grenze des Jenseits*, S. 18f.

³⁹ *Ebd.*, S. 47.

für möglich, diese Natur mit dem Geist, der als einzig „wahr“ galt und damit über der Materie stand, zu verändern.

Die okkulte Praxis verfolgte ein doppeltes Ziel, indem sie die Illusion der Natur hinter sich lassen, aber zugleich einen Weg finden sollte, die Gesetze der unsichtbaren Natur zu beeinflussen. Durch körperliche Praxis könne der Astralkörper auch unabhängig vom grobstofflichen Körper bewegt werden, glaubte Meyrink. Dadurch könne sich ein Mensch gleichsam verdoppeln, indem er seinen Astralkörper auf eine Astralreise schicke. Der Astralkörper sei dann in der Lage, Dinge zu apportieren. Manche Menschen seien, so schrieb Meyrink, auch in der Lage, die Astralkörper anderer Menschen wie Diener zu befehligen. Im Islam nenne man diese dienenden Astralkörper Djinns. Sei der grobstoffliche Körper eines Menschen bereits verstorben, der Astralkörper allerdings noch vorhanden, so handle es sich um einen lenkbaren Geist.⁴⁰ Die Verwandtschaft mit dem Spiritismus wird an dieser Stelle deutlich.

Die Beherrschung der Astralebene sei, so hieß es in den okkulten Kreisen der Theosophischen Gesellschaft, allein möglich durch Yoga. Yoga sei die okkulte Praxis, die dem Menschen Zugriff auf den Astralleib, aber auch Erkenntnis auf der Ebene der Seele ermögliche.

Yoga galt für Meyrink damit als die Praxis, die der „rationalistische“ Idealismus nie hervorgebracht hatte.

Obwohl die mit den Sinnen wahrnehmbare Welt im Grunde ohne Bedeutung sei, werde „der Sieg der rein geistigen Anschauung“, so Meyrink, „erst errungen sein, wenn der Mensch sich selbst und anderen gegenüber praktisch erhärten kann, daß Materie an sich überhaupt nicht existiert, sondern, wie der Vedanta und andere ähnliche Erkenntnissysteme lehren, eine Täuschung der Sinne bedeutet – zu scheinbarer Gegenständlichkeit geronnene Idee ist.“⁴¹ Und weiter heißt es an gleicher Stelle: „Zu einer derartigen Überzeugung, die durch

⁴⁰ Vgl. *ibd.*, S. 36f.

⁴¹ Meyrink, *Die Verwandlung des Blutes*, S. 104.

nichts mehr wankend gemacht werden kann, zu gelangen, ist nur möglich durch Yoga.“

Die körperliche Praxis ermögliche es zu sehen, dass der eigene Körper und die ihn umgebende Welt eine Illusion seien. Wer das erkannt habe, der sei auch in der Lage, den eigenen Körper zu verändern, indem er zunächst den Astralleib verändere. Das äußere Erscheinungsbild folge dem Astralleib, da dieser in der theosophischen Hierarchie über dem „grobstofflichen“ Körper angesiedelt ist. Der eigene Körper ist damit reine Willenssache. Meyrink schreibt dazu:

„Um Erkenntnis jenseits der Rationalität zu erlangen, gilt es somit den eigenen Körper zu überwinden. Hieran anschließend will ich die Gelegenheit nicht versäumen, allen, die sich auf okkultes Gebiet begeben, der ernste Warnung zuzurufen: Es gibt keine ‚Gurus‘ oder Führer, die essen, trinken und verdauen, also noch Menschen sind.“⁴²

Dennoch scheinen Körper und Geist bei Meyrink nicht völlig willkürlich aufeinander bezogen zu sein. Meyrink siedelt die transzendente Erfahrung an einem bestimmten Punkt im Körper an, und zwar in der Leber, die in der mittelalterlichen Medizin als der Sitz des Lebens galt.⁴³ Die Erkenntnis der Weltillusion bedeutet also nicht die völlige Auflösung natürlicher Strukturen. Auch die Illusion folgt Regeln, die sich nur partiell aufbrechen lassen. Diese Regeln der Illusion ermöglichen erst den Empirismus, der die Grundlage der okkulten Forschung bildet.

Es ist also ein auf der Illusion der materiellen Welt basierender Empirismus, der der rein geistigen Anschauung zu ihrem Sieg verhelfen soll. Das Bindeglied zwischen Materie

⁴² Meyrink, *An der Grenze des Jenseits*, S. 67.

⁴³ Vgl. *ebd.*, S. 57. Vgl. Gerburg Treusch-Dieter, Leber und Leben. Aus den Innereien einer Kulturgeschichte, in: Claudia Benthien/Christoph Wulf (Hrsg.), *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*, Hamburg 2001, S. 207-227.

und Geist, zwischen „äußerem und innerem Menschen“⁴⁴ ist dabei „der Yoga.“

Symptomatisch für das zwiespältige Verhältnis zum Körper ist dabei, dass Meyrink die Überwindung des eigenen Körpers als dessen „Vergöttlichung“ beschreibt. Ziel des Yoga sei

„die praktische Vergöttlichung des Körpers, der bis dahin der Feind des Menschen war [...]. So wie der Mensch der letzten Jahrtausende die Natur entgöttert hat und überall nur blinde mechanische Kräfte am Werke sieht, so hat er auch seinen eignen Leib entgöttert.“⁴⁵

Meyrink zieht dabei Parallelen zum Christentum, denn auch dort werde Jesus erst durch seinen Tod zum Christus. Erst der tote und allein durch den Geist wiederbelebte Körper gilt als göttlich. Die Heilkräfte des Yoga sind damit rein geistig zu verstehen. Auf der Ebene der materiellen Natur zerstört „der Yoga“ den Körper. Physisch zerstört kann er anschließend vom Geist neu aufgebaut werden. Physiologische Probleme gibt es dann nicht mehr, der Körper verspürt weder Schmerzen noch Hunger oder Durst, noch tätigt er Körperfunktionen. Auf materieller Ebene ist der Körper des wahren „Gurus“ damit tot.

Auch Meyrink versuchte seinen Körper zu überwinden, um sich von Schmerzen zu befreien. Meyrink sah Zahnschmerzen als eine Prüfung, mit der er lernen sollte, „Herr über [s]einen widerspenstigen Körper zu werden.“⁴⁶ In *Die Verwandlung des Blutes* beschreibt er, wie er versucht habe, sich mit okkulten Mitteln seine akuten Zahnschmerzen zu vertreiben und dabei von der Kraft des Yoga überzeugt worden sei. Er habe es mit der Willenskraft probiert, was den Schmerz noch verschlimmert habe, und mit dem Glauben, was gar keine Folgen gehabt habe. Der Wille habe den Schmerz im Gegensatz zum Glauben wenigstens erzürnt, setzt Meyrink einen Seitenhieb gegen die Kirchen. Er habe versucht dem Zahnschmerz mit

⁴⁴ Meyrink, *Die Verwandlung des Blutes*, S. 127.

⁴⁵ Meyrink, *An der Grenze des Jenseits*, S. 69f.

⁴⁶ Meyrink, *Die Verwandlung des Blutes*, S. 108.

Zaubersprüchen und Suggestion beizukommen, aber am Ende habe allein Yoga den Schmerz sofort und dauerhaft vertrieben. Dies nahm er als Beleg dafür, im Yoga die gesuchte okkulte Praxis gefunden zu haben.⁴⁷

Obwohl Meyrink den Mangel an okkultur Praxis im „Idealismus“ scharf kritisiert, schreibt er in *An der Grenze des Jenseits* doch, der Weg vom Okkultismus zum „Reingeistigen“ sei vermutlich nicht kürzer als der vom gewöhnlichen Materialismus. Altindische Weise behaupteten sogar er sei weiter.⁴⁸

Meyrinks Ziel ist zwar die Erlangung okkultur Fähigkeiten, doch setzt er diese nicht gleich mit der Erkenntnis. Die Suche nach Erkenntnis benötige den Okkultismus nicht, hier sei der Okkultismus möglicherweise sogar ein Umweg.

Theosophie, dies zeigt sich hier deutlich, ging nicht im okkulten Denken auf. Die verborgene Seite der Natur zu entdecken war eben nur ein Teil der theosophischen Ziele. Die Erforschung der verborgenen Natur konnte kein absolutes Wissen hervorbringen. Hier kommt der zweite Zweig der theosophischen Ziele ins Spiel, der sich auf das Erlangen absoluter Weisheit bezieht. John Crow hat darauf hingewiesen, dass dieser Teil der theosophischen Lehre zunehmend stärker formuliert wurde, nachdem das Versprechen, den Mitgliedern okkulte Fähigkeiten zu vermitteln, nicht eingelöst werden konnte.⁴⁹ Diese Verlagerung des Schwerpunktes der theosophischen Lehre garantierte das Bestehen und die Stabilität der Gesellschaft.

⁴⁷ Vgl. *ebd.*, S. 108f.

⁴⁸ Vgl. Gustav Meyrink, *An der Grenze des Jenseits*, in: *An der Grenze des Jenseits. Die Verwandlung des Blutes. Zwei Essays zu den Themen Okkultismus und Yoga*, Berlin 2006, hier: S.10.

⁴⁹ Vgl. John Crow, *Taming the Astral Body. The Theosophical Society's Ongoing Problem of Emotion and Control*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 80/3 (2012), S. 691-717.

Zwei Formen der Yoga-Praxis

Auch die Yoga-Praxis wurde deshalb unterteilt in die beiden epistemologischen Prinzipien der Theosophischen Gesellschaft. Meyrink unterscheidet in seinen Texten zwei Formen des Yoga, das Hatha-Yoga und das Raja-Yoga. Das Hatha-Yoga bezwecke die Übermacht des Körpers zu brechen, damit das siderische Prinzip mit seinen „Zauberkräften“ frei werde. Theosophen und Inder allerdings verabscheuten diese Form des Yoga, da es zur Weltflucht führe und nicht zur Auseinandersetzung mit der grobsinnlichen Welt, zu deren Beeinflussung einen das Yoga befähige. Zwar benötige okkulte Lehre Praxis, das letzte Ziel müsse aber Erkenntnis sein. Hatha-Yoga war demnach Praxis ohne Erkenntnis. Das Raja-Yoga hingegen sei auf die Erkenntnis ausgerichtet und damit der Weg, den es zu verfolgen gelte.⁵⁰

Beide Fehler des Idealismus waren für Meyrink mit der Raja-Yogapraxis behoben. Zum einen konnte Meyrinks Yogapraxis die materielle Welt beeinflussen, zum anderen führte sie zu wahrer Erkenntnis; eine Erkenntnis, auf die der Verstand keinen Zugriff hatte.

Zusammenfassung

Rationalität wurde von Anhängern der Theosophischen Gesellschaft als körperlich bedingt und deshalb als epistemologisches Kriterium für die Erkenntnis der Wahrheit nur als sehr eingeschränkt nützlich angesehen. Zur Realität führe nicht Rationalität, sondern ein anderes, schwer zu fassendes, epistemologisches Kriterium. „Gefühl“, „Instinkt“, „Intuition“ sind ein paar der Kandidaten, die die Theosophen hier ins Spiel brachten.

Um einen empirischen Beleg für die Wahrheit zu erhalten und Kontakt zum Ewigen, Unveränderlichen, Realen herzustellen, helfe einzig „der Yoga“. Yoga ist hier also nicht dazu

⁵⁰ Vgl. Meyrink, *An der Grenze des Jenseits*, S. 65.

gedacht, den Körper zu kräftigen; der Aspekt der Fitness zum Beispiel ist völlig irrelevant, obwohl Meyrink ein begeisterter Sportsmann war. Im Gegenteil ist es das Ziel der Yogapraxis, den Körper und im zweiten Schritt auch den Verstand in die Knie zu zwingen. Der wahre Yogi, so Meyrink, überwindet die Regeln der Natur und des von der Natur abgeleiteten Verstandes. Meyrink versuchte unter anderem Anweisungen zu befolgen, die forderten, zwei Stunden lang die Luft anzuhalten. Empört schreibt er: „Man versuche das gefälligst!“⁵¹

Meyrink glaubte fest an die Kraft des Yoga und behauptete schließlich, mit dessen Hilfe, gleich den indischen Fakiren und Yogis, die okkulten Fähigkeiten erlangt zu haben, deren Beherrschung er sein Leben gewidmet hatte.

Dabei sollte aber nicht vergessen werden, dass nach Meyrinks Denken das Geistige der materiellen Natur vorangestellt war. Für Meyrink brachte der Geist die Natur hervor. Nicht nur war es möglich, die Natur mit dem Geist zu beeinflussen, das Geistige war auch die Quelle der sichtbaren Natur. Damit maß Meyrink dem Unterschied zwischen Welt und Imagination letztendlich keinerlei Bedeutung mehr bei.

⁵¹ *Ebd.*, S. 68.

II. ETHISCHE DISKURSE UM KÖRPER, LEIB UND RATIONALITÄT

Tony Pacyna

GELEBTE VERNUNFT

Gedanken zu einer Hermeneutik des Leibes

1. Ein Wort zuvor

Der Ethik geht es im Allgemeinen um ein Verständnis rechten Handelns. Gesucht werden Regeln, die Entscheidungshilfe leisten für das Tun und Handeln von Menschen. Dementsprechend handelt die Ethik nicht mehr von der Darstellung eines bestimmten Ethos, sondern von einer Methode des ethischen Urteils. Eine solche Methode setzt aber immer schon eine bestimmte Wahrnehmung ethischen Urteilens voraus.

Meine Überlegungen hingegen zielen darauf, vor der Frage nach dem Handeln die Frage nach der der Wahrnehmung zugrunde liegenden Wirklichkeit zu berücksichtigen. Mein Anliegen beurteilt also weniger die Handlungen von Menschen. Vielmehr geht es mir um eine Hermeneutik der Wahrnehmung, die den Handlungen als Weltbild zugrunde liegen und sich in der Perspektive eines jeden Menschen zeigen. Die eigene Perspektive ist uns allerdings sprachlich nicht vollständig zugänglich. Die Sprache ist lediglich ein Hilfsmittel, um einzelne Aspekte unseres Weltbildes zu beschreiben. Die hier vertretene These ist deshalb, dass der Ort der Rationalität der Leib ist: als wahrnehmendes Subjekt handeln wir innerhalb eines erlernten Weltbildes. Das Fundament des Weltbildes ist uns rational nicht gegeben. Es zeigt sich in unseren Handlungen als Lebenswelt. Damit wird die Frage nach der Wahrnehmung der Wirklichkeit, in der wir handeln, zur eigentlichen ethischen Grundfrage.

2. Allgemeine Ethik nach Eduard Tödts

Paradigmatisch für eine Ethik, die nach dem rechten Handeln fragt, ist Heinz Eduard Tödts Ansatz.¹ Tödts kritisiert an den ethischen Entwürfen seiner Zeit, dass sie ein bestimmtes Ethos darstellen.² Tödts hingegen konstatiert einen Ansatz, der gerade nicht aus ethischen Theorien zu einem Ethos führt, sondern er konzentriert sich auf die Praxis ethischen Urteilens. Tödts Ethik gliedert sich im Wesentlichen in sechs Schritten:³

- A. Die Problemfeststellung: Was ist im vorliegenden Fall das eigentliche Problem, das ein ethisches Urteil erfordert?
- B. Die Situationsanalyse: Wie ist der Kontext des Problems?
- C. Die Prüfung der Verhaltensweisen: Gibt es Handlungsalternativen?
- D. Die Normprüfung: Welche ethisch relevanten Entscheidungskriterien lassen sich als Norm (= Verknüpfung einer Situation mit einer Handlung im Urteil) erkennen?
- E. Der Urteilsentscheid, bestehend aus dem synthetischen Akt des konzeptualisierten Sachverhalts, möglichen Verhaltensalternativen und der Norm im Urteil.
- F. Die rückblickende Adäquanzkontrolle: spätere Kontrolle des getroffenen Urteils und gegebenenfalls Korrektur.

Johannes Fischer⁴ schlussfolgert, dass sich Tödts ethisches Urteil am richtigen und sittlichen Handeln orientiert. Es sind also konkrete empirische Situationen, die zur ethischen Urteilsfindung führen. Damit, so Fischer, generalisiert Tödts die gegebene Situation durch Abstraktion in einen Situationstypus.

¹ Heinz Eduard Tödts, Versuch einer Theorie ethischer Urteilsfindung, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik (ZEE)*, 21 (1977), S. 81–93.

² *Ebd.*, S. 89.

³ *Ebd.*, S. 83f.

⁴ Johannes Fischer, *Glaube als Erkenntnis*, München 1989, hier S. 93f.

