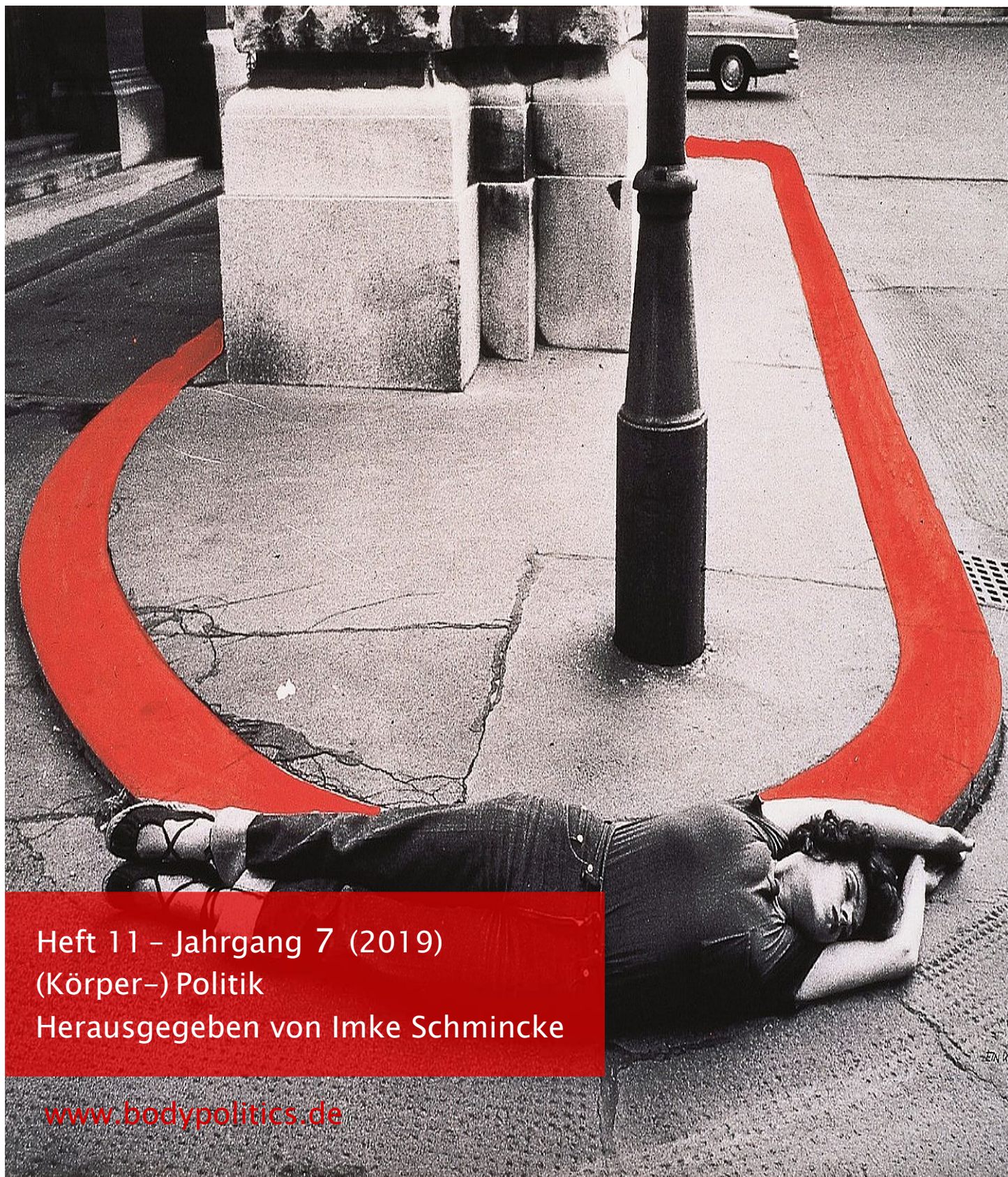


BODY POLITICS

Zeitschrift für Körpergeschichte



Heft 11 – Jahrgang 7 (2019)

(Körper-) Politik

Herausgegeben von Imke Schmincke

www.bodypolitics.de

BODY POLITICS Zeitschrift für Körpergeschichte

Auf Anregung des Arbeitskreises für Körpergeschichte wird Body Politics herausgegeben von: Hannah Ahlheim (Potsdam), Peter-Paul Bänziger (Basel), Magdalena Beljan (Berlin), Pascal Eitler (Hannover), Jens Elberfeld (Bochum), Andrej Findor (Bratislava), Christian Fritz-Hoffmann (Oldenburg), Alexa Geisthövel (Berlin), Henriette Gunkel (London), Christiane König (Köln), Patrice Ladwig (Halle), Maren Möhring (Leipzig), Marcus Otto (Braunschweig), Massimo Perinelli (Köln), Joseph Ben Prestel (Berlin), Katja Sabisch (Bochum), Monique Scheer (Tübingen), Florian Schleking (Köln), Imke Schmincke (München), Olaf Stieglitz (Köln), Heiko Stoff (Hannover), Magaly Tornay (Zürich).

Die Geschäftsführung wechselt turnusmäßig. Geschäftsführend sind gegenwärtig: Hannah Ahlheim, Magdalena Beljan, Heiko Stoff.

Web: www.bodypolitics.de

E-Mail: [kontakt \(at\) bodypolitics.de](mailto:kontakt@bodypolitics.de)

Anschrift: Body Politics, c/o Dr. Pascal Eitler, Medizinischen Hochschule Hannover, Carl-Neuberg-Straße 1, 30625 Hannover

Unterstützt werden die Herausgeberinnen und Herausgeber durch die Mitglieder ihres wissenschaftlichen Beirats: Thomas Alkemeyer (Oldenburg), Ulrike Bergermann (Braunschweig), Gabriele Dietze (Berlin), Franz X. Eder (Wien), Christa Hämmerle (Wien), Heinz-Gerhard Haupt (Bielefeld), Dagmar Herzog (New York), Klaus Hödl (Graz), Sabine Kienitz (Hamburg), Gesa Lindemann (Oldenburg), Thomas Lindenberger (Potsdam), Sabine Maasen (München), Jürgen Martschukat (Erfurt), Georg Mein (Luxemburg), Rolf Parr (Duisburg-Essen), Nicolas Pethes (Bochum), Sven Reichardt (Konstanz), Philipp Sarasin (Zürich), Detlef Siegfried (Kopenhagen), Jakob Tanner (Zürich), Jakob Vogel (Paris), Paula-Irene Villa (München), Anne Waldschmidt (Köln).

Alle Artikel stehen unter der Lizenz CC BY-NC-ND 3.0 (Deutschland).

Umschlagabbildung: VALIE EXPORT, Einkreisung, 1976, © VALIE EXPORT, Bildrecht Wien, 2020, Courtesy Galerie Thaddeus Ropac, London Paris Salzburg

ISSN: 2196-4793

Editorial

Die Körpergeschichte hat in den vergangenen zwanzig Jahren enorm an wissenschaftlicher Aufmerksamkeit gewonnen und eine bemerkenswerte Ausweitung erfahren. Diese Zeitschrift versucht diese Entwicklung in ihrer Facettenvielfalt abzubilden und weiter voranzutreiben. Als Online-Journal veröffentlicht sie Artikel in deutscher oder englischer Sprache, die ein beidseitig anonymisiertes Peer Review durchlaufen haben. Alle Beiträge erscheinen kostenfrei im Open Access.

Der Körper gerät dabei als ein multidimensionaler Forschungsgegenstand und das Ergebnis eines historischen Wandels in den Fokus – als ein Effekt sozialer Praktiken, ein Objekt der Imagination und Repräsentation, in seiner Diskursivität, Materialität und Produktivität. Er war und ist sowohl ein Medium der Subjektivierung als auch ein Ort gesellschaftlicher Ordnungsversuche und nicht zuletzt politischer Konflikte. In diesem umfassenden Verständnis lautet der Titel dieser Zeitschrift: Body Politics.

Die Körpergeschichte verändert dabei nicht nur unseren Blick auf Menschen und deren Körper und Geschichte – sie betrifft auch unsere Wahrnehmung von Tieren und Dingen und deren vermeintlich grundsätzliche Andersartigkeit. Dementsprechend greift diese Zeitschrift auf ein breites Angebot von Fragestellungen und unterschiedliche Herangehensweisen zurück. Sie versammelt zudem nicht nur Artikel aus den Geschichtswissenschaften, sondern steht ebenfalls historisch interessierten Beiträgen aus den Literatur- und Medienwissenschaften sowie anderen Kultur- bzw. Sozialwissenschaften offen.

Die Herausgeberinnen und Herausgeber

BODY POLITICS Zeitschrift für Körpergeschichte

Heft 11 – Jahrgang 7 (2019)

(Körper-)Politik

Herausgegeben von: Imke Schmincke

Inhaltsverzeichnis

Imke Schmincke: Einführung: (Körper-)Politik – politisierte Körper	7
Perspektiven	14
Imke Schmincke: Body Politic – Biopolitik – Körperpolitik. Eine begriffsgeschichtliche Rekonstruktion der Body Politics.....	15
Barbara Duden / Imke Schmincke: „Die Geschichtlichkeit der Körperwahrnehmung in der Tiefe aus- buchstabieren.“ Ein Interview mit Barbara Duden	41
Analysen	55
Armin Langer: “A Barbaric, bloody act”. The anti-circumcision polemics of the En- lightenment and its internalization by nineteenth-century German Jews.....	55
Gundula Ludwig: Körperpolitiken und Demokratie. Sozialhygienische Wis- sensregime als Techniken der Demokratisierung in der Weimarer Republik	75
Leander Diener: Krieg und Frieden im vegetativen Nervensystem. Körpermodelle der experimentellen Physiologie im 20. Jahrhundert	97
Michael Zok: Körperpolitik, (staatstragender) Katholizismus und (De-)Säkularisierung im 20. Jahrhundert. Auseinandersetzungen um Reproduktionsrechte in Irland und Polen	123

Clara-Sophie Höhn: Putting My Body on the Line. Joan Trumpauer Mulholland und das Jackson Woolworth Sit-In von 1963	159
Željana Tunić: Zur (Nekro-)Politik der Körper auf der Straße. Protest und öffentliche Trauer in Serbien um das Jahr 2000	179
Simon Strick: Reflexiver Neofaschismus: gouvernementale Affekt- und Körper- politiken in der ‚Alternativen Rechten‘	199
Offener Teil	230
Tena Mimica / Lukasz Nieradzick / Elisabeth Timm: Embellyshing Pictures, Gifting Welfare. Mapping Contemporary Pregnancy Photography between Popular and Municipal Uses in Vienna	231

Einführung: (Körper-)Politik – politisierte Körper

Imke Schmincke

Der Begriff der Körperpolitik ist schillernd und damit über- und unterbestimmt zugleich. Er bezeichnet weniger ein Ressort der Politik (wie beispielsweise Familienpolitik oder Wirtschaftspolitik – auch wenn diese mehr oder weniger vermittelt beispielsweise mit ihren Leitbildern und Maßnahmen Einfluss auf individuelle Körper haben) als vielmehr unterschiedliche Weisen, in denen Körper politisch werden bzw. zum Gegenstand von Politik. Der Begriff und sein englisches Pendant *body politics* existieren seit den 1970er Jahren. In der Alltagssprache und in wissenschaftlichen Kontexten lässt sich Körperpolitik in eine *top down* Perspektive (z.B. der Staat reguliert mit entsprechenden Verboten oder Gesetzen das reproduktive Verhalten der Bevölkerung) bzw. eine *bottom up* Perspektive (z.B. Straßenproteste, in denen die Körper der Aktivist_innen kollektiv einen Platz besetzen) unterscheiden. Der wichtige Beitrag einer körpertheoretischen Forschungsperspektive liegt jedoch darin, die Vermittlung dieser beiden Ebenen zu analysieren. Eine körpertheoretisch bzw. körperhistorisch angelegte Perspektive kann zeigen, dass diese Körper selbst keine statischen ahistorischen Entitäten sind, sondern dass die Materialität der Körper, ihre Bewegungen, Emotionen und Affekte ebenso von kulturellen Normen, Gewalt, machtvollen Anrufungen und Apparaten durchdrungen sind wie sie diese erst Praxis werden lassen. Konzepte von Körpern, Wahrnehmungsweisen und Praktiken des Körpers und damit nicht zuletzt Vorstellungen von Selbst und Gesellschaft unterliegen einem sozialen und historischen Wandel. Erst die Einsicht in die Historizität von Körpern lässt somit auch deren Verwicklung in Politik, in Prozesse des öffentlichen Aushandelns, von Macht und Herrschaft, Teilhabe und Ausschluss deutlich werden. Im Editorial der Zeitschrift *Body Politics. Zeitschrift für Körpergeschichte* heißt es daher auch, dass Körper „sowohl ein Medium der Subjektivierung als auch ein Ort gesellschaftlicher Ordnungsversuche und nicht zuletzt politischer Konflikte“ sei, weshalb die Zeitschrift den Verweis auf das Politische bereits im Namen trägt. In gewisser Weise gilt damit für alle Ausgaben der Zeitschrift, dass sie körperpolitische Aspekte berühren. Dennoch stellt sich die Frage, inwieweit sich Körperpolitik nicht konkreter bestimmen und abgrenzen ließe und inwieweit diese selbst zu historisieren wäre. Das vorliegende Heft (*Körper-)Politik* unternimmt daher den Versuch, die verschiedenen Facetten des Begriffs auszuloten und nach dem Erkennt-

nismehrwert zu fragen, wenn Körper explizit als Element oder Medium des Politischen untersucht werden.

In der Rubrik *Perspektiven* skizziert der Beitrag von Imke Schmincke den begriffsgeschichtlichen Kontext für das im Zentrum dieses Hefts stehende Konzept der Körperpolitik. Sie differenziert drei Bezüge bzw. Traditionen, die für das Auftauchen der Begrifflichkeit relevant sind. Zum einen verweist sie auf die Tradition des englischsprachigen Begriffs *body politic*, mit welchem das Politische in Körperanalogien erklärt aber auch legitimiert wurde. Während der menschliche Körper hier vor allem metaphorische Funktion hatte, wurde im Zuge der neuen sozialen Bewegungen der 1970er der konkrete Körper Gegenstand von Politik, von Aktivismus wie von kritischer Analyse an herrschender Politik. In dieser Zeit entwickelte Foucault sein Konzept der Biopolitik, das er als Ausprägung eines neuen Machttypus begriff, der seit dem 19. Jahrhundert zunehmend an Einfluss gewann und das Leben, die Bevölkerung und die individuellen Körper und ihr reproduktives ‚Potential‘ zur Zielscheibe nahm. An dieses Konzept wurde in zeitgenössischen Analysen vielfach angeschlossen und in vielen Studien werden Biopolitik und Körperpolitik synonym gebraucht und bezeichnen häufig die staatliche Regulation und Kontrolle von Körpern. Die Begrifflichkeit *body politics* tauchte vor allem im Kontext der neuen Frauenbewegungen auf, die diese in kritischer und aktivistischer Weise nutzte. Der Bezug auf Körper barg für diese (ebenso für andere neue soziale Bewegungen) ein enormes Mobilisierungspotential, wie auch Barbara Duden in dem folgenden Interview erklärt. In dem Gespräch berichtet die Historikerin, weshalb sie sich mit Körpergeschichte zu beschäftigen begann. In den Protokollen eines Frauenarztes aus dem Barock ‚entdeckte‘ sie die Historizität der Körperwahrnehmung und versuchte diese im Verhältnis zur Medikalisierung des (Frauen-)Körpers zu beschreiben. Wie sie formuliert, sei es das Ziel gewesen, „die erlebte Körperlichkeit zu historisieren und in die Geschichtswissenschaft einzufädeln“. Ihr ging es dabei einerseits um das Verstehen vergangener Erlebnisweisen bzw. die diese strukturierenden Motive und andererseits um gegenwärtige Körperpraktiken rund um die Themen Schwangerschaft und Geburt und wie neue Normen und Technologien deren Erlebnisweisen veränderten. So kritisiert sie auch, dass seit den 1980ern zunehmend „der“ Körper als Abstraktum Einzug in Debatten gehalten habe und in dessen Folge eine Technisierung und Verdinglichung körperlich-leiblichen Erlebens stattgefunden habe.

Die Reihe der *Analysen* eröffnet der Beitrag von Armin Langer. Er beschreibt die im Rahmen der Aufklärung geführte Diskussion um das jüdische Ritual der Beschneidung als Körperpolitik und *nationbuilding*. In der Ablehnung und Kritik dieses Rituals durch die nicht-jüdischen

Aufklärer im ausgehenden 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts wird deutlich, wie sehr implizit der protestantische Glaube und dessen Körperkonzepte die Idee eines nationalen und säkularen Körpers formte. Kein jüdisches Ritual wurde im 19. Jahrhundert so stark kritisiert wie die Beschneidung, die den Ausschluss und die vermeintliche ‚Andersartigkeit‘ der jüdischen Minderheit begründen sollte. In der Abwehr vermittelten sich jahrhundertealte anti-jüdische Ressentiments. Mit der zunehmenden Dominanz naturwissenschaftlicher Leitbilder und der Medikalisierung der Körper erhielten diese schließlich eine pseudo-wissenschaftliche Grundlage und wurden so auch Teil des modernen Antisemitismus. Aber auch innerhalb des deutschsprachigen Reformjudentums wurde im 19. Jahrhundert die Notwendigkeit des Rituals der Beschneidung zunehmend in Frage gestellt. Während bei Langer der Fokus auf Debatten um eine den Körper markierende religiöse Praktik im 19. Jahrhundert lag – und deren Instrumentalisierung für die Frage, welche Körper (sozialen Gruppen) zur Nation gehören sollten und welche nicht, verlängern Gundula Ludwig und Leander Diener in ihren Beiträgen den körperpolitischen Fokus auf Debatten um nationale Einheit ins 20. Jahrhundert hinein. Beide untersuchen, inwieweit Demokratieverständnisse durch Körperkonzepte bzw. -analogien legitimiert wurde. Im Zentrum von Ludwigs Beitrag stehen dabei Debatten und Maßnahmen zur „Sozialen Hygiene“ in der Weimarer Republik. Anhand einer diskursanalytischen Untersuchung von Schriften von Sozialhygienikern aus dieser Zeit kann sie zeigen, dass Demokratie über Körperpolitiken gelernt und eingeübt werden sollte. Mit Vorträgen, Kampagnen und Ausstellungen widmeten sich die Sozialhygieniker der ‚Volks-gesundheit‘ mit dem Ziel, für diese eine breite Akzeptanz zu schaffen und Verantwortung als neue Norm zu etablieren. Die Erziehung zur Verantwortung beinhaltete auch die Ausbildung eines Verantwortungsgefühls für die Bevölkerung als nationaler Einheit. In Eheberatungen sollte beispielsweise ein „eugenisches Verantwortungsgefühl“ erlernt werden. Nach Ludwig stellten die sozialhygienischen Kampagnen Techniken der Demokratisierung dar – zumindest vom Selbstverständnis ihrer Initiatoren her –, repräsentierten jedoch an heutigen Maßstäben gemessenen ein sehr technokratisches und autoritäres Demokratieverständnis. Diener untersucht in seinem wissenschaftshistorischen Beitrag das Zusammenspiel von Körpermetaphern aus dem Bereich der experimentellen Physiologie und den politischen Diskursen jener Zeit. Im Zentrum stehen die Schriften der Physiologen Bradford Cannon und Walter Rudolf Hess, die jeweils das vegetative Nervensystem beforschten. An den Schriften des in Cambridge forschenden Cannon und des in Zürich forschenden Hess aus den 1930er und 1940er Jahren zeichnet Diener seine These von der Ko-Konstruktion biologisch-medizinischer und politisierter Körperkonzepte nach. Beide Wissenschaftler waren in

unterschiedlichen politischen Systemen sozialisiert und unterschieden sich sowohl in ihrer Deutung des vegetativen Nervensystems wie auch in der Rückübertragung dieser auf die politische Situation ihrer Zeit bzw. zukünftige Formen von Gesellschaft. Dieners Ausführungen zeigen einerseits auf, wie sehr biologische Diskurse historisch spezifisch sind, aber auch wie sehr mit biologischen Erkenntnissen politische Verhältnisse gedeutet und geordnet werden sollten.

Die staatlichen Interventionen zur Regulation der Reproduktion der Bevölkerung sind Thema des Beitrags von Michael Zok. Dieser wählt hierzu eine vergleichende Perspektive: Er untersucht die Veränderungen in der Regelung von Abtreibung in den Ländern Irland und Polen, die beide durch einen starken Katholizismus geprägt sind. Die komplementären Entwicklungen zur rechtlichen Regelung von Schwangerschaftsabbrüchen – während in Irland jahrzehntelang ein restriktives Abtreibungsverbot galt und dieses jüngst liberalisiert wurde, ist das vor 1989 liberale Abtreibungsrecht in Polen im Zug der Transformation sukzessive eingeschränkt worden – deutet Zok vor allem vor dem Hintergrund des abnehmenden bzw. steigenden Einflusses der katholischen Kirche. In beiden Fallstudien steht im Zentrum der demographischen Debatten der weibliche Körper, der in seiner Funktion zur Reproduktion der Nation politisiert wurde und wird. Die Fallbeispiele erhellen die starke körperpolitische Verknüpfung von Religion, Nation und Geschlecht.

Während trotz aller Unterschiede die Beiträge von Langer, Ludwig, Diener und Zok Körperpolitik vor allem auf der Ebene des Diskurses (der Debatten, Konzepte, Modelle) bzw. des Staates verorten, nehmen die sich anschließenden Beiträge von Höhn und Tunić von den protestierenden individuellen Körpern ihren Ausgang. Clara-Sophie Höhn beschreibt in ihrem Text die Bedeutung der Weißen Civil-Rights Aktivistin Joan Trumpauer Mulholland, die 1963 als erste Weiße zusammen mit Schwarzen Aktivist_innen an einem Sit-In teilnahm. Die feindlichen Reaktionen auf diesen gewaltfreien Protest verweisen auf die körperpolitische Dimension des Aktivismus: die protestierenden Körper fordern die rassistische Ordnung heraus, die sich (auch) an Körpern festmachte und auf die (auch räumliche) Trennung von Körpern zielte. Höhn macht in ihrer Beschreibung außerdem auf die starke Bedeutung von Geschlecht für die Aufrechterhaltung der rassifizierten hierarchischen Ordnung aufmerksam, die die Weiße Aktivistin durch ihre Praxis in Frage stellte. Der Körper der Aktivistin wird hier zum Mittel und zur Ressource des Protests. In Željana Tunićs Beitrag geht es ebenfalls um die protestierenden Körper auf der Straße, aber auch um den toten bzw. verletzlichen Körper, der eine politische Mobilisierung nach sich zieht. Konkret beleuchtet Tunić den Zusammenhang von Körper, Tod und Politik am Beispiel Serbiens

ab den 2000er Jahren in Folge der Massenproteste, die den Rücktritt des autoritären Präsidenten Miloševićs erzwungen hatten. Sein demokratisch gewählter Nachfolger Đinđić fiel drei Jahre später einem Attentat durch Scharfschützen aus dem Dunstkreis des alten Regimes zum Opfer. Sein Tod löste Massendemonstrationen aus, bei denen die Protestierenden ihre Trauer um den Toten öffentlich und durch ihre physische Präsenz zum Ausdruck brachten. In der Deutung Tunićs wurde der tote Körper Đinđićs zu einem Politikum und zu einer Instanz des Politischen Lebens. Ähnlich wie hier gibt es aus der Geschichte viele Beispiele, in denen der tote oder verletzliche/verletzte Körper zum Ausgang politischer Proteste und Transformationen politischer Systeme geworden ist und ein Nachleben als politischer Körper führt, wie die Autorin mit dem Hinweis auf Achille Mbembes Konzept der Nekropolitik verdeutlicht.

Eine wichtige Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang sicher auch den Medien zu, die durch eine Politik der Bilder zur Mobilisierung des Protestes beigetragen haben wird – auch wenn das nicht der Schwerpunkt von Tunićs Analyse war. Der Beitrag von Simon Strick hingegen beschäftigt sich mit der Bedeutung von Medien, konkreter mit Social Media und dem Verhältnis von visueller Kultur und Körperpolitik. Sein Gegenstand sind Youtuber als Exponenten einer „Alternativen Rechten“, die auf ihren Kanälen ihre rechtsradikale Ideologie im Modus von Selbsttechnologien vermitteln. Sie propagieren Körperpraktiken der Optimierung und Transformation, mit Hilfe derer sie ihre rechten identitätspolitischen Fantasien unterfüttern. Strick deutet die Strategien der „Alternativen Rechten“ als postmodernen Neofaschismus, die durch eine neue Kombination von traditioneller rechtsradikaler Rhetorik, faschistischem Männlichkeitskult aber eben auch neoliberalen Adressierungen und Selbsttechnologien und deren affektiven Aufladungen gekennzeichnet ist, die den (männlichen) Körper in den Sozialen Medien in den Vordergrund rücken. Er plädiert daher für eine affekttheoretisch informierte Medienanalyse, um diesen Wandel der Strategien der Rechten angemessener beschreiben zu können.

Der Beitrag im *offenen Teil* dieser Ausgabe thematisiert ebenfalls körperpolitische Fragestellungen, auch wenn er gar nicht auf den Schwerpunkt dieses Hefts bezogen sein konnte, da er unabhängig vom Call eingereicht wurde. In ihrem Text beschäftigen sich Tena Mimica, Lukasz Nieradzik und Elisabeth Timm mit einer neuen visuellen Kulturpraktik, dem Portraitieren von Babybäuchen. Sie untersuchen diese aus einer sowohl historischen wie auch ethnographischen Perspektive und ordnen die Kulturpraktik in die Tradition der wohlfahrtstaatlichen Vorsorge- und damit auch Kontrollleistungen ein (die Stadt Wien überreicht seit den 1920er Jahren Schwangeren ein mit Babypflegeprodukten ausgestattetes Geschenk, das in den letzten Jahren auch einen Gutschein für Schwanger-

schaftsfotos beinhaltet). Während sie die Form der Visualisierung einerseits als Ausdruck einer biopolitischen Intervention deuten, stellen sie andererseits fest, dass das Fotografieren des Bauchs für die Schwangeren auch eine Möglichkeit ist, die eigene Schwangerschaft später als ästhetisch gelungen erinnern zu können. Das Fotoshooting der Bäuche ist somit Ausdruck einer populären Ästhetik bzw. ästhetischen Norm und Konsumkultur. Auch hier, so könnte man mit Blick auf den Schwerpunkt dieser Ausgabe sagen, besteht Körperpolitik in dem Ineinandergreifen von staatlichen (in diesem Fall kommunalen) Regulations- und Kontrollstrategien und individuellen Entscheidungen und Konsummustern. Die Visualisierung von Schwangerschaft ist kritisch in dem Interview mit Barbara Duden angeklungen, aber ähnlich wie im Beitrag von Strick zeigt sich hier, dass die Visualisierung mehrere Effekte zeitigt. Sie ermöglicht die Ästhetisierung der Schwangerschaft und damit auch eine Affizierung – als Selbsttechnologie; sie ist außerdem eingebunden in gesellschaftliche Körpernormen und konsumgesellschaftliche Muster und Anforderungen.

Die Beiträge dieses Heftes verdeutlichen, dass sich Körperpolitik in unterschiedlichen Dimensionen realisiert – individuell, staatlich, kollektiv, gesellschaftlich, diskursiv, in der Praxis etc. –, die jeweils spezifisch durch menschliche Körper (in ihrer Lebendigkeit und Verletzlichkeit) vermittelt sind, deren Bewegungen, Regungen, Affekten und Materialitäten. Das zeigt sich nicht nur an der thematischen Breite der Beiträge, sondern auch an der Interdisziplinarität der Analysen. Die Anschlussfähigkeit dieses Themas an wissenschaftliche Perspektiven auch jenseits der geschichtswissenschaftlichen liegt auf der Hand und bildet sich entsprechend im Heft ab. Die Reaktionen auf den CfP für dieses Heft waren jedoch nicht nur sehr interdisziplinär, sie waren vor allem auch sehr zahlreich. Aufgrund der Entscheidung für eine begrenzte Anzahl mussten einige vielversprechende Vorschläge leider abgelehnt werden. Entsprechend fehlen sie in dieser Ausgabe wie auch ganz andere wichtige Themen fehlen, die man bei dieser Schwerpunktsetzung durchaus hätte erwarten können, wie beispielsweise Beiträge zum vergeschlechtlichten Körper; zum rassifizierten anderen Körper; Analysen aus den *disability studies*; der Körper in Popkultur und Identitätspolitik; Technik und Körperpolitik; Politik im engen Sinne und Körper(politik) und viele weitere. Diese Aufzählung muss unvollkommen bleiben, weil jeder körperbezogene Gegenstand ein politischer oder politisierter sein kann (aber nicht muss). Was körperpolitisch relevant ist, unterliegt einem Wandel, der dann seinerseits zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Analyse werden kann.

Mit diesem Heft soll ein Raum zum Nachdenken über Körperpolitik geöffnet werden. Insofern endet die Einführung auch nicht mit einer

Bestimmung des Gegenstands, sondern lädt die Leser_innen dazu ein, sich selbst über die theoretischen und praktischen Anschlüsse von *body politics* ein Bild zu machen.

Das Titelbild dieses Hefts präsentiert ein Foto der Künstlerin VALIE EXPORT aus dem Jahr 1976, das den Titel „Einkreisung“ trägt und freundlicherweise zum Abdruck überlassen wurde:

VALIE EXPORT, Einkreisung, 1976, © VALIE EXPORT, Bildrecht Wien, 2020, Courtesy Galerie Thaddeus Ropac, London Paris Salzburg.

Imke Schmincke, Kontakt: i.schmincke (at) lmu.de, akademische Rätin am Institut für Soziologie/LMU München am Lehrstuhl Gender Studies. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen unter anderem Gesellschaftstheorien, soziologische Perspektiven auf Körper und Sexualität, Geschlechterforschung. In ihrem aktuellen Forschungsprojekt beschäftigt sie sich mit dem Wandel des Feminismus und der Körperpolitik der neuen Frauenbewegung.

Body Politic – Biopolitik – Körperpolitik. Eine begriffsgeschichtliche Rekonstruktion der Body Politics

Imke Schmincke

English abstract: This article explores the connection of body and politics as it is captured in the idea of body politics. Therefore the text first traces the notion of body politics back to the tradition of the concept of body politic. In the history of political thought the changing meanings and usages of the concept indicate different ideas of understanding society, power and the relation between individuals and collectives. The body as metaphor in political history has yet to be examined with respect to the historicity of the body. The new social movements in the 1970s, first and foremost the feminist movement, 'invented' body politics as a way to both criticize politics and the control of the (female) body and its reproductive capacities and to create a new notion of the political as well as activist politics. At the same time Michel Foucault developed the concept of biopolitics which later has been used by others to refer to the state and how it regulates and monitors the individual as well as collective bodies. Now it was the concrete material body which came to the fore in theoretical analysis as well as political activism. Feminism aimed at transforming the understanding of the political by calling the attention to the bodily aspects of power and politics. Body history is itself an effect of body politics but it also opens up new perspectives on the body as a crucial dimension of social change.

Die feministischen Bewegungen der 1970er Jahre haben verdeutlicht, dass menschliche Körper Gegenstand politischer Auseinandersetzungen sind und somit auch ein Thema der Körpergeschichte. In diesem Zusammenhang setzte sich in jener Zeit die Begrifflichkeit *body politics* (zu deutsch: Körperpolitik) durch, die an das englische *body politic* anschließt, dessen vornehmlich metaphorische Bedeutung jedoch radikal verändert. Der vorliegende Text versucht die semantische Verknüpfung von Politik und Körper begriffsgeschichtlich zu rekonstruieren, um zum Verständnis gegenwartsbezogener Körperpolitik beizutragen. Dabei schälen sich drei große Komplexe heraus, die die folgende Darstellung strukturieren: Zunächst soll es um die Geschichte des Begriffs *body politic* gehen, zu der einige Überblicksdarstellungen vorliegen, da im Englischen die heute noch gebräuchliche Formulierung auf eine längere

Tradition zurückgeht. Die Metapher spielte vor allem in der politischen Ideengeschichte eine maßgebliche Rolle und diente dazu, das Verhältnis von politischer Herrschaft und Gemeinschaft deut- und verstehbar zu machen und damit auch zu dessen Legitimation. Funktion und Bedeutung der Körper-Analogie wandelten sich im Laufe der Jahrhunderte. Im deutschsprachigen Kontext tauchte die entsprechende Verwendung der Begrifflichkeit „politischer Körper“ bzw. „Staatskörper“ erst sehr viel später auf, wie im zweiten Teil dieses Abschnitts aufgezeigt werden soll. Der zweite Komplex kreist um den von Michel Foucault geprägten Begriff der *Biopolitik*, mit welchem dieser eine neue Dimension politischer Herrschaft beschrieb: Der individuelle menschliche Körper einerseits, ‚die Bevölkerung‘ als Summe dieser Körper andererseits, wurden Gegenstand politischer Maßnahmen und Regulierungen. In dieser Formulierung treten Körper nicht mehr metaphorisch sondern auf eine neue Weise in ihrer konkreten Gestalt und Funktion in den Blick. Biopolitik beschreibt somit bereits Körperpolitik als eine Politik, die auf Körper zugreift, Körperpraktiken und Körperverhältnisse prägt und gestaltet. Zeitgleich zu Foucaults historischen Studien, für welche er diese Begrifflichkeit entwickelte, entstand im Zuge der neuen sozialen Bewegungen und vor allem der neuen Frauenbewegungen die Wortschöpfung *body politics/Körperpolitik*, wie bereits einleitend erwähnt. Diese bildet den dritten Komplex meiner Darstellung, in welcher rekonstruiert werden soll, inwiefern *body politics* als Ausdruck sowohl einer Kritik an einem herkömmlichen Verständnis von Politik wie als neue politische Praxis zu verstehen ist.

Body Politic – Politische Körper

Die *Encyclopedia of Political Theory* bietet zu *body politic* zunächst folgende kurze Definition an: „The analogy is employed to conceptualize and attribute an organic or biological nature to political institutions.“ (Rollo-Koster 2010: 134) Im Weiteren spezifiziert Rollo-Koster, dass mit dem Körpervergleich die verschiedenen Funktionen des Staates aber auch das Zusammenspiel verschiedener Elemente bezeichnet werden. Damit sind die beiden zentralen Traditionslinien angesprochen, die auch David G. Hale in seiner Geschichte des Konzepts herausarbeitet: die Körpermetaphorik sollte zum einen die Interdependenz und Funktionalität sowie hierarchische Anordnung einzelner ‚Organe‘ ausdrücken, zum anderen das Gleichgewicht und den Gegensatz von krankem und

gesundem ‚Organismus‘ (Hale 1971: 7, vgl. auch Musolff 2016: 57).¹ Erst seit dem politischen Denken der Moderne bezeichnet *body politic* eine staatlich verfasste Einheit wie eine Nation oder ein Gemeinwesen. Für die westliche Ideengeschichte gilt die Äsop zugeschriebene Fabel vom *Bauch und den anderen Gliedern* von ca. Mitte des 6. Jahrhunderts v.u.Z. als frühester Bezugspunkt.² In dieser Geschichte rebellieren die Körperglieder gegen den Bauch, weil dieser ihnen als faul und untätig erscheint. Als Strafe lassen sie ihm keine Nahrung mehr zukommen, woraufhin schließlich alle Körperglieder/-organe absterben. Platon und Aristoteles verdeutlichten mit der Körpermetaphorik in ihren politischen Schriften die Interdependenz und Hierarchie verschiedener Elemente und nutzten die Gesundheit/Krankheit-Analogie für das Nachdenken über staatliche Organisation. Philosophen und Historiker der römischen Antike bezogen sich auf die Fabel, um den Zusammenhang verschiedener Elemente innerhalb der politischen Gemeinschaft zu verdeutlichen. Paulus wendete die Metapher der *body politic* schließlich auf die Glaubensgemeinschaft an. Im Mittelalter setzte sich die Christianisierung der Metapher fort und fand ihren Niederschlag in den Schriften von Augustus und John of Salisbury. Die Kirche bzw. Gemeinschaft der Gläubigen wurde aufgefasst als der mystische Körper und Jesus Christus bzw. der Papst als Kopf des Ganzen. Der Übergang hin zu modernen Auffassungen von staatlicher Herrschaft und damit auch der Säkularisierung der theologischen Konzepte drückte sich in der Vorstellung von den zwei Körpern des Königs aus. Ernst Kantorowicz (1990 [1957]) untersuchte in seiner berühmten Studie *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* anhand von juristischen Texten der Tudor-Zeit, wie rechtliche

1 Vgl. die Überblicksdarstellungen von Rollo-Koster (2010), Hale (1971) und Harvey (2007), die das Konzept aus der politischen Ideengeschichte rekonstruieren. Andreas Musolff wiederum beleuchtet die Verwendung aus einer metaphorentheoretischen Perspektive (2016: 55–71; 2010: 81–136). Zur Geschichte der Krankheits-Metapher in Literatur und Politik vgl. auch Sontag (2012). Lüdemann (2004) sowie Koschorke et al. (2007) untersuchen die Funktion von Körper-Metaphern im Kontext politischer und sozialphilosophischer/sozialwissenschaftlicher Begriffsbildung. Zur politischen Verwendung von Organismus- und Körperkonzepten vgl. auch Türk/Lemke/Bruch (2006) sowie Lemke (2013). Während sich in deutschsprachigen Begriffs-Lexika keine Einträge zum Lemma „Körperpolitik“ finden, präsentieren Böckenförde/Dohrn-van Rossum (1978) unter dem Stichwort „Organismus, Organisation, politischer Körper“ in *Geschichtliche Grundbegriffe* eine ausführliche begriffshistorische Herleitung.

2 Auch wenn für die politische Ideengeschichte und die Entwicklung des Begriffs *body politic* Texte aus der griechischen Antike den zentralen Ausgangs- und Referenzpunkt bieten, so tauchte die Körpermetaphorik in politischen Kontexten auch in anderen Regionen und durchaus früher auf. In den meisten zitierten Überblicksdarstellungen wird als Beispiel hierfür die Rig-Veda genannt, ein hinduistisch-religiöser Text von ca. 1500 v. u. Z. (Harvey 2007: 4).

Konstruktionen den Körper des Königs in einen natürlich sterblichen und einen politischen verdoppelten: „Denn der König hat zwei Körper, nämlich den natürlichen (*body natural*) und den politischen (*body politic*). Sein natürlicher Körper ist für sich betrachtet ein sterblicher Körper [...]. Dagegen ist der politische Körper ein Körper, den man nicht sehen oder anfassen kann.“ (Kantorowicz 1990: 31) Beide Körper bilden eine unteilbare Einheit, der eine ist in dem anderen enthalten; überlegen ist jedoch zweifelsfrei der politische Körper. Der König als das Haupt und die Untertanen als die Glieder bilden zusammen eine Korporation; bei Tod trennen sich die beiden Körper des Königs und der politische geht auf einen anderen natürlichen Körper über. Damit wird die Kontinuität der weltlichen Herrschaft gesichert und bleibt theologisch legitimiert.³

Nach Ernst Vollrath hatte die Metapher politischer Körper seit der Wiederentdeckung von Aristoteles im 13. Jahrhundert in der politischen Theorie einen zentralen Platz inne. Er schreibt: „Es handelt sich um die neben Schiffsmetaphern und Steuermannstopos wichtigste politische Großmetapher“ (Vollrath 1989: 1073), die vielseitig zum Einsatz kam, um das Verhältnis Makro-Mikrokosmos und dessen Zustand (krank/gesund) zu bezeichnen. Mit der frühen Aufklärung verändert sich der Bedeutungsgehalt der Metapher, kollektivistische Vorstellungen werden durch ein legalistisch-individualistisches Vertragsmodell wie in Hobbes *Leviathan* (1651) ersetzt (ebd.). Auch die mystische Fiktion der zwei Körper verschwindet in den Texten der politischen Denker der frühen Aufklärung. Hale erklärt diesen Wandel damit, dass sich das Weltbild verändert und die Körperanalogie von daher ihre wissenschaftliche Basis verloren hatte: „A materialistic view of nature (e.g. Bacon and Hobbes) replaced the old

3 Jacques Le Goff zeichnet den Übergang von einer theologisch zu einer weltlich begründeten Herrschaft darüber nach, dass sich die Körpermetaphorik zunehmend vom Bauch zum Kopf zum Herzen verschob. Beruhte die Körpermetaphorik der Antike noch zentral auf einem System von Kopf/innere Organe/Körperglieder so hätte sich die christliche Körpermetaphorik auf den Zusammenhang von Kopf/Herz verschoben. Ab dem 13./14. Jahrhundert erst begann das Herz einen zentralen Platz in der Metaphorik einzunehmen: „It had become the *center*, the metaphorical center of the *body politic*. The centrality attributed to the heart expresses the evolution of the monarchical state in which the most important thing is the centralization that is taking place around the prince, not the vertical hierarchy expressed by the head and even less the idea of unity – the union between the spiritual and the temporal characteristic of an outmoded Christianity that is breaking into thousand pieces.“ (Le Goff 1989: 22) Eine stärker weltliche Auslegung von *body politic* legt Christine de Pizan in ihrer ca. 1404–07 verfassten Schrift *Livre du corps de policie* vor. Es handelt sich dabei um einen Ratgeber für einen Prinzen, welchem mit der Körper-Analogie – Prinz/Souverän als Kopf, Ritter und Adlige als Hände, Arme und Arbeiter als Füße usw. – eine Verantwortlichkeit für das Staatsvolk nahegebracht werden sollte (Pizan 1994 [1404–07]).

hylozoistic one which had given a scientific basis to the analogy.“ (Hale 1971: 8) Auch Arnold D. Harvey stellt in seinem Überblick fest, dass sich im 17. Jahrhundert der Bedeutungskontext der Körper-Metapher aufgrund wissenschaftlicher, medizinischer (z.B. ‚Entdeckung‘ des Blutkreislaufs), technologischer Entdeckungen und räumlich-geographischer Veränderungen wandelte: Gemeinwesen wurden nun weniger als Organismus und vielmehr als Maschinen oder Mechanismen verstanden (Harvey 2007: 31f.). Die Metapher selbst verschwand jedoch nicht. Sie bezeichnete seither eher Staaten in ihrer Gesamtheit aber auch bezogen auf ihren Zustand (stabil/instabil, gesund/krank).⁴ Jedoch auch der Wandel politischer Formen von Staat und Herrschaft, wie in der Französischen Revolution, trug dazu bei, dass sich Vorstellungen dessen, was mit *body politic* beschrieben wurde, veränderten.⁵

Die deutsche Entsprechung zu *body politic* ist in unterschiedliche Begriffe aufgespalten: Volkskörper, nationaler Körper, Staatskörper, politischer Körper (Musolff 2010: 121f.). Insbesondere der Begriff des Volkskörpers gilt aufgrund seiner Verbindung mit der Vernichtungspolitik im NS als diskreditiert. Wie Vollrath feststellt, dringt „im 17. Jh. [] das Bild des politischen Körpers im Zuge der Privatisierung des P. verspätet in die deutsche politische Literatur ein.“ (Vollrath 1989: 1073) Am Ende des 17.

4 Musolff insistiert, die verbreitete These, dass Hobbes einen modernen Gebrauch der Metapher eingeführt hätte, betone zu sehr den Bruch bzw. Wandel und vernachlässige, dass Hobbes mit seiner Perspektive auf das Pathologische im Staats-Körper gleichzeitig an bestehende Traditionen im Körper-Metaphern Komplex anschließt (Musolff 2010: 111). Auch Lemke argumentiert gegen Lüdemann, dass Hobbes nicht nur derjenige ist, der die (als mechanisch, künstlich gedachte) Vorstellung vom Gesellschaftsvertrag etabliert hat, sondern dass seine Vorstellung von Gemeinwesen und Souverän durchaus von organizistischen Vorstellungen geprägt war (Lemke 2013: 92f.)

5 Zwei Studien haben die Französische Revolution unter der Perspektive ihrer Körperpolitik analysiert und damit der Frage der Repräsentation einer neuen Form von *body politic*. Dorinda Outram stellt kritisch fest, dass es in der Französischen Revolution nicht gelungen sei einen modernen Staat bzw. einen öffentlichen Raum zu kreieren, in dem die individuellen Körper angemessen repräsentiert wurden (Outram 1989: 3). Antoine de Baecque zeigt hingegen in seiner historischen Metaphernanalyse, dass die Revolutionszeit sich selbst sehr deutlich in unterschiedlichen Körperbildern repräsentiert hat. Er zeichnet nach, wie mit Hilfe von Körper-Metaphern und Körper-Bildern der Übergang vom alten zum neuen Regime symbolisiert wurde, und hebt damit die politische Bedeutsamkeit von Metaphern gerade in Phasen des Umbruchs hervor: „Metaphors of the body thus offer networks of themes and references that constitute a coherent narrative of historic fracture and fill the chasm hollowed out by 1789 in the traditional chronicle of the monarchy. These metaphors were able simultaneously to describe the event and to make the description attain the level of the imaginary. The deployment of bodily topoi [...] allowed political society to represent itself at a pivotal moment of its history.“ (Baecque 1997: 4)

Jahrhunderts, so Musolff, hatte sich die Körper-Metapher als politische Metapher etabliert: „By the end of the century, the metaphor was so commonplace that Stiehler’s dictionary of 1691 included the synonymus *Staatskörper* and *Staatsleib*.“ (Musolff 2010: 124) Herder verknüpfte dann die Metapher des Staats- bzw. Nationkörpers mit der Idee einer ethnischen Einheit. Mitte des 19. Jahrhunderts tauchte erstmals der Begriff des „Volkskörpers“ auf, schließlich auch in seiner ethnisierten und antisemitischen Aufladung: „Towards the end of the nineteenth century, uses of the *body* metaphor in German political discourse were increasingly informed by an ethnicised notion of the *body politic* as a *Volkskörper* that had to guard itself against alien bodies from both inside and outside.“ (Musolff 2010: 128)⁶

In ihrer Begriffsgeschichte zeichnen Ernst-Wolfgang Böckenförde und Gerhard Dohrn-van Rossum (1978) sehr eindrücklich nach, wie die Begriffe ‚Organisation‘, ‚Organismus‘ und ‚politischer Körper‘, die ursprünglich aus der Naturbeschreibung stammten, sich im politisch-sozialen Bereich etablieren konnten. Die beiden Autoren betonen, dass damit das Metaphorische der Begriffe nicht einfach verloren gehe, sondern auch hin und wieder reaktualisiert werde. Nach der Französischen Revolution und im Zuge der sich entwickelnden Naturwissenschaften etablieren sich im 19. Jahrhundert die Begriffe Organisation und Organismus in der juristischen und sozialwissenschaftlichen Fachsprache: „die Vorstellung und Beschreibung des Staates und anderer Organisationsformen politischer Herrschaft als ‚politischer Körper‘ wie auch als Mechanismus wird abgelöst durch die Aufnahme des Organisationsgedankens und

6 In seiner Studie verdeutlicht Musolff einerseits, wie die Vernichtung von jüdischen und anderen als ‚minderwertig‘ deklassierten Gruppen gerade im Gebrauch von Körpermetaphern (vor allem in der Analogie von Volkskörper und Parasit) plausibilisiert und durchgesetzt wurde. Er betont andererseits, dass sich die Körper-Metaphorik der NS-Zeit auf bestehende Traditionen bezieht, in denen die Idee der Vernichtung nicht von Anfang an angelegt war. So bezieht sich Hitler in *Mein Kampf* und andere in ihren (prä)nationalsozialistischen Schriften auf diese Tradition und reformulieren die Körper-Metaphorik, um ihre grausame Vernichtungspolitik anzukündigen und wahrzumachen. Bei der Frage nach der Funktion und Wirkung von politischen Metaphern – in diesem Fall Körper-Metaphern – betont der Autor, dass diese sich zwar im Laufe der Zeit ändern würden, ihre jeweilige Bedeutung jedoch immer auch vor dem Hintergrund früherer Bedeutungskontexte entfalten würden, die ein langes Nachleben in der Alltagssprache hätten: „Not only do such allusions demonstrate a degree of popular memorising of famous and infamous historical formulations of the metaphor but, more importantly, they derive their very pragmatic and political import from this historical ‚resonance‘.“ (Musolff 2010: 139). In diesem Sinne stellen sich AfD Politiker_innen, die aktuell den Gebrauch der Metapher „Volkskörper“ revitalisieren, klar in die vom NS geprägte Verwendungstradition.

des Organisationsbegriffs als staatstheoretisch-politischen wie auch als schon technisch gefaßten staatsrechtlich-dogmatischen Begriffs.“ (Bockenförde/Dohrn-van Rossum 1978: 561) Susanne Lüdemann (2004) und Albrecht Koschorke et al. (2007) arbeiten die Wirkungen des Gebrauchs organisistischer Metaphern für die Selbstbeschreibung von Gesellschaften heraus. So stellt Lüdemann fest, dass in der Geschichte immer dann organisistische Metaphern für die Beschreibung politisch-sozialer Kollektive stark gemacht wurden, wenn es darum ging, eine Einheit zu produzieren, die Spaltung und Konflikte überdecken sollte (Lüdemann 2004: 201f.). Und auch Klaus Türk et al. (2006) erkennen, dass die Etablierung von Begriffen aus der Naturbeschreibung im politisch-sozialen Kontext nicht nur Ausdruck sich verändernder Vorstellungen von Organismus und Mechanismus (die erst ab dem 19. Jahrhundert als Gegensatzpaare gedacht wurden) ist, sondern auch Vorstellungen von Vergemeinschaftung und Herrschaft mit geprägt und legitimiert haben und in dieser Funktion auch für unterschiedliche politische Vorstellungen zum Einsatz kamen. So stellen sie fest, „dass die Organismusanalogie als Zentralreferenz für eine Reihe konkurrierender und sich bekämpfender Vergemeinschaftungsprojekte zwischen feudal-absolutistischen und bürgerlich-liberalen Konzepten Verwendung findet.“ (Türk et al. 2006: 95)

Was in diesen Arbeiten deutlich wird, ist die Tatsache, dass nicht nur die Übertragung von organischen oder Körperbeschreibungen auf den sich wandelnden politisch-sozialen Kontext zu historisieren ist, sondern letztlich auch die jeweils hegemonialen Vorstellungen aus dem Ursprungskontext, also dem Bereich des Organischen, Naturhaften, Körperlichen. In diesem Zusammenhang weist Thomas Lemke darauf hin, dass eine Analyse auch auf die Rückübertragungen der Körpermetaphorik reflektieren müsste. Welche Vorstellungen von Gesellschaft stecken in den jeweiligen Konzepten vom Körper und seinen Funktionen? Er teilt die Analyse von Koschorke et al. (2006), dass aktuelle Selbstbeschreibungen politischer Institutionen und Organisationen weniger auf ein klassisch körpermetaphorisches Vokabular zurückgreifen und dass dort mittlerweile die Metapher des Netzwerks zur Leitmetapher geworden sei. Anders jedoch als diese begreift Lemke diese Verschiebung nicht als Verschwinden einer Körpermetaphorik sondern als Indiz dafür, dass sich Konzepte und Wahrnehmungen von Körpern verändert hätten. Er schreibt: „Im Unterschied dazu ließe sich argumentieren, dass nicht die Körpermetaphorik als solche in den Hintergrund tritt, sondern vielmehr die Vorstellung eines abgeschlossenen, hierarchisch organisierten und mit sich identischen Körpers; an ihre Stelle tritt zunehmend die Idee eines fluiden, offenen, hybriden Körpers: die Konzeption des Körpers als Netzwerk.“ (Lemke 2013: 104)

Abgesehen von diesem wichtigen Hinweis Lemkes bleibt eine die Körperlichkeit historisierende Perspektive in den meisten Arbeiten zur Begriffs- und Metapherngeschichte von *body politic*/ des politischen Körpers jedoch eine Leerstelle. Insofern stellen die erwähnten Texte einen Beitrag zur politischen Ideengeschichte und keineswegs zur Körpergeschichte dar, denn sie historisieren das Politische, nicht jedoch das Körperliche. Studien, die systematischer die Vorstellungen von Körperlichkeit/Leiblichkeit, die in den jeweiligen Konzeptionen von *body politic*/ politischer Körper deutlich werden, rekonstruieren, stehen noch aus. Dass der Körper in seiner Historizität überhaupt erst zum Gegenstand wissenschaftlichen Interesses geworden ist, hat viel mit den im Folgenden darzustellenden theoretischen und gesellschaftlichen Entwicklungen zu tun, für die exemplarisch Foucault und die feministischen *body politics* stehen.

Auch wenn das Konzept *body politic* keine wichtige Rolle in der politischen Theorie mehr spielt, so ist es noch nicht gänzlich aus dem (anglophonen) Sprachgebrauch verschwunden. Zum gegenwärtigen Gebrauch von *body politic* hält Joëlle Rollo-Koster lapidar fest: „It should be mentioned that the metaphor has been revived in the late twentieth century as an academic buzzword. This revival has robbed the analogy of most of its analytical content. Today’s *body politic* is less of a conceptual tool than one of Orwell’s dying metaphors. In its contemporary usage, *body politic* usually denotes oppression in gender or colonialism, for example, but hardly ever refers to its old-regime analytical connotation of cooperation.” (2010: 138) Diese Diagnose erkennt jedoch, dass sich die Metapher weiterentwickelt hat hin zu der sprachlichen Neuschöpfung *body politics*, mit welcher sich auch der Bedeutungskontext veränderte, wie im Folgenden zu zeigen sein wird. Mit Musolf ist dabei darauf hinzuweisen, dass neuere Interpretationen und Umdeutungen immer auch an traditionelle Verwendungen andocken. Dies gilt sicher auch für das auf Foucault zurückgehende Konzept der Biopolitik, das im Folgenden dargestellt werden soll, wie auch den damit verknüpften Begriff der *body politics*. Beide Formulierungen verwenden Körper gerade nicht metaphorisch, sondern thematisieren eine Politik, die die lebenden menschlichen Körper zum Gegenstand hat.

Biopolitik

Foucaults Konzepte und Analysen zur Biomacht und Biopolitik sind – wie er selbst verschiedentlich in Interviews und Texten erwähnte – in den 1970er Jahren von den Erfahrungen der Kämpfe der neuen sozialen

Bewegung in Folge von 1968 geprägt.⁷ Die Hinwendung zu einer Materialität der Macht vollzog Foucault zunächst in seinem 1975 erschienenen Buch *Überwachen und Strafen*. Der hier aufgemachte Zusammenhang von Wissen und Macht, ihrer Institutionen und ihrer Wirkungen auf die Individuen und ihre Körper wird von ihm als Teil einer politischen Strategie gedeutet. So schreibt er in einer bekannten Passage, dass es ihm um die Analyse der „politischen Ökonomie‘ des Körpers“ (Foucault 1994: 36) und ihrer Geschichte gegangen sei. Entgegen der bisherigen Forschungen zur Geschichte des Körpers sehe er diesen nicht nur als Objekt einzelner eben als körperspezifisch definierter Spezialdisziplinen, sondern: „der Körper steht auch unmittelbar im Feld des Politischen; die Machtverhältnisse legen ihre Hand auf ihn; sie umkleiden ihn, markieren ihn, dressieren ihn, martern ihn, zwingen ihn zu arbeiten, verpflichten ihn zu Zeremonien, verlangen von ihm Zeichen.“ (Ebd.: 37) Er wird nicht nur ökonomisch in Wert gesetzt, sondern Gegenstand verschiedener Wissens- und Machttechniken, die einen neuen Machttyp konstituieren, welcher auch neue politische Formen hervorbringt. Diese Form der Politisierung der Körper über umfassende und komplexe Formen des Wissens und der Unterwerfung nennt Foucault „die politische Ökonomie des Körpers“

7 So formuliert er in einem Interview 1975 in einer Volte gegen den Marxismus, dass der Körper eine bedeutende Rolle für die Bewegungen und Kämpfe um 1968ff. gespielt habe (Foucault 1976: 107). In einem zwei Jahre später geführten Interview betont er die Relevanz der Erfahrung der Gefängnisrevolten in Frankreich 1971/72, in deren Rahmen er sich auch in einer politischen Unterstützerguppe aktiv einbrachte, für die Entwicklung seines neuen den juristischen Machtbegriff ablösenden und am bzw. im Körper ansetzenden Machtverständnisses (Foucault 1978: 105). In *Wille zum Wissen* von 1976, in dem er das Konzept der Biopolitik bzw. Biomacht erstmals vorstellt, argumentiert er, dass der von ihm für das 19. Jahrhundert analysierte neue Machttyp sich auch an den Widerständen gegen ihn zeige. Denn diese würden sich weniger auf das Recht als auf das Leben beziehen: „Weit mehr als das Recht ist das Leben zum Gegenstand der politischen Kämpfe geworden, auch wenn sich diese in Rechtsansprüchen artikulieren. Das ‚Recht‘ auf das Leben, auf den Körper, auf die Gesundheit, auf das Glück, auf die Befriedigung der Bedürfnisse, das ‚Recht‘ auf die Wiedergewinnung alles dessen, was man ist oder sein kann – jenseits aller Unterdrückungen und ‚Entfremdungen‘, dieses für das klassische Rechtssystem so unverständliche ‚Recht‘ war die politische Antwort auf all die neuen Machtprozeduren, die ihrerseits auch nicht mehr auf dem traditionellen Recht der Souveränität beruhen.“ (Foucault 1983: 173) In einem Text von 1982, in dem er seine bisherige Forschung resümiert und „das Subjekt“ zum „umfassenden Thema“ (Foucault 2005: 270) seiner Arbeit erklärt, begründet er, dass für die dafür notwendige Machtanalyse Widerstandspunkte oder Kämpfe zum Ausgang genommen werden sollten. Die Widerstände, die er dann als Beispiele nennt, sind die Frauenbewegung, die Anti-Psychiatrie-Bewegung sowie anti-autoritäre Bewegungen, die nach Foucault gegen Normierung, Disziplinierung und Kategorisierung (einer Form der Subjektivierung) und damit seiner Deutung nach gegen eine bestimmte Machttechnik oder Machtform aufbegehren (ebd.:273–275).

(ebd.). Hierfür wählt er in *Der Wille zum Wissen* den Begriff der Biopolitik bzw. Biomacht. Auch wenn diese Begriffe häufig synonym verwendet werden, so erscheint in diesem Text die Biopolitik als Konkretisierung der Biomacht und wird häufig in Verbindung mit dem Staat bzw. der Regierung verwendet. Dieser im 19. Jahrhundert im Abendland entstehende neue Machttypus realisiert sich weniger über Gesetz und Verbot als über einen Zugriff auf das ‚Leben‘, das Leben der einzelnen wie die Summe der Einzelkörper in der Figur der Bevölkerung. „Die Disziplinen des Körpers und die Regulierung der Bevölkerung bilden die beiden Pole, um die herum sich die Macht zum Leben organisiert hat.“ (Foucault 1983: 166) Verknüpft werden diese beiden Pole über das Sexualitätsdispositiv, welches gleichermaßen die Sexualität der Individuen wie die sich in der Sexualität realisierende Reproduktion der Gattung oder eben der Bevölkerung reguliert, kontrolliert, dokumentiert und verwaltet. Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen, so Foucault (ebd.: 170). Ein spezifischer Ausdruck der Biomacht ist der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert entstehende „moderne, staatliche, biologisierende Rassismus“ (ebd.: 178), wie Foucault auch in der Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft* von 1976 ausführt. Das Theorem der Biomacht/Biopolitik beschäftigt ihn auch in den Vorlesungen zur *Geburt der Biopolitik* von 1979. Hier liegt der Fokus jedoch auf einer Reformulierung von Herrschaft mit Bezug auf Staat und Regierung. Foucault erkennt eine jeweils spezifische Rationalität des Regierens, die Gouvernamentalität, die sich im 19. Jahrhundert mit dem Liberalismus entwickelt habe (Foucault 2004).

Auf die Konzepte Biopolitik und Gouvernamentalität wird sich vielfach in zeitgenössischen Forschungen bezogen, die die Wirkung von Biotechnologien einerseits, aber auch veränderte Formen der Regierung im Neoliberalismus andererseits untersuchen.⁸ Nach Andreas Folkers und Thomas Lemke ist „Biopolitik“ zu einem Schlüsselbegriff der intellektuellen Debatten der Gegenwart geworden“ (2014b: 8). Sie unterteilen zunächst werkgeschichtlich drei Phasen bzw. drei Aspekte, die in Foucaults Konzeption von Biopolitik deutlich werden (ebd.: 9f.): Zum einen gehe es Foucault um die Beschreibung einer historischen Zäsur im politischen Denken und Handeln und damit auch darum festzustellen, dass sich das Politische mit und in der Biopolitik verändert habe. Zum anderen beschreibt er aus der Perspektive einer Biopolitik die Entstehung eines staatlichen Rassismus. Und zum dritten entwickelt er von

8 Eine hilfreiche Übersicht zu verschiedenen Traditionen, die mit dem Konzept der Biopolitik arbeiten, wie aber auch dezidiert zu Foucaults Konzeptualisierung und daran anknüpfende sozialwissenschaftliche Ansätze bietet Lemke (2007) und der Reader von Folkers/Lemke (2014a).

der Biopolitik aus seine Perspektive auf den Liberalismus als neuer Regierungskunst. Die verschiedenen empirischen und gegenwartsdiagnostischen Anschlüsse an Foucaults Biopolitik systematisieren sie wiederum in Ansätze, die aktuelle Kontroll- und Körperkonzepte mit Foucault weiterdenken (Deleuze, Haraway), Ansätze, die alternative Genealogien der Biopolitik entwerfen (Agamben, Mbembe), Ansätze, die Veränderungen des Sozialen und Formen politischer Kämpfe analysieren (Negri/Hardt), Ansätze, die die Durchdringung und Veränderung des Sozialen durch Biotechnologien versuchen begrifflich zu fassen (Rose, Rabinow) sowie Ansätze, die aktuelle Phänomene als Ausdruck eines biopolitisch agierenden Kapitalismus begreifen (Cooper).

Was die Erwähnung dieser Rezeptionslinien verdeutlichen soll, ist, dass es verschiedene Richtungen gibt, in die das Konzept der Biopolitik weitergedacht werden kann. So hat Achille Mbembe auf den Kolonialismus als für die Biopolitik konstitutiven Entstehungskontext und dessen Nachwirkungen aufmerksam gemacht. Mit dem Begriff der Nekropolitik und Nekromacht ergänzt er das Konzept der Biopolitik um den Aspekt der Unterwerfung des Lebens unter die Macht des Todes (Mbembe 2014). Paul Rabinow wiederum setzt bei Effekten von Biotechnologien an und versucht deren Auswirkungen auf das Soziale mit seinem Konzept der „Biosozialität“ zu fassen, mit dem er Formen der Vergemeinschaftung (Praktiken und Identitäten) begreift, die sich über Zugehörigkeiten zu genetisch definierten Gruppen bilden. Die Biosozialität ist auch Ausdruck der Überwindung des Dualismus Natur-Kultur (Rabinow 2014).

Stefan Beck und Michi Knecht reflektieren ebenfalls Auswirkungen der Lebenswissenschaften, die neue Formen der Körperpolitik bewirken würden. Sie betonen aber auch, wie sich darin und dadurch Formen von Körperlichkeit verändern: „Zeitgenössische Körperkonzepte ‚flexibilisieren‘ sich – das ist vielleicht der allgemeinste Nenner, auf den sich die Vielzahl empirischer Untersuchungen zum Gegenwartskörper zuspitzen lässt – und diese Diagnose gilt sowohl für sich verändernde Körper-Repräsentationen als auch für die Transformation tatsächlicher Körper, für veränderte Wahrnehmungsmuster genauso wie für heutige Muster der politischen Regulierung und Administration.“ (Beck/Knecht 2003: 11)

Eine Perspektive auf zeitgenössische Formen der Biopolitik muss daher nicht nur den Wandel von Herrschaft, sondern auch den Wandel von Körperbildern, Körperpraktiken und Körper selbstverhältnissen mit einbegreifen. Dass die Politisierung von Körpern nicht nur als *top-down* Prozess, sondern auch als *bottom-up* Bewegung verstanden werden sollte, wird deutlich, wenn man sich eingehender mit dem Verständnis von Körperpolitik als *body politics* beschäftigt.

Body Politics – Körperpolitik

1971 erschien in Toronto eine neue Zeitschrift mit dem Namen *The Body Politic*.⁹ Es handelte sich um eine monatlich erscheinende Publikation, die sich als Sprachrohr der kanadischen Gay Liberation Movement verstand und bis 1987 über deren Aktivitäten, Themen und Debatten berichtete.

1972 publizierte Michelle Wandor in Großbritannien einen Reader unter dem Titel *The Body Politic*. Er versammelt *Writings from the Women's Liberation Movement in Britain 1969–1972* – so der Untertitel – und dokumentiert mit Analysen, Flugblättern und Interviews die Themen aus den Anfangsjahren der Bewegung.

Beide Publikationen können als Ausdruck einer Umdeutung von *body politic* zu *body politics* interpretiert werden. Sie eigneten sich die traditionsreiche Begrifflichkeit an, um vormals als privat und unpolitisch definierte Bereiche (Geschlecht, Sexualität, Körper) zu politisieren und damit auch das Verständnis von Politik zu transformieren, was sich in der in anderen Publikationen der Bewegung aufkommenden Rede der *body politics* ausdrückte. Es ging hier um eine Politik ‚von unten‘, um Kritik und Widerstand und einen Aktivismus, mit dem bestehende gesellschaftliche Normen und Praktiken verändert werden sollten. ‚Body‘ wurde hier nicht metaphorisch, sondern sehr gegenständlich und konkret als bestimmte Körper(erfahrung) verstanden. Ein ‚Ursprung‘ dieser Formulierung im Sinne einer ersten Nennung ließ sich nicht rekonstruieren. In den meisten Publikationen, die mit dem Begriff arbeiten, finden sich nur unspezifische Hinweise wie der, dass *body politics* auf die zweite Frauenbewegung zurückgehe. So zum Beispiel im Beitrag von Roberta Sassatelli: „Since its emergence feminist thought has conceived the body as a site of female oppression. The term body politics was a slogan for the feminist movement in the 1970s to campaign for abortion rights, to denounce violence against women and the objectification of their bodies.“ (2012: 355)¹⁰

9 Nachweise hierzu finden sich verschiedentlich im Internet, z.B. unter <https://www.uwo.ca/pridelib/bodypolitic/bphome.htm> [Zuletzt aufgerufen 22.5.2019]

10 Vgl. ähnliche Kommentare zum ‚Ursprung‘ der Begrifflichkeit, beispielsweise Kerchner: „Wurde der Begriff *body politics* zunächst im us-amerikanischen Forschungskontext der siebziger und achtziger Jahre als feministische Kritik an der Entkörperung des Politischen sowie an der Verkörperung des Weiblichen formuliert, so geht er im Kontext der neueren Studien zur Körpergeschichte inzwischen über den Geschlechteraspekt deutlich hinaus.“ (Kerchner 2005: 242f.); ähnlich auch Kaufmann (2002: 120). Es entsteht der Eindruck, als würde zumindest in den Anfangsjahren in feministischen Texten *body politic* und *body politics* teilweise auch synonym verwendet (vgl. z.B. Ginsburg 1984; Smith-Rosenberg 1994 [1985]); Scheman (1988)).

Die neue Frauen- und die Schwulenbewegung entstanden in Folge und als Teil der mit der Chiffre '68 verbundenen neuen sozialen Bewegungen, in den USA die Civil-Rights-Movement, Anti-Vietnam-Bewegung, in Westdeutschland die Studentenbewegung.¹¹ Das Neue an diesen Bewegungen war, laut Joachim Raschke, „die Kategorie der Lebensweise, welche die wert- und identitätsbezogene Lebensgestaltung im soziokulturellen Bereich in den Mittelpunkt des Interesses rückt“ (Raschke 1987: 74). Mit der Lebensgestaltung verbunden waren auch Fragen der Selbstverwirklichung und Authentizität (Reichardt 2014: 55) und der Gestaltung körperlicher und sexueller Bedürfnisse und Wünsche. Die Subjektivierung der Politik, also dass die subjektive Erfahrung zum Ausgang kollektiver Politisierung genommen wurde, galt für die sich formierende zweite Frauenbewegung in besonderer Weise, die diese Form der Politik in ihrem zentralen Slogan „The personal is political“ („Das Private ist politisch“) institutionalisierte (Dicker 2008: 81).¹² Das kollektive Subjekt dieser neuen sozialen Bewegung – das ‚Wir Frauen‘ – sollte über den Bezug auf eine allen Frauen (vermeintlich) gemeinsame Erfahrung gestiftet werden, die vor allem negativ in der Kontrolle und Enteignung der eigenen Körperlichkeit verortet wurde.¹³ Für die zweite Frauenbewegung in Nordamerika und Westeuropa wurde die Thematisierung und Politisierung von Körper und Sexualität zu einem zentralen

11 In diesem Kontext ist auch die Bedeutung der Sexualität zu nennen, Stichwort „Sexuelle Revolution“. Wie Pascal Eitler ausführt, fand in dem starken Fokus auf Sexualität in Teilen der Bewegung eine Politisierung und Verwissenschaftlichung statt: „Die ›sexuelle Revolution‹ – die Pluralisierung und Politisierung der Sexualität um 1968 – lenkt die Aufmerksamkeit auf den Körper und erlaubt es, den Körper als Politikum, als politisches Feld (um nicht zu sagen: Schlachtfeld) zu historisieren, zu rekonstruieren und zu dekonstruieren. In dieser Hinsicht war ›1968‹ auf dem Gebiet der Körperpolitik ein ebenso bedeutsamer Einschnitt wie auf dem Gebiet der Politik im herkömmlichen Verständnis des Begriffs.“ (Eitler 2007: 235)

12 Als Beispiel für dieses neue Verständnis von Politik sei an dieser Stelle auf ein Zitat von Wunderle verwiesen, die in ihrer Einleitung zu einer Anthologie von Texten aus der italienischen Frauenbewegung schreibt: „An die Stelle der ‚Frauenfrage‘ der traditionellen Arbeiterbewegung, die die Frau auf ihre Rolle als Lohnarbeiterin oder Ehefrau eines Proletariers verwies, treten heute die vielfältigen Erfahrungen und Anstrengungen der Frauen, sich als neues politisches Subjekt ‚Frau‘ zu setzen. Die Veröffentlichung dieser Erfahrungen ist die Politik der feministischen Bewegung. Die Subjektivität ist politisch: Das bezeichnet das Besondere der neuen Frauenbewegung, und genau darin liegt ihre Sprengkraft.“ (Wunderle 1977: 12)

13 Auch hierfür sei ein Zitat aus der bereits erwähnten Einleitung von Wunderle genannt. Wunderle sieht die allen Frauen gemeinsame Erfahrung in der, „Entfremdung vom eigenen Körper“: „Die oftmals traumatisierenden Erfahrungen der Abtreibung, der Sexualität und der Mutterschaft drücken ein Problem aus, das allen Frauen gemeinsam ist: die Entfremdung vom eigenen Körper, das Unvermögen, frei über ihn verfügen zu können, und seiner ‚Natur‘, seinen Krankheiten ausgeliefert zu sein.“ (Wunderle 1977: 30)

Mobilisierungsfaktor.¹⁴ „Sexualität [ist] der Angelpunkt der Frauenfrage“, wie Alice Schwarzer in ihrem erstmals 1975 erschienenen Buch *Der kleine Unterschied* feststellte. Die Kritik an herrschenden sexuellen Praktiken und Normen, die Kontrolle über den weiblichen Körper qua §218 bzw. auch allgemein eine vornehmlich männlich dominierte Medizin, kurz: die Objektivierung des weiblichen Körpers im Bereich der Sexualität wurde zum Ausgang feministischer Kritik und Selbstorganisation. So setzten sich verschiedene feministische Analysen mit der Rolle der Sexualität in der Unterdrückung der Frauen auseinander (Koedt 1988 [1968], Millett 1985 [1970]; Greer 2000 [1970]; Firestone (1985 [1970]), im deutschsprachigen Kontext vor allem Schwarzer (1977 [1975]); Stefan (1979 [1975])). Feministinnen fingen an, sexualisierte (häusliche) Gewalt öffentlich zu thematisieren und zu skandalisieren, 1976 eröffnete in Berlin das erste Frauenhaus (Lenz 2008: 283–291). Ein zentrales Thema war dabei auch gerade für die westdeutsche Frauenbewegung die Kampagne gegen den §218, die mit der Selbstbeziehungsaktion im *Stern* 1971 an Fahrt gewann und sich dann in der Gründung von Frauengruppen, Frauenkongressen, Demonstrationen, gemeinsamen Fahrten zu Abtreibungskliniken in den Niederlanden und die Organisation von Beratungszentren fortsetzte. Während Sexualität einerseits somit als negativer Bezugspunkt Prozesse der Vergemeinschaftung stiftete, ging es den sich bildenden Frauengruppen andererseits schließlich darum, mündige Subjekte ihrer eigenen Sexualität und Körperlichkeit zu werden und damit auch um eine positive Bestimmung von Weiblichkeit und weiblicher Sexualität. In Selbsterfahrungsgruppen wurden die persönlichen Erfahrungen zum Ausgang einer kollektiven Politisierung genommen. Kollektive körperliche Selbstuntersuchungen mit Spekulum ermöglichten einen bewussteren und positiveren Bezug auf die eigenen bis dahin stark tabuisierten und wenig sichtbaren Geschlechtsorgane. Und die hierin bereits praktizierte Selbsthilfe wurde dank verschiedener Gesundheitshandbücher erweitert und professionalisiert.¹⁵

Negative Körper- und Sexualitätserfahrungen bildeten somit den Ausgang und die Bedingung für die Bildung des kollektiven Subjekts ‚Wir Frauen‘, das auf eine Art Transformation des Selbst bei gleichzeitiger Aufwertung

14 Vgl. zur zweiten Frauenbewegung in Westdeutschland Schulz (2002); Lenz (2008); Schmincke (2015).

15 Das Handbuch mit der größten Reichweite ist *Our Bodies ourselves*, 1970 in einer ersten Version und 1971 unter diesem Titel von dem Boston *Women's Health Book Collective* herausgebracht wurde. Zur Geschichte, globalen ‚Reise‘ und Aneignung vgl. Davis (2007). Für Westdeutschland waren weitere Handbücher, wie das 1972 veröffentlichte *Frauenhandbuch Nr. 1* (Brot und Rosen 1972) und *Hexengeflüster* von 1975, einflussreich (Ewert et al. 1994).

des Weiblichen zielte. Die positive Affirmation des Weiblichen barg jedoch wieder Potentiale des Ausschlusses, weshalb sich die Frauenbewegung auch zunehmend auffächerte. Schon früh gab es unterschiedliche Strömungen, die später als Gleichheits- vs. Differenzfeminismus bezeichnet wurden. Während die einen davon ausgingen, dass Männer und Frauen gleiche Rechte haben sollten, betonten die anderen die spezifisch weibliche Erfahrung, die bisher in der patriarchalen Kultur marginalisiert worden war. Nicht selten wurde die spezifisch weibliche Erfahrung als körperliche festgeschrieben. D.h. die Bedeutung des Körperlichen für Weiblichkeit wurde nicht wie zunächst im Ansatz der *body politics* als naturalisierte Differenz, die Ausschluss und Ungleichheit legitimierte und damit politisch war, begriffen, sondern als natürliche Eigenschaft von Weiblichkeit herausgestellt. Diese unterschiedlichen Ansätze setzten sich später auch theoretisch fort in stärker essentialistisch argumentierende einerseits und poststrukturalistische bzw. sozialkonstruktivistische Konzeptionen von Geschlecht andererseits.

Wie Ilse Lenz festhält, war es kein Zufall, dass die Frauenbewegung bei der Körperpolitik ihren Ausgang nahm, denn der Ausschluss von Frauen aus der öffentlichen Sphäre war seit der modernen Geschlechterordnung primär darüber erfolgt, dass Frauen als körperlich, qua ihrer reproduktiven Funktion bestimmt wurden. Die Zuweisung in die Sphäre des Privaten war untrennbar verbunden mit der Festlegung von Weiblichkeit auf Mutterschaft.¹⁶ Daher folgert Lenz rückblickend: „Die Neue Frauenbewegung hatte das Private, die Sexualität und den Körper zu politischen Fragen gemacht. Indem die Frauenbewegung die herrschende Sexualität angriff, die sie als geschlossene Genusgruppe und ‚das andere Geschlecht‘ definierte, eröffnete sie den Weg zur Individualisierung und zu gleicher Partizipation der Frauen in der Öffentlichkeit.“ (Lenz 2008: 107)

Die feministischen *body politics* umfassen drei Aspekte: Zum einen geht es darum, persönliche und körperliche Erfahrungen zum Ausgangspunkt von Politik zu nehmen. Zum zweiten wird verdeutlicht, dass sich in den individuellen Erfahrungen gesellschaftliche Verhältnisse vermitteln. Dies impliziert die Annahme, ähnlich wie im Konzept der Biopolitik, dass (staatliche) Politik Körpererfahrungen prägt, z.B. durch Kontrolle über Reproduktion. Und zum dritten drückt sich in diesem Verständnis von Politik auch eine Transformation des Politischen aus, welches die Kritik einer Trennung in privat und öffentlich miteinschließt und vormals

16 Verschiedene wissenschaftshistorische Studien haben herausgearbeitet, dass und wie die Naturalisierung der Geschlechterdifferenz ein Ergebnis moderner Gesellschaften und der sich mit dieser konstituierenden modernen Geschlechterordnung war, vgl. Honegger (1991), Laqueur (1996), Schiebinger (1995), Hausen (1992).

private Fragen als politische und damit als gesellschaftlich verhandelbare begreift.

Silvia Kontos ordnet den Begriff aus einer politikwissenschaftlichen Perspektive folgendermaßen ein: „Körperpolitik ist ein kritischer Begriff und zugleich eine politische Praxis, die beide auf verschiedenen Ebenen zentrale Einwände der Frauenbewegung und Frauenforschung gegen die herrschenden Strukturen und Strukturierungen von Politik und Politikwissenschaft erhoben haben.“ (Kontos 1996: 137) Sie macht deutlich, dass Körperpolitik sowohl die mit der modernen Geschlechterordnung sich herausbildende Kontrolle und Regulation des individuellen weiblichen Körpers umfasst als auch mit neuen Formen des Regierens verbunden ist. Das bürgerliche Subjektverständnis wie auch das Verständnis von Politik war durchweg vergeschlechtlicht, weil es konstitutiv auf dem Ausschluss der Frauen aufruhte. So wird in ihrer Argumentation sehr deutlich, dass die von Foucault beschriebene Biopolitik, die das Leben als Quelle moderner Herrschaftstechnik ‚entdeckte‘, damit zugleich am weiblichen Körper ansetzte: „Der gesellschaftliche Zugriff auf den Körper, sei es als Rationalisierung oder als Sexualisierung, hat nicht nur historisch zuerst die Frauen erfaßt, sondern ist als Bewirtschaftung des Lebens zuallererst ein Zugriff auf den Körper der Frau und konstituiert in derselben Bewegung die Frau als Körper.“ (Kontos 1996: 146)

Körperpolitik ist somit wesentlich mit Geschlechterverhältnissen verbunden, sie reguliert individuelle Körper und stabilisiert oder modifiziert Herrschaftsverhältnisse. Wie aber in Kontos' eingangs zitierter Formulierung auch deutlich wird, meint Körperpolitik sowohl einen kritischen Begriff wie eine kritische Praxis und damit einerseits Körperpolitik von ‚oben‘ wie auch die politische Praxis ‚von unten‘. Diesen Doppelcharakter hält auch Sassatelli in ihrer Definition des Begriffs fest: „Body politics indeed refers both to the process through which societies regulate the human body or use (part of) it to regulate themselves, and to the struggles over the degree of individual and social control of the body, its parts and processes. In other terms, it covers the two sides of the power-body relations: the powers to control bodies on the one side, and resistance and protest against such powers on the other.“ (Sassatelli 2012: 348) So fordert beispielsweise hooks mit Blick auf die Politisierung schwarzer Frauenkörper ganz explizit eine „affirming body politics“, mit deren Hilfe die Bilder Schwarzer Weiblichkeit verändert werden könnten: „To intervene critically in the existing ways our bodies are represented, black females must take the lead in defining a liberatory body politics that embraces us and our reality.“ (hooks 1998: 73)

Kontos thematisiert aber darüber hinaus die Ambivalenz feministischer Körperpolitik, der es zwar einerseits darum gehen muss, die

Verknüpfung von Weiblichkeit mit Körperlichkeit und die Reduktion auf Generativität zu kritisieren. Andererseits birgt die individualistisch verengte Forderung nach Selbstbestimmung, reproduktiver Autonomie und körperlicher Integrität auch Probleme. Insbesondere im Bereich der Gen- und Reproduktionstechnologien sieht Kontos in der Trennung von Mutterschaft und Reproduktion auch die problematische Möglichkeit stärkerer Interventions- und Kontrollmöglichkeiten, der sich Frauen ausgesetzt sehen. Daher müsse feministische Körperpolitik und Körpertheorie beides zugleich berücksichtigen und kritisieren, die Reduktion der Frau auf ihren Körper ebenso wie ihre „Entkörperung“ (Kontos 1996: 154). Eine sehr ähnliche Kritik formuliert Barbara Duden, die der feministischen Körperpolitik vorwirft, einem neoliberal gerahmten, fragmentierten und letztlich verdinglichten Körperverhältnis den Weg geebnet zu haben. Sie schreibt: „In zwei Dekaden Frauenbewegung war das Konzept Frauen-,Körper‘ in Bewegung geraten und zwar in widersprüchlicher Weise: die Frauenbewegung distanzierte sich von sentimentalischen Konzepten verkörperter Weiblichkeit und machte sich im Gestus der kritischen Abwendung von der Medizin einen medikalisierten Frauenkörper zu eigen.“ (Duden 2010: 603)

Anders als diese kritisch feministischen Ansätze argumentieren jedoch stärker poststrukturalistisch orientierte feministische Ansätze, dass ein Rückgriff auf eine der symbolischen Aufladung bzw. kulturellen Prägung bzw. technologischen Einbindung vorgängige Körperlichkeit problematisch ist. Das gilt auch für den Geschlechtskörper und für das Verständnis von feministischer Kritik. So betont beispielsweise Judith Butler die Performativität des vergeschlechtlichten Körpers und seiner Materialität (Butler 1995). Vor allem Wissenschaftlerinnen aus den *Feminist Science and Technology Studies* haben verschiedentlich darauf hingewiesen, dass und auf welche Weise der vergeschlechtlichte Körper mit Technologie verwoben ist und dass es darum gehen müsse, über das traditionelle Denken in Gegensätzen (Körper-Geist, Natur-Kultur etc.) hinauszugehen, dieses zu historisieren bzw. kontextualisieren und nicht zuletzt Alternativen zu einem Politik- und Machtverständnis zu entwerfen, das vor allem durch den Gegensatz von Unterdrückung und Befreiung konstituiert ist (Haraway 1995). Diese Ansätze versuchen auch dem Wandel von Körperlichkeit im Zeitalter ihrer immer stärkeren technischen Bearbeitung Rechnung zu tragen und damit auch neue Perspektiven auf Materialität (wie beispielsweise im New Materialism) zu eröffnen (Coole/Frost 2010; Barad 2007).

Fazit: Körperpolitik und Geschichte

Aufgabe einer körperhistorischen Perspektive müsste sicherlich sein, sowohl Foucaults Entwicklung der Biopolitik wie auch die Entstehung der (feministischen) Körperpolitik selbst stärker noch zu historisieren. Während Foucault selbst von den sozialen Kämpfen seiner Zeit – zu denen eben auch die feministische Bewegung zählt – beeinflusst war und die neuen Formen politischer Praxis ernstnahm, wird in diesen Kämpfen unter anderem offenbar, dass moderne Gesellschaften auch veränderte Konzepte und Erlebnisweisen von Körpern hervorbringen. Dieser Wandel wurde zunehmend auch in den Geistes- und Sozialwissenschaften reflektiert, die sich in den 1970er Jahren erstmals expliziter mit dem menschlichen Körper zu beschäftigen begannen.¹⁷ So befassten sich einzelne Beiträge aus der deutschsprachigen historischen Anthropologie mit der Frage des „Verschwindens des Körpers“ (Kamper/Rittner 1976), d.h mit seiner Abwertung und Verdrängung, sowie mit seiner späteren „Wiederkehr“ (Kamper/Wulf 1982). Der Sportsoziologe Karl-Heinrich Bette konstatierte hingegen die paradoxe Gleichzeitigkeit von Körperverdrängung *und* Körperaufwertung (Bette 1989). In Frankreich thematisierten Pierre Bourdieu (1996 [1979]) und Luc Boltanski (1976) aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive die Frage, inwieweit soziale Ungleichheit auch über Geschmack bzw. „somatische Kulturen“ reproduziert wird. In spätmodernen Gesellschaften nahm das Interesse am Körper zu, sei es als Konsumgut (Featherstone 1982) und/oder als Identitätsanker (Giddens 1991). Diese sozial- und geisteswissenschaftlichen Analysen reflektieren nicht nur den Wandel, sie sind selbst Effekt und Ausdruck veränderter Körperverhältnisse und der gesellschaftlichen Bedeutung von Körperlichkeit. Diesen Wandel könnte man auch als ein Politisch-Werden der menschlichen Körper interpretieren, der durch die sozialen Bewegungen der 1970er Jahre vorangetrieben wurde. Und diese Politisierung zu beschreiben, war nicht zuletzt Aufgabe der *Körpergeschichte*. Mit ihr lässt sich die Entwicklung der Begrifflichkeit Körperpolitik und der mit dieser verbundenen Praxis verstehen als gleichermaßen Ausdruck eines gewandelten Verständnisses von Politik wie einer Veränderung von Körperkonzepten und Körpererleben. Mit der

17 Die soziologischen Klassiker hatten sich bisher eher implizit mit den menschlichen Körpern beschäftigt, Shilling spricht daher von einer „absent presence“ der Körperthematik in klassischen Texten (Shilling 2012: 12). Andere frühe Texte, die bereits Hinweise auf die Historizität und Sozialität der Körper gaben, blieben Randscheinungen, die keine eigene Forschungstradition begründeten (vgl. z.B. Mauss 1997 [1934], Elias 1976 [1939]). Übersichtsdarstellungen zur Körpergeschichte finden sich u.a. bei Stoff (1999); Lorenz (2000); Eitler/Scheer (2009); Bänziger/Graf (2012).

Moderne wurden beide – Körper und Politik – als sowohl gestaltbar wie damit auch als Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzungen aufgefasst. Wie Foucault mit seinem Konzept der Biopolitik und andere an ihn anschließende Arbeiten argumentieren, wurden im 18./19. Jahrhundert Körper bzw. das ‚Leben‘ der Bevölkerung Gegenstand von Herrschaftstechniken. Der staatliche Zugriff auf die Körper, die Reproduktion, Gesundheit und Krankheit ist seither in seinen vielen Facetten sichtbar geworden, er ist aber auch Anlass von Kritik und Widerstand, durch welche sich neue Formen einer ‚Körperpolitik von unten‘ durchsetzen. Wie im Anschluss an Foucaults Konzept der Gouvernementalität jedoch auch deutlich wurde, haben sich seither Formen des Regierens verändert, die eine eindeutige Trennung in oben/unten obsolet werden lassen. Dies ist beispielsweise sichtbar im Bereich der Reproduktionstechnologien oder anderer unter dem Stichwort der ‚Optimierung‘ gefasster Technologien zur Veränderung und Umgestaltung von Körpern.¹⁸ Als Körperpolitik muss daher auch die ‚selbstbestimmte‘ Nachfrage und Anwendung von Biotechnologien, die ‚freiwillige Unterwerfung‘ unter Körpernormen und Einübung spezifischer Körperpraxen verstanden werden. Körpersoziologische Untersuchungen weisen darauf hin, dass Körper eminent politisch sind, da wo sie Gegenstand und Teil von Herrschaft und Ungleichheit sind, von Klassifikationen und Kategorisierungen, die gesellschaftliche Verhältnisse stabilisieren, als Medium von Normierungen und Marginalisierungen und von Teilhabe und Ausgrenzung. Nicht zuletzt wird in den Untersuchungen jedoch auch deutlich, dass und wie sehr sich Körper einer vollständigen Rationalisierung entziehen, dass sie Widerstand leisten und einen körperlichen Eigensinn generieren, der sich der auch wissenschaftlichen Verdinglichung entzieht.

Wie insbesondere körperhistorische Studien seit den 1980er Jahren aufgezeigt haben, sind die Körper dieser Körperpolitiken moderne ‚Erfindungen‘. Erst mit der Moderne entstanden eine Verwissenschaftlichung, Vergegenständlichung und Vereinheitlichung körperbezogener Erfahrungen und Zustände, Konzepte vom Körper, die dann wiederum für die Behandlung aber auch Wahrnehmung und das Erleben prägend sein sollten. Die Historizität des Körperlichen bildete den Ausgangspunkt für die Frage seines politischen Einsatzes. Wie Philipp Sarasin schreibt: „Wenn ‚der menschliche Körper‘ nicht mehr der unhinterfragte Ausgangspunkt unserer politischen und kulturellen Diskurse und Praktiken ist sondern selbst Ort und Objekt dieses Handelns, dann wird Körpergeschichte zur politischen Geschichte: Wer generiert die diskursiven Muster, die die Wahrnehmung und die Praktiken strukturieren? Wer sagt, was ‚normal‘

18 Vgl. hierzu beispielsweise Villa (2008); Rödel (2015).

ist und was nicht – ‚lebensunwert‘, ‚genetisch nicht erwünscht‘, ‚fremd‘?“ (Sarasin 2003: 103)

Aber auch der Begriff der Körperpolitik hat eine Geschichte. Diese sollte in groben Zügen in diesem Beitrag skizziert werden. Er kam in einer Zeit auf, als in westlichen Gesellschaften eine neue Selbstwahrnehmung des Körperlichen und seiner Bearbeitung entstand. In diesem Zusammenhang habe ich vor allem die Relevanz des Körperlichen für die Geschichte des Feminismus herausgestrichen. Zu den gesellschaftlichen Bedingungen, die diesen ermöglichten, gehört eben auch der Wandel von Körperverhältnissen und -praxen.

Wenn Körperpolitik Gegenstand körperhistorischer oder körpersociologischer Arbeiten ist, ist damit jeweils auch ein bestimmtes Verständnis von Politik verbunden, d.h. erst die gewählte Perspektive auf den Gegenstand lässt Aspekte von Körperpolitik in den Blick treten.¹⁹ Körperhistorische Untersuchungen und Analysen zeitgenössischer Formen von Körperpolitik nehmen auf unterschiedliche Weise jeweils eine ähnliche Perspektive ein, die Körperpolitik von anderen auf Körper bezogenen Phänomene unterscheidet: Sie fragen jeweils danach, wie und auf welche Weise das Politische, als Ort der Aushandlung und der Gestaltung von Gesellschaft, von Herrschaft, Macht, Hierarchie, Teilhabe und Ausschluss, sich an den individuellen wie kollektiven Körpern festmacht. Dass sich dabei diese Körper verändern, flexibilisieren, fragmentieren und rebellieren, muss ebenfalls als Geschichte einer Körperpolitik ausgeleuchtet werden.

Literatur

Baecque, Antoine d. (1997): *The body politic. Corporeal metaphor in revolutionary France, 1770–1800*, Stanford: Stanford University Press.

Bänziger, Peter-Paul/Graf, Simon (2012): Körpergeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Eine „materielle“ Geschichte der Industrie- und Konsumgesellschaften zwischen Wissensproduktion und Differenzdiskursen. In: *Traverse* 1, S. 101–118.

Barad, Karen (2007): *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, Durham: Duke University Press.

Beck, Stefan/Knecht, Michi (2003): „Einleitung. Körper – Körperpolitik – Biopolitik“, in: *Berliner Blätter* 29, S. 7–14.

¹⁹ Beispiele für körperhistorische Arbeiten, die mit dem Begriff Körperpolitik arbeiten, wären Czarnowski (1985) und Kerchner (2005).

Bette, Karl-Heinrich (1989): *Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit*, Berlin, New York: Walther de Gruyter.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Dohrn-van Rossum, Gerhard (1978): „Organismus, Organisation, politischer Körper“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhardt Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 519–621.

Boltanski, Luc (1976): „Die soziale Verwendung des Körpers“, in: Dietmar Kamper/Volker Rittner (Hg.), *Zur Geschichte des Körpers. Perspektiven der Anthropologie*, München [u.a.]: Hanser, S. 138–183.

Boston Women’s Health Book Collective (1975): *Our bodies ourselves. A health book by and for women*, New York: Simon and Schuster.

Bourdieu, Pierre (1996 [1979]): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (1995): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin: Berlin-Verlag.

Brot&Rosen (1972): *Frauenhandbuch Nr. 1. Abtreibung, Verhütung*, Berlin: Druck im Selbstverlag.

Coole, Diana H./Frost, Samantha (2010): *New materialisms. Ontology, agency, and politics*, Durham [NC], London: Duke University Press.

Czarnowski, Gabriele (1985): „Frauen – Staat – Medizin: Aspekte der Körperpolitik im Nationalsozialismus“, in: *Beiträge zur Feministischen Theorie und Praxis* 8, S. 79–98.

Davis, Kathy (2007): *The Making of Our bodies, Ourselves. How Feminism Travels Across Borders*, Durham, NC: Duke University Press.

Duden, Barbara (2010): „Frauen-, Körper‘: Erfahrung und Diskurs (1970–2004)“, in: Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorien, Methoden, Empirie*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 601–615.

Dicker, Rory Cooke: *A History of U.S. Feminisms*, Berkeley: Seal Press.

Elias, Norbert (1976 [1939]): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Eitler, Pascal (2007): „Die ‚sexuelle Revolution‘ – Körperpolitik um 1968“, in: Martin Klimke/Joachim Scharloth (Hg.), *1968 – Handbuch zur Kultur- und Mediengeschichte der Studentenbewegung*, Stuttgart, Weimar: Metzler, S. 235–246.

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

Ewert, Christiane/Karsten, Gaby/Schultz, Dagmar (1994): *Hexengeflüster. Frauen greifen zur Selbsthilfe*, Berlin: Orlanda Frauenverlag.

Featherstone, Mike (1982): „The Body in Consumer Culture“, in: *Theory, Culture & Society* 1 (2), S. 18–33.

Firestone, Shulamith (1987): *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*, Frankfurt am Main: Fischer.

Folkers, Andreas/Lemke, Thomas (Hg.) (2014): *Biopolitik. Ein Reader*, Berlin: Suhrkamp.

Folkers, Andreas/Lemke, Thomas (2014): „Einleitung“, in: Andreas Folkers/Thomas Lemke (Hg.), *Biopolitik. Ein Reader*, Berlin: Suhrkamp, S. 7–61.

Foucault, Michel (1976): „Macht und Körper. Ein Gespräch mit der Zeitschrift *Quel Corps?*“, in: Michel Foucault (Hg.), *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Berlin: Merve, S. 105–123.

Foucault, Michel (1978): „Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere. Gespräch mit Lucette Finas“, in: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve, S. 104–117.

Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1994): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2005): „Subjekt und Macht“, in: Daniel Defert/Francois Ewald (Hg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Vierter Band*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 269–294.

Foucault, Michel/Sennelart, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität*, Frankfurt Main: Suhrkamp.

Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Hoboken: Wiley.

Ginsburg, Faye (1984): „The Body Politic: The Defense of Sexual Restrictions by Anti-Abortion Activists“, in: Carole S. Vance (Hg.), *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Boston u.a: Routledge & Paul, S. 172–188.

Greer, Germaine (2000): *Der weibliche Eunuch. Aufruf zur Befreiung der Frau*, München: dtv.

Hale, David George (1971): *The Body Politic. A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, The Hague, Paris: Mouton.

Haraway, Donna (1995): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt am Main, New York: Campus.

Harvey, Arnold D. (2007): *Body Politic. Political Metaphor and Political Violence*, Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing.

Hausen, Karin (1992): „Öffentlichkeit und Privatheit. Geschlechtspolitische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechterbeziehungen“, in: Karin Hausen/Heide Wunder (Hg.), *Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte*, Frankfurt am Main: Campus, S. 81–88.

Honegger, Claudia (1991): *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib ; 1750–1850*, München: dtv.

hooks, bell: „Naked without Shame: A Counter-Hegemonic Body Politic“, in: Ella Shohat (Hg.), *Talking Visions. Multicultural Feminism in a Transnational Age*, S. 65–74

Kamper, Dietmar/Rittner, Volker (Hg.) (1976): *Zur Geschichte des Körpers. Perspektiven der Anthropologie*, München [u.a.]: Hanser.

Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hg.) (1982): *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kantorowicz, Ernst H. (1990 [1957]): *Zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München: dtv.

Kaufmann, Margrit E. (2002): *KulturPolitik – KörperPolitik – Gebären*, Opladen: Leske + Budrich.

Kerchner, Brigitte (2005): „Körperpolitik. Die Konstruktion des ‚Kinderschänders‘ in der Zwischenkriegszeit“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 21, S. 241–278.

Koedt, Anne (1988): „Der Mythos des vaginalen Orgasmus“, in: Ann Anders (Hg.), *Autonome Frauen. Schlüsseltexte d. neuen Frauenbewegung seit 1968*, Frankfurt am Main: Athenäum, S. 76–88.

Kontos, Silvia (1996): „Körperpolitik – eine feministische Perspektive“, in: Teresa Kulawik/Birgit Sauer (Hg.), *Der halbierte Staat. Grundlagen feministischer Politikwissenschaft*, Frankfurt am Main, New York: Campus-Verl., S. 137–157.

Koschorke, Albrecht/Lüdemann, Susanne/Frank, Thomas/Matala de Mazza, Ethel (2007): *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt am Main: Fischer.

Laqueur, Thomas (1996): *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, München: dtv.

Le Goff, Jacques (1989): „Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages“, in: Michel Feher (Hg.), *Fragments for a History of the Human Body. Part Three*, New York: Zone, S. 12–26.

Lemke, Thomas (2007): *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg: Junius.

Lemke, Thomas (2013): „Gesellschaftskörper und Organismuskonzepte: Überlegungen zur Bedeutung von Metaphern in der soziologischen Theorie“, in: *Die Natur in der Soziologie. Gesellschaftliche Voraussetzungen und Folgen biotechnologischen Wissens*, Frankfurt am Main: Campus-Verl., S. 84–106.

Lenz, Ilse (Hg.) (2008): *Die Neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied Eine Quellensammlung*, Wiesbaden.

Lorenz, Maren (2000): *Leibhaftige Vergangenheit*, Tübingen: Ed. Diskord.

Lüdemann, Susanne (2004): *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München: Wilhelm Fink.

Mauss, M. (1997 [1934]): *Soziologie und Anthropologie/ Bd. 2: Gaben-tausch. Soziologie und Psychologie. Todesvorstellungen. Körpertechniken. Begriff der Person*. Frankfurt am Main: Fischer.

Mbembe, Achille (2014): „Nekropolitik“, in: Andreas Folkers/Thomas Lemke (Hg.), *Biopolitik. Ein Reader*, Berlin: Suhrkamp, S. 228–273.

Millett, Kate (1985, c1979): *Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Musolff, Andreas (2010): *Metaphor, Nation and the Holocaust. The Concept of the Body Politic*, London, New York: Routledge.

Musolff, Andreas (2016): *Political Metaphor Analysis. Discourse and Scenarios*, London: Bloomsbury Academic.

Outram, Dorinda (1989): *The Body and the French Revolution. Sex, Class and Political Culture*, New Haven, Conn: Yale University Press.

Pizan, Christine de (1994): *The Book of the Body Politic*, hg. Kate Langdon Forhan, Cambridge: Cambridge University Press.

Rabinow, Paul (2014): „Artifizialität und Aufklärung. Von der Soziobiologie zur Biosozialität“, in: Andreas Folkers/Thomas Lemke (Hg.), *Biopolitik. Ein Reader*, Berlin: Suhrkamp, S. 385–410.

Raschke, Joachim (1987): *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriss*, Frankfurt am Main: Campus.

Reichardt, Sven (2014): *Authentizität und Gemeinschaft. Linksalternatives Leben in den siebziger und frühen achtziger Jahren*, Berlin: Suhrkamp.

Rödel, Malaika (2015): *Geschlecht im Zeitalter der Reproduktionstechnologien. Natur, Technologie und Körper im Diskurs der Präimplantationsdiagnostik*, Bielefeld, Germany: Transcript.

Rollo-Koster, Joëlle (2010): „Body Politic“, in: Mark Bevir (Hg.), *Encyclopedia of political theory*, Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications, S. 134–137.

Sarasin, Philipp (2003): „Mapping the body‘. Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und ‚Erfahrung‘“, in: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 100–121.

Sassatelli, Roberta (2012): „Body Politics“, in: Edwin Amenta/Nash, Kate, Scott, Alan (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology*, Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, S. 347–359.

Scheman, Naomi (1988): „Der Körper des Gemeinwesens/ Der unpolitische Körper/ Körperpolitik“, in: Hans U. Gumbrecht/Ludwig K. Pfeiffer (Hg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 846–857.

Schiebinger, Londa (1995): *Am Busen der Natur*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Schmincke, Imke (2015): „Sexualität als ‚Angelpunkt der Frauenfrage‘? Zum Verhältnis von sexueller Revolution und Frauenbewegung“, in: Peter-Paul Bänziger/Magdalena Beljan/Franz X. Eder et al. (Hg.), *Sexuelle Revolution? Zur Geschichte der Sexualität im deutschsprachigen Raum seit den 1960er Jahren*, Bielefeld: Transcript, S. 199–222.

Schulz, Kristina (2002): *Der lange Atem der Provokation. Die Frauenbewegung in der Bundesrepublik und in Frankreich 1968–1976*, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Schwarzer, Alice (1977): *Der ‚kleine Unterschied‘ und seine großen Folgen. Frauen über sich – Beginn einer Befreiung*, Frankfurt am Main: Fischer.

Shilling, Chris (2012 [1993]): *The body and social theory*. London: SAGE Publications.

Smith-Rosenberg, Carroll (1994): „Körper-Politik oder der Körper als Politikum?“, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart: Reclam, S. 310–350.

Sontag, Susan (2012): *Krankheit als Metapher. Aids und seine Metaphern*, Frankfurt am Main: Fischer.

Stefan, Verena (1979): *Häutungen. Autobiografische Aufzeichnungen, Gedichte, Träume, Analysen*, München: Verlag Frauenoffensive.

Stoff, Heiko (1999): „Diskurse und Erfahrungen. Ein Rückblick auf die Körpergeschichte der 90er Jahre“, in: 1999. *Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts* 14 (2), S. 142–160.

Türk, Klaus/Lemke, Thomas/Bruch, Michael (2006): *Organisation in der modernen Gesellschaft. Eine historische Einführung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Villa, Paula-Irene (Hg.) (2008): *Schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*, Bielefeld.

Vollrath, Ernst (1989): „Politisch, das Politische“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel: Schwabe Verlag, S. 1071–1075.

Wandor, Michelene (Hg.) (1972): *The Body Politic. Writings from the Women's Liberation Movement in Britain, 1969–1972*, London: Stage 1.

Wunderle, Michaela (1977): *Politik der Subjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Imke Schmincke, Kontakt: i.schmincke (at) lmu.de, akademische Rätin am Institut für Soziologie/LMU München am Lehrstuhl Gender Studies. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen unter anderem Gesellschaftstheorien, soziologische Perspektiven auf Körper und Sexualität, Geschlechterforschung. In ihrem aktuellen Forschungsprojekt beschäftigt sie sich mit dem Wandel des Feminismus und der Körperpolitik der neuen Frauenbewegung.

„Die Geschichtlichkeit der Körperwahrnehmung in der Tiefe ausbuchstabieren.“ Ein Interview mit Barbara Duden

Barbara Duden / Imke Schmincke

English abstract: In this interview the well-known historian Barbara Duden explains how she 'discovered' in her research the historicity of the body and the senses. She reflects upon the fact that corporeal experiences are linked to social and cultural contexts, yet not identical with concepts and models of specific epochs. According to Duden it is the aim of body history to understand and historicize corporeality of past epochs and to make them an object and orientation of historical inquiry. As she points out in this interview she used the insights in the historicity of the body and senses also for analyzing contemporary changes around the female body and pregnancies and how they are managed by risk oriented medicine. As someone involved in the second wave of feminism her intention was to improve the situation of women but she formulates also a critical stance on feminist body politics and its paradoxical impacts.

Barbara Duden ist Historikerin und hat sich in ihrer Forschung mit Frauengeschichte/Frauen in der Geschichte, Medizingeschichte und Wissenschaftsgeschichte beschäftigt. Bekannt wurde sie durch ihre 1987 erschienene Dissertation *Geschichte unter der Haut*, mit der sie die deutschsprachige Körpergeschichte begründete. In der Analyse von Protokollen eines Provinzarztes aus dem 18. Jahrhundert arbeitete sie die Geschichtlichkeit des somatischen Erlebens heraus. In späteren Studien beforschte sie die Entstehung des wissenschaftlichen Gegenstands ‚embryonale Entwicklung‘ und schließlich die Visualisierung des Fötus, die diesen zu einer von der schwangeren Frau unabhängigen ‚Person‘ werden ließ. Schließlich hat sich Duden auch mit zeitgenössischen Veränderungen im Erleben von Schwangerschaften und deren Einpassung in eine risikoorientierte Medizin kritisch auseinandergesetzt. Durch die kontrastive Beschäftigung mit Körperlichkeit in verschiedenen Epochen – die Selbstwahrnehmung im Barock, die Körperlichkeit der klassischen Medizin bis in die 1970er Jahre und das ‚Verschwinden‘ dieses Körpers im Zuge von Risikomanagement und popularisierter Statistik – gelingt es ihr, Umbrüche sichtbar zu machen und blinde Flecken zu erhellen. Wie sie im

Interview erklärt, sei das Ziel der Körpergeschichte, „die erlebte Körperlichkeit zu historisieren und in die Geschichtswissenschaft“ einzufädeln. Der historisierende Blick auf den Wandel von körperlich-leiblichem Erleben und dessen Verwissenschaftlichung ermöglicht Duden auch eine kritische Distanz zu aktuellen Entwicklungen, die sie immer mal wieder in streitbaren Argumenten zum Ausdruck gebracht hat, sei es zur Medikalisierung von Schwangerschaftserleben, zur Fetischisierung und Verdinglichung von „Leben“ und „Körper“ und nicht zuletzt gegenüber poststrukturalistischen feministischen Perspektiven auf Körper und Geschlecht.

Bis zu ihrer Emeritierung war Barbara Duden Professorin am Institut für Soziologie der Leibniz Universität Hannover. Das hier abgedruckte Gespräch mit ihr führte Imke Schmincke für *Body Politics* im Oktober 2018 in Berlin.

Body Politics (BP): Sie werden ja in vielen Einträgen als „Pionierin der Körpergeschichte“ beschrieben. Würden Sie sich selbst als Körperhistorikerin bezeichnen?

Barbara Duden (BD): Ja. Wenn ich mich früher in Radiosendungen oder anderen Foren vorstellen sollte, habe ich immer gesagt, ich bin *die* Körperhistorikerin. Das war damals überraschend. Wenn Sie in den 1980er Jahren etwas über Körper wissen wollten, dann landeten Sie entweder beim Tanz oder bei der Medizin. Die Medizin hatte ein Radikalmonopol in der Definition körperlicher Phänomene wie Geburt, Krankheit, Altern, Menopause. Damals ist mir klargeworden, dass diese Medikalisierung und Biologisierung persönlicher Erfahrungen und Wahrnehmungen, die insbesondere Frauen betraf, erklärt werden muss. Und damit haben wir damals angefangen. Claudia Honegger untersuchte beispielsweise die Moralisierung des medizinischen Körperdiskurses im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert. Wenn es in dieser Zeit um Frauen ging, dann kommentierte die Medizin den Uterus, das Becken, die Beinstellung und die Brüste und dass die Schöpfung sie für Ehe und Mutterschaft so ausgestattet hatte. Honegger erkannte, dass die Gynäkologie die Sonderanthropologie der Frau war. Meine Frage damals war, wie ich als junge Intellektuelle zu einer Perspektive kommen konnte, aus der heraus nicht nur die Medizin und ihr Radikalmonopol in der Definition des Gegenstands kritisiert wird, sondern auch die Prägung der Selbstwahrnehmung. Die Frage war: Wie können wir etwas denken, ohne dass es durch uns bereits hindurch denkt, weil wir selber Teil davon sind und das Teil auch unserer Selbstwahrnehmung ist? Wie kommt man zu einer Position von außen? Foucault beschrieb dieses Problem so, dass das, was du versuchst zu durchdenken, immer schon in dir in die Richtung denkt, die du eigentlich verlassen willst. Ich habe das in *Geschichte unter der*

Haut, meiner Dissertation, beschrieben.¹ Ich hatte das Glück, dass ich auf die Krankengeschichten eines barocken Arztes, Johann Pelargius Storch aus Eisenach, gestoßen war. Der Arzt verschriftete die Klagen seiner Patientinnen, teils im Deutschen, teils in medizinischem Küchenlatein hielt er die Begegnungen der Frauen oder ihre Berichte fest. Diese Quelle brachte für mein Leben und meine Arbeit eine Wende, war geradezu umstürzend, weil ich zunächst nicht verstehen konnte, worüber die Eisenacher Patientinnen klagten. Die Adelsdamen, Schneiderinnen und Dienstmägde berichteten über ihre Befindlichkeit, erzählten von ihren inwendigen „Flüssen“, von innerer „Verstockung“, von ihrem „Gebüt“. In der Analyse denkt man als über 200 Jahre später geborene Historikerin intuitiv, das müsse uneigentliche Rede sein. Wenn eine 76 jährige Witwe sich beklagt, dass ihr monatliches Blut ausgeblieben war, dann hat sie sicher Krebs oder ist ein Fall für den Psychologen. Ich lernte, dass ich zu dem, wovon die Frauen berichten, keinen Zugang habe. Zu sehr bin ich selbst von der Medizin und Biologie geprägt, die als besitzergreifende Wissenschaften die Gegenstände selbst erst konstituieren. Diese Einsicht war grundlegend für meine Arbeit. Ich wollte diese Frau verstehen, sie beim Wort nehmen, die da in den Aufzeichnungen von Doktor Storch klagt. Wovon spricht sie? Auch wenn es sich um Protokolle eines deutschen Arztes handelte und nicht um Selbstzeugnisse, war mir die hier überlieferte Vorstellung von Körperlichem oder Körperbezogenem fremd. Um zu verstehen, wovon diese Frauen sprachen, war es nötig, die Medizingeschichte auf Distanz zu bringen. Diese versteht sich meist als Fortschritts- und Entdeckungsgeschichte, für die jedes neue Paradigma als Fortschritt und als Selbstverständlichkeit erscheint. Ich begann also, mich für die untergehende Seite der Geschichte zu interessieren. Was sind die Praxis leitenden Konzepte oder Vorstellungen des Arztes und der Frauen? In welchem Sinne sprechen sie von etwas Körperlichem, das nicht identisch ist mit dem medizinischen Paradigma der „Humoralpathologie“?

Mir ging es nicht um Dekonstruktion im Sinne eines formellen Verfahrens, das in der Vergangenheit bloß Variationen von Körperkonstruktionen identifiziert. Das wird der Tiefe der historischen Erfahrung nicht gerecht. Die Frauen erzählen diese Geschichten nicht, weil der Arzt ihnen was gesagt hatte, oder weil sie Frauen im Barock sind, die in dieser Zeit eine allgemeingültige Sicht auf sich selber haben, sondern ihre Berichte verschriften *Erfahrungen*. Das, was ihnen widerfährt im intensiven Sinne. Und was mir fremd ist, weil ich diese Erfahrung gar nicht haben *kann*, weil sie geschichtlich ist, nicht universal gültig. Mit den Klagen der Eisenacher

1 Duden, Barbara (1987): Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730. Stuttgart: Klett-Cotta.

Frauen konnte ich die Geschichtlichkeit der Körperwahrnehmung in der Tiefe ausbuchstabieren.

BP: Inwiefern ging es dabei nicht auch um das Ausloten des Verhältnisses von Diskurs und Erfahrung?

BD: Das, was die Frauen berichten, entsprang nicht einem medizinischen oder religiösen Diskurs der Zeit. Die entscheidende Frage für mich war damals: Wie kommt inwendige Erfahrung zustande? Wie kommt eine Erfahrung zustande, die aus den Sinnen quillt, aus der Praxis, aus den Alltagshandlungen und eben nicht aus einem Diskurs? Diskurse haben mich nie interessiert. Ich wollte also nicht fragen, wie die Schriften der Gelehrten sich in der Wahrnehmung von Frauen oder auch Männern niederschlagen. Mir ging es um die epochenspezifischen praxisleitenden Vorstellungen, von denen die ärztlichen Protokolle zeugten, Vorstellungen, welche die Frauen wahrnahmen, ohne dass es ihnen jemand gesagt hatte. Und dazu war es nötig, die Ratschläge und Mittel des barocken Doktors zu historisieren. Ein Gutteil der Arbeit an dieser Quelle konzentrierte sich darauf, genau das auszusortieren und nicht unter der Hand eine uneigentliche Rede des Mediziners aus den Berichten der Frauen heraus zu destillieren. Ich wollte die praxisleitenden Motive dieser leibhaftigen Erlebnisse herausarbeiten. Ein Beispiel hierfür wäre die Angst vor Verhärtung. Man stellte sich vor, dass das der Tod sei und dass es gut und heilsam sei, wenn das Geblüt rauskommt, wenn es fließt. Die Bewegungen ihres Geblüts werden von den Frauen oft angesprochen. Für mich wurden so das Geblüt und seine Bewegungen zum Leitbegriff. Die Frauen sprechen dabei von etwas, das in ihnen ist und das sie nicht sehen, von Ebben und Fluten, zu viel oder zu wenig Geblüt, von „irrenden Flüssen“ oder dem Erlebnis der Schwachblütigkeit. Solche Erzählungen existierten vor der Verallgemeinerung von Harveys ‚Entdeckung‘ des Blutkreislaufs. Und ich wollte das Fleisch dieser Frauen verstehen und nicht einen Text, den sie zur Sprache brachten. Ich wollte an die Sinne herankommen, von denen sie berichten. Ich habe dabei verstanden, dass erst die im 19. Jahrhundert entstehenden wissenschaftlichen Fachdisziplinen, die Medizin und die Psychologie, etwas getrennt hatten, was vorher vermischt erlebt worden war. Foucault hat diesen Prozess der Entdeckung einer empfindungslosen Anatomie in *Die Geburt der Klinik* beschrieben. Die Frauen klagten beispielsweise über einen blöden Magen, der sich meldet, weil sie sich geärgert hatten, und dann nahmen sie Rhabarber, um die üblen Empfindungen im Magen zu putzen. Psychisches und Körperliches waren hier noch nicht getrennt, sondern bildeten gemeinsam den Stoff der Erfahrungen und Empfindung. Auf diese Weise erschließt sich auch die Heraufkunft der Deutungsmacht der Naturwissenschaften und der Medizin. Diese haben ein ganzes Feld von Praktiken übernommen und

zusammengefasst, die ehemals vom Pastor in der Kirche gehört oder im Ackerbau gesehen waren und die situativ im Alltagsleben einen Sinn gemacht hatten. Als Körperhistorikerin war mir klargeworden, dass die Geschichte unter der Haut wirkt, ohne dass wir das wissen.

In einem nächsten Schritt habe ich angefangen doppelt zu arbeiten, also einerseits die geschichtlichen Körpererfahrungen zu untersuchen, aber andererseits auch die Zeitgeschichte des erlebten Körpers in der Gegenwart, zum Beispiel die symbolische, körperbildende Wirkmacht von Technik und Medizin im Umgang mit Frauen. Beispielsweise in der Pränataldiagnostik, die in den 1980er Jahren aufkam. Dabei bin ich immer zwischen beiden Epochen hin und her gependelt und versuchte mit den Damen in Eisenach im Schulterschluss zu bleiben. Auch wenn mir gefiel, wie sich bei ihnen die Wut niederschlagen konnte, so wusste ich doch, dass mir das so nicht möglich sein würde, dass ich die Wut nicht primär somatisch erlebe, sondern dass sie für mich etwas Psychisches ist. Ich habe die Eisenacher Frauen mit meinen Wahrnehmungs- und Sehgewohnheiten konfrontiert. Zum Beispiel befragte ich die Schneidersfrau aus den ärztlichen Protokollen, woran sie den Beginn eines Schwangergehens wisse und was für sie eine Schwangerschaft ausmacht. Das Schwangergehen einer Frau damals war ein vollständig anderes Geschehen als die moderne entitative Schwangerschaft, die seit den 1960er Jahren zu einem biologischen und dann genetisch terminierten Programmablauf wurde. Die Befragung der Eisenacher Frauen ermöglichte mir einen Sehepunkt, eine Verfremdung und Distanz, mit der ich die Entwicklungen der Gegenwart auf eine andere Art begreifen konnte. Die barocken Damen waren für mich ein Abstützpunkt beim Studium der Gegenwartsgeschichte, die ich als erwachsene Frau, Intellektuelle und Wissenschaftlerin verfolgte. Mit ihnen konnte ich Distanz gewinnen zu meiner eigenen Zeit und zu dem „Körper“, der Frauen durch Diskurse zur Verinnerlichung angeboten wurde.

BP: Und wie ist die Studie in ihrer Zeit (1987) in der Geschichtswissenschaft aufgenommen worden?

BD: Als Studentin und dann Feministin habe ich viel Frauengeschichte und viel allgemeine Geschichte gemacht. Es war für mich ein unglaubliches „Aha“, als mir dämmerte, dass die Figuren, mit denen wir Historikerinnen uns befassten, körperlos sind. Dass die Subjekte der Geschichtswissenschaft offenbar kein Fleisch haben und dass die Historiker offenbar davon ausgehen, dass man alles über sie verstanden hat, wenn man deren Intention erfasst und das, was im Kopf oder im Gehirn abläuft. Doch französische Historiker waren dabei, Sachen, Dinge, Handlungen als geschichtlich bedingt zu untersuchen, die bisher nicht Teil der Geschichtswissenschaften gewesen waren: Kindheit, Familie, Essen,

Schlafen. Mir ging es dabei darum, den Weg dafür zu öffnen, die Frauen und Männer in ihrer geschichtlichen Somatik, als somatische Erfahrungen, Empfindungen, Wahrnehmungen und Wissen zu begreifen. Ziel der Körpergeschichte war es, die erlebte Körperlichkeit zu historisieren und in die Geschichtswissenschaft einzufädeln. Als ich damals die Dissertation über Doktor Storchs Patientinnen schrieb, fürchtete ich, die Fachkollegen würden das nicht als historisches Thema zulassen. Aber Professor Reinhard Rürup, mein Doktorvater, ein wunderbarer Historiker, sehr neugierig, hat gesagt, „merkwürdig, aber interessant. Machen Sie mal!“ Hatte ich Glück. Im Gegensatz zu einer Dekonstruktion ging es mir um das Nachsinnen im Gegenüber der historischen Subjekte, mit denen wir uns befassen, denen wir zuhören, über die wir nachdenken. Diese ernst zu nehmen, bedeutete für mich Körpergeschichte als Sinnesgeschichte zu betreiben. Eine Folge daraus war, darauf hinzuweisen, dass die Wissenschaft, hier die Medizin oder Biologie, nicht nur etwas „entdeckt“, sondern durch ihre Definition und Behandlung auch in der Tiefe verändert hatte. Die Amplituden der leibhaftigen Wahrnehmung waren zur Zeit Johann Sebastian Bachs mächtiger oder breiter und vielschichtiger als es heute der Fall ist. Das wurde mir besonders in der Beschäftigung mit dem Thema Schwangerschaft klar.

BP: In Ihrer Studie *Der Frauenleib als öffentlicher Ort*² haben Sie ja herausgearbeitet, wie der Fötus erst durch die Visualisierung als eigenständiges Wesen entsteht.

BD: Das ist richtig. Erst in den späten 1980er Jahren kam der Ultraschall in die gynäkologische Praxis und mit ihm die Visualisierung der Stadien embryonaler Entwicklung unter den Rücken einer Frau. Erst der Schwangerschaftstest, dann die Beschallung und dann die ärztliche Instruktion, in der die Frau über den Embryo in ihrem Inneren aufgeklärt wird. Dazu kamen die anheimelnden Bilder Lennart Nilssons. In diesem Zusammenhang habe ich gegen das Gerede vom ‚Leben‘ als ‚letztem Wert‘ argumentiert. Ich habe mich mit der kirchlichen Position befasst, die meiner Meinung nach diesem Biologismus aufgesessen war. Ich wollte die ‚gute Hoffnung‘ auf das kommende Kind von dieser Implantation visualisierter embryonaler Gestalt trennen. Ich arbeitete zur Geschichte des Schwangerschens und veröffentlichte mit anderen einen Sammelband

2 Duden, Barbara (1991): *Der Frauenleib als öffentlicher Ort: vom Missbrauch des Begriffs Leben*. Hamburg u.a.: Luchterhand; dies (1991): *Der ‚öffentliche Fötus‘ als Emblem für das Leben. Überlegungen zur Geschichte des modernen Körpers*, in: Jahresbericht des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen. Essen, S. 160–175.

zur Geschichte des Ungeborenen.³ Zu diesem Thema war kaum gearbeitet worden, ich wollte dieses metaphernreiche Feld aufschließen und zugleich verstehen, was die biologistische Visualisierung mit der Schwangeren macht. Deshalb habe ich später dann die Geschichte der Sichtbarmachung der ‚guten Hoffnung‘ in der älteren Druckgraphik untersucht und den Bruch studiert, den die neuen objektivierenden Zeichen-Verfahren und die Wissenschaft der Embryologie im frühen 19. Jahrhundert ausgelöst hatten. Die Idee fötaler und embryonaler Entwicklung im Bauch der Frau kam mit der Biologie, sie gehört zu den großen historischen Umbrüchen. Diese historisch-anthropologischen Zusammenhänge haben mich sehr interessiert und ich wollte verstehen, wie die Wissenschaft mittels Techniken des Schneidens, Färbens und viel später dann des Ultraschalls nicht nur den Embryo, also die embryonale Gestalt, als Entwicklungsstadium des Menschen „entdeckte“, sondern auch, wie dabei der Embryo von der Klassifikation eines spätbarocken Monsters zu einem Stadium in der regelgerechten embryonalen Entwicklung wurde.

BP: Es ging Ihnen darum, sich von dem scheinbar selbstverständlichen Wissen zu distanzieren und neu und befremdet über die Dinge nachzudenken?

BD: Mir ging es darum, die Fremdheit der Vergangenheit und die Wucht ihrer anderen Wirklichkeit ernst zu nehmen; die Tiefe der Vergangenheit, in die ich selber weder zurück kann noch will. Aber man muss ernst nehmen, dass es tatsächlich Geschichtlichkeit gibt, dass mit den Sinnen haptisch erfahrene Wahrnehmungsweisen verschwanden. Das war für mich auch wichtig, um eine Distanz zur Gegenwart zu gewinnen. Mit dem Buch *Der Frauenleib als öffentlicher Ort* über den Fötus ging es für mich darum, den Schwangeren heute zu sagen, dass sie sich selbst überlegen dürfen, was sie mit der Frucht in ihrem Inneren tun oder lassen. Allerdings habe ich nicht die Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs propagiert, nur seine Entkriminalisierung gefordert. Die Freiheit der Frauen bei sich selbst Rat suchen zu können. Damals in der Frauenbewegung in den 1970er und 1980er Jahren war es wichtig Ärztinnen als Verbündete zu suchen. Hierzu gab es Listen und es kam die Methode des Absaugens auf, die Frau im Prinzip auch selbst erlernen kann.

BP: Welche Bedeutung hatte die Frauenbewegung für Sie?

BD: Ich war damals in Berlin und war Historikerin, habe im Friedrich-Meinecke-Institut der FU ein herkömmliches Geschichtsstudium ab-

3 Duden, Barbara/Schlumbohm, Jürgen/Veit, Patrice (Hg.) (2002): Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

solviert, das nur von Männern handelte. Wir Historikerinnen stellten damals gemeinsam fest, dass unsereiner in der Geschichte gar nicht vorkommt. Als wir diese Lücke entdeckten, fingen wir an, diese Studien über Frauen ins Fach einzufädeln. Es war in intellektueller Hinsicht wichtig, die Frauengeschichte nicht nur in Gang zu setzen, sondern sie auch akademisch respektabel zu machen. Es ging dabei nicht um „Geschlecht als soziale Kategorie“, sondern um Frauen, Frauengeschichte und Frauen in der Geschichte.

Für mich war die Freundschaft mit anderen Frauen in intellektueller und erotischer Hinsicht eine wunderbare Entdeckung, sie eröffnete eine ganze Welt. In den 1950er Jahren waren die Frauen ja wesentlich durch ihre Erfahrungen in den Familien ebenso vereint wie voneinander getrennt. Für die Frauenbewegung waren die Gruppenzusammenhänge wichtig und Themen wie der Schwangerschaftsabbruch. Also Körperpolitik. Wir empfanden es als Skandal, was Frauen zugemutet wurde und dass sie sich das auch noch schuldhaft zuzuschreiben hätten. Die Macht der Ärzte über den Frauenkörper war scheußlich, ebenso zum Beispiel die Form, in der Gebärende in der Klinik in Rückenlage ihr Kind himmelwärts zur Erde bringen mussten, indem ihre Beine in diesen Steigbügeln steckten, das war grausam. Eine solche Gewalt.

Es ist zugleich interessant, dass damals in den 1970er Jahren zweierlei begann: einerseits ging es mit der Frauenbewegung darum, sich das medizinische Wissen zu Schwangerschaft und Geburt selbst anzueignen und die Mediziner zurückzuweisen; andererseits begann damit auch die Verinnerlichung wissenschaftlicher Kategorien, die Verwissenschaftlichung der eigenen Wahrnehmung junger – und älterer – Frauen.

BP: Das ist ja auch ein interessanter Wendepunkt. Wie stark haben Sie selber auch erlebt, dass Körperpolitik eine wichtige Form war, um kollektiv Geschlechterungleichheit zu problematisieren?

BD: Zunächst ging es darum, die Situation für die Frauen zu verbessern. In diesem Zusammenhang waren die Möglichkeit des Schwangerschaftsabbruchs wichtig, aber auch die Verhütungsmöglichkeiten. Die Pille haben wir damals heftig kritisiert, diese scheinbare sexuelle Befreiung durch eine chemische Umstellung ihres Fleisches und die naturidentische Blutung. Diese Form der hormonellen Programmierung fanden wir inakzeptabel. Warum sollten wir das machen? Es musste doch andere Wege geben. Aber für viele war die Einnahme der Pille zur Routine geworden. Es lässt sich somit für die Frauenbewegung oder die Frauen ein doppelter Prozess beobachten, einerseits eine Radikalisierung, andererseits ein Pragmatismus in Bezug auf die Selbstregulierung.

BP: Ich würde da gern noch einmal nachfragen: Warum denken Sie, war die Körperpolitik so wichtig für die Frauenbewegung?

BD: Körperpolitik war auf jeden Fall total wichtig, wenn wir hier auch einen eigenartigen Widersinn oder eine Paradoxie beobachten können, weil auch aus der Frauenbewegung heraus die durchorganisierte Geburt scharf kritisiert wurde. Während Frauen forderten, ihre Kinder in Ruhe zur Welt bringen zu können, entwickelte sich ein neuer Typus der Klinik-Geburt. Bei der sogenannten „managed birth“ ging es von Seiten der Medizin um das Erkennen und Steuern von statistisch berechenbaren Abweichungen vom „Normalfall“. Wie damals auch die Hebammen beklagten, schuf das Modell von Geburt durch die Medizin einmal mehr die Pathologie, die sie dann behandeln konnte. Damals in den 1990er Jahren wurden wohl neun von zehn Gebärenden durch vorgegreifende Interventionen pathologisiert. Wir haben das alles kritisiert, also die ganze Latte von dem, was dann technisch möglich war. Aber entscheidend waren natürlich die Heraufkunft des Risikobegriffs und das Missverständnis, es gäbe ein „persönliches Risiko“. Das ist ein Oxymoron, ein Widerspruch in sich. Die Schwierigkeit ist, dass sich dem Risiko nicht widersprechen lässt, weil es sagt, dass etwas sein könnte, auch wenn derweil nichts dafür spricht. Risiko verlangt von der Risikoverängstigten, die Gegenwart zu verlassen und sich gedanklich in eine fiktionale Zukunft zu begeben und alle Eventualitäten abzuklären und diese berechneten fiktionalen „Zukünfte“ zu vermeiden. Die Gegenwart, die einzige Zeit, in der wir uns neben der Vergangenheit mit unseren Sinnen orientieren können, gerät in den Schatten ominöser Zukünfte. Aber dann hat frau keinen Boden mehr. Damals hätte man sich nicht vorstellen können, dass dieses die Wahrnehmung prägende Schlagwort mal eine solche Karriere machen würde. Mit Hebammen zusammen habe ich damals den Kontrast zwischen erkenntlicher Gefahr und berechnetem Risiko ausbuchstabiert. Von einem Arzt oder einer Hebamme muss man erwarten können, dass sie eine Gefahr erkennen. Das Risiko aber ist eine statistische Größe. Durchschnitte von entkörpernten Daten bringen keine Kinder auf die Welt.

BP: In ihrer Quellensammlung zu Texten der Neuen Frauenbewegung schreibt Ilse Lenz im Abschnitt zu Sexualität, Körper und Gesundheit als wichtige Themen der sich Mitte der 1970er Jahre konstituierenden Frauenbewegung: „Die Neue Frauenbewegung hatte das Private, die Sexualität und den Körper zu politischen Fragen gemacht. Indem die Frauenbewegung die herrschende Sexualität angriff, die sie als geschlossene Genusgruppe und das ‚andere Geschlecht‘ definierte, eröffnete sie den Weg zur Individualisierung und zu gleicher Partizipation der Frauen in

der Öffentlichkeit.“⁴ Lenz argumentiert, dass die Aneignung von Körper und Sexualität für Frauen notwendig war, um sich als autonome Subjekte verstehen zu können.

BD: Ich sehe das anders. Durch den Protest und die Aktionen von Künstlerinnen, Videokünstlerinnen, Feministinnen in den 1970er Jahren lässt sich verstehen, dass die Körperlichkeit der Frauen die *Mitte* ihres Widerstandes war. Elfriede Jelinek hat in dem Zusammenhang mal gesagt, der Körper, den sie Herr K. nannte, ist das „Beigemüse“, das die Frau immer schon mit sich trägt. Die Künstlerinnen versuchten genau das bloßzustellen, haben aber keine Alternative entwickelt. Und das finde ich wichtig. Es muss darum gehen, in dem protestierenden Gestus einen Raum zu lassen und nicht eine Alternative zu zeichnen, die dann bloß als softere Variante der Individualisierung daherkommt. Valie Export beispielsweise hat sich in der Stadt längsseits um eine Straßenecke gelegt. Sie nannte das „Verkrümmung“. Oder ihr Tapp-und-Tast-Kino am eigenen Leib und so weiter. Das waren damals Tabuverletzungen, sie demonstrierten eine radikale Verweigerung mit Hilfe der Bloßstellung am eigenen Leib. Diese Aktionen interessierten mich damals sehr. Und genauso die Arbeiten der Historikerinnen, die feststellten, wenn wir anfangen über Frauen zu arbeiten, *müssen* wir über ihre erlebte Körperlichkeit arbeiten. Sobald Frauen Thema werden, geht es um ihre körperliche Zurichtung. Man muss das Absurde daran sichtbar machen, um darüber lachen zu können. Wichtiger als etwas definitorisch zu klären, war es, auf spielerische oder radikale Weise den Irrsinn sichtbar zu machen. Das scheint mir bedeutsamer als die Geschichte der Frauenbewegung als eine der Subjektwerdung zu beschreiben. Die Frau ist kein Bündel soziologischer Begrifflichkeiten. Wenn sie das ist, dann kann sie gleich einpacken. Was soll denn das? Das ist vor allem unendlich langweilig.

Ich war sehr beeinflusst durch Ludwik Flecks Schrift *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, eine Schrift aus den 1930er Jahren von einem Mikrobiologen aus Lwow, der im KZ Auschwitz war, ein ganz mutiger Mensch. Angelehnt an seine Erkenntnis, habe ich Seminare abgehalten zur Entstehung und Entwicklung der Frau als wissenschaftlicher Tatsache. Mit dieser wissenschaftshistorischen Betrachtung konnte ich den Wechsel der Definitionen und auch der Standpunkte und Interessen, die dahinter standen, erkennen und deutlich machen, was zugleich in den geltenden Definitionen verloren geht. Ich glaube, es wäre ein interessantes Thema zu untersuchen, wie sich die Popularisierung der Soziologie in der Selbstwahrnehmung

4 Lenz, Ilse (2008): Die Neue Frauenbewegung in Deutschland: Abschied vom kleinen Unterschied. Ausgewählte Quellen. Wiesbaden: VS Verlag, hier S. 107.

von verschiedenen Generationen von Studentinnen niederschlägt. Die soziologischen Begriffe sind meist nicht erlebbar und wir selbst sind ja keine fleischgewordenen Definitionen. Die Welt ist kein Labor. Die Wissenschaft leistet etwas, aber man muss ihr auch Grenzen setzen, wenn sie die Gegenstände so besitzergreifend definiert und heute etwas für richtig findet, was unvermeidlich der Irrtum von morgen ist.

BP: Sie würden an Ilse Lenz' These kritisieren, dass das eine verdinglichende Sicht auf Körperpolitik und die Frauenbewegung ist?

BD: Ja, denn entscheidend ist doch, was sie selber *tun*. Die Bewegung gibt es nicht ohne die Frauen.

BP: Das ist klar, aber sie tun es dennoch aufgrund von Bedingungen, die sie vorfinden und beeinflussen.

BD: Ich habe auch den Eindruck, dass sich in jüngster Zeit wieder feministischer Protest gerade auch am Thema Sorgetätigkeit entwickelt. Wichtig ist der leidenschaftliche Überschuss, sich für eine Sache einsetzen zu wollen. Aber die Vorstellung, man könne die Geschichte in einer selbst definierten Richtung beeinflussen, die halte ich für Hybris.

BP: Aber ging es in den 1970er Jahren innerhalb der Protestbewegung nicht um den Wunsch nach Veränderung, der auch implizierte, die Geschichte verändern zu wollen?

BD: In meinen Augen ging es vor allem darum „Nein“ zu sagen, zurückzuweisen, was man nicht möchte. Um wieder auf das Beispiel Schwangerschaft und Geburt zurückzukommen, da ging es um eine Kritik der herrschenden Organisation der Klinik-Geburt, aber nicht darum, dass die Frauen im Verbund mit den Mediziner*innen in einem Evidenzbasierten Leitlinien getreuen Handeln informiert sich für oder gegen das entscheiden sollen, was ihnen als Option angeboten wird.

BP: Jetzt nochmal zu der Frage des Wendepunkts. Sie haben beschrieben, es war notwendig oder es gab genug Anlässe und Gründe, weshalb sich Frauen über Körperpolitik politisiert haben.

BD: Ja, allerdings, das war das Hauptthema.

BP: Und dann haben Sie ja gleichzeitig gesagt und geschrieben, dass die Frauenbewegung mit dazu beigetragen hat, dass es zu einer stärkeren Verwissenschaftlichung von Körpererfahrung gekommen ist. Im Interview mit Gabriele Goettle in der *taz* sprechen Sie vom „Frauenkörper als

trojanischem Pferd“, mittels dessen soziale Akzeptanz für neue Verfahren und neue Deutungsmuster wie Risiko und Prävention geschaffen wird.⁵

BD: Genau. Wir konnten in den 1980er Jahren die rasante Karriere eines Hauptwortes beobachten – KÖRPER. Damit erscheint der Körper, ein Abstraktum, als etwas, was du wählen oder verändern kannst. Eine Zeitlang habe ich öffentlich argumentiert: Ich habe keinen Körper, ich bin Barbara, aber ich habe keinen Körper, ich bin Barbara mit ihrer Geschichte, in Haut und Haar. Körper war das große Abstraktum, ein leeres Wort, das durch vielfaches Sprechen den Schein des Konkreten erhielt, es gäbe „Körper“, die man so oder so definieren und anders definieren und behandeln konnte und kann. Es war ein Irrweg zu meinen, dass wir über Körper als etwas Verfügbarem sprechen können. Allerdings für das wachsende, vielarmige Feld des Dienstleistungssystems, für den Markt, war es ein einträgliches Schlagwort.

BP: Das Argument von Lenz war ja, Subjekt der eigenen Sexualität zu sein und damit ein Denken von Körper als etwas, das mir zur Verfügung steht.

BD: Aber es steht mir nicht zur Verfügung. Das bin ich ja selber. Also die scheinbare Verfügbarkeit öffnete den Weg dahin, dass dieses leere Wort mit den sechs Buchstaben dann etwas Plastisches bezeichnete, was man so oder so umschreiben oder neu ordnen oder kosmetisch verändern kann. Die vorhin erwähnten Künstlerinnen haben mit ihren Aktionen sichtbar und spürbar gemacht, welche Gewalt in der erzwungenen Verformung ihres „Körpers“ steckt. Mit und an ihren eigenen Körpern. Da wurde begreifbar, spürbar, dass der Körper letzten Endes etwas Plastisches sein soll, dass er verfügbar und formbar ist.

Und das war die Begleitmusik zur Heraufkunft des Gesundheitssystems seit den 1980er Jahren als ein Dienstleistungssystem mit eigenem Markt und ‚Körperkundinnen‘.

BP: Aber ging es nicht auch um Emanzipation und Befreiung?

BD: Nein, nicht Befreiung als Zielvorstellung. Kostbar am feministischen Protest scheint mir, dass man über die Bedingungen lachen kann und dass man Nein sagen kann. Die Möglichkeit des Neinsagens, – danke Nein! – scheint mir ein wichtiges zeitgeschichtliches Thema. Risiko und informierte Entscheidungsfindung und vor allen Dingen, dass die Frau dabei im Schulterschluss mit Professionellen sich selbst auch noch

5 Goettle, Gabriele (2005): Vom Schwinden der Sinne. Besuch bei der Körperhistorikerin Barbara Duden, in: die tageszeitung, 28.11.2005, online unter: <http://www.taz.de/!511259/>. Zuletzt aufgerufen am 8.2.2020.

gedanklich daran beteiligen soll, war eine Falle, die „Entscheidungsfalle“, wie Silja Samerski es nennt.⁶

BP: Aber die wissenschaftliche Beschäftigung mit Körper hat ja immer das Problem, dass sie letztlich den Körper verdinglicht?

BD: Es kommt darauf an, welche Perspektive Sie einnehmen, was der Sehepunkt ist. Ich hatte in letzter Zeit viel mit Hebammen zu tun und die sehen es als ihre Aufgabe, die Frauen darin zu unterstützen, herauszufinden, was ihnen selbst guttut. Ivan Illich hat in den 1990ern die Heraufkunft des „substantiven Lebens“ als letzten Wert, das Gerede von „einem Leben“ als Schlagwort, also „das Leben“, das schützenswerte Leben sichtbar gemacht.⁷ Ein Idol nannte ich es damals und eine Ressource, mit der sich etwas machen lässt, weil es gesichtslos ist, die Person, der konkrete Mensch verschwindet. Das ist eine sehr beunruhigende Vorstellung. Heute gibt es ja wieder „Lebensschützer“, die auf die Straße gehen und sich für „das Leben“ einsetzen. Die verstehen gar nicht, dass dieser Weg ein vollständiger Irrweg ist, weil es das Leben in der Biologie gar nicht gibt. Das substantive Leben ist nicht von dieser Welt. Selbst die Biologie und die Lebenswissenschaften im 19. Jahrhundert kannten dieses Wort, diesen letzten Wert nicht. Es gibt für mich nur Menschen, Frauen, es gibt Frau H., die sorgt sich um ihr Kind, es gibt das Kind von Frau H., *wirkliche* Menschen, *wirkliche* Erfahrungen.

BP: Trotzdem kann doch die Wissenschaft die individuellen Erfahrungen immer nur als Ausgang für etwas Allgemeines betrachten, das sie dann in allgemeine Begriffe versucht zu packen.

BD: Die Wissenschaftler machen alles Mögliche, und das können sie ja auch. Es geht mir nur darum, die Grenzen zu wahren zwischen Alltagswahrnehmung und Wissenschaft. Gerade bei diesem Hype um das Humangenomprojekt um die Jahrtausendwende war das offenkundig. Wenn man mit Fachwissenschaftlern gesprochen hat, dann wussten die gar nicht, wie sie „die Gene“ definieren sollten, weil es das Gen in der Genetik als Wissenschaft nicht gibt. Es ist nicht von dieser Welt. Aber

6 Samerski, Silja (2010): Die Entscheidungsfalle. Wie genetische Aufklärung die Gesellschaft entmündigt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

7 Illich, Ivan (1991): die Substantivierung des Lebens im 19. Jahrhundert – eine Herausforderung für das 21. Jahrhundert. In: Jorg, Klaus et al. (Hg.) (1991): Was macht den Menschen krank? 18 kritische Analysen. Basel: Birkhäuser Verlag, S. 225–234; Cayley, David (1992): Ivan Illich. In Conversation. Anansi Verlag: Concord Ontario, S. 262–288, hier S. 255: „When I speak of life, I give it a substantive meaning. I’m saying, this here is life. By doing this, by giving to life this substantive meaning, I transform the being whom I would call a person into a life...“; Ivan Illich: Life as Idol. www.davidcayley.com/podcasts/category/ivan+illich

dadurch dass es im Alltag besprochen wird, bekommt es dann Substanz, meine Gene, Deine Gene, die Gene des kommenden Kindes.⁸

BP: Eine letzte Frage: Welche aktuelle gegenwärtige Bewegung oder welches Phänomen bezogen auf Körperwahrnehmung würden Sie gern untersuchen?

BD: Die Herausforderung ist, dass man sich als Zeithistorikerin klarmacht, dass die Begriffe unter der Hand eine Metamorphose durchmachen. Zum Beispiel „die Medizin“. Während man in den 1950er/60er Jahren noch ungefähr benennen konnte, welche Institutionen und Organisationen mit der Medizin verbunden sind, haben wir es heute mit einem Dienstleistungssystem und dem Versicherungswesen zu tun, bei dem es vor allem um Finanzen geht. Der moderne Körper ist der fiskalische Körper.⁹ Ich habe mich immer mit der Begriffsgeschichte beschäftigt und versucht, die leitenden Begrifflichkeiten auseinander zu nehmen und Distanz dazu zu gewinnen, weil die symbolische Wirkmacht, die symbolische Aussage Kontinuitäten herstellt, die fiktional sind. Als Historikerin weiß ich, dass Frau M. und Frau K. und die anderen in den Statistiken nicht vorkommen können. Um Dinge zählen zu können, muss man sie isolieren, man muss von Allem absehen, was für diese Frau bedeutsam und erlebbar ist. Frau K. kommt darin nicht vor. Es geht mir darum, mit Freundinnen Schulter-schluss zu machen, die versuchen, halbwegs bei Sinnen zu bleiben und sich zu überlegen, worum es hier jeweils geht.

8 Vgl. hierzu auch Duden, Barbara (2002): Meine Gene und ich. In: Dies. (2002): Die Gene im Kopf – der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper. Hannover: Of-fizin Verlag, S. 253–264.

9 Sajay Samuel, et al. (2005): Monetized medicine: from the physical to the fiscal body. In: Accounting, Organizations and Society 30, S. 249–278.

“A Barbaric, bloody act”. The anti-circumcision polemics of the Enlightenment and its internalization by nineteenth-century German Jews

Armin Langer

English abstract: “Nothing will come of it; As long as the Jews remain Jews and will be circumcised, they will never become more useful than harmful in civil society,” Kant said. The German Enlightenment demanded the Jews to abandon their religious identity expressions, most notably the circumcision. As a result of non-Jewish discussions about rituals, the core role of circumcision was challenged for the first time in Jewish history by supporters of the Jewish Enlightenment movement. Jewish laymen condemned the “scary, unenlightened” traditional rabbis. Their anti-circumcision campaign also found support among some Reform rabbis. Indeed, many Jews gave up the circumcision—but the existing resentment towards them did not disappear. The following article provides a case study in the genealogy of “secular” attitudes towards the body. The paper traces this genealogy from Early Christian positions on circumcision through historic Protestantism towards discussions about the Jewish ritual in the Age of Enlightenment. The article wishes to highlight the continued relevance of the matter and show how both having a “German body” and being part of the “German nation” were seen as incompatible with being circumcised—and are up to debate until the present day.

Introduction

German theologian Johann Friedrich Abegg ([1798] 1976:190) recorded Immanuel Kant saying that “as long as the Jews remain Jews and will be circumcised,” they cannot become useful members of society. Abegg’s note is not the only proof of Kant’s polemics against Jewish ritual observance. Kant asserted ([1798] 1979:95) that the only way Jews could be integrated into German society is if they adopt the “religion of Jesus” and interpret the Bible in an Enlightened spirit. He termed this process “the euthanasia of Judaism” which is “pure moral religion, freed from all the ancient statutory teachings.” The acceptance of Jews into the German collective be-

came a question of discarding religious observances (Bleich 2007:7, Mack 2003:35).

Along with other expressions of Jewish religious identity, such as the dietary laws or the ritual slaughter, the ritual circumcision was diminished for its particularistic aspect. In the eyes of the philosophers of the German Enlightenment only those religious laws were legitimate which affect morality and can be applied to every single person. Christianity was set as an example. As Kant ([1793] 1996:187) put it: "Christianity possesses the great advantage over Judaism of being represented (...) not as a statutory but as a moral religion, and as thus entering into the closest relation with reason so that, through reason, it was able of itself, without historical learning, to be spread at all times and among all peoples with the greatest trustworthiness." Judaism was seen as a primitive cult that was overcome by Christianity's universalistic approach (Batnitzky 2011:45, Hess 2002:115). Accordingly, in the body politics of the German Enlightenment, circumcision became a sign of self-separation and thus a hurdle for Jews to have "secular," "German" bodies (Efron 2001:222).¹

Many Jewish intellectuals who studied the writings of these philosophers and were affiliated with the Jewish Enlightenment movement, also known as *Haskalah*, questioned the role and the circumstances of the circumcision. This was in the history of Jewry unprecedented since circumcision has been always considered crucial. A minority of radical voices advocated for the complete abandonment of the ritual. Other, more moderate groups argued for modifications to the ritual. And other representatives downplayed the ritual's religious meanings. A good many Jews engaged with and/or adapted to the German Enlightenment's seemingly secular body politics (Hödl 2003:189, 193).

However, Kant and other representatives of the Enlightenment were not religiously neutral. I will argue in this paper that their polemics against the circumcision was part of a longer development which goes back centuries. Most of them came from stringent Protestant, such as Calvinist and Pietist, households and, as I will show, reproduced Christian and Protestant polemics against the circumcision. I believe that without knowing, Jewish reformers internalized and reproduced this anti-Jewish resentment that originated in the beginnings of Christianity. To illustrate this process, I will present nineteenth-century German Jewish publications on circumcision. I will trace their main arguments regarding this Mosaic commandment and contrast them with those of the non-Jewish philosophers. Moreover, to support my thesis of Christian and Protestant

1 I will problematize the concept of a "secular" and "German" body in the second chapter.

influence on the nineteenth-century Jewish polemics against circumcision, I will also present some Christian historical approaches towards body politics and how the German Enlightenment absorbed these. But first, I want to introduce the traditional Jewish approach to circumcision.

The Jewish circumcision and the Christian critique

The Hebrew term “brit milah” which stands for ritual circumcision, already tells much of its purpose: “brit” stands for a covenant, “milah” for circumcision. The brit milah is viewed in Judaism as the entry of a male descendant into the covenant with God. According to Jewish tradition, this bond started with Abraham; it is also called the “Abrahamic covenant” (Klein 1979:421). As the Hebrew Bible says (Genesis 17:9–12 Jewish Publication Society 1985 Version):

“⁹ God further said to Abraham, ‘As for you, you and your offspring to come throughout the ages shall keep My covenant. ¹⁰ Such shall be the covenant between Me and you and your offspring to follow which you shall keep: every male among you shall be circumcised. ¹¹ You shall circumcise the flesh of your foreskin, and that shall be the sign of the covenant between Me and you. ¹² And throughout the generations, every male among you shall be circumcised at the age of eight days.”

The Egypt-based rabbi Maimonides ([1190] 1963:610) wrote that it is “well known what degree of mutual love and mutual help exists between people who all bear the same sign, which forms for them a sort of covenant and alliance.” Jews cultivate this use until today. Sander Gilman (2014a:58) emphasized how circumcision became a “central communitarian act defining the bounds of a group.” According to Isaac Klein (1979:421) and Judith Bleich (2007:23), this is the only rite that is observed by virtually all Jewish denominations and sects, it has thus become a strong force contributing to Jewish survival.

Since antiquity most Jews have lived as a minority within Christian or Muslim majority cultures. Jews in Muslim majority societies have never faced challenges by observing the commandment of circumcision, since circumcision has been widespread in these territories, even before the appearance of Islam (Gilman 2014a:58, Hollender 2012:234). The Quran has no clues on circumcision, but according to other Islamic traditions, it is a sign of men’s purity to be circumcised (see e.g. Sahih Muslim, Kitab Al-Taharah 16:49 Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah 2005). Circumcision of the sons is common in Muslim majorities until today. In this respect, life for Jews living in Christian majority societies was completely different (Hollender 2012:234).

In the early days of Christianity, circumcision played an important role (Thiessen 2011:114). Jesus himself was circumcised on his eighth day according to the Gospels (Luke 2:21 New Revised Standard Version 1989): “After eight days had passed, it was time to circumcise the child; and he was called Jesus, the name given by the angel before he was conceived in the womb.” In the liturgical year the feast of the circumcision of Jesus is celebrated to this day, in many cases with depictions of the brit milah. The Gospel of Luke portrays also the family of John the Baptist, whose parents, Zechariah and Elizabeth, were “righteous before God, living blamelessly according to all the commandments and regulations of the Lord” (1:6). According to Luke (1:59), John was circumcised too on the eighth day. The first Christians acted within the realms of Judaism (Knox 2010:219).

After the death of Jesus around 33 CE, several missionary journeys were initiated, and many Gentiles were converted to “Christo-Judaism.” But with the growing number of Gentile Christians, the community was in crisis. As Matthew Thiessen (2011:67) pointed out, the Torah contains laws mostly concerning people of Jewish descent and it does not really address the status of converts since Judaism is not a religion that would be traditionally engaged in proselytizing. Should Gentile converts observe the dietary laws? Should they keep the Shabbat the way Jews do? Are they expected to undergo circumcision? Many of the new converts of non-Jewish origin did not want to observe the Mosaic commandments. Especially circumcision was found abhorrent by the Hellenized Gentile converts living in the Eastern Mediterranean (Glick 2005:30).

As Matthew Thiessen (2011:9) stated, circumcision is mentioned only three occasions in the canonical gospels. But even if circumcision is neglected by the Gospels, the apostle Paul wrote extensively on the matter. Paul, whose missionary journeys lead him to Hellenized communities in the Southern Balkan and Western Anatolia peninsulas, wanted to be more successful in his missionary activities (Hurtado 2003:209). Thus, he argued that it is not the brit milah that is important, but the “circumcision of the heart” (Romans 2:29). He explained this new perspective in his letters to the Romans, Philippians, and Corinthians and also in the deuterio-Pauline epistles—letters whose authenticity is disputed—to the Colossians, Ephesians and Titus (Thiessen 2011:10). In his letter to the Romans (2:25–29), Paul wrote:

“²⁵ Circumcision indeed is of value if you obey the law; but if you break the law, your circumcision has become uncircumcision. ²⁶ So, if those who are uncircumcised keep the requirements of the law, will not their uncircumcision be regarded as circumcision? ²⁷ Then those who are physically uncircumcised but keep the law will condemn you that have the written code and circumcision but break the law. ²⁸ For a person is not a Jew who

is one outwardly, nor is true circumcision something external and physical.
²⁹ Rather, a person is a Jew who is one inwardly, and real circumcision is a matter of the heart—it is spiritual and not literal. Such a person receives praise not from others but from God.”

Other Jewish Christians back in the Land of Israel were critical of the Paulinian approach. To put an end to this controversy around the question of whether Gentile converts to Christianity are obliged to keep the Jewish laws, the Council of Jerusalem, whose accounts were recorded in the *Acts of the Apostles*, came together around 50 CE. During this meeting, Paul spoke up on behalf of the Hellenized Gentiles and demanded that these obligations should be lifted (Knox 2010:219–235). Under the influence of Paul, the council decided that Gentile converts to Christianity were not required anymore to observe Jewish law (Knox 2010:220).

Paul, of course, did not invent a new religion, his interpretation was following the teachings of Jesus of Nazareth who already described rituals as secondary to belief. In Matthew 22:37–40, for example, Jesus is quoted to have said that the love for God and fellow human beings is the core of his teachings. However, Jesus himself is not quoted in the Gospels on circumcision. One citation on this issue is attributed to him by the non-canonical *Gospel of Thomas* (53 New Testament Apocrypha 1991): “His [Jesus’] disciples said to him: ‘Is circumcision useful or not’ He said to them: ‘If it was useful, their father would beget them from their mother already circumcised. But the true circumcision in Spirit has proved useful in every way.’” Nonetheless, according to Thiessen (2011:9), it is unlikely that this saying truly goes back to Jesus: This text was written after the Council of Jerusalem and is probably the work of someone who was siding with Paul in opposing the brit milah.

With the Paulinian reform regarding circumcision, the celebration of Jesus’ circumcision was assigned a new meaning. The “victim of the foreskin” became equated with the “sacrifice on the cross.” Christians are expected, instead of physical circumcision, to believe in the sacrifice of Jesus and his resurrection (Rutishauser 2016:245). By keeping circumcision, the proselytizing of the non-Jewish world would hardly have been successful. The abandonment of circumcision and the Mosaic law lead eventually to a final partition of Judaism and Christianity: Christianity ceased to be a Jewish sect and became a world religion. This split also resulted in the anti-circumcision/anti-Jewish attitude of the early Christian church.

As early as in the second half of the first century, just a few years after the Council of Jerusalem, the *Epistle of Barnabas* affirmed that Jews are no longer in covenant with God for not abolishing circumcision in favor of the “new law of our Lord Jesus Christ, which is free from the yoke of

compulsion, might have its offering, one not made by man.” The author of the letter accuses Jews of not circumcising their hearts and ears, i.e. are not capable of understanding Jesus’ message (Rhodes 2004:40). Christian theologians reassured this position. The late second-century *Epistle of Mathetes to Diognetus* (Chapter 4) explained that the Jews’ “scrupulosity concerning food, and their superstition as respects the Sabbaths, and their boasting about circumcision, and their fancies about fasting and the new moons (...) are utterly ridiculous.” Thomas Aquinas wrote in his commentary on Luke 1:59 that “[t]hrough Christ circumcision ceased.” According to Aquinas, salvation is by faith alone possible, also known as *sola fide*. This doctrine asserts God’s pardon for all mankind is granted through faith alone, excluding all profound “work,” including rituals such as circumcision (Torrell 2005:184).

The doctrine of *sola fide* was later emphasized by historic Protestantism. Due to the activities of the reformers, religion became an internal matter, focusing solely on the issue of belief, a question of personal conscience. At the same time, its external forms, such as circumcision, were considered not necessary anymore or were stigmatized as barbaric, primitive or fundamentalist (Asad et al 2013:x). Luther—who was arguably the most important mediator between Pauline and Enlightenment sentiments—opposed first anti-Jewish sentiments, but when he realized that his efforts to convert Jews to Protestantism were in vain, he turned against them. In his 1543 treatise *On the Jews and their lies*, the German Reformation leader ([1543] 1841:119) used circumcision throughout his work as a symbol of Jewish inferiority:

“The Jews’ arrogance and boast of circumcision over against the uncircumcised Gentiles are a loud void, and it deserves nothing but God’s wrath unless accompanied by something else. They have, as God says, an uncircumcised heart. But the Jews do not pay attention to the foreskin of the heart; rather they think that God should behold their arrogant circumcision in the flesh and hear their arrogant boasts over against all Gentiles, who are unable to boast of such circumcision. They do not see, these blind, miserable people, that God condemns their uncircumcised heart so clearly and explicitly (...), and thereby condemns their physical circumcision together with their boasting and their prayer. They go their own way like fools, making the foreskins of their heart always longer and always thicker with such arrogant boasts before God and their abhorrence of all other peoples. They want to be God’s only people by the virtue of such void, arrogant circumcision in the flesh, until the foreskin of their heart has become thicker than an iron mountain and they can no longer hear, see, or feel, not even their own Scripture which they read daily with blind eyes overgrown with a pelt thicker than the bark of an oak tree.”

In his work, Luther ([1543] 1842:116) depicted Jews as bloodthirsty primitives and claimed that “the Jews force the skin back on the little penis and tear it open with sharp fingernails (...), this way they cause extraordinary pain to the child.” Luther’s vile language reflected the norms of the Middle Ages when the depiction of Jews as having a degenerate body was pretty common. As Klaus Hödl (2000:57) explained, for a long time there was an associative connection between the Jew and the devil who was depicted as limping, thus diseased. As a result of this association, Jews were prescribed with devil-like physical characteristics, such as the hooked nose or cloven/flat feet (see also Gilman 1991:39). This mental connection might also explain the brutal images Luther used.

This aversion towards the Jews’ circumcision was maintained by the German Enlightened philosophers. Even if the philosophers refused to use Luther’s demonizing language and the Medieval “satanization” of the Jewish body, they established this anti-circumcision policy as part of the “secular,” “German” body politics.

The German Enlightenment and the politics of circumcision

Kant was by far not the only thinker of the German Enlightenment who believed that “Judaism is not a religion at all, but simply the union of a number of individuals who, since they belonged to a particular stock, established themselves into a community under purely political laws” (Kant [1793] 1996:154). Kant desired a religion that is rational, i.e. not based on “work” and profound obligations, such as circumcision and other practices. For this reason, Kant targeted the Jews as the embodiment of a barbaric cult in opposition to the Protestant Christians who acted in the name of reason only (Mack 2003:31).

Kant’s thinking was emblematic of the era of the Enlightenment. Johann Gottlieb Fichte (1845:560) argued that “the Jews have been sinners because it is not true that the circumcision and the observance of the ritual laws would redeem one: the whole world was a sinner before Christ. Only since the appearance of the Gospels can the sin be defeated, and only through the Christian faith.” Friedrich Schleiermacher considered the Jewish law to be an obstacle in the inclusion of Jews and demanded Jews to exclude any notion of public practice and to put the focus on the interior aspects of religion (Batnitzky 2011:26). For Schleiermacher ([1799] 1868:35) a valid religion “maintains its own sphere and its own character only by completely removing itself from the sphere and character of speculation as well as from that of praxis.” Other philosophers

such as Johann Gottfried Herder embraced similar ideas. Circumcision was not perceived as an act in accordance with the Enlightened precepts of the age. The solution to the Jewish question became the abandonment expressions of religious identity, assimilation and, ideally, the conversion to Christianity (Langer 2019:123).

These philosophers reproduced the Christian polemic against Judaism as a primitive cult which I presented earlier in this paper. In the German Enlightenment, Protestantism became the cornerstone of a rational body politic. As Michael Mack (2003:29) stated, for the Königsberg philosopher the body politic seems to reenact in a seemingly secular manner the Protestant concept of salvation, i.e. which proclaims salvation through renunciation of material and exterior factors and demands nothing else but faith. Mack is not the only one raising awareness of the Protestant influences in Kant's works. Friedrich Paulsen (1900), Anna Szyrwińska (2017), and Kazuya Yamashita (2000) also showed that Kant's moral images reproduce Protestant norms. As Sander Gilman (1991:38) expressed, the Christian body – the Jewish body's counter-image – became secularized into the "German" body with the rise of the modern body politics.