Dieser Typus steht dann paradigmatisch für sämtliche Situationen dieser Art und „überführt [...] die Frage, wie in einer bestimmten Situation gehandelt werden soll, in die allgemeine Frage, wie in Situationen dieser Art gehandelt werden soll.“⁵ Die ethische Urteilsfindung wird also normativiert; denn Normen nehmen nicht mehr nur Bezug auf Einzelsituationen, sondern auf Typen von Handlungen.

Für Tödt zählt demnach die normorientierte Ethik vor der Situationsethik, weil sich nach Tödt erst in der Normreflexion eine ethische Entscheidung konkretisiert. Die Norm ist, Tödt zufolge, die Brücke zwischen Situation und Handlung im ethischen Urteil.

Johannes Fischer bemerkt scharfsinnig, dass die Vermittlung von Handlung und Situation nicht erst Leistung der Norm sein kann, denn die Norm hat ihr Kriterium in der Integrität des Handelnden.⁶ Damit müsste die Normreflexion dem ethischen Urteil bereits vorausgehen, wäre also eine Disposition der Handlung.

3. Kritik an Tödts Ethikverständnis

Unser Alltag ist vermutlich voll von Tödts ethischen Urteilen: „Du sollst mit vollem Mund nicht sprechen!“, „Wasch Dir die Hände vor dem Essen!“, „Du sollst nicht mit dem Stuhl kip-peln!“ – diese Formen theoretischer Erkenntnis verorten das Erkannte in der Wirklichkeit des Erkennenden.⁷

Fischer zielt hingegen auf eine praktische Erkenntnis. Diese lokalisiert den Erkennenden im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkannten. Sein Beispiel ist der 1. Korintherbrief, Kapitel 12, Verse 12 bis 26.

In Korinth gab es Streit um die Geistesgaben innerhalb der Gemeinde. Einige Mitglieder der Gemeinde stellten sich über andere und setzten diese mit ihrem Verhalten herab. Diese nun

⁵ *Ebd.*, S. 98.

⁶ *Ebd.*, S. 95.

⁷ *Ebd.*, S. 98.

fühlten sich zurückgedrängt und mißachtet. Paulus spricht zu den Korinthern, doch statt ihnen ihr Handeln vorzuwerfen, zeigt er ihnen ihre Wirklichkeit auf: Sie sind alle Glieder des Leibes Christi und brauchen daher einander.

Paulus will also vielmehr eine Erkenntnis vermitteln, die das Verhalten der Korinther bestimmt, als normativ ihr Handeln zu beanstanden.

Theoretische Erkenntnis der Normethik geht deshalb mit einer gewissen Willkür der Wahrnehmung einher, weil sich eine bestimmte Wahrnehmungsweise ethisch nicht ausmachen lässt. Es ist gerade nicht die Wahrnehmung einer Situation, die zu einer ethischen Handlung führt, sondern die Norm, die zur Grundlage der Beurteilung einer Situation wird. Die empirische Wirklichkeit wird getrennt von der Wahrnehmung zu Ungunsten einer zuvor festgelegten Norm, die nun unabhängig von der Wirklichkeit die Situation beurteilt.⁸ Fischer zielt in seiner Ethik der Wahrnehmung auf eine andere Erkenntniseinstellung, die der Achtung. Es ist des Menschen Aufgabe, die Schöpfung zu achten, nicht, Verantwortung für sie zu tragen, denn, so Fischer, Verantwortung für die Schöpfung zu tragen, gibt letztlich dem Menschen in seiner Wirklichkeit Raum; d.h., die Welt als Schöpfung wird wieder zur Wirklichkeit des Erkennenden, die er durch Wissenschaft und Technik beherrschen kann.⁹

4. Aspekt-Sehen und Perspektive

Fischers Wahrnehmung betrachtet die Welt als Schöpfung. Theologisch durchaus verständlich. Doch welche Bedeutung hat seine Ethik für Nicht-Gläubige? Zielt Fischers Ethik auf eine Missionierung von Ungläubigen? Oder bezieht sie sich ausschließlich auf Gläubige, die die Welt als Schöpfung verstehen – nur für Christen? Oder auch andere Schöpfungsgeschichten?

⁸ Fischer, *Glaube als Erkenntnis*, S. 110.

⁹ *Ebd.*, S. 112f.

Fischers Ausführungen zeugen von einer christlichen Perspektive, die scheinbar in einer Ethik der Wahrnehmung universalisiert wird. Damit wäre sie allerdings abhängig vom Glauben. Demnach wäre die Frage, ob man die Welt richtig sieht, eine Frage des Glaubens – und Fischers Perspektive nicht mehr eine unter vielen. Dabei zeugt doch gerade Fischers biblisches Beispiel aus dem 1. Korintherbrief von einer Multiperspektivität des Leibes Christi; oder von den Gliedern als verschiedene Aspekte an Jesu Leib.

Eine Unterscheidung zwischen aspektivischem und perspektivischem Sehen nimmt die Ägyptologin Emma Brunner-Traut vor.¹⁰ Sie bezieht diese Differenzierung auf die unterschiedlichen Wahrnehmungsformen von Ägyptern und Griechen. Während das aspektivische Sehen der Ägypter ein additives Erfassen von benachbarten Relationen charakterisiert, das die wahrgenommenen Teilformen in die Ordnung des Ganzen einbezieht, berücksichtigt ein perspektivisches Sehen der Griechen lediglich Binnenteile, die als Einzelteile von einem Standpunkt außerhalb der Dinge das Ganze überschauen wollen.¹¹

Aspektivische Wahrnehmung finden wir auch bei Fischer im Korintherbrief: So, wie ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit. Der Leib wird hier als Organismus dargestellt, in dem sämtliche Glieder in einer gewissen Abhängigkeit füreinander stehen. Paulus Absicht ist also durchaus pädagogisch aufzufassen. In seiner indikativen Rede will er die Perspektive der Korinther korrigieren. Sie sollen gerade nicht in einem kompetitiven Streit um die besten Geistesgaben leben, sondern sich an ihre additive Lebenspraxis als Glieder des Leibes Christi erinnert fühlen.

¹⁰ Emma Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens*, Darmstadt 1990.

¹¹ *Ebd.*, S. 8.

a) *Ludwig Wittgensteins pädagogische Hermeneutik*

Norman Malcolm berichtet, dass Ludwig Wittgenstein in seinen Vorlesungen von einem Volksstamm sprach, dessen Mitglieder die Vorstellung hätten, ihre Sklaven seien keine Menschen. Verletzt sich ein Sklave oder wird er krank, versucht sein Herr ihn zu heilen. Allerdings nicht wie einen Menschen mit Empfindungen, sondern er versucht ihn zu ‚reparieren‘. Der Herr sieht den Sklaven nicht als Menschen, sondern als Maschine:

„[I]hre Sklaven seien ohne Empfindungen, ohne Seele, sie seien Automaten – obgleich sie menschliche Körper hätten, sich wie ihre Herren benähmen oder sogar dieselbe Sprache sprächen. Wittgenstein versuchte, dieser Vorstellung einen Sinn zu geben. Verletzt sich ein Sklave oder wird krank oder klagt über Schmerzen, so versucht sein Herr ihn zu heilen. Der Herr lässt ihn ausruhen, wenn er müde ist, gibt ihm zu essen, wenn er Hunger hat, und so fort. Außerdem wenden die Herren auf die Sklaven unsere gewöhnliche Unterscheidung zwischen echten Beschwerden und Verstellungen an. Nun, sie *betrachten* die Sklaven in besonderer Weise. Sie beobachten und kommentieren ihre Bewegungen, *als ob* sie Maschinen wären. (‚Sieh, wie reibungslos sich seine Glieder bewegen!‘) Sie beseitigen sie wie Maschinen, wenn sie verbraucht und nutzlos sind. Erleidet ein Sklave eine tödliche Verletzung und krümmt sich und schreit vor Schmerz, wendet kein Herr seinen Blick schauernd ab oder hindert seine Kinder am Zusehen. Hier besteht ein Unterschied in der ‚Einstellung‘, die nichts damit zu tun hat, dass man verschiedene Tatsachen für richtig hält oder erwartet.“¹²

In diesem Bezugsrahmen wäre es demnach unsinnig, von Sklaven als Menschen zu reden und ihnen Schmerzempfindungen

¹² Norman Malcolm (1911–1990), ein Freund Wittgensteins. Malcolm lernte Wittgenstein 1938 bei seinem Aufenthalt in Cambridge kennen und besuchte einige seiner Vorlesungen. Wittgenstein folgte George E. Moore 1939 auf den Lehrstuhl für Logik in Cambridge. Norman Malcolm, Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*, in: *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, hrsg. von G. Pichler. S. 65–103. Hier S. 36. Hvh. i. O.

zuzuschreiben. Könnte man dem Herren beibringen, seine Perspektive zu ändern, ihm ein ganz anderes Bild vor Augen zu halten – nämlich den Sklaven als Menschen zu sehen – würde das Leiden der Sklaven einen Sinn haben.¹³

Lässt der Herr seine Kinder zuschauen, wenn sich ein see- lenloser Sklave vor Schmerzen krümmt, so ist das ein Hin- weis Wittgensteins auf die Erlernbarkeit des Aspekt-Sehens.

„Das Kind lernt nicht, dass es Bücher gibt, dass es Sessel gibt, etc. etc., sondern es lernt Bücher holen, sich auf Sessel (zu) set- zen, etc.“¹⁴

Wir lernen also nicht Begriffe, sondern Gebrauchsweisen, die unser Weltbild konstituieren. Sind Sprachspiele innerhalb des Weltbildes gelernt, handeln wir nicht mehr aus kognitiv-ratio- nalen Gründen, weil es uns ‚einleuchtet‘¹⁵, sondern weil wir es so gewohnt sind und es sich erprobte. Unserem Handeln liegt ein unbegründeter Glaube zugrunde.¹⁶ Das heißt, wir können keine Begründung dafür angeben, weshalb wir die Dinge so sehen, wie wir sie sehen. „Das Ende ist aber nicht, dass uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, als eine Art *Sehen* unsererseits.“¹⁷

Klassische Ethik beschäftigt sich nach Wittgenstein daher lediglich mit relativen Werten, die logisch nur Scheinsätze sind.¹⁸ Die Welt ist kontingent, doch Wittgenstein sucht nach einer Ordnung. Diese findet er in dem Bild, dass das Wesen der Wirklichkeit sich in der Sprache widerspiegelt – also ge- zeigt wird –, aber nicht gesagt werden kann. Das Bild, das uns

¹³ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Düsseldorf/Bonn 1996. S. 88. (VG) Ferner: Ludwig Wittgenstein, Über Gewißheit, in: ders., *Werkaus- gabe*, Band 8, Frankfurt am Main 1984, hier S. 262, S. 612. (ÜG)

¹⁴ ÜG § 476.

¹⁵ ÜG § 144.

¹⁶ ÜG § 253.

¹⁷ ÜG § 204.

¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, Frankfurt am Main 1989. (VE)

gefangen hält¹⁹ ist unser erlerntes Weltbild, ein Netz aus erstarrten und überkommenen Vorstellungen. Die einzelnen Aspekte lassen sich gar nicht mehr ausmachen. Als Weltbild liegen sie gleich einem Dispositiv unseren Handlungen zugrunde. Wir haben keine wissenschaftliche Methode, um jemanden von unserem Weltbild zu überzeugen oder gar zwischen Weltbildern zu unterscheiden. Grundlegend ist vielmehr das gemeinsame, intersubjektive Menschsein, das sich als Ethik in unseren Handlungen zeigt.

„Ich sehe ein Bild: es stellt einen alten Mann dar, der auf einen Stock gestützt einen steilen Weg aufwärts geht. – Und wie das? Konnte es nicht auch so aussehen, wenn er in dieser Stellung die Straße hinunterrutschte? Ein Marsbewohner würde das Bild vielleicht so beschreiben. Ich brauche nicht zu erklären, warum *wir* es nicht so beschreiben.“²⁰

Wittgenstein zielt demnach nicht auf das Gesamtbild, sondern auf die Relationen der Aspekte untereinander und deren Sinn, der sich im Kontext ergibt. Diese Form der Wahrnehmung unterscheidet Wittgenstein vom herkömmlichen Sehen. Sehen ist ein Zustand einer gewissen Dauer. Dieser Zustand ist die Wahrnehmung der Außenwelt.²¹ Wittgensteins Aspekt-Sehen hingegen beschreibt den Wechsel zwischen Aspekten.

¹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe*, Band 1, Frankfurt am Main 1984. (PU) Hier § 115.

²⁰ *Ebd.*, S. 350, S. 506.

²¹ Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Oxford 1967. §§ 474–477 (Z). § 474: „Sinneswahrnehmungen nennen wir Sehen, Hören ... Zwischen diesen Begriffen bestehen Analogien und Zusammenhänge; sie sind unsere Rechtfertigung für diese Zusammenfassung.“ § 475: „Man kann also fragen: Was für Zusammenhänge und Analogien bestehen zwischen Sehen und Hören? Zwischen Sehen und Greifen? Zwischen Sehen und Riechen? etc.“ § 476: „Und fragt man das, so rücken die Sinne für uns gleich weiter auseinander, als sie auf den ersten Blick zu liegen scheinen.“ § 477: „Was ist den Sinnenerlebnissen gemeinsam? – Die Antwort, dass sie uns die Außenwelt kennen lehren, ist eine falsche und eine richtige. Sie ist richtig, sofern sie auf ein logisches Kriterium deuten soll.“

Wittgensteins Beispiel ist der Hasen-Enten-Kopf.²² Man kann dasselbe Bild als Hase oder als Ente sehen. Sowohl die Wahrnehmung eines Hasen als auch einer Ente sind je Aspekte ein und desselben Bildes. Nur beide gleichzeitig können wir nicht sehen.

Der Ort des Aspektwechsels ist allerdings kein inneres Bild, das wir beschreiben können. Ein solches würde das aspektivische Sehen-als reduzieren auf ein normales Sehen: das Sehen eines Bildes, das mir ‚vor Augen‘ liegt und das nur ich sehen und beschreiben kann. Andererseits lässt sich Wittgenstein zufolge auch äußerlich keine Veränderung vernehmen, sobald jemand den anderen Aspekt erkennen konnte. Aus diesem Grund sind wir auf sprachliche Konventionen und grundlegende Lebensformen angewiesen.²³

Diese sind uns aber nicht einfach gegeben – wie Johannes Fischer suggeriert. Für Cornel West ist es gerade die Zurückweisung des *Myth of the Given*, die Wittgensteins Philosophie ausmacht. Was bei Wittgenstein gegeben ist, ist die radikale Intersubjektivität menschlicher Existenz, die sich in verschiedenen Vereinbarungen hinsichtlich grammatischer Regeln und deren Interpretationen zeigt.

„The ‚given‘ for Wittgenstein is the radical intersubjectivity of human existence, especially the various agreements on rules of language and their interpretation.“²⁴

Hat man erst ein Sprachspiel gelernt, drängt sich einem der Begriff auf.²⁵ Doch lernte man die Sprachspiele innerhalb eines bestimmten Bezugsrahmens, der den Worten Bedeutung verleiht.

²² Siehe: Wittgenstein, *Werkausgabe*, Band 1, S. 52.

²³ Vgl. Hugh O. Jones, *Die Logik theologischer Perspektiven*, Göttingen 1985, hier S. 121.

²⁴ Cornel West, Schleiermacher's Hermeneutics and The Myth of the Given, in: *Union Seminary Quarterly Review*, Vol. XXXIV, No. 2, 1979.

²⁵ PU § 204; Z 208 ff.

b) *Maurice Merleau-Pontys Leibvernunft*

Damit verlagert Wittgenstein Erkenntnis in eine gemeinsame soziale Praxis. Das Verhältnis zu sich selbst ist gleichursprünglich mit dem Verhältnis zu anderen.²⁶ Damit stellt sich nicht mehr die Frage nach einem isolierten Subjekt neben anderen. Vielmehr ist das Leben selbst sozial, also ein existentielles Apriori. Welterfahrung ist uns nach Wittgenstein nur vermittels der Sprache als Hilfsmittel gegeben.²⁷ Dabei zeigen sich die jeweiligen Lebensbedingungen, i.e. Einstellungen, die Sicht der Welt, in der grammatischen Form (cf. Herr & Sklave). Sprache wird bei Wittgenstein sehr weit verwendet: Es handelt sich nicht nur um präpositionale Sätze, sondern auch um Körpersprache wie Gesten und Mimik. Verstehen kann ich daher die Anderen nur leiblich:

„Der Sinn der also ‚verstandenen‘ Geste eines Anderen ist nicht hinter ihr gelegen, sondern fällt zusammen mit der Struktur der von der Gebärde entworfenen Welt, die ich verstehend mir zu eigen mache.“²⁸

Neben dem motorischen Erwerb von Gewohnheiten (e.g. Auto fahren) gibt es für Maurice Merleau-Ponty auch perzeptive Gewohnheiten wie das Sehen. Wurde einmal gelernt, etwas als etwas zu sehen (i.e. Sehen), wird es zum gewohnten Sehen, das nicht mehr interpretiert wird, sondern nur noch instrumentalisiert als Enthebung der Interpretation.²⁹

„Unser Leib, ein System von Bewegungs- und Wahrnehmungsvermögen, ist kein Gegenstand für ein ‚Ich denke‘: er ist ein sein Gleichgewicht suchendes Ganzes erlebt-gelebter Bedeutungen.“³⁰

²⁶ Vgl. Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein*, Stuttgart 2003, hier: S. 396ff.

²⁷ Z 545.

²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, München 1945, hier S. 220. (PhW)

²⁹ *Ebd.*, S. 182.

³⁰ *Ebd.*, S. 184.

Wittgenstein ruft daher auf, die eigenen Vorstellungen des Weltbildes auf ihren ‚Sitz im Leben‘ hin zu überprüfen. Die Verortung, die eine (erlernte) Einstellung im Leben hat, zeigt sich in einer perspektivischen Bemerkung als Handlung, die gelehrt und gelernt werden kann.

Wittgensteins Hermeneutik ist daher eine Technik, die es uns lehrt, Zusammenhänge zu sehen und die Einstellungen zur Welt zu beschreiben. Eine Hermeneutik der Lebenswelt kann nicht die Intentionen der Menschen ausmachen, aber doch deren Weltbild (i.e. wie sie die Welt sehen) verdeutlichen. Aufmerksamkeit auf einen Aspekt bietet ein unlogisches Verhalten – Pathologien, wenn der Rhythmus nicht stimmt, das Ganze nicht im Gleichgewicht ist, Einstellung und Handlungen nicht zu passen scheinen.

Jede Beurteilung einer Handlung unterliegt damit immer schon einer bestimmten Einordnung des Urteilenden. Was wir zu erkennen suchen, ist der Sinn einer Sache. Dabei zeigt sich der Sinn von selbst in einer sprachlichen Geste oder anderen Gebärde.³¹ Wittgensteins Suche nach dem Sinn des Lebens beginnt an den Fronten des Ersten Weltkrieges.³² Er ist der Ansicht, dass in einer rein empirischen Wahrnehmung der Welt der Sinn des Lebens, die Wirklichkeit nicht zu finden ist. Deshalb zielt Wittgenstein im *Tractatus logico-philosophicus* auf die Lösung philosophischer Probleme. Diese bestehen seiner Ansicht nach darin, die Missverständnisse der Logik aufzuklären und darzustellen, was sich klar und deutlich sagen lässt. Was sich klar und deutlich sagen lässt, sind nach Wittgenstein sinnvolle Sätze, das sind bspw. Sätze der Naturwissenschaft. Sie stellen Behauptungen über unsere Welt auf und sagen, dass sich etwas so und so verhält. Allerdings zeigt ein Satz gleichzeitig auch immer etwas, und das ist sein Sinn. In der Unterscheidung von *sagen und zeigen* legt Wittgenstein den Grundstein seiner Lebenswelthermeneutik. Er zeigt, dass

³¹ *Ebd.*, S. 220.

³² Ludwig Wittgenstein, Tagebücher 1914–1916, in: ders., *Werkausgabe*, Band 1, Frankfurt am Main 1984. Eintrag vom 8. Juli 1916. (TB)

es nicht allein auf die intellektuelle Entfaltung des Sinns ankommt, sondern ebenfalls auf die praktische Art und Weise der sprachbegleitenden Gebärde.

Die französische Phänomenologie³³ unterscheidet deshalb Leib und Körper. Ist der Körper Objekt der Wissenschaft, so ist der Leib das Vermögen, das uns zur Welt hin öffnet und Fundament unserer Erkenntnis ist.³⁴ Als Leib können wir innerhalb der Welt Sinn erschließen. Eine Berücksichtigung der Lebenswelt geht einer theoretischen Betrachtung der Handlungen voraus. Die Lebenswelt ist leiblicher Ausdruck unseres Weltbildes in Form von Gewissheit unserer Handlungen. Vernünftig ist unser Handeln, weil wir gelernt haben, so zu handeln. Diese Genese der Handlungen ist uns allerdings nicht vollständig gewiss, so dass sie wissenschaftliche Erklärungen entbehrt. Aber sie zeigt sich in der Handlung selbst, deren Sinn wir nur erkennen lernen müssen.

5. Fazit

Leibliche Vernunft zeigt sich in der Übereinstimmung von Einstellung und Handlungen. Insofern ist Fischer recht zu geben, dass er aspektivisches Sehen auf die Theologie überträgt und damit zeigt, wann ein Christ logisch und rational lebt: nämlich im Einklang mit *seiner* Wirklichkeit als Glied neben Gliedern Jesu. Mit der Universalisierung nur dieses Gleichnisses stellt sich allerdings die Frage der sozialen Gerechtigkeit von Nicht-Christen. Sind nicht getaufte Menschen ebenfalls Teil des Leibes Christi? Sicher nicht. Was sind sie dann? Handeln sie dann nicht vernünftig?

Es besteht die Gefahr eines privaten Weltbildes, dessen Zugang nur Auserwählte haben. Qua Taufe wird ein Mensch Glied am Leib Christi. Doch gibt es bekanntlich mehr als nur

³³ Bspw. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Michel Henry, *Radikale Lebensphänomenologie*, Freiburg/München 1992. Ders., *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg/München 2002.

³⁴ Henry, *Radikale Lebensphänomenologie*, S. 34.

eine Perspektive. Christen haben auch andere soziale Rollen: Männer oder Frauen, Kinder, KollegInnen etc. Die verschiedenen Aspekte lassen sich erkennen. Es ist uns aber nicht gegeben, die verschiedenen Aspekte der Welt gegeneinander zu vergleichen – sie schließen sich nicht gegenseitig aus. Wir können auch keinen Standpunkt außerhalb der Aspekte in einer neutralen Perspektive einnehmen. Reduzieren wir jedoch unseren Blick auf die Perspektive, werden wir immer nur inkommensurable Binnenteile des Ganzen wahrnehmen können. Lernen wir aber eine Hermeneutik der Lebenswelt, werden wir in der Lage sein, zwischen den Aspekten wechseln zu können, um die Vielfalt des Lebens zu verstehen.

Es geht also weniger darum, mit einem bestimmten Vernunftkonzept Handlungen zu beurteilen, als vielmehr darum, die der Handlung zugrundeliegende Vernunft erkennen zu lernen. Die Kontingenz gemachter Erfahrungen bilden in jedem Menschen ein individuelles Weltbild aus, das das Fundament unserer Handlungen ist. Hinter dieses Fundament können wir nicht zurückgehen. Die Genese unserer Handlungen können wir nicht erklären. Sie zeigt sich praxeologisch in unseren Handlungen als leibliche Vernunft.

Anna Janhsen

APORIE KÖRPERLICHER RATIONALISIERBARKEIT

Körper zwischen sozialer Normierung und leiblicher Situierung am Beispiel ästhetisch-plastischer Chirurgie

Gesellschaftlich scheint die Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper en vogue – und das nicht nur in der Werbung sowie der Kosmetik-, Mode- und Wellnessindustrie, wo der menschliche Körper schier allgegenwärtig ist. An sprichwörtlich allen „Ecken und Enden“ wird der Körper präsentiert, thematisiert und Veränderungen unterzogen. Insbesondere den sogenannten „Schönheitsoperationen“ kommt dabei eine immer größere Rolle zu.¹

Dieser Beitrag ist darum bemüht, anhand dieses konkreten Beispiels theoretische Grundsatzfragen mit Blick auf die Rationalisierung des Körpers aufzuwerfen. Hierbei soll es insbesondere um die Verhältnisbestimmung von Körper und Leib sowie der autonomen Verfügbarkeit über den Körper und der Unverfügbarkeit der je eigenen Leiblichkeit gehen. Dabei werden Fragen nach der soziokulturellen Prägung von Schönheits- bzw. Körpervorstellungen und deren Auswirkungen auf das individuelle Selbstverständnis ebenso tangiert wie medizinethische Fragen nach der professionsethischen Legitimation solcher Eingriffe in den Körper. So gehören per definitionem Schönheitsoperationen zwar zur medizinischen Fachdisziplin

¹ Allein in den USA ist zwischen 1994 und 2009 ein Anstieg von 320 % an Schönheitsoperationen zu verzeichnen. Und um noch ein paar Zahlen zu nennen: Po-Liftings haben zwischen 1992 und 2008 um 1.009 % zugenommen, Brustvergrößerungen um 830 % und Bauchdeckenstrafungen um fast 600 %. Vgl. Michaela Langer/Beate Wimmer-Puchinger, Der gemachte Körper – die genormte Frau, in: Beate Lüttenberg/Arianna Ferrari/Johann S. Ach (Hg.), *Im Dienste der Schönheit? Interdisziplinäre Perspektiven auf die Ästhetische Chirurgie*, Berlin 2011 (Münsteraner Bioethik-Studien 11), S. 71–89.

der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie, einer anerkannten Subsektion der Plastischen Chirurgie, die sich klassischerweise in drei Bereiche gliedert: a) Konstruktiv-Plastische Chirurgie, bei der es um die Behandlung angeborener Fehlbildungen geht, b) Rekonstruktiv-Plastische Chirurgie, bei der zum Beispiel nach Unfällen oder Verbrennungen erworbene Defekte behandelt werden, und c) Anaplastisch-Plastische Chirurgie, die sich mit ästhetischen Eingriffen befasst.² Die Bezeichnung „Schönheitschirurgie“ selbst ist jedoch kein rechtlich geschützter Begriff und es geht damit keine berufsrechtliche Qualifikation durch die Bundesärztekammer einher. Einzig die Berufsbezeichnung „Ästhetisch-Plastischer Chirurg“ besitzt eine spezifische, medizinrechtliche Definition und eine mit der Bezeichnung einhergehende Qualifikation.³

Während konstruktive und rekonstruktive chirurgische Eingriffe ethisch recht unumstritten scheinen, ziehen anaplastisch-plastische Eingriffe verstärkt einen kritischen Blick auf sich. Daher möchte der Beitrag das Augenmerk auf solche schönheitschirurgischen Eingriffe legen. In einem ersten Schritt soll dabei der Frage nachgegangen werden, inwiefern es sich bei schönheitschirurgischen Eingriffen überhaupt um eine Frage der Moral handelt und dies insbesondere aus der Perspektive einer medizin- und professionsethischen Sicht. In einem zweiten Schritt werden darauf aufbauend schönheitschirurgische Eingriffe aus sozialetischer Sicht ins Auge gefasst, um das sich ergebende Dilemma zur ethischen Bewertung schönheitschirurgischer Eingriffe zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen zu adressieren. Im letzten Teil des Beitrags soll darüber hinaus der Körper selbst in diesem Geschehen in den Blick genommen werden und inwiefern es

² Vgl. Peter Mailänder, *Ethische Aspekte in der modernen plastischen Chirurgie*, in: Helmut H. Wolff/Julia Welzel/Dieter v. Engelhardt (Hg.), *Ethik in der Dermato-Venerologie*, Lübeck 2002, S. 155–157, hier S. 155.

³ Vgl. Lysann Hennig, *Tattoos, Piercings, Schönheitsoperationen. Zur rechtlichen Problematik nicht indizierter Eingriffe bei Minderjährigen*, Halle an der Saale 2012 (Hallesche Schriften zum Recht 31), hier S. 23.

sich bei der stattfindenden Rationalisierung des Körpers auch anders gelagert mit eigentlicher Brisanz um eine Frage der Moral handelt.

Schönheitschirurgie – eine Frage der Moral?

Wo mögliche moralische Grenzen hinsichtlich der Eingriffsmöglichkeiten in den Körper mittels Schönheitschirurgie verlaufen, scheint unklar; so erschwert bereits eine methodische Übereinstimmung von schönheitschirurgischen und anderen plastisch-chirurgischen Eingriffen eine eindeutige Abgrenzung. Zudem prägt eine eigenartige Ambivalenz die allgemeine Wahrnehmung der moralischen Akzeptanz solcher Eingriffe: Auf der einen Seite scheint die Auffälligkeit einer vermeintlichen körperlichen Deformation in Verbindung mit einem empathisch nachvollziehbaren psychischen Leiden entscheidend.⁴ Auf der anderen Seite gibt es in der Wahrnehmung jedoch anscheinend Unterscheidungen bezüglich der Art des Eingriffs. Einige chirurgische Zugriffe auf den Körper wie etwa das Anlegen von abstehenden Ohren werden für legitim gehalten, andere Eingriffe hingegen wie eine Brust- oder Lippenvergrößerung erscheinen eher rechtfertigungsbedürftig.⁵

Schönheitschirurgische Eingriffe stehen dabei in einem besonderen Spannungsfeld zwischen Gesundheit und Lifestyle. So werden im öffentlichen Sprachgebrauch unter schönheitschirurgischen Eingriffen auch solche subsumiert, die aus medizinischer Sicht nicht in den Bereich der Ästhetisch-Plastischen Chirurgie fallen, wie etwa minimalinvasive Eingriffe

⁴ Vgl. Barbara Meili, Experten der Grenzziehung – eine empirische Annäherung an Legitimationsstrategien von Schönheitschirurgie zwischen Medizin und Lifestyle, in: Paula-Irene Villa (Hg.), *Schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*. Bielefeld 2008, S. 119–142, hier S. 123.

⁵ Vgl. Sabine Maasen, Schönheitschirurgie. Schnittflächen flexiblen Selbstmanagements, in: Barbara Orland (Hg.), *Artifizielle Körper – lebendige Technik. Technische Modellierungen des Körpers in historischer Perspektive*, Zürich 2005, S. 239–260, hier S. 240.

zur Faltenreduktion mittels Botox-Injektionen. Praktizierende Schönheitschirurgen müssen sich daher auch häufig mit dem Vorwurf auseinandersetzen, dass sie durch das Angebot von vermeintlich nicht evidenzbasiert initiierten ästhetischen Eingriffen gegen das Berufsethos verstoßen, denn solche Eingriffe erwecken den Anschein, dass es sich lediglich um eine äußere Optimierung nach Patientenwünschen handelt.⁶

Diese Annahme unterstellt jedoch, dass ästhetische Eingriffe nicht auch einen psychischen Heilungsprozess bewirken können und negieren den therapeutischen Zweck, den solche Eingriffe haben können, „wenn der Patient unter seiner Körperform leidet und ihm mit der kosmetischen Korrektur die psychische Belastung genommen werden soll.“⁷ So sind laut Patienten, die Schönheitsoperationen in Anspruch nehmen, diese in der Regel nicht motiviert durch ein Streben nach Schönheit:

„The request for cosmetic surgery is often motivated by deep and genuine suffering, in which surgery is pursued, not from the

⁶ Vgl. Matthis Synofzik, Denken auf Rezept? Ein Entscheidungsmodell für die präferenzorientierte Medizin, in: Matthias Kettner (Hg.), *Wunscherfüllende Medizin. Ärztliche Behandlung im Dienst von Selbstverwirklichung und Lebensplanung*, Frankfurt am Main 2009 (Kultur der Medizin. Geschichte – Theorie – Ethik 27), S. 153–182, hier S. 177f. Matthias Kettner hat 2006 als Gegenbegriff zur klassischen kurativen Medizin das Beobachtungsinstrument der „wunscherfüllenden Medizin“ eingeführt zur Klassifikation von den sich auf dem Dienstleistungssektor etablierenden medizinischen Behandlungsmöglichkeiten. Dazu zählt er auch ästhetisch-plastische Eingriffe, für die ausschließlich die Erfüllung von Wünschen entscheidend seien. In Anlehnung an Synofzik verkennt diese Einteilung jedoch die Tatsache, dass heute bereits eine Vielzahl von Tätigkeiten in den Aufgabenbereich von Medizinern fallen, die keinen kurativen Zweck im Sinne von klassischer Krankheitsbehandlung haben – wie etwa Schwangerschaftsbetreuung, Leistungssteigerung im Sport oder religiös motivierte Eingriffe wie Beschneidungen.