However, a "secular body" means more than just disbelief in supernatural beings. As Talal Asad (2011: 661–662) highlighted, secular body politics look "to minimizing distress in a plural society." They suggest that "the distinction between private conviction (private in the sense of being a claim to immunity from interference by others) and political behavior" protect against unreason. In the process of nation-building "secular" body politics emerged, in which – to quote Schirin Amir Moazami (2016:161) – "the construction of the nation as a biological entity served as an entrance point to rationalize both the collective, that is, national and the individual body." The process of turning Jewish religious practices into a matter of political and medical discourse throughout the nineteenth and early twentieth centuries became "part of a broader construction of a biologically defined national unity" (Amir Moazami 2016:161).

In the second half of the nineteenth century, the unified German nation's oneness was also symbolized with the metaphor of the *Volkskörper*, the German people's body (Amir-Moazami 2016:161). Under the influence of social Darwinism this one-body-metaphor was especially popular among antisemitic authors and journalists who used it to construct an essential difference between Jews and Germans – and to urge the elimination of the Jews' sick body. For example, German Emperor Wilhelm I's court chaplain, Protestant pastor Adolf Stoecker (1885:355) said that the German *Volkskörper* is infused Christian notions which implicitly means that Jews have no place in it. In his 1880 speech *On the undoubtedly justified and noble necessity of a contemporary anti-Jewish movement*, Stoecker (1885:186) pro-

claimed this idea more explicitly by claiming that “modern Judaism is a foreign blood-stain in our *Volkskörper*, it is an indeed perishable force.” As Robin Judd (2007:105) observed, “[d]uring a moment when increasing numbers of people drew parallels between the body of the nation state and a human corpus, the relationship of Jewish ritual behavior with diseases took on greater meaning.”

Hardly any other Jewish ritual received so much criticism in nineteenth-century German society as circumcision which was seen as a sign of disintegration (Efron 2001:222, Hödl 2003:193). In 1831, Heinrich Paulus, Lutheran theologian and professor of oriental languages at the University of Heidelberg accused the Jews of insisting on circumcision to separate themselves from the Christians. Paulus (1831:14), who heavily opposed the Jewish emancipation in Baden, noted that in the case of Abraham, “circumcision was a nomadic sign of belonging to God. (...) But nowadays, it is a sign of national self-separation, and that is why they can become proteges at the most, but never citizens.” According to Paulus (1831:14), if the Jews want citizenship, they have to adapt to the norms of the Christian German nation. To justify his expectations, Paulus (1831:86) argued, that if the Jews had their own state in the Holy Land, they would not grant citizenship to the “Moabites, Ammonites, etc. or the current inhabitants of the land unless they are circumcised.” Paulus (1831:58,78) offered the Jews alternative theological-Protestant-readings of the Hebrew Bible to convince them of the uselessness of circumcision (Efron 2001:223).

Other German intellectuals also demanded that the Jews give up circumcision and assimilate. According to Wilhelm von Humboldt ([1809] 1903:97), Judaism maintained “a system which forced an external mark of distinction upon the male sex (by reason which the religious organization may be characterized as political), that separated them even from those among they live.” Furthermore, Humboldt ([1809] 1903:98) believed that Judaism’s national character “mainly manifests itself in the Jew’s stubborn attachment to primitive custom and a remarkable power of passive resistance.” This expression of Jewish religious identity was condemned also by German ethnographer Richard Andree (1881:153) who claimed that “circumcision was the pride and the symbol of the covenant of the Hebrews, and a symbol of their separateness from other, non-circumcised peoples, and that upon which their nationality was conditioned. The uncircumcised did not belong to the Jews. The Jews despised everyone who was uncircumcised.”

The philosophical debates received support also from the medics. In the nineteenth century, governmental authorities began to monitor various aspects of public health and circumcision became increasingly a matter of public interest (Bleich 2007:8). Robin Judd (2007) traced how the medi-

calization of male circumcision gained weight in Germany when this Jewish practice became a matter of political debates. Judd showed how the increasing condemnation of male circumcision as an unnecessary surgical procedure and a bloody, barbaric act functioned as a platform to condemn Judaism for lacking the “Enlightened” spirit. German doctors demonized the circumcision also by claiming that the majority of patients they treated with gonorrhoea were Jewish, others articulated that it was an unnecessary act “deforming” a perfect organ (Efron 2001:228–231). The analysis of the Jewish body was linked to establishing the difference, and thus dangerousness, of the Jew: The image of the Jewish body shifted from the religious anti-Judaism to the rhetoric of the pseudo-science of antisemitism. (Gilman 1991:38–39). As Schirin Amir-Moazami (2016:152–153) pointed out, these actions not only fueled antisemitism but also fostered modern medicine as the opposite of the Jews’ “uncivilized” ritual practices. And this was also true from the other way around, as Judith Bleich (2007:7) wrote: “To be sure, opposition to the ritual of circumcision was often rooted in anti-Semitic bias and prejudice. However, that opposition was also an outgrowth of newly developing attitudes toward the body, together with scientific and medical advances, as well as anthropological studies of myths and rituals of primitive societies.”

But outsiders’ interference with Jewish law did not stay in the realm of theological, philosophical and medical discussions. From the Reichstag debates and city hall meetings to discussions in the local and national press, non-Jews and Jews alike looked to Jewish rites, most notably the circumcision, when they debated the limits of religious tolerance in the country. These debates over circumcision had also a significant effect on the German state and its policies (Judd 2007:8). Various German state governments passed laws in an attempt to control the procedure of *brit milah*, seeking to sanitize in surgical terms and make it conform as much as possible to German sensibilities. Since 1819, Prussia had promoted the practice of having a physician attend all circumcision ceremonies. Already five years later it was decreed that the *mohel* (circumciser) had to pass an examination to prove his medical proficiency. The same measures were introduced in the Rhineland. Noncompliance resulted in a monetary fine of between 5 and 20 talers for the boy’s father, and from 10 to 50 talers for the *mohel* (Efron 2001:224).

The Jewish Enlightenment and the question of circumcision

By the middle of the nineteenth century, most of the Jewish congregations in Germany belonged to the Reform movement. Traditionalist synagogues

were a minority. Since the Reform movement rose from supporters of the Jewish Enlightenment movement, it regarded Judaism as a continually developing religion. On the contrary to the Traditionalists, Reform Jews stood for a historical-critical approach of the religious tradition, of the role of the Bible and the Talmud, of religious observances (Fölling 1995:69). Even though the critique on circumcision was in the centuries beforehand only a topic of non-Jewish polemics, some adherents of the Reform movement—laymen, scholars and even rabbis—joined this campaign and demanded the abandonment or the revision of the brit milah. They engaged not only with the claims of the Enlightened philosophers but also to those of the anti-circumcision physicians (Hödl 2003:193–196). With their emergence, the core role of circumcision has been challenged for the first time in Jewish history. As Judith Bleich (2007:7) formulated, “deprecatory attitudes (...) were internalized by acculturated Jewish intellectuals in their desperate quest for acceptance in a society that had always rejected them as alien.” In this chapter, following Bleich’s observation of internalized “deprecatory attitudes” by acculturated Jewish intellectuals, I will present some significant Jewish intellectual critiques on circumcision. While it is hard to trace empirically whether their critique on the circumcision was a matter of internalized polemics or not, I believe that the reader will see how these positions and discussions were influenced by or adapted talking points made by antisemitic, Protestant and secularist thinkers this paper presented in the first two chapters.

One of the loudest Jewish opponents of this commandment was the Hanover physician Philipp Wolfers (1831:48) who wrote in *The circumcision of the Jews* that “the rationalist will try to prove the natural origin of the circumcision, and he will be able to show that it belongs to other times, to other peoples, to another climate and therefore will dismiss the circumcision for our times, for our people and our climate.” In addition to Wolfers, many other Jewish doctors spoke up, who were either categorically against circumcision or who criticized the circumstances under which the ceremony was conducted, such as the Dessau physician Adolf Arnhold. The Dresden practitioner Elias Collin also demanded that the state administration should take more responsibility and reside over the Jewish ritual laws because the rabbis, the traditional leaders of the communities, were “frighteningly ignorant” and “lack any anatomical, therapeutic knowledge” (Judd 2007:44). Wolfers, Arnhold, and Collin were not the only laymen who spoke openly against the circumcision of infants or the circumstances in which these ceremonies took place. They were soon followed by the so-called Frankfurt controversy that engulfed the entire Jewish community in the German states.

The Frankfurt Controversy

In 1843, a Frankfurt-based banker named E. Flörsheim declined to circumcise his son, but at the same time requested his child to be registered as a Jew in the communal records (Bleich 2007:3). According to the records of Samuel Holdheim (1857:61), Flörsheim was affiliated with a newly established group: the Frankfurt Society of the Friends of Reform. The Society was founded in 1842 by a group of forty-five Jewish laymen who felt that rabbinic interpretations are not compatible with the modern Jewish environment, that the higher culture of civilization (i.e. the German Enlightenment) freed them from the religious practices. They issued a manifest of three sentences:

“We acknowledge in the Mosaic religion the option of unlimited freedom. The collection of controversies, explanations, and obligations, usually known as Talmud, has no dogmatic or practical authority for us. We do not wait or wish for a messiah who would lead back the Israelites to the Land of Palestine; we know only one home country [Vaterland], to which we belong through birth and citizenship” (cited in Fränkel 1844:1).

Members of the Society believed that Judaism is a continually developing religion. The group also declared that the ritual circumcision of infants was neither a religious duty nor a symbolic act. Especially regarding the admission of converts, they considered circumcision to be obsolete (Gilman 2014a:62, Philipson 1905:320,322).

Amid the controversy, Berlin-based physician and Reform Jew Joseph Bergson sided with the Leipzig weekly magazine *The Orient* [Der Orient] to express his views. Jérôme Segal (2016:216) cited Bergson saying that one should differentiate between “physical and spiritual circumcision” and that “through giving up circumcision one does not leave behind the covenant.” Bergson is also quoted by Segal claiming that “the circumcision does not make the Israelite an Israelite.” Segal presented in his paper only these two arguments by Bergson and painted thus a picture of the Berlin physician as if he would have opposed the circumcision. However, if we read Bergson’s entire article (1843:283–284), we get a different impression. In the article, he called the brit milah an important ceremony and refused to accept comparisons with the Christian baptism. Bergson did not call for its abolition, but for medical analysis and improved hygiene. He elaborated his position in the book *On the circumcision from a historical, critical and medical point of view*. Here, Bergson (1844:142–143) explained that the foreskin has no physiological function and thus it is not necessary for the Jews to give up on this ceremony. Still, he urged

for modernized medical circumstances controlled by the state under which the circumcisions should take place (see also Judd 2007:43).

As a reaction to this controversy, which turned into one of the biggest ones within the German-speaking Jewish world, Frankfurt municipal rabbi Salomon Abraham Trier launched a pro-circumcision campaign. Trier (1844) published a book in Frankfurt with 28 reports by Orthodox, Reform and unaffiliated rabbis from mostly German-speaking communities who all expressed their opinions on the necessity of circumcision. However, some of these statements lead to further disputations. Two Reform Jewish leaders, Samuel Hirsch, chief rabbi of the Grand Duchy of Luxembourg and Isaac Noah Mannheimer, preacher and rabbi from Vienna took a new turn in the debate. According to the two religious scholars, circumcision is part of the essence of Judaism. Hirsch (1844:48–57) presented in his position paper a hierarchy of commandments. In his opinion, dietary laws and Shabbat laws are negligible—which were anyway neglected by many Reform Jews—unlike the brit milah. Mannheimer (1844:89–104) similarly stated that circumcision is the highest duty, being even more important than the observance of Shabbat. He refused to register uncircumcised boys, to officiate at their bar mitzvah, marriage or burial ceremonies (Glick 2005:122, Lenhard 2014:219).

Hirsch’s and Mannheimer’s statements were met with criticism by various sides. Many rabbis, who viewed the activities of the Frankfurt Society critically, were also irritated by Hirsch and Mannheimer. According to Rabbi Simon Bloch, the reviewers should have known that circumcision is not a requirement to recognize someone as a Jew, nor can its absence make someone who is Jewish by birth a non-Jew. Circumcision is merely a sign that the individual will keep the halachic rules. If the parents comply with the rules, the offspring will probably act accordingly, since he is expected to grow up in an observant household (Lenhard 2014:220).

Rabbi Abraham Geiger, one of the chief ideologues of Reform Judaism, got also involved in the debate when he wrote in a letter to the historian Leopold Zunz, who also published a statement connected to the project of Salomon Trier, that circumcision is “a barbaric, bloody act,” which can remind us of Luther’s polemics against the ritual:

“I am unable to support circumcision with any conviction, just because it has always been so highly regarded. It remains a barbaric, bloody act, which fills the father with anxiety and subjects the other to morbid stress. The idea of sacrifice, which once consecrated the procedure, has certainly vanished among us, as it should. It is a brutal practice that should not continue. No matter how much religious sentiment may have clung to it in the past,

today it is perpetuated only by custom and fear, to which surely we do not want to erect temples.” (Geiger 1878:181, translation from Glick 2005:122)

Geiger even wished for a new blessing ceremony similar to those for girls that would replace circumcision (Glick 2005:304). Nevertheless, Geiger never issued a public statement against circumcision. Although he considered its future abolition possible and desirable, he believed that rituals should be maintained as long as they contributed to the revival of the Jews’ religious-moral feeling.

All the more outspoken in this regard was the well-known “radical” reform rabbi, Samuel Holdheim. The Berlin rabbi made a name for himself earlier with his new proposals: He officiated at intermarriages between Jews and non-Jews and stood for Prussian patriotism. For Holdheim, the circumcision was a sign of the self-separation of Jews from the majority population, completely in accordance with the German Enlightened philosophers (Glick 2005:304). Holdheim (1844:7) based his thesis on rabbinical law, according to which a Jew is a Jew based on origin or conversion – regardless the fact if he is circumcised or not. Besides, Holdheim (1844:8) argued that if women do not have to be circumcised to be accepted as Jews, why would men need that. In his critique (1844:53) he targeted also Mannheimer by name. Today’s Jews, said Holdheim, whose faith in God is firm, do not need physical signs to express their devotion. His reasoning was based solely on the antiquatedness of this habit, as he (1844:72) wrote: “Jewish legalism has been in a sleep of the dead for long.” For Holdheim, circumcision had no greater importance than the sacrifice of the Passover lamb that had been given up centuries ago. If Jews managed to leave the animal sacrifices behind, even though they were commanded by the Torah, they can also leave behind other Mosaic commandments, including the brit milah (Denniston et al. 2001:42, Glick 2005:122). For Holdheim (1844:76), it was no longer the *Shulchan Aruch*, the sixteenth-century compendium of Jewish law which prescribed the law, but “the legislation of the state.” Accordingly, circumcision should be interpreted in a symbolic way (Efron 2001:224). In the Holdheimian interpretation (1844:7), adherence to circumcision is not compulsory, nor is compliance with other rabbinical laws (Judd 2007:43).

To put an end to the discussion, eighty reform rabbis of the German-speaking world gathered in Leipzig in 1869. This conference went without a result. In the next year there was no decision in this respect, the proposed synod for the year 1870 had to be postponed because of the Franco-German war. Only two years later, in 1871 in Augsburg, the official position of the Rabbinical Conference was announced. Here circumcision was called “an important act for Judaism,” but the synod also declared the

uncircumcised boys to be Jews (Dubnow 1920:340). The debate was more or less over for Jews in Germany—but it continued among the German Jewish immigrants in the USA.

The debate continues

The number of Jews who decided against circumcision is not easy to track. Ellen Ginzburg Migliorino was able to investigate the number of circumcisions in the region of Trieste, Austria-Hungary. According to these findings, in 1901 83 percent of babies were circumcised. Ten years later this was only 60 percent (cited in Segal 2014:219). According to Segal (2014:219), this should have been similar in other municipalities in Central Europe. Still, the majority of Jews stuck to this old commandment—but they reformed it in a way that it became compatible with the standards of the modern age. A German Jewish physician named Bamberger observed in 1912 how “un-Jewish” circumcision ceremonies in the past decades came. He claimed that circumcision got a new meaning as a medical operation, God and the Abrahamic covenant got exiled. As much as it could be, the ceremony got “de-orientalized,” indeed Germanized, applying German notions of cleanliness (Efron 2001:231). Still, retrospectively, we know that all these compromises that Jews made to be accepted by the majority, did not work. Despite radical assimilation among Jews, they were still perceived by the majority population as the “others.” Although the debate about circumcision triggered intellectual discourse within the Jewish communities and many acculturated Jews decided not to circumcise their sons, it did not solve the existing resentment against Jews.

Resentments against circumcision have not disappeared even after the Holocaust. In 2012, the German parliament was discussing a law prohibiting religious circumcision of sons which would have made Germany the first country in the world banning ritual circumcision. The debate surrounding this legal case constructed a dualism of Germanness and religious observance (Canan and Foroutan 2017:166). The initiative was overturned, but in the heat of the public debate, the traditional anti-circumcision resentments arose. But there were also new rationales: Schirin Amir-Moazami (2016:153) noted, for example, how the anti-circumcision campaign adapted slogans of initiatives against sexual violence. Even though this debate was not anymore triggered by the Jewish practice of circumcision, but by the Islamic one (Gilman 2014b:125), the debate stigmatized Jews and Muslims alike (Yurdakul 2018:209–211). Yurdakul (2018:222) suggested that this common experience of exclusion could facilitate an alliance of Jews and Muslims for religious plurality and social participation in Germany.

By writing this paper, my aim was not to endorse circumcision but to show how a religious minority's – in our case: the Jewish and Muslim – ritual practices can be used as a justification for the group's exclusion from society and how the narrative of exclusion can be reproduced by members of the minority itself. While antisemitism and/or Islamophobia are not the only reasons to engage in anti-circumcision polemics, their impact is undeniable. The negative image of circumcision employed in the 2012 circumcision debate and the centuries-old genealogy of anti-circumcision polemics, which this article tried to trace, continue to affect until the present day. The 2014 Berlin Institute for Integration and Migration Research nationwide survey on religious tolerance and the acceptance of Muslims in the German society showed that over 60 percent of the German population is in favor of banning the circumcision of boys for religious reasons (Foroutan et al. 2014:35–36). Despite legislation maintaining the legality of religious circumcision, the majority of the population continues to remain in opposition (Canan and Foroutan 2017:166). More than a century after the internal Jewish debates on circumcision, it is still debated who can be part of the nation and who cannot—how a German body can look like and how not.

I thank my supervisor, Prof. Dr. Naika Foroutan (Humboldt University of Berlin) who provided insight that assisted the research, although she may not agree with all of the interpretations of the paper.

References

Abegg, Johann Friedrich. [1798] 1976. *Reisetagebuch von 1798*. Frankfurt am Main, Germany: Insel Verlag.

Amir-Moazami, Sch. (2016). Investigating the secular body: The politics of the male circumcision debate in Germany. *ReOrient*, 1 (2), pp. 147–170.

Andree, R. (1881). *Zur Volkskunde der Juden*. Bielefeld and Leipzig, Germany: Verlag von Velhagen & Klasing.

Asad, T. (2011) "Thinking about the secular body, pain and liberal politics." *Cultural Anthropology*, 26 (4), pp. 657–675.

Asad, T., W. Brown, J. Butler, & S. Mahmood (2013). *Is critique secular?: Blasphemy, injury, and free speech*. New York, NY: Fordham University Press.

Batnitzky, L. (2011). *How Judaism became a religion: An introduction to modern Jewish thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bleich, J. (2007) “The circumcision controversy in classical reform in historical context.” In M. A. Shmidman (Ed.): *Turim – Studies in Jewish History and Literature* (Vol. 1, pp. 1–28). New York, NY: Touro College Press.

Bergson, J. (1843). Stimme über die Beschneidung. *Der Orient*, 4 (36), pp. 283–284.

---. (1844). *Die Beschneidung vom historischen, kritischen und medicinischen Standpunkt: Mit Bezug auf die neuesten Debatten und Reformvorschläge*. Berlin, Germany: Scherk.

Canan, C. & N. Foroutan (2017). “The paradox of equal belonging of Muslims.” *Islamophobia Studies Journal*, 3 (2), pp. 160–176.

Denniston, G., F. Hodges, & M. Milos (Eds.). (2001). *Understanding circumcision – A multi-disciplinary approach to a multi-dimensional problem*. New York, NY: Kluwer Academic Publishers.

Dubnow, S. (1920). *Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes* (Vol. 2). Berlin, Germany: Jüdischer Verlag.

Efron, J. M. (2001). *Medicine and the German Jews: A history*. New Haven, CT: Yale University Press.

Fichte, J. G. (1845). Die Staatslehre. In *Johann Gottlieb Fichte’s sämtliche Werke* (Vol. 4). Berlin, Prussia: Verlag von Veit und Comp.

Foroutan, N., C. Coskun, S. Arnold, B. Schwarze, S. Beigang, & D. Kalkum (2014). *Deutschland postmigrantisch I.: Gesellschaft, Religion, Identität*. Berlin, Germany: Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung.

Fölling, W. (1995). *Zwischen deutscher und jüdischer Identität: Eine jüdische Reformschule in Berlin zwischen 1932 und 1939*. Opladen, Germany: Leske + Budrich.

Geiger, L. (Ed.). (1878). *Abraham Geigers nachgelassene Schriften* (Vol. 5). Berlin, Germany: Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung.

Gilman, S. (1991) *The Jew’s body*. London, England and New York, NY: Routledge.

---. (Ed.). (2014a). *Judaism, Christianity, and Islam: Collaboration and conflict in the age of diaspora*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

---. (2014b). “Gesundheit, Krankheit und Glaube.” In: F. Heimann-Jelinek & C. Kugelmann (Eds.), *Haut ab!: Haltungen zur rituellen Beschneidung*. Göttingen, Germany: Wallstein.

Glick, L. B. (2005). *Marked in your flesh: Circumcision from ancient Judea to modern America*. Oxford, England: Oxford University Press.

Fränkel, W. B. (1844). *Die Rabbiner-Versammlung und der Reform-Verein*. Elberfeld, Rhineland: Verlag von Wilhelm Hassel.

Hirsch, S. (1844). Gutachten des Herrn Oberrabbiners Dr. Hirsch in Luxemburg. In S. A. Trier (Ed.), *Rabbinische Gutachten über die Beschneidung* (pp. 48–57). Frankfurt am Main, Germany: J. F. Bach'schen Buch- und Stein-druckerei.

Hödl, K. (2000) "Physical characteristics of the Jews." In A. Kovács (Ed.): *Jewish Studies at the Central European University: Public lectures, 1996–1999* (pp. 59–70). Budapest, Hungary: CEU Press.

---. (2003) "Die deutschsprachige Beschneidungsdebatte im 19. Jahrhundert." *ASCHKENAS – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 13(1), pp. 189–209.

Holdheim, S. (1844). *Über die Beschneidung zunächst in religiös-dogmatischer Beziehung*. Schwerin, Mecklenburg: Verlag der C. Kürschner'schen Buchhandlung.

---. (1857). *Geschichte der Entstehung und Entwicklung der jüdischen Reformgemeinde in Berlin*. Berlin, Prussia: Verlag von Julius Springer.

Hollender, E. (2012) "The ritualization of circumcision in medieval Judaism in relation to Islam and Christianity: an overview." *Religion*, 42(2), pp. 233–246.

Judd, R. (2007). *Contested rituals: Circumcision, kosher butchering, and Jewish political life in Germany, 1843–1933*. London, England: Cornell University Press.

Kant, I. [1798] (1979). *The conflict of the faculties*. Lincoln, NE/London, England: University of Nebraska Press.

---. [1793] (1996). Religion within the boundaries of mere reason. In A. W. Wood & G. di Giovanni (Eds.), *Immanuel Kant: Religion and rational theory* (pp. 39–216). Cambridge, England: Cambridge University Press.

Klein, I. (1979). *A guide to Jewish religious practice*. New York, NY: The Jewish Theological Seminary of America.

Knox, W. L. (2010). *St Paul and the Church of Jerusalem*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Langer, A. (2019) "Die assimilationistischen Linken und das Feindbild des religiösen Juden." In C. Hildebrandt, J. Klute, H. Meves, & F. Segbers (Eds.),

Die Linke und die Religion: Geschichte, Konflikte und Konturen (pp. 119–129). Hamburg, Germany: VSA Verlag.

Lenhard, Ph. (2014). *Volk oder Religion?: Die Entstehung moderner jüdischer Ethnizität in Frankreich und Deutschland 1782–1848*. Göttingen, Germany: Vandenhoeck & Ruprecht.

Luther, M. [1543] (1842). Von den Juden und ihren Lügen. In *Dr. Martin Luther's sämtliche Werke* (Vol. 32, pp. 99–274). Erlangen: Verlag von Carl Hender.

Mack, M. (2003). *German idealism and the Jew: The inner anti-semitism of philosophy and German Jewish responses*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Maimonides, M. [1190] (1963). *The guide of the perplexed* (Vol. 2). Chicago, IL/London, England: The University of Chicago Press.

Mannheimer, I. (1844). Gutachten des Herrn Predigers Dr. Mannheimer in Wien. In S. A. Trier (Ed.), *Rabbinische Gutachten über die Beschneidung* (pp. 89–104). Frankfurt am Main, Germany: J. F. Bach'schen Buch- und Steindruckerei.

Paulsen, F. (1900). Kant der Philosoph des Protestantismus. *Kant-Studien*, 4 (1–3), pp. 1–31. Berlin, Germany: Reuther & Reichard.

Paulus, H. E. G. (1831). *Die jüdische Nationalabsonderung nach Ursprung, Folgen und Besserungsmitteln*. Heidelberg, Baden: C. F. Winter.

Philipson, D. (1905). The Reform movement in Judaism: the Frankfort Society of the Friends of Reform. *The Jewish Quarterly Review*, 17 (2), pp. 307–353

Rhodes, J. N. (2004). *The epistle of Barnabas and the Deuteronomic tradition: polemics, paraenesis, and the legacy of the golden-calf incident*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck.

Rutishauser, Ch. M. (2016). *Christlichen Glauben denken: Im Dialog mit der jüdischen Tradition*. Vienna, Austria: LIT Verlag.

Schleiermacher, F. [1799] (1868). *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Leipzig, Saxony: F. A. Brockhaus.

Segal, J. (2014). Die Beschneidung aus jüdisch-humanistischer Perspektive. In M. Franz (Ed.), *Die Beschneidung von Jungen: Ein trauriges Vermächtnis*. Göttingen, Germany: Vandenhoeck & Ruprecht.

Stoecker, A. (1885) *Christlich-sozial: Reden und Aufsätze*. Bielefeld and Leipzig, Germany: Verlag von Velhagen & Klafing.

- Szyrwińska, A. (2017). *Wiedergeborene Freiheit: Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Kants*. Wiesbaden, Germany: Springer Fachmedien.
- Thiessen, M. (2011). *Contesting conversion: Genealogy, circumcision, and identity in ancient Judaism and Christianity*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Torrell, J.-P. (2005). *Saint Thomas Aquinas: The person and his work* (Vol. 1). Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Trier, S. A. (Ed.). (1844). *Rabbinische Gutachten über die Beschneidung*. Frankfurt am Main, Germany: J. F. Bach'schen Buch- und Steindruckerei.
- Wolfers, Ph. (1831). *Die Beschneidung der Juden*. Lemförde and Hannover.
- Yamashita, K. (2000). *Kant und der Pietismus: ein Vergleich der Philosophie Kants mit der Theologie Spencers*. Berlin, Germany: VWF.
- Yurdakul, Gökce (2018). "Beschneidungsdebatten." In O. Z. Keskinliç & A. Langer (Eds.), *Fremdgemacht & reorientiert: jüdisch-muslimische Verflechtungen* (pp. 207–228). Berlin, Germany: Verlag Yilmaz Günay.
- Armin Langer, langerar (at) hu-berlin.de. MA and BA in Jewish theology from the University of Potsdam, BA in philosophy from the Eötvös Loránd University in Budapest. Currently, he is completing a PhD in sociology at the Humboldt University of Berlin on German integration discourses in the nineteenth century and today. He is pursuing rabbinical studies at the Reconstructionist Rabbinical College in Philadelphia. He is author of the book Vergeblich integriert? – Rabbiner Samson Raphael Hirsch und die jüdische Akkulturation im 19. Jahrhundert (Gans Verlag 2019) and co-edited the anthology Fremdgemacht & reorientiert – jüdisch-muslimische Verflechtungen (Verlag Yilmaz-Günay 2018).*

Körperpolitiken und Demokratie. Sozialhygienische Wissensregime als Techniken der Demokratisierung in der Weimarer Republik

Gundula Ludwig

English abstract: The article focuses on the Weimar Republic and reveals that body- and biopolitics played a key role in the genealogy of democracy in Germany. The point of departure is that the transformation from the German Empire to a democratic state was not completed with the proclamation of parliamentary democracy. Rather, after democracy had been formally instated, various political discourses continued to define what this new democracy should look like. Here medical doctors and in particular social hygienists were crucial: They acted as public experts and brought democracy into people's everyday lives. The paper is based on a historical discourse analyses of monographs and handbooks written by social hygienists along with influential social hygienic journals. I delineate how social hygienic regimes of knowledge operated as technologies of democratization and helped to transform a specific understanding of democracy into the every-day-lives of the people, an understanding of democracy that also entailed authoritarian elements and limitations, as I argue. The aim of the article is to highlight that a theoretical perspective that goes beyond an institutionalist understanding of democracy also allows to bring the subtle social foundations of a political order to light.

„Demokratie ist mehr als eine Regierungsform; sie ist in erster Linie eine Form des Zusammenlebens, der gemeinsamen und miteinander geteilten Erfahrung“ (Dewey 1916/2000: 121), so schrieb der Philosoph John Dewey 1916. ¹ Ein ähnliches Demokratieverständnis wurde in der feministischen politischen Theorie entwickelt: Auch hier werden alltägliche Beziehungen und Praxen als Teil von Demokratie gefasst (u.a. Sauer 2011). Weitaus deutlicher als dies in der pragmatischen Theorietradition Deweys der Fall ist, haben feministische, queer-theoretische, post- und dekoloniale Ansätze sowie Arbeiten aus den disability studies zudem eine

1 Der Artikel basiert auf dem Forschungsprojekt „Der Körper des Demos“, das von 07/2015–06/2018 von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW) als APART-Projekt gefördert wurde und das am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien angesiedelt war.

wichtige Erweiterung in der politischen Theorie vorgenommen: Diese Arbeiten haben Körper als wesentliches Terrain von Politik konzeptualisiert. Politik schreibt sich in Körper ein und legitimiert Ausschlüsse mittels hierarchischer Anordnung von Körpern (u.a. Arneil 2009; Güven 2015; Gatens 1996; Phelan 2001; Young 2005).

Auf diesen beiden Einichten – dass Demokratie eine Lebensform ist und Politik mit Körpern verwoben ist – aufbauend, möchte ich im vorliegenden Text der Frage nachgehen, wie Demokratie auch über Körperpolitiken gelernt und verankert wird. Mein Fokus gilt hier der Weimarer Republik. Ausgangsannahme ist, dass die Transformation vom Kaiserreich zur Weimarer Republik nicht mit der Ausrufung der parlamentarischen Demokratie abgeschlossen war, sondern die Menschen erst dazu gebracht werden mussten, sich als Teil einer demokratischen Gesellschaft zu verstehen (Marquart 1997: 226; Peukert 1987). Für die Aufgabe, die Menschen zur Demokratie zu erziehen, sahen sich auch medizinische Akteure und insbesondere Sozialhygieniker verantwortlich.² Die Soziale Hygiene entwickelte sich in der Weimarer Republik von einer „Außen-seiterwissenschaft“ (Fehle mann 2002: 69), die sie noch im Kaiserreich gewesen war, zur „Leitwissenschaft einer breiten Bewegung“ (ebd.). Nicht nur an den Universitäten wurde das sozialhygienische Lehrangebot deutlich ausgebaut (Moser 2002: 100), die Soziale Hygiene etablierte sich auch als bedeutsames Wissensregime in der Zivilgesellschaft. Vor diesem Hintergrund werde ich darlegen, wie sozialhygienische Wissensregime als Techniken einer Demokratisierung fungierten, mit denen eine bestimmte Vorstellung von demokratischer Staatsbürgerschaft, vom Verhältnis von Demos und Bürger_innen und von demokratischer Politik verbreitet und legitimiert wurden.

Nachfolgend werde ich das sozialhygienische Demokratieverständnis rekonstruieren und mich folglich auf Demokratie als Quellenbegriff beziehen. Im letzten Teil des Textes gehe ich aus einer politiktheoretischen Perspektive, die sich in der Tradition kritischer Demokratietheorie verortet, der Frage nach, wie sich dieses Demokratieverständnis interpretieren lässt. Diese kritische Auseinandersetzung mit dem Demokratieverständnis der Sozialhygieniker wird zeigen, dass die von den Sozialhygienikern forcierte Demokratisierung in vielerlei Hinsicht als undemokratisch zu bewerten ist.

2 Da die überwiegende Mehrheit der Ärzte und Sozialhygieniker in der Weimarer Republik männlich waren, wird in diesem Text für sie die maskuline Form bewusst verwendet, um die historischen Geschlechterverhältnisse auch sprachlich sichtbar zu machen.

Materialkorpus

Der vorliegende Text basiert auf einer historischen Diskursanalyse des sozialhygienischen Wissensregime in der Weimarer Republik. Dazu wurden Monographien zentraler Sozialhygieniker (Alfons Fischer, Adolf Gottstein, Alfred Grotjahn, Julius Moses, Ignaz Zadek) und sozialhygienische Zeitschriften (*Blätter für Volksgesundheitspflege*, *Gemeinverständliche Zeitschrift*; *Der Kassenarzt*; *Der sozialistische Arzt*; *Archiv für Soziale Hygiene und Demographie*) analysiert.³ Die sozialhygienischen Veröffentlichungen in der Weimarer Republik waren nicht nur an ein medizinisch-akademisches Fachpublikum adressiert. Sie richteten sich ebenso an Kommunal- und Armenärzte, denen wissenschaftliche Handlungsanleitungen gegeben werden wollten (Labisch 1986: 279), und an die Bevölkerung, insbesondere an die Arbeiter_innenklasse. So gab etwa Ignaz Zadek eine „Arbeiter-Gesundheits-Bibliothek“ zu sozialhygienischen Themen heraus, die sich in 41 Heften u.a. der häuslichen Krankenpflege, der Hygiene der Arbeiterwohnung, Sport, Ernährung, Arzneimittel und der geschlechtlichen Erziehung widmete.

Die sozialhygienische Publikationstätigkeit lässt sich „eher durch beharrliche Kontinuität als durch Massenauflagen“ charakterisieren (Moser 2002: 117). So hatte beispielsweise das *Archiv für Soziale Hygiene und Demographie* 1925 mit einer Auflage von 800 Exemplaren (ebd.) eine vergleichsweise geringe Auflagenzahl. Dies bedeutet aber nicht, dass die sozialhygienische Publikationstätigkeit bescheiden war. Wie umfangreich diese war, lässt sich den von Alfred Grotjahn und Friedrich Kriegel veröffentlichten „Jahresberichten über die Fortschritte und Leistungen auf dem Gebiete der sozialen Hygiene und Demographie“ entnehmen (ebd.).

Im Kontext der ökonomischen, sozialen und staatlichen Transformationen in der Folge der Weltwirtschaftskrise 1929 vollzog sich gegen Ende der 1920er Jahre ein Paradigmenwechsel in der Sozialen Hygiene. Während bis dahin die wichtigsten Vertreter der Sozialen Hygiene die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse als Teil ihrer gesundheitspolitischen Aufgabe sahen, setzte sich gegen Ende der 1920er Jahre ein „verengter biologisch-medizinischer Interpretationsrahmen“ (ebd.: 20)

3 Da der Gegenstand der Analyse die *Formation des sozialhygienischen Wissensregime* ist, werden im Folgenden sowohl die Denkfiguren zentraler sozialhygienischer Protagonisten als auch Debatten in sozialhygienischen Zeitschriften untersucht. Daraus ergibt sich, dass auch auf Aussagen von Medizinern Bezug genommen wird, die zwar keine Sozialhygieniker, aber Teil des sozialhygienischen Wissensregimes waren, da ihre Beiträge in den einschlägigen sozialhygienischen Zeitschriften veröffentlicht wurden.

von Krankheit und Gesundheit durch. Nicht mehr soziale Veränderungen, sondern rassehygienische Maßnahmen sollten die ‚Volksgesundheit‘ heben (Weingart/Kroll/Bayertz 1988: 262ff.; Weindling 1989: 9). Dieser Wandel fand „in Wechselwirkung mit einem lebensgeschichtlich-generationellen Ablöseprozess“ (Moser 2002: 126) der Protagonisten statt. Da mein Interesse der Frage gilt, welche Vorstellung von Demokratie und Demokratisierung überhaupt in jenen sozialhygienischen Abhandlungen vorhanden waren, die explizit auf soziale Veränderungen abzielten, liegt der zeitliche Fokus meiner nachfolgenden Analyse auf den 1920er Jahren bis zum Eintreten jenes Paradigmenwechsels.

Grundzüge der Sozialen Hygiene

Die Soziale Hygiene führte die Entstehung von Krankheiten neben äußeren Reizen (Keime, Bakterien) und erblichen Anlagen vor allem auf die soziale Umwelt zurück. Das „Studium des Einflusses der gesellschaftlichen Verhältnisse auf die Gestaltung der Volksgesundheit und auf den Gang der Volkskrankheiten“ (Gottstein 1924: 254) war daher grundlegend. Zudem sollte das Adjektiv ‚sozial‘ darauf verweisen, dass der Fokus nicht auf dem/der einzelnen Patient_in, sondern der gesamten Bevölkerung lag. Den Sozialhygienikern galt nicht die Heilung der Kranken, sondern die Fürsorge gesunder Menschen als primäre Aufgabe.

Da die Soziale Hygiene die Gesamtheit der Bevölkerung zu ihrem Referenzrahmen machte, erhob sie auch die Demographie zu ihrem Gegenstand. Als Konsequenz daraus galt die Eugenik als Teil der Sozialen Hygiene. Die Soziale Hygiene müsse sich nicht nur für die Verbesserung der sozialen Verhältnisse, sondern gleichsam für jene der erblichen Anlagen einsetzen. Würde die Verbesserung der sozialen Lage nicht von eugenischen Maßnahmen flankiert, würden die „minderwertigen Individuen“ (Grotjahn 1904: 790) „vor einem für die Verhütung der Entartung wünschenswerten schnellen Dahinsterben“ bewahrt werden (ebd.) und auf diese Weise zur „Entartung“ der Gesellschaft beitragen (ebd.).

Von Beginn an verstand sich die Soziale Hygiene als politische Wissenschaft. Sie sei, wie Alfred Grotjahn schrieb, „so eng mit den Fragen der Politiken verknüpft, daß man sie ohne Übertreibung als eine eigentlich politische Wissenschaft ansprechen“ könne (Grotjahn 1903: 65). Allerdings müsse die Soziale Hygiene – als Wissenschaft – auch als politische Kraft objektiv und neutral bleiben. Die Politik, die die Sozialhygieniker betrieben, begriffen sie folglich als eine „von jedem Parteivorurteil befreite, auf wissenschaftlicher Erkenntnis aufgebaute Politik“ (Fischer

1925: 5). Obgleich die Prämisse der Verschmelzung von Politik und Sozialer Hygiene darin lag, Politik nicht als Parteipolitik zu verstehen, waren viele der einflussreichen Sozialhygieniker sozialdemokratischen und sozialistischen Positionen verbunden (Fehleemann 2002: 69). Freilich wirkte sich die Bedeutung, die die Sozialdemokratische Partei in der Weimarer Republik hatte, wiederum positiv auf die Entwicklung der Sozialhygiene aus, da sozialdemokratische Politiker den ihnen nahestehenden Sozialhygienikern Zugang zu einflussreichen Stellen gewähren konnten.

Den staatlichen Rahmen für den Siegeszug der Sozialen Hygiene bildeten vor allem zweierlei Erneuerungen der Weimarer Republik: Erstens wurde in der Weimarer Verfassung erstmalig ein Recht auf Gesundheit verankert. Zweitens war die Weimarer Republik zumindest bis 1929 durch einen deutlichen Ausbau des Sozialstaates gekennzeichnet (ebd.: 70; Moser 2002: 73ff., Peukert 1987: 132). Maßgeblich verantwortlich für die Verbreitung und Umsetzung sozialhygienischer Maßnahmen waren die *Abteilung für Volksgesundheit, Wohlfahrtspflege und Deutschtum* im Reichsinnenministerium und das Reichsarbeitsministerium. Tragende Kräfte in der Umsetzung der Sozialen Hygiene waren die Kommunen (Fehleemann 2002: 70). Bis 1931 gab es 83 kommunale Gesundheitsämter und Gesundheitsdienststellen, „in denen 1685 haupt-, neben- und ehrenamtliche Fürsorgeärzte und 2315 haupt-, neben- und ehrenamtliche Fürsorgerinnen arbeiteten“ (Labisch 1992: 176). Die sozialhygienische Gesundheitsfürsorge war anders als die staatliche Gesundheitsaufsicht dezentralisiert. Während letztere „aus einem abstrakten Staatsinteresse heraus“ (Labisch 1988: 33) eingerichtet worden war, entstand die kommunale Gesundheitsfürsorge aus „sozialem Verantwortungsbewußtsein“ (ebd.: 34). Sie wurde von vielen zivilgesellschaftlichen Akteuren, von „städtischen Magistraten, politischen Gruppen, Vereinen, Ärzten und anderen Bürgern“ geprägt (ebd.). Eine wichtige zivilgesellschaftliche Akteurin war die bürgerliche Frauenbewegung (Usborne 1994: 91ff.). Wie bereits im Kaiserreich machten bürgerliche Frauen es sich zur Aufgabe, Arbeiter_innen zu einem hygienischen, gesunden und mithin moralisch guten Leben zu erziehen. Die sozialhygienische Aufklärung der Arbeiter_innen durch bürgerliche Frauen war nicht nur „kritisch gegen die bestehenden gesellschaftlichen Zustände gerichtet, die den Unterschichten das naturnotwendige verwehrten, sondern auch (...) gegen das Verhalten der Unterschichten selbst, das häufig genug ebenfalls nicht der wissenschaftlich ermittelten Norm entsprach“ (Sachße 1986: 101). In der sozialhygienischen Bewegung verbanden sich folglich durchaus heterogene Interessen: Die Professionalisierungs- und Gesundheitspolitik der Sozialhygieniker, kommunale sozialdemokratische Sozialpolitik und bürgerliche Reformbewegungen zivilgesellschaftlicher Vereine. Alfons

Labisch bezeichnet die neue Gesundheitspolitik der Fürsorgebewegung daher als „Sammlungspolitik“ (Labisch 1992: 160), in der neben Sozialhygienikern kommunale Sozialreformer und zivilgesellschaftliche Vereine tätig waren (ebd.). Diese starke zivilgesellschaftliche Verankerung war bedeutsam für den Erfolg der Sozialen Hygiene.

Die ‚Verallgemeinerung hygienischer Kultur‘

Ziel der Sozialhygieniker war, mittels Erziehung die „*Verallgemeinerung der hygienischen Kultur*“ (Grotjahn 1910: 320) in der Bevölkerung voranzutreiben. Die 1920er Jahre wurden zur Hochphase sozialhygienischer Aufklärungskampagnen. In noch nie dagewesenem Ausmaß hielten die Sozialhygieniker Vorträge in Arbeiter_innen- und Müttervereinen, verteilten Broschüren, zeigten Filme und organisierten hygienische Großereignisse. Vor allem mit der *Reichsgesundheitswoche* und der *Ausstellung für Gesundheit, Sport und Leibesübungen (GeSoLei)* fanden 1926 spektakuläre Großveranstaltungen statt, denen es gelang, eine überaus große Besucher_innenzahl anzuziehen. Mit 7,5 Millionen Besucher_innen wurde die *GeSoLei* zur größten Messe der Weimarer Republik (Stercken 2002). Geboten wurden neben Kongressen auch Sportveranstaltungen und Kinderfeste, sodass die Ausstellung den Charakter eines Volksfestes annahm. Um das Großprojekt umsetzen zu können, wurde ein eigener privatrechtlicher Ausstellungsverein gegründet, der mit der Stadt Düsseldorf ein Abkommen über die Ausrichtung der *GeSoLei* vereinbarte. Dieses Vorgehen stellte „ein Novum in der Geschichte des Ausstellungswesens“ dar (Wiesemann 1993: 25).

Flankiert wurden diese zivilgesellschaftlichen Aufklärungskampagnen durch vielfältige Kooperationen zwischen Sozialhygienikern und staatlicher und kommunaler Politik. Zahlreiche Ausschüsse boten eine Plattform, um den Ausbau sozialhygienischer Anliegen voranzutreiben. Bereits 1919 wurde der *Preußische Landesausschuß für hygienische Volksbelehrung* gegründet, der eng mit der Medizinalabteilung des Volkswohlfahrtsministeriums zusammenarbeitete und sich als Dachorganisation von Organisationen und Vereinigungen verstand, die sich für Gesundheitspflege und Volkswohlfahrt einsetzten. Von diesem ausgehend wurden Orts- und Kreisausschüsse für hygienische Volksbelehrung gegründet, die Lehr- und Aufklärungsmaterial weitergaben. 1921 wurde der *Reichsausschuß für hygienische Volksbelehrung* ins Leben gerufen, der sich die Bekämpfung von Tuberkulose, Geschlechtskrankheiten und des Alkoholismus sowie die Senkung der Säuglingssterberate zur Aufgabe machte. 1927 wurde im *Reichsausschuß für hygienische Volksbelehrung* eine Pressestelle unter der Leitung des Arztes Curt Kayser eingerichtet,

die Pressemitteilungen zu hygienischer Aufklärung und Prävention für alle mittleren und kleineren Zeitungen in ganz Deutschland herausgab. Dadurch sollte erreicht werden, dass „Regierung, Parlament und Volk [...] von der Wichtigkeit der hygienischen Volksbelehrung als einem staatsershaltenden Kulturfaktor“ erfasst werden (Kayser 1929: 491), „das öffentliche Interesse ähnlich wie für sportliche, so auch für gesundheitliche Fragen bei groß und klein“ geweckt (ebd.) und „das ganze deutsche Volk von der Wichtigkeit hygienischer Fragen“ überzeugt werde (ebd.).

Die weit verzweigten sozialhygienischen Initiativen verfolgten allesamt ein Ziel: Durch „Belehrung und Aufklärung“ (Gottstein 1924: 436) sollten sie „erziehend wirken“ (ebd.). Ausgangspunkt war hier, dass Gesundheitspolitik nicht allein auf „Zwang, Verboten und Strafen“ basieren könne (Gottstein 1926: 13), sondern auf der aktiven und freiwilligen Beteiligung der Bevölkerung (ebd.). Die Soziale Hygiene brauche Menschen, die sich an der Gesundheitsfürsorge mit „Verständnis, Entgegenkommen und [...] Mitwirkung“ beteiligen (Gottstein 1924: 153f.). Deshalb müssten die Sozialhygieniker die demokratischen Mittel „Aufklärung und Bildung“ vorantreiben (ebd.: 153f.). Die neue Verfassung der Weimarer Republik wurde von den Sozialhygienikern als Garant dafür gesehen, dass es nun gelingen würde, eine auf den Mitteln der Aufklärung und Belehrung und den Zielen Freiwilligkeit und Einsicht basierende Gesundheitspolitik erfolgreich umzusetzen.

In ihren Aufklärungskampagnen führten die Sozialhygieniker einen neuen Begriff ein: den der *Verantwortung*. „Heute hilft nur eins: die Menschen zur Selbstbeherrschung, Selbstgestaltung, Selbstverantwortlichkeit zu erziehen. [...] Wo der autoritative Befehl, die Gesundheitspolizei aufhört, da fängt die hygienische Erziehung an; und sie muß mit aller Kraft einsetzen, damit die Menschen bald aus Einsicht und innerer Bindung das tun, was für sie selbst und für die Allgemeinheit nötig ist und was nur aus innerster Überzeugung, aus dem Gefühl eigener Verantwortung heraus getan werden kann.“ (Blätter für Volksgesundheitspflege 1924: 65) Die sozialhygienischen Volksbelehrungen zielten nicht nur auf die Ausbildung eines Verantwortungsbewusstseins für die eigene Gesundheit ab; dieses sollte mit der „Verpflichtung gegen die Allgemeinheit“ verknüpft werden (Blätter für Volksgesundheitspflege 1919: 96). In einem demokratischen Staat, „wo jeder mehr oder weniger an der Regierung und an dem Wohl des Staates beteiligt ist“ (ebd.: 95), müssen „Pflichtgefühl und das Gefühl für die volle Verantwortlichkeit seiner Handlungen“ „in eines jeden Brust wohnen“ (ebd.: 95f.). Daher müssten die Bürger_innen eines demokratischen Staates der Sorge um die Gesundheit der Allgemeinheit oberste Priorität einräumen (ebd.: 96f.).

Bereits im Kaiserreich hatten die Hygieniker die Menschen zur freiwilligen und *selbsttätigen* Mitwirkung am Projekt der Hygiene angeregt. Insbesondere in den Diskursen der Persönlichen Hygiene ging es darum, die Menschen zur Übernahme hygienischen Wissens in die alltäglichen Lebens-, Arbeits-, Wohn- und Ernährungsweisen anzuleiten (Ludwig 2020). Mit dieser Fokussierung der Selbsttätigkeit und Freiwilligkeit löste sich die Hygiene bereits im Kaiserreich aus dem medizinalpolizeilichen Korsett. Auch das Ideal hygienischer Selbsttätigkeit wurde durch breite Aufklärungskampagnen versucht, im Alltag der Menschen zu verankern. Darauf konnten die Sozialhygieniker in der Weimarer Republik aufbauen. Allerdings setzten die Sozialhygieniker in den 1920er Jahren mit dem Begriff der Verantwortung eine entscheidende neue Akzentuierung. Denn mit dem Aufruf zur Verantwortung wurde eine Verbindung zwischen den Einzelnen und dem Kollektiv des Demos hergestellt. Als Bürger_innen einer demokratischen Gemeinschaft sollten alle die Herstellung eines gesunden Demos als geteilte Verantwortung anerkennen. Die Zuständigkeit für das Wohl des Demos sollte nicht mehr vom Staat aus geregelt werden, sondern selbst demokratisiert werden. Zudem sollte das Streben nach der Gesundheit des eigenen Körpers und des ‚Volkskörpers‘ die Menschen an den Demos binden – und zwar nicht, da dies medizinalpolizeilich angeordnet oder erzwungen wurde, sondern da die Individuen dies als Verantwortung aller anerkannten.

Der sozialhygienischen Adressierung an die Verantwortlichkeit demokratischer Bürger_innen zugrunde lag die Vorstellung, dass Gesundheit – sowohl der Einzelnen als auch der gesamten Bevölkerung – vollständig plan- und rationalisierbar sei. Hierin trafen sich die Sozialhygieniker mit dem Zeitgeist der technokratischen Machbarkeit, wie er die Weimarer Republik prägte. Krankheiten, so die Annahme, seien prinzipiell vermeidbar und eine vollauf gesunde Bevölkerung lasse sich auf der Basis von wissenschaftlichen Anweisungen herstellen (Grotjahn 1904; Grotjahn 1923: 450). Die Erziehung zu einem sozialhygienischen Verantwortungsbewusstsein sollte genau diesem Ziel dienen: Sie war ein Mittel, die „sozialtechnologische[r] Machbarkeitsidee“ (Ferdinand 2006: 253) einer vollständig gesunden Bevölkerung zu realisieren.

Diese rationalistische Machbarkeitsvorstellung spiegelt sich in den breiten zivilgesellschaftlichen Aufklärungs- und Bildungskampagnen der 1920er Jahre wider. Obwohl diese von überaus heterogenen Akteur_innen – konservativen, liberalen, kirchlichen ebenso wie der Frauenbewegung – getragen wurden (Usborne 1994: 100; Weindling 1989: 227ff.), waren es, wie Sabine Marquart darlegte, vor allem sozialdemokratische Diskurse, die dabei den Fokus auf die *Erziehung* der Massen legten. Politik als „angewandte Vernunft“ (Marquart 1997: 188) sollte nicht als „Indoktri-

nation in Parteiideologie“ verstanden werden (ebd.), sondern sich in der „Aufklärung der Massen und deren Heranbildung zu mündigen Staatsbürgern“ zeigen (ebd.). Hierin überschritten sich die sozialdemokratischen Ziele mit den Aufklärungskampagnen der Sozialhygieniker. Auch die Aufklärungskampagnen der Sozialhygieniker waren von der Idee getragen, die Bevölkerung aus einem Zustand politischer Unreife zu einer rationalisierten, verantwortlichen Lebensweise zu führen, in der medizinisches Wissen handlungsleitend sein sollte. Gerade darin waren die sozialhygienischen Aufklärungskampagnen willkommener Partner für sozialdemokratische Politik, da der Glaube an Wissenschaft als Kraft für Fortschritte in Medizin und Politik für diese ein wichtiger Grundstein war (Usborne 1994: 100).

Drüber hinaus waren die Aufrufe zur Verantwortung in ein nationalistisches Fortschrittsnarrativ eingebettet. Insbesondere bei den Großereignissen wie der *Reichsgesundheitswoche* und der *GeSoLei* wurde die Soziale Hygiene als Ausdruck der Zivilisation und Fortschrittlichkeit der deutschen Nation dargestellt. Um diese Fortschrittlichkeit zu ‚belegen‘, wurden Anleihen an kolonialen Überlegenheitsnarrativen genommen. So wurden etwa bei der *GeSoLei* Errungenschaften der ‚deutschen‘ Medizin mit der „Heilkunde der Eingeborenen“ kontrastiert (Fülleborn 1927: 582) und als Beweis für die Überlegenheit der deutschen Nation inszeniert: Es wurden medizinische Praxen in den ehemals deutschen Kolonien in Afrika – symbolisiert durch „einen Fetischpriester bei der Beschwörung der Krankheitsgeister“ (ebd.: 582) – der „stattlichen Anzahl in Modell und Bild [...] schöner Krankenhäuser und Asyle“ (ebd.) in Deutschland gegenüber gestellt, um auf diese Weise die ‚Fortschrittlichkeit‘ der deutschen Nation zu belegen. Ebenso wurde eine ‚rationale‘ Lebensführung und Regelung der Fortpflanzung von den Sozialhygienikern als moderne Errungenschaft dargestellt, die sowohl von historisch früheren Epochen als auch von nicht-westlichen Kulturen abgegrenzt wurde (Grotjahn 1914: 6). Dass Menschen Fortpflanzung nicht als etwas Arbiträres sondern als rational Planbares ansehen, zeichne „Kulturvölker“ aus (ebd.), während Fortpflanzung bei ‚naiven Völkern‘ willkürlich und planlos ablaufe und ‚Wollen‘ keine relevante Größe darstelle (ebd.: 8).

Die sozialhygienische Erziehung sollte folglich nach innen nationalistische Zugehörigkeit anregen und nach außen die Überlegenheit Deutschlands unter Beweis stellen. Insbesondere im Kontext der geplatzten „Weltmachtsträume“ (El-Tayeb 2001: 159) nach dem verlorenen Weltkrieg und dem Verlust der Kolonien sollte die sozialhygienische Volkserziehung auch dem Ziel dienen, die Stärke der deutschen Nation wieder her- und darstellbar zu machen, indem die Menschen zur freiwilligen Mitwirkung gewonnen wurden. So wurde mit Düsseldorf als Standort der *GeSoLei*

bewusst ein Ort gewählt, der im Kontext der französischen Besetzung ein wichtiger Ort nationalistischer und rassistischer Diskurse war: Dass unter den Besatzungssoldaten Schwarze Soldaten aus den französischen Kolonien waren, machte aus der ‚nationalen Empörung‘ über die Besetzung vieler Deutsche eine zugleich rassistische, die in einer breiten Protestkampagne gegen die als ‚Schwarze Schmach‘ diffamierte Besetzung kulminierte (El-Tayeb 2001: 158ff.; Opitz 1986: 45ff.). Vor diesem Hintergrund sollte die *GeSoLei* auch dazu beitragen, gerade in jener Stadt, die zu einem „Symbol für die ‚Wiedererstarkung und Gesundung des deutschen Volkes““ wurde (Schmidt 2018: 90), nationalistische und rassistische Überlegenheitsnarrative mit Hilfe der Sozialen Hygiene zu unterfüttern. Rassistisch-nationalistische Überlegenheitsnarrativen waren somit Bestandteil der sozialhygienischen Aufrufe zur Verantwortung.

Auch Geschlecht nahm in den sozialhygienischen Kampagnen zur Verantwortung eine wichtige Rolle ein. Denn in ihren Erziehungskampagnen erkannten die Sozialhygieniker Frauen als wichtige Verbündete in ihrem Vorhaben, sozialhygienisches Wissen im Alltag der Menschen zu verbreiten. Da Frauen als verantwortlich für die alltägliche Reproduktion in den Familien galten, war dies von den Sozialhygienikern konsequent. Deutlich zeigt sich diese Indienstnahme von Geschlechterverhältnissen für das sozialhygienische Projekt bei den Gesundheitsfürsorgerinnen, die die Sozialhygieniker in ihren Aufgaben unterstützen sollten. Ihnen fiel eine wichtige Vermittlungstätigkeit zwischen den Fürsorgeärzten und der Bevölkerung zu, nicht zuletzt da sie anders als die Fürsorgeärzte die Menschen direkt an deren Wohnorten aufsuchten und dabei eine doppelte Aufgabe verfolgen konnten: einerseits durch Beratungsgespräche hygienisches Wissen zu verbreiten und praktisch zu vermitteln, andererseits die hygienische Verfasstheit der Wohnung zu überprüfen (Usborne 1994: 83). Die Hausbesuche der Gesundheitsfürsorgerinnen bei den zumeist proletarischen Familien waren zudem ein wichtiges Moment dafür, dass die Menschen, denen die Fürsorge galt, den Ärzten – vermittelt durch die Gesundheitsfürsorgerinnen – lernten, Nähe und Vertrauen entgegenzubringen.

Als Gesundheitsfürsorgerinnen waren vor allem bürgerlichen Frauen tätig, die das Ideal der sorgenden, pflegenden und kontrollierenden Mütterlichkeit zum Beruf machten. In den Betrachtungen der Mediziner wurde das Geschlecht der Gesundheitsfürsorgerinnen als besondere Eignung für diese Tätigkeit als „Hygienehelferinnen“ (Siering 1926: 143) herausgestellt. Denn wer stünde „denn dem Naturgeschehen näher als die Frau und der Arzt?“ (Thiele 1922: 133). Die Frau sei „ganz natürlich die geborene Wohlfahrtspflegerin, die Gehilfin des Arztes“ (ebd.), so fasste

Thiele die vergeschlechtlichte Logik der sozialhygienischen Kampagnen zusammen.

Fortpflanzung als demokratische Verantwortung

Als wichtiges Terrain, auf dem die Bürger_innen ihre staatsbürgerliche Verantwortung lernen und unter Beweis stellen sollten, galt den Sozialhygienikern die Fortpflanzung. Im Folgenden möchte ich daher anhand der Debatte zur ‚Ehetauglichkeit‘ zeigen, wie die Sozialhygieniker auf dem Feld der Fortpflanzung die Bürger_innen dazu anleiteten, Verantwortlichkeit als demokratische Bürger_in zu lernen und zu leben. Für die Sozialhygieniker durfte Fortpflanzung nicht länger dem Zufall überlassen werden, sondern müsste rational geplant werden. Das Projekt einer ‚rationalen Fortpflanzungspolitik‘ basierte auf zwei Säulen: Auf Zwang und Verboten sowie auf Einsicht und Verantwortungsbewusstsein. So trat allen voran Grotjahn einerseits dafür ein, ‚Minderwertige‘ zu ‚asylieren‘, um auf diesem Wege die „*Reinigung* der menschlichen Gesellschaft von der Fortpflanzung ungeeigneter Elemente“ sicherzustellen (Grotjahn 1923: 462f.). Andererseits aber waren sich die Sozialhygieniker einig, dass ‚Asylierung‘ und Fortpflanzungsverbote für die Entfaltung einer rationalen Fortpflanzungspolitik nicht ausreichten. Es brauche darüber hinaus ein in der Bevölkerung fest verankertes „moralisches Bewußtsein“ (Grotjahn 1914: 269) für die Notwendigkeit, die eigene Fortpflanzung in den Dienst der Volksgesundheit zu stellen. Es gelte den Menschen zu erklären, dass sie zum Wohl der gesamten Bevölkerung eine „Selbstprüfung auf Eignung zur Fortpflanzung“ unternehmen müssten (Grotjahn 1926: 248). Dafür müssten die Menschen ein „eugenisches Verantwortungsgefühl“ ausbilden (ebd.: 80). Dieses sollte in Eheberatungen erlernt werden. Beratungsstellen sollten mit der Ausstellung von Ehezeugnissen betraut werden, die die Ehemwilligen über das etwaige Vorliegen von Erbkranken informieren. Auf dieser Grundlage sollten die Ehemwilligen selbst entscheiden, ob sie die Ehe eingehen möchten. Denn, so waren die Sozialhygieniker sich einig, Fortpflanzung könne in einer Demokratie nicht mittels direkter Einwirkung von Staat oder Medizin reguliert werden, da es sich hierbei um private und freie Entscheidungen der Bürger_innen handle. Hier könne lediglich nur indirekt eingewirkt werden, indem die Bürger_innen lernten, verantwortlich zu agieren (Weindling 1989: 344). Durch die Eheberatungen sollten Menschen also dazu gebracht werden, aus eigener Verantwortung rationale Fortpflanzungspraxen verfolgen *zu wollen*.

Es kann als Erfolg der Sozialhygieniker gewertet werden, dass ab 1920 die Standesämter begannen, Merkblätter des Reichsgesundheitsamtes

zu verteilen, in denen Eherwerber_innen zur Prüfung ihrer Gesundheit aufgerufen wurden. 1926 wurde ein Ministerialerlass ausgegeben, durch den die Merkblätter durch eine erweiterte, vom Innenminister genehmigte Broschüre ersetzt wurden, in denen das freiwillige Aufsuchen von ärztlich geleiteten Eheberatungsstellen empfohlen wurde. Auch hier war festgehalten, dass es den Eherwerber_innen selbst überlassen sein müsse, „ob sie bei Abraten von der Heirat dann doch die Ehe eingehen wollen“ (zit. nach Reyer 1988: 409). Eine Gesetzesinitiative, die bereits 1922 vom *Ausschuß für Bevölkerungspolitik* angeregt wurde und die eine gesetzliche Verpflichtung zu ärztlichen Untersuchungen vor der Eheschließung erwirken wollte, blieb allerdings erfolglos, da dies nur mit einer Verfassungsänderung möglich gewesen wäre. Dennoch kam es in den 1920er Jahren zu einer „inflationären Ausbreitung von Eheberatungsstellen“ (Herlitzius 1995: 83), die von Einzelpersonen und Organisationen wie dem *Bund für Mutterschutz und Sexualreform* oder der *Arbeiterwohlfahrt* getragen wurden (Reyer 1988: 409).

Die Debatten um die Ehetauglichkeit zeigen, dass die Sozialhygieniker mehrheitlich gegen Eheverbote waren. Eheverbote, so konstatierte der Grotjahn-Schüler Fritz Rott, „allein nützen nichts. Erst von der Eheberatung versprechen wir uns nennenswerten Nutzen“ (Rott 1927: 672). In den sozialhygienischen Ausführungen, in denen die Vorteile der Eheberatungen gegenüber Eheverboten dargelegt wurden, wurde als gewichtiger Grund ins Feld geführt, dass die Beratungen zur Ausbildung und Hebung des Verantwortungsgefühls führe und auf diese Weise – also über die Verantwortung – Fortpflanzung rational geplant werden könne. Eheberatungen und die Ausstellung von Ehezeugnissen würden somit sowohl die Verhinderung der Vererbung von Krankheiten als auch die Stärkung des Verantwortungsbewusstseins der Einzelnen für die eigene Gesundheit als Dienst an der Allgemeinheit stärken (Fischer 1925: 215; Gottstein 1924: 488).

Undemokratische Wege einer Demokratisierung

Die Sozialhygieniker machten sich die neue Verfassung – „wurzelnd auf demokratischen Grundsätzen, geboren aus sozialem Geist“ (Fischer-Defoy 1921: 1) – als „Grundstein zum Neubau“ (ebd.) von Medizin und Politik dienstbar und machten sich zu gewichtigen Akteuren in der Ausgestaltung der neuen politischen Ordnung. Dass die sozialhygienischen Kampagnen als *Techniken einer Demokratisierung* begriffen werden können, lässt sich entlang von drei Dimensionen zeigen.

Erstens waren die Initiativen der Sozialhygieniker Anleitungen zu *demokratischen Subjektivierungsprozesse*. In ihren Kampagnen positionierten sich die Sozialhygieniker als Lehrer für die neue Demokratie und wollten die Menschen zu bestimmten Fertigkeiten erziehen, die sie als erforderlich für eine Demokratie erachteten. Sie setzten die Erziehung der Menschen zu hygienischer Selbstverantwortung, die Führung zur „Mitwirkung“ an der Gesundheitspolitik (Gottstein 1920: 153) und zur „Erweckung der in jedem schlummernden Kräfte“ (Thiele 1922/ DmW/ Nr. 4: 133) als Techniken ein, durch die die Menschen jene Fähigkeiten lernen und entwickeln sollten, die sie auch als Staatsbürger_innen in einem demokratischen Gemeinwesen brauchten: Die Menschen sollten lernen, sich als rationale, selbsttätige, verantwortliche und freie Individuen zu begreifen, die mit ihrem Körper und ihrer Gesundheit ebenso verantwortlich umgehen können wie mit einem demokratischen ‚Volksstaat‘. Mittels Körperpraktiken sollten die Menschen „*Selbstbetätigung*“ üben und ein Selbstverständnis als „handelndes *Subjekt*“ entwickeln (Vogel 1925: 305). Sich selbst nicht mehr als Untertan wie im Kaiserreich zu verstehen, sondern als reife, freie Bürger_innen sollten die Menschen auch in ihrem Ernährungsverhalten, ihren Schlafgewohnheiten, im Umgang mit ihren Wohnstätten und ihrer Freizeit einüben. Gerade weil es um die Einübung in die Demokratie ging, sollten die Körperpraktiken nicht durch Zwang und Verordnungen angeleitet werden, sondern durch eigenständige Verantwortung. Fortpflanzung wurde dabei zu einem Kernelement der sozialhygienisch angeregten demokratischen Subjektivierungspraxen.

Zweitens sollte in den sozialhygienischen Kampagnen bei den Bürger_innen ein *Wille zur Demokratie* angeregt werden. Als Scharnier fungierte hier die Konstruktion der ‚Volksgesundheit‘, über die die Menschen lernen sollten, sich nicht nur einer ‚Volksgemeinschaft‘ zugehörig, sondern sich selbsttätig und freiwillig für deren Wohl und Gesundheit verantwortlich zu sehen. Demokratische Bürger_innen sollten sich durch eine Bereitschaft auszeichnen, sich für den Demos und dessen Wohlergehen und Entwicklung verantwortlich zu fühlen. Die sozialhygienischen ‚Volksbelehrungen‘ können daher auch als Techniken interpretiert werden, die den Bürger_innen Teilhabe am Demos versprachen: Über Körperpraktiken wurden die Menschen zu einem Teil eines demokratischen Demos, in dem nicht dem Staat sondern allen die Verantwortung für dessen Wohl und Gesundheit zugesprochen wurde. In den sozialhygienischen Partizipationsversprechen wurde zugleich eine spezifische Anordnung von Gesellschaft und Individuum vermittelt: Die Menschen sollten über sozialhygienische Körperpolitiken lernen, Gemeinwohl prioritär gegenüber dem Eigenwohl anzuordnen. Durch die Aufladung der Sozialen Hygiene mit nationalistischer Rhetorik sollte der Wille der Menschen,

sich freiwillig und selbsttätig dem Demos unterzuordnen, untermauert werden.

Drittens stellten die Sozialhygieniker in ihren Kampagnen ein *Deutungsmuster von Politik in einer Demokratie* bereit. Politik in einer Demokratie müsse auf wissenschaftlichen Parametern beruhen, müsse „naturwissenschaftliche Politik“ sein (Gottstein 1924: 10; s.a. Fischer 1919: 451). Die Sozialhygieniker positionierten ihre Disziplin als „Teil der Politik“ (Fischer 1925: 5) und leiteten ihre eigene Eignung für politisches Handeln aus der Spezifik ihres medizinischen Berufes ab, der gewährleiste, dass sie nicht individuelle, partikuläre Interessen, sondern Allgemeininteressen verfolgten. Auf diese Weise propagierten sie gerade mittels einer doppelten Referenz ein szientokratisches, technokratisches Politikverständnis als Norm: Sie wiesen sich selbst aufgrund ihres Berufes, der sie zu objektivem und neutralem Handeln jenseits von subjektiven Interessen und Leidenschaften befähige, als Experten für Politik aus und traten für ein Politikverständnis ein, das Politik mit „fachlichen Erwägungen“ gleichsetzte (Gottstein 1924: 491f.). Politik bedeute, dass „der Fachmann, ausgerüstet mit Kenntnissen, Erfahrungen, Verwaltungsgeschick und Tatkraft, Führer bleibt“ (ebd.). Wenn naturwissenschaftliche Expertise – „richtiges“ Wissen (ebd.), wie Gottstein dies bezeichnete – Politik anleite, ließen sich alle politischen Belange rational und logisch lösen.

Die Gleichsetzung von Politik und wissenschaftlich begründeter, technokratischer Sachpolitik wurde in der Weimarer Republik nicht nur von den Sozialhygienikern vertreten, sondern bestimmte generell die Deutungen über ‚Politik‘ (Marquart 1997; Peukert 1987: 116ff.; Weindling 1989: 343). Die Spezifik des sozialhygienischen Diskurses lag aber darin, dieses Politikverständnis mittels Referenz auf naturwissenschaftlich fundierte Körperpolitiken legitimieren zu können. Zudem hatten die Sozialhygieniker ein spezifisches Interventionsfeld, auf dem sie ihr Politikverständnis popularisieren konnten: Mittels Körperpolitiken konnten sie das von ihnen vertretene Politikideal auch jenseits von rein kognitiven Begründungen verbreiten. Körperpolitiken ermöglichten es, die sozialhygienische Deutung von demokratischer Politik auch im Alltag der Menschen zu verankern.

Den Sozialhygienikern gelang es somit in der Weimarer Republik sich nach zwei Seiten hin als Teil zeitgenössischer Demokratisierungsprozesse zu positionieren: Erstens präsentierten sie ihr Projekt der sozialhygienischen ‚Volksbelehrung‘ als Technik der Demokratisierung, indem sie die Sorge um die ‚Volksgesundheit‘ zu einem Element demokratischer Subjektivierung machten. Der von den Sozialhygienikern initiierte *Wille zur Gesundheit* – sowohl der eigenen wie der der gesamten Bevölkerung

– sollte folglich den *Willen zur Demokratie* verfestigen. Zweitens wurden demokratische Prinzipien wie Freiheit, Freiwilligkeit, Selbsttätigkeit und Verantwortlichkeit für des Gesamtwohl von den Sozialhygienikern für ihr eigenes Projekt genutzt: Sie dienten den Sozialhygienikern als politische Techniken, um die Menschen dazu zu führen, sich einer sozialhygienisch-eugenischen Gesundheits- und Fortpflanzungspolitik anzuschließen.

Wenn wir über ‚Demokratie‘ als Quellenbegriff hinausgehen, und das Demokratieverständnis, das die Sozialhygieniker in den 1920er Jahren propagierten, aus einer analytischen Perspektive betrachten, dann lässt sich zeigen, dass der sozialhygienischen Demokratisierung undemokratische Elemente inhärent waren. Zum einen positionierten sich die Sozialhygieniker als „Volkserzieher“ (Dohrn 1922: 21) und „Führer“ (Gaupp 1919: 79), weshalb das Verständnis von demokratischer Partizipation, für das sie eintraten, begrenzt blieb. An der Produktion des Wissens, was den Volkskörper zu einem ‚gesunden‘ mache und welche Mittel dazu die richtigen seien, sollten ausschließlich Mediziner beteiligt sein. Die sozialhygienische Demokratisierung setzte sowohl ein undemokratisches, da hierarchisches Verhältnis zwischen den Mediziner als ‚Erzieher‘ und ‚Führer‘ und der zu führenden Bevölkerung, als auch eine autoritäre Definition von Gesundheit und Allgemeinwohl voraus. Legitimiert wurde beides durch die Autorität der Sozialen Hygiene als Wissenschaft und der aus ihr abgeleiteten vermeintlich objektiven Politik. Die sozialhygienische Erziehung zur Demokratie war daher keine Erziehung zur aktiven Partizipation, sondern eine Erziehung zur *freiwilligen Unterordnung* unter das, was Experten als Allgemeinwohl definierten.

Das zweite undemokratische Element resultierte aus der Verschmelzung von Sozialer Hygiene und Eugenik. Diese hatte zur Folge, dass die Konstruktion und der Ausschluss von „körperlich oder geistig Minderwertigen“ (Grotjahn 1923: 446) Voraussetzung für die sozialhygienische ‚Demokratisierung‘ wurde: Zum einen basierte die Konstruktion des ‚Volkskörpers‘, für dessen Gesundheit die Bürger_innen Sorge tragen sollten, auf der Vorstellung einer restlos planbaren gesunden Bevölkerung. Krankheiten oder ‚Behinderungen‘ galten als Störfaktoren eines als natürlich angenommenen Gleichgewichts, die eliminiert werden müssten. Damit waren Ausschlüsse von ‚körperlich oder geistig Minderwertigen‘ (ebd.) fester Bestand des politischen Projekts der Sozialhygieniker. Zum anderen wurde die Eugenik zu einem gewichtigen Element in der sozialhygienischen Erziehung zur Demokratie: Denn Teil der staatsbürgerlichen Verantwortung sollte stets auch ein ‚eugenisches Verantwortungsgefühl‘ sein. Auf dieser Basis erweist sich das sozialhygienische Projekt der Demokratisierung als höchst undemokratisch: Es basierte auf dem

Ausschluss und der Ungleichbehandlung jener, die als ‚minderwertig‘ bezeichnet wurden, und zugleich nutzten die Sozialhygieniker jene Politiken des Ausschlusses und der Ungleichheit, als politische Technik, um Zustimmung zu ihrem Verständnis von Demokratie zu organisieren.

Schließlich trugen die Sozialhygieniker durch ihre Definition von Politik als „naturwissenschaftliche[r] Politik“ (Gottstein 1924: 10) zu einer Verengung des politisch Verhandelbaren bei. Politik bedeutete für die Sozialhygieniker nicht, vielfältige Interessen und Bedürfnisse in einen Aushandlungsprozess zu bringen, sondern mittels wissenschaftlicher Rationalität zu einer Wahrheit zu gelangen. Wie die Soziale Hygiene sollte auch Politik abstrakter Vernunft folgen. Damit beruhte das Demokratisierungsbestreben letztlich auf einer szientokratischen Einhegung der Politik, die das politisch Aushandelbare mittels Referenz auf naturwissenschaftliche Wahrheiten autoritär verengte.

In der medizinhistorischen Forschung herrscht weitgehend Konsens darüber, dass zwischen der Weimarer Republik und dem Nationalsozialismus hinsichtlich der rassenhygienischen Diskurse und Bevölkerungspolitiken kein fundamentaler Bruch konstatiert werden kann (u.a. Baader/Peter 2018; Weingart/Kroll/Bayertz 1992). Diese Kontinuität lässt sich freilich nicht mit dem Umstand erklären, dass die Zustimmung zur nationalsozialistischen Politik unter Ärzten überaus groß war. Gewichtiger ist, dass in der Weimarer Republik bereits ein Bedingungsgefüge für den Siegeszug des Nationalsozialismus und seine systematische Vernichtungspolitik von Menschen, die als Gefahr und Bedrohung für den ‚Volkskörper‘ gesehen wurden, geknüpft wurde. Die Ermöglichung des NS-Regimes war auch und paradoxerweise ‚demokratisch‘ mit vorbereitet (Peukert 1987: 238ff.). Wie in vielen Forschungen zur Weimarer Republik dargelegt wurde, war die erste Demokratie Deutschlands überaus fragil und hatte nach vielen Seiten hin offene Flanken zum Autoritarismus, die sich nicht zuletzt im Kontext der zuspitzenden Krisen am Ende der Weimarer Republik verschärften. Auf Basis der vorangegangenen Argumentation lässt sich schlussfolgern, dass am Aufbau jenes fatalen Bedingungsgefüges ebenso sozialhygienische Wissensregime ihren Anteil hatten – und zwar durchaus auch, indem sie eine bestimmte Form der ‚Demokratisierung‘ vorantrieben, der zutiefst autoritäre Logiken inhärent waren und die nationalistisch-rassistische Abgrenzungen bedienten. Wie gezeigt wurde, wurden mit der Erziehung zu einem sozial-hygienisch-eugenischen Verantwortungsbewusstsein Wege gefunden, um eugenische Politiken auf *Basis der Zustimmung der Bevölkerung* voranzutreiben. Eingebettet waren diese undemokratischen Fortpflanzungspolitiken in ein Verständnis von demokratischer Politik, das diese als hierarchisches Verhältnis von Führern und Geführten

definierte, demokratische Politik mit der freiwilligen Unterwerfung der Einzelnen unter das von Experten definierte Gemeinwohl gleichsetzte, und Politik szientokratisch verengte und mit einem autoritären Wahrheitsanspruch belegte. Obgleich also die Sozialhygieniker ihre Kampagnen als von demokratischem Geist getragen begriffen – und sich in diesen durchaus auch demokratisierende Elemente wiederfinden –, trugen sie dazu bei, durch alltägliche Körperpraktiken und in – auch – verkörperten Subjektivierungsweisen eine Form von Demokratie zu verankern, legitimieren und normalisieren, der zutiefst autoritäre Fluchtlinien inhärent waren.

Literatur

Arneil, Barbara (2009): Disability, Self Image, and Modern Political Theory. In: Political Theory, 37, 218–42.

Baader, Gerhard/Peter, Jürgen (Hg.) (2018): Public Health, Eugenik und Rassenhygiene in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus: Gesundheit und Krankheit als Vision der Volksgemeinschaft. Frankfurt/Main.

Blätter für Volksgesundheitspflege. Gemeinverständliche Zeitung (1919): Die Grundlagen der Freiheit. 19. Jg., Nr. 11/12, 94–97.

Blätter für Volksgesundheitspflege. Gemeinverständliche Zeitung (1924): Lehrgang für hygienische Volksbildung. 24. Jg., Nr. 4/5, 65–68.

Dewey, John (1916/2000): Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik. Basel.

Dohrn, Carl (1922): Aus der Praxis der hygienischen Volksbelehrung. In: Blätter für Volksgesundheitspflege. Gemeinverständliche Zeitung 22, H. 2, 21–24.

El-Tayeb, Fatima (2001): Schwarze Deutsche. Der Diskurs um „Rasse“ und nationale Identität 1890–1933. Frankfurt/Main.

Fehlemann, Silke (2002): Die Entwicklung der öffentlichen Gesundheitsfürsorge in der Weimarer Republik: Das Beispiel der Kinder und Jugendlichen. In: Woelk, Wolfgang/Vögele, Jörg (Hg.): Geschichte der Gesundheitspolitik in Deutschland. Von der Weimarer Republik bis in die Frühgeschichte der „doppelten Staatsgründung“. Berlin, 67–82.

Ferdinand, Ursula (2006): Disziplinäre Grenzen am Rande der Medizin: Soziale Hygiene, Demographie, Rassenhygiene. In: Mackensen,

Rainer (Hg.): Bevölkerungsforschung und Politik in Deutschland im 20. Jahrhundert. Wiesbaden, 252–284.