⁷ Henning Rosenau, Art. Plastische/Ästhetische Chirurgie. 2. Rechtlich, in: Wilhelm v. Korff/Lutwin Beck/Paul Mikar (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 2000, S. 33–34, hier S. 33.

desire for beauty, but from a desire to end a distressed sense of alienation from some body part or to escape incessant teasing.“⁸

Die Inanspruchnahme von schönheitschirurgischen Eingriffen kann demnach vielmehr als eine Ultima-ratio-Maßnahme angesehen werden, um Patientinnen und Patienten von ihren eigenen psychischen Leiden zu befreien.⁹ Für die Patientinnen und Patienten eröffnet sich durch die Korrektur die Möglichkeit, wieder eine positive Beziehung zu ihrem eigenen Körper aufzubauen.¹⁰

Neben der Betonung des therapeutischen Zweckes werden solche Maßnahmen jedoch auch als Enhancement eingestuft, was impliziert, dass es sich in erster Linie nicht um eine Linderung oder Heilung einer Krankheit handelt, sondern „um Eingriffe in die körperliche Integrität (organisch) gesunder Menschen.“¹¹ Eine moralische Grenzziehung anhand der Einstufung als *Therapie* oder *Enhancement* setzt jedoch normative Entscheidungen bezüglich des Krankheitsbegriffs voraus und je nach Krankheitsbegriff können solche Eingriffe bereits aus medizinethischer Sicht als a) medizinisch geboten, b) nicht geboten, jedoch erlaubt und c) nicht geboten und nicht erlaubt klassifiziert werden. Aus professionsethischer Sicht kommt dabei der Rolle des Arztes aber eine entscheidende Stellung zu, damit Schönheitschirurgie nicht zur „Psychotherapie mit dem Skalpell“¹² wird. So gilt auf der einen Seite, dass die die Eingriffe durchführenden Personen die Patientenautonomie ernst nehmen, aber ein solcher Eingriff auf der anderen Seite

⁸ Margaret Olivia Little, *Cosmetic Surgery, Suspect Norms, and the Ethics of Complicity*, in: Erik Parsens (Hg.), *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, Washington D.C. 2000, S. 162–176, hier S. 162.

⁹ Vgl. Maasen, *Schönheitschirurgie*, S. 248f.

¹⁰ Vgl. Kathy Davis, *Reshaping the Female Body. The Dilemma of Cosmetic Surgery*, New York/London 1995.

¹¹ Johann S. Ach, *Komplizen der Schönheit? Anmerkungen zur Debatte über die ästhetische Chirurgie*, in: Johann S. Ach/Arnd Pollmann (Hg.), *no body is perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper – Bioethische und ästhetische Aufrisse*, Bielefeld 2006, S. 187–206, hier S. 191.

¹² Ach, *Komplizen*, S. 192.

auch mit dem ‚primum nil nocere‘-Berufsethos vereinbar sein soll, sodass ein jeder Eingriff auch in der Verantwortbarkeit und Fürsorgepflicht der behandelnden Personen liegt.

Ästhetische Eingriffe als soziale Normierungspraktiken?

Bei aller unterstellten medizin- und professionsethischen Integrität der in diesem Feld praktizierenden Ärztinnen und Ärzte begünstigt eine lücken- bzw. mangelhafte Rechtslage im Bereich Ästhetisch-Plastischer Chirurgie jedoch, dass es in den letzten Jahrzehnten zu einer zunehmenden Kommerzialisierung von schönheitschirurgischen Eingriffen kam. Damit einher geht eine besorgniserregende Tendenz zur Verharmlosung ästhetischer Operationen in der gesellschaftlichen Wahrnehmung, die die Hemmschwelle, eine Schönheitsoperation in Anspruch zu nehmen, sinken lässt. In den Medien wird bereits ganz im Gegensatz zu den medizinischen und gesundheitlichen Bedenken, Risiken und möglicherweise schweren lebenslangen Folgen, die mit einer solchen Operation einhergehen können, diese als „unbedingt erstrebenswert und ohne Komplikationsmöglichkeiten dargestellt“,¹³ sodass die Operation zu einer Form der Kosmetik wird. Laut einer Studie des Instituts für Kommunikationswissenschaften und Medienforschung der Universität München war alleine zwischen Februar und Mai 2003 in über 1250 Sendungen im Fernsehen von Schönheitschirurgie die Rede. Bei 8 % dieser Sendungen handelte es sich um sogenannte „Operationsshows“, in denen an unzufriedenen Patientinnen und Patienten vor laufender Kamera Veränderungen vorgenommen wurden.¹⁴

Sind ästhetische Eingriffe damit in Analogie zu Diäten, Body-Shaping in Fitness-Studios, Mode oder Kosmetik in

¹³ Heinz-Gerhard Bull, Schönheit um jeden Preis – „Ästhetisch Chirurgische Eingriffe“, in: Albrecht Wienke et al. (Hg.), *Die Verbesserung des Menschen. Tatsächliche und rechtliche Aspekte der wunscherfüllenden Medizin*, Heidelberg 2009 (Schriftenreihe Medizinrecht), S. 41–42, hier S. 42.

¹⁴ Vgl. Hennig, *Tattoos*, S. 21.

den letzten Jahrzehnten zu eben jenem Massenphänomen geworden, wirft dies aber auch die Frage auf, warum überhaupt zunehmend mehr Menschen ein Bedürfnis verspüren, ihr Äußeres verändern zu wollen. Repräsentativen Umfragen zufolge sind gerade immer mehr, vornehmlich jüngere Menschen bereit, sich für ein entsprechendes Äußeres einer Schönheitsoperation zu unterziehen.¹⁵ So lässt sich der Eindruck nicht verwehren, dass Vorstellungen von einem als authentisch gegebenen Äußeren sich zu einer Stilisierung der Form bzw. Performanz des Körpers hin auflösen.

„[D]as Erscheinungsbild [wird] immer weniger als naturgegebenes Schicksal erfahren, sondern zum Gegenstand der bewussten Gestaltung.“¹⁶

Der gegebene Körper wird dadurch zu einem Resultat verantwortungsbewussten selbstreferentiellen Handelns und das eigene Körperbild zu einer inszenierten Performanz des Selbst.

Solche Formen des Strebens nach einem ansprechenden Äußeren werden dabei oft mit Vorstellungen von Glück, Erfüllung und Wohlergehen assoziiert und können, einen funktionalen Religionsbegriff zugrunde legend, unter Umständen sogar als eine moderne Form von religiösem Kult angesehen werden.¹⁷ Denn Schönheitsbestrebungen werden für manche Menschen zum Sinnstifter im Leben und an ein bestimmtes Äußeres werden Erwartungen von Erlösung und Heil geknüpft. Auch die Schönheitsindustrie selbst spielt dabei mit

¹⁵ Vgl. Langer/Wimmer-Puchinger, *gemachte*, S. 78

¹⁶ Otto Penz, *Schönheit als Praxis. Über klassen- und geschlechtsspezifische Körperlichkeit*, Frankfurt am Main 2010 (Politik der Geschlechterverhältnisse 42), hier S. 205.

¹⁷ Vgl. Robert Gugutzer, Der Kult um den Körper. Eine zeitgemäße Form von Religion?, in: Peter A. Fritzsche (Hg.), *Exploring the Boundaries of Bodiliness – Theological and Interdisciplinary Approaches to the Human Condition. Tagungsdokumentation der Jahrestagung der European Society for Catholic Theology 25.–28.08.2011*, Wien 2011, S. 29–33.

„Assoziationen des Siegs über Vergänglichkeit und Verdammnis, verspricht Wiedergeburt und Ewigkeit [...] und [erscheint] fast als Neuauflage von mittelalterlichen Ablassbriefen [...]“.¹⁸

Diejenigen, die einen solchen Eingriff an sich haben durchführen lassen, betonen jedoch in der Regel, dass sie dies nur für sich gemacht haben, zum Teil sogar gegen den Widerstand ihres Partners oder des sozialen Umfeldes¹⁹ und dies soll hier auch nicht angezweifelt werden. Aber angesichts der hohen gesellschaftlichen Relevanz von unterschiedlichen Formen des Schönheitsstrebens kann durchaus gefragt werden, ob es sich bei auf den ersten Blick höchst individuell erscheinenden Praktiken des Sich-schön-Machens nicht im Kern um ein soziales Phänomen im Sinne eines Schön-sein-Müssens handelt. In Anlehnung an den Soziologen Pierre Bourdieu kann im Körper schließlich eine Form von körperlichem Kapital gesehen werden. So wird der Körper seiner Theorie folgend instrumentalisiert, um soziale Gewinne wie Anerkennung, Ansehen und sowohl materiellen als auch immateriellen Erfolg zu bekommen. Im marktwirtschaftlich geprägten beruflichen Wettbewerb und im privaten Bereich kommt demzufolge einem schönen Aussehen ein besonderer Stellenwert zu – par excellence etwa bei der Dating-App Tinder zu sehen. Zwar ist auch fachliche Kompetenz auf dem Arbeitsmarkt bedeutend, aber

„das Aussehen [ist] entscheidend dafür, dass man überhaupt Aufmerksamkeit auf sich zieht und eine Atmosphäre schafft, in der man dann schließlich auch seine Kompetenzen zur Geltung bringen kann“.²⁰

¹⁸ Regina Ammicht Quinn, Bin ich schön genug?, in: Lothar Bauerochse/Klaus Hofmeister (Hg.), *Was trägt mein Leben? 10 Antworten, die Mut geben*, Gütersloh 2003, S. 67–79, hier S. 72.

¹⁹ Vgl. Ada Borkenhagen, Gemachte Körper. Die Inszenierung des modernen Selbst mit dem Skalpell. Aspekte zur Schönheitschirurgie, in: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 25,1 (2001), S. 55–67, hier S. 58f.

²⁰ Gernot Böhme, *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen 2003 (Die Graue Reihe 38), hier S. 195.

Im Anschluss daran sah auch der Sozialphilosoph Michel Foucault in Formen des Schönheitsstrebens einen Ausdruck von Machttechnologien der Disziplargesellschaft. Eine soziologische Studie zu Schönheitspraktiken von Frauen und Männern aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Milieus bestätigt dies, indem sie zeigt, dass der Wunsch und die Bereitschaft, sich einer Schönheitsoperation zu unterziehen, eine deutliche milieu- und weniger geschlechtsspezifische Prägung aufweist. Die Studie kommt abschließend zu dem Fazit, dass

„die Inkorporierung von Schönheitsstandards, die Schönheitssprachen und das Schönheitsspiel als soziale Anerkennung insgesamt ernst zu nehmen [sind], da all diese Aspekte der Ästhetisierung ernsthafte Konsequenzen haben – weil auf der symbolischen Ebene nicht nur der subjektive *sense of beauty* zur Disposition steht, sondern vielmehr objektive gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse verhandelt werden“.²¹

Gewissermaßen als Umkehrung der traditionellen symbolischen Verkörperung der Macht eines Souveräns durch eine entsprechende äußere Instanz wird der individuelle Körper sichtbares Objekt einer diskursiven sozialen Machtausübung. Und in den Formen des disziplinierenden und normierenden Umgangs mit dem Körper durch bestimmte Schönheitspraktiken findet demzufolge die soziale Macht des Diskurses ihren Ausdruck.²²

Im Anschluss an diese soziologischen Theorien wären Schönheitsoperationen jedoch nicht mehr nur ein Mittel zur Befreiung von psychischem und physischem Leiden. Sie wären zum einen ein Instrument zur sozialen Positionierung und zum anderen Ausdruck einer sozialen Macht. So sind nicht etwa nur in den USA, sondern auch in anderen Gesellschaften Schönheitsoperationen inzwischen zu einem Statussymbol avanciert, wodurch es zu einem sogenannten Lookism, einer Diskriminierung aufgrund eines äußeren Erscheinungsbilds und damit einhergehend zu sozialer Stigmatisierung und

²¹ Penz, *Schönheit*, S. 202. Hervorhebung im Original.

²² Vgl. Robert Gugutzer, *Soziologie des Körpers*, Bielefeld 2004, hier S. 59–66.

Ausgrenzung kommt. Man denke hier etwa auch an Praktiken des Körperbleachings in Teilen der afrikanischen Bevölkerung oder der Veränderung der Augenform in asiatischen Kreisen nach „westlichem Vorbild“. ²³ So scheint für viele

„weniger der Wille oder der Zwang, der Erste, Beste und Schönste zu werden, im Vordergrund zu stehen, als vielmehr die Angst, zurückzubleiben, [...] die Furcht, aus (der Mitte) der Gesellschaft herauszufallen“.²⁴

Die vermeintliche Omnipräsenz von insbesondere auch medial vermittelten Normalitätsstandards führt dabei nicht nur zu einer Veroberflächlichung von Schönheitsvorstellungen, sondern auch zu einer verstärkten Normierung des Körpers als zu gestaltendes Projekt. Ziel dieses Projekts ist dabei nicht eine an diesen normativen Idealvorstellungen ausgerichtete Auffassung von Perfektion und makelloser Schönheit im Sinne eines Enhancement. Durch die normative Kraft von u.a. medial vermittelten Bildern besteht das Ziel des Schönheitsstrebens darin, sich mit Hilfe der zur Verfügung stehenden Mittel dem, was als „normal“ gilt, anzunähern. Der Körper soll in eine „akzeptable“ Form gebracht werden. In paradoxer Weise wird der Körper in seiner Erfahrung der Unzulänglichkeit und des Unperfekten jedoch dabei selbst zum Medium, diesen Zustand überwinden zu wollen, wobei eine Veränderung der Körperoberfläche zu einem *pars pro toto* für den Menschen wird.²⁵ Die Vorstellungen von Körperschönheit werden somit

²³ Vgl. Margaret Olivia Little, Schönheitschirurgie, fragwürdige Normen und die Ethik der Komplizenschaft, in: Bettina Schöne-Seifert/Davinia Talbot (Hg.), *Enhancement – Die ethische Debatte*, Paderborn 2008, S. 127–142, hier S. 131.

²⁴ Kurt Bayertz/Kurt W. Schmidt, „Es ist ziemlich teuer, authentisch zu sein...!“ Von der ästhetischen Umgestaltung des menschlichen Körpers und der Integrität der menschlichen Natur, in: Johann S. Ach/Arnd Pollmann (Hg.), *no body is perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper – Bioethische und ästhetische Aufrisse*, Bielefeld 2006, S. 43–62, hier S. 59. Hervorhebungen nicht übernommen.

²⁵ Vgl. Ralf Lutz, Mein Körper, Ich und seine Vermarktung – Zwischen Personalität und Kommerzialität. Moraltheologische Anmerkungen zur Selbstverfügung über den eigenen Körper, in: Thomas Potthast/

eng an ein funktionales Verständnis von Körperkontrolle gebunden und es kommt zu einer Gleichzeitigkeit von Freiheit und Zwang, von Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung unter Normierungs- und Normalisierungstendenzen, und als Konsequenz stehen „ideologische Bedenken Seite an Seite mit psychischem Leiden“.²⁶

Ästhetische Eingriffe im Dilemma zwischen Heilung und Normierung

Aus diesen unterschiedlichen Betrachtungsweisen ergibt sich demnach jedoch eine Dilemmasituation für ästhetische Eingriffe: Auf der einen Seite können sie dazu beitragen, dass Menschen, die unter ihrem körperlichen Erscheinungsbild leiden, von diesem Leid geheilt werden. Auch können Schönheitsoperationen helfen, gesellschaftlichen Stigmatisierungen aufgrund der Nichtkongruenz mit einer entsprechenden Norm vorzubeugen. Man denke hier etwa an das Beispiel von Hänseleien bei Kindern mit abstehenden Ohren. Auf der anderen Seite untermauern schönheitschirurgische Eingriffe jedoch auch normative Schönheitsideale als Normalitätsstandards, die selbst erst Ursache für das subjektiv empfundene Leid des Patienten sein können. Kosmetische Eingriffe tragen demnach zu einer Herabsetzung bestimmter äußerer Erscheinungen bei. Insbesondere wenn schönheitschirurgische Eingriffe von Ärztinnen und Ärzten durchgeführt werden, kann dies einen Beitrag zur Pathologisierung und Manifestation eines bestimmten Äußeren leisten, da sie Vertreter des Systems Medizin sind, das gesellschaftlich die Rolle einer Leitwissenschaft in

Beate Herrmann/Uta Müller (Hg.), *Wem gehört der menschliche Körper? Ethische, rechtliche und soziale Aspekte der Kommerzialisierung des menschlichen Körpers und seiner Teile*, Paderborn 2010, S. 37–60, hier S. 54f.