Fischer, Alfons (1919): Sozialhygienische Zukunftsaufgaben. In: Deutsche medizinische Wochenschrift. Jg. 45, H. 17, 451–452.

Fischer, Alfons (1925): Grundriss der Sozialen Hygiene. Zweite, vollständig neugestaltete und vermehrte Auflage. Karlsruhe.

Fischer-Defoy, Werner (1921): Sozialhygienische Gegenwartsströmungen. (Mit besonderer Berücksichtigung der neuen Verfassung). In: Archiv für Soziale Hygiene 14, 1–27.

Fülleborn, Friedrich (1927): Kolonialhygiene und Krankheiten der warmen Länder. In: Schlossmann, Arthur (Hg.): GE-SO-LEI. Grosse Ausstellung Düsseldorf 1926 für Gesundheitspflege, Soziale Fürsorge und Leibesübungen. Band II. Düsseldorf, 577–600.

Gatens, Moira (1996): Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality. New York.

Gaupp, Robert (1919): Der Arzt als Erzieher des Volkes. In: Blätter für Volksgesundheitspflege. Gemeinverständliche Zeitung. 19. Jg., Nr. 5/6, 77–80.

Gottstein, Adolf (1920): Die neue Gesundheitspflege. Berlin.

Gottstein, Adolf (1924): Das Heilwesen der Gegenwart. Gesundheitslehre und Gesundheitspolitik. Berlin.

Gottstein, Adolf (1926): Schulgesundheitspflege. Leipzig.

Grotjahn, Alfred (1903): Selbstreferat von: Wandlungen in der Volksernährung und die Agrarzölle. Sonderdruck aus der Medicinischen Reform. In: Grotjahn, Alfred/Kriegel, Friedrich (Hg.): Jahresbericht über die Fortschritte und Leistungen auf dem Gebiete der Sozialen Hygiene und Demographie. Zweiter Band: Bericht über das Jahr 1920. Jena, 64–65.

Grotjahn, Alfred (1904): Was ist und wozu betreiben wir soziale Hygiene? In: Beilage zur „Hygienischen Rundschau“. XIV. Jahrgang, NR. 20, 1018–1032.

Grotjahn, Alfred (1910): Über die Bedeutung der Medizinalstatistik für die Soziale Hygiene und die Soziale Medizin. In: Zeitschrift für Soziale Medizin, Säuglingsfürsorge und Krankenhauswesen sowie die übrigen Grenzgebiete der Medizin und Volkswirtschaft. Bd. 5, Nr. 3, 317–321.

Grotjahn, Alfred (1914): Geburten-Rückgang und Geburten-Regelung im Lichte der individuellen und der sozialen Hygiene. Berlin.

Grotjahn, Alfred (1923): Soziale Pathologie. Versuch einer Lehre von den Sozialen Beziehungen der Krankheiten als Grundlage der Sozialen Hygiene. Berlin.

Grotjahn, Alfred (1926): Die Hygiene der menschlichen Fortpflanzung. Versuch einer praktischen Eugenik. Berlin/Wien.

Güven, Ferit (2015): Decolonizing Democracy. Intersections of Philosophy and Postcolonial Theory. London.

Herlitzius, Anette (1995): Frauenbefreiung und Rassenideologie. Rassenhygiene und Eugenik im politischen Programm der „Radikalen Frauenbewegung“ (1900–1933). Wiesbaden.

Kayser, Curt (1929): Die Presse im Dienste der hygienischen Volksbelehrung. In: Deutsche medizinische Wochenschrift. Jg. 55, H. 12, 491.

Labisch, Alfons (1986): „Hygiene ist Moral – Moral ist Hygiene“. Soziale Disziplinierung durch Ärzte und Medizin. In: Sachße, Christoph/Tennstedt, Florian (Hg.): Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Sozialpolitik. Frankfurt/Main, 265–285.

Labisch, Alfons (1988): Gesellschaftliche Bedingungen öffentlicher Gesundheitsvorsorge. Problemsichten und Problemlösungsmuster kommunaler und staatlicher Formen der Gesundheitsvorsorge, dargestellt am Beispiel des öffentlichen Gesundheitsdienstes. Frankfurt/Main.

Labisch, Alfons (1992): Homo Hygienicus. Gesundheit und Medizin in der Neuzeit. Frankfurt/Main.

Ludwig, Gundula (2020): Body Politics and Democracy. In: Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory (i.E.).

Marquardt, Sabine (1997): Polis contra Polemos. Politik als Kampfbegriff der Weimarer Republik. Köln/Weimar/Wien.

Moser, Gabriele (2002): „Im Interesse der Volksgesundheit ...“. Sozialhygiene und öffentliches Gesundheitswesen in der Weimarer Republik und der frühen SBZ/DDR. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte des deutschen Gesundheitswesens im 20. Jahrhundert. Frankfurt/Main.

Opitz, May (1986): Rassismus, Sexismus und vorkoloniales Afrikabild in Deutschland. In: Oguntoye, Katharina/Opitz, May/Schultz, Dagmar (Hg.): Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte. Frankfurt/Main, 17–84.

Peukert, Detlev (1987): Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne. Frankfurt/Main.

Phelan, Shane (2001): *Sexual Strangers. Gays, Lesbians, and Dilemmas of Citizenship*. Philadelphia.

Reyer, Jürgen (1988): Soziale Arbeit und Bevölkerungspolitik. Ehe- und Familienberatungsstellen in der Weimarer Republik. In: *Neue Praxis. Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik* 18(5), 409–433.

Sauer, Birgit (2011): „Only Paradoxes to Offer?“ Feministische Demokratie- und Repräsentationstheorie in der „Postdemokratie“: In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*. Jg. 40, H. 2, 125–138.

Sachße, Christoph (1986): *Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871–1929*. Frankfurt/Main.

Schmidt, Ulf (2018): Sozialhygienische Filme in der Weimarer Republik. In: Baader, Gerhard/Peter, Jürgen (Hg.): *Public Health, Eugenik und Rassenhygiene in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus: Gesundheit und Krankheit als Vision der Volksgemeinschaft*. Frankfurt/Main, 79–118.

Siering, (1926): Wachsendes Volksinteresse an gesundheitlicher Aufklärung. In: *Blätter für Volksgesundheitspflege. Gemeinverständliche Zeitung*. 26. Jg., Nr. 8, 142–145.

Thiele, Adolf (1922): Die Mitarbeit des Arztes in der Wohlfahrtspflege. In: *Deutsche medizinische Wochenschrift*. Jg. 48, H. 4, 132–133.

Usborne, Cornelia (1994): *Frauenkörper – Volkskörper. Geburtenkontrolle und Bevölkerungspolitik in der Weimarer Republik*. Münster.

Vogel, Martin (1925): Hygienische Volksbildung. In: Gottstein, Adolf/Schlossmann, Arthur/ Teleky, Ludwig (Hg.) *Handbuch der Sozialen Hygiene und Gesundheitsfürsorge*. Erster Band. Grundlagen und Methoden. Berlin, 303–390.

Weindling, Paul (1989): *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism 1870–1945*. Cambridge.

Weingart, Paul/Kroll, Jürgen/ Bayertz, Kurt (1988): *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*. Frankfurt/Main.

Wiesemann, Falk (1993): „Hygiene der Juden“ auf der Düsseldorfer GESOLEI 1926. Jüdische Kulturleistungen in der Weimarer Republik. In: *Geschichte im Westen. Zeitschrift für Landes- und Zeitgeschichte*. Jg. 8, H.1, 24–37.

Young, Iris Marion (2005): *On Female Body Experience. „Throwing Like a Girl“ and Other Essays.* Oxford.

Gundula Ludwig, Kontakt: gundula.ludwig (at) uni-bremen.de, Dr. phil., ist Politikwissenschaftlerin und arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Interkulturelle und Internationale Studien der Universität Bremen. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich Politische Theorie und Ideengeschichte mit Fokus auf Macht-, Staats- und Demokratietheorien; queer-feministischen Theorien; Körpertheorien und Biopolitik; Wissenschaftstheorie und Medizingeschichte.

Krieg und Frieden im vegetativen Nervensystem. Körpermodelle der experimentellen Physiologie im 20. Jahrhundert

Leander Diener

English abstract: This paper examines the circulation of political metaphors in the context of war and peace in mid-twentieth-century experimental physiology. The vegetative (or autonomic) nervous system provided fertile ground for the interpretation of bodily organization against the backdrop of and in dialogue with the current political situation. Walter Bradford Cannon and Walter Rudolf Hess, both prominent figures in experimental physiology in the US and in Europe, represented two sides of the vegetative in their scientific and literary work. Apart from their scientific contributions, they paved the way for specifically 'vegetative' body images ('Körpermodelle') between emergency and security. To examine the emergence of these body images, both based on the idea of internal regulation and balance, allows to put recent and contemporary concerns about such images in medicine in perspective.

Einleitung

Die Idee, Vorstellungen von 'politischen Körpern' mit 'natürlichen' Organisationsformen zu vergleichen und zu legitimieren, existiert spätestens seit der Antike.¹ Dabei stehen die Körpermodelle aus den Lebenswissenschaften und die jeweilige Körpermetaphorik in der politischen Philosophie und Politik immer in einem wechselseitigen Verhältnis.² Einerseits bietet sich der idealisierte Körper „als das erste System“ für eine „primäre Ordnungsfunktion an“,³ die für Staatsmodelle abgeleitet

1 Siehe z.B. Susanne Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München 2004.

2 Es geht im Folgenden nicht um den Unterschied zwischen Körperbild und Körpermodell (oder Körperkonzept). Während 'Körpermodell' als abstraktes Konzept aus den Lebenswissenschaften kommt, repräsentiert das 'Körperbild' die individuell internalisierte und aktualisierte Form eines Körpermodells.

3 Maren Lorenz, *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*, Tübingen 2000: 104.

werden kann, andererseits ermöglichen auch umgekehrt Vorstellungen vom 'Staatskörper' das Sprechen über die Erfahrung des Körpers. Rainer Guldin unterschied daher zwischen 'Körper-Metaphern' (der Körper als Metapher für etwas anderes) und 'Körper-Metaphern' (etwas anderes, z.B. ein bestimmtes Staatsmodell, als Metapher für den Körper).⁴ Beide Bedeutungen sind bei genauerem Hinsehen kaum trennscharf zu unterscheiden, und gerade die zweite Bedeutung besitzt sehr viel Erkenntnispotential. Erkenntnisleitend für die zweite Bedeutung wäre beispielsweise der gerade in jüngster Zeit verstärkt erforschte Zusammenhang zwischen psychischer und physischer Gesundheit und bestimmten Körperbildern, die zwangsläufig in Form von Metaphern verbalisiert werden.⁵

In der Medizin werden diese Körperbilder oder alternativ Körpermodelle spätestens dann wichtig, wenn sie sich auf die Gesundheit von PatientInnen auswirken. Die Befragung von (Körper-)Metaphern erlaubt nämlich frei nach Hans Blumenberg, „nachvollziehend in den Vorstellungshorizont [des Leidenden] einzutreten, seine 'Übertragung' ausfindig zu machen“⁶ und damit die bloße Schmuckfunktion der Metapher zu überschreiten. Dass dies zwei Seiten hat, zeigen zwei der bekanntesten Publikationen in diesem Zusammenhang: Susan Sonntags *Illness as Metaphor* und Arthur Kleinmans *Illness Narratives*.⁷ Während Kleinman die 'Krankheitsnarrative' als notwendige Elemente des 'medical encounter' verstand, setzte sich Sontag wortstark gegen die negative Auswirkung dieser Narrative zur Wehr.⁸ Sontag schrieb in der Fortsetzung zu *Illness as Metaphor*, sie sei überzeugt, dass „metaphors and myths [...] kill“, etwa indem sie „people irrationally fearful of effective measures such as chemotherapy“ machen und indem sie die „credence in thoroughly useless remedies such as diets and psychotherapy“ bestärken.⁹

4 Rainer Guldin, Körpermetaphern. Zum Verhältnis von Politik und Medizin, Würzburg 1999: 11–12.

5 Im Jahr 2019 widmete sich die britische Stiftung *Mental Health Foundation* dem 'Body Image', um auf den Zusammenhang von Körperbildern und mentaler Gesundheit hinzuweisen. Tatsächlich werden negative Körper- und Selbstbilder mit schwerwiegenden gesundheitlichen Problemen in Verbindung gebracht, wie unzählige Studien belegen. Dabei gelten die Körperbilder nicht primär als Krankheitsursachen, sondern als Risikofaktoren für psychische und körperliche Probleme.

6 Hans Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt am Main 1998 [1960]: 91–110. Hier: 91.

7 Susan Sontag, *Illness as Metaphor*, New York 1978; Arthur Kleinman, *The Illness Narratives. Suffering, Healing and the Human Condition*, New York 1988.

8 Sontag zielte insbesondere auf die rhetorische Figur der Metapher, die bei Kleinman Teil der 'illness narratives' ist.

9 Susan Sontag, *AIDS and Its Metaphors*, New York 1989: 14.

Die Hauptursache für die krankmachende Wirkung von Metaphern lag gemäss Sontag im überwiegend kriegerischen Charakter des Metaphernfeldes der modernen Medizin. Diese Kampf- und Kriegsmetaphorik, die sich „seit den Zeiten Robert Kochs“ in einem regelrechten „Kriegsjargon“ ausdrückte¹⁰ und die in der medizinhistorischen Literatur zu Kriegs- und Kampfmetaphern vor allem im Zusammenhang mit immunologischen Körpermodellen verwendet wurde,¹¹ erfuhr in Susan Sontags Kritik an den dominanten Krankheitsmetaphern (in ihrem Fall insbesondere für Krebs) eine vielbeachtete Absage. Sontag stellte fest: „As long as so much militaristic hyperbole attaches to the description and treatment of cancer, it is a particularly unapt metaphor for the peace-loving.“¹²

Sontags Buch wurde rasch als Angriff auf die metaphorische und symbolische Bedeutung von Krankheit zugunsten eines reduktionistischen, biomedizinisch-wissenschaftlichen Krankheitskonzepts verstanden.¹³ Kritisiert wurde vor allem, dass Sontag durch die absolute Verweigerung von Metaphern das Kind mit dem Bade ausgeschüttet habe; Metaphern könnten nämlich ganz im Sinne Kleinmans durchaus gesundheitsfördernd sein. In der oben zitierten Passage von *Illness as Metaphor* verweigerte sich Sontag jedoch nicht allen Krankheitsmetaphern, sondern nur den militaristischen Metaphern, die ungeeignet für die Friedenliebenden

10 Lydia Klöckner, 'Eine Geschichte von Krieg und Frieden', in: Die Zeit 50 (10. Dezember 2015): 34.

11 Zur Geschichte des 'bio-info-militaristic system of disease conception', siehe: Scott L. Montgomery, 'Codes and Combat in Biomedical Discourse', in: *Science as Culture* 2 (1991): 341–390. Zu militaristischen Diskursen in der Bakteriologie, siehe: Philipp Sarasin, Silvia Berger, Marianne Hänseler, Myriam Spörri (Hrsg.), *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren*, Frankfurt am Main 2007. Umgekehrt gilt auch, dass Körpermodelle als 'medizinische Metaphern' in der Politik wirksam sind. Der interessante Vergleich von spätmittelalterlichen europäischen und japanischen (aus der Zeit des Tokugawa-Shogunats im 17. Jahrhundert) politischen Texten zeigt, dass medizinische Behandlungsweisen dem jeweiligen Verständnis und der Umsetzung von Regierungsformen entsprachen. Siehe: Takashi Shogimen, 'Treating the Body Politic: The Medical Metaphor of Political Rule in Late Medieval Europe and Tokugawa Japan', in: *The Review of Politics* 70 (2008): 77–104. Ebenfalls zu diesem Wechselverhältnis: Christopher Lawrence, 'The Nervous System and Society in the Scottish Enlightenment', in: Barry Barnes, Steven Shapin (Hrsg.), *Natural Order. Historical Studies of Scientific Culture*, Beverly Hills, London 1979: 19–40; Anne Marcovich, 'Concerning the Continuity Between the Image of Society and the Image of the Human Body – An examination of the work of the English physician, J.C. Lettsom (1746–1815)', in: P. Wright, A. Treacher (Hrsg.), *The Problem of Medical Knowledge. Examining the Social Construction of Medicine*, Edinburgh 1982: 69–86.

12 Sontag 1978: 86.

13 Siehe z.B. Barbara Clow, 'Who's Afraid of Susan Sontag? or, the Myths and Metaphors of Cancer Revisited', in: *Social History of Medicine* 14 (2001): 293–312.

seien. Davon ausgehend könnte man sich fragen, ob die Medizin des 20. Jahrhunderts auch über Körpermodelle und Krankheitsmetaphern verfügte, die dem kritischen Blick Sontags widerstanden hätten. Wo wäre nach einem geeigneten Körpermodell für friedliebende ZeitgenossInnen wie Sontag zu suchen gewesen?

Anhand der Geschichte der metaphorischen Ausdeutung des vegetativen Nervensystems wird im Folgenden skizziert, wie sich im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts eine einflussreiche Körpermetaphorik entwickelte, die sich aus Erkenntnissen der experimentellen Physiologie und zeitgenössischen politischen Diskursen speiste. Auf diese Weise lassen sich drei Dinge aufzeigen: Erstens ermöglicht dieser Zugang, über die Zirkulation von Wissen rund um das vegetative Nervensystem zu sprechen. Damit wird der Blick auf eine noch zu schreibende Geschichte des vegetativen Nervensystems frei, die über eine reine wissenschafts- und medizinhistorische Perspektive hinaus beispielsweise auch die sinnstiftenden Körpermodelle untersucht.¹⁴ Zweitens führen die Ausdeutungen des vegetativen Nervensystems eine Ko-Konstruktion von biologisch-medizinischen und politischen Körperkonzepten vor, fernab von Arbeiten, die den „transfer (rightly or wrongly) of biological ideas to the social domain, or social ideas to the biological domain“ untersuchen.¹⁵ Anhand von zwei führenden Physiologen des 20. Jahrhunderts, Walter Bradford Cannon (1871–1945)¹⁶ und Walter Rudolf Hess (1881–1973), die sich beide eingehend mit den neurophysiologischen Mechanismen der körperlichen Regulation beschäftigten, werden zwei komplementäre

14 Maren Lorenz etwa klammert in ihrer Einführung in die Körpergeschichte den vegetativen Teil weitgehend aus: „Vorausgesetzt wird nur, daß es nie möglich sein wird, allgemein und dauerhaft gültige Definitionen über die Physis abzugeben, die über Gemeinsamkeiten wie die Notwendigkeit von Atemluft, Wasser und eine Form von Nahrung zum Erhalt der ‘leiblichen Hülle’ hinausgehen.“ Lorenz 2000: 11. Der Historisierung genau dieser vegetativen ‘Notwendigkeiten’ nimmt sich das Dissertationsprojekt des Autors unter dem Arbeitstitel ‘The Wisdom of the Vegetative. Physiology and Psychosomatic Medicine in the 20th Century’ an.

15 Roger Smith, ‘Biology and Values in Interwar Britain: C.S. Sherrington, Julian Huxley and the Vision of Progress’, in: *Past & Present* 178 (2003): 213.

16 Zu Cannon und dem wissenschaftlichen Naturalismus in Amerika, siehe: Stephen J. Cross und William R. Albury, ‘Walter B. Cannon, L.J. Henderson, and the Organic Analogy’, in: *Osiris* 3 (1987): 165–192. Zur Wissenschaftsgeschichte von Cannons ‘Homöostase’, siehe: Jakob Tanner, ‘Weisheit des Körpers“ und soziale Homöostase. Physiologie und das Konzept der Selbstregulation’, in: Philipp Sarasin, Jakob Tanner (Hrsg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1998: 129–169. Zur Weiterentwicklung des Konzepts der ‘Homöostase’, siehe: Mathieu Arminjon, ‘Birth of the Allostatic Model. From Cannon’s Biocracy to Critical Physiology’, in: *Journal of the History of Biology* 49 (2016): 397–423.

Körpermodelle vorgestellt. Drittens verweisen diese Körpermodelle auf medizinische und politische Sicherheitsdispositive,¹⁷ die sich an grössere Sicherheits- und Risikodiskurse des 20. Jahrhunderts anschliessen. Beide Körpermodelle basieren indes auf Stabilitäts- und Sicherheitskonzepten, die im Sinne Sontags als metaphorisches Angebot für Friedliebende gedeutet werden könnten.

Das vegetative Nervensystem und der ‘soziale Organismus’

Das Konzept des sogenannten vegetativen (oder autonomen) Nervensystems entstand im ausgehenden 19. Jahrhundert, als eine intensive experimentelle Erforschung von selbstregulativen physiologischen Körpermechanismen einsetzte. Die auf diesen Arbeiten beruhende synthetisierende Beschreibung eines eigenständigen Systems durch John Newport Langley um 1900 gab dem neuen epistemischen Ding eine terminologische Fixierung: das autonome (oder vegetative) Nervensystem.¹⁸ Insbesondere die Benennung zweier Teilsysteme (Sympathikus und Parasympathikus) erwies sich als eine wertvolle, umfassende und relativ stabile theoretische Organisationsleistung.¹⁹ Das epistemische Ding war insofern neu, als die Vorstellung einer antagonistischen Organisation dem vegetativen Nervensystem einen grundsätzlich anderen Charakter verlieh als ältere Reiz-Reaktions-Modelle sympathischer Nerven.²⁰ In der Zwischenkriegszeit des 20. Jahrhunderts intensivierten sich Forschungsbemühungen in der experimentellen Physiologie weiter, um vegetative Strukturen und Funktionen zu verstehen. Gleichzeitig wurden die Forschungsergebnisse enthusiastisch in die medizinische Praxis integriert, weil in vegetativen Mechanismen der Schlüssel vieler Krankheitsbilder vermutet wurde. Diesen Mechanismen zugrunde lag eine Vorstellung von inneren Gleichgewichtsvorrichtungen, die je

17 Thomas Lemke, ‘Dispositive der Unsicherheit im Neoliberalismus’, in: *Widerspruch. Beiträge zu sozialistischer Politik* 24 (2004): 89–98.

18 Vgl. Hans-Jörg Rheinberger, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Frankfurt am Main 2006 [2001].

19 Langley verwendete ‘autonomes Nervensystem’ zum ersten Mal im Jahr 1898, ‘Parasympathikus’ erstmals 1905. John Newport Langley, *The Autonomic Nervous System*, Cambridge 1921: 12. Auf den begriffsgeschichtlichen Hintergrund von ‘autonom’ oder ‘vegetativ’ kann hier nicht eingegangen werden. Beide Begriffe werden hier synonym gebraucht.

20 Vor der Beschreibung eines vegetativen Antagonismus (die Idee einer wechselseitigen Beeinflussung von Sympathikus und Parasympathikus) galt, dass sympathische Nerven analog zu den anderen sensomotorischen Nerven des peripheren Nervensystems einem Zielorgan bestimmte Reize übermitteln.

nach Krankheitsbild als Symptome eines neurophysiologischen Ungleichgewichts interpretiert wurden.

Vor der eigentlichen konzeptuellen Genese des vegetativen Nervensystems im ausgehenden 19. Jahrhundert lag eine längere Phase der Erforschung von 'vegetativen' Strukturen und Funktionen.²¹ Experimentiert wurde an Teilen dessen, was später zum 'vegetativen Nervensystems' werden sollte. Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass eine tiefgreifende metaphorische Ausdeutung des Nervensystems erst im 19. Jahrhundert einsetzte, als die Vorstellung einer Separation verschiedener Untersysteme innerhalb des Nervensystems virulent wurde. Zwar war das Nervensystem schon in älteren körpermetaphorischen Staatsmodellen auf die eine oder andere Weise aufgetaucht,²² aber erst im 19. Jahrhundert wurde das Nervensystem als selbst hierarchisierte Struktur zur Metapher. Zwar konnte sich diese Körpermetapher nicht gegen andere dominante Körpermetaphoriken des 19. Jahrhunderts behaupten,²³ gleichwohl lebte die Metapher der theoretisch-strukturellen Organisation des vegetativen Nervensystems²⁴ bis ins 20. Jahrhundert weiter.

21 Xavier Bichat mit seiner folgenreichen Unterscheidung in 'animale' und 'organische' Funktionen wird oft als Vater dieser Art von Forschung genannt, die sich ab der Zeit um 1800 formierte. Für die Vorgeschichte des vegetativen Nervensystems bis zu Walter Holbrook Gaskell und John Newport Langley in den 1880er-Jahren, siehe: Edwin Clarke, L.S. Jacyna, 'The Vegetative Nervous System', in: dies., *Nineteenth-Century Origins of Neuroscientific Concepts*, Berkeley, Los Angeles, London 1987: 308–370.

22 Etwa in der antiken und frühchristlichen Zentralstellung des Kopfes, in der mittelalterlichen organologischen Staatsauffassung (vgl. Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart 1978), im Leviathan von Thomas Hobbes oder in Rousseaus Darstellung des Gehirns als politische Exekutive, oder in der animalen Ökonomie von François Quesnais, die mit ihrer 'Logik der reproduktiven Zirkulation' (von Säften und fluiden Energien) die Metaphorik des Nervensystems vorbereitete. Zu Quesnais: Albrecht Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, 2., durchges. Aufl., München 2003: 369–370.

23 Genannt sei etwa die Idee eines Zellstaats im Gefolge der Zellulärpathologie von Rudolf Virchow oder der geschlossene Körper in der Bakteriologie, siehe: Philipp Sarasin, 'Die Visualisierung des Feindes. Über metaphorische Technologien der frühen Bakteriologie', in: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004): 250–276.

24 Böckenförde und Dohrn-van Rossum schlagen vor, das Aufkommen von Metaphern wie 'Organisation', 'Organismus' und 'Organ' im 19. Jahrhundert zu verorten. E.-W. Böckenförde und G. Dohrn-van Rossum, 'Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper', in: O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Geschichte in Deutschland*, Stuttgart 1978: 519–622. Auch Lynn K. Nyhart, 'The Political Organism: Carl Vogt on Animals and States in the 1840s and '50s', in: *Historical Studies in the Natural Sciences* 47 (2017): 602–628.

Das Paradebeispiel für die frühe Ausdeutung der nervösen Metaphorik vegetativer Strukturen und Funktionen findet sich bei Herbert Spencer. Der grosse naturalistische Synthetiker des 19. Jahrhunderts formulierte eine umfassende biologische Entwicklungsgeschichte, in der er die evolutionäre Perspektive auf biologische Organismen auch auf 'soziale Organismen' anwandte.²⁵ Beiden Organismen attestierte Spencer drei Systeme: ein inneres, ein äusseres, sowie ein drittes Verbindungssystem.²⁶ Die nervösen Strukturen des inneren Systems folgten der „governmental agency“ durch ein „superior co-ordinating centre exercising control over inferior centres“.²⁷ Dieses war entstanden, als im Verlaufe der Evolution das Cerebrum und Cerebellum gewachsen seien und die „sensory ganglia with the co-ordinating motor centre to which they were joined“ zu blossen Empfängern und Übermittlern von Reizen („regulating centre“²⁸) wurden. Die jüngeren cerebralen Zentren übernahmen die Oberhoheit, während die älteren zu deren untergebenen Dienern wurden.²⁹ Spencers Ausdeutung – „Thus is it with kings, ministries, and legislative bodies“³⁰ – wies dem niedrigeren System eine zwar weitgehend autonome, letztlich aber untergeordnete Funktion zu. Diese Interpretation war wesentlich kanalisiert durch die verfügbaren Reizmodelle des Nervensystems. Im Körper waren die inneren, niederen Zentren nach Spencer reinen Reiz-Reaktions-Mechanismen („mere receivers of stimuli and conveyers of impulses“) unterworfen.³¹ Während der Körper von einem Gehirn regiert werde, fehle in der Gesellschaft jedoch ein nervöses Zentrum, weil in der Gesellschaft jedes individuelle Mitglied ein eigenes Bewusstsein habe, ohne indes innerhalb des Staatsgefüges politisch autonom zu sein. Spencer sprach sich wegen dieses Unterschieds dezidiert gegen die direkte Analogiebildung zwischen dem sozialen und biologischen Organismus aus. Hinsichtlich des Zentralismus jedoch würden beide Systeme grundsätzlich übereinstimmen.

25 Herbert Spencer, 'The Social Organism' in: ders., *Essays: Scientific, Political and Speculative*, London, New York 1892 [1860]; ders., *The Principles of Sociology*, New York 1896 [1874]: 449–518.

26 Spencer 1896: 494–495.

27 Ibid.: 525.

28 Ibid.: 548.

29 Ibid.: 532.

30 Ibid.: 532.

31 Zur evolutionären Ausdeutung des 'ganglionischen Bewusstseins' bei Spencer siehe C.U.M. Smith, 'Herbert Spencer: Brain, Mind and the Hard Problem', in: ders., H. Whitaker (Hrsg.), *Brain, Mind and Consciousness in the History of Neuroscience*, Dordrecht 2014: 137–140.

Einige Jahrzehnte später griff der deutsche Physiologe Max Verworn die Metaphern von Spencer auf, als er sich vor und während des Ersten Weltkriegs zur politischen Weltlage äusserte.³² Anders als bei Spencer war die Bezeichnung des Staats als lebendiger Organismus für Verworn nun „nicht etwa bloß ein bildlicher Vergleich oder eine Allegorie, sondern [...] volle Wirklichkeit.“³³ Organische Entwicklung, damit stimmte Verworn mit Spencer überein, war eine „fortschreitende Anpassung“ an äussere Umstände, deren „Hauptmittel“ das Nervensystem und innere Regulationsmechanismen darstellte.³⁴ „Diese Regulationen erfolgen auf den niederen Stufen des Nervenlebens rein automatisch mit maschinenmäßiger Sicherheit durch einfache Reflexmechanismen. Auf den höchsten Entwicklungsstufen und insonderheit beim Menschen bilden sie aber vielfach erst die Resultante längerer zielbewußter Überlegungen, die aus einer ungeheuren Summe von Erfahrungen entspringen.“ Die Kultur als „vollbewußtes Handeln“ war daher ein „besonders vollkommenes Mittel organischer Anpassung“.³⁵ Um diese höchste Leistung zu ermöglichen, bedurfte es eines „einheitlichen harmonischen Zusammenwirken[s] seiner Teile“. Dabei war nicht „ein einziges Organ, etwa das Zentralnervensystem, unumschränkter Alleinherrscher“, der „nur in seinem eigenen Interesse, d.h. für die Unterhaltung seiner eigenen Leistungen alle anderen ausbeutete“. Stattdessen zog das Zentralnervensystem „wie jedes andere Organsystem von anderen wohl selbst Nutzen [...], [bot] zugleich aber allen anderen Leistungen [...], die jedes einzelne zur Entfaltung und höheren Vervollkommnung seiner eigenen spezifischen Leistung nötig hat.“³⁶

Verworn ging in seiner Ausdeutung des (nun tatsächlich) vegetativen Nervensystems über Spencer hinaus. Seine Organismusmetapher fusste auf eigenen physiologischen Arbeiten. Mit ihr verabschiedete er sich zunehmend von einer hierarchischen Struktur des Zentralnervensystems und betonte die gegenseitige Abhängigkeit der Untersysteme.³⁷ Verworns

32 Max Verworn, *Die biologischen Grundlagen der Kulturpolitik. Eine Betrachtung zum Weltkriege*, Jena 1915; ders., *Biologische Richtlinien der staatlichen Organisation. Naturwissenschaftliche Anregungen für die politische Neuorientierung Deutschlands*, Jena 1917.

33 Verworn 1917: 3.

34 Ibid.: 12–13. Dezidiert zu Spencer, siehe: Max Verworn, *Die Erforschung des Lebens*, Göttingen 1907: 6.

35 Verworn 1917: 14.

36 Ibid.: 15–16.

37 Verworn stellte keineswegs den Normalfall dar. Zeitgenossen wie der Zoologe Friedrich Dahl hielten beispielsweise an einer spencerianisch-zentralistischen Organismuskonzeption fest. Friedrich Dahl, *Der sozialdemokratische Staat im Lichte der Darwin-Weismannschen Lehre*, Jena 1920: 31.

wissenschaftshistorischer Imaginationsraum war geprägt durch Arbeiten zu Reizbarkeit und Reizfortpflanzungsfähigkeit in Lebewesen³⁸ und von einem Interessen an Selbststeuerung im Tonus und im Stoffwechsel.³⁹ Diese Selbststeuerung zeige sich im organischen Zusammenwirken der Teile eines Organismus, in der parlamentarischen Politik, aber auch in der Medizin. Erkrankungen des biologischen, sozialen und politischen Organismus heilten sich demnach selbst, zumal „die Selbststeuerung [...] der einzige Heilfaktor“ war.⁴⁰ Ärzte, Entscheidungsträger und Politiker unterstützen diesen Selbstheilungsprozess nur durch „Diagnose und Beseitigung des ursächlichen Reizes“. Dass eine zentralistische politische Organisation, die nicht auf Selbststeuerung basierte, nicht funktionieren konnte, zeigte Verworn mit dem Beispiel von Grossbritanniens fehlgeleiteter imperialistischer Politik. Hier sei die Gegenseitigkeit im sozialen Organismus nicht gewährleistet gewesen: Englands politische Elite bezeichnete er als „Bakterienkultur“. Darüber hinaus würden die britischen politischen Ambitionen nach Verworn „auf biologischer Unkenntnis“ beruhen.⁴¹

Spencers und Verworns Ausdeutungen des ‘vegetativen’ Nervensystems zeugten nicht nur von verschiedenen politischen Ausgangslagen. Sie waren zudem geprägt von zwei verschiedenen Perioden in der Forschung. Zwischen ihnen lag die Neukonzeptualisierung des vegetativen Nervensystems, die Verworn in seinem Körpermodell verarbeitete. Er postulierte Selbstheilungskräfte des Körpers durch organische Selbststeuerung und leitete daraus Handelsmaximen für MedizinerInnen ab. Die Idee der Selbststeuerung blieb bei Verworn allerdings noch vage, so dass er sich nicht wesentlich von älteren ebenfalls vagen Vorstellungen der *vis mediatrix naturae* unterschied.⁴² Dies sollte sich in den Folgejahrzehnten grundlegend ändern, als die organische Selbstregulation im Kontext der Erforschung des vegetativen Nervensystems zunehmend konkreter wurde.

38 Max Verworn, *Psycho-physiologische Protisten-Studien. Experimentelle Untersuchungen*, Jena 1889; ders., *Erregung und Lähmung. Eine allgemeine Physiologie der Reizwirkung*, Jena 1914.

39 Max Verworn, *Die Biogenhypothese. Eine kritisch-experimentelle Studie über die Vorgänge in der Lebendigen Substanz*, Jena 1903; ders., *Tonische Reflexe*, Bonn 1896; ders., *Ermüdung, Erschöpfung und Erholung der nervösen Centra des Rückenmarkes*, Leipzig 1900.

40 Verworn 1903: 91.

41 Verworn 1917: 22–23.

42 Siehe z.B. den nach wie vor massgeblichen Klassiker: Max Neuburger, *Die Lehre von der Heilkraft der Natur im Wandel der Zeiten*, Stuttgart 1926.

Körper-Metaphern

Anhand zweier Physiologen, die sich eingehend mit dem vegetativen Nervensystem beschäftigten, soll im Folgenden die Ko-Konstruktion von Körpermodellen beschrieben werden, für die sie sich an Elementen aus der Physiologie und der Politik bedienten. Die beiden politisierten Körperkonzepte von Walter Bradford Cannon, Professor für Physiologie an der Harvard University, und Walter Rudolf Hess, Professor für Physiologie an der Universität Zürich und Nobelpreisträger für Physiologie oder Medizin im Jahr 1949, verweisen auf zwei unterschiedliche Forschungstraditionen und auf zwei politische Gesellschafts- und Körperkonzepte. Beide Autoren griffen Beispiele aus der physiologischen Organisation des vegetativen Nervensystems auf, um über politische Sachverhalte zu sprechen, und beide erforschten das vegetative Nervensystem vor dem Hintergrund bestimmter politischer Erfahrungen.

Krieg: Cannon und der Sympathikus

An einem Samstag im Februar des Jahres 1933 sprach der Physiologe Walter Bradford Cannon in Boston zu einer ausgelassenen Menge von fünfhundert ehemaligen Studierenden des Massachusetts Institute of Technology (MIT). Nur wenige Tage nach der Ernennung Adolf Hitlers zum Reichskanzler und rund einen Monat vor dem Amtsantritt von Franklin D. Roosevelt referierte Cannon über eine 'biokratische' Zeitemwende. Er entwarf die 'Biokratie' als Gesellschaftsmodell, das auf seinen physiologischen Erkenntnissen zu homöostatischen Prozessen im Körper beruht.⁴³ Analog zum biologischen Organismus solle für soziale Homöostase gesorgt werden. Cannon hatte bereits bei seinen Forschungsarbeiten zum traumatischen Schock während des Ersten Weltkriegs über regulative physiologische Mechanismen nachgedacht und diesen Überlegungen in den späten 1920er-Jahren mit dem Begriff 'Homöostase' gewissermassen die terminologische Krone aufgesetzt. Er verstand unter 'Homöostase' die weitgehend automatische regulative

43 Cannons Vision deckte sich nicht mit jener einer 'permanent technocratic bureaucracy' (Cross/Albury 1987: 174), seine Biokratie war eher ein 'substitute for technocracy in the treatment of the ills of mankind'. 'Offers 'Biocracy' for ills of world', in: The New York Times (Feb 6, 1933): 17. Walter Bradford Cannon, 'Biocracy. Does the Human Body Contain the Secret of Economic Stabilization?', in: The Technology Review 35 (March 1933): 203–206, 227. Während 'Biokratie' für Cannon noch eine Regierungsform darstellte, erhielt der Begriff in den Folgejahrzehnten eine abstraktere Bedeutung und bezeichnete ein Konzept, das von der Beeinflussung von sozialem Verhalten durch genetische und physiologische Faktoren ausging. Siehe Lynton Keith Caldwell, 'Biocracy and Democracy: Science, Ethics, and the Law', in: Politics and the Life Sciences 3 (1985): 137–149.

Steuerung der 'fluiden Matrix' im Inneren des Körpers durch vegetative oder autonome Mechanismen.

Im Jahr 1933 meinte Cannon noch skeptisch, dass „the biocrats would have to wait because the Democrats had the votes.“ Die *New York Times* stellte jedoch im August desselben Jahres fest, dass Cannons Beschreibung der Biokratie unter Präsident Roosevelt im *National Recovery Act* tatsächlich zur Umsetzung gekommen sei und retrospektiv geradezu als Prophezeiung erscheinen müsste.⁴⁴ Cannon hatte diese Überlegungen bereits im Epilog seines Buchs *The Wisdom of the Body* von 1932 angelegt.⁴⁵ In diesem Epilog formulierte er seine Vision der „body politic“, die er 1939 für eine weitere Präsentation vor der Graduate School of the U.S. Department of Agriculture aufgriff.⁴⁶ Im darauffolgenden Jahr widmete er der sozialen Homöostase ein weiteres Referat vor der *American Association for the Advancement of Science*.⁴⁷ In dieser Rede von 1940 war zum sowjetischen Kommunismus und zum Sozialismus, die in *The Wisdom of the Body* die Kontrastfolie zur wünschenswerten sozialen Homöostase westlicher Gesellschaften dargestellt hatten,⁴⁸ der Faschismus als globalpolitische Gefahr dazugekommen. „Is the brain in a dictatorial position? Does its relation to the other organs suggest an unchecked dominance?“, fragte Cannon rhetorisch und verneinte sogleich. Höchstens im Falle eines Suizids herrsche das Gehirn vor den anderen Organen, und diese diktatorische Macht sei tunlichst zu vermeiden.

In seinem Referat von 1940 oszillierte Cannon permanent zwischen den zwei Dimensionen des biologischen und des sozialen Organismus, so

44 'The week in science: The body biologic', in: *New York Times* (Aug 30, 1933): 45. Howard Segal stellte fest, dass 'the dominant metaphor and model of American society was in transition from a mechanical to an organic social order' in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Howard P. Segal, *Technological Utopianism in American Culture*, Syracuse, New York 2005 [1985]: 2.

45 Das Buch wurde bis auf einige wenige kritische Rezensionen allgemein enthusiastisch besprochen. Zu den wenigen Ausnahmen zählen: Harold D. Lasswell, 'Review', in: *International Journal of Ethics* 43 (1933): 234–235; A. J. Carlson, 'Review', in: *American Journal of Sociology* 38 (1933): 651.

46 Albury/Cross 1987: 176.

47 Das Referat wurde sehr positiv aufgenommen und erschien in verschiedenen Publikationsformaten. Walter Bradford Cannon, 'The Body Physiologic and the Body Politic', in: *Science* 93 (1941): 1–10; ders. 'The Body Physiologic and the Body Politic', in: Ruth Nanda Anshen (Hrsg.), *Science and Man*, New York 1942 [Reprint 1968]: 287–308; ders., 'The Body Physiologic and the Body Politic', in: *The Scientific Monthly* 79 (1954): 20–26.

48 Walter Bradford Cannon, *The Wisdom of the Body*, New York 1939: 320. Die Ausgabe von 1939 war bis auf ein Kapitel zum Thema 'The Aging of Homeostatic Mechanisms' und wenige kleine Änderungen identisch mit der Ausgabe von 1932.

dass nicht von einem einseitigen Konzepttransfer gesprochen werden kann. Viel eher informierten sich beide Dimensionen im Sinne einer Ko-Konstruktion gegenseitig. Der allererste Gedanke des Textes galt einer Zeitdiagnose: Alte Traditionen würden über den Haufen geworfen, neue Gesellschaftsformen erprobt, zudem seien alle Pläne für Gegenwart und Zukunft angesichts der gegenwärtigen Unsicherheit einem grundsätzlichen Zweifel unterworfen. Darum sei es an der Zeit, sich nach natürlichen Vorbildern für eine gesicherte Gesellschaftsordnung umzusehen, um den 'erschütternden Unsicherheiten' der Gegenwart primär ökonomischer und kriegerischer Natur zu begegnen.⁴⁹ Tatsächlich war mit dem Börsenkrach von 1929 der klassische Wirtschaftsliberalismus an seine Grenzen gekommen, und der Zweite Weltkrieg war im Jahr des Referats bereits in vollem Gange. In Cannons Text war indes ein Thema auffällig absent, das die USA der Zwischenkriegszeit ebenfalls auszeichnete: Rassismus und die prekäre Situation gesellschaftlicher Heterogenität, die sich angesichts der schwierigen wirtschaftlichen Lage verschärfte. Dies bedeutete keineswegs, dass Rassismus bei Cannon kein Thema war.⁵⁰ Vielmehr interpretierte Cannon politische Diskussionen über Kategorien wie 'Klasse' oder 'nationale Herkunft' als spezifische und lokale Verfehlungen des Stalinismus und der Diktatur Hitlers in Deutschland und negierte die Konflikte im eigenen Land. Ausserdem vertrat er einen wissenschaftlichen und kulturellen Elitismus, der sich mit dem Kampfbegriff der 'Klasse' nicht vertrug.

Im Anschluss an die anfängliche Zeitdiagnose referierte Cannon physiologische Mechanismen und konstruierte ein Körpermodell, das als Organismus denselben Krisen unterworfen war wie der Gesellschaftskörper. Cannon gründete dieses Körperbild auf der Hierarchie der homöostatischen Ordnung, die dem Gehirn, immerhin „the climax of biological evolution”,⁵¹ und dem Herzen besondere Bedeutung zumass. Homöostase sei ein evolutionärer Vorteil von weit entwickelten Lebewesen, die so die höheren Funktionen des Gehirns ermöglichten. Die niederen Funktionen seien „in the myriads of millennia during which vertebrates were evolving” nach und nach in einen automatischen Modus übergegangen. Dieses „secret of management” könne nun für den politischen Organismus fruchtbar gemacht werden. Eine Lehre aus dem perfekten physiologischen Krisenmanagement sei beispielsweise, dass

49 Cannon 1941: 1.

50 Insbesondere die Rolle von Cannons Frau Cornelia James Cannon ist in diesem Zusammenhang als vehemente politische Mitstreiterin und Autorin nicht zu unterschätzen, siehe: Maria I. Diedrich, *Cornelia James Cannon and the Future American Race*, Amherst, Boston 2010: 194–211; Wolfe, Barger, Benison 2000: 291.

51 Cannon 1941: 9.

Industrie und Handel nicht nur für Routinesituationen, sondern vor allem auch für „emergency conditions“ vorbereitet sein sollten. Dies verlange nach einer liberalen Politik, nicht nach einer strengen Regulation von oben. Die homöostatische Organisation pendle dabei zwischen zwei Extremen, die entweder durch eine überdeutliche Aktivität des Systems oder aber durch unbemerktes autonomes Funktionieren gekennzeichnet seien: im ersten Fall kriegerische Ausnahmezustände, im zweiten Fall Zeiten der kulturellen Entwicklung „for work and play, for adventures, for research and exploration, for the production and enjoyment of literature and art and for all manner of social interests“.⁵²

Cannon entwickelte hier ein militaristisches Menschenbild weiter, das er von William James übernommen hatte.⁵³ Kampfmetaphorik und Kriegsszenarien blieben die dominanten Rahmenvorstellungen in Cannons politischen Texten der 1930er- und 1940er-Jahre. Dabei diene die Stabilität des vegetativen Nervensystems, das „in an automatic manner“ arbeite, „mainly for emergency use“. Eine solche Ausnahmesituation werde ausgelöst, wenn „bodily welfare“ durch Feinde bedroht würde, z.B. durch „a bacterial attack“ oder eine toxische Substanz.⁵⁴ In Kampfsituationen würden „flight or combat, fear or rage“ ausgelöst, „emotional reactions which are attended by a remarkable and commonly the greatest possible mobilization of the bodily forces for physical struggle“.⁵⁵ Auch wenn der Kampf gegen Mensch oder Tier in zivilisierten Ländern selten geworden sei, würden die atavistischen internen Anpassungsmechanismen – „appropriate for victory“ – nach wie vor „ready for instant response“ funktionieren.

Das ganze homöostatische Gleichgewicht stand zwar im Zeichen ‚martialischer Emotionen‘ und des totalen Überlebenskampfes,⁵⁶ die Kampfmetaphorik war aber eng mit Kollektivität verknüpft. Während Cannon 1915 noch davon ausgegangen war, dass sich eine unbändige Energiereserve entweder in Krieg oder in „moral and physical qualities“

52 Ibid.: 8.

53 William James, ‘The Moral Equivalent of War’, in: ders., *Memories and Studies*, New York 1911: 267–296. Cannon besuchte Vorlesungen bei James und wollte unter diesem Eindruck gar sein Studienfach wechseln. Siehe Saul Benison, A. Clifford Barger, Elin L. Wolfe, Walter B. Cannon. *The Life and Times of a Young Scientist*, Cambridge, London 1987: 30. Allgemeiner zu diesem Menschenbild, siehe: Bernhard Kleeberg, ‘Die vitale Kraft der Aggression. Evolutionistische Theorien des bösen Affen ‘Mensch‘, in: Ulrich Bröckling et al. (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen 2004: 203–222.

54 Cannon 1941: 3.

55 Ibid.: 4.

56 Ibid.: 9.

umsetzen liesse und er in diesem Kontext „the great war of mankind [...] against pain, disease, poverty and sin” als moralisches Substitut nur andeutete,⁵⁷ widmete er sich später ausführlicher den Kulturleistungen. Im Rahmen dieser Überlegungen überarbeitete er auch sein Bild von der militärischen Natur des Menschen. Cannon modellierte ein „vitale[s], tendenziell destruktive[s] Potential des (männlichen) Menschen”⁵⁸ und ergänzte dieses Potential in späteren Publikationen um die Möglichkeit, die freigewordenen Energien in höhere und moralische Kulturleistungen zu transformieren. Die in den früheren Projekten hergestellten Körperbilder, entwickelt anhand von Körpern in existentiellen Krisen im Krieg, lebten zwar in der Vorstellung einer permanenten Bedrohung der lebensnotwendigen und gefährlich instabilen *fluiden Matrix* im Inneren des Organismus weiter. Gleichzeitig aber ermöglichte das erfolgreiche Management der Bedrohung überhaupt erst philanthropische und humanistische Bestrebungen.

Einer der zentralen Gründe für die Kampfmetaphorik in Cannons Forschung war die Beschränkung auf den Sympathikus, das thoracolumbale System mit den dazugehörigen Ganglien, innerhalb des vegetativen Nervensystems. Dem übrigen Teil des vegetativen Nervensystems, dem craniosakralen System respektive dem Parasympathikus, attestierte Cannon lediglich geringe Komplexität: „The function of the *sacral* division is in the main to empty hollow organs which are periodically filled.”⁵⁹ Die kraniale Division sei ebenfalls „mainly a group of reflexes, protective, conservative and up-building in their service”.⁶⁰ In Cannons Konzeption übernahm der Parasympathikus also lediglich eine passive vegetative Rolle, während die sympathischen Mechanismen das aggressive Potential von entwickelten Organismen und damit verbundenen gesellschaftlichen Kampf-Substituten aufwiesen.

Cannons Körpermodell, das den Sympathikus in den Vordergrund stellte, wurde im Labor eines ungarischen Emigranten in Montreal etwas später zur Jahrhundertdiagnose „Stress”.⁶¹ Hans Selye fügte dadurch dem Paradigma der Krankheitsspezifität in der Medizin⁶² das Konzept

57 Cannon 1915: 290–291.

58 Tanner verallgemeinert Cannons Substitutionsthese (Sport als Kriegersatz) von 1915 für alle Phasen der sozialen Homöostase. Tanner 1998: 152–155.

59 Cannon 1939: 259.

60 Ibid.: 260.

61 Mark Jackson, *The Age of Stress. Science and the Search for Stability*, Oxford 2013; Patrick Kury, *Der überforderte Mensch. Eine Wissensgeschichte vom Stress zum Burnout*, Frankfurt am Main 2012.

62 Krankheitsspezifität ist ein Konzept, demgemäss jeder Krankheit spezifische kausale Mechanismen im Körper zugeordnet werden können. Zur Geschichte von

der unspezifischen Krankheitsursachen hinzu: Generelle Stressoren, etwa Verletzungen oder psychische Belastungen, wirkten sich auf die hormonelle 'fluide Matrix' des Körpers aus und brachten diese unter Umständen in ein Ungleichgewicht. Die Folge war eine immer gleiche 'stress response', die Selye mit zahlreichen gesundheitlichen Beschwerden in Verbindung brachte. Bei Selye spielte das Nervensystem zwar nur noch eine untergeordnete Rolle, die Bedrohungs- und Sicherheitsmetaphorik aber hatte er von Cannon übernommen.⁶³

Frieden: Hess und der Parasympathikus

Wenige Jahre nach Cannon stellte auch der Zürcher Physiologe Walter Rudolf Hess diesbezügliche Überlegungen an. Im Jahr 1944 veröffentlichte er seine Betrachtungen zum Verhältnis zwischen biologischer und gesellschaftlicher Ordnung als Kritik an Cannons Biokratie. In einem Aufsatz anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an den scheidenden IKRK-Präsidenten Max Huber durch die Medizinische Fakultät der Universität Zürich deutete Hess das vegetative Nervensystem unter dem etwas trockenen Titel *Kollektive Ordnung in biologischem Aspekt* politisch aus. Ausgehend von eigenen Überlegungen zu physiologischen Sicherheitsmechanismen bezog er gleichzeitig Position gegen Cannon.⁶⁴ Hess hatte ebenfalls extensiv am vegetativen Nervensystem geforscht, allerdings schwerpunktmässig an entspannenden Funktionen des Parasympathikus, während sich Cannon primär den anregenden Funktionen des Sympathikus gewidmet hatte. Hess bediente sich keiner kriegerischen Metaphorik, sondern betonte vielmehr die Wichtigkeit von Ruhe- und Restitutionsphasen für einen Organismus. Er sprach nicht von prekären Körpern, sondern von struktureller Harmonie und friedlicher, kollektiver gesellschaftlicher Ordnung als Bedingungen für einen funktionierenden Organismus: „Kollektives Auftreten“ sei „ein allgemeineres biologisches Phänomen“, das sich nach bestimmten Gesetzen zusam-

Krankheitsspezifität seit den 1860er-Jahren: Charles E. Rosenberg, 'The Tyranny of Diagnosis: Specific Entities and Individual Experience', in: *The Milbank Quarterly* 80 (2002): 237–260.

63 Hans Selye, *The Stress of My Life. A Scientist's Memoirs*, Toronto 1977: 221.

64 Walter Rudolf Hess, 'Kollektive Ordnung in biologischem Aspekt', in: *Vom Krieg und vom Frieden. Festschrift der Universität Zürich zum siebzigsten Geburtstag von Max Huber 1944*: 151–172. Huber erhielt nicht nur eine Festschrift mit zahlreichen namhaften Beitragenden, sondern erhielt gleichzeitig „die Doktorwürde als [...] Arzt der Menschheit aus reinsten Menschlichkeit“, wie sich der Dekan Hans R. Schinz ausdrückte. *Vom Krieg und vom Frieden 1944*: 12. Unter den namhaften Beitragenden waren beispielsweise der Toxikologe Heinrich Zangger, Nobelpreisträger Paul Karrer, oder der neue IKRK-Präsident Carl J. Burckhardt.

menfüge.⁶⁵ Aus eigener Forschung kannte Hess Beispiele für kollektive Ordnungen aus der Natur, etwa die Temperaturregulation im Inneren eines Bienenstocks.⁶⁶ Unabhängig von der Bienenkönigin erhalten die Bienen nämlich kollektiv eine Minimaltemperatur aufrecht, während die Königin nur darauf bedacht sei, die Bienenschar beisammenzuhalten. Aus derartigen Anschauungen schloss Hess, dass sich durch „Abstraktion der durch die Kollektivität selbst bedingten Gegebenheiten“ eine „biologische Ordnungslehre“ zum grundsätzlichen Verständnis biologischer Kollektivität erstellen lasse.

Hess' Ausgangspunkt war wie bei Cannon und anderen zeitgenössischen PhysiologInnen die Beziehung zwischen einem individuellen Organismus und seiner Umwelt.⁶⁷ Bemerkenswert war aber, dass die „Departemente“ des Inneren (vegetativen) und Äusseren (animalen)⁶⁸ in einer gegenseitigen Wechselbeziehung standen, die „für jede Form kollektiven Lebens immer gleichbleibend“ sei: „Diese zum Kreis geschlossene Funktionsverbindung wird durch eine *direkte Koppelung* der beiden Regulationsorgane, also des vegetativen und animalen Nervensystems, ergänzt.“⁶⁹ Dieser Kreis zeichnete sich durch zwei alternierende Phasen aus, nämlich Arbeit einerseits und Ruhe andererseits. Hess bezog sich auf eigene Forschungsarbeiten zur physiologischen Funktion des Schlafes: Während Schlaf früher als passive Restitutionsphase gedeutet wurde, wurde er in Hess' Labor zu einer aktiven parasympathischen Funktion mit bestimmten physiologischen Aufgaben.⁷⁰ Diese Cannon genau entgegengesetzte Deutung eines Teils des vegetativen Nervensystems war einer der Gründe, warum sich Hess und Cannon zeitlebens nur wenige Male persönlich begegnet waren. In Cannons Publizistik war der Begriff 'Parasympathikus' praktisch inexistent, während Hess im Werk Cannons

65 Hess 1944: 152.

66 Walter Rudolf Hess, 'Die Temperaturregulierung im Bienenvolk', in: Zeitschrift für vergleichende Physiologie 4 (1926): 465–487.

67 Siehe z.B. Anne Harrington, *Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton 1999; Stefanos Geroulanos und Todd Meyers, *The Human Body in the Age of Catastrophe. Brittleness, Integration, Science, and the Great War*, Chicago 2018.

68 Hess 1944: 155.

69 Ibid.: 156.

70 Walter Rudolf Hess, 'Ueber die Wechselbeziehungen zwischen psychischen und vegetativen Funktionen', in: Neurologische und psychiatrische Abhandlungen aus dem Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, Heft 2, Zürich, Leipzig, Berlin 1925.

nie viel mehr als einen Beitrag zum Verständnis des physiologischen Stoffwechsels sah.⁷¹

Insgesamt galten für den Kreislauf bei Hess zwei Prinzipien: das Leistungs- und das Sparprinzip. Ein Organ erbringe immer eine bestimmte Leistung für den Gesamtorganismus, und zwar mit dem geringsten Energieaufwand. Die sparsame „ökonomische Organisation [habe] den Charakter einer Schutz Einrichtung gegen drohende Katastrophen“.⁷² Selbiges zeige sich in industriellen Betrieben, die ebenso „immer sparsamer arbeitende Verfahren in der Produktion und der Verteilung“ einsetzen. Die Ähnlichkeiten mit Cannons Körpermodell wirkten nur auf den ersten Blick beachtlich, denn genau hier setzte der Widerspruch gegen Cannon ein, der ebenfalls „das Ökonomieprinzip dem *Sicherheitsprinzip* gegenübergestellt“ habe.⁷³ Cannons *Maxime* allerdings, „security comes before economy“, habe „in der Natur [...] in dieser Akzentuierung keine Geltung; denn *alle lebendige Organisation* ist nur auf *Wahrscheinlichkeit* und nicht auf *Sicherheit* angelegt“. Eigene Forschungsarbeiten hatten Hess gezeigt, dass physiologische Mechanismen primär ökonomisch organisiert sind. Notfallmäßige Sicherheitsprinzipien à la Cannon setzten erst nachgeordnet ein.⁷⁴ Für die Wahrscheinlichkeitsregel argumentierte Hess mit seinem Modell antagonistischer Kräfte („autonome Potenzen“) im vegetativen Nervensystem. „Starre Normen [wie ein rigides Sicherheitsprinzip] wären unbiologisch und würden die Fähigkeit, sich gegebenenfalls gegen erhöhte Widerstände durchzusetzen, in hohem Masse beeinträchtigen.“⁷⁵

Das Beispiel des Körpers zeige weiterhin, dass nur die Binnenverhältnisse relativ autonom organisiert seien, während in der Aussenpolitik eine „straff zentralisierte Ordnung“ nach dem „Prinzip der *Repräsentation*“ herrsche. Um das nervös-dynamische Gleichgewicht zur vollendeten

71 Ibid.: 12–13.

72 Hess 1944: 161. Diese Prinzipien erinnern an John Scott Haldanes ‘teleologische Koordination physiologischer Funktionen’ für den Gesamtorganismus. Siehe: Steve Sturdy, ‘Biology as Social Theory: John Scott Haldane and Physiological Regulation’, in: *British Journal for the History of Science* 21 (1988): 315–340, hier 326.

73 Ibid.: 162.

74 Zu zeitgenössischen Modellen der ‘Menschenökonomie’, siehe: Ulrich Bröckling, ‘Menschenökonomie, Humankapital. Eine Kritik der biopolitischen Ökonomie’, in: *Mittelweg* 36 (2003): 3–22. Zum Begriff der Ökonomie ist zu sagen, dass dieser ähnlich wie der Begriff des Körpers metaphorisch in doppeltem Sinne ist: Auf den Körper angewandt impliziert ‘Ökonomie’ ein abstraktes wirtschaftliches Prinzip der Organisation von physiologischen Prozessen, die das Bestehen des Körpers sichern.

75 Hess 1944: 164. Hess machte die Cannon’schen Sicherheitsprinzipien möglicherweise aus argumentativen Gründen so rigide, um sich gegen das Körpermodell von Cannon abzugrenzen.

Leistung zu führen, bedürfe es noch folgenden Aspektes: „Jeder Repräsentant fügt sich streng nach Massgabe seiner *wahren Bedeutung* in die Ordnung des Ganzen, zum Teil in synergistischer, zum Teil in antagonistischer Wechselwirkung befindlichen Kräftesystems ein.“ Der „Wert der *Wahrheit*“ liege im „Bekanntnis zur übergeordneten Einheit“.⁷⁶ Wettstreit und Spannung seien Teil dieser Einheit, allerdings zerbreche die Ordnung angesichts einzelner Glieder, die sich übermässig Geltung verschaffen würden. Inwiefern „dieser Hinweis zum Thema ‘Vom Krieg und vom Frieden’ in Beziehung steht“,⁷⁷ liege auf der Hand.

Im Gegensatz zu Cannon waren für Hess kulturelle Güter nicht ein Resultat von umgeleiteten kriegerischen Energien, sondern Phänomene, die entstehen, wenn „bei weitgehend gesicherter Lebenserhaltung die organisatorischen Potenzen, das reine und direkt wirkende Nützlichkeitsprinzip überwindend, die Ordnung gleichsam der Ordnung halber weiter entwickeln“. In diesem „Schmuck und im ‘Wohlklang der Ordnung’ “ erkannte Hess gar die „*biologischen Wurzeln der Ästhetik*“.⁷⁸ In einem letzten Absatz betonte Hess noch einmal die „auf das Leben in Gemeinschaft ausgerichteten Gefühlsveranlagung“ und die damit einhergehende „humanozentrische Note“⁷⁹ der biologischen Ordnung. Kollektivität und „Hingabe an die Gemeinschaft“ – darin liege die zu erfüllende Leistung des einzelnen. Diese identitätspolitische Ausdeutung der Kollektivität zu Kriegszeiten war in späteren Texten von Hess kaum mehr zu spüren. Aber auch in späteren Texten vollzog sich die Aushandlung von inneren und äusseren, psychologischen und biologischen Trieben und Zielen in harmonischer ‘synerger Koordination’.⁸⁰

Bezüglich des sozialen Kollektivs zog Hess im Text von 1944 den Schluss, dass nebst der „Bereitschaft der Funktionselemente zu befristetem Einsatz gesteigerter Kräfte“ vor allem auch „in Reserve gehaltene [...] Leistungspotenzen“ für eine maximale Anpassungsfähigkeit wichtig seien. Diese würden immer der kollektiven Ordnung unterliegen, welche sich aus antagonistischen Kräften zusammensetze. Eine Pointe, welche der Festschrift für Max Huber geschuldet war, lag schliesslich darin, dass das Internationale Rote Kreuz als Institution durch die „Koordination hilfsbereiter Kräfte verschiedenster Qualität und räumlicher Verteilung einen weltumspannenden Organismus geschaffen“ habe.⁸¹ Das IKRK

76 Ibid.: 170.

77 Ibid.

78 Ibid.: 170.

79 Ibid.: 172.

80 Walter Rudolf Hess, *Psychologie in biologischer Sicht*, Stuttgart 1962: 17–19.

81 Ibid.: 168.

erschien als Koordinationsinstrument, sicherlich auch als Vorbild für das Kollektivitätsprinzip von biologischen und sozialen Organismen.

Analog zur Adaption des Cannon'schen Körpermodells durch Hans Selye gab es diverse Strömungen in der Medizin, die das Hess'sche Körpermodell übernahmen und auf den Entspannungs- und Harmonisierungsfunktionen des Parasympathikus aufbauten. Diese Strömungen sind allerdings schwer auf einen Nenner zu bringen, so dass hier nur auf den prägnantesten Vertreter hingewiesen wird: Herbert Benson, ebenfalls Professor an der Harvard University, und sein Konzept der 'relaxation response', das in Buchform zu einem Bestseller wurde.⁸² Bensons 'relaxation response', hervorgegangen aus kardiologischen Experimenten mit transzendentaler Meditation, basierte auf der Aktivierung parasympathischer Funktionen durch bestimmte mentale Techniken und referierte an zentraler Stelle auf Hess.

Wirtschafts- und Weltpolitik im Organismus, 1932–1944

Für die späte Zwischenkriegszeit war die gefühlte Bedrohung durch Faschismus und Kommunismus einer der Auslöser, warum namhafte Forschende in Europa und Nordamerika versuchten, aus ihrer Disziplin heraus in den politischen Diskurs zu intervenieren.⁸³ Im europäischen Kontext kamen überwiegend Interventionen von ExpertInnen aus 'lebenswissenschaftlichen' Disziplinen zur Anwendung, während für den amerikanischen Kontext schon früher auch technokratisches ExpertInnenwissen massgeblich Einfluss nahm.⁸⁴

82 Herbert Benson, *The Relaxation Response*, New York 1975.

83 Viele historische Arbeiten über diese Interventionen stammen aus dem Kontext der *Social History and Sociology of Ideas and Science* der 1970er- und 1980er-Jahre, z.B. zum 'Social Relations of Science Movement' in Grossbritannien: Robert E. Filner, 'The Social Relations of Science Movement (SRS) and J.B.S. Haldane', in: *Science & Society* 41 (1977): 303–316; W. McGucken, *Scientists, Society and State. The Social Relations of Science Movement in Great Britain 1931–1947*, Columbus 1984. Aus derselben Zeit stammen auch weitere Studien zu Physiologen wie John Scott Haldane, Walter Bradford Cannon und L.H. Henderson, aber auch disziplinengeschichtliche Forschungen zu den Beziehungen zwischen Biologie und Soziologie. Jüngere Arbeiten sind z.B. Smith 2003; Marianne Sommer, 'Biology as a Technology of Social Justice in Interwar Britain. Arguments from Evolutionary History, Heredity, and Human Diversity', in: *Science, Technology & Human Values* 39 (2014): 561–586; Rhodri Hayward, 'The Biopolitics of Arthur Keith and Morley Roberts', in: *Regenerating England. Science, Medicine and Culture in Inter-War Britain (Clio Medica 60)*, 2016: 251–274.

84 Mit 'technokratischem ExpertInnenwissen' sind zwei Dinge angesprochen. Erstens liegt darin ein utopisches Gesellschaftsprogramm, und zweitens stammen viele der

Für das liberale Dilemma zwischen Freiheitlichkeit und Interventionismus erwiesen sich Arbeiten über das vegetative Nervensystem und über die physiologische Regulation des Organismus als besonders ergiebige Metaphernfelder,⁸⁵ um nach einer „sozialen Medikation“⁸⁶ zu suchen. Cannon und Hess beschrieben in diesem Sinne zwei verschiedene Körper- und Gesellschaftskonzepte, die in verschiedenen physiologischen Ausgangspunkten und politischen Wetterlagen fussten; bei Cannon in den USA zählte der staatliche Interventionismus im Rahmen des New Deal zu den drängenden Problemen der 1930er-Jahre, sowie unausgesprochen die Bestätigung eines nationalen Staatskörpers trotz gesellschaftlicher Heterogenität, bei Hess in der Schweiz eher die Konsolidierung der staatlichen Ordnung und die Besinnung auf eine mythisierte multi-kulturelle und schweizerische Harmonie angesichts der bedrohlichen aussenpolitischen Lage im Norden und im Süden Europas. Hess argumentierte mit dem vegetativen Nervensystem für eine liberalkonservative Vorstellung von Körper, Demokratie und Gesellschaft. Die Selbstregulation diene bei Hess der individuellen Hingebung an die nationale Einheit. Gleichzeitig richtete er sich gegen Cannons Gesellschaftskonzept, das der US-amerikanischen *Laissez-faire*-Politik der 1920er-Jahre verschrieben war und von Cannon als ökonomisches Pendant zur physiologischen Homöostase beschrieben und befürwortet wurde. Cannon stellte sich damit entschieden gegen staatlichen Interventionismus und wandte sich in seinem Wirtschaftsliberalismus ebenfalls gegen Roosevelts Wirtschaftspolitik.⁸⁷ Er betonte insofern die zentrale Stellung von Werten wie ‘security’ und ‘steady states’ (die selbstregulierte fluide Matrix des Körpers) für einen Wirtschaftsliberalismus in der Demokratie, insbesondere vor dem Hintergrund der allgegenwärtigen kriegerischen Energien des Sympathikus.

Physiologisch konzeptualisierte Hess als stabilisierende Instanz das in antagonistischem Gleichgewicht liegende vegetative Nervensystem mit speziellem Fokus auf den Parasympathikus. Damit formulierte er mit seiner Körpermetapher ein politisches Modell, das die aussenpolitischen

technokratischen Ideen aus technischen Feldern, hauptsächlich aus dem ‘engineering’ und dem ‘industrial management’. Siehe auch die bibliographischen Angaben bei Anna-K. Mayer, ‘Reluctant Technocrats. Science Promotion in the Neglect-of-Science Debate of 1916–1918’, in: *History of Science* 43 (2005): 139–159.

85 Zur langen Geschichte der physiologischen Regulation: Georges Canguilhem, *The Normal and the Pathological*. With an Introduction by Michel Foucault, New York 1991 [1966].

86 Georges Canguilhem, ‘Das Problem der Regulation im Organismus und in der Gesellschaft’, in: ders., *Schriften zur Medizin*, Zürich 2013: 95.

87 Elin L. Wolfe, A. Clifford Barger, Saul Benison, Walter B. Cannon, *Science and Society*, Cambridge 2000: 264.

chen Maximen der Schweiz während des Zweiten Weltkriegs spiegelte: Volksgemeinschaft, Neutralität und Reduit-Ideologie. Im Rahmen einer mythischen nationalen Identität wurde die Gesellschaft als „organisch-völkisches, in einer nationalen ‘Identität’ eingebettetes Wesen“ modelliert und öffentlich verhandelt. Die entsprechende nationale Selbstbesinnung fand verklärte Bilder zur „Beschreibung einer statisch-wesenhaften Schweiz“.⁸⁸ Hess äusserte sich selbst zwar kaum dezidiert politisch, aber sein Körpermodell griff die entscheidenden Stichworte wie Gemeinschaft, Neutralität und Vaterlandsliebe zur Beschreibung der Schweiz auf und fungierte damit als entschiedenes Argument gegen einen autoritären Führerstaat, aber auch gegen die unsichtbare Hand des Marktes. Dem Hess’schen Modell der parlamentarischen repräsentativen Demokratie stand damit auch Cannons elitäres und liberales Verständnis von Demokratie entgegen. Während Cannon soziale Unterschiede als der nationalen Wohlfahrt förderlich schilderte, arbeitete Hess eher für das Verschwinden von Klassengegensätzen, indem er vereinende nationale Werte betonte und ökonomische Unterschiede vernachlässigte.

Die krisengefährdete Instabilität von Körper und Gesellschaft führte dazu, dass sich in beiden, in Physiologie und Politik, Dispositive bildeten, die das Sprechen und Handeln innerhalb bestimmter Vorgaben regelten.⁸⁹ Die Körpermodelle von Cannon und Hess stimmten in der Betonung von Sicherheit und Stabilität überein, so sehr sie in der genauen Ausgestaltung und Interpretation dieser Begriffe differierten: Beide knüpften nämlich am Netz eines physiologischen (vegetativen), aber anders interpretierten Sicherheitsdispositivs.

Nach Foucault beruht das Sicherheitsdispositiv, eines von insgesamt drei Machtdispositiven, auf einer bevölkerungstechnischen Organisation von Wahrscheinlichkeiten. Dabei spielen Risikoberechnungen anstelle von disziplinarischen Normalisierungen (z.B. durch die Definition von Normalität und Pathologie) eine zentrale Rolle. Sicherheit und Freiheit schliessen sich hier nicht aus, weil die Machttechnologie der Sicherheit auf die Spontaneität von aus eigenständig agierenden Individuen zusammengesetzten Gesellschaften zielt.⁹⁰ Die permanente Bedrohung des Organismus in den Körpermodellen von Cannon und Hess, gewis-

88 Hans Ulrich Jost, ‘Jungfrau, Alpen und Volksgemeinschaft – Phantasmagorien als Sozialwissenschaften in der Schweiz der Zwischenkriegszeit’, in: *Der Eigensinn des Materials. Erkundungen sozialer Wirklichkeiten. Festschrift für Claudia Honegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 2007: 238–239. Hier: 226.

89 Dieses Konzept des ‘Dispositivs’ stammt von Michel Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978.

90 Vgl. Alex Demirović, *‘Liberale Freiheit und das Sicherheitsdispositiv. Der Beitrag von Michel Foucault’*, in: Patricia Purtschert, Katrin Meyer, Yves Winter (Hrsg.), *Gou-*

sermassen eine biopolitische Versicherheitlichung ('securitization') des Organismus, verlangte in besonderem Masse die Institution eines Sicherheitsdispositivs, das nicht länger spezifisch sondern als organisiertes Kollektiv auf Störfaktoren reagierte und auf einem korrektiven Regulativ (körperliche Regulationsmechanismen) beruhte.

Cannons und Hess' Körpermodelle entfalteten ihre Wirkung innerhalb des konkret Ökonomisch-Politischen, indem sie ganz im Sinne der biopolitischen Sicherheitsdispositive der 'Gouvernementalität'⁹¹ ihre Körpermodelle in einen bestimmten Imaginationsraum stellten, der eine Intervention als 'medizinisch-therapeutische' Beeinflussung von Sicherheitsdispositiven qua selbstregulativen Mechanismen denkbar machte. Donna Haraway beschrieb dieses „medical encouragement of natural homeostatic mechanisms of intelligent integration“ als „human engineering“.⁹² Dabei ging es um eine kapitalistische und patriarchale Vereinnahmung der *vis medicatrix naturae*, von Körpern in Märkten und um eine Beförderung der Reproduktion von Arbeitskraft.⁹³ Das vegetative Sicherheitsdispositiv fing dabei gesellschaftliche Störungen wie wirtschaftliche Krisen auf, wodurch sich die gesellschaftlichen Toleranzwerte selbstregulativ prolongierten und verstärkten. Insofern waren Cannons Modell der sozialen Homöostase und Hess' 'Regulationsdispositiv'⁹⁴ Körpermodelle, die durch die Kultivierung von Gefahr den liberalen (Gesellschafts-)Körper einem ökonomischen Kalkül unterwarfen, denn „[d]ie liberale Regierungskunst bedarf der Sicherheit ebenso, wie sie diese niemals fixieren darf; vielmehr sind das Streben nach Sicherheit und ihre Bedrohung komplementäre Aspekte der liberalen Gouvernementalität“.⁹⁵ Gleichzeitig wurde das vegetative Sicherheitsdispositiv zu einem Dreh- und Angelpunkt in der Medizin der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, z.B. im Risikofaktorendenken, in der präventiven Medizin, insbesondere aber auch in verschiedenen Projekten der Psychosomatik der Zwischen-

vernementalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault, Bielefeld 2008: 229–250.

91 Michel Foucault, Die Kritik des Regierens. Schriften zur Politik, Berlin 2010; ders., Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978/79, Frankfurt am Main 2006. Dazu Sven Opitz, 'Zwischen Sicherheitsdispositiven und Securitization: Zur Analytik illiberaler Gouvernementalität', in: Purtschert et al. 2008: 201–228.

92 Donna Haraway, 'The Biological Enterprise: Sex, Mind, and Profit from Human Engineering to Sociobiology', in: Radical History Review 20 (1979): 206–237. Hier: 211.

93 Ibid.: 206.

94 Hess 1961: 105.

95 Lemke 2004: 91.

und Nachkriegszeit, die allesamt auf vegetative Dispositionen achteten und als Leitvorstellung eine innere Ausgeglichenheit vertraten.⁹⁶

Schluss

Körpermetaphern für Staatsformen formierten sich jeweils historischen Umständen entsprechend, während die physiologischen Metaphern ihrerseits durch politische Ideologien kanalisiert wurden. Ganz nach dem Motto „Jede Metapher hat ihre Metaphernzeit“⁹⁷ verlor die Verwendung von Metaphern des sozialen Organismus nach dem Zweiten Weltkrieg ihre Unschuld. Angesichts der pervertierten Gleichsetzung von Gesellschaft und Organismus schrieb etwa der Wissenschaftshistoriker und Epistemologe Georges Canguilhem, dass Gesellschaft nach grundsätzlich anderen Gesetzen als ein Organismus funktioniere.⁹⁸ Canguilhem äusserte sich auch sehr negativ über Cannons Epilog von 1932: Erstens handle es sich dabei um ein Geflecht von Gemeinplätzen liberaler Soziologie und parlamentarischer Politik, in dem die soziale Homöostase die Aushandlung zwischen Konservatismus und Reform austrage. Zweitens sei diese Aushandlung ein politisches Regime zur Verhinderung von Krisen, was zwangsläufig in einer Krise münde, weil soziale Antagonismen nicht aufgelöst würden. Eine Selbstregulation nach Vorbild der Natur sei dabei nicht zu beobachten, wie ein kurzer Blick in die Geschichte zeige. Vielmehr sei das parlamentarische Modell selber eine historisch spezifische Antwort auf gesellschaftliche Unzufriedenheit.⁹⁹ Und drittens sei die Trennung von körperlichen autonomen Versorgungs- und bewussten Kulturleistungen irreführend, weil gerade der Begriff ‘Gesundheit’ die zwei Funktionen in der Selbsterkenntnis „Es geht mir gut“ zusammenführe.¹⁰⁰

96 Ein wesentlicher Unterschied zu älteren medizinischen Regulationskonzepten lag zudem in der neurophysiologischen und hormonellen Erscheinungsform von Beschwerden wie z.B. ‘Stress’ im Gegensatz zu älteren Diagnosen wie ‘Neurasthenie’ oder ‘Hysterie’.

97 Ernst Vollrath, ‘Review: Barbara Stollberg-Rilinger, Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaates’, in: Zeitschrift für Historische Forschung 15 (1988): 369.

98 Michael Hagner, ‘Georges Canguilhem und das Problem der Medizin’, in: Canguilhem 2013: 126–129.

99 Canguilhem 1991: 260; im Wortlaut nahezu identisch; ‘Das Problem der Regulation im Organismus und in der Gesellschaft, in: ders. 2013: 104–108.

100 Georges Canguilhem, ‘Gesundheit: Alltagsbegriff und philosophische Frage’, in: Canguilhem 2013: 61.

Auch Michel Foucault verwendete die Metapher der Homöostase für seine Theorie des Liberalismus nur noch äusserst vorsichtig („eine Art“, „etwas wie“).¹⁰¹ Zudem wandelte sich die metaphorische Sprache der Biologie infolge der konsequenten Vermeidung von ‘organizistischen’ Bildern und dem Aufkommen von ‘technizistischen’ Begriffen.¹⁰² Ebenso war die Vorstellung des „in sich geschlossenen und abgrenzbaren Körpers“, die sich von Cannon bis Foucault zieht,¹⁰³ erweitert worden durch die Konzeption des Körpers in der Kybernetik oder auch in späteren autopoietischen oder allostatistischen Systemen.

Nichtsdestotrotz hatte die biokratische Zeitenwende, an der Cannon in Cambridge und Hess in Zürich gearbeitet hatten, nicht nur theoretisch in Form von biologisch-liberalen Sicherheitsdispositiven stattgefunden, sondern war darüber hinaus in neoliberalen und alternativen Körperverhältnissen des späteren 20. Jahrhunderts in konkrete Formen übersetzt worden. Ganz im Gegensatz zu den *Körper*-Metaphern, die zunehmend anderen politischen Metaphern Platz einräumten, lebten die *Körper-Metaphern* stärker denn je weiter, auch wenn ihre politische Dimension im Zuge des allumfassenden Zugriffs des Biopolitischen nahezu unsichtbar geworden war. Insbesondere das ‘biopsychosoziale Paradigma’¹⁰⁴ war omnipräsent, wie gerade auch Susan Sontag mit ihren Schriften vehement belegte. Cannons prophetischer Appell von 1933 hatte sich also nicht nur hinsichtlich des politischen Sicherheitsdenkens erfüllt, sondern auch in körperlichen Selbstbezügen Verwirklichung gefunden. Den Lohn für diese Bedrohungsszenarien hatte er gar als himmlische Verheissung formuliert: „[T]he plenty and security of the kingdom of heaven [...] is within us!“¹⁰⁵ Das hätte bestimmt auch Susan Sontag gefallen.

101 Michel Foucault, Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Vorlesung vom 17. März 1976: 70, 73.

102 Michael Hagner, ‘Bilder der Kybernetik: Diagramm und Anthropologie, Schaltung und Nervensystem’, in: ders., *Der Geist bei der Arbeit. Historische Untersuchungen zur Hirnforschung*, Göttingen 2006: 203; ders., ‘Vom Aufstieg und Fall der Kybernetik als Universalwissenschaft’, in: ders., Erich Hörl (Hrsg.), *Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt am Main 2008: 51–59. Zur technizistischen Umdeutung von ‘Homöostase’ N. Katherine Hayles, ‘Boundary Disputes: Homeostasis, Reflexivity, and the Foundations of Cybernetics’, in: *Configurations* 2 (1994): 441–467.

103 Thomas Lemke, ‘Die politische Ökonomie des Lebens. Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben’, in: Bröckling 2004: 268.

104 Josef W. Egger, ‘Das biopsychosoziale Krankheitsmodell. Grundzüge eines wissenschaftlich begründeten ganzheitlichen Verständnisses von Krankheit’, in: *Psychologische Medizin* 16 (2005): 3. ‘Biopsychosozial’ ist indessen nur der letzte und vermutlich einflussreichste Begriff aus der Psychosomatik des 20. Jahrhunderts.

105 Cannon 1933: 203.

Ich danke Mirjam Janett, Jonas Schädler, Janine Vollenweider sowie den anonymen GutachterInnen der Zeitschrift für die hilfreichen und kritischen Anmerkungen.

Leander Diener, Kontakt: leander.diener [at] uzh.ch; Studium der Germanistik und allgemeinen Geschichte in Zürich, Wissenschafts-, Technik- und Medizingeschichte in London. Zurzeit Doc.CH-Stipendiat des Schweizerischen Nationalfonds an der Universität Zürich. Mitglied im Graduiertenkolleg „Geschichte des Wissens“ der Universität Zürich und der ETH Zürich. Promotion zur Wissensgeschichte des vegetativen Nervensystems in Labor, ärztlicher Praxis und Gesellschaft.

Körperpolitik, (staatstragender) Katholizismus und (De-)Säkularisierung im 20. Jahrhundert. Auseinandersetzungen um Reproduktionsrechte in Irland und Polen

Michael Zok

English abstract: The article deals with the question of bio-politics in Catholic states in the 20th century. At its centre, it looks at the differences in the developments of two of these countries (Ireland and Poland) that have historically and culturally a lot in common. The author argues that a decrease in authority of the Catholic Church can be observed in the Irish case that has enabled far-reaching changes in law and attitudes in recent years. Its origins can be traced back to the 1960s when the modernization of Ireland began. The anti-climax took place in the years from 1990s onwards, when scandals about paedophilia in the Church's ranks became a main issue. It was also the time when different pro-choice-pressure groups came forward to question the ban on abortion that was introduced after a referendum in 1983. This ban caused deaths of women and was therefore lifted after a newly referendum in 2018, allowing women for the first time in Irish history to get an abortion on request. Irish scholars interpret these developments as a proof of society's trust in Irish women. The developments in Poland evolved into the opposite direction. While abortions were legal during Communist reign, they became widely restricted after its fall. This was the result of a long-term development. Catholic pressure groups had been trying to restrict the law since its introduction in 1956 and succeeded finally in 1993. But the theme of abortion remained a main cleavage in Polish society in the 1990s, when pro-choice groups demanded a nationwide referendum. This demand was ignored, and therefore, this can be interpreted as a sign of distrust in (women's) decision-making as the decisive body – the Polish Parliament – was and is dominated by men putting restrictive body politics into law. Since the election of the national-conservative party Law and Justice in 2015, body politics have become an ideological battlefield once again.

Menschliche Körper und ihre Reproduktionsfähigkeit sind in den vergangenen Dekaden immer wieder Gegenstand gesellschaftlicher Debatten geworden, insbesondere betrifft dies (auch) in Europa Länder, die in der Mehrzahl als „konservativ“ (lies: katholisch) gelten. Die Wahlen zum polnischen Parlament (Sejm) im Jahre 2019 waren gekennzeichnet von heftigen Auseinandersetzungen zwischen Befürwortern einer

liberalen Sexualmoral und -politik, die unter anderem die Rechtsgleichheit von nichtheterosexuellen Personen sowie eine Liberalisierung des Abtreibungsrechts forderten, sowie ihren konservativen Gegnern, die von der seit 2015 regierenden Partei *Recht und Gerechtigkeit* (Prawo i Sprawiedliwość, PiS) sowie von der katholischen Kirche unterstützt wurden. Einen ersten Höhepunkt erlebten die Auseinandersetzungen während des sogenannten *Gleichheitsmarsches* (Marsz Równości) in Białystok, als es zu gewaltsamen Ausschreitungen vonseiten der Gegner des Marsches kam. Stein des Anstoßes war eine bereits seit Wochen zunehmende verbale Verrohung im Diskurs, welche sich dann in Gewalt entlud und von katholischen Geistlichen wie den Krakauer Erzbischof Marek Jędraszewski, der die „LBGT-Ideologie“ als „neomarxistisch“ und „Regenbogenseuche“ (tęczowa zaraza) bezeichnete, verstärkt wurde. Unmittelbar nach den Parlamentswahlen am 13. Oktober 2019 erhitze eine Gesetzesvorlage, die von der PiS unterstützt wurde, die Gemüter. Diese sah vor, dass die „falsche“ Durchführung von Sexualerziehung an Schulen mit bis zu fünf Jahren Haft bestraft werden sollte, was zu Protesten führte.¹

Mit Blick auf die andere Seite des europäischen Kontinents könnten die Kontraste im Bereich von Sexual- und Körperpolitik nicht krasser ausfallen. Nicht nur, dass die irische Bevölkerung in einem Referendum im Jahre 2015 zugunsten der Einführung der sogenannten „Ehe für alle“ stimmte, drei Jahre später – im mittlerweile dritten Referendum – fiel das Votum zugunsten der Streichung des Artikels in der irischen Verfassung aus, welcher Abtreibung bisher verboten hatte und Frauen nur in absoluten Notsituationen erlaubte, einen Eingriff vornehmen zu lassen. Diese Entscheidungen deuten auf einen Autoritätsverlust der katholischen Kirche hin, die sowohl hinsichtlich der Abtreibungen als auch nichtheteronormativer Partnerschaften konservative Standpunkte vertrat bzw. vertritt.

Anders hingegen in Polen. Die oben erwähnte, im Oktober 2019 initiierte Gesetzesnovelle bezüglich der Strafbarkeit von Sexualerziehung war nicht der erste sexual- und körperpolitische Coup der rechtskonservativen Regierung. Bereits kurz nach den Parlamentswahlen 2015, als die PiS erstmals mit einer absoluten Mehrheit aus den Wahlen hervorging, plante sie die Einführung einer weiteren Verschärfung der ohnehin bereits restriktiven Regelung zum Schwangerschaftsabbruch. Nur durch den Widerstand zahlreicher Frauen, die im sogenannten „Schwarzen Protest“

1 <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2019-10-16/protesty-w-calej-polsce-ws-edukacji-seksualnej-krewnarekach-jesiensredniowiecza/?ref=series>, Zugriff am 16. Oktober 2019.

(Czarny protest) in Schwarz gehüllt und mit Kleiderbügeln als Symbol für illegale Eingriffe bewaffnet auf die Straßen gingen, konnte eine weitere Verschärfung verhindert werden.² Diese beiden Beispiele zeigen, wie unterschiedlich sich zwei katholisch geprägte europäische Gesellschaften hinsichtlich der Frage der Selbstbestimmung der Frau über ihren Körper und über das damit verbundene Reproduktionspotential entwickeln können.

Die Kontrolle über den (weiblichen) Körper als Kennzeichen von Bio-Macht

Michel Foucault prägte den Begriff der „Bio-Politik“ bzw. „Bio-Macht“ (bio-pouvoir) als Machtinstrument moderner (männlich dominierter) Staaten. In seiner *Geschichte der Sexualität* betonte er insbesondere die Bedeutung des Sex:

„Er [der Sex] bildet ein Scharnier zwischen den beiden Entwicklungsachsen der politischen Technologie des Lebens. Einerseits gehört er zu den Disziplinen des Körpers: Dressur, Intensivierung und Verteilung der Kräfte, Abstimmung und Ökonomie der Energien. Andererseits hängt er aufgrund seiner Globalwirkungen mit den Bevölkerungsregulierungen zusammen. Er fügt sich gleichzeitig in beide Register ein: er gibt Anlaß zu unendlich kleinlichen Überwachungen, zu Kontrollen aller Augenblicke, zu äußerst gewissenhaften Raumordnungen, zu endlosen medizinischen oder psychologischen Prüfungen: zu einer ganzen Mikro-Macht über den Körper. Er gibt aber auch Anlaß zu umfassenden Maßnahmen, zu statistischen Schätzungen, zu Eingriffen in ganze Gruppen oder in den gesamten Gesellschaftskörper.“³

Hier finden sich zwei zentrale Begriffe, die sich in den Überlegungen immer wieder gegenseitig beeinflussen: der individuelle Körper und der Gesellschaftskörper.⁴ Folgt man Foucault, ist es somit gerade der

2 MAŁGORZATA DRUCIAREK: „Schwarzer Protest“ – in Richtung eines neuen „Kompromisses“ beim Abtreibungsrecht?, in: Polen-Analysen 191 (2016), S. 2–6.

3 MICHEL FOUCAULT: Der Wille zum Wissen, in: DERS.: Die Hauptwerke, Frankfurt am Main 2016 (Suhrkamp Quarto), S. 1021–1150, hier S. 1139.

4 Einige Autoren bezeichnen diesen auch als „Gattungskörper“, so etwa Ute Planert: „Spezifisch für den Begriff des ‚Gattungskörpers‘ ist dabei seine doppelte, von Foucault nicht explizit unterschiedene Verwendung, die sich sowohl auf den Beitrag männlicher oder weiblicher Individuen zur Kindererzeugung beziehen kann als auch die Fortpflanzung einer gesellschaftlichen Entität (etwa eines ‚Volkes‘, einer

Versuch der Disziplinierung der Gesamtheit der individuellen Körper durch verschiedene Maßnahmen, der auf der Makroebene die Herrschaft über den Gesellschaftskörper ermögliche.

Im Zentrum stehen somit die individuellen Reproduktionsrechte, die der Bonner Professor für Sozialethik Helmut Kress als „das Grundrecht auf reproduktive Selbstbestimmung und reproduktive Gesundheit [...]“ definiert. Weiter führt er aus: „Die reproduktive Selbstbestimmung umschließt das ‚Recht, positiv oder negativ über die eigene Fortpflanzung‘ und ‚über das ›Ob‹ und das ›Wie‹ der Fortpflanzung‘ eigenständig zu beschließen“.⁵ Dies läge zu den von Foucault ausgearbeiteten Mechaniken der Disziplinierung von Körpern durch die Gesellschaft bzw. den Staat quer, da – so Foucault – „die *Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens* sich als ökonomische Sozialisierung über ‚soziale‘ oder steuerliche Maßnahmen [vollzieht], die die Fruchtbarkeit der Paare fördern oder zügeln; als politische Sozialisierung durch Weckung der Verantwortlichkeit gegenüber dem gesamten Gesellschaftskörper (der ausgeweitet oder eingeschränkt werden muß); als medizinische Sozialisierung, die den Praktiken der Geburtenkontrolle krankheitserregende Wirkungen für Individuum und Art zuschreibt.“⁶ Somit sind gemäß Foucault weder die männlichen noch die weiblichen Körper in ihrer Entscheidung gänzlich frei. Stattdessen werden sie durch verschiedene Mechanismen – etwa mittels Ritualen (oder durch eine *Körperpolitik*) – durch die Gesellschaft diszipliniert, und sie verinnerlichen auf diese Weise bestimmte gesellschaftliche Normen. Zu diesen Normen zählt die Historikerin Maren Lorenz etwa „Essenstechniken, Kleidung, Sport und sogar Körpersprache“ und begreift diese unter anderem als schichtspezifische Phänomene. Dabei seien diese Normen jedoch auch hinsichtlich von Geschlechtern unterschiedlich ritualisiert worden und hätten somit unterschiedliche Folgen für Männer und Frauen: In Foucaults *Geschichte*

‚Rasse‘ oder einer ‚Nation‘) durch die Körper der einzelnen Gesellschaftsmitglieder meint. Auf diese Weise wird der individuelle und der kollektive Körper durch die reproduktive Tätigkeit miteinander verklammert.“ UTE PLANERT: Der dreifache Körper des Volkes. Sexualität, Biopolitik und die Wissenschaften vom Leben, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 4, S. 539–576, hier S. 546. Vgl. auch: ULRIKE BUSCH: Vom individuellen und gesellschaftlichen Umgang mit dem Thema Abtreibung, in: *Abtreibung. Diskurse und Tendenzen*, hrsg. von ULRIKE BUSCH und DAPHNE HAHN, Bielefeld 2015 (KörperKulturen), S. 13–40, hier S. 13.

5 GASSNER, Ulrich/KERSTEN, Jens u.a.: Fortpflanzungsmedizingesetz. Augsburg-Münchner-Entwurf, Tübingen 2013, S. 31, zitiert nach: HARTMUT KRESS: Schwangerschaftsabbrüche im Kontext von Reproduktionsmedizin und Präimplantationsdiagnostik, in: *Abtreibung. Diskurse und Tendenzen*, hrsg. von ULRIKE BUSCH und DAPHNE HAHN, Bielefeld 2015 (KörperKulturen), S. 139–162, hier S. 150.

6 FOUCAULT (wie Anm. 3), S. 1107.

der *Sexualität* nimmt der Körper der Frau eine besondere Stellung ein, denn – wie Lorenz weiter ausführt – während sich die männlichen Körper selbst diszipliniert haben (und somit als Norm dienen), seien weibliche Körper von außen unterworfen und geformt worden, sodass ihnen der Freiheitsschub des männlichen Pendants fehle.⁷ Das Kernelement der Kontrolle des weiblichen Körpers sei nach Foucault im 19. Jahrhundert die Hysterisierung gewesen: „Die *Hysterisierung des weiblichen Körpers* ist ein dreifacher Prozeß: der Körper der Frau wurde als ein gänzlich von Sexualität durchdrungener Körper analysiert — qualifiziert und disqualifiziert; aufgrund einer ihm innewohnenden Pathologie wurde dieser Körper in das Feld der medizinischen Praktiken integriert; und schließlich brachte man ihn in organische Verbindung mit dem Gesellschaftskörper (dessen Fruchtbarkeit er regeln und gewährleisten muß) und mit dem Leben der Kinder (das er hervorbringt und das er dank einer die ganze Erziehung währenden biologisch-moralischen Verantwortlichkeit schützen muß) [...]“⁸

Den Gedanken Foucaults folgend resümiert die Kulturwissenschaftlerin Margrit E. Kaufmann in diesem Zusammenhang, dass sich die „Bio-Macht [...] sowohl mit biologisierenden Rassismen als auch mit weiteren Formen gesellschaftlicher Ungleichheit [verbindet]“, denn „*Bevölkerungspolitik* beinhaltet immer Selektion. Sie erhält die Vorstellung einer Optimierung des verordneten idealen Lebens der ‚Eigenen‘, ‚Zugehörigen‘, ‚Erwünschten‘ und einer Dezimierung oder Schädigung des Lebens der ‚Anderen‘, ‚Nicht-Zugehörigen‘, ‚Unerwünschten.“⁹ Den Frauenkörpern komme hierbei eine zentrale Rolle zu, denn „‚Frauenkörper‘ können demnach als offen und von daher gefährliche und gefährdete Symbole für ‚gesellschaftliche Körper‘ gedacht werden. Dies kann für ‚Frauen‘ zur Konsequenz haben, dass sie auf ihre Sexualität und Gebärfähigkeit reduziert werden, die – analog der Ein- und Ausgänge des Gesellschaftskörpers – gesellschaftlichen und politischen Kontrollen unterstellt sind.“¹⁰ Basierend auf diesen Gedanken wird im Beitrag der Begriff Körperpolitik analog zum Verständnis etwa von Ute Scheub verstanden: Es geht um „jene Anteile staatlicher Politik, denen es um die Kontrolle über menschliche Körper und Reproduktion geht [...]“. Daher folgt der Beitrag Margrit E. Kaufmann, die feststellt: „[Z]ur Körper-Politik – als Teil der Bio-Politik – gehören generell Macht- und Gewaltverhältnisse, die auf den menschlichen Körper

7 MAREN LORENZ: *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*, Tübingen 2000 (Historische Einführungen, 4), S. 88, 96.

8 FOUCAULT (wie Anm. 3), S. 1106f.

9 MARGRIT E. KAUFMANN: *KulturPolitik – KörperPolitik – Gebären*, Wiesbaden 2002 (Forschung Soziologie, 143), S. 170.

10 Ebenda, S. 136f.

einwirken. Dies sind zum einen Formen der Bemächtigung und Gewaltanwendung, die direkt an den Leib gehen – wie Folter, Vergewaltigung, Missbrauch, medizintechnologische Eingriffe und bevölkerungspolitische Maßnahmen. Zum andern zählen dazu auf den Körper bezogene diskursive Praktiken und Repräsentationen – wie Körperbilder, Diskurse über ‚Natur‘ und ‚Kultur‘, ‚Geschlechterdiskurse‘ und deren Herstellung einer zweigeschlechtlichen, heterosexuellen Norm.“¹¹

Inhaltliche Vorüberlegungen sowie Eingrenzung

Da eine umfassende Betrachtung aller Aspekte, die in den Bereich der Bio-Macht fallen, den Rahmen dieses Beitrages sprengen würde, wird sich auf einen zentralen Gegenstand konzentriert: Reproduktionsfähigkeit weiblicher Körper sowie deren Kontrolle (mittels Abtreibungen und Verhütung). Besondere Ausprägung erhält diese Auseinandersetzung durch die religiöse Komponente, die mitunter auch auf die Rechtsprechung des jeweiligen Staates einen Einfluss ausüben kann, abhängig von der (vermeintlich) starken Position der katholischen Kirche innerhalb des gesellschaftlichen Diskurses. Daher werden im Beitrag auch vor allem die Vertreter der katholischen Kirche und ihrer Laienorganisationen in beiden Ländern als Diskursteilnehmer im Fokus stehen, auch wenn es in beiden – jedenfalls in der Zwischenkriegszeit – nichtkatholische Gruppierungen gab.

Die Wahrnehmung einer Abnahme der Wirkungsmacht religiöser Normen wird häufig mit dem Begriff der „Säkularisierung“ gedeutet, die nach dem Zweiten Weltkrieg in der Religionssoziologie einen Siegeszug antrat.¹² Doch inzwischen haben selbst die früheren Verfechter der Säkularisierungsthese von ihr Abstand genommen,¹³ auch in der Geschichtswissenschaft wird „Säkularisierung“ als ein historisch wirkungsmächtiges Narrativ hinterfragt.¹⁴ Die Ergebnisse von religionssoziologischen Studien sind heute daher nicht mehr so eindeutig, und die beobachteten Phänomene in (westlichen) Gesellschaften werden

11 Ebenda, S. 120f.

12 Wegweisend: PETER L. BERGER: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt am Main 1973 (Conditio humana).

13 The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, hrsg. von PETER L. BERGER, Washington (D.C.), Grand Rapids (Mich.) 1999.

14 MANUEL BORUTTA: Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: Geschichte und Gesellschaft 36 (2010), 3, S. 347–376.

mitunter als (De-)Säkularisierung oder auch als (De-)Privatisierung von Religion betrachtet.¹⁵

Vor diesem Hintergrund wählt der Beitrag zwei Gesellschaften, die historisch wie kulturell Parallelen aufweisen und doch zugleich derzeit – wie oben beschrieben – in Hinblick auf Sexualität, Reproduktion und Körperpolitik unterschiedlicher nicht sein können: Irland und Polen. Religionssoziologen und Historiker verweisen auf den katholischen Charakter beider Länder, der sich über weite Strecken – teilweise bis heute – erhalten hat,¹⁶ und in denen – abgesehen von Malta – hinsichtlich von Abtreibungen die restriktivste Politik in Europa vorherrscht (Polen) bzw. bis vor Kurzem vorherrschte (Irland).¹⁷ Es gibt noch weitere Parallelen, die für die Wahl der beiden Gesellschaften sprechen: So bildete sich in beiden im 19. Jahrhundert vor dem Hintergrund der Zugehörigkeit zu einem bzw. im polnischen Fall sogar zweier nichtkatholischer Imperien eine verbindende Zuschreibung zwischen Konfession und Nation heraus (Polak – Katolik / Irish – Catholic).¹⁸ Ferner mussten sich beide nach der Erlangung der staatlichen Eigenständigkeit (Polen 1918) bzw. Autonomie (Irland 1922/23) ähnlichen politischen sowie sozioökonomischen Problemlagen

15 Grundlegend zum Verständnis der Privatisierungsthese: JOSÉ CASANOVA: *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

16 GERT PICKEL: *Die Religionen Deutschlands, Polens und Europas im Vergleich. Ein empirischer Test religionssoziologischer Theorien*, in: *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich*, hrsg. von MICHAEL HAINZ, GERT PICKEL, DETLEF POLLACK, MARIA LIBISZOWSKA-ŻÓŁTOWSKA und ELŻBIETA FIRLIT, Wiesbaden 2014 (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), S. 95–108, hier S. 95; HUGH MCLEOD: *Being a Christian at the End of the Twentieth Century*, in: *World Christianities c.1914–c.2000*, hrsg. von HUGH MCLEOD, Cambridge 2006 (Cambridge History of Christianity, 9), S. 636–647, hier S. 639; NOEL BARBER SJ: *Religion in Ireland. Its State and Prospects*, in: *Christianity in Ireland. Revisiting the Story*, hrsg. von BRENDAN BRADSHAW und DÁIRE KEOGH, Blackrock, Co. Dublin 2002, S. 287–297, hier S. 294.

17 DRUCIAREK (wie Anm. 2), S. 2.

18 JAMES E. BJORK: *Beyond the „Polak-Katolik“. Catholicism, Nationalism, and Particularism in Modern Poland*, in: *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. von URS ALTERMATT, Stuttgart 2007 (Religionsforum, 3), S. 97–117; BRIAN PORTER-SZÜCS: *Faith and Fatherland. Catholicism, Modernity, and Poland*, Oxford, New York 2011; KENNETH MILNE: *The Church of Ireland since Partition*, in: *Christianity in Ireland. Revisiting the story*, hrsg. von BRENDAN BRADSHAW und DÁIRE KEOGH, Blackrock, Co. Dublin 2002, S. 220–230, hier S. 223; JAMES S. DONNELLY JR.: *The Troubled Contemporary Irish Catholic Church*, in: *Christianity in Ireland. Revisiting the story*, hrsg. von BRENDAN BRADSHAW und DÁIRE KEOGH, Blackrock, Co. Dublin 2002, S. 271–286, hier S. 271; LOUISE FULLER, JOHN LITTLETON, EAMON MAHER: *Irish and Catholic? Towards an Understanding of Identity*, hrsg. von DIES., Blackrock, Co. Dublin 2006.

annehmen, etwa konfessionelle Minderheiten in einem mehrheitlich katholischen Staat. Sozioökonomisch waren beide Gesellschaften bis weit ins 20. Jahrhundert hinein agrarisch geprägt.¹⁹ Perspektivlosigkeit und Emigration²⁰ wirkten sich negativ auf die demografische Entwicklung aus, sodass sich beide Gesellschaften nach dem Zweiten Weltkrieg – im polnischen Fall spielten die Bevölkerungsverluste durch Krieg und Besatzung eine gewichtige Rolle²¹ – mit einem historischen Tiefstand in ihrer Bevölkerungsentwicklung auseinandersetzen mussten. Auch zeichneten sich beide Gesellschaften in den Jahren unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg durch einen „Frauenüberschuss“ aus, wenngleich dieser auch unterschiedliche Gründe aufwies.²² Schlussendlich entzündeten sich heftige Auseinandersetzungen zwischen den staatlichen Behörden und der katholischen Hierarchie um die Hegemonie in den Diskursen über Körper und deren Reproduktionspotential.²³

Trotz dieser Gemeinsamkeiten gibt es auch auffällige Unterschiede. So waren die Ausgangsbedingungen in beiden Ländern während und nach dem Krieg verschieden: In Polen wurde nach sowjetischem Vorbild eine „Volksdemokratie“ mit der Vormachtstellung der kommunistischen Partei errichtet; 1949 wurde die Republik Irland vom Vereinigten Königreich

19 LOUISE FULLER: *Irish Catholicism since 1950*, Dublin 2002, S. xiv; WŁODZIMIERZ BORODZIEJ: *Geschichte Polens im 20. Jahrhundert*, München 2010. Vgl. auch BARBARA KLICH-KLUCZEWSKA: *Rodzina, tabu i komunizm w Polsce. 1956–1989*, Kraków 2015, S. 236.

20 John Blechem und Klaus Tenfelde verweisen auf parallele Erfahrungen. Vgl. JOHN BELCHEM, KLAUS TENFELDE: *Irish and Polish Migration in Comparative Perspective*, Essen 2003 (Veröffentlichungen des Instituts für Soziale Bewegungen. Schriftenreihe A, Darstellungen, 22).

21 KLAUS-PETER FRIEDRICH: Erinnerungspolitische Legitimierungen des Opferstatus. Zur Instrumentalisierung fragwürdiger Opferzahlen in Geschichtsbildern vom Zweiten Weltkrieg in Polen und Deutschland, in: *Die Destruktion des Dialogs. Zur innenpolitischen Instrumentalisierung negativer Fremd- und Feindbilder. Polen, Tschechien, Deutschland und die Niederlande im Vergleich, 1900 bis heute*, hrsg. von DIETER BINGEN, Wiesbaden 2007 (Veröffentlichungen des Deutschen Polen Instituts Darmstadt), S. 176–191; vgl. BORODZIEJ (wie Anm. 19).

22 Die Zahlen für Polen schwanken, sind jedoch ungefähr auf dem Niveau von Irland (117 Frauen auf 100 Männer) zu verorten. MAŁGORZATA FIDELIS: *Czy „nowy matriarchat“? Kobiety bez mężczyzn w Polsce po II wojnie światowej*, in: *Kobieta i rewolucja obyczajowa. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności wiek XIX i XX zbiór studiów*, hrsg. von ANNA ŻARNOWSKA und ANDRZEJ SZWARC, Warszawa 2006, S. 421–438; MARY DALY: *The Slow Failure. Population Decline and Independent Ireland, 1922–1973*, Madison, Wis. 2006, S. 22.

23 FIDELIS (wie Anm. 22); NATALI STEGMANN: Die Aufwertung der Familie in der Volkrepublik Polen der siebziger Jahre, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. N.F. 53 (2005), S. 526–544; FULLER (wie Anm. 19); JOHN COONEY: *John Charles McQuaid, Ruler of Catholic Ireland*, Syracuse, NY 2000.

unabhängig und blieb – wie der Freistaat – eine liberale parlamentarische Demokratie westlichen Typus. Dies hatte Auswirkungen auf die öffentlichen Auseinandersetzungen, vor allem für die Kirche als Diskursträger. Und nicht zuletzt begann in den 1990er Jahren die Transformation Polens und genau in diese Zeit fällt eine der bedeutendsten körperpolitischen Auseinandersetzungen. Auch in Irland war diese Dekade von Debatten geprägt, die sich jedoch in eine andere Richtung als in Polen entwickelten.

Die Inanspruchnahme des Körpers durch die neu entstandenen Staaten Irland und Polen in der Zwischenkriegszeit

Die Auseinandersetzungen um Körper(politik) lassen sich bis in die Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg zurückverfolgen, als für beide Gesellschaften ein neuer Abschnitt ihrer Geschichte begann: einerseits die Wiedererrichtung des polnischen Staates (1918), andererseits die Gründung des Irischen Freistaates (Saorstát Éireann 1923) nach dem Ende des Anglo-Irischen sowie des irischen Bürgerkrieges. In beiden Ländern wurden – insbesondere weibliche – Körper mit ihrem Reproduktionspotential einer „nationalen Aufgabe“ verpflichtet;²⁴ d.h. des Erhaltens der Nation durch Fortpflanzung. Der Frage der Reproduktionsrechte und der Körperpolitik kam dabei eine problematische Rolle zu, insbesondere betrifft dies den Irischen Freistaat, in dem etwa über das Recht auf Scheidung diskutiert wurde. Besonders die protestantische Minderheit fühlte sich hierbei nicht ausreichend repräsentiert.²⁵

Nach den stürmischen Anfangsjahren der Zweiten Polnischen Republik, die in einem Putsch durch Marschall Józef Piłsudski und in der Errichtung einer semiautoritären Diktatur gipfelten, die die Gesundung (*sanacja*) von Staat und Gesellschaft herbeiführen sollte, stand im Mittelpunkt der gesellschaftlichen Diskurse das „[s]chwammig[e] und damit dehnbar[e]“ Konzept eines „stärker inklusiven und staatsbürgerlichen polnischen Nationalismus [...]. Die *Sanacja* führte eine Ideologie der moralischen Nation ein. Die polnischen Frauen, die aufgrund ihrer Wesensart und

24 Vgl. zu Irland: KATHRYN A. CONRAD: *Locked in the Family Cell. Gender, Sexuality, and Political Agency in Irish National Discourse*, Madison 2004; MICHAEL CRONIN: *Impure Thoughts. Sexuality, Catholicism and Literature in Twentieth-Century Ireland*, Manchester 2012, S. 52.

25 COONEY (wie Anm. 23), S. 62.

ihrer erzieherischen Eigenschaften als moralisch überlegen betrachtet wurden, galten als ‚moralisches Geschlecht.‘²⁶

In beiden Gesellschaften herrschte eine konservative Grundhaltung gegenüber Körperlichkeit vor, die durch die katholische Kirche gestützt wurde. Der Irische Freistaat verbot beispielsweise 1929 mittels des *Censorships of Publications Act* Informationen über Kontrazeptiva. Diese galten als „moralisch anstößig“ und somit als indizierungswürdig,²⁷ womit auf eine Kontrolle der weiblichen Sexualität abgezielt wurde, damit der Körper einzig der Reproduktion (und diese ausschließlich in der Ehe) dienen sollte.²⁸ 1935 wurden durch den *Criminal Law Amendment Act* gar der Verkauf und Import von Kontrazeptiva verboten.²⁹ Auch mögliche Orte, an denen es zu „unzüchtigen Begegnungen“ kommen konnte, standen im Fokus der Gesetzgebung. 1935 verabschiedete das irische Parlament (Oireachtas) auf Druck der katholischen Kirche und katholischer Abgeordneter den sogenannten *Dance Hall Act*, durch den sich die Betreiber solcher Lokalitäten registrieren lassen mussten. Grund hierfür waren Berichte, wonach es in den *Dance Halls* zu sexuellen Exzessen gekommen sei.³⁰ Wie in Irland wurde auch in Polen darauf geachtet, dass es zu keinen „unzüchtigen Begegnungen“ zwischen den Geschlechtern kam, etwa am Strand. Daher waren diese nach Geschlechtern getrennt, einzig an „Familienstränden“ durften sich beide aufhalten. Voraussetzung war, dass eines ihrer Kinder zugegen war.³¹

Eugenische Ideen wurden im Polen der Zwischenkriegszeit vor allem von Liberalen und Sozialreformern getragen, welche mehr Bildung u.a. in der

26 JOLANTA MICKUTÉ: Der Zionismus der Frauen und seine Übertragung in institutionelle Macht. Polen WIZO-Frauen in der Zwischenkriegszeit, in: Zwischen Geschlecht und Nation. Interdependenzen und Interaktionen in der multiethnischen Gesellschaft Polens im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. von MATTHIAS BARELKOWSKI, CLAUDIA KRAFT und ISABEL RÖSKAU-RYDEL, Osnabrück 2016 (Polono-Germanica, 10), S. 187–195, hier S. 188. Hervorhebung im Original.

27 DIARMAID FERRITER: Occasions of Sin. Sex and Society in Modern Ireland, London 2009, S. 341; Cronin (wie Anm. 24), S. 49.

28 Maryann Gialanella Valiulis: Virtuous Mothers and Dutiful Wives: The Politics of Sexuality in the Irish Free State, in: Gender and Power in Irish History, hrsg. von Maryann G. Valiulis, Dublin 2009, S. 100–114, hier S. 113, zitiert nach: CRONIN (wie Anm. 24), S. 51.

29 LINDSEY EARNER-BYRNE, DIANE URQUHART: The Irish Abortion Journey, 1920–2018, Cham 2019 (Genders and sexualities in history), S. 22.

30 FERRITER (wie Anm. 27), S. 409f.

31 MAGDALENA GAWIN: Kobieta na plaży. Przemiany modelu seksualności kobiecej w latach międzywojennych, in: Kobieta i kultura czasu wolnego, hrsg. von Anna Żarnowska, Warszawa 2001 (Kobieta i ..., 7), S. 357–372, hier S. 359.

Geburtenkontrolle forderten.³² Bereits während des Krieges waren deren Befürworter und Gegner aneinandergeraten, denn zahlreiche Mitglieder der polnischen Eugenikervereinigung *Gesellschaft für Sozialmedizin (Towarzystwo Medycyny Społecznej)* befürchteten ein Aussterben der polnischen Nation. Daher waren sie in der Mehrzahl bis zur Mitte der 1920er Jahre gegen Geburtenkontrolle, da sie die ‚Stärke‘ eines Staates mit seiner Bevölkerungszahl gleichsetzten,³³ was im Endeffekt bedeutete, dass menschliche Körper vor allem der Produktion von Nachwuchs dienen sollten. Besonders innerhalb der Armee wurden Ideen zur Geburtenkontrolle kritisch gesehen, da diese auf möglichst viel männlichen Nachwuchs als potentielle zukünftige Soldaten angewiesen war.³⁴

Hinsichtlich der gesetzlichen Regelung von Abtreibungen entwickelten sich in diesem Zeitraum klare Veränderungen. Während diese in Irland kein Thema in der Zwischenkriegszeit waren – sie waren gemäß des 1861 eingeführten *Offences against the Person Act* verboten³⁵ –, wurde insbesondere innerhalb der polnischen Vertreter der Eugenik heftig darüber gestritten, ob diese im Zuge der „Aufwertung der biologischen Grundlagen der eigenen Nation“ zulässig seien. Damit standen sie den konservativen Kräften und insbesondere der katholischen Kirche diametral gegenüber, da die Befürworter insbesondere bei Gefahr für die Mutter sowie bei genetischen Fehlbildungen des Fötus einen Eingriff zulassen wollten. Zudem sahen es Teile der polnischen Eugeniker als problematisch an, dass Ehen immer später geschlossen wurden. Es wurde angenommen, dass mit dem zunehmenden Alter des Vaters auch eine (körperliche und/oder geistige) Degeneration der Kinder als Folge auftreten würde.³⁶

Die Befürworter konnten sich im Wesentlichen durchsetzen. Im Jahre 1932 kam es zu einer Reform des Strafgesetzbuches, das in Teilen noch aus der Zeit der Staatslosigkeit stammte und somit in den Rechtstraditionen der drei ehemaligen Teilungsmächte Polens stand. Durch die Novellierung wurden Ausnahmen eingeführt, und Abtreibungen waren in den folgenden Fällen zulässig: einerseits wenn eine medizinische Indikation vorläge; andererseits wenn die Schwangerschaft das Ergeb-

32 KATRIN STEFFEN: Who Belongs to the Health Body of the Nation? Health and National Integration in Poland and the Polish Army after the First World War, in: From the Midwife's Bag to the Patient's File. Public Health in Eastern Europe, hrsg. von HEIKE KARGE, FRIEDERIKE KIND-KOVÁCS und SARAH BERNASCONI, Budapest, New York 2017 (CEU Press Studies in the History of Medicine, 9), S. 119–144, hier S. 131.

33 MAGDALENA GAWIN: Rasa i nowoczesność. Historia polskiego ruchu eugenicznego (1880–1952), Warszawa 2003, S. 140.

34 STEFFEN (wie Anm. 32), S. 131.

35 EARNER-BYRNE/URQUHART (wie Anm. 29), S. 3.

36 GAWIN (wie Anm. 33), S. 141.

nis einer Vergewaltigung oder von Inzest oder Beischlafs mit einer Minderjährigen (hier definiert als jünger als 15 Jahre) sei.³⁷ Diese Regelung blieb bis nach dem Zweiten Weltkrieg bestehen. Während des Krieges und der Okkupation war es polnischen Frauen hingegen durch die deutsche Besatzungsmacht erlaubt worden, Abtreibungen straffrei durchzuführen, da das nationalsozialistische Besatzungsregime die polnischen Bevölkerungszahlen niedrighalten wollte, um deren Deportation nach einem erfolgreichen ‚Endsieg‘ garantieren zu können.³⁸ Dennoch galten auch während der Besatzung weibliche polnische Körper den deutschen, meist männlichen, Besatzern als suspekt und gefährlich, sodass Liebschaften zwischen Vertretern beider Nationalitäten (anders als etwa in Frankreich) aufgrund der NS-Rassenpolitik verboten waren.³⁹

Im Polen der Zwischenkriegszeit kam es immer wieder zu Vorfällen, in denen Frauen unerlaubt abtreiben ließen.⁴⁰ Trotz des Stellenwertes der katholischen Kirche als größte staatstragende christliche Gemeinschaft lässt sich auch für „konservative“, d.h. ländliche Gegenden nachweisen, dass die Wirkungsmacht ihrer Normen schwächer wurde.⁴¹ Auch wenn keine verlässlichen Zahlen vorliegen, da die Eingriffe illegal stattfanden, und somit meist unentdeckt blieben, gingen die meisten Stimmen im ärztlichen Diskurs davon aus, dass deren Zahl zunahm, abhängig von der Anzahl der bisher geborenen Kinder. Dabei vertraten die Ärzte die Ansicht, dass Abtreibungen als Mittel zur Begrenzung der Kinderzahlen ein alltägliches Mittel seien, wobei sie alle – vor allem jedoch die unteren – Schichten betrafen. In Warschau etwa waren in den Jahren 1918 bis 1924 vor allem Arbeiterinnen, Frauen von Arbeitern, sowie Hausmädchen von

37 <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19320600571/O/D19320571.pdf>, Zugriff: 08.12.2018. Vgl. AGATA IGNACIUK: Abortion Debate in Poland and its Representation in Press, Łódź 2007, S. 36; ANDRZEJ KULCZYCKI: Abortion Policy in Postcommunist Europe. The Conflict in Poland, in: Population and Development Review 21 (1995), 3, S. 471–505, hier S. 474.

38 WIEBKE LISNER: Hebammen im ‚Reichsgau Wartheland‘ 1939–1945. Geburtshilfe im Spannungsfeld von Germanisierung, Biopolitik und individueller biographischer Umbruchssituation, in: Zwischen Geschlecht und Nation. Interdependenzen und Interaktionen in der multiethnischen Gesellschaft Polens im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. von MATTHIAS BARELKOWSKI, CLAUDIA KRAFT und ISABEL RÖSKAU-RYDEL, Osnabrück 2016 (Polono-Germanica, 10), S. 237–263, hier S. 242.

39 MAREN RÖGER: Kriegsbeziehungen. Intimität, Gewalt und Prostitution im besetzten Polen 1939 bis 1945, Frankfurt, M. 2015 (Die Zeit des Nationalsozialismus).

40 EDWARD CIUPAK: Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim, Warszawa 1965, S. 248.

41 REGINA RENZ: Wzorce społeczno-obyczajowe a realia współżycia kobiet i mężczyzn w międzywojennym środowisku prowincjonalnym (w świetle dokumentów kościelnych), in: Kobieta i małżeństwo. Społeczno-kulturalne aspekty seksualności. Wiek XIX i XX, hrsg. von ANNA ŻARNOWSKA, Warszawa 2004, S. 329–340, hier S. 340.

den Eingriffen betroffen, soweit dies festgestellt werden konnte. Zudem bildete sich ein „Abtreibungstourismus“ vom Land in die Städte heraus, wo die Eingriffe durchgeführt wurden.⁴²

In Irland weitete sich mit zunehmender Dauer der Existenz des Freistaates die Dominanz der katholischen Kirche aus. So wurde in der neuen Verfassung von 1937 der katholischen Kirche eine besondere verfassungsrechtliche Rolle eingeräumt (trotz gewährleisteter Religionsfreiheit), und ihr wurde quasi die Hoheit über das Bildungssystem übertragen, die sie bis in die 1970er Jahre innehielt.⁴³ Katholisches Ethos und konservative Geschlechterrollen wurden u.a. in der Schule vermittelt: Jungen wurden zu ‚bread-winners‘ erzogen, Mädchen hingegen auf ihre Rolle als Mutter vorbereitet,⁴⁴ ohne dass es eine entsprechende Sexualerziehung gab. Die Folge war, dass noch in den 1960er Jahren soziologische Studien die irische Bevölkerung als sexuell unwissend bewerteten.⁴⁵

Dies korreliert mit anderen Bestimmungen der Verfassung von 1937. Diese sah nicht nur die Festschreibung von Geschlechterrollen vor, in der (verheirateten) Frauen die Domäne der Hausarbeit zugeordnet wurde – dies ging so weit, dass ein Beschäftigungsverbot für verheiratete Frauen im öffentlichen Dienst eingeführt wurde⁴⁶ –, sondern legitimierte zudem den Rückzug des Staates aus der Erziehung der Kinder. Zudem wurde das Recht auf Scheidungen aufgehoben.⁴⁷ All diese Maßnahmen sollten eine ungehinderte Reproduktion und die Zunahme der Bevölkerung garantieren, da in Irland (wie auch in Polen) von einer demographischen Katastrophe die Rede war.

Beginnende Konflikte mit der katholischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg

Ein gemeinsames Merkmal der 1940er und 1950er Jahre waren in beiden Ländern verstärkte Diskurse um Reproduktion, da beide trotz unterschiedlicher Gründe vor ähnlichen Problemen standen: Polen hatte durch den Krieg bis zu sechs Millionen seiner Staatsbürger verloren – etwa die

42 GAWIN (wie Anm. 33), S. 220f.

43 THOMAS A. O'DONOGHUE: *The Catholic Church and the Secondary School Curriculum in Ireland, 1922–1962*, New York 1999 (Irish studies, 5), S. 19.

44 Ebenda, S. 6.

45 TOM INGLIS: *Lessons in Irish Sexuality*, Dublin 1998, S. 31.

46 COONEY (wie Anm. 23), S. 323.

47 FULLER (wie Anm. 19), S. 7.

Hälfte davon polnische Juden im Holocaust.⁴⁸ Zugleich wirkte sich der Krieg massiv auf die gesellschaftliche Zusammensetzung aus; es entstand ein deutlicher Frauenüberschuss.⁴⁹ Wenn auch aus anderen Gründen (z.B. Migration), so war die irische Gesellschaft hiervon ebenfalls betroffen: Nach Zahlen aus dem Jahre 1946 entfielen auf 100 Männer 117 Frauen.⁵⁰

Die massiven Bevölkerungsverluste durch den Zweiten Weltkrieg prägten den polnischen Diskurs in der Nachkriegszeit, und trotz ideologischer Gegensätze herrschte ein pro-natalistischer Konsens zwischen der katholischen Kirche und der herrschenden *Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei* (Polska Zjednoczona Partia Robotnicza, PZPR).⁵¹ In diese Zeit fielen Versuche des Ausbaus der Kontrolle über das weibliche Reproduktionspotential. Es wurde versucht, illegale Eingriffe in die Reproduktionsfähigkeit des weiblichen Körpers insbesondere in den ländlichen Gegenden zu verhindern. Das sogenannte „Königreich der ‚Großmütterchen‘ und Quacksalber [królestwo ‚babek‘ i znachorów] auf dem polnischen Lande“, wie die Frauenabteilung beim ZK der PZPR die Behandlung von Frauen durch nichtprofessionelles Personal nannte, sollte beendet werden. Dazu diente der Ausbau von staatlichen Geburtshäusern (izby porodowe), der das Ziel hatte – neben der Verhinderung von illegalen Abtreibungen –, die hohe Kindersterblichkeit nach dem Krieg einzudämmen.⁵² Jedoch zeigte sich in den folgenden Jahren, dass dies im ersten Fall nicht von Erfolg gekrönt war: Allein 1955 behandelten die staatlichen Krankenhäuser mehr als 80.000 Frauen wegen Nachwirkungen von Aborten. Mit hundertprozentiger Sicherheit

48 FRIEDRICH (wie Anm. 21).

49 FIDELIS (wie Anm. 22).

50 DALY (wie Anm. 22), S. 22.

51 MALGORZATA FIDELIS: *Women, Communism, and Industrialization in Postwar Poland*, New York u.a. 2010, S. 270f. JANUSZ ŻARNOWSKI: *Rodzina w czasach cywilizacyjnego przyspieszenia: Europa i Polska 1918–1989*, in: *Rodzina – prywatność – intymność. Dzieje rodziny polskiej w kontekście europejskim*, hrsg. von Dobrochna Kałwa, Warszawa 2005, S. 37–58, hier S. 52. Noch bis zum zweiten Vatikanischen Konzil war die katholische Kirche davon überzeugt, dass eine durchschnittliche polnische Familie – sofern es die sozioökonomischen Zustände zuließen – fünf bis sieben Kinder haben sollte. KATARZYNA JARKIEWICZ: „W obronie życia nienarodzonych“. *Głos Kościoła i środowisk katolickich w debacie okołaborcyjnej w okresie Wielkiej Nowenny (1956–1966)*, in: *Pamięć i Sprawiedliwość* (2017), 1(29), S. 137–176, hier S. 155.

52 Archiwum Akt Nowych (künftig: AAN), Komitet Centralny Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (künftig: KC PZPR), Sign. 237/XV/37, Bl. 47, zitiert nach: Aleksandra Czajkowska: *O dopuszczalności przerywania ciąży. Ustawa z dnia 27 kwietnia 1956 r. i towarzyszące jej dyskusje*, in: *Kłopoty z seksem w PRL. Rodzenie nie całkiem po ludzku, aborcja, choroby, odmienności*, hrsg. von Piotr Barański, Warszawa 2012, S. 99–186, hier S. 119.

lässt sich hierbei nicht sagen, ob es sich immer um einen illegalen Eingriff handelte, denn auch spontane Aborte wurden hierunter subsumiert. Im Jahre 1956 schätzte das Gesundheitsministerium die Zahl illegaler Eingriffe auf 300.000 pro Jahr.⁵³

Die schnelle Industrialisierung und die Migration bäuerlicher Schichten in die neu entstandenen Industriekomplexe führten zu weitreichenden Veränderungen in Bereichen der zwischenmenschlichen Beziehungen, die unter anderem mit dem Verlust der bisher vorherrschenden dörflichen sozialen Kontrolle einhergingen.⁵⁴ Trotz der Unterteilung der Arbeiterunterkünfte in männliche und weibliche⁵⁵ kam es zu vielfältigen Kontakten zwischen beiden Geschlechtern, sodass innerhalb der PZPR missbilligend geurteilt wurde, dass sich die jungen Arbeiterinnen in ihrer Freizeit vor allem sexuell (insbesondere verbunden mit Alkoholkonsum) betätigen würden.⁵⁶ Konsequenz hiervon war eine Generation junger Frauen, die nicht dem alten Rollenmodell entsprach und häufig ihre Sexualität auslebte, was mitunter zu ungewollten Schwangerschaften führte. Die kommunistische Partei stand diesem Verhalten – trotz ihres Anspruches, Geschlechtergerechtigkeit eingeführt zu haben – skeptisch gegenüber.⁵⁷ Insbesondere in den von der Partei kontrollierten Medien zeigte sich diese Ambivalenz: Zur Zeit des Hochstalinismus wurde die „Eroberung neuer Berufe“, d.h. traditioneller Männerberufe, durch Frauen gefeiert. Jedoch stellte diese Entwicklung mehr Wunschdenken denn reale Egalität dar, da Frauen immer wieder vor dem Problem standen, dass ein Mutterschaftsurlaub den Verlust der Arbeitsstelle bedeuten konnte.⁵⁸ In den folgenden Dekaden gab es eine Abkehr von diesen emanzipatorischen Geschlechterbildern: So kam es unter anderem in den 1970er Jahren während der Regierungszeit Edward Giereks zu einer Aufwertung der Familie und einer Abwertung weiblicher Berufstätigkeit.⁵⁹

53 FIDELIS (wie Anm. 51), S. 192.

54 DARIUSZ JAROSZ: Wybrane problemy kultury życia codziennego kobiet pracujących w Nowej Hucie w latach pięćdziesiątych XX wieku, in: Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX, hrsg. von ANNA ŻARNOWSKA und ANDRZEJ SZWARC, Warszawa 1997 (Kobieta i ..., 5), S. 405–420, hier S. 409.

55 Ebenda, S. 410.

56 MAŁGORZATA FIDELIS: Młode robotnice w mieście: percepcja kobiecej seksualności w Polsce w latach pięćdziesiątych, in: Kobieta i małżeństwo. Społeczno-kulturalne aspekty seksualności. Wiek XIX i XX, hrsg. von ANNA ŻARNOWSKA, Warszawa 2004, S. 453–475, hier S. 461f.

57 FIDELIS (wie Anm. 51), S. 180ff.

58 NATALIA JARSKA: Kobiety z marmuru. Robotnice w Polsce w latach 1945–1960, Warszawa 2015 (Monografie / Instytut Pamięci Narodowej, Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, 102).

59 STEGMANN (wie Anm. 23).

Auch wenn der Irische Freistaat während des Zweiten Weltkriegs neutral geblieben war und demnach nicht durch Kriegstote Einschnitte in seine Bevölkerungszahlen hinnehmen musste, war die Situation aus Sicht der staatlichen wie der kirchlichen Stellen ebenso bedrohlich wie in Polen: Zwischen 1851 und 1961 stellte jeder staatliche Zensus eine Abnahme der Bevölkerung in dem Gebiet fest, das nach 1922 den Irischen Freistaat und nach 1949 die Republik Irland umfasste.⁶⁰ Insgesamt machte die Bevölkerung 1956 knapp 2,894 Millionen Menschen aus.⁶¹ Seit einer verheerenden Hungerkatastrophe Mitte des 19. Jahrhunderts⁶² sank die Bevölkerungszahl kontinuierlich, da zahlreiche Menschen aufgrund von Perspektivlosigkeit emigrierten.⁶³ Die Auswirkungen wurden als so gravierend wahrgenommen, dass Kritiker ein Verbot der Ausreise von Frauen unter 22 Jahren forderten, da sie einen Verlust des weiblichen Reproduktionspotentials und somit eine weitere Abnahme der Bevölkerung fürchteten. Dies konnte jedoch aufgrund von Widerstand von staatlicher wie auch kirchlicher Stelle nicht umgesetzt werden.⁶⁴

Dennoch blieb das Problem des „Vanishing Irish“ – so der Titel einer bekannten Publikation aus dieser Zeit⁶⁵ – virulent. Auch die katholische Kirche sah die Abnahme der Bevölkerung als ein massives Problem an und ließ Analysen erarbeiten, in denen von „Ireland’s supreme problem – the life-blood of the nation that is being drained away“ gesprochen wurde.⁶⁶ Sie wandte sich daher vehement gegen Verhütung, etwa mit Kondomen, später dann auch gegen die „Pille“. Die Kirche und die katholische Soziallehre hatten, wie beschrieben, seit der Errichtung des Irischen Freistaates einen massiven Einfluss auf die öffentliche Meinung sowie auf die Regierungspolitik.⁶⁷

Ein erster zunächst verdeckter, später dann öffentlicher Konflikt mit Vertretern der katholischen Kirche fand Ende der 1940er Jahre statt. In dessen Mittelpunkt standen der Primas von Irland und Erzbischof von Dublin, John McQuaid, und der junge Gesundheitsminister Noël Browne. Bereits vor der Ernennung von Browne hatte es im Jahr 1947 einen Versuch der *Fianna Fáil*-Regierung gegeben, Mütter und ihre Kinder in ein

60 DALY (wie Anm. 22), S. 4.

61 COONEY (wie Anm. 23), S. 314.

62 MARY KENNY: *Goodbye to Catholic Ireland*, Dublin 2000, S. 222.

63 DALY (wie Anm. 22), S. 6.

64 FERRITER (wie Anm. 27), S. 474.

65 *The Vanishing Irish*, hrsg. von JOHN A. O'BRIEN, London 1955; DALY (wie Anm. 22), S. 131

66 Zitiert nach: KENNY (wie Anm. 62), S. 222.

67 DALY (wie Anm. 22), S. 18.

staatliches Gesundheitssystem einzubinden, welches auch gynäkologische Untersuchungen vorsah. Die katholische Hierarchie lief gegen dieses Vorhaben Sturm, und der Schlagabtausch endete mit dem Scheitern der Regierung. Eine neue Koalitionsregierung, zu der auch Browne gehörte, versuchte daraufhin, das sogenannte *Mother and Child Scheme* noch einmal durchzusetzen, was wiederum zu erbittertem Widerstand der katholischen Kirche führte.⁶⁸ Die Vertreter der Kirche standen der Idee, dass lokale Ärzte den Kindern Sexualaufklärung erteilen sollten, negativ gegenüber, da die Vertreter der Kirche ihnen nicht trauten, und sie aus eigener Sicht nicht davon ausgehen konnten, dass die Ärzte gemäß der katholischen Lehrmeinung aufklären würden.⁶⁹ Die Regierung gab schließlich nach und zog den Gesetzesvorschlag zurück – der damalige Premierminister (Taoiseach) John A. Costello stellte gegenüber Primas McQuaid klar, dass das Gesetz aufgrund seiner Unvereinbarkeit mit der katholischen Soziallehre zurückgezogen werde –, ersetzte ihn durch einen konservativen Vorschlag und legte Browne den Rücktritt nahe. Diesen vollzog er am 11. April 1951.⁷⁰

Diese Auseinandersetzung verdeutlicht die Möglichkeiten, die die katholische Kirche in Irland zu dieser Zeit hatte, um ihre Agenda durchzusetzen. Zugleich zeigte die Affäre jedoch auch, dass die Autorität der Kirche in der Folgezeit litt.⁷¹ So hatte sich Browne im Nachhinein entschieden, seine Korrespondenz mit dem Premierminister in verschiedenen Zeitungen zu veröffentlichen und so einen Skandal auszulösen.⁷² Die *Irish Times* kommentierte daraufhin, dass man sich nicht mehr dem Eindruck erwehren könne, dass die Bischöfe über Irland regierten.⁷³

Über solch eine starke Position verfügte die katholische Kirche in Polen zu diesem Zeitpunkt (noch) nicht. Trotz des oben beschriebenen bevölkerungspolitischen Konsenses mit den Kommunisten war sie in der Zeit des Hochstalinismus (1948–1953) Repressionen ausgesetzt und in die Defensive gedrängt worden. Dies äußerte sich etwa in der Verhaftung

68 Für die Details vgl. ebenda, S. 74ff.; COONEY (wie Anm. 23), S. 254ff.; O'DONOGHUE (wie Anm. 43), S. 49.

69 O'DONOGHUE (wie Anm. 43), S. 49f.

70 Louise Fuller geht davon aus, dass dieses Ereignis eine Zeitenwende war, da erstmals die Macht der Kirche herausgefordert worden war, und zudem die Umstände der breiten Bevölkerung bekannt wurden. FULLER (wie Anm. 19), S. 77f.

71 COONEY (wie Anm. 23), S. 315.

72 FULLER (wie Anm. 19), S. 77f.

73 FULLER (wie Anm. 19), S. 71f. Eine Umfrage des Jahres 1962 verdeutlichte den zunehmenden Autoritätsverlust der Kirche. In ihr äußerten 83% der Befragten mit höherer Bildung, dass ihrer Ansicht nach die katholische Kirche nicht eine Institution sei, die Gutes für Irland leiste. COONEY (wie Anm. 23), S. 349.

des polnischen Primas und Erzbischofs von Gnesen und Warschau, Stefan Wyszyński, der erst 1956, im Zuge des „politischen Tauwetters“ wieder entlassen wurde. Die Zeit nach 1956 bedeutete für die Kirche eine Zunahme ihrer Bedeutung als oppositionelle Kraft in der Volksrepublik, was sich insbesondere in den Debatten um die Liberalisierung der Abtreibungen zeigte.⁷⁴

Wider „die angeborene und nationale Mission“ der Frau. Diskussionen um Abtreibungen nach dem Zweiten Weltkrieg

Gerade das Recht auf den legalen Eingriff zur Terminierung einer ungewollten Schwangerschaft ist ein körperpolitisch hochsensibles Thema. Hier stehen einerseits das sogenannte Selbstbestimmungsrecht der Frau über ihren Körper (s. o. die Definition von Reproduktionsrechten von Kreß) und das Existenzrecht des Fötus im Konflikt. Von Bedeutung ist im polnischen Fall (für Irland gilt das weniger, s.u.) ferner, dass es während des Kommunismus und zu Beginn der Transformationsphase nahezu ausnahmslos Männer – in ihrer Funktion als Ärzte, Politiker, Publizisten, Kleriker – waren, die den Streit führten.⁷⁵

Die Abkehr von der der pro-natalistischen Politik der unmittelbaren Nachkriegszeit und die Idee einer Liberalisierung der Bestimmungen,⁷⁶ die einen Schwangerschaftsabbruch regelten, führte zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den kommunistischen Machthabern und der katholischen Kirche sowie deren Laienorganisationen. Das zentrale Argument der Befürworter der Neuregelung – die Ausarbeitung des Gesetzesvorhabens wurde dem Gesundheitsministerium anvertraut, welches die Meinungen von wissenschaftlichen Instituten und Frauenor-

74 Zum Verhältnis zwischen kommunistischem Staat und katholischer Kirche vgl. MARKUS KRZOSKA: Ein Land unterwegs. Kulturgeschichte Polens seit 1945, Paderborn 2015, S. 127ff.

75 Problematisch ist, dass die Akten der Frauenabteilung beim ZK der PZPR, die in dieser Angelegenheit sicherlich Einfluss nahm, für die Zeit nach 1952 nicht erhalten sind.

76 Im Nachhinein begründet wurde dies unter anderem auf dem V. Plenum der PZPR 1958, als der damalige Parteichef Władysław Gomułka davon sprach, dass der Zuwachs der Bevölkerung die vorhandenen Ressourcen aufbrauche und somit den Aufbau des Sozialismus verzögere. ALEKSANDRA CZAJKOWSKA: O dopuszczalności przerywania ciąży. Ustawa z dnia 27 kwietnia 1956 r. i towarzyszące jej dyskusje, in: Kłopoty z seksem w PRL. Rodzenie nie całkiem po ludzku, aborcja, choroby, odmienności, hrsg. von PIOTR BARAŃSKI, Warszawa 2012, S. 99–186, hier S. 177.

ganisationen einholte⁷⁷ – waren die Verweise auf die Effekte von illegalen Eingriffen, die zu Unfruchtbarkeit – also dem dauerhaften Verlust der Reproduktionsfähigkeit – oder gar zum Tod führen konnten.⁷⁸ Andere Befürworter betonten das Selbstbestimmungsrecht der Frau und ihre freie Entscheidung, während etwa Zofia Tomczyk, die während der Debatten im Sejm die weibliche Landbevölkerung vertrat, von einem Schritt zur Gleichberechtigung sprach.⁷⁹ Somit wurde der weibliche Körper vonseiten der Befürworter der Liberalisierung nicht nur auf sein Reproduktionspotential und dessen Gefährdung reduziert.⁸⁰

Die katholischen Stimmen lehnten unisono eine Liberalisierung ab, da in ihrem Verständnis der Eingriff einem Mord gleiche. Publizisten wie Edward Bury warnten vor einer Krise der Institution Ehe, da seiner Ansicht nach eine Liberalisierung zu leichtfertigeren sexuellen Kontakte – insbesondere unter jungen Menschen sowie außerhalb der Ehe – führen werde.⁸¹ Der Sejm-Abgeordnete Jan Dobraczyński, der die staatsloyale katholische Opposition im Parlament im Rahmen der Gruppierung PAX vertrat, argumentierte, dass die Liberalisierung nicht zu einer Verminderung der Anzahl von Frauen, die im Zusammenhang mit einer Abtreibung stürben, führen werde, sondern dass sie im Gegenteil zu mehr Eingriffen und somit auch zu mehr geschädigten Frauen führen werde, deren Reproduktionsfähigkeit unwiderruflich zerstört werde. Diese Aussage verknüpfte er mit einem Angriff auf den „Neomalthusianismus“ der Befürworter der Liberalisierung. Implizit warf er den Autoren des Gesetzes vor, einer „genozidalen Ideologie“ anzuhängen.⁸²

Dieser Argumentation folgte die Sejm-Mehrheit jedoch nicht, sodass im April 1956 eine Liberalisierung der Gesetzeslage beschlossen wurde. Sie sah vor, dass neben den bereits seit 1932 gültigen Indikatoren

77 Ebenda, S. 146.

78 Ebenda, S. 149.

79 Ebenda, S. 147, 152.

80 Aufgrund der Unfähigkeit männlicher Körper, schwanger zu werden, waren diese – trotz ihrer Notwendigkeit für die Fortpflanzung – nicht Gegenstand der Auseinandersetzungen. In den Diskursen finden sich kaum Hinweise auf gewollte (z.B. mittels Vasektomie) oder durch Unfälle bzw. Umwelteinflüsse verursachte Unfruchtbarkeit von Männern. Bisher sind diese Fragen nicht erforscht und stellen ein Desiderat dar.

81 CZAJKOWSKA (wie Anm. 76), S. 137ff.

82 CZAJKOWSKA (wie Anm. 76), S. 147, 152ff. Insgesamt äußerten sich während der Debatte im Sejm zehn Personen zum Gesetzesvorschlag (drei Frauen (Maria Jaszczukowa, Zofia Tomczyk und Wanda Gościmińska)), sieben Männer, wovon sich bei den zweien um die Vertreter der katholischen Organisation PAX handelte. Aleksandra Czajkowska verdeutlicht, dass der offene und konfrontative Charakter der Debatte ein ungewöhnliches Phänomen im Alltag des Sejms im Hochstalinismus darstellte, und betont die Emotionalität der Debatte. Ebenda, S. 150f.

für einen Eingriff auch soziale Faktoren aufgenommen wurden.⁸³ Der Gesetzestext war dabei sehr allgemein gehalten: In ihm findet sich die Formulierung von „schwierigen Lebensverhältnissen der Schwangeren“, ohne dass diese konkret benannt oder eingegrenzt wurden. Auch war keine Fristenregelung vorgesehen.⁸⁴ Die betroffenen Frauen mussten ihre Lebensumstände durch verschiedene Dokumente, so etwa durch Schreiben der Blockkomitees, von Ärzten, oder Beamten, belegen. Die Entscheidung über den Eingriff lag dabei zunächst ausschließlich bei den Ärzten. Wurde ein Eingriff abgelehnt, konnte sich die betreffende Frau an eine Ärztekommision beim Gesundheitsausschuss der Nationalräte wenden, die die Angelegenheit nochmals betrachtete.⁸⁵

Die katholische Hierarchie war nach der Entscheidung des Parlaments außer sich. So schrieb etwa Primas Wyszyński an den Sekretär des Episkopats, Bronisław Dąbrowski, mit dem Verweis auf die seiner Ansicht nach „natürliche Rolle von Frauen“: „Das, was in der letzten [Sitzung des] Sejm[s] geschah, ist eine Ungeheuerlichkeit. Frauen, berufen, um Polen [neues] Leben zu geben, sprachen sich in den Kommissionen und im Plenum gegen die eigene angeborene und nationale Mission aus.“⁸⁶ Wyszyński reduzierte Frauen somit auf ihre Gebärfähigkeit, die er unbegrenzt wissen wollte, wobei der Geschlechtsakt in der Ehe ausschließlich der Zeugung von Nachkommen dienen sollte.⁸⁷ Er nutzte in der Folgezeit seine Position als höchster polnischer Würdenträger, um auf die Belegschaften von Krankenhäusern moralischen Druck auszuüben. So kam es dazu, dass Frauen der Eingriff – trotz Zustimmung durch die zuständige Kommission – verweigert, das geltende Recht der Frauen somit ausgehebelt wurde. Ein Fall beschreibt etwa, dass die behandelnde Ärztin, anstatt den Eingriff durchzuführen, die betroffene Frau (schwanger mit dem achten (!) Kind) zu einem Priester schickte, der versuchte, durch die Androhung von Hölle und Fegefeuer auf deren Entscheidung Einfluss zu nehmen. Die Presseberichterstattung, Leserbriefe sowie verschiedene Artikel in Publikationen des Gesundheitsministeriums zeugten davon,

83 Vgl. unter anderem FIDELIS (wie Anm. 51), S. 190.

84 <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19560120061/O/D19560061.pdf>, Zugriff am 11.10.2019. Auch die Verordnung des Gesundheitsministers vom 11. Mai 1956, die diesen Umstand eigentlich klären sollte, tat dies nicht. CZAJKOWSKA (wie Anm. 76), S. 159.

85 CZAJKOWSKA (wie Anm. 76), S. 159, 164.

86 Zitiert nach: Ebenda, S. 161.

87 So wie es die Enzyklika Casti Cannubi von 1932 definierte. Vgl. https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-cannubii.html, Zugriff am 16. Oktober 2019.

dass die Umsetzung der Vorschriften nicht ohne Konflikte funktionierte, wobei die Schwangeren die Leidtragenden waren.⁸⁸

Erst 1959 sorgte eine Verfügung des Gesundheitsministers dafür, dass die Betroffene bei der Entscheidung eine deutlich aufgewertete Position erlangte: Nun reichte es, dass sie dem Arzt mündlich ihre Gründe für den Eingriff vortrug. Der Arzt war angehalten, diese zu notieren, und bei der Frau den Eingriff durchzuführen, oder aber sie an eine entsprechende Einrichtung zu verweisen. Sollte der Arzt diesen Eingriff aus medizinischen Gründen ablehnen, konnte sich die Frau an die Ärztekommision der Nationalräte wenden, die innerhalb von drei Tagen eine Entscheidung fällen musste.⁸⁹

Trotz des scharfen Tons in der Auseinandersetzung gab es jedoch auch Gemeinsamkeiten zwischen den Positionen der Kirche und der staatlichen Stellen: So urteilten auch die Verantwortlichen in der Administrativen Abteilung der PZPR, dass die künstlichen Abbrüche nicht die beste Lösung für die dringenden Probleme des Familienlebens sowie der Demografie seien, sondern die massive Anwendung des Eingriffes schädlich sei. Auch hierbei hatten die Verantwortlichen die Reproduktionsfähigkeit der Frauen im Sinn. Der bessere Weg sei aus ihrer Sicht die Anhebung des Niveaus der Sexualaufklärung und die Bereitstellung von Kontrazeptiva. Jedoch merkten sie an, dass man mit den „Realien der [gesellschaftlichen] Wirklichkeit“ umgehen müsse: dem niedrigen Kenntnisstand weiter Teile der Gesellschaft und den „Mängeln in der Kultur des Sexuallebens“. Anders als die Vertreter der katholischen Seite resümierten die Verantwortlichen innerhalb der Partei, dass Verbote und Strafen keine geeigneten Mittel seien, um der Situation Herr zu werden, denn „eine Frau, die ein Kind nicht möchte, wird die Schwangerschaft abbrechen“; Verbote würden sie nur in die Illegalität treiben.⁹⁰

Der katholische Parlamentskreis Znak (Zeichen), der im Zuge der politischen Tauwetterperiode nach 1956 gegründet wurde, reichte Ende der 1960er Jahre eine Anfrage an die Regierung und an das Gesundheitsministerium ein und thematisierte die Frage einer Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs. Skeptisch betrachteten die Mitglieder von Znak die „völlige Freiheit der Frau“ bei der Entscheidung zum Eingriff, was ihrer Ansicht nach zwangsläufig zu Missbrauch führe. Daher schlugen sie eine Einschränkung der Faktoren vor, die einen Abbruch erlaubten.⁹¹ An

88 CZAJKOWSKA (wie Anm. 76), S. 162f., 166.

89 Ebenda, S. 177.

90 AAN, KC PZPR, Sign. 237/VIII-614, Bl. 80.

91 Vgl. AAN, KC PZPR, Sign. 237/XIV-372, Bl. 36ff. Wichtig sei zu betonen, dass alle Unterzeichnenden Männer waren.

dieser Stelle wird einmal mehr deutlich, dass die Mitglieder der katholischen Gruppen und der Kirche Frauen einen verantwortungsvollen Umgang mit ihrem Körper und dessen Reproduktionspotential nicht zutrauten.

Der Gesundheitsminister widersprach den Argumenten des katholischen Parlamentsklubs auf das Heftigste und betonte, dass „eine der grundlegenden Bestimmungen des Gesetzes die Einräumung des Selbstbestimmungsrechtes der Frau“ sei. Er verteidigte die Gesetzeslage und argumentierte, dass „[wie] die Erfahrung lehrt, die Anwendung von Verboten und Zwang zur Herausbildung von illegalen Verfahrensweisen und moralischen wie biologischen Schäden [führt]. Die Aberkennung des Selbstbestimmungsrechts der Frau würde zu Konflikten führen, die den Sinn des Gesetzes verzerren würden.“⁹² Dies ist eine der wenigen Stellen in den Auseinandersetzungen, an denen dem Recht der Frauen Priorität eingeräumt wurde.

Die rechtliche Praxis blieb in der Folgezeit in der Volksrepublik Polen weiterhin erhalten und die Bestimmungen – auch verglichen mit westlichen Staaten wie der BRD – sehr liberal. Anders sah es hingegen in der Republik Irland aus, wo der Diskurs bis in die 1960er Jahre überwiegend von Konservativität gekennzeichnet war. Körperpolitische Fragestellungen standen bis zu diesem Zeitpunkt nicht im Mittelpunkt der gesellschaftlichen Debatten, auch wenn sie latent vorhanden waren und schlussendlich zum Vorschein kamen. Hierbei spielte das irische Fernsehen als Akteur mithilfe seiner Fähigkeit des *agenda-setting* eine wichtige Rolle. So zeigte es in den 1960er Jahren z.B. Berichte über das Leben unverheirateter Mütter oder aber auch über Prostitution in Cork City.⁹³ Im Jahre 1966 vollführte es mit der Reportage *Too Many Children* einen weiteren Tabubruch: Inhalt der Reportage waren Interviews mit Dubliner Frauen, die offen über Reproduktion und Verhütung sprachen. Die Reportage löste Kontroversen aus, und bereits Zeitgenossen war klar, dass sie Zeugen eines historischen Ereignisses geworden waren.⁹⁴ Hier zeigten sich erste Vorboten der heftigen Debatten, die in den folgenden Dekaden folgen sollten.

92 Ebenda, Bl. 33f.

93 ROBERT SAVAGE: *A Loss of Innocence? Television and Irish society, 1960–72*, Manchester 2010, S. 138f.

94 Ebenda, S. 210.

Debatten über das Lebensrecht des „ungeborenen Kindes“ in Polen und Irland in den 1970er Jahren

Die Entwicklungen in Polen in den 1970er Jahren könnten gar nicht ambivalenter sein: Wenn man in Polen von einer ‚sexuellen Revolution‘ sprechen kann, dann waren dies die zweite Hälfte der 1970er und die 1980er Jahre, als Nacktheit massenmedial inszeniert wurde, und in den 1980er Jahren einen Höhepunkt erlebte, als insbesondere Zeitschriften die Idee vom ‚guten Sex‘ aufnahmen, der nicht nur der Reproduktion dienen sollte, sondern vor allem lustvoll (für beide Partner) sein sollte.⁹⁵ Zugleich lassen sich im Diskurs um Schwangerschaft und Reproduktion Veränderungen beobachten. So gründete sich zu Beginn der 1970er Jahre das *Polnische Komitee zum Schutz des Lebens und der Familie* (Polski Komitet Obrony Życia i Rodziny),⁹⁶ dessen Mitglieder sich vor allem aus großstädtischen katholischen Milieus rekrutierten. Auch wenn das Komitee aus nur einigen Hundert Mitgliedern bestand und sich seine Wirkung zunächst nicht gesamtgesellschaftlich entfaltete, ist es ein sprechendes Beispiel für die Veränderungen, denn gerade im Komitee (aber auch in anderen katholischen Kreisen) wurde der Ausdruck „empfangenes Kind“ (poczęte dziecko) gebräuchlich – anstelle des in der Gesetzgebung und Wissenschaft gebräuchlichen Begriffs der „Leibesfrucht“ (płód).⁹⁷ Hier wurde eine Neubestimmung der Sagbarkeitsregeln vorgenommen, wobei die Wortwahl eine besondere Rolle spielt, wie Ulrike Busch allgemeingültig über die Diskurse über Abtreibung beschreibt: „Leibesfrucht‘ fokussiert auf die existenzielle Verbindung des Embryos mit dem Körper der Frau, ‚das ungeborene Leben‘ wird eine scheinbar selbstständige Wesenheit.“⁹⁸ Dies ist im polnischen Diskurs der Fall, denn das „Existenzrecht des ungeborenen Lebens“ wurde mithilfe dieser diskursiven Verschiebung aufgewertet. Die Folge davon war, dass der Fötus somit nicht mehr als Teil des weiblichen Körpers wahrgenommen wurde, sondern von Abtreibungsgegnern als selbstständiges (Rechts-)Subjekt konstruiert wurde. Dies führte dazu, dass – so die Gegner – die Frau damit nicht mehr über diesen „ehemaligen Teil ihres Körpers“ verfügen konnte,

95 BEATA ŁACIAK: *Obyczajowość polska czasu transformacji, czyli Wojna postu z karnawalem*, Warszawa 2005 (Obyczaje – prawo i polityka – życie codzienne), S. 37.

96 In seinen Veröffentlichungen sprach das Komitee unter anderem davon, dass es eine „neomalthusische Internationale“ gäbe, zu der unter anderem die *International Family Planning Association* gezählt wurde, die sich für eine Ausbreitung von Abtreibungen ausspräche. Gemeinsam mit dem *Club of Rome* würde es eine „internationale Abtreibungs-Mafia“ bilden. AAN, Urząd do spraw Wyznań (künftig: UdsW), Sign. AAN, UdsW, 1587/127/271, Bl. 8.

97 Ebenda, Bl. 1f.

98 BUSCH (wie Anm. 4), S. 28.

und das Recht auf Selbstbestimmung über den weiblichen Körper somit – wenn auch zu diesem Zeitpunkt nur diskursiv und noch nicht gesetzlich – vonseiten der Gegner des Eingriffes eingeschränkt wurde. Zugleich kam es zu einer Gleichsetzung von Abtreibungen mit Mord, da der Fötus als menschliches Wesen ein Recht auf körperliche Unversehrtheit genieße.⁹⁹

Das Komitee, das sich eng an führende Vertreter der Kirche wie insbesondere Primas Wyszyński anlehnte,¹⁰⁰ verurteilte in seinen Flugblättern und Publikationen die damals aktuelle Gesetzgebung als „genozidales Gesetz“ (ludobójcze prawo). Auch bezogen die (überwiegend männlichen) Autoren der Aufrufe des Komitees die besondere „Aufgabe des weiblichen Körpers“ mit ein: Sie verkehrten dabei die Argumentation der (meist männlichen) Befürworter der Liberalisierung in ihr Gegenteil, indem sie behaupteten, dass „in Wirklichkeit der Effekt des Abbruches das Unglücklichmachen von Tausenden, Millionen Frauen“ sei, „die keine Kinder bekommen können und die Gewissensbisse plagten, es gibt eine Demoralisierung der Gesellschaft und ein Auseinanderbrechen der Nation.“¹⁰¹ Im Gleichklang mit den Laien wandte sich in den 1970er Jahren auch die Polnische Bischofskonferenz an die Regierung und verwies in zwei Memoranden auf die „biologische und moralische Gefährdung der Nation“ durch die liberale Gesetzgebung.¹⁰²

Weibliche Körperlichkeit wurde wiederum auf die Reproduktion und die „nationale Aufgabe“ reduziert (ähnlich wie in der Zwischenkriegszeit). Generell gab es in den verschiedenen Diskursen keine Akzeptanz für die Vorstellung, dass ein weiblicher Körper im Laufe seines Lebens zu etwas Anderem berufen sei, als Nachwuchs zu gebären. Die freiwillige Entscheidung zur Kinderlosigkeit fand keinen Eingang in die Diskurse – von der religiös motivierten Entscheidung katholischer Priester und Nonnen ausgenommen, die jedoch nicht in Frage gestellt wurde.

In der Republik Irland führten die Auseinandersetzungen um Körperpolitik und Reproduktionsrechte zu mitunter widersprüchlichen Situationen: So wurde trotz des seit der Zwischenkriegszeit gültigen Verbotes von Verhütungsmitteln und der Verbreitung von Informationen über diese im Jahre 1969 die *Irish Family Planning Association* gegründet. Primas McQuaid reagierte verärgert auf Versuche, das Scheidungs- und

99 SŁAWOMIRA WALCZEWSKA: Damen, Ritter und Feministinnen. Zum Frauenrechtsdiskurs in Polen, Wiesbaden 2015 (Polnische Profile, 2), S. 34.

100 AAN, UdsW, 1587/127/271, AAN, Bl. 21.

101 Ebenda, Bl. 4.

102 AAN, UdsW, 1587/125/119; AAN, UdsW, 1587/125/120. Vgl. dazu auch: MIROSŁAW KOSEK: Troska o małżeństwo i rodzinę w memoriałach Episkopatu Polski do rządu w latach 1970–1978, in: *Studia Płockie* (2010), 38, S. 259–269.

Abtreibungsverbot zu lockern, und bezeichnete Scheidung und Verhütungsmittel als „böse“. Eine Änderung der Gesetzeslage würde nach seiner Ansicht einen Fluch auf Irland legen.¹⁰³ Wie der polnische war auch der irische Diskurs nach wie vor auch in dieser Dekade von einer Verquickung des weiblichen Körpers mit der Nation geprägt.¹⁰⁴

Insbesondere um die Legalisierung von Kontrazeptiva wurde in dieser Dekade in der Republik Irland heftig gestritten, wobei die Medien eine bedeutende Rolle spielten: Mithilfe des sogenannten *contraceptive train* verstieß eine Gruppe von Frauenaktivistinnen gezielt gegen die Gesetzeslage, indem sie Verhütungsmittel aus Nordirland importierte, die während der Ankunft konfisziert werden sollte. Die Ankunft in Dublin wurde zu einem Medienereignis. In der Folge zeigte sich, dass es keine weiteren strafrechtlichen Konsequenzen für die Aktivistinnen gab, was als Beleg gesehen wurde, dass selbst die ausführenden Beamten und die Staatsorgane das Gesetz von 1935 als obsolet betrachteten.¹⁰⁵ Schlussendlich deutete sich in den 1970er Jahren eine Zeitenwende an: Das Oberste Gericht entschied im Prozess von Mary McGee, die selber Verhütungsmittel nach Irland eingeführt hatte, dass die Gesetzeslage von 1935 nicht mit der Verfassung in Einklang sei. Bestärkt durch die Gerichtssentscheidung versuchte die Regierung, ein Gesetz zu verabschieden, das die kontrollierte Abgabe von Antikontrazeptiva an verheiratete Paare erlaubte, wobei das Gesetz im europäischen Vergleich verhältnismäßig restriktiv war. Selbst dieses restriktive Gesetzesvorhaben wurde im Parlament abgelehnt.¹⁰⁶

Die Formulierungen von Forderungen nach einer Liberalisierung körperpolitischer Aspekte wie Verhütung und Abtreibung führten zu Widerstand der irischen Bischöfe, die etwa 1975 den Kirchenbrief *Life is Sacred* veröffentlichten, in dem sie feststellten, dass die ‚traditionellen irischen Werte‘ bedroht seien, und dass die Menschen in Irland das absolute Recht des ungeborenen Lebens anerkennen müssten. Damit reagierten die Bischöfe einerseits auf interne Entwicklungen wie die sich anbahnende Relegalisierung von Verhütungsmitteln und die aufkommenden Debatten über eine Legalisierung von Scheidungen (per Referendum 1995 beschlossen¹⁰⁷) und Abtreibungen, sowie andererseits auf externe

103 COONEY (wie Anm. 23), S. 16.

104 CARA DELAY: Wrong for Womankind and the Nation: Anti-abortion Discourses in 20th-century Ireland, in: *Journal of Modern European History* 17 (2019), 3, S. 312–325, hier S. 313.