²⁶ Sabine Maasen, Bio-ästhetische Gouvernementalität – Schönheitschirurgie als Biopolitik, in: Paula-Irene Villa (Hg.), *schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*, Bielefeld 2008, S. 99–118, hier S. 109.

der Bestimmung von Normalität hinsichtlich des Körpers und seiner Funktionen hat. Man spricht hier auch gerne von einer „schleichenden Revolution“²⁷ werden doch durch solche Praktiken neue Normalitätsstandards generiert und manifestiert. Denn „erst wenn allen Kleinkindern abstehende Ohren angelegt werden, erscheinen Segelohren als grotesk – vorher gehörten sie einfach zur Vielfalt des Aussehens“.²⁸

Insbesondere diskriminierende und rassistische Schönheitsvorstellungen können dabei auch durch kosmetische Eingriffe weitergetragen werden und es droht die Gefahr, dass der eigene Körper nicht mehr in seiner gegebenen Form Teil der Identität ist, sondern zum Rohmaterial für die Realisierung dieser Identität wird. Somit ist nicht nur der Körper durch die gesellschaftlichen Schönheits- und Normalitätsstandards herausgefordert, sondern der Körper selbst kann im Sinne der Aufgabe des Selbstseins eine Herausforderung darstellen. Durch die gesellschaftliche Relevanz und medienwirksam inszenierte Stilisierung einer medial vermittelten Normalität wird der eigene Körper sowohl Ankerpunkt in der Welt als auch Schauplatz der Selbstgestaltung und sozialen Positionierung. Durch die Orientierung an normativen Körper-Modellen droht dabei der Körper immer mehr hinter der Bedeutung eines bestimmten Körper-Bildes zu verschwinden und im wahrsten Sinne des Wortes zunehmend modellhaften Charakter zu bekommen.²⁹

Körper als Herausforderung

Die Frage nach der Moral im Zusammenhang mit Schönheitsvorstellungen und Körperpraktiken ist jedoch kein Phänomen

²⁷ Böhme, *Leibsein*, S. 203.

²⁸ Wilhelm Trapp, *Wie viel Schönheit braucht der Mensch?*, in: Gero von Randow (Hg.), *Wie viel Körper braucht der Mensch? Standpunkte zur Debatte*, Hamburg 2001, S. 65–74, hier S. 71.

²⁹ Vgl. Guido Rappe, *Leib und Seele. Phänomenologische Beiträge zu einem erweiterten Menschenbild*, Bochum/Freiburg 2012 (kultur & philosophie. beiträge analysen kommentare 4), hier S. 92.

der Moderne. Schönheitsvorstellungen waren und sind vielmehr schon länger nicht nur ästhetische Maßstäbe, sondern transportieren auch gesellschaftliche Vorstellungen von einem gelungenen Leben und den entsprechenden Werten. So war in der Barockzeit ein korpulenteres Körperbild en vogue. In dieser Zeit, in der ein Großteil der Bevölkerung von Tuberkulose, Pest oder Epidemien heimgesucht wurde und an Hunger litt, war eine wohlgenährte Figur Ausdruck von Gesundheit, ein Zeichen von Reichtum und bei Frauen von Fruchtbarkeit und Gebärfreudigkeit. Einhergehend mit den gesellschaftlichen Umbrüchen Mitte des 19. Jahrhunderts wandelten sich die Schönheitsvorstellungen hin zu einem athletisch-sportlichen und jungen Körper, was das Ideal der Schlankheit hervorbrachte.³⁰ Zwar kamen nach dem Zweiten Weltkrieg kurzzeitig nochmal üppigere Rundungen – verkörpert in den medialen Ikonen einer Marilyn Monroe, Sophia Loren oder Brigitte Bardot – als Ideal auf. Seit den 1940ern und 50ern setzte sich aber ein extrem schlankes, androgyn-jugendliches Schönheitsideal durch.³¹

War bis zum Ende des 19. Jahrhunderts Schönheit – außerhalb der bildenden Kunst – keine Sache des nackten, sondern primär eine des bekleideten Körpers, änderte sich dies ebenfalls mit dem Erfolg der Freikörperkultur und der anwachsenden Präsenz auch von nackten Körpern in den Medien im Laufe des 20. Jahrhunderts. Schönheitsstreben wurde nun in einem radikalen Sinne eine Sache der körperlichen Erscheinung.³²

Gegen eine grenzenlose Verobjektivierung und Rationalisierung des Körpers spricht jedoch die Tatsache, dass der

³⁰ Vgl. Otto Penz, *Metamorphosen der Schönheit. Eine Kulturgeschichte moderner Körperlichkeit*, Wien 2001, hier S. 55ff.

³¹ Vgl. Barbara Lay, Die Sorge um Figur und Gewicht. Welchen Einfluss haben gesellschaftliche Entwicklungen auf das Körperbild?, in: Josette Baer/Wolfgang Rother (Hg.), *Körper. Aspekte der Körperlichkeit in Medizin und Kulturwissenschaften*, Basel 2021 (Schwabe Interdisziplinär 1), S. 65–86, hier S. 71.

³² Vgl. Böhme, *Leibsein*, S. 197.

menschliche Körper eben kein Projekt, keine Maschine oder Ware ist und somit keine Eigenschaft menschlicher Existenz neben anderen. Denn

„[a]s the metaphysical owner of my body, my personhood is partly created by the individuating powers of that body's thing-like status. Without just *that* body I wouldn't be me. It is not that I might be someone else. I would not be at all. The same is not true of any of my other material possessions“.³³

So lässt sich im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Körper-Modellen der eigene Körper nicht gänzlich vergegenständlichen, ist er doch durch eine eigenartige Ambivalenz gekennzeichnet: Einerseits ist er in gewisser Weise

„Material' der Gestaltung meiner Wirklichkeit, der einem Bild, das ich von mir habe, angepaßt werden kann [und] andererseits [...] Grundlage dieser Wirklichkeit und Ausdruck meiner selbst“.³⁴

Den menschlichen Körper – wie eine Art Münze mit zwei Seiten – charakterisiert im Anschluss an Helmut Plessner und die Tradition der Leibeshänomenologie somit, dass er sowohl auf eine besondere Weise mit dem Subjekt verbunden ist als auch verobjektivierbares und messbares Körper-Modell sein kann. Der Körper ist Möglichkeitsbedingung für das Bewusstsein des eigenen Selbst und steht in enger Relation zur Erkenntnis individueller Subjektivität. Gleichzeitig ist der Körper Grundvoraussetzung, um mit der Mitwelt, in der das Selbst lebt und mit der es in Beziehung steht, interagieren zu können. Wird der menschliche Körper unter dem Vorzeichen des cartesianischen Dualismus lediglich zu einem Rohmaterial für die Verwirklichung von Sinn- und Selbstentwürfen degradiert,

³³ Rom Harré, *Physical Being. A Theory for a Corporeal Psychology*, Oxford 1991, hier S. 28. Hervorhebung im Original.

³⁴ Stefanie Knauss, *Transcendental Bodies. Überlegungen zur Bedeutung des Körpers für filmische und religiöse Erfahrung*, Regensburg 2008 (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie 36), hier S. 68.

legt die „Wahrung der Radikalität des Doppelaspekts“³⁵ des Körpers ein alternatives Körperverständnis nahe.

Neben dieser Subjekt-Objekt-Dialektik hinsichtlich der Zugangsweise zum menschlichen Körper verbinden sich darüber hinaus in der subjektiven Sicht des eigenen Körpers zwei weitere Pole miteinander. In der Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper erfährt der Mensch eine Synthese von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit, erlebt das Selbst im Modus der eigenen Körperlichkeit ein, um es mit Schleiermacher zu sagen, „Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogezsetzhaben, oder ein Sein und ein Irgendwiegewordensein“³⁶, spricht die Erfahrung sich gleichzeitig gegeben und entzogen zu sein. Gerade in der modernen Industrie- und Leistungsgesellschaft scheint ein Sich-Einlassen auf diese Eigenheit des Körpers einhergehend mit der Abgabe von Kontrolle eine besondere Herausforderung darzustellen und Leibsein wird „zur Aufgabe“.³⁷

Leiblicher Ankerpunkt körperlichen Selbstbezugs

Dass wir konstitutiv körperliche Wesen sind, steht in der Auseinandersetzung mit der Rationalisierung des Körpers nicht zur Diskussion. Auch nicht, dass der Körper objektiv-naturwissenschaftlich beschrieben werden kann. Jedoch ist evident erfahrbar, dass eine naturwissenschaftliche Beschreibung der eigenen körperlichen Existenz nicht allumfassend ist und es noch weitere Aspekte der Beschreibung geben muss. Die leibesphänomenologische Philosophie des 20. Jahrhunderts versuchte mit einer begrifflichen Distinktion zwischen „Leib“ und „Körper“, diesen konzeptionell unterschiedlichen Arten

³⁵ Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Menschen. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main 1981 (Gesammelte Schriften 4), hier S. 40.

³⁶ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Band 1*, Berlin ²1960, § 4, hier S. 24.

³⁷ Böhme, *Leibsein*, S. 204.

des Zugangs zum Körper und der Wahrnehmung des Körpers gerecht zu werden.

Eine begriffliche Differenzierbarkeit von Leib und Körper ist dem deutschen Sprachraum eigen. „Körper“, von lateinisch *corpus*, verweist auf den materiellen, biologischen und objektiv wahrnehmbaren Teil des Menschen. Ursprünglich wurde der Begriff auch zur Bezeichnung eines Leichnams verwendet. „Leib“, mit derselben etymologischen Wurzel wie das Wort *Leben*, bezieht sich darauf, wie die Welt unmittelbar, aus der je eigenen „Innensicht“, erlebt wird. In diesem Sinne kann im Anschluss an die Anthropologie von Helmut Plessner auch zwischen Körper-Haben und Leib-Sein unterschieden werden. Eine semantische Distinktion darf jedoch nicht zu einer bloßen „terminologische[n] Vervielfachung des Problems“³⁸ führen. Die Unterscheidung von Körper und Leib bezieht sich schließlich lediglich auf zwei Formen bzw. Zugänge des einen Seins, die zwar in gewisser Weise voneinander unterschieden werden können, jedoch nicht grundsätzlich voneinander zu trennen sind. Eine eindeutige Trennung der Konzepte „Körper“ und „Leib“ negiert ihre Reziprozität und birgt die Gefahr, in einen Dualismus zu verfallen. Vielmehr bestimmt

„Doppelseitiges und nicht Doppeltes [...] de[n] Körper in der phänomenologischen Unterscheidung von Körper und Leib, da es sich nicht um eine Verdopplung des Gegenstandes, sondern um zwei unterschiedliche Perspektiven handelt, aus denen man sich dem menschlichen Körper [...] annähern kann. Als Körper betrachtet, ist er Objekt neben anderen Objekten, als Leib ist er der lebendige, der gelebte Körper, und damit zugleich das Selbst, dem sich andere Objekte und auch der eigene Körper präsentiert“.³⁹

³⁸ Annette Barkhaus, Leiblichkeit zwischen Unantastbarkeit und symbolischer Konstruktion, in: Annette Barkhaus et al. (Hg.), *Identität – Leiblichkeit – Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt am Main 1996 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1247), S. 117–126, hier S. 122.

³⁹ Ulle Jäger, *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*, Königstein 2004, hier S. 53.

Zusammengenommen konstituieren die beiden Dimensionen des Leib-Körpers den Menschen als Person. Als ein Kontrapunkt zu einer Verobjektivierung des Menschen verweist die Rede vom Menschen als Person dabei darauf, dass Leib und Körper, Subjekt- und Objektperspektive nicht voneinander zu trennen sind. Aufgrund der unhintergehbaren Dimension der Leiblichkeit ist Personsein jedoch nur möglich, wenn die Person ein Verhältnis des Selbst zu sich selbst hat. Nur aus diesem Selbstverhältnis heraus kann sich die Person im Modus ihrer Körperlichkeit zu Anderen verhalten und in Beziehung treten.⁴⁰

Um sich selbst als Mensch in einer dem Menschsein angemessenen Weise zu verstehen, gilt es somit, sich als körperlich-leibliches Wesen zu begreifen. Eine Reduktion des Menschseins auf bloße Körperlichkeit führt zu einer Negation der Leiblichkeit bis hin zu einer Selbstdekonstruktion. Durch die Aufhebung des Subjektgehalts des Leib-Körpers kann unter Umständen

„die Fragmentierung menschlicher Identität durch einseitigen Körperbezug nicht mehr zurückgenommen werden, nicht mehr balanciert werden durch Formen der Ganzheitlichkeit. [D]ann kann sich die Person nur noch *gebrochen* im Leib ausdrücken, diesen nur noch verzerrt durchtönen [...] und der Körper bleibt ein (mitunter feindseliges) Gegenüber“.⁴¹

Zwar ist für die Bewältigung des Alltags eine Instrumentalisierung des Körpers in einem gewissen Maße unbedingt notwendig und zwingt in der Wahrnehmung den menschlichen Leib oft in ein Stadium der Unauffälligkeit. Wird das spezifische Bewusstsein der eigenen Person auch als leibliches Wesen jedoch kontinuierlich außer Acht gelassen, kann dies zur Folge haben, dass der Leib selbst zu etwas Befremdlichem

⁴⁰ Vgl. Saskia Wendel, Der Körper der Autonomie. Anthropologie und „gender“, in: Antonio Autiero/Stephan Goetz/Magnus Striet (Hg.), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*, Münster 2004 (Studien der Moraltheologie 25), S. 103–122.

⁴¹ Lutz, *Mein*, S. 44. Hervorhebung im Original.

wird. Auch kann es passieren, dass leibliche Kompetenzen, im Sinne einer bewussten Verbundenheit mit dem eigenen Leib und der Fähigkeit, leibliche Regungen und Signale deuten zu können, gar nicht ausgebildet werden.

Ein Verhältnis zu seinem eigenen Leib zu haben ist jedoch von Bedeutung, da der Leib selbst auch die Basis für Bewusstsein und Selbstbewusstsein darstellt. Das eigene Selbstbewusstsein ist zunächst immer leiblich vermittelt, denn Selbstbewusstsein als ein spürendes Erleben des eigenen Selbst vollzieht sich in der Dimension der eigenen Leiblichkeit. So erlebt das Selbst im Modus der eigenen Leiblichkeit sich ohne jede intentionale Selbstzuschreibung nicht als ein Etwas, sondern als ein Jemand, dessen Grund im Letzten jedoch unverfügbar bleibt.⁴²

In diesem Sinne stellen Leibphänomenologie und Subjektivitätsdiskurs zwei sich untrennbar aufeinander beziehende Diskurse dar. Denn das, was Subjektivität ausmacht, ist der „Wirklichkeitsgehalt der [leiblichen; A.J.] Betroffenheit“⁴³ der dem Subjekt eine Seinsgewissheit und das Gefühl der Tatsächlichkeit vermittelt.⁴⁴ Subjektivität impliziert demnach mit Blick auf die Unmittelbarkeit des eigenen Körperverhältnisses ein identifikatorisches Moment, nämlich das der „Jemeinigkeit“ als Identifikation von mir mit meinem Körper, die mich meinen Körper sein lässt und umgekehrt“.⁴⁵

Bei aller messbaren Körperlichkeit ist dieses leibliche Spüren somit jedoch nicht in eine biologische oder medizinische Tatsache übertragbar. Es ist von außen nur unzureichend deut- und interpretierbar. Somit bringt leibliches Spüren das Moment des Unverfügbaren zu Tage, welches das Selbst nicht

⁴² Vgl. Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002 (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie 15), hier S. 287.

⁴³ Rappe, *Leib*, S. 53.

⁴⁴ Vgl. Dieter Henrich, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt am Main 2007, hier S. 260ff.

⁴⁵ Rappe, *Leib*, S. 77.

kontrollieren kann. Welche Körperreaktionen zum Beispiel durch eine Begegnung hervorgerufen werden, steht nicht in der Verfügbarkeit des Selbst. Gewissermaßen geschieht diese Körpererfahrung einfach.⁴⁶ Eine Beziehung zum eigenen Leib aufzubauen ist daher kein Akt der Aneignung und des Erwerbs, denn „mein Leib steht nicht vor mir, sondern ich bin in meinem Leib, oder vielmehr ich bin mein Leib“.⁴⁷

Aufgrund der unhintergehbaren Dimension der leiblichen Verfasstheit des Menschen, nimmt jedoch auch jede epistemologische Welterkenntnis des Subjekts in der eigenen Leiblichkeit ihren Ausgangspunkt. Oder wie es bei dem Philosophen Merleau-Ponty heißt, ist der Leib

„das Vehikel des Zur-Welt-seins [...] wenn es wahr ist, daß ich meines Leibes bewußt bin im Durchgang durch die Welt, daß er, im Mittelpunkt der Welt, selbst unerfaßt, es ist, dem alle Gegenstände ihr Gesicht zukehren, so ist es aus demselben Grunde nicht minder wahr, daß mein Leib der Angelpunkt der Welt ist“.⁴⁸

Als Ausgangspunkt ist der Leib nicht nur Möglichkeitsbedingung von Selbsterfahrung, sondern auch immer eingelassen in die Welt als Teil der Welt, als Situierungsgrundlage des Menschen in der Welt. Er ist aktiv an der Auseinandersetzung mit der Welt beteiligt.