105 FULLER (wie Anm. 19), S. 207.

106 FULLER (wie Anm. 19), S. 208ff.

107 KENNY (wie Anm. 62), S. 392.

Entwicklungen im angelsächsischen Raum, die durch die Medien auch in die Republik hineingetragen wurden. Dazu zählt die Liberalisierung der Abtreibungsregelungen in Großbritannien (mit der Ausnahme von Nordirland) 1967 sowie die Entscheidung des US-amerikanischen Supreme Court von 1973, die Abtreibungen in den USA erlaubte.¹⁰⁸ Unterstützung erhielten die Vertreter der katholischen Kirche in Irland von ihrem Oberhaupt: Als Johannes Paul II. Ende der 1970er Jahre in Irland zu Besuch kam, warnte er: „May Ireland never weaken in her witness, before Europe and before the whole world, to the dignity and sacredness of all human life, from conception until death“ und bezog sich damit explizit auf die Debatten um Abtreibungen.¹⁰⁹

Folgt man J.H. Whyte, so verzichtete die katholische Kirche nach dem Abtritt des als besonders konservativ und autoritär geltenden Primas John McQuaid im Jahre 1971 zunehmend auf einen Teil ihrer Macht und konstituierte sich als „Gewissen der Gesellschaft“ neu. Anzeichen hierfür sind einerseits die Streichung der besonderen Stellung der katholischen Kirche aus der Verfassung (1973), sowie andererseits der Rückzug von Klerikern aus dem Bereich Bildung.¹¹⁰ Das Ende der 1970er Jahre brachte der irischen Gesellschaft schließlich die Verabschiedung des *Family Planning Act*. Nun wurde erstmals in der irischen Geschichte der Erwerb von Verhütungsmitteln legal. Obwohl sie nur in Apotheken erworben werden konnten und verschreibungspflichtig waren, bedeutete die Verabschiedung dieses Gesetzes durch das irische Parlament eine Zeitenwende: Damit wurde quasi die Selbstbestimmung und Eigenverantwortung von Paaren bei der Zeugung von Nachwuchs vom Gesetzgeber anerkannt. Zugleich zeigte sich hier deutlich, dass die katholische Hierarchie ihre kulturelle Hegemonie über die Gesellschaft und die Diskurse verloren hatte, und nun eine von vielen Interessengruppen war, die auf eine Zusammenarbeit mit ihrem Gegenüber angewiesen war.¹¹¹

‚Conservative backlash‘ im ‚Osten‘ und im ‚Westen‘ in den 1980er und 1990er Jahren

Trotz des anscheinenden Rückgangs der Autorität der katholischen Kirche in Irland lässt sich körperpolitisch nicht einfach auf eine Minderung der Wirkungsmacht katholischer Wertvorstellungen in Gesellschaft und

108 DELAY (wie Anm. 108), S. 313, 322.

109 Ebenda, S. 322.

110 KENNY (wie Anm. 62), S. 349.

111 FULLER (wie Anm. 19), S. 210f. Vgl. FERRITER (wie Anm. 27), S. 573.

Politik schließen. Während Verhütungsmittel legalisiert wurden, wurde weiterhin heftig über die Zulassung von Abtreibungen gestritten. 1983 kam es schlussendlich zu einem (vorläufigen) Höhepunkt, als die Bevölkerung der Republik Irland in einem Referendum über einen Verfassungszusatz abstimmte, der dem ‚Existenzrecht des ungeborenen Kindes‘ Verfassungsrang erteilte und somit Abtreibungen deutlich einschränkte.¹¹² Realpolitisch gesehen verdeutlicht dies, dass in Irland konservative Laienorganisation in der Lage waren, ihre Unterstützer zu mobilisieren und ihre Agenda in die politische und juristische Realität umzusetzen. Dabei kann dies auch als Reaktion auf den *Family Planning Act* gelesen werden, der, wie andere körperpolitische Liberalisierungsbestrebungen, von den Abtreibungsgegnern als ‚fremdes‘, nicht-irisches Gedankengut konstruiert wurde. Hier zeigte sich, dass die Auseinandersetzungen in den 1970er und 1980er Jahren von kolonialen (im Sinne von postbritischen) und nationalen Argumenten geprägt waren, welche sich auch auf die Ergebnisse des Referendums auswirkten.¹¹³ Gerade diese Debatten um die ‚richtige‘ Körperpolitik zeigen die Verschränkung von nationaler und religiöser Identität. Auf der anderen Seite verdeutlichten die Ergebnisse des Referendums die Spaltung der irischen Gesellschaft (51,6% für die Aufnahme des Existenzrechts in die Verfassung, 48,3% dagegen).¹¹⁴ Das Thema blieb auch weiterhin umstritten, zumal es immer wieder zu Vorfällen kam, die neue Debatten anfachten (s.u.).

In Polen führte die Erosion des kommunistischen Machtmonopols Ende der 1980er Jahre und der Beginn der Transformation in den 1990er Jahren zu weitreichenden Veränderungen im Bereich der Körperpolitik. Im Februar 1989 setzten sich katholische Sejm-Abgeordnete für eine Neuregelung ein. Die halbfreien Wahlen im Juni 1989 sorgten für eine massive Machtverschiebung, da im wiedererrichteten Oberhaus (Senat) die Senatoren aus der *Solidarność* dominierten und im September 1989 mit Tadeusz Mazowiecki der erste nichtkommunistische Ministerpräsident in der Geschichte der Volksrepublik vorstand, der zudem aus den Reihen des Parlamentskreises *Znak* sowie des *Klubs der Katholischen Intelligenz* (Klub Inteligencji Katolickiej, KIK) stammte.

Die verschiedenen Dependancen des KIK beteiligten sich intensiv an den Beratungen über eine Verschärfung der Bestimmungen. Die Danziger

112 SHERIDAN GILLEY: Catholicism in Ireland, in: *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, hrsg. von Hugh McLeod und Werner Ustorf, Cambridge 2003, S. 99–112, hier S. 109.

113 DELAY (wie Anm. 104), S. 313.

114 FULLER (wie Anm. 19), S. 241; KENNY (wie Anm. 62), S. 360. Diese Spaltung bestätigte auch das zweite Referendum im Jahr 2002. FULLER (wie Anm. 19), S. 245, 248f.

Dependance war etwa der Ansicht, dass das Recht, „das es jedermann ermöglicht, über das menschliche Leben zu verfügen, ein Unrecht ist“. Wie bereits zuvor argumentierten die Mitglieder mit dem Existenzrecht des Fötus als menschliches Rechtssubjekt. Um seine Überlegungen in geltende Politik umzuwandeln, überlegte der (überwiegend männliche) Danziger KIK daher, mithilfe des Bischofs von Danzig Druck auf die Abgeordneten auszuüben.¹¹⁵ Im September 1990 beschloss der Senat einen Gesetzesentwurf, der als einzige Ausnahme die Gefährdung des Lebens der Mutter vorsah; eine Schwangerschaft, die durch Verletzungen der körperlichen (und seelischen) Integrität weiblicher Körper durch Vergewaltigung entstand, sollte keinen Eingriff rechtfertigen. Zusätzlich sollten Verhütungsmittel wie Pille und Spirale verboten werden.¹¹⁶

In einem Beschluss vom 21. März 1991 erklärte der Warschauer KIK, dass seiner Ansicht nach das Recht auf Leben das grundlegendste Menschenrecht sei, und zwar „auf allen Etappen seines Lebens: vom Moment der Empfängnis bis zum Augenblick des natürlichen Todes. Von diesem Prinzip gibt und darf es keine Ausnahmen geben.“ Daher erklärte der Klub, dass auch das Kind, das durch ein Verbrechen (Vergewaltigung, Inzest) entstanden sei, das gleiche Recht auf Leben wie andere Kinder habe. Der Klub zielte nicht nur wegen des vermeintlich veralteten Gesetzes auf eine Neuregelung, sondern erachtete es zudem als schwerwiegend, dass das Gesetz von 1956 „zum Herausbilden von Einstellungen und Meinungen in der Gesellschaft geführt hat, die ernsthaft das Leben des empfangenen Kindes gefährden“. Zwar begrüßte der Klub, dass der Gesetzesentwurf es nicht vorsah, dass die Frau für einen Eingriff bestraft werde,¹¹⁷ die Beschränkung der Selbstbestimmung der Frauen nahm er jedoch billigend in Kauf, selbst wenn der Grund für die Empfängnis ein Verbrechen gegen die körperliche Integrität der Betroffenen gewesen sei. Deutlich wird an diesen Aussagen, dass sich der Fokus vom Körper der Frau auf das Existenzrecht des Fötus verschoben hatte – Veränderungen, die sich im Diskurs bereits in den 1970er Jahren herausgebildet hatten und immer mehr Wirkungsmacht entfalteten.

Die Initiativen zur Einschränkung blieben nicht unbeantwortet. Die postkommunistische *Sozialdemokratie der Republik Polen* (Sojaldemokracja Rzeczypospolitej Polskiej, SdRP), die aus der PZPR entstanden war und sich seit 1990 in der Opposition befand, kritisierte in einer Stellungnahme im September des Jahres die Senatoren für ihre „unrealistischen Versprechen, die niemand im Stande ist, umzusetzen, und

115 AAN, Klub Inteligencji Katolickiej (künftig: KIK), Sign. 2212/11, unpag.

116 KULCZYCKI (wie Anm. 37), S. 483f.

117 AAN, KIK, Sign. 2212/11, unpag.

die aus den Frauen willenslose Geburtsmaschinen“ machen würden.¹¹⁸ Ähnlich wie die (überwiegend männlichen) Verteidiger des ‚ungeborenen Lebens‘ in den 1970er Jahren nutzten auch die Autoren des Beschlusses der SdRP das Argument, dass es sich bei der „Beschränkung des Rechts zur Familienplanung“ um die Einschränkung „eines der grundlegenden Menschenrechte“ handle. Die SdRP sah in der Prophylaxe (Bildung, Kontrazeptiva) und nicht in der Kriminalisierung des Eingriffes die Lösung: „Die dramatische Entscheidung, vor der die Frau steht, sollte anhand moralischer und nicht anhand juristischer Kategorien entschieden werden.“ Die SdRP griff daher zu einem neuen politischen Instrument und rief zu einem Referendum über die Gesetzgebung auf.¹¹⁹

Im Gegensatz zu Irland (1983, 2002 und zuletzt 2018) kam bzw. ist es bisher nicht zu einem Referendum über die Liberalisierung der Zulassung von Abtreibungen gekommen. Zwar konnte ein Komitee, das für die Organisation des Referendums eintrat und von linken wie auch feministischen Gruppierungen gestützt wurde, bis Januar 1993 1,3 Millionen Unterschriften für dessen Durchführung sammeln. Die konservative Regierung von Hanna Suchocka und Staatspräsident Lech Wałęsa lehnte dessen Durchführung jedoch mit dem Verweis auf die dadurch entstehenden hohen Kosten ab.¹²⁰ Stattdessen wurden 1993 die Bestimmungen verschärft und ähneln seitdem denjenigen aus der Zwischenkriegszeit, d.h. es sind nur Eingriffe aufgrund von medizinischer Indikation (Gefährdung der Mutter oder Fehlbildungen des Fötus) oder als Folge von Verbrechen (Inzest, Vergewaltigung, Schwangerschaft von Minderjährigen) erlaubt. Die soziale Indikation, wie sie nach 1956 existiert hatte, wurde ersatzlos gestrichen.¹²¹ Feministische Gruppen liefen Sturm gegen die Entscheidung des Parlaments und kritisierten insbesondere, dass ein Gremium, das zu 90% aus Männern bestünde, über die Reproduktionsfähigkeit des weiblichen Körpers entscheide.¹²² Ändern konnten sie jedoch an den in Kraft getretenen Gesetzesbestimmungen nichts.

Anders hingegen die Entwicklung in der Republik Irland. Besonders durch die Kontroversen in den 1990er Jahren änderte sich die gesellschaftliche Grundstimmung: Einerseits kam es zur Aufdeckung von sexuellem Miss-

118 AAN, Socjaldemokracja Rzeczypospolitej Polski (künftig: SdRP), Sign. 1994/3/98, Bl. 104.

119 Ebenda, Bl. 63. Diese Forderung schaffte es auch in den Entwurf des gesellschaftspolitischen Programms der SdRP. Ebenda, Bl. 174.

120 IGNACIUK (wie Anm. 37), S. 42.

121 <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19930170078/O/D19930078.pdf>, Zugriff am 19.10.2019.

122 WALCZEWSKA (wie Anm. 99), S. 35.

brauch in der katholischen Kirche.¹²³ Andererseits gab es Fälle, in denen Abtreibungen verweigert wurden und öffentliche Auseinandersetzungen nach sich zogen: Beim sogenannten *X Case* wurde einem 14-jährigen Opfer sexueller Gewalt, welches schwanger geworden war, durch einen Gerichtsbeschluss die Ausreise ins Vereinigte Königreich zur Durchführung des Eingriffs verboten. Der folgende Prozess endete schließlich mit der Erlaubnis, das Land für den Eingriff verlassen zu dürfen — doch erst nachdem das Mädchen suizidale Absichten bekundet hatte,¹²⁴ also mit der endgültigen Zerstörung seiner körperlichen Integrität gedroht hatte. Ein ähnlicher Fall (*C Case*) geschah nur wenige Jahre später, und die Auseinandersetzung wurde breit in den Medien ausgetragen.¹²⁵ 2012 wurde einer Schwangeren – trotz lebensbedrohlicher Komplikationen – der Eingriff verweigert, was zu deren Tod führte. Die Reaktionen hierauf waren die Einforderung eines neuen Referendums über die Zulässigkeit von Abtreibungen.¹²⁶

Dieses fand schließlich 2018 statt und endete mit einem Sieg der Befürworter der Liberalisierung. Lindsey Earner-Byrne und Diane Urquhart sehen das Abstimmungsergebnis als Äußerung des Vertrauens gegenüber den irischen Frauen: „That evening the exit polls began to hint at an extraordinary event—the Irish people had voted to trust women by a two-thirds majority.“¹²⁷ Auf der anderen Seite deutet das Abstimmungsergebnis darauf hin, dass in einer verhältnismäßig kurzen Zeit von 20 Jahren die Wirkungsmacht der katholischen Kirche als „moralischer Kompass“ abgenommen hat und katholische *pressure groups* – anders als 1983 oder 2002 – nicht mehr die Mehrheit der irischen Bevölkerung mobilisieren können.

Es wäre an dieser Stelle jedoch zu voreilig, die Ergebnisse des Referendums als Hinweis auf einen ‚Säkularisierungsschub‘ zu deuten. Religionssoziologen haben seit den 1960er Jahren – nach der Verkündung der päpstlichen Enzyklika *Humanae Vitae*¹²⁸ – auf die Verwerfungen

123 KENNY (wie Anm. 62), S. 254.

124 FULLER (wie Anm. 19), S. 246; KENNY (wie Anm. 62), S. 362.

125 EVELYN MAHON: Abortion Debates in Ireland: An Ongoing Issue, in: Abortion Politics, Women’s Movements, and the Democratic State. A Comparative Study of State Feminism, hrsg. von DOROTHY E. McBRIDE, Oxford u.a 2001 (Gender and politics), S. 157–179, hier S. 175. Zugleich beauftragte der irische Gesundheitsminister im Jahre 1995 eine Studie über Abtreibungen und Risikoschwangerschaften, die 1998 veröffentlicht wurde. Ebenda.

126 EARNER-BYRNE/URQUHART (wie Anm. 29), S. 121.

127 Ebenda, S. 128.

128 The Schism of ’68. Catholicism, Contraception and ‚*Humanae Vitae*‘ in Europe, 1945–1975, hrsg. von ALANA HARRIS, Cham 2018 (Genders and sexualities in history).

unter Katholiken verwiesen, wenn es um körperbezogene Fragen geht. In religionssoziologischen Studien wird dieses Phänomen als das Auftreten ‚neuer (bzw. ‚selektiver‘) Katholiken‘ (New Catholics) bezeichnet. Diese lehnen etwa die kirchlichen Lehren im Bereich der Sexualmoral ab und nutzen – trotz des kirchlichen Verbots – Verhütungsmittel.¹²⁹ Die ‚New Catholics‘ sind auch in Polen nach dem Ende des Kommunismus vorzufinden.¹³⁰ Hinsichtlich der im Artikel behandelten Fragestellung ist diese Erscheinung von Bedeutung, da die „neuen Katholiken“ auch eine differenziertere Sichtweise auf die Reproduktionsrechte besitzen, als die politische Elite: Nach Umfragen aus den 1990er und 2000er Jahre erachteten 73% der befragten Polen (die sich in der überwiegenden Mehrzahl als Katholiken bezeichneten) Abtreibungen zwar als Sünde, jedoch waren 22% der Ansicht, dass der Eingriff die alleinige Entscheidung der Frau sei. Zwei Drittel vertraten die Überzeugung, dass sie unter gewissen Umständen (etwa Vergewaltigung, *sozioökonomische* Umstände oder auch Gefahr für die Frau [meine Hervorhebung – MZ]) zulässig seien.¹³¹ 1993, als das verschärfte Gesetz Gültigkeit erhielt, waren laut Umfragen 70% der Befragten dagegen.¹³² Umfragen aus den späten 1990er und den frühen 2000er Jahren zeigen einen graduellen Wandel in den Einstellungen: So lasse sich zwar ein leichter Anstieg der Gegner einer Liberalisierung (von 30% auf 36%) nachweisen, nach wie vor war jedoch die Mehrheit (65% bzw. 67%) zu diesem Zeitpunkt für das Recht, dass die Frau über einen Eingriff entscheiden dürfe.¹³³

In geltendes Recht sind diese Einstellungen nicht umgewandelt worden. Hier zeigt sich der Unterschied im Vorgehen der politischen Elite. So haben sich auch die in den späten 1990er Jahren regierenden Postkommunis-

129 FULLER (wie Anm. 19), S. 251.

130 JANUSZ MARIAŃSKI: Entwicklungstendenzen der katholischen Religiosität in Polen, in: Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich, hrsg. von MICHAEL HAINZ, GERT PICKEL, DETLEF POLLACK, MARIA LIBISZOWSKA-ŻÓŁTOWSKA UND ELŻBIETA FIRLIT, Wiesbaden 2014 (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), S. 31–44, hier S. 35.

131 BEATA LACIAK: Sex, Gender and Body in Polish Democracy in the Making, in: International Journal of Law, Policy and Family 10 (1996), S. 37–51, hier S. 46f. Erhebungen aus dem Jahre 2013 zeigen, dass 33% der Frauen im Alter von 45 bis 54 Jahren sowie 42% der Frauen zwischen 55 und 64 mindestens einmal in ihrem Leben eine Abtreibung hatten durchführen lassen. AGATA IGNACIUK: „Ten szkodliwy zabieg“. Dyskursy na temat aborcji w publikacjach Towarzystwa Świadomego Macierzyństwa/ Towarzystwa Planowania Rodziny (1956–1980), in: Zeszyty Etnologii Wrocławskiej 20 (2014), 1, S. 75–97, hier S. 83.

132 IGNACIUK (wie Anm. 37), S. 43.

133 CZAJKOWSKA (wie Anm. 76), S. 183.

ten nicht dazu durchringen können, ein Referendum oder eine gesetzliche Neuregelung durchzuführen, zumal die Regierung die Unterstützung der katholischen Kirche für den EU-Beitritt 2004 suchte;¹³⁴ Konflikte sollten vermieden werden. Virulent wurden die Auseinandersetzungen wieder ab 2015, als, wie oben beschrieben, die PiS die Parlamentswahl gewann und seitdem mit einer absoluten Mehrheit regiert. Die Auseinandersetzungen begannen von Neuem.¹³⁵

Was bleibt? Vertrauen, Misstrauen, Körperreduktionismus und Entfremdung

Retrospektiv betrachtet sind die mäandrierenden Entwicklungen in diesem Bereich sowohl in Polen als auch in Irland zu erkennen: von den konservativen Vorschriften der Zwischenkriegszeit in beiden Staaten bis hin zur umstrittenen und von der katholischen Seite bekämpften Liberalisierung in Polen in den 1950er Jahren. Das letzte Drittel des Untersuchungszeitraums war geprägt von der Rücknahme dieser Regelung in den 1990er Jahren, in Irland von der Aufnahme des Schutzes des ungeborenen Lebens in die irische Verfassung (1983), was 35 Jahre später modifiziert wurde. Auffällig ist auch die Verknüpfung der weiblichen Körper und ihres Reproduktionspotentials und dem ‚Bestehen der Nation‘ bzw. der Furcht vor einem Aussterben ebenjener.

Doch gerade in den 2010er Jahren zeigten sich deutliche Unterschiede zwischen diesen beiden strukturell und kulturell lange Zeit ähnlichen Gesellschaften. Folgt man der Interpretation der Ergebnisse des Referendums von 2018 durch Lindsay Earner-Byrne und Diane Urquhardt und sieht in ihnen einen Beleg dafür, dass die irische Bevölkerung ihren weiblichen Mitgliedern das Vertrauen hinsichtlich eines verantwortungsvollen Umgangs mit ihren Körpern und deren Reproduktionspotential ausspricht, so muss für Polen konstatiert werden, dass dort den Frauen in dieser Hinsicht misstraut wird. Im Wesentlichen lässt sich diese Skepsis vor weiblicher Selbstbestimmung durch die polnische Geschichte des 20. Jahrhunderts hindurch verfolgen. Selbst in der Zeit des Hochstalinismus, als sich die regierende kommunistische Partei rühmte, Gleichberechtigung eingeführt zu haben, blieb dieses Misstrauen bestehen. Die Liberalisierung 1956 war vonseiten der kommunistischen Politik eine pragmatische Entscheidung, um die Folgen illegaler Abtreibungen zu minimieren und so die Reproduktionsfähigkeit der weiblichen Körper

134 IGNACIUK (wie Anm. 37), S. 47f.

135 DRUCIAREK (wie Anm. 2).

aufrechtzuerhalten und eben keine primär emanzipatorische Körperpolitik umzusetzen. Bei der Betrachtung der Diskurse wird deutlich, dass das Selbstbestimmungsrecht der Frau über ihren Körper – selbst vonseiten männlicher Befürworter der Liberalisierung – eine sekundäre Bedeutung hatte.

Zugleich lassen sich die Ergebnisse des irischen Referendums auch als Hinweis auf die schwindende Wirkungsmacht der körperreduktionistischen¹³⁶ Einstellung der katholischen Kirche interpretieren. Mit dem Auftreten der sogenannten selektiven Katholiken scheint es plausibel, dass in Irland gerade diejenigen, die sich als Katholiken identifizieren, jedoch die Lehren der Kirche im Bereich Reproduktion und Verhütung ablehnen, beim Referendum für die Liberalisierung gestimmt haben.

Anders hingegen in Polen. Hier muss konstatiert werden, dass die körperreduktionistische Einstellung der katholischen Kirche von konservativen Politikern getragen wird. Das Misstrauen katholischer *pressure groups* wie des *Klubs der Katholischen Intelligenz* oder des *Polnischen Komitees zum Schutz des Lebens und der Familie*, die sich eng an die Lehre der katholischen Kirche in Polen anlehn(t)en, zeigt(e) sich hinsichtlich weiblicher Verfügungsmacht über ihre Körper durch die Jahrzehnte hinweg und ist kaum schwächer geworden. Stattdessen konnte diese Einstellung während der beginnenden Transformation in geltendes Recht und in eine restriktive Körperpolitik gewandelt werden.¹³⁷

Die Auseinandersetzungen um den Schwangerschaftsabbruch sind dabei nur eines der Konfliktfelder, wie man bei einer Ausweitung des Problemfeldes erkennen kann: Ein weiterer Bereich, der stark umstritten ist, ist die eingangs erwähnte Sexualerziehung. Bereits Ende der 1980er Jahre wurde die Einführung eines Standardwerks für diesen Unterrichtsgegenstand vonseiten der katholischen Kirche verhindert.¹³⁸ Daher scheint es auch nicht verwunderlich, dass in den 1990er Jahren die Jugendlichen vor allem durch die Massenmedien denn im Unterricht aufgeklärt wurden, so eine Umfrage aus dem Jahre 2001.¹³⁹ Der Gesetzesvorschlag zur Kriminal-

136 Verstanden als Tabuisierung körperlicher Lust bei gleichzeitiger alleiniger Fixierung der körperlichen Funktionen auf die Reproduktionsfähigkeit, vorzugsweise in der Ehe.

137 Einen Grund für die Durchsetzung konservativer Muster und für die Marginalisierung des Feminismus in Polen nach 1989 sieht Walczewska in den Transformationsprozessen und der Suche nach (familiärer, gesellschaftlicher und sexueller) Stabilität in diesen unruhigen Zeiten. WALCZEWSKA (wie Anm. 99), S. 187f.

138 AGNIESZKA KOŚCIAŃSKA: *Zobaczyć łośia. Historia polskiej edukacji seksualnej od pierwszej lekcji do internetu*, Wołowiec 2017. Die Widerstände, die in Irland noch bis in die 1990er Jahre vorherrschten, beschreibt Tom Inglis. INGLIS (wie Anm. 45).

139 ŁACIAK (wie Anm. 95), S. 45.

isierung von Sexualerziehung, der von konservativen katholischen Gruppen eingebracht wurde und derzeit¹⁴⁰, unterstützt von der PiS, im Parlament und deren Kommissionen diskutiert wird, scheint daher nur eine logische Fortentwicklung dieser Tendenzen.

Andererseits ist die rechtskonservative Regierung darum bemüht, stimulierend auf die Reproduktion Einfluss zu nehmen. Durch die Einführung des „500 plus“ genannten Kindergeldes, dessen Anspruch 2019 sogar noch erweitert wurde, scheint es ihr gelungen zu sein, die polnische Geburtenrate, die noch 2016 eine der niedrigsten in Europa gewesen war,¹⁴¹ zu steigern.¹⁴² Die Einführung des Kindergeldes wäre dabei eine der Maßnahmen, die Foucault als „ökonomische Sozialisierung“ im Rahmen der „Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens“¹⁴³ bezeichnen würde. Somit ist die Politik nicht genuin körperfeindlich, jedoch hochgradig körperreduktionistisch. Dies äußert sich auch in der Ablehnung alternativer Familienmodelle und sexueller Orientierungen. Zudem ist (gewollte) Kinderlosigkeit kaum Gegenstand der Debatten.¹⁴⁴

Durch die Reduktion des weiblichen Körpers auf seine Funktion als „Gefäß für das ‚ungeborene Leben‘“ sowie die Fixierung des Geschlechtsakts auf die Ehe (definiert als Verbindung zwischen Mann und Frau) kommt es schlussendlich zu einer Entfremdung des Menschen von seinem Körper. Diese Entwicklungen sind jedoch nicht neu; sie lassen sich auch in den polnischen Diskursen des 19. Jahrhunderts nachweisen: So wurde bereits damals der Körper als Quelle weiblicher Lust bei gleichzeitiger Idealisierung der „Matka Polka“ (der Mutter-Polin)¹⁴⁵ tabuisiert¹⁴⁶.

140 Stand Oktober 2019.

141 WKO Statistik: Geburten- und Sterberaten, Stand: 2016, <http://wko.at/statistik/eu/europa-geburtenrate.pdf>, Zugriff am 15.10.2019. Demnach lag die Geburtenrate pro Frau in Polen bei 1,32 und bildete neben Portugal (1,31) und Zypern (1,32) den niedrigsten Wert in Europa.

142 2018 lag der Wert hingegen bei 1,48. [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=File:Total_fertility_rate,_1960%E2%80%932017_\(live_births_per_woman\).png](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=File:Total_fertility_rate,_1960%E2%80%932017_(live_births_per_woman).png), Zugriff: 20. Oktober 2019.

143 Foucault (wie Anm. 3), S. 1107.

144 Dies spiegelt sich auch in der Gesellschaft wider. In einer Umfrage des Meinungsforschungsinstituts OBOP aus dem Jahre 2001 erklärten 85% der Befragten, dass sie sich nur im Falle von Nachwuchs erfüllt fühlen würden. ŁACIAK (wie Anm. 95), S. 81.

145 WALCZEWSKA (wie Anm. 99), S. 28. Dies lässt sich auch für die Diskurse in Irland nachweisen. LINDSEY EARNER-BYRNE, DIANE URQUHART: Gender Roles in Ireland since 1740, in: *The Cambridge Social History of Modern Ireland*, hrsg. von EUGENIO F. BIAGINI und MARY E. DALY 2018, S. 312–326.

146 WALCZEWSKA (wie Anm. 99), S. 11, 18.

Somit bleibt festzuhalten, dass die Unterschiede in den Körperpolitiken in Polen wie in Irland sich auf verschiedene Faktoren zurückführen lassen: Die katholische Kirche in Irland gab seit den 1960er Jahren einen Teil ihres Einflusses ab, da sie unter anderem mit den Massenmedien in Konkurrenz stand, die ihre Möglichkeit des *agenda-settings* nutzten, um körperrelevante Thematiken auf die Tagesordnung zu setzen (Prostitution, Verhütung etc.). Ein bedeutender Einschnitt war hierbei auch die Säkularisierung des Bildungssystems. Dennoch zeigte sich noch in den 1980er und 1990er Jahren, dass katholische Gruppen immer wieder für die ‚Verteidigung irischer Werte gegen äußere Einflüsse‘ mobilisieren konnten. Jedoch scheinen der Wandel Irlands von einem Emigrations- zu einem Immigrationsland (unter anderem durch den Beitritt Polens zur EU 2004, die eine der größten Zuwanderergruppen bilden) und die zahlreichen Skandale, die in der katholischen Kirche in den 1990er Jahren aufgedeckt wurden, dazu beigetragen zu haben, dass sich ein Großteil der irischen Bevölkerung – jedenfalls hinsichtlich der Körperpolitik – von der katholischen Kirche entfernt hat.

In Polen entwickelte sich die Körperpolitik, wie beschrieben, umgekehrt: Mit dem steigenden Einfluss der katholischen Kirche kam es zu einer konservativen Kehrtwende. Getragen von ihrem Nimbus als wichtigster Bestandteil der antikommunistischen Opposition und durch ihre Rolle als (parteiischer) Mediator zwischen dem kommunistischen Regime und der Opposition in den letzten Jahren der Volksrepublik Polen, die die Transformation erst ermöglichte, war es der katholischen Kirche möglich, ihren Einfluss auf die Politik des Landes auszubauen. Auch darf nicht übersehen werden, dass aus ihren Reihen eine der zentralen Autoritäten des globalen Katholizismus im 20. Jahrhundert stammte: Papst Johannes Paul II.¹⁴⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die in der Säkularisierungsthese vertretende Linearität der Entwicklung hin zu einem Verschwinden der sozialen Bedeutung religiöser Normen in modernen Gesellschaften in dem untersuchten Bereich so nicht bestätigen lässt. Stattdessen ist an den beiden Beispielen deutlich geworden, dass die Entwicklungen einer durch die körperreduktionistische Haltung der katholischen Kirche beeinflussten Körperpolitik mäandrieren, und es daher eventuell sinnvoll wäre, in Anlehnung an José Casanova von Phase der Privatisierung

147 Zur Rolle des Papstes in den 1990er Jahren vgl. KULCZYCKI (wie Anm. 37); PHILIP WALTERS: The Revolutions in Eastern Europe and the Beginnings of the Post-communist Era, in: World Christianities c.1914–c.2000, hrsg. von HUGH MCLEOD, Cambridge 2006 (Cambridge History of Christianity, 9), S. 348–365; STANISŁAW OBIREK: The Many Faces of John Paul II, in: Religion, Politics, and Values in Poland. Community and Change since 1989, hrsg. von SABRINA P. RAMET und IRENA BOROWIK, New York 2017, S. 41–60.

und De-Privatisierung (von Religion und Körpern) zu sprechen. Für ein abschließendes Fazit ist es hingegen noch zu früh, da insbesondere die aktuellen Entwicklungen in Polen ergebnisoffen betrachtet werden müssen und daher nicht prognostiziert werden kann, ob die von der PiS angestrebte Körperpolitik zur Entfremdung der polnischen Bevölkerung von der Politik, von der Kirche, oder von ihren Körpern führen wird.

Dr. Michael Zok, Kontakt: zok (at) dhi.waw.pl. Studium der Osteuropäischen Geschichte und Politikwissenschaft an den Universitäten Marburg und Gießen. 2013 Promotion an der Letztgenannten. Zurzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Historischen Institut Warschau im Forschungsbereich „Gewalt und Fremdherrschaft im ‚Zeitalter der Extreme‘“ zum Thema „No Sex Please, We are Catholic: Reproduktion und Partnerschaft im Spannungsfeld zwischen (De-)Säkularisierung und (De-)Privatisierung von Religion in Irland und Polen“, gefördert von der DFG, Projektnummer 42190062.

Putting My Body on the Line. Joan Trumpauer Mulholland und das Jackson Woolworth Sit-In von 1963

Clara-Sophie Höhn

English abstract: This article debates the physical involvement of the white southern civil rights activists Joan Trumpauer Mulholland in a sit-in at a Woolworth lunch counter in Jackson, Mississippi, in 1963. Working with Imke Schmincke's analytical approach to examine the political implication of the body in social protest movements, the author presents Trumpauer Mulholland's physical participation in various perspectives regarding the purpose (Zweck), medium (Mittel), and resource (Ressource) of her body as well as her body as a protest body (Protestkörper) itself. The author argues that with her actions Trumpauer Mulholland openly demonstrated her solidarity with the black protesters as well as her rejection of the racists system of segregation. Furthermore, just by sitting together with black students her actions were a visible and physical revolt against the racialized and glorified notion of white womanhood, which had been instrumentalized for centuries to brutally oppress the black population in the South.

„Start with the photograph, a striking image in black and white. The background features a phalanx of jeering young white men seemingly engaged in the kind of sophomoric prank every high school yearbook boasts. Their hairstyles date them somewhere post-Elvis but pre-Beatles: slicked-back, James Dean types, raising a little hell down at the after-school hangout. Their faces show glee, fascination, bemusement as they consider what the reaction will be to a canister of sugar one prankster has just dumped down a young woman's back.

The woman – white, thin, nonchalant – tries hard to ignore her predicament; she doesn't seem to get the joke. She sits at the lunch counter between a light-skinned man and a black woman, and the three must be wondering what might come next. Their outward calm gives no sign that they have been enduring the whims of these raucous teens for several hours. The evidence, however, is on their clothes and hair, which have been doused with mustard, catsup [sic!], pepper, sugar, and other condiments

as the trio sit, outwardly serene, on steel-backed lunch counter stools.

[...] Their inaction, their stoicism contrast sharply with the activity behind them and reveal that this scene is not an ordinary prank but is instead a battle – one moment, captured on film for posterity – in the war between oppression and freedom.“¹

Mit diesen Worten beschreibt der US-amerikanische Historiker M. J. O'Brien anschaulich das Geschehen auf einer ikonischen Fotografie der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung. Die Momentaufnahme zeigt das bekannte Woolworth Sit-In in Jackson (MI) mit den Bürgerrechtsaktivist_innen Joan Trumpauer Mulholland, John Salter und Anne Moody im Zentrum der Ereignisse.² Am 28. Mai 1963 setzten sich am frühen Mittag eine Gruppe von Schwarzen³ Studierenden des historisch-afroamerikanischen Tougaloo Colleges in dem Restaurant des lokalen Woolworth Markts im wahrsten Sinne des Wortes für die Desegregation des öffentlichen Raumes ein. Allein der physische Akt, an einem Lunchcounter Platz zu nehmen, der unter dem rassistischen Gesellschaftssystem der US-amerikanischen Südstaaten ausschließlich weißen Menschen vorbehalten war, galt als Rebellion und griff eben diese diskriminierenden Macht- und Herrschaftsstrukturen unmittelbar an. Rasch bildete sich eine aufgebrachte Meute aus vornehmlich weißen High School Schüler_innen um die drei Demonstrierenden – Memphis Norman, Paulina Lewis und Anne Moody – und reagierte mit Gewalt und Verachtung auf die gewaltfreie Protestaktion. Zu diesem Zeitpunkt befand sich Joan Trumpauer Mulholland, eine junge weiße Südstaatlerin und Kommilitonin der Protestierenden, zufällig unter den wütenden

1 M.J. O'Brien. *We Shall Not Be Moved: The Jackson Woolworth's Sit-In and the Movement It Inspired*. (Jackson: University Press of Mississippi, 2013), S. 3.

2 Die Aktivist_innen sind in der Reihenfolge ihrer ersten Erwähnung in dem vorangestellten Zitat O'Briens aufgeführt.

3 Die Charakterisierungen in „Schwarz“ und „weiß“ wird nicht einem biologischen Verständnis nach definiert, das heißt ausgehend von somatischen Merkmalen. Es handelt sich hierbei um ontologisierte Subjektpositionen, sie sind *Effekte* des Rassismus und werden diskursiv hergestellt und politisch konnotiert. Dies wird im Folgenden durch die Großschreibung verdeutlicht. Vgl. hier: Martina Tißberger, „Critical Whiteness,“ *fiph. Journal* 28 (October, 2016), S. 24–31. Siehe auch: Linda Martín Alcoff, „Foreword,“ in *Black Bodies, White Gaze: The continuing Significance of Race*, hrsg. George Yancy (Lanham: Rowman & Littlefield, 2008), S.ix-xi; Richard Dyer, *White*. (London: Routledge, 1997); Ruth Frankenberg, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Martina Tißberger u.a., *Weiß-Weißsein-Whiteness. Kritische Studien zu Gender and Rassismus. Critical Studies on Gender and Racism* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006).

Schaulustigen. Sie war ursprünglich einer zeitgleich stattfindenden Protestaktion als *spotter*⁴ zugeteilt worden, welche von der Polizei jedoch frühzeitig aufgelöst worden war, weshalb sich Trumpauer Mulholland dazu entschied, den Geschehnissen im Laden beizuwohnen. Gemeinsam mit Ed King, Pastor am Tougaloo College und einer der Organisator_innen der Protestaktion vor Ort, beobachtete Trumpauer Mulholland, wie Norman von einem ziviltragenden Polizisten brutal zu Boden geschlagen und anschließend gemeinsam mit seinem Angreifer verhaftet wurde. Währenddessen bemühten sich Moody und Lewis, ihren Protest am Tresen aufrechtzuhalten. Als Trumpauer Mulholland Lewis laut vor einer drohenden Messerattacke aus dem Hinterhalt warnte, gab sie sich den Umstehenden als Sympathisantin zu erkennen und geriet in Gefahr, selbst Zielschreibe gewalttätiger Übergriffe zu werden. In gemeinsamer Absprache mit King beschloss Trumpauer Mulholland zu ihrer eigenen Sicherheit sowie als Verstärkung an der Demonstration zu partizipieren und nahm neben Lewis und Moody am Lunchcounter Platz.⁵ Trumpauer Mulholland war die erste weiße Frau und einzige Südstaatlerin, die an diesem Tag aktiv am Sit-In teilnahm. Moody erinnerte sich wie folgt über die Tragweite dieser zufälligen Konstellation an Demonstrierenden für die Protestaktion: „Now there were three of us and we were integrated.“⁶ Erst nach drei Stunden, während derer die weiße Meute die Aktivist_innen unablässig physisch wie auch verbal attackierte, griff die örtliche Polizei ein und beendete den Protest. Ein Bruchteil der Gewalt, welcher die jungen Menschen ausgesetzt waren, ist in der zu Beginn beschriebenen Fotografie mit Trumpauer Mulholland im Mittelpunkt festgehalten. Dieser Beitrag geht den Fragen nach, auf welche Weise Trumpauer Mulholland ihren weißen Körper als Mittel des politischen Protests einsetzte beziehungsweise inwieweit dieser

4 *Spotter* oder *official observer* waren Aktivist_innen, die aus sicherer Entfernung Protestaktionen beobachteten, um die Kommandozentralen der teilnehmenden Bürgerrechtsorganisationen, die Presse oder die Polizei über die Geschehnisse in Kenntnis zu setzen. Oft traten *spotter* in Gerichtsverhandlungen als Zeug_innen auf, um verhaftete Aktivist_innen zu entlasten. Häufig übernahmen Weiße Aktivist_innen diese Aufgabe, da sie in der Masse überwiegend Weißer Schaulustiger nicht auffielen.

5 Joan Trumpauer Mulholland, interviewt von John Dittmer, *Southern Oral History Program*, Arlington, Virginia, 17. März 2013, S. 51. Moody, Lewis und King schildern Trumpauer Mulhollands Eintreten mit ähnlichen Worten, vgl. hier: Anne Moody, *Coming of Age in Mississippi*. (London: Peter Owen, 1968), S. 238; O'Brien, *We Shall Not Be Moved*, S. 128 f.; Ed King, „Bacchanal at Woolworth's,“ in *Freedom Is a Constant Struggle: An Anthology of the Mississippi Civil Rights Movement*, hrsg. v. Susan Erenrich. Montgomery, (Alabama: Black Belt Press, 1999), S. 6.

6 Moody, *Coming of Age in Mississippi*, S.238.

politisiert wurde und inwiefern sich dadurch eine materiell-körperliche Dimension emanzipatorisch-politischer Bemühungen abzeichnet.

Der Soziologe Aldon D. Morris charakterisiert die afroamerikanische Bürgerrechtsbewegung der 1950er und 1960er Jahre als eine der Schlüsselereignisse des 20. Jahrhunderts, welches einen bedeutenden Paradigmenwechsel innerhalb der *Social Movement Studies* initiierte.⁷ Dies führt er vorwiegend auf die Tatsache zurück, dass eine unterdrückte und nahezu machtlose Gruppe an Menschen durch kollektive und öffentliche Proteste als Mittel zur Einflussnahme sowie Selbstdarstellung einen umfangreichen gesellschaftlichen Wandel erreichte.⁸ Imke Schmincke ergänzt Morris' Ausführungen um eine dezidiert körperlich-affektive Dimension. Gesellschaften, so Schmincke, werden durch Menschen gestaltet und verändert, was sich wiederum auf das Körperverständnis auswirkt. Körper werden demnach zunehmend als gestaltbar sowie als politisierbar wahrgenommen und eingesetzt.⁹ Dies ist insbesondere bei Sit-Ins der Fall, die laut einer Untersuchung des Politikwissenschaftlers Gene Sharp zu den am stärksten körperbezogenen gewaltfreien Interventionstaktiken zählen. „[They are] predominantly characterized by the interference created by people's physical bodies, especially as they enter, or refuse to leave, some place where they are not wanted or from which they have been prohibited.“¹⁰ Die Tanzwissenschaftlerin Susan Leigh Foster konkretisiert dies anschaulich anhand des Lunchcounter Sit-Ins von 1960 in Greensboro (NC). Der dortige Protest löste in den darauffolgenden Jahren eine regelrechte Welle an vergleichbaren Sit-Ins aus, an denen vornehmlich junge Menschen beteiligt waren und zu denen auch das in diesem Beitrag thematisierte Woolworth Sit-In von 1963 in Jackson (MI)

7 Aldon D. Morris, „A Retrospective of the Civil Rights Movement: Political and Intellectual Landmarks.“ *Annual Review of Sociology* Vol. 25 (1999): 517–539. Siehe auch: Ebd. *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change* (New York: Free Press, 1984); Belinda Robnett. *How Long? How Long? African-American Women in the Struggle for Civil Rights* (New York und Oxford: Oxford University Press, 1997).

8 Morris, „A Retrospective of the Civil Rights Movement,“ S.524.

9 vgl. Imke Schmincke, „Soziale Bewegungen,“ in: *Handbuch Körpersoziologie*, hrsg. v. Robert Gugutzer u.a., Band 2: Forschungsfelder und Methodische Zugänge (Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2017), S. 245 f.

10 vgl. Gene Sharp, *The Politics of Nonviolent Action* (Boston: Porter Sargent Publisher, 1973), S. 371. Siehe auch: Iwan Morgan und Philip Davis, Hrsg., *From Sit-Ins to SNCC: The Student Civil Rights Movement in the 1960s*. (Gainesville u.a.: University Press of Florida, 2012); Aldon Morris, „Black Southern Student Sit-In Movement: An Analysis of Internal Organization,“ *American Sociological Review* 46.6 (Dez., 1981): 744–767; Jeffrey A. Turner, *Sitting In and Speaking Out: Student Movements in the American South 1960–1970*. (Athens und London: The University of Georgia Press, 2010).

zählte.¹¹ Laut Foster resultierte die außerordentliche Wirkung der Protestaktion nicht darin, dass die vorwiegend Schwarzen Aktivist_innen im Vergleich zu gängigen Sitzblockaden den Zutritt zu öffentlichen Einrichtungen versperrten beziehungsweise deren Betrieb verhinderten. Ihre Relevanz begründet hingegen der Umstand, dass die Demonstrierenden an Lunchcountern Platz nahmen und somit den physischen Akt vollzogen, der ihnen aufgrund der rassistischen Gesetzgebung im Süden untersagt war, gegen welche sie protestierten: „(t)hese students’ bodies were not out of place, but rather, the wrong color.“¹²

Folgt man Fosters Argumentation, war Trumpauer Mulholland als weiße und aus den Südstaaten stammende Frau am 28. Mai 1963 weder „out of place“ noch „the wrong color“. Dennoch war es wiederholt die Beteiligung weißer Aktivist_innen an den direkten Protestaktionen der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung, welche als unmittelbare Bedrohung des Status Quo weißer rassistischer Dominanz aufgefasst wurde.¹³ Basierend auf der Verhaftung des weißen und ebenfalls aus den Südstaaten stammenden Bürgerrechtsaktivisten Bob Zellner, schlussfolgert der Historiker Howard Zinn diesbezüglich: „the point was made to Southern whites that, try as they might to obliterate the image, *someone* like them, someone with *white* skin and from the South, had made a different view of the way people should live together on earth.“¹⁴ Bei Aktivistinnen wie Trumpauer Mulholland kam erschwerend hinzu, dass sich ihre politische Partizipation als weiße Frauen diametral zur im Süden vorherrschenden idealisierten Vorstellung weißer Weiblichkeit verhielt. Laut dem Psychologen Alvin F. Poussaint stand die „weiße Frau“

11 vgl. Susan Leigh Foster, „Choreographies of Protest,“ *Theater Journal* Vol.55 (2003). Zum Greensboro Sit-Ins und seinen Auswirkungen vgl. hier: Clayborne Carson, *In Struggle: SNCC and the Black Awakening of the 1960s* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), S. 9–18; William Chafe, *Civilities and Civil Rights: Greensboro, North Carolina, and the Black Struggle for Freedom* (New York: Oxford University Press, 1980); Iwan Morgan, „The New Movement: The Student Sit-Ins in 1960,“ in: *From Sit-Ins to SNCC: The Student Civil Rights Movement in the 1960s*, hrsg. v. Iwan Morgan und Philip Davies (Gainesville, FL u.a.: University Press of Florida, 2012), S. 1–22.

12 Foster, „Choreographies of Protest,“ S. 399. Vgl. auch: Ebd., S. 397–403.

13 Becky Thompson, *A Promise and a Way of Life: White Antiracist Activism* (Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2001).

14 Howard Zinn, *SNCC: The New Abolitionists* (Boston: Beacon Press, 1964), S.181. Vgl. auch: George Lewis, „“Complicated Hospitality“: The Impact of the Sit-Ins on the Ideology of the Southern Segregationists,“ in: *From Sit-Ins to SNCC: The Student Civil Rights Movement in the 1960s*, hrsg. v. Iwan Morgan und Philip Davies (Gainesville, FL u.a.: University of Florida Press, 2012), S. 48. Näheres zu Bob Zellner, seinem Leben und Wirken vgl.: Bob Zellner, mit Constance Curry, *The Wrong Side of Murder Creek: A White Southerner in the Freedom Movement* (Montgomery: NewSouth Books, 2008).

im Zentrum des *southern way of life*: „It has been in her name and for her glory that the white South has oppressed, brutalized, lynched, and mutilated the black men for centuries.“¹⁵ Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Trumpauer Mulholland mit ihrem Engagement für die Gleichberechtigung Schwarzer Amerikaner_innen tiefverwurzelte Traditionen in Frage stellte, auf denen die Grundfesten der gesellschaftlichen sowie rechtlichen Normen der Südstaaten basierten.

In der gegenwärtigen Forschung zur afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung der 1950er und 1960er Jahre sind bereits ausgewählte Studien zur Körpergeschichte erschienen. Die physische Unversehrtheit und die Selbstbestimmung über den eigenen Körper sowie *interracial relationships* zwischen Schwarzen und weißen Aktivist_innen sind die wesentlichen Themen.¹⁶ Vor allem das preisgekrönte Werk der Historikerin Danielle L. McGuire *At the Dark End of the Street ist in diesem Zusammenhang hervorzuheben*. McGuire bricht mit der orthodoxen Erzählweise bisheriger Forschungsbeiträge und verortet einen über Jahrhunderte andauernden Kampf zum Schutz Schwarzer Frauen vor sexualisierter Gewalt und Vergewaltigung als zentrales Element für das Entstehen, den Verlauf und die Erfolge der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung.¹⁷ Die Relevanz körperlich-affektiver Momente von gewaltfreien Protestaktionen sind dahingegen nur vereinzelt thematisiert worden. Hier sind maßgeblich die bereits zitierte empirische Studie von Foster zum Greensboro Sit-In sowie die Arbeit des Soziologen Randolph

15 The Stesses of the White Female Worker in the Civil Rights Movement in the South by Alvin F. Poussaint, M.D., William Heath Research Papers, Box 3, Folder 27, Wisconsin Historical Society, Division of Library, Archives, and Museums Colletions (WHS). Siehe auch: Gabriele Dietze, *Weißer Frauen in Bewegung: Genealogien und Konkurrenzen von Race- und Genderpolitik* (Bielefeld: transcript Verlag, 2013); Glenda Elizabeth Gilmore, *Women and the Politics of White Supremacy in North Carolina, 1896–1920* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.); Danielle L. McGuire, *At the Dark End of the Street: Black Women, Rape, and Resistance – a New History of the Civil Rights Movement from Rosa Parks to the Rise of Black Power* (New York: Vintage Books a Division of Random House, Inc., 2010); Anne Stefani, „Image, Discourse, Facts: Southern White Women in the Fight for Desegregation, 1954–1965,“ *Miranda* 5 (2011): 2–15.

16 vgl. hier: Carol E. Henderson, Hrsg., *America and the Black Body: Identity Politics in Print and Visual Culture* (Madsion u.a.: Faileigh Dickinson University Press, 2009); Martha Hodes, *White Women and Black Men: Illicit Sex in the Nineteenth-Century South* (New Haven und London: Yale University Press, 1997); Ebd., Hrsg., *Sex, Love, Race: Crossing Boundaries in North American History* (New York und London: New York University Press, 1999); Dorothy Roberts, *Killing the Black Body: Race, Reproduction and the Meaning of Liberty* (New York: Vintage, 1999); Harriet A. Washington, *Medical Apartheid: The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to the Present* (New York: Doubleday, 2006).

17 McGuire, *At the Dark End of the Street*, S.xviii.

Hohle zu nennen, der eine performativitätstheoretische Perspektive auf den Körper in sozialen Protesten eröffnet.¹⁸ Ähnlich verhält es sich mit der Historiographie zum antirassistischen Engagement weißer Südstaatlerinnen in der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung. Der bisherige Forschungsfokus liegt auf weißen Frauen, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts bzw. im frühen 20. Jahrhundert geboren wurden und politisch aktiv waren.¹⁹ Mit Ausnahme der Studien von Anne Stefani und Sara Evans beschäftigt sich kaum eine wissenschaftliche Untersuchung mit der um 1940 geborenen Kohorte von weißen und aus den Südstaaten stammenden Aktivistinnen, zu der Trumpauer Mulholland gehört.²⁰ Der vorliegende Beitrag folgt dem Aufruf Schminckes nach vermehrten empirischen Einzeluntersuchungen zur Bedeutung des Körperlichen für soziale Bewegungen.²¹ Mit der Konzentration auf die körperlich-affektive Involvierung Trumpauer Mulhollands im Jackson Woolworth Sit-In trägt der Beitrag folglich zur Erschließung eines Desiderates in der Forschung zur Körperlichkeit von sozialen Protestbewegung sowie der Historiographie der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung bei.

Die Politisierung von Körpern kann sowohl in einem Top-Down Prozess als auch in einem Bottom-Up-Prozess betrachtet werden.²² Daher ist der vorliegende Aufsatz wie folgt untergliedert: zunächst wird die Untersuchung in ihren historischen Kontext eingebettet und dargelegt, in welcher Hinsicht der *racialized body* – und hier im Besonderen der weiße weibliche Körper – zum Gegenstand der Politik in den Südstaaten wurde, um nach der Abschaffung der Sklaverei den Status quo weißer Dominanz aufrechtzuerhalten. Anschließend wird in einer Bottom-Up-Perspektive

18 vgl. Foster, „Choreographies of Protest“; Randolph Hohle, „Politics, Social Movements, and the Body,“ *Sociology Compass* 4 (2010), S. 38–51.

19 vgl. Gabriele Dietze, *Weißer Frauen in Bewegung*; Catherine Fosl, *Subversive Southerner: Anne Braden and the Struggle for racial Justice in the Cold War South* (Lexington: University Press of Kentucky, 2006); Jacquelyn Dowd Hall, *Revolt against Chivalry: Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign against Lynching* (New York: Columbia University Press, 1993); Gerda Lerner, *The Grimké Sisters from South Carolina: Pioneers of Women's Rights and Abolition* (rev. ed. Chapel Hill, NC, u.a.: University of North Carolina Press, 2004); Kimberly K. Little, *You Must Be From The North: Southern White Women in the Memphis Civil Rights Movement* (Jackson: University Press of Mississippi, 2009); Gail S. Murray (Hrsg.), *Throwing Off the Cloak of Privilege: White Southern Women Activists in the Civil Rights Era* (Gainesville, FL, u.a.: University Press of Florida, 2004)

20 vgl. Sara Evans, *Person Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left* (New York: Alfred A. Knopf, 1979); Anne Stefanie, *Unlikely Dissenters: White Southern Women in the Fight for Racial Justice, 1920–1970* (Gainesville, FL, u.a.: University of Florida Press, 2015).

21 Schmincke, „Soziale Bewegungen,“ S. 255.

22 Ebd., S. 245 f.

die materiell-körperliche Dimension von Trumpauer Mulhollands Partizipation im Jackson Woolsworth Sit-In analysiert. Hierbei wird der Systematisierungsvorschlag von Schmincke genutzt, welcher die Relevanz des Körpers für soziale Bewegungen als *Zweck, Mittel, Ressource* und, da Protestaktionen auch transformativ auf den partizipierenden Körper zurückwirken können, als *Protestkörper* konstatiert.²³

The Southern Way of Life: Race, Sex und Bürgerrechte im tiefen Süden der 1960er Jahre

Aufbauend auf der Forschung von Michel Foucault und Judith Butler konstituiert sich die Materialität des Körpers als ein diskursives Produkt gängiger Normen und Praktiken. Demnach sind sowohl Körperwahrnehmungen und Körperkonzepte als auch Geschlechternormen und Geschlechterpraxen historisch wandelbar, kulturell konnotiert und sozial gerahmt. Jedoch ist der Körper nie nur passive Einschreibefläche oder stabiles Resultat dieser Praktiken, sondern setzt den Regulierungsbewegungen stets sein eigenes Potenzial entgegen. Körper beherbergen folglich ein eigenes Handlungsvermögen bzw. *agency*.²⁴ Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert erfüllt der vermeintliche Schutz einer idealisierten Vorstellung glorifizierter weißer Weiblichkeit oder „sacred white womanhood“ – geknüpft an den weißen weiblichen Körper – die gesellschaftliche Funktion, weiße rassistische Dominanz im Süden der USA zu legitimieren. Weiße Frauen und die Integrität ihrer Körper spielten daher sowohl eine fundamentale Rolle in der Restauration als auch in der anschließenden Bewahrung des rassistischen weißen Herrschaftsanspruches nach dem Sezessionskrieg. Obgleich das Ideal dieser glorifizierten weißen Weiblichkeit vornehmlich das Leben von Frauen aus den gehobenen Gesellschaftsschichten formte, beeinflusste es aufgrund seiner unmittelbar Verknüpfung mit der Aufrechterhaltung weißer rassistischer Dominanz alle weißen Frauen im Süden. Über Jahrzehnte hinweg wurde der Nimbus weißer Weiblichkeit instrumentalisiert, um die Schwarze Bevölkerung in den Südstaaten systematisch und

23 Ebd., S. 253 f.

24 Christiane König, Massimo Perinelli und Olaf Stieglitz, „Einleitung Praktiken,“ in *What Can A Body Do? Praktiken des Körpers in den Kulturwissenschaften*, hrsg. v. Netzwerk Körper (Frankfurt am Main und New York: Campus Verlag, 2012), S. 11–15; Imke Schmincke, „Körper,“ *Gender Glossar/ Gender Glossary*, letztes Update in 2018, letzter Zugriff am 18. April 2019, <https://gender-glossar.de/glossar/item/88-koerper>.

gewaltvoll zu unterdrücken sowie auszubeuten.²⁵ Im Folgenden soll dies schlaglichtartig dargelegt werden.

Mit den fortschreitenden Bemühungen der Bürgerrechtsaktivist_innen stieg die Furcht weißer Verfechter_innen des Jim Crow Systems vor einer vermeintlich militanten wie sexuellen Invasion, welche ihren gewohnten *southern way of life* bedrohte.²⁶ Dessen waren sich die Aktivist_innen durchaus bewusst. Die bloße Anwesenheit weißer Frauen in Begleitung Schwarzer Männer verletzte das „heiligste“ Tabu der sozialen Ordnung in den Südstaaten und erhöhte das Risiko für Schwarze Menschen in gemischten Gruppen Ziel gewalttätiger Angriffe zu werden. Für Casey Hayden, eine weiße, aus Texas stammende Aktivistin, schloss die Gefahr, die sie demnach für ihre Schwarzen Kamerad_innen darstellte, den Außeneinsatz und die Beteiligung an direkten Protestaktionen vorwiegend aus. „I was also conscious [...] of the danger I spread around me as a highly visible blond woman. [...] in good conscience I couldn't endanger my black companions, especially the guys, in that way.“²⁷ Nichtsdestotrotz waren sich führende Persönlichkeiten der Bürgerrechtsbewegung wie etwa Bob Moses bewusst, dass die Präsenz weißer Aktivist_innen die nationale Aufmerksamkeit auf die Geschehnisse im Süden lenken und dadurch wiederum den politischen Druck erhöhen würde, im Sinne der Bürgerrechtsbewegung zu intervenieren. Sally Belfrage, eine aus dem Norden stammende weiße Freiwillige erinnerte sich an Moses' Äußerungen diesbezüglich: „When you come South, you bring with you the concern of the country – because the people of the country don't identify with Negroes.“²⁸ Joan Trumpauer Mulholland war eine der weißen Aktivist_innen,

25 Stefani, „Image, Discourse, Facts,“ S. 4. Vgl. auch: Dora Apel, *Imagery of lynching: Black Men, White Women, and the Mob* (New Brunswick u.a.: Rutgers University Press, 2004), S.24–29/ 124f.; Dietze, *Weißer Frauen in Bewegung*; Hall, *Revolt against Chivalry*, S. 145; Elizabeth Gillespie McRae, *Mothers of Massive Resistance: White Women and the Politics of White Supremacy* (New York und Oxford: Oxford University Press, 2018).

26 vgl. Dittmer, *Local People*, S. 262–264; McGuire, *At the Dark End of the Street*, S. 204–208. Der Begriff Jim Crow hatte seinen Ursprung in den Minstrel Gesängen zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Weiße Schauspieler_innen traten in Blackface auf und stigmatisierten und verhöhnten die Schwarze Bevölkerung. In den 1830er Jahren wurde der Begriff so populär, dass er Einzug in das amerikanische Vokabular fand und seit den 1890er Jahren stellvertretend für das damalige rassistische Zweiklassenregime in den amerikanischen Südstaaten steht. Vgl. hier: Leon F. Litwack, *Trouble in Mind: Black Southerners in the Age of Jim Crow* (New York: Knopf, 1999), S. xiv f.

27 Casey Hayden, „Fields of Blue,“ in *Deep in Our Hearts: Nine White Women in the Freedom Movement*, hrsg. v. Constance Curry u.a. (Athens und London: University of Georgia Press, 2002), S. 355. Vgl. auch: Dittmer, *Local People*, S. 263; McGuire, *At the Dark End of the Street*, S. 207.

28 Sally Belfrage, *Freedom Summer* (New York: Viking Press, 1965), S. 10.

die mit ihrem sichtbaren politischen Engagement die Aufmerksamkeit der breiten Öffentlichkeit auf die Geschehnisse im Süden lenkte und sich für die Gleichberechtigung Schwarzer Bürger_innen einsetzte.

Im Gegenzug, so der Historiker John Dittmer, intensivierten sich vielerorts die Kampagnen gegen die Bürgerrechtsaktivist_innen und machten sexuelle Beziehungen zwischen weißen Frauen und Schwarzen Männer zu ihrem Herzstück.²⁹ Trumpauer Mulholland bekam dies am eigenen Leib zu spüren. Sie beteiligte sich 1961, gemeinsam mit Stokely Carmichael, an den vom *Congress of Racial Equality* (CORE) organisierten Freedom Rides, mit welchen die gerichtlich verordnete Desegregation öffentlicher Verkehrsmittel, Warteräume und Gaststätten getestet wurde. Trumpauer Mulholland zählte zu der Gruppe Schwarzer und weißer Aktivist_innen, welche nach ihrer Verhaftung in eines der berüchtigtsten Gefängnisse in den Südstaaten – Parchman Prison – verlegt wurde. Ihre Mutter war über diese Tatsache so entsetzt, dass sie an die Gefängnisleitung schrieb und um bessere Haftbedingungen für ihre Tochter bat. In der Reaktion des Direktors, Fred Smith, klangen die sexuellen und an der Segregation ausgerichteten Tabus wider, welche nach den Ansichten eines Großteils der weißen Bevölkerung im Süden von den Bürgerrechtsaktivist_innen missachtet wurden: „What I can't understand is why as a mother you permitted a minor white girl to gang up with a bunch of negro bucks and white hoodlums to ramble over this country with the express purpose of violating the laws of certain states and attempting to invite acts of violence.“³⁰ Fernerhin wird hier deutlich, dass der Nimbus weißer Weiblichkeit als ein Werkzeug zur sozialen Kontrolle weißer Frauen instrumentalisiert wurde. Eine weiße Frau, die gegen die Tugenden der „sacred white womanhood“ verstoßen hatte, verlor ihren Platz in der patriarchalen Gesellschaft und damit auch ihr gesellschaftliches Ansehen, was schwerwiegende Folgen für sie haben konnte.³¹

Gegen Mitte der 1960er Jahre spitzte sich die Ereignisse der Bürgerrechtsbewegung zu und kumulierten unter anderem in der Ermordung der aus Detroit stammenden Freiwilligenhelferin Viola Liuzzo durch Mitglieder des Ku Klux Klans (KKK). Sie hatte am Abend des 25. März 1965 geholfen, Aktivist_innen zwischen Montgomery (AL) und Selma

29 vgl. Dittmer, *Local People*, S. 263.

30 Ed King und Trent Watts, *Ed King's Mississippi: Behind the Scenes of Freedom Summer* (Jackson: University Press of Mississippi, 2014); S. 27.

31 vgl. Greer Litton Fox, „'Nice Girl': Social Control of Women through a Value Construct,“ *Signs* 2.4 (Sommer, 1977): S. 817; Hall, *Revolt against Chivalry*, S. 152- 154; Lynne Olson, *Freedom's Daughters: The Unsung Heroines of the Civil Rights Movement from 1830 to 1970* (New York u.a.: Touchstone, 2001), S. 23f.; Stefani, „Image, Discourse, Facts.“ S. 4.

(AL) hin und her zu befördern, die an den Protestmärschen von Selma nach Montgomery teilgenommen hatten. Auf ihrer letzten Route saß der damals 19-jährige Schwarze Bürgerrechtsaktivist Leroy Moton neben ihr im Fahrzeug. Die beiden wurden von einer Gruppe aufgebrachter Klan-Mitglieder überrascht, die aus einem vorbeifahrenden Auto heraus wiederholt auf Liuzzo und Moton schossen. Liuzzo erlag augenblicklich ihren Verletzungen. Laut des Historikers Taylor Branch beschuldigten die Attentäter Liuzzo und Leroy, eine ihren Vorstellungen nach unzüchtige und gegen den allgemein anerkannten rassistischen Verhaltenskodex verstoßende Liebesbeziehung miteinander zu führen.³² In der daraufhin stattfindenden Gerichtsverhandlung argumentierte der Anwalt der Angeklagten, seine Mandanten hätten zum Schutz des Erhalts weißer rassistischer Herrschaftsansprüche gehandelt und diskreditierte das Mordopfer vehement. Die weiße und aus den Südstaaten stammende Aktivistin Virginia Durr war bei der Verhandlung anwesend und berichtete unter dem Pseudonym Eliza Heard entsetzt über das Geschehen im Gerichtssaal. „He accused the poor, dead woman of the nastiest sort of sex, she was driving with the Negro boy for purpose of sex, she was going out to park with the Negro boy with no other purpose than sex. He piled vileness upon vileness until the whole courtroom stank. And all in the name of ‘Southern Tradition and pure white Southern Womanhood.’“³³ Liuzzos Fall sowie Durrs Berichterstattung über den Mordprozess verdeutlichen, dass bereits die Annahme, gegen den Nimbus der “sacred white womanhood” verstoßen zu haben, schwerwiegende und mitunter tödliche Folgen für weiße Frauen haben konnte. Ferner unterstreicht es die Bereitschaft weißer Verfechter_innen des Jim Crow Systems, mit allen Mitteln gegen die Aufhebung des *southern way of life* zu intervenieren.

32 vgl. Taylor Branch, *At Canaan's Edge: America in the King Years, 1965–1968* (New York: Simon and Schusters, 2006), S. 173f. Vgl. auch: Mary Stanton, *From Selma to Sorrow: The Life and Death of Viola Liuzzo* (Athens und London: University of Georgia Press, 1998); James P. Turner, *Selma and the Liuzzo Murder Trials: The First Modern Civil Rights Convictions* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2018).

33 Eliza Heard, „Economics and a Murder Trail,“ *New South*, October 1965, S. 5. McGuire zu Folge war J. Edgar Hoover, der Direktor des FBIs, tief in der Verleumdungskampagne gegen Liuzzo involviert und machte die junge Frau basierend auf vergleichbaren Argumenten selbst für ihren Tod verantwortlich, vgl. hier: McGuire, *At the Dark End of the Street*, S. 224–229.

Der Körper im sozialen Protest: Joan Trumpauer Mulholland und das Jackson Woolworth Sit-In von 1963

Vor diesem historischen Hintergrund muss das Jackson Woolworth Sit-In von 1963 und Joan Trumpauer Mulhollands Beteiligung an demselben analysiert werden. Zu dem Zeitpunkt als Trumpauer Mulholland neben Anne Moody und Pearlana Lewis am Lunchcounter Platz nahm, verkörperte sie für die anwesenden weißen Schaulustigen das oben beschriebene idealisierte Bild weißer Weiblichkeit. Mit einem einzelnen physischen Akt widersetzte sie sich dem Konstrukt der devoten, unschuldigen und apolitischen „Southern Belle“³⁴ und wand sich aktiv gegen die Instrumentalisierung weißer Frauen für die jahrzehntelang andauernde gewaltsame Unterdrückung Schwarzer Menschen. „But than I sat down, that is when I became a problem.“³⁵ Ihr Körper war hierbei für die Protestaktion auf unterschiedlichste Weise von wesentlicher Bedeutung.³⁶

Sit-Ins waren im Zuge der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung veranstaltete gewaltfreie Protestaktionen, mittels derer gegen die Segregation des öffentlichen Raumes demonstriert wurde. Im Fall der Einzelhandelskette Woolworth war es Schwarzen Konsument_innen in der Regel gestattet, gemeinsam mit ihren weißen Mitmenschen in allen Abteilungen der Läden ihre Einkäufe zu tätigen. Die einzige Ausnahme stellte der Gastronomiebereich dar. Hier waren entweder speziell segregierte Abschnitte eingerichtet, in denen Schwarze Besucher_innen Platz nehmen konnten, oder sie mussten ihre Speisen zum Mitnehmen bestellen, da es ihnen untersagt war, ihr Essen in den Räumlichkeiten des Restaurants zu konsumieren. Mit der ab 1960 rasant ansteigenden Anzahl

34 Unverheiratete weiße Frauen, wie Trumpauer Mulholland, galten dem normativen und idealisierten Geschlechterkodex nach als „Southern Belles.“: „She is the fragile, dewy, just-opened bloom of the southern female: flirtatious but sexually innocent, bright but not deep, beautiful as a statue or painting or porcelain but risky to touch. A form of popular art, she entertains but does not challenge her audience. Instead, she attracts them – the more gentlemen callers the better – and finally allows herself to be chosen by one.“ Vgl. Anne Goodywn Jones, „Belles and Ladies,“ in: *Gender, The New Encyclopedia of Southern Culture*, Vol. 13, hrsg. v. Nancy Bercauw und Ted Ownby (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2009), S. 42.

35 Joan Trumpauer Mulholland, interviewt von Loki Mulholland, in der Dokumentation *An Ordinary Hero: The True Story of Trumpauer Mulholland*, eine Produktion von Taylor Street Films, produziert von Loki Mulholland und K. Danor Gerald, Drehbuch von Loki Mulholland, 2011, 50:32.

36 Wie in der Einleitung angekündigt, wird im Folgenden mit dem Systematisierungsvorschlag für Körper in sozialen Bewegungen von Schmincke gearbeitet, vgl. hier: Schmincke, „Soziale Bewegungen,“ S. 253f.

an Sit-Ins vollzogen primär Schwarze Demonstrierende genau den physischen Akt, der ihnen unter der strengen Jim Crow Gesetzgebung verboten war. Ihre Körper erfüllten damit den spezifischen *Zweck*, der Gegenstand ihrer Protestaktion war. Der Historiker George Lewis fügt dem eine ideologische Dimension hinzu: „for sit-ins posed such fundamental questions as to render continued segregation ideologically untenable.“³⁷ Sit-Ins zielten nicht allein auf die Desegregation des öffentlichen Raumes ab, sondern thematisierten gleichzeitig das der Desegregation inhärente Ideal einer integrierten Gesellschaft.³⁸ Als weiße und aus den Südstaaten stammende Frau setzte Trumpauer Mulhollands physische Beteiligung am Jackson Woolworth Sit-In diesbezüglich ein unübersehbares Zeichen für ihre Solidarität mit Schwarzen Protestierenden und für ihre Ablehnung des rassistischen Jim Crow Systems. „I thought that if integration meant anything, it should be a two-way street. It shouldn't just be that blacks were allowed into white places, but that whites and blacks did things together.“³⁹ Der Moment ihres Eintretens in den Protest verdeutlicht dies. Obgleich ihre Beteiligung am Sit-In nicht dem geplanten Ablauf der Protestaktion entsprach, war sie die erste weiße Aktivistin an diesem Tag, die an der zunächst primär durch Schwarze Demonstrierende initiierten Aktion teilnahm. Sie widersetzte sich damit unmissverständlich der Vorstellung, dass weiße Südstaatler_innen mit dem System der Segregation grundlegend einverstanden waren.⁴⁰

Die Körper der Studierenden fungierten somit auch als *Mittel*, um die eben dargelegten Zwecke der Protestaktion nach außen zu artikulieren und eine Sichtbarkeit für diese zu erzeugen. Auf D. C. Sullivan, einer der gewalttätigen Schaulustigen, die sich um Moody, Lewis und Trumpauer Mulholland versammelt hatten, hatte das Sit-In eine erhebliche Wirkung.

37 Lewis, „Complicated Hospitality“, S. 45.

38 Ähnlich verhielt es sich mit anderen gewaltfreien physischen Interventionstaktiken, wie beispielsweise den Freedom Rides. Bereits 1961 beschlossen James Forman und Charles Sherrod – führende Mitglieder des *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC) – den von ihnen organisierten „Albany Freedom Ride“ von einer gleichen Anzahl an Schwarzen und weißen Aktivist_innen durchführen zu lassen, zu denen auch die weißen Südstaaten-Aktivistinnen Casey Hayden und Joan C. Browning gehörten. Absicht der beiden Männer war es, durch diese Zusammensetzung die integrierte Gesellschaft zu demonstrieren, für welche sie sich einsetzten. Vgl. Joan C. Browning, „Shiloh Witness,“ in *Deep in Our Hearts: Nine White Women in the Freedom Movement*, hrsg. v. Constance Curry u.a. (Athens und London: University of Georgia Press, 2002), S. 66–71; James Forman, *The Making of Black Revolutionaries* (Seattle und London: University of Washington Press, 1997), S. 252f.; Hayden, „Fields of Blue,“ S. 347; Zinn, *SNCC*, S.129f.

39 Interview mit Historiker Michael O'Brien, vgl. O'Brien, *We Shall Not Be Moved*, S. 38.

40 vgl. Lewis, „Complicated Hospitality“ , S. 48.

„As he entered the store, Sullivan immediately knew something unusual was happening. He spied the blacks at the counter and then, with amazement, saw the whites. He had never seen the two races together in a public place [...].“⁴¹ Nicht allein die Protestaktion an sich rief Wut und Aggression in ihm wach, sondern auch die besondere Tatsache, dass sich weiße Personen aktiv an dem Sit-In beteiligten und damit gegen die grundlegenden Normen zur Aufrechterhaltung weißer Dominanz verstießen.⁴²

Bereits zu Beginn des Sit-Ins waren Journalist_innen sowie Kamerateams im Woolworth anwesend und dokumentierten minutiös die Ereignisse, um sie anschließend über die Grenzen Jacksons hinaus zu verbreiten. Eines dieser Bilder entwickelte sich rasch zu einer Ikone der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre. Es handelt sich hierbei um die bereits zu Beginn dieses Beitrages beschriebene Fotografie von Fred Blackwell, welche Trumpauer Mulholland im Mittelpunkt des Geschehens zeigt. Gerade aufgrund der physischen Gewalt, auf die in dem Foto lediglich angedeutet wird, besaß es eine solche öffentlichkeitswirksame Dimension. Es fand in den darauffolgenden Tagen und Wochen mit weiteren ähnlichen Bildern des Sit-Ins als Titelbild für zahlreiche Berichterstattungen in der *New York Times*, der *Jackson Daily News* und selbst in dem australischen *Daily Telegraph* Verwendung. In dem Nachrichtenblatt *Pittsburgh Courier* ist eines der Bilder überdies mit den sarkastischen Worten „Brave White Americans!“ betitelt worden.⁴³ Nicht die Demonstrierenden und ihre Protestaktion werden von einem Großteil der Presse in einem negativen Licht dargestellt, sondern die gewalttätigen Übergriffe durch weiße Schaulustige. In einem Interview mit dem Historiker John Dittmer urteilt Trumpauer Mulholland wie folgt über die Relevanz der Aufnahme: „I think the Greensboro sit-in was nice and orderly. This one you have a definite feel of violence. It’s imminent, but there is no actual violence happening at the moment the camera clicked. But it tells the story. And it’s an integrated group. So, it’s good to use [...].“⁴⁴ Das Ausbleiben gewaltvoller Gegenreaktionen während des Greensboro Sit-Ins von 1960, bei welchem vier Schwarze Aktivisten – Joseph McNeil, Izell Blair, Franklin McCain und David Richmond – erfolgreich den Lunchcounter ihres lokalen Woolworth Geschäftes integrierten, bedeutet selbstverständlich nicht, dass die jungen Männer mit ihrer Protestaktion

41 O’Brien, *We Shall Not Be Moved*, S. 45.

42 vgl. Zinn, *SNCC*, S.181.

43 “Brave White Americans!”, *Pittsburgh Courier*, June 8, 1963, Hunter Gray (John R. Salter) Papers, Box 1 Folder 17, WHS. Vgl. auch: News Clippings, 1962–1964, undated, Hunter Gray (John R. Salter) Papers, Box 1 Folder 17, WHS.

44 Trumpauer Mulholland, *Southern Oral History Program*, S. 52.

kein Risiko eingehen, sich einer solchen Gefahr wohlmöglich auszusetzen. Die Bedrohung für die Studierenden durch Schaulustige und die Polizei vor Ort war allgegenwärtig.⁴⁵ Die vorgenannte Fotografie pointiert jedoch anschaulich, dass die Bemühungen der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung auch von Seiten weißer Aktivist_innen vehement und auf Kosten der eigenen körperlichen Unversehrtheit unterstützt wurden. Die Befürworter_innen der Segregation wollten diese Botschaft nicht verbreitet wissen, sodass sie Vertreter_innen der Presse am 28. Mai 1963 gewaltvoll daran zu hindern versuchten, das Geschehen in Jackson zu dokumentieren.⁴⁶ Die Art und Weise, wie die amerikanische Gesellschaft auf die Aufnahmen reagieren würde, lag nicht in der Hand der Protestierenden. Dies wird daran deutlich, dass Trumpauer Mulholland als einzige weiße und aus den Südstaaten stammende Aktivistin aufgrund ihrer großen Resonanz in der Öffentlichkeit vom Ku-Klux-Klan (KKK) in Mississippi auf eine schwarze Liste gesetzt wurde, die sie als vogelfrei erklärte.⁴⁷ Neben ihrem Bild befanden sich auch die Portraits von Anne Moody, Ed King, John Slater, Emmett Till und Medgar Evers auf dem Flugblatt. Till – ein zum Zeitpunkt seiner Ermordung 14-jähriger Junge – und Evers – einer der führenden Mitglieder der *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) in Jackson und eine Koryphäe der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung – waren zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der schwarzen Liste bereits von Sympathisant_innen bzw. aktiven Mitgliedern des KKK ermordet worden. Ihre Gesichter waren mit großen Kreuzen durchgestrichen.⁴⁸ Außerdem hebt dies abermals hervor, dass Trumpauer Mulhollands weißer weiblicher Körper und ihr physischer Einsatz für die Desegregation als signifikante Bedrohung für die Aufrechterhaltung des Status quo weißer rassistischer Dominanz gewertet wurden.

45 vgl. Carson, *In Struggle*, S. 9–12; Chafe, *Civilities and Civil Rights*, S. 112–120; Wesley Hogan, *Many Minds, One Heart: SNCC's Dream for a New America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007), S. 26–27.

46 vgl. O'Brien, *We Shall Not Be Moved*, S. 135–138; John R. Salter, Jr., *Jackson, Mississippi: An American Chronical of Struggle and Schism* (Hicksville: Exposition Press, 1979), S. 7.

47 vgl. Schmincke, „Soziale Bewegungen,“ S. 253; Bzgl. der KKK Flugblätter vgl. King und Watts, *Ed King's Mississippi*, S.16; Moody, *Coming of Age in Mississippi*, S. 306.

48 vgl. Dittmer, *Local People*; Myrlie Evers-Williams und Manning Marable, *The Autobiography of Medgar Evers: A Hero's Life and Legacy Revealed Through His Writings, Letters, and Speeches* (New York: Basic Civitas, 2005); Carol E. Henderson, „Policing the Racial Divide: The Body, The Nation, and the Emmett Till Murder,“ in *America and the Black Body: Identity Politics in Print and Visual Culture*, hrsg. v. Carol E. Henderson (Madison u.a.: Faileigh Dickinson University Press, 2009), S. 224–236; Mamie Till-Mobley, *Death of Innocence: The Story of the Hate Crime that changed America* (New York: Random House, 2003).

Die Verletzungsoffenheit, die Trumpauer Mulholland und ihre Mitstreiter_innen an diesem Tag bewiesen, kennzeichnete ihre Bereitschaft, ihren eigenen Körper als *Ressource* für die soziale Bewegung einzusetzen. Laut George Lewis standen bei integrierten Protestaktionen weiße Aktivist_innen in einem besonderen Maße im Zentrum der gewaltvollen Attacken. Als „southern heretics“ gebrandmarkt, wiesen sie unübersehbar und von innen heraus das Jim Crow System zurück. „Jim Crow supporters took particular offense at the presence of whites born and bred in the South at the epicenter of protest, as this belied the argument that segregation was only understood by those who grew up within its complex and peculiar customs.“⁴⁹ D.C. Sullivans feindselige Reaktion auf Trumpauer Mulholland unterstreicht diese Beobachtung: „I just knew it wasn't right, [...] I felt the whites were the ones making the mistake and downgrading their selves.“⁵⁰ Der Mob, zu dem auch Sullivan zählte und der die Protestierenden am Lunchcounter des Woolworth in Jackson umgab, reagierte auf Trumpauer Mulhollands Beteiligung am Sit-In wie ein Schwarm wütender Hornissen und zeigte sich von Beginn an äußerst gewaltbereit.⁵¹ Anne Moody erinnerte sich, dass, nachdem Trumpauer Mulholland neben ihr und Pearlana Lewis Platz genommen hatte, ein älterer weißer Mann die Umstehenden anwies, die Frauen von ihren Stühlen zu reißen. „Which one should I get first?“ a big husky boy said. „That white nigger,“ the old man said.“⁵² Die rassistische Beschimpfung zeigt auf, dass in den Augen der versammelten Schaulustigen Trumpauer Mulholland durch ihren Aktivismus und dem damit einhergehenden Bruch mit der glorifizierten Vorstellung weißer Weiblichkeit alle daran geknüpften Privilegien verlor. Dies entband den aufgebrachten Mob, bestehend aus vornehmlich weißen Männern, von ihrem normativen Pflichtgefühl – dem Schutz weißer Frauen – und machte Trumpauer Mulholland für sie angreifbar. Als weiße und aus den Südstaaten stammende Aktivistin war sie „the segregationists worst nightmare“⁵³ und stellte eine deutlich sichtbare Gefahr für die ideologische Grundlage des Jim Crow Systems dar, welche unter allen Umständen vereidigt werden musste. Ferner demonstrierte die integrierte Gruppe Protestierender eine hohe

49 Lewis, „Complicated Hospitality,“ S. 48.

50 Interview mit dem Historiker Michael O'Brien, vgl. O'Brien, *We Shall Not Be Moved*, S. 136.

51 Ebd., S. 130.

52 Moody, *Coming of Age in Mississippi*, S. 238. Vgl. auch: King und Watts, *Ed King's Mississippi*, S. 12.

53 M.J. O'Brien, interviewt von Loki Mulholland, in der Dokumentation *An Ordinary Hero: The True Story of Trumpauer Mulholland*, eine Produktion von Taylor Street Films, produziert von Loki Mulholland und K. Danor Gerald, Drehbuch von Loki Mulholland, 2011, 38:21.

Risikobereitschaft und ging bis zum Äußersten, um die Dringlichkeit ihrer Anliegen zu verdeutlichen. Niemand hatte zu Beginn damit gerechnet, dass die Protestaktion über einen längeren Zeitabschnitt andauern würde, geschweige denn mit den enorm gewaltvollen Gegenreaktionen der Umstehenden.⁵⁴ Knapp drei Stunden lang waren die Aktivist_innen schwerwiegender verbaler wie physischer Gewalt ausgesetzt. In ihren Erinnerungen verglich Trumpauer Mulholland das Sit-In mit einem Schlachtfeld. „We could have been killed,“ konstatierte sie Jahre später.⁵⁵ Moody bestätigt in ihrer bereits 1968 erschienen Autobiographie *Coming of Age in Mississippi* Trumpauer Mulhollands Eindruck der Stimmung an diesem Tag: „They [the white mob] believed so much in the segregated Southern way of life, they would kill to preserve it.“⁵⁶ Ihre Befürchtung entsprang durchaus einer realen Bedrohung: Nur wenige Tage nach dem Sit-In erschoss Byron De La Beckwith – ein Mitglied des White Citizens' Council und später des KKKs – Medgar Evers in der Einfahrt seines Hauses. Während des Freedom Summer 1964 kam es zu weiteren Morden, welche die afroamerikanische Bürgerrechtsbewegung tief prägten. Das wohl bekannteste Beispiel ist der dreifache Lynchmord an den Aktivisten James Earl Chaney, Andrew Goodman und Michael Schwerner durch Mitglieder des KKKs.⁵⁷ Angst war allerdings nicht die bleibende Emotion, die Trumpauer Mulholland mit ihrem Engagement im Jackson Woolworth Sit-In verband. In ihrer Erinnerung an diesen Tag überwiegt das Gefühl des Zusammenhalts und der Solidarität für die Menschen, mit denen sie diese schweren Stunden teilte sowie das Bewusstsein, dass sie bereit waren, für einander und das Ziel, die Gleichberechtigung Schwarzer Menschen in den US-amerikanischen Südstaaten, zu sterben.⁵⁸ In Anbetracht der Gewalt, der die Aktivist_innen am Lunchcounter ausgesetzt waren, ist

54 Man ging davon aus, dass die Polizei die Demonstration nach kurzer Zeit auflösen würde. Allerdings wurde wenige Tage vor dem geplanten Protest durch eine Supreme Court Entscheidung festgelegt, dass von nun an die Exekutivgewalten Sit-Ins nur auf ausdrückliche Bitte der Inhaber_innen bzw. Manager_innen, der Einrichtungen, in der der Sit-In stattfand, unterbinden durften. Daher betrat die vor dem Laden versammelte Polizei den Woolworth Markt erst, als dessen Manager auf Bitte des Tougaloo Präsidenten die ausdrückliche Erlaubnis dafür gab. Vgl. hier: John Kirk, „Another Side of the Sit-Ins: Nonviolent Direct Action, the Courts, and the Constitution,“ in: *From Sit-Ins to SNCC: The Student Civil Rights Movement in the 1960s*, hrsg. v. Iwan Morgan und Philip Davies (Gainesville, FL, u.a.: University of Florida Press, 2012), S. 23–40; O'Brien, *We Shall Not Be Moved*, S. 35/ 112f.

55 Trumpauer Mulholland, *Southern Oral History Program*, S. 54f. Sowie Interview mit Historiker Michael O'Brien, vgl. O'Brien, *We Shall Not Be Moved*, S. 141.

56 Moody, *Coming of Age in Mississippi*, S. 239. Vgl., Salter, *Jackson, Mississippi*, S. 134–136.

57 vgl. Dittmer, *Local People*, p. 247f.; O'Brien, *We Shall Not Be Moved*, S.180–204.

58 vgl. Ebd., S. 141.

es jedoch nur schwer vorstellbar, dass Trumpauer Mulholland keinerlei Furcht empfand.

Soziale Bewegungen und protestierende Körper standen in einem Wechselverhältnis zueinander. Sit-Ins sind Praktiken, die den Körper für den Protest instrumentalisieren und gleichzeitig auf den Körper selbst zurückwirken – folglich transformiert sich dieser zu einem *Protestkörper*.⁵⁹ Die Inszenierung des demonstrierenden Körpers spielt hierbei eine wichtige Rolle. Obwohl Trumpauer Mulholland spontan und ungeplant an dem Woolworth Sit-In teilnahm, tat sie dies nicht unvorbereitet. Sie war zu diesem Zeitpunkt bereits eine erfahrene Aktivistin, die in den Jahren zuvor an zahlreichen vergleichbaren Protestaktionen teilgenommen und dementsprechend ihren Körper für die unterschiedlichsten Situationen geschult hatte. Eine Taktik des gewaltfreien Widerstands, welche sie dabei erlernte, war das Auftreten mit einem gepflegten äußeren Erscheinungsbild sowie die Kontrolle ihres Verhaltens gegenüber den bzw. ihrer Reaktionen auf die potentiell gewaltbereiten Schaulustigen. „They [the activists] charged themselves with the task of remaining respectful at all times. Dressing well, they endeavored to sit upright and never talk back or laugh at those around them. If they brought books to read, they chose textbooks rather than magazines. Above all, they aspired to meet all threats and acts of violence toward them with a stoic, non-compliant non-action.“⁶⁰ Unabhängig davon, was ihr aus der gewalttätigen Menge entgegengebracht wurde, hatte Trumpauer Mulholland diese Grundsätze verinnerlicht und behielt während des gesamten Sit-Ins ihre Fassung. John Salter, der mittlerweile ebenfalls am Lunchcounter Platz genommen hatte, erinnert sich, dass er sich mit Moody und Trumpauer Mulholland über das Studium der beiden Frauen am Tougaloo College unterhielt, an dem er selbst als Dozent tätig war, um sich von den vorwährenden Attacken abzulenken. „I asked Annie Moody what she thought of the final examination questions that I had asked in Introduction to Social Studies. She smiled and said she felt they were much too tough. Joan began to talk about her final exams. More ketchup and mustard were poured over us. Then sugar was dumped in our hair. We talked on.“⁶¹ In den Augen der Aggressor_innen konnte dieses Verhalten auch als Provokation aufgenommen werden, da es den äußerlichen Anschein erweckte, als ob sich die Aktivist_innen von den ständigen Attacken gegen sie nicht einschüchtern lassen würden bzw. diese ihnen nichts anhaben konnten. Mit der Aufrechthaltung ihres Protestes unabhängig davon, was

59 vgl. Pabst, „Protestkörper und Körperprotest,“ S. 1; Schmincke, „Soziale Bewegungen,“ S. 254.

60 Foster, „Choreographies of Protest,“ S. 399.

61 Salter, *Jackson, Mississippi*, S. 135.

um sie herum geschah, demonstrierten Trumpauer Mulholland und ihre Mitstreiter_innen abermals ihre eigene Durchsetzungskraft sowie die Dringlichkeit ihres Anliegens. In einem Interview mit dem Historiker Michael O'Brien äußerte sich Salter wie folgt über Trumpauer Mulhollands Contenance: „Joan could be cool right in the middle of World War III.“⁶² Ob diese Anmerkung auch auf ihren inneren Gemütszustand zutrifft, bleibt fraglich. Einen bleibenden Eindruck hinterließ ihr Auftreten gewiss. Auch dreißig Jahre nach dem Ereignis konnte sich D.C. Sullivan, einer der gewalttätigen Schaulustigen, detailliert an Trumpauer Mulhollands physische Präsenz am Woolworth Lunchcounter erinnern.

Fazit

Auf lokaler Ebene übte das Woolworth Sit-In von 1963 einen enormen Einfluss auf die Desegregationsbemühungen in Jackson aus. Vor der Protestaktion ließen sich nur schwer neue Mitstreiter_innen mobilisieren, viele der Schwarzen Bürger_innen hatten zu große Angst vor gewaltvollen Rückschlägen seitens weißer Anhänger_innen des Jim Crow Systems. Zu der Großversammlung am Abend des gleichen Tages strömten allerdings statt der üblichen fünfhundert rund tausend Menschen, um ihre Unterstützung für die Anliegen der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung zu demonstrieren. Darüber hinaus hatten Aktivist_innen nur wenige Tage zuvor, am 21. Mai, eine Liste mit acht Forderungen zur Aufhebung der Segregation an Jacksons Bürgermeister Allen Cavett Thompson gestellt, zu denen auch die Desegregation der städtischen Lunchcounter und Restaurants zählte. Dieser wies das Gesuch der Protestierenden jedoch entschieden ab. Nichtsdestotrotz beugte sich Thompson wenige Tage nach dem Woolworth Sit-In dem durch die Protestaktion generierten Druck auf ihn und sein Amt und stimmte sechs der ursprünglichen acht Forderungen zu, unter anderem der Desegregation von Lunchcountern.⁶³

Imke Schminckes Systematisierungsvorschlag für die Analyse von Körpern in sozialen Bewegungen ermöglicht es, die materiell-körperliche Dimension beziehungsweise Relevanz von Trumpauer Mulhollands Partizipation im Jackson Woolworth auf vielfältige Weise zu untersuchen. Ihr Körper diene ihr als Mittel zum Zweck ihres Protestes: das der Desegregation inhärente Ideal einer integrierten und gleichberechtigten Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen und sich im selben Zug der Vorstellung zu widersetzen, dass weiße Südstaatler_innen mit der Segregation grundsätzlich übereinstimmten. Für die Anhänger_innen des Jim Crow

62 Interview mit dem Historiker Michael O'Brien, vgl. Ebd., S. 141.

63 Ebd., S. 114/ 148f.

Systems stellte dieser körperlich-affektive Akt eine ernstzunehmende Bedrohung der ideologischen Begründung ihrer Gesellschaftsordnung dar. Der wütende Mob, der Trumpauer Mulholland und ihre Mitstreiter_innen umgab, vergalt ihr ihre Partizipation mit außerordentlicher verbaler und physischer Gewalt. Ihr Körper, der in den Taktiken des gewaltfreien Widerstands geschult war, hielt diesen Angriffen stand und verdeutlichte auf diese Weise die Dringlichkeit ihres Protestes.

Abschließend zeigt sich, dass in Trumpauer Mulhollands Fall ihr Körper in zweifacher Hinsicht im Fokus des Politischen stand. Zum einen verkörperte sie als weiße und aus den Südstaaten stammende Frau nach außen die rassistisch konstruierte Vorstellung einer apolitischen, devoten und schutzbedürftigen „Southern Belle“. Diese wurde über Jahrzehnte hinweg instrumentalisiert, um die Schwarze Bevölkerung in den Südstaaten systematisch zu unterdrücken. Auf der anderen Seite brach sie mithilfe ihres ‚Aktivismus‘ auf physische Weise mit dem Konstrukt der „sacred white womanhood“ und setzte sich unübersehbar für die Gleichberechtigung ihrer Schwarzen Mitmenschen ein. Trumpauer Mulholland trug demnach zum Erfolg der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung in Jackson und dem demokratischen Wandel in den Vereinigten Staaten der 1960er Jahre bei. In einem Interview mit dem Historiker M. J. O’Brien schildert der Fotograf Fred Blackwell den Moment, in dem er die zu Beginn beschriebene ikonische Fotografie aufnahm, wie folgt: „It hit me when I was photographing [...] that they were right and we were wrong.“⁶⁴

Clara-Sophie Höhn, Kontakt: clara-sophie.hoehn(at)philhist.uni-augsburg.de. Studium der Geschichte in Heidelberg, Berlin und London. Zurzeit Doktorandin an der Professur für die Geschichte des europäisch-transatlantischen Kulturraums an der Universität Augsburg zum Thema „Invisible Revolutionaries“ – White Southern Female Activists in the Civil Rights Movement, 1955–1968“.

64 Interview mit dem Historiker Michael O’Brien, vgl. Ebd., 286.

Zur (Nekro-)Politik der Körper auf der Straße. Protest und öffentliche Trauer in Serbien um das Jahr 2000

Željana Tunić

English abstract: This paper explores the relation between bodies on the street and politics by putting emphasis on vulnerability as the core of sovereignty. In doing so it brings together Judith Butler's concept of "Politics of the Street" and Achille Mbembe's approach of "Necropolitics". The analysis concentrates on two scenes: Firstly, the political resistance against the (semi-)authoritarian regime of Slobodan Milošević in Serbia during the period of 1997 to 2000, and secondly, practices of public mourning after the assassination of the Serbian Prime Minister and former leader of the resistance Zoran Đinđić.

Der Hinweis auf die politische Handlungsfähigkeit als eine primär körperlich zu denkende Domäne ist der Haupteckstein der „performativen Theorie der Versammlung“¹ von Judith Butler.² Denn hat es sich zwar etabliert, den Körper politisch zu denken, so ist eine körpergeschichtliche Untersuchung der Politik, die sich nicht allein auf Fragen der Verkörperung konzentriert, ein immer noch zu wenig reflektiertes Feld. Eine solche Perspektivierung nimmt der vorliegende Aufsatz vor. In einem ersten Schritt beleuchtet er die Proteste als Praxis der kollektiven körperlichen Handlung, welche zugleich die staatliche (Re-)Aktion körpergeschichtlich mitdenkt und nach ihrer politischen Reichweite fragt. Dadurch wird eine andere, zu wenig erforschte Facette von Widerständigkeit untersucht: Wie staatliche Institutionen „den Protest

1 Judith Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Suhrkamp, Berlin 2018.

2 Vgl. Gerald Posselt, Tatjana Schönwälder-Kuntze, Sergej Seitz (Hg.), *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*, transcript, Bielefeld 2018, 12, oder: Timo Luks Rezension der ersten deutschen Ausgabe des Buches *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* im Jahr 2016 bei H-Soz-Kult: Timo Luks: Rezension zu: Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Aus dem Amerikanischen von Frank Born. Berlin 2016. ISBN 978-3-518-58696-9, in: H-Soz-Kult, 23.02.2017, <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-25196>, letzter Aufruf 26.01.2020.

regieren“³. Wie Joachim Häberlen hervorhebt, bedeutet Widerstand, dass das Land zunehmend „unregierbar“ werde: „Auf den Protest zu antworten, ihn zu steuern oder zu unterdrücken, ihn mithin zu ‚regieren‘, wurde [...] zu einer zentralen Herausforderung für den Staat.“⁴ Dabei kann der verletzte Körper eine bedeutende Rolle einnehmen, besonders in politischen Transformationsprozessen. Die vorliegende Untersuchung geht aber noch einen Schritt weiter und fragt nach dem Resonanzraum des Körpers, wenn er tatsächlich den Tod erleidet und dabei kollektiv und medial übertragen von anderen Körpern betrauert wird – wenn man also die Versammlung als körperliche Handlung des öffentlichen Trauerns unter die Lupe nimmt. Der Akt des kollektiven, körperlichen Erscheinens in Trauer wird oft zum Protest, zugleich aber auch zur politischen Ressource, um welche verschiedene Akteur*innen bei der Machtverteilung ringen.

Bei den hier zu analysierenden Praktiken wird sich zeigen, dass die (staatlichen) Akteur*innen in ihren Unterdrückungs- und Vereinnahmungsmechanismen eine Logik des Körperlichen anwenden, für deren Analyse sich das Konzept der *Nekropolitik* von Achille Mbembe⁵ sehr gut eignet. Ein solcher Zugang ermöglicht uns einen Einblick in die Funktionsweisen ausgeprägt repressiv agierender Staaten: Bei der Inszenierung staatlicher Macht und letztlich seiner Selbstbestätigung bedienen sich die Akteur*innen des verwundbaren Körpers. Mbembe sieht aber jede Souveränität in dem Recht begründet, „zu entscheiden, wer leben wird und wer sterben muss“⁶. Dies führt uns zum Grundgedanken, nach welchem sich das Politische aus der Vulnerabilität ergibt – Vulnerabilität, in Anlehnung an Butler und mit Worten von Lisa Folkmarson Käll, verstanden als „the constitutive openness of the body“, dessen „incorporating of otherness involve an element of risk or possible danger that cannot be predicted, calculated, or managed and that is essential to finite life itself“⁷. Zwar lässt der Körper – der dem Tod grundsätzlich ausgesetzt ist – den Bereich entstehen, in welchem das Politische zu verorten ist, dennoch

3 Vgl. Alexandra Jaeger, Julia Kleinschmidt, David Templin (Hg.), *Den Protest regieren. Staatliches Handeln, neue soziale Bewegungen und linke Organisationen in den 1970er und 1980er Jahren*, Klartext, Essen 2018.

4 Joachim Häberlen, Rezension für das Buch Jaeger-Kleinschmidt-Templin 2018 bei H-Soz-Kult am 02.04.2019: <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbu-echer-24700>, letzter Aufruf 26.01.2020.

5 Achille Mbembe, *Nekropolitik*, in: Marianne Pieper, Thomas Atzert, Serhat Karakayali und Vassilis Tsianos (Hr.), *Biopolitik – in der Debatte*, Springer VS, Wiesbaden 2011, 63–96.

6 Mbembe 2011, 63.

7 Lisa Folkmarson Käll, *Vulnerable Bodies and Embodied Boundaries*, in: Lisa Folkmarson Käll (Hg.), *Bodies, Boundaries and Vulnerabilities. Interrogating Social, Cul-*

machen die Akteur*innen keineswegs in jedem System in gleicher Weise Politik daraus. Uns interessiert die Frage nach dem Verhältnis zwischen Körper, Tod und Politik in solchen Regimen, „die allein im Notstand zu funktionieren fähig sind“⁸.

Dies wird im Folgenden am Beispiel politischen Widerstands in Serbien während des semiautoritären Regimes Slobodan Miloševićs veranschaulicht. Massenproteste führten im Jahre 2000 letztlich zum Sturz Miloševićs, und der wichtigste Ideenträger und die zentrale Figur der Proteste, Zoran Đinđić, ging aus ihnen als neuer Premierminister hervor. Die Demonstrationen gegen Milošević verdeutlichen exemplarisch die Rahmensetzungen, in denen sich die Akteur*innen derartiger politischer Widerständigkeit bewegen: Im Falle Serbiens zeigt sich eindrücklich, dass sie sich in einem Zustand zwischen Leben und Tod befanden, wie ihn Mbembe als ein Resultat der *Nekropolitik* herausarbeitet. Die *Arbeit des Todes*⁹ dieser *Politik* kehrte wie ein Bumerang zurück, als im Jahre 2003, weniger als drei Jahre nach dem Sturz Miloševićs, die Überbleibsel seiner Tötungsmaschinerie den damaligen Premierminister Zoran Đinđić umbrachten. Dieser tote Körper mobilisierte wiederum Tausende, die nun auf die Straße gingen. Dieser Akt war ein Protest gegen das Verhältnis zwischen Körper, Tod und Politik in dem Staatsapparat, der sich unter Milošević etablierte und den Đinđić weder radikal zu ändern noch zu kontrollieren vermochte. Bei der Beerdigung von Zoran Đinđić und den jährlich anlässlich des Todestages stattfindenden Trauer- und Protestmärschen setzt(e) sich teilweise diese körperliche Praxis als politische Versammlung fort. Die mobilisierten Körper verliehen Zoran Đinđić schließlich eine politische Signifikanz, die er davor nie hatte, und zeigen auf, wie die durch körperliche Präsenz auf den Straßen artikulierte Trauer zum politischen Appell wird.

Zu einer performativen Theorie der Versammlung¹⁰

Bei Protesten entfalten die Körper politische Aussagekraft, wobei ihre Reichweite stark variiert. Allein schon in ihrem Erscheinen, indem sie atmen, ganz egal, ob sie sich bewegen oder stillhalten, sieht Judith Butler eine „Form politischer Performativität, die das lebenswerte Leben in

tural and Political Aspects of Embodiment, Springer, Cham, Heidelberg, New York, Dordrecht, London 2016, 2–3.

8 Mbembe 2011, 68.

9 Ebd, 64.

10 Butler 2018.

den Vordergrund der Politik rückt“¹¹ – unter der Bedingung, dass die entsprechende mediale Übertragung für ihre Sichtbarkeit sorgt¹².

Die bei Demonstrationen gemeinsam agierenden Körper werden zu einem Körper in der politischen Performanz: Wie und wo sie sich bewegen, entwirft eine Choreografie und lässt den Raum als öffentlich und politisch erscheinen – „Raum und Ort werden durch plurales Handeln erzeugt“¹³, wie dies Butler in Anlehnung an Hanna Arendt formuliert. Die performative Potenz des Körpers ist entscheidend, um einen Ort in ein Forum der politischen Aushandlungsprozesse, in eine Bühne politischer Dramen zu verwandeln.¹⁴ Die Artikulation der Marginalisierten und Unterdrückten in der so verstandenen Öffentlichkeit, sei es durch Proteste oder andere performative Akte, zielt auf die Sichtbarmachung und Anerkennung¹⁵ durch körperliches Erscheinen. Angestoßen wurde ein solcher Einsatz des Körpers durch Live Art und Performance, welche den Körper als primäre Ausdrucksform benutzen.

Aus den individuellen wird ein politischer, kollektiver Körper; die Politik erweist sich als „die gesteigerte Intensität des Privaten“¹⁶, wie dies unter anderem die feministischen Bewegungen beton(t)en. Inzwischen etablierte sich eine global praktizierte Protestkultur im urbanen Raum „as a new site of a democratic culture of participation“¹⁷. Seit einigen Jahren wird dieses positive Verständnis der Versammlung durch populistische Bewegungen herausgefordert; es stellt eine große Herausforderung der Demokratie dar und konfrontiert seine Verteidiger*innen mit einer Theorielücke.

11 Ebd, 29.

12 Ebd, 122–123.

13 Ebd, 100.

14 An solchen Beispielen wird deutlich, „dass die Theaterbühne ihr Modell dem städtischen Raum entliehen hat, dem Schauplatz der Piazza.“ Erika Fischer-Lichte, *Ritualität und Grenze*, in: Erika Fischer-Lichte, Christian Horn, Sandra Umathum und Matthias Warstat (Hg.), *Ritualität und Grenze*, Francke, Tübingen [u.a.] 2003, 111.

15 Vgl. Matthias Flatscher und Florian Pistol, *Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler*, in: Posselt, Schönwälder-Kuntze, Seitz 2018, 100–122.

16 Ein Gespräch mit Alf Lüdtkke, geführt von Reinhard Sieder, *Alltagsgeschichte. Zur Aneignung der Verhältnisse*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 2/2 (1991), 107.

17 Gabriele Klein, *The (Micro-) Politics of Social Choreography. Aesthetic and Political Strategies of Protest and Participation*, in: Gerald Siegmund und Stefan Holscher (Hg.), *Dance, Politics & Co-Immunity. Thinking Resistances. Current Perspectives on Politics and Communities in the Arts*, Vol. 1, diaphanes, Zürich-Berlin 2013, 193.

In ihren *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* erwähnt Butler, dass es verschiedene Arten der Proteste gebe, macht aber keine detailliertere Unterscheidung. Sie sieht aber die Notwendigkeit, sie kontextspezifisch zu analysieren, so wie auch Chantal Mouffe dafür plädiert, die „sehr heterogenen Bewegungen nicht zu homogenisieren“¹⁸. In diesem Beitrag liegt der Schwerpunkt auf den Protesten gegen (semi-)autoritäre Regime und auf der Rolle, welche in diesem Zusammenhang dem verletzbaren Körper zukommt. Bei Protesten, welche die Legitimität eines Regimes in Frage stellen, erscheinen Körper, „deren Handeln und deren Nichthandeln eine andere Zukunft fordert“¹⁹, in ihrer Vulnerabilität der möglichen Gewalt in extremer Intensität gegenübergestellt. Das Schicksal dieser Körper eröffnet „an extraordinary roadmap to understand the inner workings of repressive apparatuses“²⁰.

Als paradigmatisch können die Proteste der *Madres de Plaza de Mayo* gelten. Im Jahr 1977, als die Militärdiktatur in Argentinien die Opposition brutal unterdrückte und ihre Angehörigen oft heimlich ‚verschwinden‘ ließ (dies betraf im Laufe einiger Jahre ungefähr 30.000 Menschen), begann eine Gruppe von Frauen wöchentlich stattfindende Spaziergänge vor dem Präsidentenpalast in Buenos Aires zu organisieren.²¹ Die Mehrheit dieser Frauen vermisste ihre Kinder, was der Gruppe schließlich ihren Namen gab: *Madres de Plaza de Mayo*. Ihre Präsenz machte sichtbar, was das Regime zu verheimlichen versuchte, und dies führte dazu, dass manche von ihnen ebenfalls ‚verschwanden‘. Sie trugen weiße Kopftücher und verorteten sich dadurch visuell im Image der traditionellen Familien – ein Image, das einen zentralen Diskurs des Militärregimes darstellte und ihm im ‚einfachen Volk‘ Legitimation verleihen sollte.²² Somit verweigerten sie dem Militärsystem das symbolische Repräsentationsmonopol gegenüber der ruralen Bevölkerung. Sie nutzten und invertierten zugleich das traditionelle Familienbild, in welchem die Öffentlichkeit den Männern gehört; sie begaben sich aus der Privatheit in die öffentliche und politische Sphäre schlechthin – zum Präsidentenpalast in Buenos Aires –,

18 Chantal Mouffe, *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Suhrkamp, Berlin 2016, 161.

19 Butler 2018, 102.

20 Antonius C. G. M. Robben and Francisco J. Ferrándiz, *The Transitional Lives of Crimes against Humanity: Forensic Evidence under Changing Political Circumstances*, in: Mark Maguire, Ursula Rao, and Nils Zurawski (Hr.), *Bodies as Evidence. Security, Knowledge, and Power*, Durham and London 2018, 132.

21 Vgl. Diana Taylor, *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*, Duke University Press, Durham and London 2003, 161–190.

22 Kathryn Sikkink, *From Pariah State to Global Protagonist. Argentina and the Struggle for International Human Rights*, *Latin American Politics and Society* 50(1) (2008), 4.

dies aber als Frauen bzw. Mütter. Ironischerweise wurden ihre weißen Kopftücher, welche das Lokale, gar Rurale, betonten, zu einem globalen Symbol des Kampfes von Frauen gegen die Straflosigkeit widerrechtlicher Unterdrückungsmaßnahmen in Militärdiktaturen.²³ Der Körper, auf den sie aufmerksam machten, ist der bedrohte, vermisste und tote Körper der Opposition – ihr eigener und oder der ihrer Nächsten; ihre Proteste verwiesen auf „*die materielle Zerstörung menschlicher Körper*“²⁴ im autoritären Umfeld. Diesem Körper unter dem Regime von Slobodan Milošević gilt nun unser Interesse.

Souveränität und „Arbeit des Todes“²⁵ in Serbien

Es ist das Jahr 1996. Das Regime Slobodan Miloševićs hat schon einige Kriege hinter sich – in Kroatien und Bosnien und Herzegowina –, einige noch vor sich – auf dem Kosovo und als Reaktion darauf die NATO-Bombardierung Serbiens. Seine *Arbeit des Todes* und die nekropolitische Behauptung der Souveränität in diesen Gebieten hinterließen Hunderttausende von Toten, Gefolterten und Geflüchteten. Die brutale Auseinandersetzung mit den politischen Gegnern im Lande hatte schon unterschiedliche Phasen durchlaufen, doch ihren Höhepunkt sollte sie noch erreichen. Die regimetreuen Vertreter von Armee, Polizei und Spezialeinheiten arbeiteten häufig mit den Methoden der Einschüchterung und der Erzeugung von Angst gegen die „inneren Feinde“, oft verborgen vor den Augen der Öffentlichkeit, wie dies der folgende Fall verdeutlicht:

Während wir weitere Demonstrationen planten, ging das Licht im Gebäude gegenüber, auf derselben Höhe wie unser Raum, an. Es war gegen acht Uhr abends, es war dunkel, es war Winter, und es schneite... Wir schauten unwillkürlich nach gegenüber und sahen dort eine ‚ungewöhnliche‘ Szene. Ein Mann, er trug keine Maske, schob einen Tisch zum Fenster und beobachtete uns dabei die ganze Zeit, als ob er Büroarbeit erledigte. Nachdem er den Tisch zurechtgerückt hatte, nahm er eine Kiste, die aussah wie ein Cellokasten, legte sie auf den Tisch, öffnete sie und entnahm ihr Scharfschützenausrüstung. Langsam, ohne Eile, setzte er ein Gewehr zusammen, Stück für Stück. Wir schauten

23 Die andauernden Proteste der *Madres* inspirier(t)en weitere Demonstrationen, erstmal in Chile, um sich dann weltweit als Modell zu verbreiten. Vgl. Sikkink 2008, 4.

24 Mbembe 2011, 65.

25 Ebd, 64.

uns an, zuerst lächelnd, dann immer ruhiger und ernster. Als das Gewehr ‚fertig‘ war, legte sich der Mann auf den Tisch und richtete es auf unser Fenster. Für einen Moment pressten wir uns instinktiv an die Wand, nach einigen Minuten meinte aber Zoran: „Wollte er wirklich schießen, würde er das Licht nicht anmachen. Er will uns Angst einjagen.“ [...] Nach einer halben Stunde stand der Mann auf, nahm langsam und vorsichtig das Gewehr auseinander, schaute noch einmal zu uns herüber und schaltete dann das Licht aus [...]. Wir beendeten bald unser Treffen, gingen auf die Straße und dann nach Hause, und erst dann begann der Scharfschütze in mir zu wirken. Ich spürte in meinem Rücken, dass mir jemand folgt, mich beobachtet und sich um mich und um mein Leben, das offenkundig keinen Wert mehr hat, ‚sorgt‘.²⁶

Die beschriebene Szene ist eine Erinnerung Dušan Kovačevićs, eines bekannten Regisseurs und Intellektuellen, der an der Planung der Demonstrationen gegen Milošević beteiligt war. Wenn ähnliche Szenen von anderen nicht bezeugt wären, könnte man sie der Einbildungskraft eines guten Regisseurs zuschreiben. Durch die Inszenierung der Todesgefahr wurde der Versuch unternommen, die Organisator*innen der Proteste in Todesfurcht zu versetzen und so die staatliche Macht abzusichern. Angst – als das Bewusstsein oder mehr noch die Ahnung von Vulnerabilität – erwies und erweist sich in vielen Systemen als ein wirksames Werkzeug der Machterhaltung. Auf diesen Erfahrungswerten baute auch Milošević die Infrastrukturen seiner Macht auf, wie dies die Szene mit dem Scharfschützen als nur ein Beispiel aufzeigt. Was die Szene bewirken sollte, war in den Köpfen der politischen Gegner eine untrennbare Verbindung zwischen der körperlichen Sichtbarkeit und dem Ausgeliefertsein zu etablieren. In dem Moment, wenn sie zum Demonstrieren gegen das System Miloševićs auf die Straße treten, werden die Körper potentiell zur Zielscheibe.

Finn Stepputat hebt hervor, dass „in this situation of fragile, eroding, and contested sovereignty“²⁷ noch drastischere Inszenierungen der Macht und Gewalt praktiziert werden. Er bezieht sich auf Mbembe, wenn er in solchen Kontexten „the theater of conspicuous performance of power

26 Dušan Kovačević, *Dugo putovanje u svitanje*, in: Dušan Kovačević, Ljubomir Simović [u.a.], Đinđić, Vukotić Media, Belgrad 2018, 12.

27 Thomas Blom Hansen and Finn Stepputat, Introduction, in: Thomas Blom Hansen and Finn Stepputat (ed.), *Sovereign Bodies, Citizens, Migrants, and States in the Post-colonial World*, Princeton University Press, Princeton 2005, 29.

over life"²⁸ konstatiert, wie dies eben die Szene mit dem Scharfschützen bestätigt. Indikativ ist dabei die Betonung der Körper und der Vulnerabilität, welche dieselbe den Demonstrationen zu Grunde liegende Logik des Körperlichen anwendet, wie sie Butler thematisiert. Allerdings richtete sich diese Methode der Einschüchterung nicht vordergründig gegen den kollektiven Körper der Demonstrant*innen – welcher bei Butler eine zentrale Rolle einnimmt –, sondern gegen diejenigen, die diese Versammlungen dominierten und sich für ihre Fortsetzung einsetzten.

Die Szene verweist auf das Körperliche und die Vulnerabilität – und damit zusammenhängend die Angst – als den Ursprung des Politischen und der Herrschaft. Aus dieser Position argumentiert auch Butler für den Widerstand, der dies letztlich in Kauf nehmen muss. Das In-Frage-Stellen eines Regimes bei Protesten durch die Körper auf der Straße zielt demzufolge auf den Kern der Herrschaftslegitimation. Dies korrespondiert mit älteren Vorstellungen von ‚Volkskultur‘ als Gegenkultur bei Michail Bachtin.²⁹ Eine von Bachtin imaginierte ‚Volkskultur‘ ist eine zum Widerstand fähige, eine im Grunde Repressionsmitteln gegenüber resistente Kultur, weil sie imstande ist, den Tod selbst als das endgültige Ende zu parodieren: „So verkörpert [...] die Volkskultur, indem sie Ende und Tod verlacht, die Weigerung, die Autorität solcher Institutionen anzuerkennen, die – Tod und Ende einkalkulierend – Herrschaft ausüben“³⁰. Es ist aber zu fragen, ob die repressiven Methoden nur eine extreme Ausdrucksweise dessen darstellen, was Stepputat in Anlehnung an Mbembe als souveräne Macht versteht:

Sovereign power [...] is always a tentative and unstable project whose efficacy and legitimacy depends on repeated performances of violence and a ‘will to rule.’ These performances can be spectacular and public, secret and menacing, and also can appear as scientific/technical rationalities of management and punishment of bodies. Although the meanings and forms of such performances of sovereignty always are historically specific, they are, however, always constructing their public authority through a capacity for visiting violence on human bodies.³¹

Demzufolge zeige sich die Logik eines staatlichen Systems deutlich in seiner Bio- und Nekropolitik – diese Bereiche seien nicht getrennt voneinander analysierbar.

28 Ebd.

29 Michail Bachtin, *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015.

30 Renate Lachmann, Vorwort, in: Bachtin 2015, 15.

31 Hansen and Stepputat 2005, 3.

Die Szene mit dem Scharfschützen, gezielt ausgeführt für das Publikum der Organisator*innen von Protesten, verdeutlicht auch die Perfidität autoritärer Regime, in diesem Fall das Miloševićs: Nicht wenige ausgeprägt repressiv agierende Systeme – sicherlich agiert jedes System in manchen Bereichen repressiv – zielen darauf ab, diese Repressivität zu verschleiern. Hier zeigt sich die Janusköpfigkeit in ihrer Politik der Performativität: Einerseits die heimliche Bedrohung und heimlich angewendete Gewalt, die schwer bewiesen werden kann, aber Angst verbreitet, andererseits der Versuch, sich für die ‚breite Bevölkerung‘ und die internationale Öffentlichkeit als demokratisch zu inszenieren. Dazu gehört auch, dass das Regime Miloševićs für gewöhnlich innerhalb (aber nicht außerhalb!) Serbiens radikalere Formen der Gewaltanwendung gegen die Masse der Körper im öffentlichen Raum vermied und sich in der Regel darauf beschränkte, verbale und physische Gewalt gegen herausragende Repräsentant*innen dieses kollektiven Körpers anzuwenden.

In Serbien selbst vermied es ebenso öffentliches Töten. Beispielsweise wurde der politische Gegner Ivan Stambolić kurz vor Miloševićs Sturz 2000 heimlich umgebracht und galt drei Jahre als verschwunden – inzwischen sind die Vertreter Miloševićs *Einheit für Spezialoperationen* für den Mord verurteilt worden. Als der kritische Journalist Slavko Ćuruvija vor seinem Haus 1999 ermordet wurde, galten die Täter offiziell als unbekannt. Den Opponenten wurde aber klar, dass ihr Leben in Gefahr war.³² Es herrschte eine Atmosphäre der Angst, welche mit der oben beschriebenen Szene einige Jahre zuvor angekündigt worden war, durch die realen Morde aber noch verstärkt wurde.

Das System wendete im Land heimlich tödliche Gewalt an, bediente sich aber öffentlich anderer, erprobter Methoden mit dem Ziel, die Opponenten zu disqualifizieren. Die staatlichen Medien betrieben eine Negativpropaganda gegen die Demonstrant*innen und bezeichneten sie als Verräter*innen, welche aus dem Ausland bezahlt würden, um das eigene Land zu zerstören. Somit wurde versucht, sie zu Staatsfeinden und dadurch gesellschaftlich für tot zu erklären beziehungsweise außerhalb des Gesetzes zu stellen. Dies ist eine in diversen Institutionen sowie in Gruppendynamiken verschiedener Art erprobte Methode, welche mit dem Ziel angewendet wird, eigene Macht „through exercise of actual or ‚spectral‘ violence – transmitted through rumors, tales, and reputations“³³ zu behaupten.

32 Tamara Nikčević, Interview mit Branka Prpa, Avangarda, 04.14.2019: https://avangarda.ba/post/type-1/838/Uloga_Ljiljane_Smajlovic_u_ubistvu_Slavka_%C4%86uruvije, letzter Aufruf 26.01.2020.

33 Hansen and Stepputat 2005, 3–4.

Trotz der Unterdrückungsmaßnahmen setzte die Opposition in Serbien ihre Arbeit fort. Verschiedene oppositionelle Parteien traten gemeinsam bei den Wahlen im Jahre 2000 an. Ihr gemeinsames Agieren wurde vor allem durch Zoran Đinđić und seine nächsten Mitarbeiter*innen organisiert. Als Milošević die Wahlergebnisse nicht anerkennen wollte, kam es zu Massendemonstrationen, welche letztlich den Sturz Miloševićs am 5. Oktober 2000 herbeiführten. In der Mobilisierungskraft bei den Protesten zeigte sich, dass sich die Mehrheit in Serbien durch Milošević nicht länger repräsentiert fühlte und ihre Entscheidung auch um den Preis der körperlichen Auseinandersetzung mit den regimetreuen Einheiten nicht revidieren wollte. Doch es kam nicht zur Anwendung tödlicher Gewalt, auch weil sich die bisher von Milošević kontrollierte *Einheit für Spezialoperationen* mit der Opposition traf und ihr zusicherte, die Seiten zu wechseln.

Aus diesem Grund wurde der 5. Oktober im medialen Diskurs Serbiens, aber auch in westlichen Darstellungen, als Bruch mit Miloševićs Politik „ohne Blutvergießen“ dargestellt, gar zu einer „friedlichen Revolution“ stilisiert. Bei genauerer Betrachtung der Ereignisse wird jedoch schnell deutlich, dass die Opposition gegen Milošević eher von einem diffusen Gefühl der Unzufriedenheit getragen wurde und keineswegs über eine klar formulierte gemeinsame politische Agenda verfügte. Auch gelang es den neuen politischen Machthaber*innen nicht, den Gewaltapparat Miloševićs unter ihre Kontrolle zu bringen. Die in der Idee einer „friedlichen Revolution“ artikulierte Vorstellung eines radikalen Neuanfanges wurde vielmehr Teil eines politischen Mythos. Die zahlreichen Konflikte zwischen den verschiedenen Fraktionen, am deutlichsten zwischen Premierminister Zoran Đinđić und Präsidenten Vojislav Koštunica, erleichterten den Vertretern der *Einheit für Spezialoperationen* ein autonomes Agieren, bis sie schließlich 2003, zweieinhalb Jahre nach dem Regimewechsel, beschlossen, Zoran Đinđić zu töten. Hier zeigte sich nun vollends, dass es diese Einheit war, die die eigentliche Macht besaß, Gewalt anzuwenden oder ihr vorzubeugen. Inzwischen stellte sich heraus, dass ihre führenden Vertreter den Kern der bekanntesten Mafiaorganisation Serbiens, des *Zemunski klan*, bildeten.³⁴ Eine solche Machtverteilung war eine radikalere Form der Souveränität, wie sie Stepputat kommentiert:

The state finds itself in constant competition with other centers of sovereignty that dispense violence as well as justice with impunity – criminal gangs, political movements or quasi-autonomous police forces that each try to assert their claims to

34 Vgl. Filip Švarm, *Jedinica. Neispričana priča o Crvenim beretkama*, NP Vreme, Beograd 2007.

sovereignty. In such situations, the state is not the natural and self-evident center and origin of sovereignty, but one among several sovereign bodies [...].³⁵

Dass die größte Macht im Staate nicht auf den politischen Körper des Premierministers konzentriert war, wurde auch durch die Art und Weise des Mordes betont: Er wurde in seiner Funktion als Premierminister vor dem Regierungsgebäude, dem repräsentativen Zentrum der staatlichen Macht, getötet. Auch als Premierminister blieb Đinđić die leichte Zielscheibe, die er bereits in der oben beschriebenen Szene aus dem Jahr 1996 darstellte; doch wollte der Scharfschütze ihm diesmal nicht nur Angst einjagen. Dušan Kovačević schrieb nach dem Attentat dann auch metaphorisch, dass die Kugel des Scharfschützen aus dem Jahr 1996 Đinđić letztlich doch tödlich verletzt habe: Sie sei sieben Jahre gereist, um ihn dann schließlich zu treffen.³⁶ Die damals drastisch vor Augen geführte Vulnerabilität des Oppositionspolitikers Đinđić sollte auch im Amt des Premierministers fortbestehen; in seiner Verletzlichkeit und Machtlosigkeit gegenüber den autonom agierenden Gewaltakteuren der ‚Spezialeinheiten‘ ähnelte er während seiner Amtszeit ohnehin eher einem Oppositionellen als einem Premierminister. Paradoxerweise erfolgte erst nach dem Attentat eine postmortale Inaugurierung zum Premierminister, proklamiert u.a. durch die um ihn trauernden Körper auf den Straßen, wie dies jetzt skizziert wird.

Die Politik der auf der Straße trauernden Körper

Ein Körper, der öffentlich einen ‚unnatürlichen‘ oder gewaltsamen Tod erlitten hat, erweist sich oft als gefährlich, nicht nur in den abergläubischen Vorstellungen von Gespenstern und Vampiren, sondern auch in der Sphäre der Politik. Dies liegt in seinem Mobilisierungspotenzial begründet, dessen Ursprung zum Teil durch „the power and spectral qualities of dead bodies“³⁷ zu erklären ist. Als Reaktion auf verschiedene Formen des unnatürlichen Todes konstatiert Sigrid Weigel für europäische Städte in den letzten zwei Jahrzehnten das Phänomen des öffentlichen Trauerns als ein wiederkehrendes, allerdings stark transformiertes Ritual und bezeichnet es als „public crying“.³⁸ Nicht selten führt dies zur „Politisierung

35 Hansen and Stepputat 2005, 36.

36 Kovačević 2018, 13.

37 Stepputat 2014, 4.

38 Sigrid Weigel, Public Crying. Die Wiederkehr öffentlichen Trauerns auf den Straßen der europäischen Städte, in: Kikuko Kashiwagi-Wetzels, Michael Wetzels (Hg.), Interkulturelle Schauplätze in der Großstadt. Kulturelle Zwischenräume in

der Trauer“³⁹. Das Politisierungspotenzial solcher Versammlungen ist enorm, wie dies zahlreiche Fälle aufzeigen, wenn die Demonstrationen aus öffentlichem Trauern entstehen.⁴⁰ Denn Trauer um Opfer und Politik sind oft voneinander kaum zu trennen, nicht nur wenn es um den Mord an einem Politiker oder politisch engagierten Menschen geht. Trauer um Opfer wird schnell zur (An)Klage, die an die bestehende politische Ordnung die Frage des *Warum* stellt und ein *Nie wieder* einfordert. In manchen Fällen kann bereits die tödliche Bedrohung den Politikern durchaus entgegenkommen. So führt Felix Krämer überzeugend aus, wie Ronald Reagan nach dem Attentatsversuch zu einem „*moral leader* (moralische Führungsfigur) medial inauguriert“⁴¹ wurde.

Der tote Zoran Đinđić wurde von hunderttausend Bürger*innen öffentlich beweint und wurde dadurch gleich nach dem Attentat zum positiven Symbol, das im Laufe der Jahre mit verschiedensten, sich manchmal widersprechenden Semantiken beschrieben wird. Dies mag überraschen, wenn man sich Đinđićs geringe Popularität unmittelbar vor dem Attentat vor Augen führt: Im Januar 2003 äußerten sich in einer Meinungsumfrage nur 24% der Befragten positiv über ihren Premierminister. Der Anteil derjenigen, die eine negative Haltung zum Ausdruck brachten, betrug 53%.⁴² Nach dem Mord erschienen aber sehr viele Bürger auf der Straße, legten Blumen nieder, zündeten Kerzen an und warteten stundenlang, um sich in verschiedene Kondolenzbücher einzutragen. Dennoch wäre es irreführend, die Hunderttausende, die um Đinđić öffentlich trauerten, allesamt als seine (ehemaligen) politischen Sympathisant*innen zu verstehen. Sie trauerten vor allem um ihn als das Opfer eines Mordes. Doch in dem Moment, in welchem diese Menschen gemeinsam ihre Trauer um ihn öffentlich ausdrückten und dies massenmedial verbreitet und rezipiert wurde, bekamen diese Versammlungen auch eine politische Aussagekraft. Diese politische Signifikanz lag nun aber nicht, oder zumindest nicht primär, in der Tatsache begründet, dass das Opfer ein Premierminister gewesen war. Es waren vielmehr die trauernden Körper, die diese Ver-

amerikanischen, asiatischen und europäischen Metropolen, Wilhelm Fink, Paderborn 2015.

39 Ebd, 50.

40 Vgl. Judith Butler, *Precarious life: the powers of mourning and violence*, Verso, London and New York 2004.

41 Felix Krämer, *Assassination Attempt: Die mediale Wiedergeburt Präsident Reagans in den USA der 1980er Jahre*, in: Maria Fritsche und Anelia Kassabova (Hg.), *Visuelle Kulturen, L'Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft*, 26. Jahrgang, Heft 2, Böhlau Verlag, Köln [u.a.] 2015, 68.

42 Aus dem Archiv „Medijski arhiv ebart“: <http://www.arhiv.rs/>



Abbildung 1. Trauerzug beim Begräbnis. Aus dem Fotoarchiv der Zeitschrift „Vreme“

sammlungen zu einem politischen Protest machten, der sich gegen ein System wandte, in welchem ein solcher Mord möglich war.

Das durch die in Trauer versammelten Körper entstandene politische Kapital wurde im Laufe der Zeit durch diverse Instanzen zu funktionalisieren versucht. Von daher wird Đinđićs postmortales Leben bei Todor Kuljić⁴³ und Aleksandra Pavićević⁴⁴ als ein paradigmatisches Beispiel für die politische Instrumentalisierung eines Toten angeführt. Zunächst zeigte sich „the force with which the state is articulated at the transition from life to death“⁴⁵. Da es sich um den gewaltsamen Tod eines Regierungschefs handelte, war die Beteiligung von staatlichen Institutionen wenig überraschend. Letztlich sind die legalen Abwicklungen nach dem Tod immer stark reglementiert und der Staat ist im Prozess nach jedem Tod durch die daran beteiligten offiziellen Institutionen eine unvermeidbare Instanz: von der Feststellung der Todesursache über die dafür vorgesehenen administrativen Schritte bis zum Moment der (Feuer-)Bestattung. Dies wird

43 Todor Kuljić, *Tanatopolitika, Čigoja*, Beograd 2014.

44 Aleksandra Pavićević, *Spomenici i/li grobovi. Sećanje na smrt ili dekoracija*, in: Dragana Radojičić i Aleksandra Pavićević (Hg.), *Spomen mesta – istorija – sećanja*, Etnografski Institut SANU, Zbornik 26, Beograd 2009, 50.

45 Stepputat 2014, 4.

beim gewaltsamen Tod besonders deutlich.⁴⁶ In der Auseinandersetzung mit der staatlichen Macht und Kontrolle über den Tod liegt die Stärke und die Erweiterung der bio- und nekropolitischen Überlegungen von Finn Stepputat, wie dies Antonius C. G. M. Robben kommentiert:

that the state's sovereign power does not end with the power to decide over the life and death of its citizens, as Foucault ([1976] 1998), Agamben (1998), and Mbembe (2003) have argued, but that it also takes control of the dead, supposedly for reasons of public health and hygiene but rather to control their potentially disturbing spiritual and political qualities.⁴⁷

Đinđićs Beerdigung fand drei Tage nach seinem Tode statt und wurde als Staatsbegräbnis organisiert. Es wurde der Ausnahmezustand erklärt und eine Staatstrauer von drei Tagen verhängt. In der Situation einer emotionalen Hochspannung sollte ein ritueller Rahmen für die Verarbeitung von Trauer geschaffen werden. Die Umstände boten aber gleichzeitig dem Staat und seinen verschiedenen Institutionen die Gelegenheit, sich selbst in Szene zu setzen. Todor Kuljić zufolge wurde Đinđićs Beerdigung genutzt, um den Bruch mit dem jugoslawischen Sozialismus rituell zu verbalisieren.⁴⁸ Wie Kuljić hervorhebt, war Đinđićs Beerdigung nach dem Zusammenbruch der *Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien* das erste Staatsbegräbnis in Serbien, das nach dem Ritus der serbisch-orthodoxen Kirche durchgeführt wurde. Bei der Beerdigung waren das Kreuz und andere religiöse Requisiten ein wichtiger Bestandteil des materiellen Inventars. Đinđićs Sarg wurde in einer Kirche aufgestellt, wo dann auch eine Totenmesse für den Ermordeten gehalten wurde. Der Ort der Totenmesse ist von herausragender symbolischer Bedeutung für die ‚serbische Nation‘: die größte Kirche des Balkans, die *Kathedrale des Heiligen Sava* in Belgrad. Neben der Kirche waren bei der Beerdigung die Vertreter der Armee präsent – ebenfalls ein wichtiges Symbol nationaler Identität. Armeeangehörige waren in den ersten Reihen zu sehen, trugen teilweise den Sarg, sofern er nicht bei dem Trauerzug durch Belgrad von einem Militärfahrzeug transportiert wurde. Die musikalische Untermalung war ebenfalls militärisch. Bevor der Sarg in die Erde gelassen

46 Vgl. Stepputat 2014.

47 Antonius C. G. M. Robben, *An Anthropology of Death for the Twenty-First Century*, in: Antonius C. G. M. Robben (ed.), *A Companion to the Anthropology of Death*, Wiley Blackwell, New Jersey 2018, XIX.

48 Todor Kuljić, *Upotreba atentata: presocijalistički pogreb kralja Jugoslavije i posle-socijalistička sahrana premijera Srbije*, in: Ivan Kovačević, Danijel Sinani (Hg.), *Antropologija smrti. Sahrana, grob i groblje*, Nova srpska antropologija, knjiga 8, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar, Beograd, 2013, 33.



Abbildung 2. Totenmesse. Aus dem Fotoarchiv der Zeitschrift „Vreme“

wurde, erschollen drei Salutschüsse. So wurde beim Begräbnis die Einheit des Staates, der Kirche und der Armee demonstriert.⁴⁹

Die um den toten Körper platzierten Geistlichen und die staatlichen Würdenträger sorgten bei der Totenmesse für die rituelle Überzeugungskraft und ließen aus dem toten Körper von Zoran Đinđić einen kollektiven, nationalen Körper werden. Dies wäre aber nicht ohne öffentliches Trauern möglich gewesen, welches sich durch massenhaftes körperliches Erscheinen in den Tagen nach dem Tod und beim Begräbnis artikuliert und mit Kameras aufgenommen wurde.

Insofern kann Đinđićs Begräbnis als seine postmortale Inaugurierung zum Premierminister betrachtet werden. Dies wurde darüber hinaus diskursiv in der Bezeichnung „der erste demokratisch gewählte Premierminister Serbiens“ reflektiert, die inzwischen fast schon zu einem festen Bestandteil des Namens Zoran Đinđićs geworden ist. Wenn wir in Anlehnung an Ernst H. Kantorowiczs Studie *The King's Two Bodies* zwischen dem „natural and political body“⁵⁰ des Premierministers unterscheiden, können wir diesen Sonderfall zum anscheinend paradoxen

49 Vgl. Kuljić 2013 und Tatjana Mikulić, Konzept „društvene drame“. Sahrana Zorana Đinđića, in: Kovačević und Sinani 2013, 83.

50 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957.

Punkt bringen: Đinđićs *corpus politicum* wurde erst nach dem Tod seines biologischen Körpers anerkannt und bekam erst dann die entsprechende politische Signifikanz. Dies ist aber ein Indiz für Souveränität, welche viel breiter als eine juristische Kategorie zu fassen ist und vor allem durch Praktiken „that are fundamentally related to the body and to issues of life and death“⁵¹ zur Geltung kommt.

Die Potenz des politischen Körpers Zoran Đinđićs wurde beim und nach dem Begräbnis von verschiedenen Politikern⁵² für die Etablierung oder Stärkung eigener Macht zu funktionalisieren versucht. Eine der durch die Medien akzentuierten Rollen bei der Beerdigung war die der sogenannten „Träger der Totenbahre“. Die Symbolik ihrer Position als *Träger der Totenbahre* ermöglichte ihnen, als Vollstrecker des politischen Testaments Đinđićs wahrgenommen zu werden. Ihre politische Karriere bestätigt das. Dies sind nämlich diejenigen Politiker, die danach entweder Führungsposition in der *Demokratischen Partei (DS)*⁵³ – der Partei, deren Vorsitzender Đinđić war – oder in von ihnen neu gegründeten Parteien einnahmen – nachdem sie aus der *Demokratischen Partei* ausgetreten oder aus ihr ausgeschlossen worden waren. Am Todestag veranstalten sie bis heute unterschiedliche Gedenkpraktiken zu Ehren von Đinđić, die repräsentativste ist sicherlich ihr Gang zu Đinđićs Grab und zum Ort der Ermordung, welcher angekündigt und medial übertragen wird. Dabei verwandel(te)n sich das Grab und der Ort der Ermordung zur Bühne, auf welcher bei der „medialisierten Performance“⁵⁴ das Drama des Verlustes des geliebten Freundes, Verbündeten oder Premierministers jährlich wiederaufgeführt wird. Das körperliche Erscheinen der an der Versammlung teilnehmenden Akteur*innen und die Bewegung, die schließlich die sterblichen Überresten von Zoran Đinđić auf dem Friedhof aufsucht, soll ihre Treue zum sogenannten „politischen Erbe“ von Đinđić demonstrieren und, je nach momentaner politischen Konstellation, zum politischen Appell gegen die bestehende Ordnung werden.

Seit einigen Jahren haben auch Đinđićs politische Gegner und Miloševićs Verbündete angefangen, Đinđić zu gedenken, so auch Ivica Dačić, der ehemalige Pressesprecher der von Slobodan Milošević gegründeten und

51 Stepputat 2014, 4.

52 Es waren ausschließlich männliche Politiker, die sich als Nachfolger von Đinđić inszenierten.

53 Die Abkürzung für *Demokratska stranka*.

54 Erika Fischer-Lichte, Einführung, in: Erika Fischer-Lichte, Christian Hörn, Sandra Umathum und Matthias Warstat (Hg.), *Wahrnehmung und Medialität*, Francke, Tübingen [u.a.] 2001, 11.

geführten *Sozialistischen Partei Serbiens* (SPS)⁵⁵ und seit Miloševićs Tod ihr Parteivorsitzender. Während seiner Zeit als Pressesprecher der *Sozialistischen Partei* von Slobodan Milošević war er an der Durchführung einer Negativkampagne gegen Đinđić beteiligt, die diesen als Vaterlandsverräter und deutschen Agenten denunzierte. Als er 2012 in das Amt des Ministerpräsidenten aufstieg, erwies er dem zuvor von ihm so heftig bekämpften politischen Gegner jedoch Reverenz und legte in seiner neuen Rolle als Regierungschef einen Kranz vor der Gedenktafel Đinđićs am Ort seiner Ermordung nieder. Solche Inszenierungen wurden von ihm durch lobende Worte über Zoran Đinđić ergänzt. Dačićs Nachfolger als Ministerpräsident, Aleksandar Vučić, führte diese Praxis des ehrenden Gedenkens an Đinđić 2014 ebenfalls fort. Auch Aleksandar Vučić⁵⁶ entstammt dem Umfeld der politischen Gegner Đinđićs. Der Bezug zu einem anderen Erinnerungsort an Đinđić verdeutlicht seine – zumindest im Bereich der erinnerungspolitischen Symbolik – radikale Umkehr. Als im Jahre 2007 ein Belgrader Boulevard Đinđićs Namen erhielt, nahm Vučić eine sehr negative Rolle ein und versuchte, dem Geehrten das Recht auf diese Würdigung zu bestreiten. Dennoch setzte er wie auch Dačić die seit dem ersten Todestag Đinđićs begonnene Praxis der jeweiligen serbischen Regierungschefs fort. Einerseits lässt sich dies dadurch erklären, dass die Funktion des Regierungschefs durch das *corpus politicum* von Đinđić immer noch so stark markiert ist, dass seine legalen Nachfolger*innen sich dieser Praxis der Reverenz verpflichtet fühlen – dieses Prinzip haben auch Dačić und Vučić nicht durchbrochen. Andererseits können solche Praktiken seitens ehemaliger politischer Gegner als politische Vereinnahmungsstrategien gedeutet werden, welche letztlich zur Verallgemeinerung und dem Verlust politischer Signifikanz von Đinđićs Namen und seines politischen Programms führen. Es findet ein politischer Kampf um das *corpus politicum* Đinđićs sowie um die demokratische Profilierung des Landes statt, welcher sich ebenso in den zahlreichen seit fast drei Jahren organisierten Protesten artikuliert.⁵⁷

55 Die Abkürzung für *Socijalistička partija Srbije*.

56 Im Jahre 1993 trat Vučić der Serbischen Radikalen Partei (SRS – Srpska Radikalna Stranka) bei. 2008 trat er der nationalkonservativen Serbischen Fortschrittspartei (SNS – Srpska Napredna Stranka) über.

57 Vgl. Orli Fridman und Srdjan Hercigonja, Protiv Nenormalnog: An analysis of the #protivdiktature Protests in the Context of Memory Politics of the 1990s in Serbia: Event Analysis, *Contemporary Southeastern Europe*, 4 (2017), 1, 12–25.

Fazit

In diesem Beitrag wurde einerseits nach den Politiken und Resonanzräumen der Körper auf der Straße, andererseits nach Reaktionen staatlicher Institutionen in zwei Umbruchsphasen gefragt: die Erosion und schließlich der Sturz eines (semi-)autoritären Regimes, beschleunigt durch aktive Oppositionsarbeit, und das Attentat auf einen Regierungschef und damit verbunden seine Vernichtung als biologischer Körper und seine Transformation als *corpus politicum*.

Die sich punktuell in den beiden Ereignissen fokussierenden Wandlungsprozesse waren durch den enormen Einsatz des Körpers im öffentlichen Raum gezeichnet. Die Analyse dieser Präsenz zeigt in beiden Fällen das politische Potenzial der Körper auf der Straße. Zugleich wird evident, dass sich seine Aktivierung durch den jeweiligen Kontext (re-)definiert. Die Fallstudie verdeutlicht, dass sich die staatlichen Institutionen durch die Aussagekraft der Körper herausgefordert sahen. Dies gilt sowohl für die Phase der Massenproteste in der Spätphase des Milošević-Regimes als auch für die Ermordung Zoran Đinđićs und die sich daran anschließende physische Manifestierung von Trauer im öffentlichen Raum. In beiden Fällen bemühte sich die politische Führung um solche Kontextualisierungen, die es ihnen ermöglichen sollte, ihre Macht performativ zu artikulieren: Im ersten Fall durch die inszenierte Bedrohung des verletzlichen Körpers der Protestierenden. Im zweiten Fall durch die Inszenierung des toten Körpers des Premierministers in einer staatlichen *pompa funebris*, die schließlich auch eine – zumindest temporäre – Orchestrierung und Ausrichtung der trauernden Körper der Bevölkerung ermöglichte.

Zugleich lässt sich feststellen, dass es zu keiner institutionellen Veränderung kam, dass das eigentliche Ziel der konkreten Proteste (sowohl gegen Milošević als auch gegen die durch staatliche Strukturen ermöglichte terroristische Gewalt, der Zoran Đinđić zum Opfer fiel), aber auch von Protest überhaupt,⁵⁸ nicht erreicht wurde; das Streben nach emanzipativer Veränderung scheiterte an strukturellen Bedingtheiten und bestehenden Dispositiven. Dennoch bleibt im kommunikativen Raum die Möglichkeit der Reaktivierung und Neukontextualisierung dieser Protestformen in einem anderen Zeithorizont bestehen.

Der ermordete Körper und Körper in Trauer werden leicht für Identitätspolitik vereinnahmt. Im konkreten Fall Serbiens findet meistens eine Integration in den nationalistischen Diskurs statt. Verstärkt wurde dies

58 Mouffe 2016, 171.

sicher durch die heteronormative Männerfigur von Đinđić: das Image des jungen, gutaussehenden „serbischen Kennedys“ mit zwei kleinen Kindern und einer schönen Witwe. Die staatliche Vereinnahmung der Erinnerungsfigur Đinđić trug zur Verallgemeinerung seines politischen Profils und zur Entschärfung eines kritischen politischen Potenzials bei, das mit seinem Namen in Verbindung stand.

Insgesamt plädiert dieser Beitrag für eine Perspektivverschiebung: eine stärker körpergeschichtlich reflektierte Analyse der Politik. Für den gewählten Kontext erwiesen sich dabei die Überlegungen des nekropolitischen Ansatzes als zentral. Ein derartiger Forschungsansatz kann allgemein fruchtbar gemacht werden, um sich mit verschiedenen Strategien auseinanderzusetzen, durch welche mit dem verletzlichen oder toten Körper⁵⁹ das Politische erzeugt, d.h. Politik *gemacht* wird: von Logiken des Protestes über Terroranschläge bis hin zu national-staatlichen Bemühungen, die eigene Macht zu stabilisieren und auszuweiten – Phänomene, welche heutzutage im Zusammenspiel mit ihrer medialen Verbreitung noch zusätzliche Bedeutung gewinnen.

Kontakt: zeljana.tunic@uni-jena.de. Doktorandin am Institut für Slawistik und Kaukasusstudien der Friedrich-Schiller-Universität Jena mit einem Promotionsprojekt zu Zoran Đinđić als Erinnerungsfigur in Serbien. Seit 2016 wissenschaftliche Koordinatorin verschiedener von der Europäischen Union und dem DAAD geförderten internationaler Projekte, die sich mit der kulturellen Bewältigung von Kriegs- und Gewalterfahrungen in Europa beschäftigen. Forschungsschwerpunkte: politische Anthropologie, Thanatologie und Thanatopolitik, Erinnerungspolitik und Performativität, Übersetzungstheorien

59 Vgl. Katherine Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*, Columbia University Press, New York 1999.

Reflexiver Neofaschismus: gouvernementale Affekt- und Körperpolitiken in der ‚Alternativen Rechten‘

Simon Strick

English abstract: This article looks at online manifestations of the so-called Alt-Right and their perplexing analogy to contemporary governmental genres of self-help. From ‚white identitarian‘ discourse to male anti-masturbation-groups on the internet, this article charts the affective body politics of right-wing agitators and orbiters to argue that their racist, sexist and xenophobic rhetoric has changed registers from exclusion/superiority-languages towards a neoliberal body politics of white male self-improvement and minoritarianism. Drawing on queer affect theory to elucidate the quotidian aspects and virtual performances of this metapolitical shift from ‚white power‘ to ‚white empowerment‘, the article argues that historical scholarship needs to move beyond pointing out the obvious parallels between contemporary and historical fascism, and acknowledge the fully neoliberal, consumerist, and self-reflexive aspects of neofascism.

A Place to go Shopping

Am 12. Dezember 2015 veröffentlicht das *National Policy Institute*, ein rechtsextremer Think Tank gegründet vom ‚weißen Nationalisten‘¹ Richard Spencer, das Propagandavideo „Who are we?“ auf der Plattform Youtube.² Das vierminütige Video zeigt Spencer, in mittlerweile klassischer Nazi-Hipster Aufmachung (Undercut, Scheitel, Sakko, weißes Hemd) im Gegenschnitt mit generischen Bildern Amerikas: multikulturelle Gesellschaft, Natur, Cowboys, Shopping Center, usw. Mit raunender Stimme verkündet er die Vision einer wiedererstarkten ‚weißen Rasse‘³

1 Der im Englischen übliche Sprachgebrauch ist „White Nationalism“.

2 NPI/RADIX, „Who Are We?“, Youtube.com, 12.12.2015. <https://youtu.be/3rnRPhEwELo>. Zuletzt gesehen am 30.4.2019.

3 In diesem Artikel gebrauche ich den Begriff ‚Rasse‘ in Anführung, um das Wiederaufkommen älterer Diskurse um eine weiße, völkische Identität zu markieren. Wird oft in den *Critical Race Studies* der Begriff ‚race‘ in Anführung gesetzt, um die

– von Spencer ethnonationalistisch als ‚European Identity‘ gefasst – als notwendige Antwort auf Dekadenz und ideologische Leere des spätkapitalistischen Westens:

„We’re often told that being an American or a Briton or German or any European nationality is about being dedicated to a collection of abstractions and buzzwords. Democracy, freedom and tolerance, multiculturalism. But a nation based on freedom is just another place to go shopping. [Einblendung: Shopping Mall] Who are we? We aren’t just white. White is a checkbox on the census form. We are part of the people’s history, spirit, and civilization of Europe. [...] So long as we avoid and deny our identities at a time when every other people [Bilder von protestierenden Juden, Muslimen, etc] is asserting its own we will have no chance to resist our dispossession, no chance to make our future, no chance to find another horizon. So who are we? I guess the real question is: are we ready to become who we are?“

Nach diesen letzten Worten wird in weißer Schrift der Slogan der Wiedermächtigung eingeblendet: „Become who you are. Rise.“

Spencers Video ist ein Beispiel des triefenden, apokalyptisch anmutenden ‚White Pride‘-Diskurses der us-amerikanischen *Alternativen Rechten*, die in den letzten 10 Jahren vom klassischen Rassismusmodell – des ‚Othering‘ und der Marginalisierung Nicht-Weißer – zum identitären Denken übergewechselt ist.⁴ Damit ist die *Alt-Right* – deren transnationale Ausformungen ich in der Folge als *Alternative Rechte* bezeichne – anschlussfähig geworden an europäische Extremismuserscheinungen wie die *Identitäre Bewegung*,⁵ die ebenfalls nicht primär unmarkierte Mehrheiten und deren ethnisierte Objekte beschwört, sondern sich auf die Selbstbeschreibung als ‚bedrohte ethnische Mehrheit‘ abonniert hat: ‚weiß‘ oder ‚European‘ bedeuten für diese vor allem Marker der eigenen

Konstruiertheit von ‚racial categories‘ anzuzeigen, so zeigt ‚Rasse‘ die strategische Evokation dieser Kategorien zur Produktion ‚weißer Identität‘. Diese ruft weniger politische Identifikationen – wie z.B. ‚Black‘ dies tut –, sondern eine fiktionale Genealogie der Abstammung, Kultur, Geschichte, eben des ‚Volkes‘. ‚Rasse‘ soll in diesem Sinne nicht weniger kontingent als ‚race‘ verstanden werden, zeigt aber ein anderes diskurspraktisches Kalkül.

4 Alexandra Minna Stern, *Proud Boys and the White Ethnostate: How the Alt-Right is Warping the American Imagination*, Beacon Press 2019. George Hawley. *Making Sense of the Alt-right*. Columbia University Press, 2017.

5 Judith Goetz, Joseph Maria Sedlacek, Alexander Winkler (Hrsg.), *Untergangster des Abendlandes. Ideologie und Rezeption der rechtsextremen „Identitären“*, Hamburg: Marta 2017.

Marginalisierung, und sind Artikulationen des drohenden Niedergangs westlicher Gesellschaften und ihrer ‚ethnischen‘ Mehrheitsverhältnisse.

Spencers identitäres Modell postuliert keine Widersprüche oder Machtgefälle zwischen den USA und Europa, sondern erfindet eine bruchlose ‚rassische‘ Kontinuität von weißen Menschen von Europa bis Amerika, die in Konkurrenz mit den Selbstverwirklichungsansprüchen anderer ‚peoples‘ stehen.⁶ Dieses fantasmatische, transatlantische ‚weiße Kontinuum‘, welches us-amerikanische ‚European Identitarians‘ vorstellen, weist klare Parallelen zum historischen Faschismus auf: dort hatten amerikanische Eugenik und die nachfolgende deutschen Rassenlehre ebenfalls ein fiktives Kontinuum ‚nordischer‘ oder ‚europäischer‘ Volkskörper artikuliert. Bei Spencer entsteht das ‚weiße Rassenkontinuum‘ vor allem aus der Wahrnehmung, dass Europa und auch die USA dem gleichen Dekadenzmodell ‚Multikulturalismus‘ anheimgefallen wären. Die imaginierte ‚rassische Kontinuität‘ von Europa nach USA speist sich so weniger aus einem ‚Herrenrassen‘-Ideal, als aus der parallel ‚gefühlten‘ Marginalisierung weißer Menschen. Von dort aus projiziert sich eine gemeinsame ‚europäische‘ Kultur/‘Rasse‘ nach rückwärts, vielfach bis zu den auch von Spencer beschworenen ‚Römern‘.

Selbsthistorisierung und Selbsttechnologien

Für eine historische Perspektivierung der Alternativen Rechten, die oftmals im Aufspüren von Kontinuitäten zum historischen Faschismus und dessen Denkfiguren⁷ besteht, entstehen hier bereits einige

6 Damit ist eine diskursstrategische Umformung vom Überlegenheits-Rassismus (White Supremacy) zu einem scheinbar egalitären Konkurrenzmodell gemeint, das von der *Alternativen Rechten* gerne als ‚Race Realism‘ bezeichnet wird. Eine Definition findet sich auf der neonazistischen Webseite *rightrealist.com*. Zur Begriffsklärung vgl. auch: Niko Heikkilä, „Online Antagonism of the Alt-Right in the 2016 Election“, *European journal of American studies* 12.2 (2017).

Der ‚Race Realism‘ der *Alt-Right* ist nicht zu verwechseln mit dem Konzept des ‚racial realism‘, den der Rechtswissenschaftler Derrick Bell, Pionier der *Critical Race Theory*, einführte: Bell, Derrick. „Racial realism“, *Connecticut Law Review* 24 (1991): 363–378.

7 Zahlreiche historische Bezüge sind z.B. am ‚Rechtspopulismus‘ festgestellt worden. Als Beispiele:

1. Intellektuelle Kontinuität zu Mohlers „konservativer Wende“, vgl. Zorn, Daniel-Pascal. „Ethnopluralismus als strategische Option.“ in Schellhöf, Jennifer, et al., (Hrsg). *Großerzählungen des Extremen: Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror*. Bielefeld: transcript Verlag, 2018. 21–33.
2. Zur Figur des „Volkskörpers“, vgl. Holtmann, Everhard. „Das Volk‘ als Fluchtburg in Krisenzeiten. Zur Wiederkehr eines historisch gewachsenen

Schwierigkeiten. Erstens: Wie es dem Neofaschismus zueignet, betätigt sich dieser selbst als Historisierungsagentur und Geschichtsperspektive:⁸ der Ermächtigungssprech des Richard Spencer schöpft aus der transnationalen und transhistorischen Rassenkontinuität bereits das Narrativ ab, dass sich weiße Subjekte durch *Selbst-Historisierung* aktualisieren sollen. Eine zweite Irritation kommt hinzu, denn Rassenlehre und Verdrängungsrhetorik des Faschismus ist nicht die einzige Traditionslinie, die sich hier eröffnet: Der ‚White Power‘-Slogan ‚Become who you are‘ – *Werde, wer du bist* – ist ein Standardsatz der Selbsthilfeliteratur. Von Schönheitschirurgie, Diätatgebern, Bodybuilding-Anleitungen bis zur gegenwärtigen Aufräum-Welle (Marie Kondo, *The Life-Changing Magic of Tidying Up*) werben die meisten Produkte der Selbsthilfe- und Self-Improvement-Industrie damit, dass Kund*innen ihr wahres Selbst entdecken, zu ihrer ‚eigentlichen‘ Persönlichkeit durchdringen können – *How to Become Your True Self*.⁹

In diese ebenso historische Perspektive des Selbsthilfe- bzw. Selbstverbesserungsdiskurses¹⁰ eingefasst, wird Spencers ‚historisches Rassenbewußtsein‘ zweifach transformiert: zum einen erscheint es als Produkt auf einem umkämpften Identitätsmarkt, und weiter schließt es an eine Ökonomisierung der Gefühlswelt an, die Sara Ahmed treffend als ‚affective economies‘ beschrieben hat.¹¹ Der seiner ‚Rassengeschichte‘

Deutungsmusters im gegenwärtigen Rechtspopulismus.“ *GWP-Gesellschaft. Wirtschaft. Politik* 68.1, 2019.

3. Des „Männlichkeitskultes“ der Moderne, vgl. Bruns, Claudia, and Claudia Lenz. „Zur Einleitung: Männlichkeiten, Gemeinschaften, Nationen.“ *Männlichkeiten—Gemeinschaften—Nationen*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2003. 9–21.
4. Zu den Epistemem der Eugenik, vgl. die Beiträge von Strick, Currell und Reyes in: Strick, Simon (Hg). „(Re)Considering American Eugenics“. *Amerikastudien/American Studies*, Heidelberg: Winter 2020 (im Erscheinen)

8 Vgl. Hoffmann, Moritz. „Zwischen Kyffhäuser und Vogelschiss: Rechtspopulisten forcieren ein vergessenes Bild von Angewandter Geschichte.“ *Indes* 8.3 (2019): 139–146; Yildirim, Lale. „(Un-) Ehrliche Geschichte? Alternativfaktische kritisch-traditionale Erzählung als Instrument rechtspopulistischer Um-Deutung.“ *Zeitschrift für Geschichtsdidaktik* 17.1 (2018): 57–71.

9 Nur ein Beispiel: Bella DePaulo, „How to Become Your True Self – What social science tells us about living authentically“, *psychologytoday.com*, 18.11.2014. <https://www.psychologytoday.com/us/blog/living-single/201411/how-become-your-true-self>. Zuletzt gesehen am 30.4.2019.

10 Vgl: Villa, Paula (Hg). *Schön Normal: Sozial-und kulturwissenschaftliche Blicke auf somatische Selbsttechnologien*. Transcript, 2008; Mayer, Ralf, Christiane Thompson, and Michael Wimmer (Hg). *Inszenierung und Optimierung des Selbst: Zur Analyse gegenwärtiger Selbsttechnologien*. Springer-Verlag, 2013.

11 Sara Ahmed, „Affective Economies,“ *Social Text* 79 (2004), 117–139.

bewußte Mensch lebt für Spencer besser, ist authentischer, und kann sich gegen die vielfache Kommodifizierung und Enthistorisierung der Alltagswelt besser zur Wehr setzen. Paradoxerweise tut er dies durch den Anschluss an jenes Marktmodell der Affekte und Identitäten, das im Video selbst als ‚dekadent‘ denunziert wird.

Um solche performativen Widersprüche – Kritik der Identitätspolitik bei Einforderung von Identität; marktförmig-rassistische Kapitalismuskritik; reflexive Historisierung – und diese ‚anderen‘ Genre- und Traditionslinien – Self-Help, Ökonomisierungssprech, Motivationsliteratur – geht es in der folgenden Analyse rechter und neurechter Körper- und Gefühlsmodelle. Ich untersuche diese vor allem unter Bezug auf *Affect Theory*, sowie auf gender- und medienspezifische Prozesse. Statt einer historisierenden Analyse, die den Neofaschismus zumeist als ‚Geschichtsblindheit‘ versteht und historische Parallelen z.B. zum Nationalsozialismus nachweist oder ‚aufdeckt‘, steht hier ein anderer Zugriff im Fokus: die Umformung faschistischer und reaktionärer Ideologie als *Selbsttechnologie*. Die Alternative Rechte versucht sich derzeit zentral daran, eine ‚gefühlte Unterdrückung‘ weißer, männlicher, und meist heterosexueller Menschen in weißen Mehrheitsgesellschaften plausibel zu machen. Ihr Interventionsangebot im politischen Feld besteht damit nicht nur in der (Re)Legitimation von Rassismus, Sexismus, Nationalismus und Imperialismus, sondern zeitigt auch die Installation von positiven und ermächtigenden Gefühlen und Skripts für eben diese Positionalitäten und Kontinuitäten: von ‚White Power‘ zum ‚White Empowerment‘; vom ‚Herrenmensch‘ zur ‚Selbstverbesserung‘ sozusagen.

Das Spielen auf historischen Klaviaturen und Bezügen und deren Auf-faltung für den governmentalen Alltagsgebrauch ist dabei weniger eine nachzuweisende ‚historische Blindstelle‘. Vielmehr handelt es sich um ein dezidiert *metapolitisches* Programm, d.h. Kernstrategie und -kompetenz der kulturkämpferischen Ausrichtung der neuen Rechten. Damit ist auch angesprochen, dass eine historische Forschung ihnen mit dem Aufzeigen historischer Faschismusparallelen und -kontinuitäten nur partiell beikommen kann, denn: die Alternative Rechte verhandelt solche Bezüge selbst aktiv und gestaltet deren Wertigkeit um; und weiter, weil in neofaschistischen Diskursen eine Unzahl weiterer Genres und Traditionslinien wirkmächtig sind, die den ideologischen Raum ebenso bestimmen. Self-Help, Marketing-Sprech, Identitätspolitik sind nur die ersten Bezugslinien, weiter geht es, wie wir sehen werden, um Gefühlspolitik, Antipornographie und Konsumkritik. Vieles des hier Untersuchten gleicht den von Theweleit erschöpfend beschriebenen *Männerfantasien*¹²

12 Klaus Theweleit, *Männerfantasien 1 & 2*, Hamburg: Stroemfeld, 1982.

– den Körper- und Beziehungsmodellen und -fantasmen der profofaschistischen Freikorpsgeneration. Allerdings sind sie hier neu erfunden als *12-Step-Program* für Fitness, als Abwehrstrategie gegen Pornographie, als governementaler Faschismus qua *Personal Improvement*.