Strukturell ist der Körper somit als zweifache Herausforderung „unter dem Aspekt der Umweltbeziehung und dem Verhältnis des Menschen zu seinem eigenen Körper“⁴⁹ zu thematisieren. Er ist in gewisser Hinsicht ein Bindeglied zwischen Leib und Welt, zwischen subjektivem Selbstspüren und verobjektiviertem Körper-Modell. Ein Ausbalancieren dieser

⁴⁶ Vgl. Uta Müller, Ethische Überlegungen zum Verhältnis von Körperlichkeit und Unverfügbarkeit, in: Thomas Potthast/Beate Herrmann/Uta Müller (Hg.), *Wem gehört der menschliche Körper? Ethische, rechtliche und soziale Aspekte der Kommerzialisierung des menschlichen Körpers und seiner Teile*, Paderborn 2010, S. 61–74, hier S. 69.

⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1965 (Phänomenologische-Psychologische Forschungen 7), hier S. 180.

⁴⁸ Merleau-Ponty, *Phänomenologie*, S. 106.

⁴⁹ Jäger, *Körper*, S. 113f.

beiden Pole verweist auf eine strukturelle Herausforderung, die mit der Rationalisierung des Körpers einhergeht.

Ist das hiesige Verständnis vom Körper – insbesondere im Diskurs um ästhetisch-plastische Eingriffe – entweder das Resultat naturalistisch reduzierter oder autonomistisch funktionalisierter Entwicklungsprozesse, geht damit ergo die Gefahr einer dualistischen Verobjektivierung des Körpers und Marginalisierung der Dimension der Leiblichkeit einher. Eine Betonung der Leiblichkeit als ethisch relevant führt dabei üblicherweise zu einer pauschalen Instrumentalisierungskritik des Körpers. Die subjektive Bezugs- und Erfahrungsdimension der Leiblichkeit reicht aber nicht aus, um daraus normative Kriterien hinsichtlich einer Ethik für den Umgang mit dem eigenen Körper abzuleiten. Dies käme einem naturalistischen oder eher noch einem phänomenologischen Fehlschluss gleich. Zudem wird dies dem Menschen in seiner Ganzheit nicht gerecht, denn der Mensch ist eben nicht nur Leib, sondern hat auch einen Körper, durch, mit und in dem er mit seiner Umwelt interagiert und kommuniziert.

Allerdings bedeutet dies auch nicht, dass sich keine ethisch relevanten Faktoren aus der körperlichen Verfasstheit des Menschen ableiten lassen. So ist es aufgrund der exzentrischen Positionalität und des menschlichen Selbstverhältnisses unabschließbare Herausforderung, sich selbst immer wieder neu in ein Verhältnis zu sich selbst und seinem Körper und zur Welt zu bringen. Körperlichkeit und Leiblichkeit bestimmen den Menschen schließlich als relationales Wesen, das in der Lage ist, autonome Entscheidungen zu treffen, danach zu handeln und diese zu verantworten – nicht zuletzt vor sich selbst – und der Mensch kann somit ethisch-reflexiv auch zu den konstitutiven Bedingungen des Menschseins in Beziehung gesetzt werden. Das Verhältnis zum eigenen Körper bestimmt dabei in entscheidender Weise mit, wie sich der Mensch als menschliches Wesen versteht.

Fazit

Mit Blick auf den heutigen gesellschaftlichen Stellenwert des Körpers kann somit mit dem Soziologen Karl-Heinrich Bette von einer „Paradoxie der Gleichzeitigkeit“⁵⁰ gesprochen werden: Denkt man an die Entkörperlichung der Kommunikation oder das technische Substituieren menschlicher Arbeitskraft, wird der Körper im gesellschaftlichen Leben zunehmend verdrängt. Gleichzeitig kommt es zu einer Körperaufwertung, indem der Körper als Kultobjekt, als „kolonialisierter Körper“⁵¹ hohe kommunikative und symbolische Relevanz erhält. Seit nicht nur traditionelle Ordnungssysteme, sondern auch Sinngewandungen an Einfluss verlieren, scheint „der Körper gerade für die hochkomplexen, stark beschleunigten und zukunftsorientierten modernen Gesellschaften zum ‚Fluchtpunkt‘“⁵² sowie Sinn- und Ordnungstifter für immer mehr Menschen zu werden. In nicht wenigen Fällen wird Schönheitsstreben dadurch jedoch zum Schönheitskult und Körperpflege zum Körperkult, indem in einem Akt der Selbstschöpfung an bestimmte äußere Erscheinungen eine religiös anmutende eschatologische Heilserwartungen geknüpft wird. Die Hoffnung auf Erfüllung bezieht sich jedoch nicht mehr auf ein Jenseits, denn

„nachdem die Jenseitsversprechen der Religion nach dem ‚Tode Gottes‘ und der ‚Umwertung aller Werte‘ (Nietzsche) viele Menschen nicht mehr in ihren Bann schlagen können, gerät der Körper als zentraler Repräsentant des Diesseits in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit des modernen Sinnsuchers“.⁵³

⁵⁰ Karl-Heinrich Bette, *Wo ist der Körper?*, in: Dirk Bäcker et al. (Hg.), *Theorie als Passion. Festschrift zum 60. Geburtstag von Niklas Luhmann*, Frankfurt am Main 1987, S. 600–628, hier S. 600.

⁵¹ Kathryn Pauly Morgan, *Women and the Knife: Cosmetic Surgery and the Colonization of Women's Bodies*, in: *Hypatia* 3 (1991), S. 25–53, hier S. 37.

⁵² Regina Ammicht Quinn, *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexion zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 1999, hier S. 112.

⁵³ Karl-Heinrich Bette, *Systemtheorie und Sport*, Frankfurt am Main 1999 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1399), hier S. 163f.

Hand in Hand mit der Vorstellung des American Dream, dass jeder, wenn er nur hart genug arbeitet sowie Disziplin und Durchhaltevermögen mitbringt, alles erreichen kann, was er will, suggeriert der Schönheitsmythos, dass mit einem bestimmten äußeren Erscheinungsbild Erfolg, Zufriedenheit, Anerkennung und Liebe einhergehen. Diese Vorstellung erhöht jedoch den sozialen Druck auf den Einzelnen. Die hohe gesellschaftliche und persönliche Bedeutung eines entsprechenden (moralisierten) Äußeren auf dem Berufs- und Heiratsmarkt und die gestiegene Unzufriedenheit mit dem eigenen Äußeren, gemessen an dem medial vermittelten neuen Maßstab der Normalität, macht nachvollziehbar, warum sich bei immer mehr Menschen die Bereitschaft erhöht, sich durch verschiedene „Technologien des Selbst“⁵⁴ zu verändern.

Das beschriebene Verhältnis zum eigenen Leib kann dabei nur auf individualethischer Ebene eine ethisch relevante Rolle spielen, also dort, wo es um das Selbstverständnis des moralischen Subjekts geht. So hat der individuelle Körper immer den Wert, den er von einem Subjekt im eigenen Leben zugesprochen bekommt, und kann nicht gegen die Werthaftigkeit, die ihm von seinem Träger zugesprochen wird, geschützt werden. Kann eine verantwortungsvolle Selbstverfügung nur im Kontext der eigenen Biographie und Lebensvorstellung stattfinden, bedarf es jedoch auf sozialer Ebene einer Stärkung der individuellen Autonomiefähigkeit und (Aus-) Bildung von moralischer Kompetenz. Denn hinsichtlich der neuen Entscheidungszwänge, die mit den erweiterten medizinischen und technischen Möglichkeiten einhergehen, ist ein

⁵⁴ Als Technologien des Selbst versteht Foucault solche Machtmechanismen, „die es dem einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, daß er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt.“ Michel Foucault, *Technologien des Selbst*, in: ders. (Hg.), *Schriften. Band 4: 1980–1988*, Frankfurt am Main 2005, hier S. 968.

hohes Maß an reflektierter Ich-Stärke vonnöten. Diese auszubilden, bedarf unter Umständen der Unterstützung anderer, sodass sich nicht zugunsten eines äußeren Schönheitsbildes von den konkreten körperlich-leiblichen Erfahrungsmomenten distanziert wird.

Eine ethische Reflexion möglicher Grenzen der Selbstverfügung hat bei diesem Selbstverständnis des Menschen als Subjekt mit der Fähigkeit und Möglichkeit der Objektivierung des eigenen Körpers bei einem bleibenden Moment der Unverfügbarkeit anzusetzen. Dies impliziert, den Körper als die Herausforderung, die er für den jeweiligen Menschen darstellt, ernst zu nehmen und etwa auch in die Beantwortung der moralischen Frage, wie mit dem eigenen Körper umgegangen werden soll – auch etwa im Kontext ästhetischer Chirurgie – einzubringen. Eine Verfügungsbefugnis über den eigenen Körper ist demnach auf einem Konzept von Handlungsautonomie aufzubauen, das auf die Erhaltung der körperlich-leiblichen Integrität zielt.

Ist die körperliche Verfasstheit des Menschen demnach Grundlage sowohl von individuellen als auch sozialen Werten sowie ethischer und rechtlicher Ansprüche, können die Möglichkeiten und Formen der Körpergestaltung jedoch nicht ausschließlich in einen Rahmen solipsistischer Entscheidungen Einzelner abgedrängt werden.⁵⁵ Denn wenn die körperliche Konstitution des Menschen Grundlage von sozialen und moralischen Wertvorstellungen ist, so ist es sachlich unangemessen, die normativen Fragen der Verfügbarkeit über den Körper auf ein rein subjektivistisches Autonomieverständnis zu reduzieren. Vielmehr gilt es, dem kulturell gegebenen Körperverständnis und der sozialen Auffassung, wie mit dem Körper umgegangen werden darf, in der Auseinandersetzung eben auch im Kontext ästhetisch-plastischer Eingriffsmöglichkeiten Aufmerksamkeit zukommen zu lassen.

⁵⁵ Vgl. Beate Herrmann, *Der menschliche Körper zwischen Vermarktung und Unverfügbarkeit. Grundlinien einer Ethik der Selbstverfügung*, Freiburg im Breisgau 2011 (Lebenswissenschaften im Dialog 7).

Maren Behrens

QUEERE KÖRPER ZWISCHEN ANERKENNUNG UND UNTERWERFUNG

In diesem Beitrag soll es um eine anerkennungstheoretische Auseinandersetzung mit dem neuen Geschlechtseintrag („divers“) in Deutschland gehen, der seit Anfang 2019 rechtskräftig im Personenstandsgesetz (PStG) verankert ist. Der neue Geschlechtseintrag ist umgangssprachlich auch als „Drittes Geschlecht“ bekannt und wurde in Kampagnen für die Einführung eines neuen Geschlechtseintrags auch als „Dritte Option“ beworben.¹ Während der gesetzgeberischen Debatte gab es unter anderem auch Auseinandersetzungen darüber, wie die Benennung des neuen Eintrags lauten sollte; so waren „inter“, „divers“ und „anderes“ vorgeschlagen worden.

Indem ich die Genese des neuen Eintrags, seine Diskussion im Bundestag und die aktuelle Rechtslage skizziere, möchte ich vor allem zwei Fragen verfolgen: Inwiefern ist die Einführung des „Dritten Geschlechts“ ein Schritt der Anerkennung? Und was wird dabei eigentlich anerkannt – geht es um queere Körper oder geht es auch um queere Identitäten? Ich möchte zeigen, dass es mit der Änderung des PStG und der Einführung eines neuen personenstandsrechtlichen Geschlechts *nicht* zu einer abschließenden rechtlichen Anerkennung eines einfachen Sachverhaltes kommt. Vielmehr hat dieser Schritt – auch innerhalb des Rechts – neue Anerkennungskonflikte ausgelöst, die aktuell in Richtung einer komplexen und dynamischen Gemengelage dessen deuten, was als „Drittes Geschlecht“ umschrieben wird. In den hier dargestellten aktuellen Entwicklungen zeigt sich, dass sich die Verkürzung des „Dritten Geschlechts“ auf queere Körper, und damit auf eine rein anatomische Deutung von Intersexualität, wohl auch rechtlich nicht halten lassen wird. Dies eröffnet einen

¹ Siehe die Homepage der Kampagne unter: <http://dritte-option.de/>.

signifikant erweiterten Interpretationsrahmen dessen, was durch den neuen Geschlechtseintrag erfasst und anerkannt wird.

Kurze Geschichte des „Dritten Geschlechts“ im deutschen Recht

Über die (angebliche) Einführung eines juristischen „Dritten Geschlechts“ in Deutschland wurde schon 2013 in nationalen und internationalen Medien berichtet. Damals war, auf Initiative des Deutschen Ethikrates, das PStG zum ersten Mal in Bezug auf die amtliche Erfassung des Geschlechts geändert worden. Der damals eingefügte neue § 22 Abs. 3 PStG lautete:

„Kann das Kind weder dem weiblichen noch dem männlichen Geschlecht zugeordnet werden, so kann der Personenstandsfall auch ohne eine solche Angabe in das Geburtenregister eingetragen werden.“

Die Änderung bezog sich auf den konkreten Fall des § 18 Abs. 1 PStG, nach dem die Geburt eines Kindes spätestens innerhalb einer Woche dem zuständigen Standesamt angezeigt werden muss. Mit der Neufassung von 2013 konnte bei dieser Anzeige nun der zuvor verpflichtende Eintrag als „männlich“ oder „weiblich“ offengelassen werden. Dabei war die Verpflichtung zu einer binären Geschlechtsangabe zuvor gar nicht im Gesetz geregelt gewesen, sondern ergab sich aus einer erst 2010 erlassenen Verwaltungsvorschrift zum PStG (und davor aus dem „Alltagswissen“).²

Wesentliche Motivation für die damalige Gesetzesänderung (und die zugrunde liegende Gerichtsentscheidung) war die Situation intergeschlechtlicher Personen, vor allem intergeschlechtlicher Kleinkinder und Neugeborener. Intergeschlechtlichkeit oder Intersexualität ist ein Sammelbegriff für das Vorliegen anatomischer Merkmale, die es schwierig oder

² Juana Remus, *Ein Leben ohne Geschlecht?* Auf dem Blog *Junge Wissenschaft im Öffentlichen Recht*, 5. November 2013, Zugriff am 29. Januar 2020: <https://www.juwiss.de/111-2013/>.

unmöglich machen, eine Person eindeutig dem männlichen oder dem weiblichen Geschlecht zuzuordnen – ein Beispiel ist etwa die Inkongruenz von „männlichem“ Chromosomentypus (46, XY) und weiblichem Phänotyp, wie sie bei vollständiger Androgenresistenz auftritt; der Begriff umfasst jedoch auch Diagnosen, bei denen die (äußeren) Geschlechtsorgane „uneindeutig“ ausgebildet sind. Vor allem in solchen Fällen bestand die herrschende medizinische Praxis, die maßgeblich von John Money, einem der berühmtesten und berüchtigtsten Sexologen des 20. Jahrhunderts, entwickelt worden war, darauf, das Geschlecht chirurgisch „eindeutig“ zu machen. Diese Praxis führte zu immensem psychischen und physischen Leid und wird seit Mitte der 1990er-Jahre (zunächst in Nordamerika, dann auch in anderen Ländern) von sich in Verbänden organisierenden Betroffenen scharf kritisiert.

Genau diese Kritik der medizinischen Praxis war auch eines der zentralen Themen in der erstmaligen Befassung des Deutschen Ethikrates mit dem Thema Intersexualität im Jahre 2012.³ Der Ethikrat empfahl damals nicht nur die Einführung eines neuen Geschlechtseintrages für intergeschlechtliche Menschen, die sich weder als weiblich noch als männlich identifizieren, sondern schlug alternativ auch eine vollständige Streichung der Kategorie Geschlecht aus dem Personenstandsrecht vor⁴– und er sprach sich prinzipiell gegen rein kosmetische „geschlechtsangleichende“ Operationen an intergeschlechtlichen Kindern aus.⁵ Umgesetzt wurde von der damaligen Regierung also nur eine deutlich abgeschwächte Version dieser Empfehlungen – mit der zweifelhaften Begründung, dass schon allein die Möglichkeit des „Offenlassens“ des Geschlechtseintrags den Druck auf die Eltern, solchen Operationen zuzustimmen, verringern

³ Deutscher Ethikrat: *Intersexualität, Stellungnahme*, Berlin 2012.

⁴ *Ebd.*, S. 138-145.

⁵ *Ebd.*, S. 174.

würde.⁶ Auf das darüber hinausgehende grundrechtliche Argument, dass es Personen prinzipiell freistehen sollte, sich auch rechtlich mit einem nicht-binären Geschlecht zu identifizieren, wurde damals nicht reagiert.

Im Jahr 2014 begann eine intergeschlechtliche Person einen Klageweg, mit dem sie das Recht erstreiten wollte, sich nicht nur mit einem „leeren“ Geschlechtseintrag registrieren zu lassen, sondern einen „positiven“ alternativen Geschlechtseintrag zu erhalten. Nachdem dieses Anliegen in allen unteren Instanzen abgelehnt worden war, entschied schließlich das Bundesverfassungsgericht im Oktober 2017, dass ein solcher Anspruch sich durchaus grundrechtlich begründen lasse – und verpflichtete die gesetzgebende Gewalt, durch die Einführung eines „Dritten Geschlechts“ Abhilfe zu schaffen.⁷

Im Sommer 2018 begann dann ein Gesetzgebungsprozess, der im Dezember desselben Jahres zum Abschluss kam – und im Januar 2019 trat eine erneut geänderte Fassung des PStG in Kraft. Der oben bereits erwähnte § 22 Abs. 3 PStG erlaubt nun auch die Eintragung des Eintrags „divers“ bei der Anzeige der Geburt; und der neu eingeführte § 45b PStG regelt das Verfahren, nach dem Personen mit einer „Variante der Geschlechtsentwicklung“ (wie es dort heißt) vor dem zuständigen Standesamt eine Änderung ihres Geschlechtseintrages erwirken können. Dazu ist (vorbehaltlich der in Abs. 3 geregelten Ausnahmen) die Vorlage einer ärztlichen Bescheinigung notwendig.⁸

⁶ Vgl. Tobias Helms, *Brauchen wir ein drittes Geschlecht? Reformbedarf im deutschen (Familien-)Recht nach Einführung des neuen § 22 Abs. 3 PStG*, Berlin 2015, S. 10-12.

⁷ Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 10. Oktober 2017, 1 BvR 2019/16, in: BVerfGE 147, 1-30.

⁸ Da die Möglichkeit, den Geschlechtseintrag offen zu lassen oder streichen zu lassen, nach wie vor besteht, gibt es also aktuell tatsächlich nicht nur drei, sondern sogar vier Optionen im deutschen Recht (männlich, weiblich, divers, kein Eintrag).

Was soll mit dem „Dritten Geschlecht“ anerkannt werden?

Schon in der relativ knappen Bundestagsdebatte zur Änderung des Personenstandsrechtes⁹ wurden unterschiedliche Positionen dazu, was der neue Geschlechtseintrag leisten kann und leisten soll, deutlich. Die Fraktion der AfD, vertreten durch Beatrix von Storch, lehnte eine entsprechende Änderung des Personenstandsgesetzes ab und verurteilte die Debatte darüber als Instrumentalisierung menschlichen Leids durch „Genderideologen“.¹⁰ Laut von Storch gäbe es nur zwei „natürliche“ Geschlechter, deren Existenz durch eine Gesetzesänderung in Frage gestellt würde.¹¹ Abweichungen von der binären körperlichen Norm seien Missbildungen, die zwar tragisch für die Betroffenen wären, aber keinen Grund darstellten, dafür die Rechtsordnung zu ändern. In dieser Perspektive gibt es also überhaupt keinen Anerkennungsgrund.

Die Fraktionsgemeinschaft von CDU und CSU, die, vertreten durch Marc Henrichmann, die Position des für den ersten Gesetzesentwurf zuständigen Innenministeriums vertrat, beharrte darauf, dass ein neuer Geschlechtseintrag „objektiven Kriterien“ der Geschlechtszugehörigkeit unterliegen müsse; dieser Eintrag könne also lediglich biologische Varianten der Geschlechtsentwicklung widerspiegeln.¹² In dieser Perspektive sind lediglich ‚körperliche Fakten‘ (die unter dem Sammelbegriff Intersexualität firmieren) anerkennungswürdig und -bedürftig.

Die Fraktionen der anderen Parteien (auch die des Regierungskoalitionspartners SPD) vertraten in mehr oder weniger deutlicher Form eine Position, die die gelebte und empfundene Geschlechtsidentität in den Mittelpunkt stellt. So bedauerte etwa Doris Achelwilm für DIE LINKE, dass

⁹ Deutscher Bundestag, Plenarprotokoll 19/55 vom 11. Oktober 2018.

¹⁰ *Ebd.*, S. 5989.

¹¹ *Ebd.*, S. 5990.

¹² *Ebd.*, S. 5988.

„[m]edizinische Diagnosen und Attestvorschriften weiter vorgesehen [sind], während Fragen der Selbstaussage [leider] keine Rolle spielen.“¹³

Achelwilm verwies auch darauf, dass die Selbstaussage Betroffener in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes von zentraler Bedeutung gewesen sei, während sie im Gesetzesentwurf der Regierung kaum noch eine Rolle spiele. Hier wird also anerkennungstheoretisch das subjektive Erleben der Person betont; dieses Empfinden gibt den Ausschlag für das, was das Recht anerkennen soll.

Ähnliche Positionen wie die hier skizzierten wurden auch in der Öffentlichen Anhörung von Expert*innen im Bundestagsausschuss für Inneres und Heimat geäußert, die zu einem späteren Zeitpunkt des Gesetzgebungsverfahrens stattfand.¹⁴ Es gäbe noch eine vierte Position, die jedoch in der Debatte über die Änderung des Personenstandsgesetzes zunächst einmal quer stand zur Frage nach einem neuen Geschlechtseintrag: nämlich die Anerkennung des medizinischen Unrechts, das intergeschlechtlichen Personen (vor allem Kindern und Jugendlichen) widerfahren ist. Die bereits erwähnten rein kosmetischen Operationen an intergeschlechtlichen Kindern, wie sie jahrzehntelang medizinischer Standard waren, haben bei vielen schwere physische und psychische Narben hinterlassen. Noch schwerwiegender als die direkten Nachwirkungen der Operationen war dabei häufig die Tatsache, dass genaue Diagnosen und der Zweck der Eingriffe vor den Betroffenen geheim gehalten wurden – angeblich um diese zu schonen und um es ihnen zu erleichtern, in eine Geschlechterrolle als Mädchen oder Junge zu finden. Tatsächlich führte dieses Schweigen und Verschweigen zu extrem belastenden Schamgefühlen. Viele Betroffene beschrieben im persönlichen Rückblick das Gefühl, zwar zu wissen, dass man irgendwie anders sei,

¹³ *Ebd.*, S. 5992-5993.

¹⁴ Die einzelnen Stellungnahmen sind abrufbar unter: https://www.bundestag.de/ausschuesse/a04_innenausschuss/anhoerungen/05-26-11-2018-11-00-579354, Zugriff 30. Januar 2020.

aber dieses Anderssein, weil es so schambesetzt war, nicht akzeptieren zu können.¹⁵

Die rechtliche Anerkennung dieses Leids ist in Deutschland bisher nur in Anfängen vollzogen worden. Zwar gibt es inzwischen zwei auch öffentlich bekannt gewordene Verfahren, in denen Betroffene gegen ihre Ärzte erfolgreich Schadensersatzforderungen durchsetzten – in beiden Fällen aufgrund von Fehlinformationen über die tatsächliche gestellte Diagnose und daraus entspringende Folgefehler in der Behandlung. Im öffentlich bekanntesten Fall von Christiane Völling wurden der Patientin etwa aufgrund der falschen Diagnose ihres Arztes und ohne ihre Zustimmung gesunde Eierstöcke entfernt.¹⁶

Auch der Deutsche Ethikrat hat in seiner wegweisenden Befassung mit dem Thema aus dem Jahr 2012 die ethische Problematik solcher Eingriffe hervorgehoben; eine vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend und der Interministeriellen Arbeitsgruppe (IMAG) Trans- und Intersexualität verantwortete Sachstandsinformation beschäftigte sich schon 2016 mit der Frage, ob bereits die aktuelle Rechtslage solche Operationen rechtlich sanktionieren könnte – und zwar wegen des Verbots der (weiblichen) Genitalverstümmelung aus § 226a StGB und wegen des absoluten Verbots der elterlichen Zustimmung zur Kastration von Minderjährigen aus § 1631c BGB.¹⁷ Bis zum letzten Jahr haben jedoch diese Einlassungen kaum zu politischer Bewegung geführt; erst Anfang 2020 ging das Bundesjustizministerium

¹⁵ Vgl. hierzu exemplarisch die Ausführungen des Deutschen Ethikrates über Berichte von Betroffenen, Intersexualität, S. 17-24 und Human Rights Watch und InterACT, *„I Want to Be Like Nature Made Me“: Medically Unnecessary Surgeries on Intersex Children in the US*, veröffentlicht im Juli 2017, Zugriff am 13.12.2019: https://www.hrw.org/sites/default/files/report_pdf/lgbtintersex0717_web_0.pdf, S. 72-81.

¹⁶ Christiane Völling hat ihren Lebens- und Leidensweg in der Autobiografie *Ich war Mann und Frau. Mein Leben als Intersexuelle* dargestellt, mit Britta Julia Dombrowe, Hannover 2011.

¹⁷ BMFSFJ, *Situation von trans- und intersexuellen Menschen im Fokus, Begleitmaterial zur Interministeriellen Arbeitsgruppe Inter- & Transsexualität*, Berlin 2016, S. 19 und S. 40-45.

mit einem Referentenentwurf an die Öffentlichkeit, der, wie im Koalitionsvertrag vereinbart, solche Operationen rechtlich sanktioniert – und zwar durch eine Ergänzung des § 1631c BGB, die Eltern die Fähigkeit nimmt, Eingriffen zuzustimmen, die das „biologische Geschlecht“ der betroffenen Kinder verändern würden.¹⁸

Allerdings ist diese Thematik in der Diskussion um das „Dritte Geschlecht“ nur als Nebenaspekt diskutiert worden. Sie gibt auch keine unmittelbare Antwort auf die Frage, ob und wie nicht-binäre Geschlechtsidentitäten rechtlich anerkannt werden können – da viele Betroffene, die medizinisches Unrecht erlitten haben, sich als Männer oder Frauen identifizieren. Es gibt also keine unmittelbare Verbindung von medizinischer Misshandlung und der Identifikation mit und sozialen Sichtbarkeit von nicht-binären Geschlechterkategorien. Dennoch kann die Geschichte der gesellschaftlichen Herausbildung und der politischen Wahrnehmung von *intergeschlechtlichen und nicht-binären* Identitäten nicht von diesem historischen Unrecht abgekoppelt werden. Intersex-Aktivismus war und ist primär Aktivismus gegen medizinische Bevormundung. Dies allein deutet schon an, dass die Frage der Anerkennung in den Diskussionen um das dritte Geschlecht auf einen sehr komplexen Tatbestand der Anerkennung verweist.

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass die öffentliche Diskussion um Anerkennung durch die Einführung des „Dritten Geschlechts“ intensiv weitergeführt wird, obwohl die neue Option „divers“ bisher nur von relativ wenigen Menschen genutzt zu werden scheint. Kontrovers wird inzwischen vor allem die Frage diskutiert, was genau mit einer „Variante der Geschlechtsentwicklung“, wie es im neuen Text des Personenstandsgesetzes heißt, gemeint ist. Dass diese Frage überhaupt eröffnet wurde, lag vor allem daran, dass im letzten Jahr

¹⁸ BMJV, Entwurf eines Gesetzes zum Schutz von Kindern vor geschlechtsverändernden operativen Eingriffen, Zugriff am 30. Januar 2020: https://www.bmjv.de/SharedDocs/Gesetzgebungsverfahren/Dokumente/RefE_Verbot_OP_Geschlechtsaenderung_Kind.pdf?__blob=publicationFile&v=2.

einzelne Erfahrungsberichte auftauchten, nach denen Transpersonen erfolgreich den Weg der Geschlechtseintragsänderung über das Personenstandsgesetz verfolgten – statt über das eigentlich dafür vorgesehene Transsexuellengesetz (TSG). Obwohl weite Teile des TSG vom Bundesverfassungsgericht in mehreren Verfahren als grundgesetzwidrig eingestuft worden sind,¹⁹ sind für eine Änderung des Geschlechtseintrags nach diesem Gesetz immer noch zwei medizinisch-psychologische Gutachten erforderlich. Dies ist 2017 noch einmal bestätigt worden, nämlich durch die Nichtannahme einer Verfassungsbeschwerde gegen die Gutachtenpflicht.²⁰

Für eine Änderung des Geschlechtseintrags nach dem neuen § 45b PStG genügt, wie oben beschrieben, eine ärztliche Bescheinigung über das Vorliegen einer Variante der Geschlechtsentwicklung, ohne dass dabei näher ausgeführt oder begründet werden muss, worin diese Variante besteht. Das Gesetz selbst enthält auch keine Definition dessen, was eine „Variante“ ausmacht (obgleich die Definitions- und Interpretationsoptionen natürlich aus dem Rechtsprechungs- und Gesetzgebungsverfahren erschlossen werden können). Die ärztliche Bescheinigung kann dann beim zuständigen Standesamt vorgelegt werden, das in der Regel durch die Belegkraft der Bescheinigung verpflichtet ist, die gewünschte Geschlechtseintragsänderung zu vollziehen.

Die erwähnten Erfahrungsberichte bewogen jedoch das Bundesinnenministerium (das im Gesetzgebungsprozess federführend gewesen war), in diesem Verfahren nach § 45b PStG ein ungewolltes „Schlupfloch“ für Transpersonen zu erkennen – und im April 2019 entsandte es ein Rundschreiben

¹⁹ Die Entwicklung der Rechtsprechung im Hinblick auf das TSG, das Antidiskriminierungsrecht und die strafrechtliche Verfolgung homosexueller Menschen ist ausführlich dargestellt in Laura Adamietz, *Geschlecht als Erwartung. Das Geschlechtsdiskriminierungsverbot als Recht gegen Diskriminierung wegen der sexuellen Orientierung und der Geschlechtsidentität*, Baden-Baden 2011.

²⁰ Vgl. Berit Völmann, Postgender im Recht?, in: *JuristenZeitung* 8 (2018), S. 381-390, hier S. 383.

(an die Innenministerien und Senatsverwaltungen für Inneres der Länder), in dem ein sehr enger Anwendungsbereich von „Variante der Geschlechtsentwicklung“ behauptet wurde. So heißt es, dass die

„neue Regelung in § 22 Abs. III PStG und in § 45b PStG [...] nur intersexuelle Menschen erfasst, also Menschen mit einer Variante der Geschlechtsentwicklung, die weder dem männlichen noch dem weiblichen Geschlecht zugeordnet werden können.“²¹

Und weiter:

„Transsexuelle Menschen werden vom Geltungsbereich der neuen Regelung nicht erfasst. Für sie gilt weiterhin das Verfahren nach dem Transsexuellengesetz. Transsexuelle Menschen haben ein eindeutiges biologisches Geschlecht, das aber nicht mit dem empfundenen Geschlecht übereinstimmt.“²²

Und dann wird der konkrete Anlass des Schreibens benannt:

„Inzwischen gibt es vermehrt Hinweise auf Fälle, in denen transsexuelle die allein für intersexuelle Menschen geschaffene Regelung für sich in Anspruch nehmen. So sollen ärztliche Bescheinigungen vorgelegt worden sein, obwohl eine Variante der Geschlechtsentwicklung tatsächlich nicht vorliegt.“²³

Im Schreiben wird auch denjenigen Ärzt*innen, die solche Bescheinigungen dennoch ausstellen, mit strafrechtlichen Konsequenzen gedroht; konkret mit dem § 278 StGB, der das Ausstellen einer unrichtigen ärztlichen Bescheinigung unter Strafe stellt.

Aus dem Gesagten sollte bereits erhellen, dass die Auslegung des Bundesinnenministeriums keinesfalls die einzig mögliche ist, da eben in Frage steht, was unter einer „Variante der Geschlechtsentwicklung“ zu verstehen ist. Darüber gibt

²¹ Rundschreiben des BMI vom 10. April 2019 - V II 1 - 20103/27#17, veröffentlicht am 29. April 2019 auf der Homepage des Bundesministeriums, Zugriff am 28. Januar 2020: <https://www.personenstandsrecht.de/SharedDocs/kurzmeldungen/Webs/PERS/DE/rundschreiben/2019/0122-aenderung-geburtenregister.html>.

²² *Ebd.*

²³ *Ebd.*

es auch in der Rechtswissenschaft und Rechtsprechung unterschiedliche Ansichten, und seit Dezember 2019 liegen zwei Dokumente vor, die die Auslegung des Bundesinnenministeriums schärfstens kritisieren und die Verkürzung auf biologische Merkmale verwerfen. Dabei handelt es sich zum einen um ein vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend gefördertes Rechtsgutachten²⁴ zu diesem Begriff, zum anderen um ein Urteil des Amtsgerichts Münster.²⁵

Beide stellen darauf ab, dass eine rein biologisch-anatomische Auslegung von „Variante“ nicht dem wissenschaftlichen Sachstand zum Thema Geschlechtsidentität entspreche, da diese Geschlechtsidentität sich eben auch durch psychologische und soziale Faktoren konstituiere und diese Faktoren die Geschlechtsentwicklung wesentlich beeinflussen. So resümieren Mangold und Kolleginnen in ihrem Rechtsgutachten:

„Bei aller Kontroverse zeigt die Entwicklung der Debatte in der medizinisch-biologischen Forschung in Richtung auf ein komplexes Verständnis von Geschlecht. Biologische Aspekte wie chromosomale, gonadale, hormonelle und somatische Ausprägungen sind nur Teilelemente dieses komplexen Verständnisses. Hinzu treten psychische sowie soziokulturelle Aspekte. Die medizinisch-biologische Debatte hat sich also von einer rein biologischen Grundlage gelöst und verweist regelmäßig auf die fundamentale Bedeutung des empfundenen Geschlechts bzw. der Geschlechtsidentität.“²⁶

Dies bedeute, dass diese Identität nicht zweifelsfrei nach der Geburt festgelegt werden könne (genau jene Problemlage, die auch den Deutschen Ethikrat und das

²⁴ Anna Katharina Mangold, Maya Markwald, Cara Röhner: *Rechtsgutachten zum Verständnis von ‚Varianten der Geschlechtsentwicklung‘ in § 45b Personenstandsgesetz*, veröffentlicht auf der Homepage der dgti e.V., Zugriff am 28. Januar 2020: https://www.dgti.org/images/pdf/Mangold_Markwald_Rhner_Gutachten_45b_PStG.pdf.

²⁵ Amtsgericht Münster, 22 III 36/19, Beschluss vom 16. Dezember 2019, Zugriff am 28. Januar 2020: https://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/muenster/ag_muenster/j2019/22_III_36_19_Beschluss_20191216.html.

²⁶ Mangold et al.: *Rechtsgutachten*, S. 5.

Bundesverfassungsgericht motivierte) und dass ihre möglichst autonome Entdeckung und Entwicklung als Prozess der persönlichen Entwicklung auch grundrechtlich durch das allgemeine Persönlichkeitsrecht geschützt sei. Daher komme es weder rechtlich noch wissenschaftlich in Frage, nur rein anatomische Diagnosen von Intersexualität als „Variante der Geschlechtsentwicklung“ anerkennen zu wollen. Das Amtsgericht Münster betont:

„Eine einschränkende Auslegung des § 45b PStG dahingehend, dass sich nur jene Personen auf die Regelung des § 45b PStG berufen können, bei denen medizinisch eine Inkongruenz der Geschlechtschromosomen, Genitale oder der Gonaden festgestellt wurde, ist nicht geboten. Vor dem Hintergrund der vorstehenden verfassungsrechtlichen Bewertung ist § 45b PStG vielmehr dahingehend verfassungskonform auszulegen, dass es lediglich auf das subjektiv empfundene Geschlecht ankommt.“²⁷

Darüber hinaus legt das Amtsgericht in seiner Entscheidung sogar nahe, dass mit dieser Auslegung des PStG das TSG vollständig obsolet geworden sein könnte (und dass dies kein juristischer, politischer oder ethischer Verlust wäre). Mangold und Kolleginnen gehen in ihrem Gutachten noch ausführlich auf die Frage nach strafrechtlichen Konsequenzen für Ärzt*innen ein und stellen mit Befremden fest:

„Im Ergebnis kann der Verweis auf § 278 StGB im Rundschreiben des Bundesinnenministeriums einschüchternd auf Ärzt*innen wirken, trans- und intergeschlechtliche Menschen nicht bei ihrer – verfassungsmäßig gebotenen – rechtlichen Anerkennung zu unterstützen. In der sprachlichen Fassung des Rundschreibens kann eine rechtsstaatlich kritikwürdige Einschüchterung eintreten, die in der Rechtswissenschaft als *chilling effect* bezeichnet wird. Durch die medizinisch und rechtlich eingeführte Definition bewirkt das Rundschreiben, dass es als Versuch der öffentlichen Gewalt, die an die Grundrechte gebunden ist (Art. 1 Abs. 3 GG), wahrgenommen werden kann, ärztliches Personal von der Ausstellung ärztlicher Atteste für inter- und transgeschlechtliche Personen abzuhalten. Dies ist mit den

²⁷ *Amtsgericht Münster*, 22 III 36/19.

Grundrechten von inter- und transgeschlechtlichen Personen unvereinbar.“²⁸

Bemerkenswert ist hier vor allem, dass schon innerhalb der Rechtswissenschaft – und zwischen unterschiedlichen Bundesministerien – ganz unterschiedliche Auffassungen darüber bestehen, wie das revidierte Personenstandsgesetz auszulegen und anzuwenden sei. Die aktuellen Reaktionen auf die biologische Lesart des Bundesinnenministeriums legen nahe, dass sich hier genau die Anerkennungsdynamik entwickelt hat, die die konservativen Kräfte, die hinter dem ursprünglichen Gesetzesentwurf standen, unbedingt zu verhindern suchten. Und die Tatsache, dass einzelne Personen – ob trans oder inter – vor Ämtern und Gerichten weiter dafür streiten, das neue Gesetz zur Selbstermächtigung nutzen zu können, zeugt davon, dass auch die ethisch und politisch interessanten Anerkennungskämpfe um die Definition von Geschlecht mit der neuen Rechtslage erst begonnen haben.

Das „Dritte Geschlecht“ als Form der Anerkennung?

Aus der obigen Darstellung sollte deutlich werden, dass der gesellschaftliche Aushandlungsprozess um die Bedeutung des „Dritten Geschlechts“ mit seiner erstmaligen rechtlichen Formgebung erst begonnen hat. Zum einen gibt es augenscheinlich offene und damit auslegungsbedürftige Fragen um den neuen Gesetzestext; dies zeigt die Reaktion auf das Rundschreiben des Bundesinnenministeriums und dies wurde auch schon in der parlamentarischen Debatte zur Gesetzesänderung deutlich. Die diesbezügliche Diskussion kreist in der Hauptsache um verschiedene Konzeptionen von Geschlecht: auf der einen Seite ein auf anatomische Merkmale reduziertes Verständnis, in dem eine „Variante der Geschlechtsentwicklung“ dann auch nur als körperlich vermittelte *biologische* Variante erscheinen kann; auf der anderen Seite ein weiter gefasstes Verständnis von Geschlecht, das auch soziale und

²⁸ Mangold et al., *Rechtsgutachten*, S. 19.

psychologische Komponenten miteinbezieht und letztlich die Selbstauskunft der Betroffenen über ihre Identität als Angelpunkt hat.

Quer zu dieser Konfliktlinie liegen zum einen die gesellschaftlichen Debatten um die Anerkennung von Transpersonen und die ethische und politische Frage nach dem Umgang mit dem medizinischen Unrecht, das intergeschlechtlichen Personen widerfahren ist. Transpersonen wären in einer weiten, psychologisch-sozialen Auslegung von „Variante der Geschlechtsentwicklung“ inbegriffen; diese Auslegung könnte gleichzeitig auch das TSG überflüssig machen. Rechtlich würde Transgeschlechtlichkeit so zu einer „Variante der Geschlechtsentwicklung“ neben anderen; und alle diese Varianten würden die von ihnen Betroffenen berechtigen, deutlich unkomplizierter als bisher ihren Personenstand zu ändern. Neben transgeschlechtlichen Menschen, die sich eindeutig als Mann oder Frau identifizieren, würden die neuen § 22 Abs. 3 und § 45b PStG dann auch alle Menschen umfassen, die sich weder als Mann noch als Frau identifizieren – und zwar unabhängig vom Vorliegen einer bloß anatomisch verstandenen Intersexualität.

Dieser potenziell sehr weite Geltungsbereich des Gesetzes steht nicht nur in einem scharfen Kontrast mit der politischen Verkürzung auf das Thema Intersexualität (und der relativ geringen Anzahl von Menschen, die den Geschlechtseintrag „divers“ bisher nutzen). Er verweist vor allem darauf, wie unscharf und sogar paradox die Anerkennungsfunktion des Rechts gewichtet sein kann. Die gesellschaftliche Wahrnehmung von Intergeschlechtlichkeit orientierte sich bisher relativ stark an den bereits skizzierten Fragen des medizinischen Umgangs mit intergeschlechtlichen Menschen. Hier hat der Intersex-Aktivismus vieles bewegt und hier haben sich inzwischen auch zahlreiche medizinische Fachgesellschaften teils recht deutlich von dem noch bis in die 2000er-Jahre

vorherrschenden Behandlungsparadigma der frühzeitigen chirurgischen Anpassung entfernt.²⁹

Die Kritik an diesem Paradigma bestand jedoch vor allem darauf, dass intergeschlechtliche Menschen auch ohne chirurgische Anpassung Mädchen und Jungen bzw. Männer und Frauen sein können und fokussierte weniger auf die Frage, ob es Geschlechtsidentitäten jenseits von Männlichkeit und Weiblichkeit geben kann. Die gesetzgeberische Debatte um das „dritte Geschlecht“ hatte zwar ihren Ausgangspunkt in der ethischen Bewertung der chirurgischen Zurichtung intergeschlechtlicher Kinder und der Frage, was getan werden könnte, um den Betroffenen den Druck zu nehmen, solchen Eingriffen zuzustimmen. Letztlich wurde sie aber, befeuert durch das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes aus dem Oktober 2017, zu einer prinzipiellen Diskussion über die Frage, ob das Recht eine binäre Geschlechterordnung aufrechterhalten muss. Schon dieser Wandel des Diskussionsschwerpunktes legt nahe, dass in den fünf dazwischen liegenden Jahren eine simultane Entwicklung in zwei Richtungen stattgefunden hat: und zwar sowohl hin zu einer intensiveren Wahrnehmung der rechtlichen, medizinischen und gesellschaftlichen Lage intergeschlechtlicher Menschen, aber auch hin zu einer intensiveren Wahrnehmung der Möglichkeit nicht-binärer Geschlechterkategorien.

Für die Frage nach Anerkennung ist es entscheidend, dass diese beiden Aspekte nicht einfach in eins zu setzen sind und rechtlich nicht abschließend durch eine einzige Maßnahme beantwortet werden können. Wenn sich die liberale Auslegung des „Dritten Geschlechts“ durchsetzt, dann würde dies eine deutliche Verbesserung der rechtlichen Handlungsfähigkeit auch von nicht-intergeschlechtlichen Menschen

²⁹ Vgl. exemplarisch die von der Deutschen Gesellschaft für Urologie, der Deutschen Gesellschaft für Kinderchirurgie und der Deutschen Gesellschaft für Kinderendokrinologie und -diabetologie verantworteten S2k-Leitlinie *Varianten der Geschlechtsentwicklung*, Berlin 2016, Zugriff am 30. Januar 2020: https://www.awmf.org/uploads/tx_szleitlinien/174-0011_S2k_Geschlechtsentwicklung-Varianten_2016-08_01.pdf.

bedeuten. Es würde eine Anerkennung der individuellen Deutungsmacht über die eigene Geschlechtsidentität und damit auch über den eigenen Körper bedeuten. Dabei handelt es sich um eine Anerkennung in engen Grenzen, denn es gibt ja weiterhin nur drei Kategorien (vier, wenn man den nach wie vor möglichen Nicht-Eintrag mitzählt), die durch ihre Kategorieförmigkeit ihre innere Vielfalt verschleiern. Das ist bei der Kategorie „divers“ am deutlichsten: Nicht nur gibt es eine Reihe von anatomischen Merkmalen, die als „Varianten der Geschlechtsentwicklung“ bezeichnet werden können; es gibt auch unterschiedliche Weisen, auf die sich eine nicht-binäre Geschlechtsidentität ausdrücken kann (das beginnt damit, dass eine nicht-binäre Person trans oder inter sein kann, es aber nicht zwingend sein muss). Es ist aber nicht so, dass diese Vielfalt von „divers“ eben daher rührt, dass es eine Sammelkategorie ist, die ihrerseits eine politische Kompromisslösung darstellt. Auch „Frau“ und „Mann“ sind solche Sammelkategorien, die nur durch ihre vermeintliche biologische Eindeutigkeit bisher eine gewisse Homogenität vortäuschen konnten.

Tatsächlich handelt es sich um Kategorien, die sowohl als Rechtskategorie wie auch als alltägliche Sprach- und Identitätskategorie eine klare soziohistorische Dynamik haben. Was wir unter Männern und Frauen (und jetzt unter nicht-binären Menschen) verstehen, wandelt sich mit der sozialen, politischen, kulturellen und technologischen Entwicklung. Als Rechtskategorie etwa diente „Frau“ lange dazu, Frauen zu entrechten und von politischer Macht fernzuhalten. Aber im politischen Kampf des Feminismus hat diese Kategorie eine Umdeutung erfahren, sie konnte eben auch als Ermächtigungskategorie genutzt werden. Dass sich dies so verhält, war nicht in einer ewigen, natürlichen Wahrheit über „Weiblichkeit“ (oder „Männlichkeit“) angelegt, sondern es ist das Resultat politischer und gesellschaftlicher Auseinandersetzungen und Aushandlungen.³⁰

³⁰ Zu dieser Dimension der politischen Aushandlung siehe etwa Sally Haslanger, *Resisting Reality*, Oxford 2012; und Katharine Jenkins,

Gerade befinden wir uns in der Mitte solcher Auseinandersetzungen über Trans- und Intergeschlechtlichkeit, über Geschlecht im öffentlichen und im rechtlichen Raum, über sexuelle Identität und Selbstbestimmung – und über die Bedeutung von Körpern für unsere sozialen und rechtlichen Identitäten. Wie diese Auseinandersetzungen ausgehen, ist kaum vorauszusagen; aber es wäre wünschenswert, wenn sie ihre historische Genese im Blick behalten, gerade auch im Hinblick auf die Anerkennungsdynamiken, die in ihnen verhandelt werden. Wie ich in diesem Beitrag zu zeigen versucht habe, haben diese Dynamiken ihren Ausgangspunkt in der Existenz queerer, von der Medizin zugerichteter Körper – aber ihr Endpunkt könnte ein ganz anderer sein.

VERZEICHNIS DER AUTORINNEN UND AUTOREN

Dr. Maren Behrens, Assistenzprofessorin für Philosophie an der Universität Twente (NL)

Judith Bodendörfer, Doktorandin für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Freiburg i.Ue. (CH)

DDr. Theresia Heimerl, Professorin für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz (A)

Dr. Anna Janhsen, Wissenschaftliche Mitarbeiterin, a.r.t.e.s Research Lab, Philosophische Fakultät der Universität zu Köln

Dr. Cornelia Mügge, Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Moraltheologie und Ethik an der Universität Freiburg i.Ue. (CH)

Dr. Tony Pacyna, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Universität Würzburg

Stefan Rindlisbacher, Doktorand für Zeitgeschichte an der Universität Freiburg i.Ue. (CH)

Aktuelle Diskussionen um *Human Enhancement* durch Fitness, chirurgische Eingriffe und gentechnische Veränderungen, Überlegungen zum Transhumanismus sowie die Körperinszenierung in sozialen Medien stellen unser Verständnis von Körperlichkeit und nicht zuletzt das in der 'westlichen' Geistesgeschichte einflussreiche und meist dualistisch konzipierte Begriffspaar von Körper und Rationalität erheblich in Frage. Die Beiträge im vorliegenden Band untersuchen die Konstruktion und Rationalisierung von Körper und Körperlichkeit aus verschiedenen Perspektiven: Sie erörtern historische Rationalisierungsprozesse unter zeit- und religionsgeschichtlichem Fokus und analysieren aus ethischer Sicht gesellschaftliche und wissenschaftliche Diskurse um Körper, Leib und Rationalität.