Affektheorie und Metapolitik

Kathleen Stewart hat mit dem Band *Ordinary Affects* (2006)¹³ eine Ethnographie alltäglicher Affekte geschrieben, die minutiös Alltagssituationen und -konstellationen notiert und gewissermaßen vortheoretisch auffaltet. In diesen Momenten stellen sich weniger ‚politische Gefühle‘ ein – Wut, Zorn, Hass, Enthusiasmus, Rassismus, Empathie – als dass Subjekte einen unübersichtlichen Zusammenfall von Intensitäten, Wünschen, flüchtigen Eindrücken, Details und Atmosphären zu etwas verarbeiten suchen, das als sinnhafter Alltag und dessen emotionales ‚Erleben‘ verstehbar werden kann (aber nicht muss). Stewarts Prolegomena zu einer *Affect Theory* des Alltäglichen folgen Autorinnen wie Deborah Gould¹⁴, Lauren Berlant¹⁵ und Ann Cvetkovich¹⁶ in der Annahme, dass Affekte vor, unterhalb oder neben den Formationen des Politischen und Ideologischen stattfinden. Die Beheimatung von Subjekten – mithin deren Subjektwerdung – in ideologisch-emotionalen Konstrukten setzt auf dieser alltäglichen Navigation von Disparatem auf:

„Ideologies happen. Powers snap into place. Structures grow entrenched. Identities take place. Ways of knowing become habitual at the drop of a hat. But it’s ordinary affects that give things the quality of a something to inhabit and animate. Politics start in the animated inhabitation of things, not way downstream in the various dreamboats and horror shows that get moving“.¹⁷

Eine zentrale Frage von Stewarts Forschungen lautet daher, „what counts as an event, a movement, an impact, a reason to react“ (ebda) – also wie, wann und unter welchen Umständen Affekte und Atmosphären zur Manifestation einer ideologischen Haltung gerinnen, zu einer Handlung, zur

13 Kathleen Stewart, *Ordinary Affects*, Duke University Press, 2006.

14 Deborah Gould. „On affect and protest.“ In: Janet Staiger, Ann Cvetkovich, Ann Reynolds (Hgs): *Political Emotions*. Routledge, 2010. 32–58.

15 Lauren Berlant. *The female complaint: The unfinished business of sentimentality in American culture*. Duke University Press, 2008.

16 Ann Cvetkovich. *Depression: A public feeling*. Duke University Press, 2012.

17 Stewart, *Ordinary Affects*, S. 15.

systemischen Gewalt, zum System, zur intelligiblen Signifikation von *Etwas*.

Mit dieser theoretischen Erfassung der Vorstufe ‚politischer Gefühle‘ ist trennscharf jene Ebene der Druckpunkte angesprochen, auf der die neue Rechte in der Folge von Alain de Benoist¹⁸ ihr gewähltes Kampfmittel der ‚Metapolitik‘ ansiedelt. Der Begriff wird generell zusammen mit der sog. ‚Kulturrevolution von Rechts‘ genannt, und bezeichnet eine Alternativstrategie, die sich vom Marsch durch die politischen Institutionen und der Gewinnung von Mehrheiten in parlamentarischen Demokratien abgrenzt, wie sie der Rechtspopulismus betreibt. Ziel der Metapolitik ist es, wie der neurechte Denker Karl Heinz Weißmann schrieb, das „Kollektivbewusstsein zu erneuern“ und „Felder im vorpolitischen Raum“ zu besetzen.¹⁹ Der IB-Aktivist Mario Müller erläutert das Konzept wie folgt:

„Metapolitik stellt [...] die ‚Software‘ der Macht dar. Während Parteien um politische Posten streiten, erkennen die identitären Aktivisten, daß jeder politischen Wende eine kulturelle Wende vorausgehen muß. Bereits jetzt beginnt sich der Wind zu drehen: Die Begriffe, Bilder und Narrative der Linken werden zunehmend zum Gegenstand des Gelächters und der Verachtung. [...] Aufgabe der identitären Metapolitik ist es einerseits, dieses Sterben der Codewörter zu beschleunigen [...], andererseits eigene Gegennarrative zu erschaffen.“²⁰

In der militärischen Sprache der neuen Rechten, so z.B. bei Thor von Waldstein, wird Metapolitik gerne als „Lufthoheit über die Köpfe“²¹ bezeichnet, also die Beeinflussung und Vorstrukturierung der Alltagserfahrung von Subjekten. Ideologische Abrichtung, Radikalisierung und Machthierarchien sind in der metapolitischen Strategie weniger wichtig als die Formung von Empfindung, Medienverhalten, Wahrnehmungsmustern und kulturellen Diskursen. In Müllers Beschreibung ist die Beeinflussung alltäglicher Gefühlswelten und emotionaler Haltungen bereits erfasst, wenn er das ‚Lächerlich-werden‘ von Begriffen (z.B. ‚Integration‘)

18 Alain de Benoist. *Kulturrevolution von Rechts. Gramsci und die Nouvelle Droite*. Jungeuropa Verlag, 2017 [1985].

19 Zitiert nach: Andreas Speit, „Neurechter Denker Karlheinz Weißmann: Der Oberintellektuelle“, *taz – die Tageszeitung*, 21.4.2017. <http://www.taz.de/!5399096/>. Zuletzt gesehen am 30.4.2019.

20 Mario Müller, *Kontrakultur*, Antaios Verlag 2017, S. 185.

21 Zitiert nach: Webseite des IfS, „Metapolitik und Parteipolitik – Festvortrag Thor v. Waldsteins“, 28.07.2015. <https://staatspolitik.de/metapolitik-und-partecipolitik-festvortrag-thor-v-waldsteins/>. Zuletzt gesehen am 30.4.2019. Siehe auch: Thor von Waldstein, *Metapolitik. Theorie – Lage – Aktion*, Reihe kaplaken, Bd. 46, Antaios Verlag, 2016.

beschreibt: Ziel der Metapolitik sei es nicht nur, eine kulturelle Hegemonie und Akzeptanz für z.B. den weichgezeichneten Rassismusbegriff des ‚Ethnopluralismus‘ zu schaffen, sondern demokratisch-positiv besetzte Begriffe wie ‚Vielfalt‘ bereits im Alltagsgebrauch verdächtig und affektprovozierend zu stellen.

Affekttheorie, wie sie Kathleen Stewart und andere betreiben, beleuchtet diese Ebene des alltäglichen (Er)Lebens, auf der metapolitische Programme der zeitgenössischen *Alternativen Rechten* auf- oder ansetzen. In ihrer Lektüre der sog. *Turner Diaries* (1978), eines rechtsextremen utopischen Romans über einen paramilitärisch organisierten Rassenkrieg,²² stellt Stewart vor allem dessen Imaginationsleistung im Bereich des Banalen heraus. Das Buch sei nicht allein eine Radikalisierungsagentur für ‚White Supremacy‘, sondern betreibe affektives *Worldbuilding* und entwerfe eine Gefühls- und Erlebenswelt des ‚Rassenkampfes‘:

„...What is most surprising about [The Turner Diaries] is its focus on domestic scenes and the ordinary details of everyday life. The tips it offers are not just about how to organize armies and make bombs but also how to set up cozy shelters and keep house while living underground. [...] It’s a recipe book for domestic competence. A little world comes into view. It is a world based on a military model of community and skill, but it is one that is filled, too, with the textures and sensory details needed to imagine a dream world. This lived, affective constellation of practices and sensibilities make the book not just an ideological diatribe (which it certainly is) but also a scene of life filled with worries, fetishes, compulsions, and hoped-for satisfactions. It is possible to imagine how, for those readers who find it compelling but are not about to build bombs, it’s a kind of self-help book. Self-help racism.“²³

Der Rassist (in den *Turner Diaries* sind es ausschließlich Männer) neuer Machart ist somit nicht nur am „Herrenmensch“-Ideal orientiert; sein rechter Weltgestaltungswille erfasst das Häusliche, Körperliche, Emotionale und Alltägliche und versteht es als Teil der eigenen – extremistisch-rassischen – Ermächtigungsarbeit.

22 *The Turner Diaries* wurde geschrieben vom Gründer der amerikanischen Neonazi-Vereinigung *National Alliance*, William Luther Pierce, unter dem Pseudonym Andrew Macdonald.

23 Stewart, *Ordinary Affects*, S. 55.

Rechte Paarbildungsstrategien

Die Diskursmacht *Alternative Rechte* ist arbeitsteilig organisiert in metapolitischen und politischen Flügel.²⁴ Es verwundert nicht, dass die Parteienvertreter*innen der *Alternativen Rechten* – AfD, Trump Administration, Front National, usw. – nur periphär die Alltagswelten ‚rechter Gefühle‘ mitentwerfen können. Versucht sich auch AfD-Chefideologe Marx Jongen mit öffentlichen Beschwörungen des ‚Volkszornes‘ – in der FAZ sprach er 2016 von der ‚thymotischen Unterversorgung‘ der Deutschen – so sind die Bühnen der repräsentativen Demokratie weitgehend untauglich, um populäre und alltagstaugliche Performances des *Racial Self-Improvement* vorzulegen, da auf das wenig alltagsrelevante Signifikationsfeld der ‚Politiker*in‘ limitiert. Im rechten Verlag *Antaios*, Kadenschmiede zahlreicher Denker*innen der *Alternativen Rechten* in Deutschland, bewegt sich in Ansätzen im Self-Help-Markt: so bietet z.B. die Männlichkeitsfibel *The Way of Men* von Jack Donovan²⁵ Alltagspraktiken zur Schulung wehrhafter und homosozialer Männlichkeiten und damit zur sog. Re-Polarisierung der Geschlechter an. Für die metapolitische Durchsetzung rechter Sensibilitäten und deren Übersetzung in alltagstaugliche Fühl- und Konsumtionsmuster ist das Internet maßgeblich, insbesondere die zahlreichen Vlogger*innen²⁶ der *Alternativen Rechten*, die auf Youtube ihr meinungsbildendes Unwesen treiben.

Mit hoher Schlagzahl verbreiten diese ‚Alternative Influencer‘ häusliche Szenen des Kommentars, äußern ‚spontane‘ Gefühle und Reaktionen auf politisches und kulturelles Geschehen, stellen ihr gelebtes politisches Selbst und historisches Bewußtsein aus. Sie verdichten dabei disparates Material – Erlebnisse und Medientexte, Stimmungen und Selbstpräsentation, sowie die ‚Arbeit‘ des Vloggens selbst (sie produzieren Medientexte und verdienen Geld damit) – zu Druckpunkten, also „an event, a movement, an impact, a reason to react“.²⁷ Nutzer*innen klinken sich in diese Intensitäten ein, aus Interaktion und Intimität generiert sich eine amorphe ‚community‘, die eher gefühlt als materiell wirkmächtig ist in ihrer affektiven Konstruktion eines geteilten Erlebnishorizonts.

24 Vgl. Martin Sellner, „Politische Paradoxien“, *Sezession* 79, 2017.

25 Jack Donovan, *Der Weg der Männer*, Antaios Verlag 2012.

26 Vgl. Rebecca Lewis, *Alternative Influence Network*, Data & Society Report 2018. <https://datasociety.net/output/alternative-influence/>

27 Stewart, *Ordinary Affects*, S. 15.

Den Genregeboten des Micro-Celebrity-Formats²⁸ entsprechend sind die Medienangebote von Vertraulichkeiten und dem ‚Blick ins Private‘ geprägt: die Vlogger*in steht mit ihrer Person und ihrem Leben für die Authentizität des Medientextes; sie bietet politische Orientierung als tatsächliches ‚Orientiert-Sein‘ (Sara Ahmed)²⁹, als Beheimatung und Habitation³⁰ von etwas an: die Alltäglichkeit des Vlogs weist der politischen Einstellung „the quality of a something to inhabit and animate“³¹ zu. ‚Rechts‘ ist eine Verbundenheit zu Dingen, Strukturen und Gefühlen: die Vlogger*innen senden zumeist aus ihrer Privatwohnung, persönliche Gegenstände sind Teil der Inszenierung, die Monologe fungieren als ‚spontane Äußerungen‘, als alltägliches und gefühlsgelitetes Sprechen zu einer verbundenen Community. In diesem Setting verbauen die Medienmacher*innen der *Alternativen Rechten* Alltägliches in ideologische Botschaften, und umgekehrt: eine Art rechter *Lifestyle* kommuniziert sich.

Eine der Führungsfiguren der rechtsextremen *Identitären Bewegung*,³² der 30jährige Österreicher Martin Sellner, prägt mit seinem fast täglich aktualisierten Youtube-Kanal *Martin Sellner GI* seit ca. 2015 diese Alltagsideologisierung im deutschsprachigen Raum. Der Posterboy der jungen Rechten kapitalisiert seit 2017 auch seine Intimbeziehung zur 27jährigen Amerikanerin Brittany Pettibone, ebenfalls Aktivistin in ethnonationalistischen Kontexten.³³ In gemeinsamen Vlogs, Instagram-Bildern und Aktionen präsentieren die beiden sich als *Darling Couple* der jungen Identitären – ein Genrewechsel ins Triviale, der von rechten Publikationen wie dem *Arcadi*-Magazin klatschspaltenhaft orchestriert wurde: „Seit Defend Europe war es mysteriös geworden um Martin Sellner (IBÖ). Änderte er doch während der Aktion im Mittelmeer seinen [Facebook, S.S.] Beziehungsstatus. Die Internetgemeinde war folglich gespannt, wer seine Partnerin sein würde. Am heißesten wurden dabei

28 Vgl. Jean Burgess and Joshua Green. *YouTube: Online video and participatory culture*. John Wiley & Sons, 2018.

29 Vgl. Sigrid Schmitz und Sara Ahmed. „Affect/Emotion: Orientation Matters. A Conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed.“ *FZG–Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien* 20.2 (2014).

30 Vgl. Simon Strick. „How do you live? From Construction to Habitation“, Blog *critical-habitations* 2015. <https://criticalhabitations.wordpress.com/debate/debate-1-habit-and-habitation/how-do-you-live-from-construction-to-habitation/> Zuletzt gesehen am 30.04.2019.

31 Stewart, *Ordinary Affects*, S. 14.

32 Vgl. Andreas Speit (Hg). *Das Netzwerk der Identitären: Ideologie und Aktionen der Neuen Rechten*. Ch. Links Verlag, 2018.

33 In Sellner und Pettibone verbinden sich also auch zwei Netzwerke, denn beide waren bereits in den Jahren zuvor wichtige Köpfe der jeweiligen nationalen Bewegungen.

natürlich die Schönheiten Lauren Southern und Brittany Pettibone, zwei erfolgreiche Aktivistinnen aus Amerika, diskutiert.“³⁴

Ihre gemeinsamen Videobotschaften an die Fangemeinde organisieren Sellner und Pettibone um eine Anzahl von Themen als Fortsetzungs-Home-Story, verbunden durch Handlungsfäden wie Pettibones wachsende Deutschkenntnisse, Sellners Probleme mit der Justiz, oder Episodenware wie der Familienbesuch zu Weihnachten. Die identitären Aktivist*innen führen dabei flirtreiche Gespräche innerhalb einer heterosexuellen und politischen Partnerschaft, in denen Alltag und Öffentlichkeit, Gefühl und Ideologie als verwachsene Gebilde gezeigt werden.

Den Austausch Fühlen

Als erstes Beispiel der so intimen wie banalen Gefühls- und Körperpraktiken der *Alternativen Rechten* kann ein Dialog dienen, den das Duo am 19.2.2019 auf Pettibones Youtube-Kanal unter dem Titel „FOBO: The Plague That Kills Relationships“ veröffentlichte.³⁵ Unter Bezug auf die ökonomischen Dynamiken, denen Partnerschaften im Spätkapitalismus ausgesetzt seien, referieren Sellner und Pettibone (in der Sellnerschen Wohnung) über das Phänomen ‚FOBO: Fear of a Better Option‘, vulgo: die Angst, etwas Besseres zu verpassen. Sellner spricht im radebrechenden Englisch: „...it’s called FOBO [...] and it’s kind of a phobia that you can also call a mental pest that affects most of the young people in the West, not only liberals, but also a lot of conservatives.“ Und weiter: „... postmodernism has taken away love and happiness and replaced it with *PornHUB* and *Tinder* and it’s about time to take it back“. Die beiden Identitären verdichten im Gespräch Phänomene wie Digitalisierung des Dating-Marktes, Überangebot der Konsumwelt und Feminismus zu dem Argument, dass Beziehungen zwischen Mann und Frau erschwert zu führen seien, da Menschen sich stets nach einer (ökonomisch, attraktivitätsmäßig) ‚besseren‘ Verpartnerungsmöglichkeit umsähen, und so die traditionelle Paarbeziehung instabil geworden sei.

Der leicht banale Befund wird von Sellner und Pettibone abwechselnd konstatiert und mit Blickkontakten, die Zuneigung und Interesse am Partner signalisieren, ins Negative gestellt: das *Couple* manifestiert die Gegenthese

34 Anonym, „Martin Sellner und Brittany Pettibone sind ein Paar!“, *Arcadi Magazin*, 27.09.2017. <https://arcadimagazin.de/martin-sellner-und-brittany-pettibone-sind-ein-paar/>. Zuletzt gesehen am 30.04.2019.

35 Brittany Pettibone, „FOBO: The Plague That Kills Relationships“, Youtube.com, 19.2.2019. <https://www.youtube.com/watch?v=DAIucmbEz1E&frags=pl%2Cwn>. Zuletzt gesehen am 30.04.2019.

zur vermeintlichen Zivilisationskrankheit FOBO. Pettibone freut sich über Sellners Begriffsbildung ‚mental pest‘, also einer psychischen Krankheit, die Denkweisen und Beziehungen infiziert: „I wonder if this is why people become so vitriolic online yeah“, sekundiert sie lächelnd, bevor Sellner zur geplapperten ideologischen Einholung der vermeintlichen Bindungsunfähigkeit moderner Menschen schreitet:

„I think a very important point you also have to make in this video, you don't have a wife, you don't have a family, and only a family, a traditional family is where life is created traditionally, but also like empirically. So this lost family and traditional relationships means also a loss in birth rate and of course it is connected to the demographic demise and what annoys me a little bit is a lot of the people in the rightwing have a total capitalistic liberalistic modernistic materialistic approach to relationships to talk about sexual market values [...] they are completely infected with this pest, full of fear of a better option.“

Aus losen Beobachtungen zu *Tinder* und den psychologischen Folgen wird ebenso schnell wie unaufgeregt die demographische Lage weißer Mehrheitsgesellschaften abgeleitet, sowie eine rechte Bewegungskritik. Der zentrale Punkt neurechter Weltbilder – das Minoritär-Werden weißer Menschen durch den sog. ‚Großen Austausch‘³⁶ – artikuliert sich im Nebensatz als direkte Folge von Dating-Apps, Pornoseiten und einer ‚postmodernen‘ Ökonomisierung von Sexualbeziehungen. Wieder tritt ein performativer Widerspruch ein, denn diese wird nicht zuletzt vorangetrieben durch die Selbstvermarktung von standardsetzenden *Celebrity Couples*.³⁷

36 Der Begriff „Der große Austausch“ wurde vom französischen rechten Autor Renaud Camus in seinem Buch „Le Grand Remplacement“ (2011) geprägt, und in der Folge von den meisten rechtsextremen und identitären Organisationen adaptiert; die Webseite der *Identitären Bewegung* widmet dem Begriff einen eigenen Eintrag, und der Antaios Verlag hat Camus Schrift 2016 in Deutsch veröffentlicht. Im amerikanischen Kontext ist der Begriff weniger populär, seine Funktion wird vielfach von den älteren Begriffen des „white genocide“ bzw. „race suicide“ übernommen, die von amerikanischen Eugenikern wie Madison Grant – z.B. dessen Buch *The Passing of the Great Race* (1915) – übernommen und seit langem in den neonazistischen Bewegungen der USA präsent sind. Der Attentäter von Christchurch (Neuseeland) betitelte sein online zirkuliertes ‚Manifest‘ mit dem Begriff „The Great Replacement“.

Vgl. dazu auch: Simon Strick, „A Genealogy of the Very Idea of White Genocide“, Vortrag am 26.04.2019 auf der Tagung *Aussterben*, Zentrum für Literaturforschung Berlin.

37 Ich erinnere hier an die spannungsreiche Wahl, die Prinz Sellner laut *Arcadi*-Magazin zwischen zwei schönen Nationalistinnen zu treffen hatte.

Die emotionale Verkettung von Bindungsproblemen und ‚Großem Austausch‘ ist nicht Höhepunkt des Videos, sondern versendet sich ungefähr in der Mitte des 14minütigen Dialogs. Während neurechte Propagandavideos auf der Plattform die Umvolkungstheorie meist mit Bildern dunkelhäutiger Menschenmengen an Grenzzäunen orchestrieren,³⁸ wird ‚Der Große Austausch‘ hier eher als dozierende Eskapade des besorgten Beziehungspartners präsentiert. Pettibone lächelt Sellner nickend an, mit der Art einer Partnerin, die den weltverbessernden und über Geburtenraten monologisierenden Mann still und ernsthaft bewundert. ‚Rassische‘ Ideologie und Sorge um weiße Reproduktionsraten werden Teil einer attraktiven Beziehungs- und Flirtdynamik zwischen Mann und Frau, die klassische Rollenverteilungen zitiert: neben Sellners sportlich-dynamischem *New Balance*-T-Shirt evoziert Pettibones braunes Tunika-Kleid eine tugendhafte 50er-Jahre-Weiblichkeit. Selbiges tut das Umschlagfoto zu Pettibones Buch *What Makes Us Girls*, dessen Erscheinen am Ende des Videos beworben wird, denn Sellners freundliche Stichwortgeberin präsentiert sich im Abschluss als Autorin und Unternehmerin im Self-Help-Markt der ‚traditionellen Weiblichkeit‘. Auch dort findet sich rechte Ideologie als Selbstverbesserungsprogramm verpackt: „We cannot give what we do not have. So, if we do not love ourselves [...] how then can we love others?“, lautet die Tagline zu Pettibones Frauenratgeber.

Die Retraditionalisierung der Geschlechterrollen ist vielfach im Zusammenhang mit dem Rechtspopulismus erörtert worden³⁹; untertheoretisiert bleibt dabei jedoch die affektive Modellierung dieser rechten Geschlechterrevision, und deren beheimatendes Potenzial für disparate, heutige Biographien: „Politics start in the animated inhabitation of things. There’s a politics to being/feeling connected (or not), to energies spent worrying or scheming (or not), to affective contagion, and to all the forms of attunement and attachment“ (Stewart, 15). Das transnationale Paar Pettibone und Sellner führt sein emotionales Attachment zueinander und zum Publikum auf, übt die sorgenvolle Einfühlung in Probleme des digitalen Zeitalters, das Mindset seiner Internetgemeinde, und zeigt sein alltägliches, affektives ‚attunement‘ (Eingestimmtsein) zur ethnonationalistischen Bewegung. Eine optimistische Atmosphäre entsteht, in welcher die politisch-sexuelle Antwort auf den demographischen ‚demise‘ schon gefunden ist: nämlich in der libidinösen Verbindung österreichischer und us-amerikanischer ‚Europeans‘, die am Anfang bei Richard Spencer artikuliert wurde. Die transnationale und ethnonation-

38 Siehe z.B. Lauren Southern, „The Great Replacement“, *Youtube.com*, 03.07.2017. <http://www.youtube.com/watch?v=OTDmsmN43NA>. Zuletzt gesehen am 30.04.2019.

39 Vgl. die Beiträge in: *femina politica*, Sonderheft „Angriff auf die Demokratie“, Nr. 1, 2018.

alistische Paarbindung gibt sich gut gelaunt flirtend als Antwort auf mentale ‚First World Problems‘. Das aktivistische Couple rückt den durch Digitalisierung verrückten Geist zurecht, und annonciert einen ethnisch-sexuellen Traditionalismus als Self-Help-Programm gegen postmoderne Kontrollmechanismen, oder was Cheney-Lippold ‚soft biopower‘ nennt.⁴⁰

Die *Alternative Rechte* bietet Traditionalismus und Ethnonationalismus als Navigationshilfen für einen digitalisierten und durchökonomisierten Sexualmarkt, gegen die Verwirrung des Volksgeistes und -begehrens. Sellners und Pettibones Verbindung besinnt sich auf „love and happiness“, und ihre Performance vollführt Gefühle der ‚ethnischen Verbundenheit‘ nach der Art spätmoderner Entschleunigungstechniken wie z.B. der Slow-Food Bewegung: man hört sich zu, lächelt sich an, man nimmt sich die Zeit zu seinen Freunden zu sprechen, und sorgt sich um den Fortbestand der „European People“. Die Privatatmosphäre der Aktivist*innen, die affektive Einbindung rassischer *Talking Points* in eine amüsante Paarintimität, die gemeinsame Sorge um Volk, Bewegung und Gegenwartskultur – jenseits von Ressentiment, Rassismus gegen Migrant*innen, Agitation gegen Eliten oder Hassbotschaften verschnüren Pettibone und Sellner ihre Beziehung zu einem leicht konsumierbaren Paket des ‚besser (antikapitalistisch) Leben mit Ethnonationalismus‘.

Sara Ahmed schreibt:

„[Such narratives] show us [...] the production of the ordinary. [...] The ordinary becomes that which is already under threat by the imagined others whose proximity becomes a crime against person as well as place. The ordinary subject is reproduced as the injured party: the one that is ‚hurt‘ or even damaged by the ‚invasion‘ of others.“⁴¹

Sellner und Pettibone sind die Weiterentwicklung dieser Transformation von Hate- zu ‚Love-Movements‘, die Ahmed in ihrem wichtigen Text ‚Fascism as Love‘ beschrieben hat. Sie erläutert die zentrale Figuration, mit der sich der Rechtsextremismus als durch ‚Liebe‘ (für Rasse, Volk, Nation, Kultur, Tradition, füreinander) vereinte Bewegung neuerfunden hat. Mit Judith Butler gesprochen konstatiert Ahmed, dass solche Gruppierungen ihre ‚Liebe‘ als „kollektive Verletzbarkeit“ ausdeuten, um einen Gefühlshaushalt der Marginalisierung zu reklamieren. Diese konstitutive Verletztheit begründet den Aktivismus, die Abwertung der profitierenden

40 John Cheney-Lippold. „A new algorithmic identity: Soft biopolitics and the modulation of control.“ *Theory, Culture & Society* 28.6 (2011): 164–181.

41 Sara Ahmed. „Fascism as Love“, Blog *feministkilljoys.com*, 9.11.2016. <https://feministkilljoys.com/2016/11/09/fascism-as-love/>. Zuletzt gesehen am 30.04.2019.

‚Anderen‘, die Notwehr gegen das verletzende System. Pettibone/Sellner kommen ohne Dämonisierung von Personen aus in ihrer Ausstellung des Beziehungsalltags zweier öffentlich-arbeitender Politaktivist*innen. Sie wehren sich nicht primär gegen ‚braune Horden‘, sondern gegen die ‚Infektion‘ und ‚Invasion‘ ihrer Gefühlsökonomie durch digitale Medien und die Kolonisierung ihrer Köpfe durch egoistisches Marktdenken. Ihr Kampf, ihr Optimismus, ist dezidiert alltäglich organisiert und inszeniert – es geht ihnen um das tägliche Denken und Fühlen in der Beziehungs- und politischen Arbeit.

No-Fap und rechte Anti-Pornographie

Mit jener spätkapitalistischen Medienökonomie, der Sellner und Pettibone als ‚Influencer‘ natürlich selbst angehören, hat die *Alternative Rechte* mittlerweile eine Gegnerfigur gefunden, die breientauglicher ist als das Schüren von rassistischen Ressentiments, und die sich leicht zu optimistischen Selbstverbesserungsnarrativen umbiegen lässt. Zentraler Schauplatz ist dabei, wie schon beim ersten Beispiel, der Einfluss der Medien auf die Geschlechts- und Sexualitätsperformance. Dem männlichkeitsmodellierenden Flügel der *Alternativen Rechten*, vorwiegend in der sog. ‚Manosphere‘⁴² zu finden, fällt dabei die Rolle zu, die metapolitische und gefühlsmäßige Ausdeutung der Gegenwart für das adoleszent-männliche Zielpublikum zu leisten. Die Manosphere, wie Shawn Van Valkenburgh schreibt, präsentiert sich als „loosely connected group of anti-feminist Internet communities comprised of phenomena as diverse as #gamergate, the alt-right, men’s rights activism, and pickup artist forums“.⁴³ In diesem losen Netzwerk, das sich in Webseiten, Internetforen und Youtube-Kanälen artikuliert, geht es den mehrheitlich (aber nicht ausschließlich) männlichen Akteuren darum, erfolgreiche Sexual- und Selbstverwirklichungsstrategien in jenem ökonomisierten Sexualmarkt zu finden, der im vorherigen Beispiel denunziert wurde; sie ist also vorbildlich für jenen von Sellner kritisierten „total capitalistic liberalistic modernistic materialistic approach to relationships“ (s.o.). Der Männlichkeitsflügel der *Alternative Rechten* scheint somit quer zu den ‚traditional couple politics‘ von Sellner und Pettibone zu stehen, kümmert er sich doch zunächst darum, Männlichkeiten in ihrer angeblichen Marginalisierung

42 Vgl. Debbie Ging. „Alphas, betas, and incels: Theorizing the masculinities of the manosphere.“ *Men and Masculinities* (2017).

43 Shawn P. Van Valkenburgh, „Digesting the Red Pill: Masculinity and Neoliberalism in the Manosphere“, *Men and Masculinities* 2018, 1–20. S. 1.

in sog. „female-dominated societies“⁴⁴ zu ermächtigen. Den Nutzern der Internetseite *returnofkings.com* sollen die dort gelieferten Informationen beispielsweise helfen, ihre ‚Paarungschancen‘ zu verbessern, die durch Technologie, Einwanderung unverheirateter Männer und Feminismus rapide gesunken seien. So schreibt der Manosphere-Autor *Roosh V* unter dem Eintrag „What is Neomascularity?“:

„Due to changes in mating behavior and pair bonding brought on by technology, shifting demographics, migration to cities from rural towns, universal suffrage, promotion of sexually promiscuous behaviors, and destruction of traditional sex roles, most men do not have the ability or knowledge to successfully reproduce with a modern woman on a comparable attractiveness and socioeconomic level“⁴⁵

Die angebotenen Ermächtigungsstrategien innerhalb des Geschlechtermarktes implizieren stets eine Reduktion von Frauen und weiblicher ‚sexual agency‘ auf evolutionspsychologisch verbrämte Muster (z.B. als machiavellistischer Fortpflanzungsegoismus, der nur an ‚den besten Genen‘ interessiert sei, unweigerlich durch männliche Stärke und Erfolg signifiziert), die der ermächtigte Mann zu manipulieren lernen müsse. Konstatiert wird dazu vielfach das Phänomen sog. weiblicher ‚Hypergamie‘, womit die bevorzugte Bindung an ökonomisch besser gestellte Männer gemeint ist, dem zuvor besprochenen FOBO nicht unähnlich, wenn auch ausschließlich auf Frauen bezogen. Die Selbsthilfe-Tipps der ‚Manosphere‘ vermitteln das Erlernen eines Gegenegoismus und einer (Wieder)Entdeckung männlicher Unabhängigkeit von paar- und bindungsorientierten Denk- und Affektmustern, die, so das Argument, ihrerseits von Frauen ökonomisch und sexuell ‚ausgenutzt‘ würden.⁴⁶

Der notwendige Entlernensprozess wird im Manosphere-Jargon als ‚redpilling‘ bezeichnet, eine Anspielung auf den Spielfilm *Matrix* (1999), in welchem der Protagonist der Simulation eines normalen Lebens entkommt, indem er eine rote Tablette schluckt. ‚Taking the Red Pill‘ bezeichnet entsprechend einen Erweckungs- und Ent-Täuschungsprozess, anhand dessen *mann* aus dem Verblendungszusammenhang gegenwärtiger ‚female-dominated‘ und damit anti-männlich orientierter Gesellschaften

44 Artikuliert u.a. hier: Charles Wickelus, „American Masculinity is based on female approval“, *returnofkings.com*, 14.07.2013. <http://www.returnofkings.com/13859/american-masculinity-is-based-on-female-approval>. Zuletzt gesehen am 30.04.2019.

45 Roosh V, „What is Neomascularity?“, *rooshv.com*, 06.05.2015. <https://www.rooshv.com/what-is-neomascularity>. Zuletzt gesehen am 30.04.2019.

46 Vgl. Van Valkenburgh, S. 10–12.

aussteigen kann. Die anonyme Sammlung von ‚Manosphere‘-Artikeln *The Red Pill Handbook* erläutert das Filmzitat:

„It’s a reference to *The Matrix*, in which Morpheus offers Neo a choice of one of two pills... a blue pill, which will make him forget and allow him to contentedly go back to a life of brainwashed mediocrity, or a red pill, which will wake him up to an unpleasant truth but grant him great power.“⁴⁷

Bemerkenswerterweise wird das Entlernen des falschen ‚Bewußtseins‘ nicht allein durch eine Optimierung des Sexualverhaltens – im Jargon ‚Game‘⁴⁸ genannt – erreicht, sondern durch eine Rekalibrierung alltäglicher Muster des ‚doing masculinity‘, d.h. der Geschlechtsperformance. Im Handbucheintrag „A 7 Step Guide To Swallowing The Pill“ empfiehlt Autor *no_face* sieben Schritte der Remaskulinisierung, die von simplen Körperübungen („before you start lifting [weights, S.S.], you need to make sure your posture is OK“) zu psychischen Einstellungsübungen („You need to develop alpha characteristics in your frame such as stoicism, abundance mentality and high value“) bis zu Verhaltensregeln im Beziehungsalltag: „You need to dominate your woman physically (lift, MOFO, lift!) mentally (you are smarter than a woman, right?), emotionally (be stoic, bro), and sexually (escalate). You also need to dominate the relationship (no supplication, no compliments unless its for something she did to please you) and sex acts (read Daniel Rose’s Sex God method).“⁴⁹ Die Interforen verweisen dabei gern auf derzeitige Selbsthilfeliteraturen aus dem Bereich der sog. Alpha-Männlichkeit hin,⁵⁰ die mehrheitlich auf Antifeminismus aufbauende Männlichkeitsmodelle attraktiv aufbereiten.⁵¹

Während es bei solchen 7-Step-Programmen maßgeblich um die Errettung von Männlichkeit als klassischer Dominanz, physischer Stärke und Selbstvertrauen geht, hat der Umgang mit Medien und Medienbeeinflussung eine tragende Funktion in den Selbstverbesserungsdiskursen

47 Anonym, *The Red Pill Handbook, 2nd Edition*, online, 2015, S. 73. Abrufbar unter: https://www.reddit.com/r/AlreadyRed/comments/39cufk/the_red_pill_handbook/ 06.02.2020

48 Siehe auch: Goldwag, Arthur. „Leader’s suicide brings attention to men’s rights movement.“ *Southern Poverty Law Center* 1 (2012).

49 *The Red Pill Handbook*, S. 142ff.

50 Nur ein deutsches Beispiel: Kollegah, *Das ist Alpha! Die 10 Boss-Gebote*, Riva Verlag, 2018.

51 Vgl. Pierce Alexander Dignam and Deana A. Rohlinger. „Misogynistic Men Online: How the Red Pill Helped Elect Trump.“ *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 44.3 (2019): 589–612.

der ‚Manosphere‘. Der vorwiegenden Zielgruppe dieses Netzwerkes – ungebundene, adoleszente, weiße Internetnutzer – wahrscheinlich angemessen, werden dabei die psychischen Effekte moderner Medienökonomien, insbesondere der Online-Pornographie, angesprochen: „Quit playing video games [...] in your mom’s basement while jerking off to porn every day, and start working out, eating right, excelling professionally, and learning skills“, appelliert Autor *Archwinger*⁵² im Handbuch eindringlich an die Adepten der *RedPill*-Community, und markiert damit die Schnittstelle von Medienkonsum und Körperprogrammen als zentralen Druckpunkt der Remaskulinisierung. Der Pornographie und Masturbationspraktik kommt eine besondere Rolle im misogynen Weltbild der *Alternativen Rechten* zu, bestehe deren Verblendungsleistung jedoch vor allem darin, dem sexuellen Szenario der ‚cuckoldry‘ allgemeine Akzeptanz und Konsumierbarkeit zu sichern. Mit ‚cuckoldry‘ oder ‚cucking‘ wird generell eine Praxis bezeichnet, in der ein Mann seiner Partnerin beim Sex mit anderen Männern zusieht. Der Konsum pornographischer Materials normalisiere diese Begehrenskonstellation nun dergestalt, dass Konsumenten sich an sexuelle Gratifikation durch das Beobachten anderer Männer beim Sex mit attraktiven Frauen gewöhnten. Dadurch verlören sie an Selbstvertrauen, stiegen zur ‚Beta‘-Männlichkeit ab, und fielen weiter einer suchterzeugenden Dauerschleife von ‚Selbstzweifel-Mißerfolg bei Frauen-Pornographie-Masturbation-Selbstzweifel-usw.‘ anheim.

In Reaktion auf diese ‚verschobene‘ Sexsucht haben sich Internetnutzer zu Abstinenzgemeinschaften zusammengeschlossen, die sich durch Porno- und Masturbationsenthaltlichkeit in ihrem Begehren selbstermächtigen wollen.⁵³ Auf Foren wie *reddit.com/r/NoFap*, das seit 2011 ca. 425.000 Mitglieder gesammelt hat, werden sog. ‚Monthly Challenges‘ kollektiv durchgestanden und in der Diktion zeitgenössischer Detox-Diäten artikuliert. Das sog. ‚No-Fapping‘ (also Nicht-Masturbieren) versteht sich als Entgiftung des Begehrenshaushalts und Form der suchtvorbeugenden Medien- und Konsumhygiene. Aus der Selbstbeschreibung des Forums:

„We host rebooting challenges in which participants (‚Fapstro-nauts‘) abstain from pornography and masturbation for a period of time. Whether your goal is casual participation in a monthly challenge as a test of self-control, or whether excessive masturbation or pornography has become a problem in your life and you

52 Archwinger, „The Most Unattractive Trait Of All: Trying To Attract A Woman“. *The Red Pill Handbook*, S. 272.

53 Vgl. Kris Taylor and Sue Jackson. „I want that power back‘: Discourses of masculinity within an online pornography abstinence forum.“ *Sexualities* 21.4 (2018): 621–639.

want to quit for a longer period of time, you will find a supportive community and plenty of resources here.“⁵⁴

R/NoFap gibt sich somit die Form eines ‚Critical Consumer Movements‘, populären Selbsthilfe-Programmen wie ‚Digital Detox‘ nicht unähnlich, setzt jedoch an die Stelle des entschleunigten, ‚bewußteren‘ Alltags ein tendenziell berausches und ermächtigendes Erleben sexueller Selbstkontrolle, das sich von den Anreizen des ohnmächtig machenden Pornographiemarktes emanzipiert hat. Diese Konstellation einer ‚Entgiftung‘ des maskulinen Eros, eigentlich angesichts der Produktionsbedingungen von Online-Pornographie durchaus begrüßenswert, schließt sich leicht an die rassistischen Weltbilder der *Alternativen Rechten* an, unter durchaus kuriosen Vorzeichen. So beschreibt Nutzerkommentar von *MrFredstt* seine Beta-Leidensgeschichte und nachfolgende Befreiung durch Abstinenz:

„In a way, watching porn is cucking yourself. As for my story, sadly, I got hooked on porn at a young age (13) and for the last year have worked on quitting it. So far I’m pretty good, though I fail from time to time.“

Während solche ‚Before-After‘-Erzählungen einiges zum Wandel zeitgenössischer Männlichkeitsbilder und Konsumgewohnheiten beitragen könnten, muss der Kontext des Kommentars beachtet werden: *MrFredstt* reagiert in seinem *Social Media*-Beitrag anerkennend auf das Youtube-Video „Why I Hate Porn and Why You Should Stop Watching It“⁵⁵ des schwedischen Ethnonationalisten und Bodybuilders *The Golden One* (bürgerlich: Marcus Follin). Der Youtube-Influencer, dessen Kanal annähernd 100.000 Abonnent*innen verzeichnet und der in der neonazistischen Szene Europas aktiv ist, zählt zum populärkulturellen Flügel der *Alternativen Rechten*. Er bietet auf seinem Kanal neben rassistischen Theorien ‚nordischer Überlegenheit‘ und Nahrungsergänzungsmitteln für Kraftsportler vielfach Selbsthilfetipps in Sachen Beziehung, Körpertraining und Medienkonsum an.

Zum Thema ‚Pornographie‘ veröffentlichte Follin eine Reihe von Vlogs, in denen er den Medienkomplex unter anderem als kulturelle ‚Waffe‘ bezeichnet:

„...porn is a weapon which exploits primarily white women and destroys their lives and destroys the masculine virility of West-

54 Zitiert nach Website: reddit.com/r/nofap. Zuletzt gesehen am 30.04.2019.

55 The Golden One, „Why I Hate Porn and Why You Should Stop Watching It“, *Youtube.com*, 14.06.2017. https://www.youtube.com/watch?v=guck9gUOlls&f_rags=pl%2Cwn. Zuletzt gesehen am 30.04.2019.

ern men [...] it hurts you over a long period of time and it causes relations between men and women to become worse...“.⁵⁶

Während Follin selbst strategisch die Erwähnung neurechter Verschwörungstheorien vermeidet und überwiegend ein positives Self-Improvement für weiße Männer artikuliert,⁵⁷ explizieren die Video-Kommentare den rassistisch-ethnonationalisten Hintergrund. Ich zitiere nur drei Beispiele für Übersetzungen von Follins Körper- und Medientipps in nationalistische Resouveränisierungsmaßnahmen; Nutzer *Henry115* artikuliert sich im Kommentar als durch Abstinenz erretteter Reproduktionskämpfer für ein ‚erstarktes Europa‘:

„Thank you Marcus, you’ve really helped me remove porn from my life. I’m finally starting to enjoy intimacy with my fair maiden. My confidence has skyrocketed and i’ve truly taken the path to the glorious pill. I’m working out reading more and fighting for Europe. Planning on living a porn free life with 6 kids.“

Nutzer *Jupiter Rising* kommentiert Follins Video-Botschaft, für das Selbstwertgefühl lieber Gewichte zu heben statt zu masturbieren, im Sinne eines umfassenden Kulturkampfes um ‚weiße Vorherrschaft‘ und ‚weiße‘ Reproduktionsraten:

„Porn is a weapon against Western civilization. They know there is a very low birth rate among Europeans and porn is promoting Degeneracy, and so is a weapon against the Family Values of [sic] which Western Civilization is based“.

Nutzer *Gustav Elofsson* erläutert den antisemitischen Unterboden des neb- ulösen, anti-westlichen ‚they‘ im vorherigen Kommentar: „[abstinence] is not a battle you against you, it’s a battle you against Jew!“⁵⁸

Letzterer Kommentar hebt auf die neurechte Ideologie ab, dass die westliche Kulturindustrie von Juden dominiert sei, die durch Dissem-

56 The Golden One, „My Best Advice for Quitting Porn for Nerds. Also a Message from Teddy“, Youtube.com, 10.10.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=bmePrgRdRIQ>. Zuletzt gesehen am 30.04.2019.

57 Vgl. Simon Strick, „The Alternative Right, Masculinities, and Quotidian Affect“, im Erscheinen.

58 Vgl. dazu den Beitrag von Aladin El-Mafaalani, der ähnliche kollektive Enthalt- samkeitslehren im Salafismus untersucht: „In einer Zeit, in der für jedes Bedürfnis vielfältige Konsumangebote vor- liegen und mit Sexualität offen umgegangen wird, ist die größte Provokation und die radikalste Abgrenzung vom Mainstream bzw. von der Mehrheitsgesellschaft die Enthaltbarkeit im Kollektiv.“ (140). Aladin El- Mafaalani, „Protest, Provokation und Plausibilität: Salafismus als Jugendbewegung“ *Großerzählungen des Extremen*.

ination ‚anti-weißer‘ Kulturtexte (wie Pornographie, aber vor allem Hollywood-Entertainment) deren Vormachtstellung untergraben wollten.⁵⁹ Pornographie als ‚anti-weiße‘ Propaganda zu bezeichnen, berührt eine weitere rassistische Bedeutungsschicht, die im Begriff des ‚cuckolding‘ mitschwingt. Die Internetnetzwerke der *Alternativen Rechten* haben den Begriff u.a. zum Portmanteau ‚cuckservative‘ umgewertet, womit konservative Politiker gemeint sind, die sich nicht zum Ethnonationalismus bekennen, und somit dem drohenden ‚Austausch‘ weißer Mehrheiten durch ethnisierte Migrant*innen, sowie den angeblich grassierenden Vergewaltigungswellen weißer Frauen durch nicht-weiße Männer, nichts entgegensetzen würden.⁶⁰ Nach Aussage der Webseite returnofkings.com trifft diese Diagnose eine Mehrheit der Männer in westlichen Industrienationen: „Most Anglo Men Are Cucks“, so titelt Autor Subetei Gur dort am 19. Juli 2018.

Die extremrechte Webseite rightrealist.com erläutert die ideologische Bedeutung des Begriffs ‚cuck‘ folgendermaßen:

„The term ‚cuck‘ from an alt-right perspective began as a very simple analogy: Allowing foreigners to invade, exploit, or attack your nation or people is compared with cuckoldry. In other words, a cuck is a man who allows his wife (nation) to sleep with another man (foreign people), and who invests time and resources into raising a child that is not his own. The term can be used more generally either as a noun to describe a man who has emasculated himself, or as a verb for weak and submissive behavior.“⁶¹

In den Ikonographien der *Alternativen Rechten* wird der ‚Große Austausch‘ immer wieder durch ‚cuckold‘-Bilder imaginiert, in denen dunkelhäutige Männer weiße Frauen vergewaltigen, während weiße Männlichkeit dieser ‚sexualisierten Invasion‘ nach Art von Porno-Konsumenten beobachtend zuschaut. Diesem Szenario und der darin ausgedrückten ‚degeneracy‘ (s.o.) zu entkommen – im Jargon der *Alternativen Rechten* also ‚uncucked‘ bzw. ‚red-pilled‘ zu werden – bedeutet im Alltagssinn

59 Auf dem berüchtigten Message-Board *8ch.net*, das ebenfalls eine nofap-Untergruppe hat, wird die antisemitische Grundannahme hinter der rechten Anti-Porn-Bewegung expliziter diskutiert. Anonymous postet dort die Frage „ARE THE JEWS BEHIND PORN OR NOT? THIS IS IMPORTANT“, und erhält die anonyme Antwort: „Yes. Do a google search for names of directors, producers and male stars. Also note how many of the male stars have jewish features and how disgustingly ugly most of them are, they look like jew rats.“ <https://8ch.net/nofap/index.html>. Zuletzt gesehen am 30.04.2019.

60 Vgl. Gabriele Dietze, „Das Ereignis Köln“, *Femina Politica*, 1–2016, S. 93–102.

61 Anonym, „The Alt-Right FAQ“, *rightrealist.com*. <http://www.rightrealist.com/#q16>. Zuletzt gesehen am 30.04.2019.

demnach auch, dessen Normalisierung in der Pornographie den Kampf anzusagen, abstinent zu werden und die ‚weiße (Selbst)Kontrolle‘ und Virilität zurückzuerobern. Ohne diesen Kontext und den implizierten rassisierten Kulturkampf weiter benennen zu müssen, verlinkt denn auch die neonazistische Webseite *The Daily Stormer* die ‚NoFap‘-Videos Follins, kommentiert mit dem Aufruf, durch schlichte Abstinenz der rassistischen und ethnonationalistischen ‚Bewegung‘ beizutreten:

”If you are watching pornography, you are destroying your life and you probably are not even aware of it. We need strong young men. We do not need wankers.“⁶²

Apokalyptic (Consumer) Whiteness

Zwei Aspekte möchte ich an dieser Verschaltung von Anti-Pornographie-Diskurs, Selbst- und Beziehungshilfe und Neofaschismus hervorheben. Beide zielen vor allem auf die ‚Alltagstauglichkeit‘ dieser rechten Diskurse, sowohl im Sinne der politischen Agitation, die sie darstellen, als auch für die Konsument*innen selbst.

1. In den hier untersuchten Verbindungen von Sexualpolitik und Selbsthilfe werden Rassismus und Sexismus ‚disartikuliert‘⁶³, d.h. sie zirkulieren, ohne benannt werden zu müssen. Die tatsächlich affektive Umwertung von Medien- und Sexualgewohnheiten innerhalb rechtsextremer und rassistischer Ideologien kann primär als ‚positiv‘ erlebt werden, als Besinnung auf die eigene Persönlichkeit, das eigene Begehren, das eigene Ausleben der Geschlechtsrolle und der Partnerschaft. Da die intimen *Social Media*-Diskurse, die auf das Häusliche und Private abstellen, primär eine affektive Performance dieser Diskurse bieten, können Nutzer*innen den ideologischen Untergrund gewissermaßen ausblenden und sich auf die zunächst intimen und intersubjektiven Bedeutungen einstellen.

Z.B. versteht sich rechtes ‚No-Porning‘ auch als Antwort auf die im klassischen Feminismus immer wieder angeklagte pornographische Codierung von Sexualität als Gewalt gegen Frauen. Anti-Pornographie und NoFap präsentieren sich so als Suche nach einer ‚nicht-toxischen‘ und

62 Andrew Anglin, „The Golden One on the Pornography Issue“, *Daily Stormer*, 25.04.2017. <https://dailystormer.name/the-golden-one-on-the-pornography-issue/>. Zuletzt gesehen am 30.04.2019.

63 ‚Disartikulation‘ ist eine Begriffsschöpfung der Mediävistin und Queertheoretikerin Beatrice Michaelis: Vgl. *(Dis-)Artikulationen von Begehren: Schweigeeffekte in wissenschaftlichen und literarischen Texten*, De Gruyter 2011.

progressiven Geschlechtsrolle, die allerdings anderen, ‚verschobenen‘ gewaltvollen Gender- und Race-Narrativen aufsitzt. Ähnlich kann Sellner und Pettibones Beschreibung einer Ökonomisierung des Sexuellen als durchaus zutreffend und nah an den Problemen des *Tinder*-geschulten Publikums gelesen werden. Dass die impliziten kulturkritischen Impulse generell ein rassistisches Weltbild und den Wunsch nach segregierten Gesellschaften mitführen, muss die Nutzer*innen dieser postmodernen Faschismen nur im zweiten Schritt interessieren, oder gar nur in der Latenz angenommen werden.

Hier zeigt sich die grundlegende Umstrukturierung rechtsextremistischer Diskurspolitik, die in Gestalt der *Alternativen Rechten* primär auf Konnektivität setzt, auf affektiven Anschluß, und nicht auf ideologische Geschlossenheit und Radikalisierung. Gabriele Dietze bezeichnet diese Strategie innerhalb rechter Metapolitiken konzise als „Affektbrücken“⁶⁴, womit ebenfalls beleuchtet ist, dass solche Banalisierung rechtsextremistischer Ideologeme in der Öffentlichkeit als ‚konstruktiv‘ – d.h. verbindend – gelesen werden können, und nicht als ‚disruptives Skandalon‘.⁶⁵

Hier ist noch einmal auf das basale Ideologem des ‚Großen Austauschs‘ hinzuweisen,⁶⁶ und die pornotropische⁶⁷ Konstellation, die damit aufgerufen wird. Im Konstrukt des ‚Grande Remplacement‘ (Renaud Camus) spielt die sog. ‚Rape Epidemic‘ eine entscheidende Rolle, die – dem us-amerikanischen ‚Miscegenation‘-Diskurs nicht unähnlich – von hypersexualisierten Nicht-Weißen ausgeht, die sowohl durch sexuelle Gewalt als auch durch reproduktive Überlegenheit eine Art demographisch-sexuelle Invasion ‚weißer‘ Mehrheitsgesellschaften darstellen. Die hier diskutierten Selbsttechniken aus den Bereichen Paarbildung, Medienkonsum und Sexualverhalten stellen somit nicht nur das alltagspraktische Pendant zur von Rechts lancierten Gegenstrategie des Ethnonationalismus (also Segregation und die sog. ‚Remigration‘ von nicht-Weißen Menschen) dar. Vielmehr zeigen diese Diskurse im Ganzen an, dass ‚weiße Vorherrschaft‘ primär eine ‚sexual fantasy‘ darstellt, und die gegenwärtige Konjunktur des Rechtsextremismus vor allem als ‚sexuelle Revolution‘ verstanden werden sollte. Darin spielt die Wiederermächtigung (bzw.

64 Gabriele Dietze, *Sexueller Exzeptionalismus*, transcript 2019.

65 Vgl. Simon Strick, „Alt-Right-Affekte: Provokationen und Online-Taktiken“, *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 19, 2019.

66 Vgl. auch: Bharath Ganesh, „The Ungovernability of Digital Hate Culture.“ *Journal of International Affairs* 71.2 (2018): 30–49.

67 Zu Alexander Weheliye’s Konzept des „Pornotroping“, siehe auch: Menzel, Annie. „And the Flesh Shall Set You Free: Weheliye’s Habeas Viscus.“ *Theory & Event* 19.1 (2016).

Re-Rassisierung) weißer, männlicher Sexualität die wichtigste Rolle, die im Angesicht des drohenden ‚Austauschs‘ – oder ‚white genocide‘ – ‚rassenrettend‘ tätig werden muss.

Sheronda Brown spricht in diesem Zusammenhang von einer sexuell gewendeten ‚apocalyptic whiteness‘, die innerhalb des pornotropischen Szenarios sexuell bedrohter Reinheit und demographischer Vormachtstellung entworfen wird:

„Fear of the corruption of ‚white purity‘ – whether by non-white immigrants and citizens gaining institutional power over white nationalists or by the Black phallus gaining sexual power over white cuckolds and miscegenating with white women – is also a fear of sexual and social humiliation. Both of these fears are tied up with the fetishization of power and power play. And these fears often result in apocalyptic whiteness, a violent response to the white genocide fable.”⁶⁸

Die hier diskutierten Selbsthilfe-Diskurse beschwören diese Apokalyptik *en passant* – in Gestalt eines kurz erwähnten ‚demographic demise‘, eines Kommentars zur jüdisch-dominierten Pornoindustrie, einer schlechten Körperhaltung wegen zuviel Computerspielens, einer privaten Mediensucht, eines Mangels an ‚sexuellem‘ Selbstvertrauen. Solche minimalen Beobachtungen eines Niedergangs, eines Mangels, einer Selbstverbesserungsmöglichkeit verteilen das sexuelle Fantasma des ‚white genocide‘ kapillarisch auf Mikrophenomene und binden die Nutzer*innen in das *worldbuilding* der Alternativen Rechten ein: Jede kleinste Aktion, jeder Sinneswandel, jeder Wunsch nach Verbesserung lässt sich an die rassistischen Verschwörungsformeln anschließen, ohne die Stufe der latenten Ideologisierung verlassen zu müssen. Nutzer*innen sind eingewebt in eine Art ‚affektives Bargaining‘ – ein Erwirtschaften und Aushandeln zurückgeholter Souveränität, deren Verlust nur punktuell artikuliert werden muss. Die Libido, das ‚gute Gefühl‘ sich selbst verbessert oder ermächtigt zu haben, speist sich dabei aus den apokalyptischen und sexuellen Fantasmen, in denen das ‚weiße‘ Subjekt sich sexuell gegen nicht-weiße Hypersexualität und jüdisch-weibliche Gedankenkontrolle durchgesetzt hat.

2. Die NoFap-Bewegung und ihre rechtsextremen Ausleger artikulieren damit Migrantenfeindlichkeit, Antifeminismus, Gender-Traditionalismus

68 Sherronda Brown, „Erotic race play reveals how white supremacy is a perversion of unmatched proportions“, *Black Youth Project*, 02.10.2017. <https://blackyouthproject.com/white-supremacy-perversion-unmatched/>. Zuletzt gesehen am 30.04.2019. Vgl. dazu auch: Patrick Keilty, „Pornography’s White Infrastructure“, *Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience*, 4(1), 2018, 1–9.

und Rassismus nicht exklusiv als Ideologiegebäude oder Ausgrenzungspläne, sondern vielmehr subkutan als unsichtbare Stabilisierungselemente innerhalb affektiv-materieller Verbesserungen von Persönlichkeit und alltäglichem Befinden. Sie werden nicht primär als ‚ideologische Verortung‘ oder ‚politisches Erwachen‘ manifest, sondern als banal erlebbare Gefühlsmuster: dein Körper wird belebt sein, du wirst dich besser und aktiver fühlen. „THE BODY SURGES“, so schreibt Kathleen Stewart in einer längeren Analyse zur Frage, wie Affekte den Körper als Gefühltes, als Eigenes modellieren und in ein System sozialer oder ideologischer Signifikation beheimaten:

„The body surges. Out of necessity, or for the love of movement. Lifestyles and industries pulse around it, groping for what to make of the way it throws itself at objects of round perfection. The way it builds its substance out of layers of sensory impact. [...] It loves and dreads the encounters that make it. It latches onto a borrowed intimacy or a plan of some sort. Layers of invented life form around the body’s dreamy surges like tendons or fat.“⁶⁹

Die rechten Körperprogramme, die um Selbstbeherrschung, sexuelle Souveränität und Medienkonsum entstehen, geben diese Schichten von ‚invented life‘ vor, die sich um den zu erlebenden Leib bilden. Das *Red-Pill*-Wissensgebäude errichtet Schichten von positiv-konnotierter Selbstwertung und Vereigentlichung, die an den konkreten Alltagsgebrauch von Medien und Körper andocken können und tatsächlich dahingehend wirken, dass sie den Nutzer*innen „a plan of some sort“ vermitteln und dem Körpergefühl Richtung und Ziel geben. Der Unterstrom des ‚Hasses‘, den diese *racist self-help* abseits der Diskursbühne mitträgt, wird umgelenkt auf negative Aspekte des alltäglichen *Selbst*-Bildes: das Drama des ‚White Genocide‘ und des Kulturkampfes spielt sich gewissermaßen an der Fitness und Potenz des eigenen Körpers ab, an Haltung und Körpergefühl. Entsprechend wird aus Ablehnung gegen rassistierte ‚Anderer‘ in folgendem *Daily Stormer*-Artikel eine Intoleranz gegen die ‚Schattenseiten‘ des eigenen Körpers:

„...keep your goals realistic, but do something. Do not tolerate being fat. Do not tolerate having no muscle mass. Do not tolerate bad posture. Seek to look like the average man looked 100 years ago, and you’ll do fine. You can check the Daily Stormer Health section for more informations.“⁷⁰

69 Stewart, *Ordinary Affects*, S. 113.

70 Andrew Anglin, „Self-Help Sunday: Do Not Compare Yourself to Steroid Twink Hollywood Actors,“ *Daily Stormer*, 28.04.2019. <https://dailystormer.name/self-help->

Diese postmoderne Wiederkehr des Faschismus als Selbsthilfe ist in diesem Sinn mit einer Art ‚apokalyptischen Konsumismus‘ verbunden: Neorassismus und Ethnonationalismus sind – in den eingangs zitierten Worten von Richard Spencer – auch ein „place to go shopping“ geworden, d.h. ein Konsumtionserlebnis, eine alltäglich einholbare Atmosphäre der Gratifikation, in der man im Bedürfnis nach ‚Kohärenz‘, ‚Energie‘ und nach ‚Leben‘ bedient wird. Der Attentäter von Christchurch, Neuseeland, der im März 2019 über 50 Moscheebesucher*innen erschoss und 50 weitere schwer verletzte, begann sein parallel veröffentlichtes Manifest ‚The Great Replacement‘⁷¹ mit dem demographischen Slogan: „It’s the Birthrates. It’s the birthrates. It’s the birthrates.“ Ein paar Seiten weiter findet sich die Beschreibung des von ihm intendierten ‚Rassenkampfes‘ in neoliberal-aktivierender Intonation, in der die Differenzen zwischen *Nike*-Werbung, *motivational talk* und neonazistischer Propaganda nicht mehr festzumachen sind: „You will risk, struggle, strive, drive, stumble, fall, crawl, charge and perspire, all in the name of victory. Because you cannot accept anything less“ (S. 64). Das rassistische Massaker lässt sich im gleichen Sprech antizipieren, mit dem die Werbung uns zur neuen Bestzeit beim 5km-Lauf motiviert.

Reflexiver Neofaschismus und seine Historisierung

Die hier vorgeschlagene Lesart des Neofaschismus versteht sich als Korrekturvorschlag zu gängigen Rezeptionen des sog. „Rechtsextremismus“. Der neuen Rechten wird üblicherweise vorgeworfen, einen geschichtsrevisionistischen bzw. traditionalistischen Diskurs zu bedienen – d.h. eine Rückkehr zu ‚überkommenen‘ Vorstellungen von Nation, ‚Rasse‘, Geschlecht und Gesellschaft zu vertreten. Im Jargon bürgerlicher Kritik am Rechtsextremismus wird daher von ‚Ewiggestrigen‘ gesprochen, deren Überleben im ‚Heute‘ im Sinne einer Modernisierung zu bekämpfen sei. Die Rückwärtsgerichtetheit der neuen Rechten wird – wie z.B. der Verfassungsschutz operiert – mit der Verwendung verfassungsfeindlicher Symbole belegt, die dem historischen Faschismus entstammen, also von SS-Runen, Hakenkreuzen, Keltenkreuzen und ähnlichem. Der Neofaschismus wäre damit etwas, das Überkommenes zurückbringt. Die zivilgesellschaftliche Aufgabe der historischen Forschung wäre es damit, ihn durch Aufdeckung dieser *Rückkunft* zu identifizieren, denunzieren,

sunday-do-not-compare-yourself-to-steroid-freak-hollywood-actors/. Zuletzt gesehen 30.04.2019.

71 Vgl. dazu: Dirk Moses, „White Genocide“ and the Ethics of Public Analysis.“ *Journal of Genocide Research* (2019): 1–13.



„Full Upload of the 3rd Reich Fitness Manual“

und kritisierbar zu machen. Die Online-Manifestationen der extremen Rechten, mit ihren technischen Neuerungen und amorphen Äußerungsformen, addieren zu dieser Kontinuität des ‚Überkommenen‘ – die durch historische Perspektiven ‚entschlüsselt‘ und ‚nachgewiesen‘ wird – eine entscheidende Komponente hinzu: eine Reflexivität des postmodernen Neofaschismus.

Abschließend soll ein *Meme* aus der Kommunikations- und SocialMedia App *Telegram* dies auf den Punkt bringen, gefolgt von einem Historisierungsangebot. Auf *Telegram* kann man Kanäle und Nutzer*innen abonnieren, deren Inhalte man interessant findet. Sie werden dann automatisch als Kurznachricht auf das Smartphone gesendet. So z.B. „Alt Skull’s Charnel House“ (https://t.me/Alt_Skull), dessen Kanal am 30. November 2019 um 13:41 folgende Nachricht an die knapp 4000 Abonent*innen verbreitete: „Full Upload of the lost 3rd Reich Fitness Manual“, versehen mit einem Link zu einer neuseeländischen Data-Hosting-Seite. Dort war ein Scan der nationalsozialistischen „Sportvorschrift für das Heer“ (1. Oktober 1938, Verlag Mittler&Sohn, Berlin) zu finden und zum Download bereit. Die Nachricht war ergänzt mit dem Bild eines Sonnenrads – ein straffrei verwendbares nationalsozialistisches Symbol⁷² – mit

72 Vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz, *Rechtsextremismus: Symbole, Zeichen und verbotene Organisationen*. 2018. S. 78.

der vom Sportartikelhersteller Nike inspirierten Untertitelung: „Just do it“ [BILD 1].

Mein Beitrag zu den Gefühls- und Körperdiskursen in neurechten Diskursen ist solchen überraschenden und irritierenden Verschaltungen von neoliberaler Aktivierungsrhetorik und neofaschistischem Revisionismus nachgegangen, insbesondere in ihren offensichtlichen Verbindungen mit Medien-, Körper- und Geschlechterpolitik. Für die Historiker*in stellte sich dabei das gewichtige Problem, dass die neue Rechte – insbesondere als medien- und diskursversierte Gruppierung – ihre Körpergeschichten selbst schreibt. Zu großen Teilen besteht das Projekt der neuen Rechten darin, faschistische Körperentwürfe als Selbsttechnologien gangbar zu machen, bzw. Faschismus als governmentale Praxis zu erneuern. Ohne Mühe schlagen sie den Bogen von nationalsozialistischer Mobilisierungsrhetorik des Männerkörpers zu neoliberaler Aktivierungssprech, mit dem Ziel der ‚Fitness‘ und/oder ‚Mobilmachung‘. Solche reflexiven Bewegungen erschweren die einfachen Historisierungen des Neofaschismus, d.h. ihn als ‚Kontinuität‘ faschistischer Diskurstraditionen oder auch als ‚Produkt‘ verschiedener makrosozialer ‚Ursachen‘ (z.B. neoliberaler Prekarisierung) zu erklären.

Dieser Artikel ist sexuellen und affektiven Alltagsszenarien nachgegangen, in denen ‚Selbsthistorisierung‘, ‚Selbstfaschisierung‘ und ‚Selbsttechnologie‘ ineinander übergehen. Statt also der neuen Rechten die (offensichtliche) Kontinuität der Theweleitschen *Männerphantasien* hinterherzutragen, um sie derart ‚als Neofaschismus erklärbar‘ zu machen, ist zu registrieren, dass die neuen Rechten um diese ‚Kontinuitäten‘ und ‚Bezüge‘ bereits wissen und sie aktiv verhandeln. Würden die hier untersuchten Youtuber und 4chan-Nutzer*innen Bibliotheken mehr frequentieren, würden sie in Theweleits Enzyklopädie faschistoider Körpergefühle und Freikorps-Rhetoriken brauchbare – d.h. *Meme*-fähige – Selbstbeschreibungen und Subjekttechnologien finden. Die Protagonist*innen artikulieren Neofaschismus und Nationalradikalismus innerhalb der Gefühls- und Körperregister der neoliberalen Postmoderne. Sie sind selbst Körperhistoriker*innen geworden, was die in diesem Heft angestrebte körpergeschichtliche Analyse zugleich einfacher und ungleich schwieriger macht. Was bedeutet z.B. die oben zitierte unguete Mischung aus mörderischer Ideologie und Aktivierungssprech für historische Perspektiven auf den Neofaschismus und jenes Netzwerk, das ich hier als ‚alternative Rechte‘ beschrieben habe?

Folgen wir dem Berliner Philosophen Byung-Chul Han⁷³, leben der Neofaschismus und seine zivilgesellschaftlichen Gegner*innen in verschiedenen Zeitaltern. Die Rechten sind dabei gegenwärtiger als ihre Kritik. In seinem Essay über die *Ermüdungsgesellschaft* macht Han eine Zeitenwende aus, die er als Wechsel vom ‚immunologischen‘ zum ‚neurologischen‘ Zeitalter bezeichnet. Im ersten Paradigma, welches das 20. Jahrhundert kennzeichnet, werden ‚Selbst‘ und ‚Fremdes‘ in einer immunologischen Beziehung konstruiert: das Fremde infiziert den Wirtskörper, und muss demnach isoliert und abgeschottet werden, um Infektionen zu verhindern. Der ausschließende Rassismus, der das Fremde strategisch einschließt (z.B. im Stereotyp), isoliert und als „Fremdes“ markiert weiterträgt, gehört in dieses Zeitalter der Immunologie. Isabel Lorey hat rassistische Konstruktionen in diesem Sinn treffend als Prozesse „strategischer Immunisierung“ analysiert:⁷⁴ Dinge wie *Identität, Positionierung, Selbst* stellen sich her durch strategische Operationen des ‚einschliessenden Ausschlusses‘ des Anderen, durch Negation und Ausgrenzung. Der Nationalsozialismus, der virale Sprachen zum Gesellschaftsbild totalisiert und von ‚Volkskörpern‘ und ‚Schädlingen‘ spricht, ist die kennzeichnende Ideologie dieser Epoche; die ideologische Einfassung des HI-Virus ist der sexualitätspolitische Höhepunkt dieses Krankheitsdiskurses in der Zeit nach dem NS.⁷⁵ In diesem immunologischen Denken ist auch die Zivilgesellschaft beheimatet, wenn sie derzeit über den Rechtsextremismus spricht: „Es kann nicht sein, dass in diesem Land Hass und Hetze einen *Nährboden* haben und *gedeihen* können“, so formulierte Bundesjustizministerin Christine Lambrecht es bei der Vorstellung des Maßnahmenpakets der Bundesregierung „zur Bekämpfung des Rechtsextremismus und der Hasskriminalität“ im Oktober 2019.⁷⁶

73 Byung-Chul Han, *Müdigkeitsgesellschaft, Burnoutgesellschaft, Hoch-Zeit*, Berlin: Matthes und Seitz, 2010.

74 Lorey, Isabel. „Identitäre Immunität und Strategische Immunisierung: Lépra und Lepra

von der Bibel bis ins Mittelalter“. In: *Kritik des Okzidentalismus: Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*, ed. Gabriele Dietze, Edith Wenzel, und Claudia Brunner. Bielefeld: transcript 2009.

75 Vgl. Celikates, Robin. „Communitas–Immunitas–Bíos: Roberto Espositos Politik der Gemeinschaft.“ *Politik der Gemeinschaft. Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart*. Bielefeld (2008): 49–67.

76 Zitiert nach: Frida Thurm, „Klingt stark, ist schwach“, *Die Zeit Online*, 30. Oktober 2019. <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-10/massnahmenpaket-rechtsextremismus-bundesregierung-kabinett-antisemitismus-praevention>. Zuletzt gesehen am 06.02.2020

Diesem *immunologischen Paradigma* stellt Byung-Chul Han die *neurologische Epoche* gegenüber. Im 21. Jahrhundert, so Han, wechselt die Beschreibung von Gesellschafts- und Subjektzuständen zu neurologischen Prozessen: während der Krankheitsdiskurs des 20. Jahrhunderts sich an ausbreitenden Anderen entzündet, fokussiert der heutige auf Depressionen, Netzwerk- und Neuronalstörungen, Burn-Out, Ermüdungs- und Überlastungszuständen. Han leitet dies von der Ökonomisierung der Lebensprozesse her, die in postindustriellen Leistungsgesellschaften total geworden ist:

Die Leistungsgesellschaft entledigt sich immer mehr der Negativität. Gerade die zunehmende Deregulierung schafft sie ab. Das entgrenzte *Können* ist das positive Modalverb der Leistungsgesellschaft. [...] An die Stelle von Gebot, Verbot oder Gesetz treten Projekt, Initiative und Motivation. Die Disziplinargesellschaft ist noch vom Nein beherrscht. Ihre Negativität erzeugt Verrückte und Verbrecher. Die Leistungsgesellschaft bringt dagegen Depressive und Versager hervor. [...] Das Leistungssubjekt ist schneller und produktiver als das Gehorsamssubjekt. (20–21)

In dem, was Han als Wechsel von der ausschließenden und maßregelnden Disziplinargesellschaft zur anreizenden und ermüdenden Leistungsgesellschaft beschreibt, scheint auch das Prinzip der Negation verloren zu gehen – mithin also das Prinzip der dialektischen/rassistischen Konstruktion des Selbst durch immunologischen Ausschluß des Anderen. Der hier untersuchte kapitalismuskonforme Neofaschismus, der metapolitisch agiert und sich nah an den Erfahrungswelten von vernetzten Menschen entfaltet, entspricht diesem Befund, zeigt aber auch die Gleichzeitigkeit der Paradigmen. Während das Ausgrenzungs- und Exterminationsbegehren des Faschismus subkutan oder auch explizit im Kern der neurechten Agenda weiterläuft, geschieht diskursiv dessen Umwertung und *Positivierung* zur optimistischen Selbstverbesserung, zum identitätspolitischen Programm (als umgeformter Rassenhass), zum Aktivierungszustand und besseren Verschaltung mit der Welt. ‚Selbstfaschisierung‘ und ‚weiße Identitätspolitik‘ sind der gewählte Weg des *Sich-Besser-Fühlens*, der optimaleren Selbstsorge und -verwirklichung im Produktivitätszwang. Diese Umformung wird, wie die neue Rechte es selbst beschreibt, als ‚Befreiung‘ erlebt. Han schreibt dazu:

Der Exzess der Arbeit und Leistung verschärft sich zu einer Selbstausbeutung. Diese ist effizienter als die Fremdausbeutung, denn sie geht mit dem Gefühl der Freiheit einher. Der Ausbeutende ist gleichzeitig der Ausgebeutete. Täter und Opfer sind nicht mehr unterscheidbar. Diese Selbstbezüglichkeit erzeugt eine paradoxe Freiheit, die aufgrund der ihr innewohnen-

den Zwangsstrukturen in Gewalt umschlägt. Die psychischen Erkrankungen der Leistungsgesellschaft sind gerade die pathologischen Manifestationen dieser paradoxen Freiheit. (Han, 24–25)

White Identitarianism wirkt gewissermaßen als Antidepressivum, als Leistungssteigerung und Optimismus. Der oben analysierte ‚apokalyptische Konsumismus‘ mit dem unterliegenden Bild des ‚Rassenkampfes‘ bildet dafür die ideologische Folie völliger Positivität: in einem globalen Klima miteinander konkurrierender Lebensprojekte, geht es *affektiv* nicht um Reinhaltung und Immunisierung – mithin also konservativ-konservierende Instandhaltung einer phantasmatischen weißen Norm –, sondern immer und an allen Alltags- und Körperfronten um das *Überleben* des ‚weißen Subjekts‘.

Die Aufmerksamkeitsökonomien der digitalen Gesellschaft und der sozialen Medien, in denen diese *faschistischen Fantasmata* überwiegend stattfinden und die ich hier besprochen habe, begünstigen und fördern diesen Komplex nachhaltig durch Quantifizierung, Monetarisierung und die Rekursionsprozesse des Netzwerks: für rechte Youtuber*innen geht es tatsächlich auch immer um das finanzielle Überleben als *Brand*, deren Erfolg gleichgesetzt wird mit dem Erfolg der rassistisch-identitätspolitischen Agitation. Es wird vieler weiterer Forschungen bedürfen, um diesem *tatsächlich postmodernen Faschismus* beizukommen, denn er ist zeitgenössischer, als es historische Analysen allein feststellen können.

Simon Strick, Kontakt: strick (at) gsnas.fu-berlin.de, ist Amerikanist und Genderforscher. Er promovierte 2011 an der Humboldt Universität mit einer Monographie zu Schmerz und Biopolitik im Zusammenhang mit Race und Gender. Das Buch American Dolorologies erschien bei SUNY Press in 2014. Er hatte Positionen an der Humboldt Universität, der Universität Paderborn, dem JFK-Institut der FU Berlin, dem ZfL Berlin und der University of Virginia inne. 2018 erhielt Simon Strick eine Forschungsförderung der VW-Stiftung für das Projekt "Feeling (Alt)Right: Affektive Strategien der Online-Rechten"; das Buch Rechte Gefühle erscheint 2020 bei Transcript. Zudem editiert Simon Strick derzeit eine Sonderausgabe der Zeitschrift Amerikastudien zu "(Re)Considering American Eugenics" (erscheint 2019). Zusammen mit Susann Neuenfeldt und Werner Türk gründete er 2009 das Theaterkollektiv PKRK.

Embellyshing Pictures, Gifting Welfare. Mapping Contemporary Pregnancy Photography between Popular and Municipal Uses in Vienna

Tena Mimica / Lukasz Nieradzic / Elisabeth Timm

English abstract: “Belly pictures” have become part of public and commercial use as well as of domestic visual and material culture. Our combination of ethnographic and historical perspectives locates such photographs between the desire of the women who ordered them to generate beautiful memories of their pregnancy today, and healthcare strategies of the Vienna municipality, which began to materialize welfare for infants as a gift for mothers in the interwar period. We flag out a photo voucher as a link between the realms of reproduction, family life, and citizenship: Belly pictures have continued and renewed the convention of visualizing the bourgeois variant of a happy family since the late 19th century. In the meantime, they literally familiarize the medicalization of pregnancy, which in this local variant encourages to take a belly picture. Such images circulate between individual pleasure, the welfare state’s biopolitical dimensions, and consumerism.

Introduction

Embarking on a research on “Doing kinship with pictures and objects” in Vienna,¹ we came across belly pictures in two different variants: We found them as a commercial service offered by professional photographers, who displayed belly pictures in their shop windows [Fig. 1] and who announce: “In former times, mothers to be wore a maternity dress. Today they present the BABY BUMP proudly ... and demand to get it’s picture taken.” (<http://nelson.at/bildergalerien/kinderfotos/>, accessed 19.01.2020, our translation, emphasis in the original). And we saw them on a voucher presented within a gift by the Vienna municipality for every newborn in town [Figs.

1 Within the 18 months of fieldwork the research team did 30 interviews with photographers, photo-studio clients, call-shop owners and customers as well as with residents of a retirement home, focusing on social, material, and visual practices of doing kinship. This article is based on our research with photographers and clients who had pictures taken of their bellies during pregnancy.



Fig. 1: Shop window of a photographer, Vienna, 8th district, 2019.

2a and 2b]. To investigate this, we drew on the ethnographic principle to “follow the thing” (Marcus 1995, 106–108) and established a twofold route. This journey brought us to quite different destinations. One of them is situated in present times, namely the domestic sphere of mothers who showed us the prints of their bellies during pregnancy, which they had ordered from professional photographers and then stored and viewed at home. The other one is down to the past, namely interwar Red Vienna, when the Social Democratic government between 1919 and 1934 invested massively in social housing and social reforms, whereas among the latter the invention of a layette gift for mothers is still famous today: a parcel, initially containing underwear and clothes for the newborn. Today, too, in revised form this parcel is donated as a municipal healthcare gift from the city administration, and it is present in the digital platform vernacular² of pregnant women and mothers in the city.

2 In their case studies on #funeral, Gibbs et al. (2015) used the term “platform vernacular” to characterize the specificity of Instagram, which enables and calls for blending the production, commentary and circulation of pictures by different users and producers on a shared thread. The concept of “platform vernacular” avoids the focus on a single posting and its reading as product of an individual person, but opens a larger view on the issues that surface beyond all these occasional instances. We take up this useful concept to designate the digital habitat and appearance of the diaper backpack in online forums.

The central aim of our Viennese travelogue is to consider how a combination of ethnographic and historical perspectives enriches the investigation of a popular imagery, namely pregnancy photography. To map pregnancy photography this way elucidates the entwined dynamics of a global and in the meantime local popular, visual and material, public and commercial as well as domestic culture of reproduction. Research from a wide range of disciplines and fields has analyzed family and photography as twins of visual culture in the modern era. With the Kodak camera, the Eastman Company met the Fordist economy's demand of mass production by addressing mothers as camera buyers and photographers, thus making "family snapshot [...] part of women's domestic work" (Goc 2014, 27; Rose 2003; Rose 2004) and photography "the family's primary instrument of self-knowledge and representation" (Hirsch 1997, 6). For more than a century, family photography has articulated "real fantasies" (Johnston 1997 on the framework that arose between the Eastman company and photographer Edward Steichen; cf. on this also Hirsch 1997, 48). The commercial, public and popular uses of family photos yielded "the familial gaze" (Hirsch 1997, 51), which recognizes a view as a "family", and therefore "photography as an old reproductive technology" also works out to familiarize the latest reproductive technologies (Bouquet 2001). Family photography became a generic practice of nostalgia (West 2000), it has been used within but also against and beyond bourgeois and colonial limits (Kuhn/McAllister 2008). On the one hand, the material uses of family photography transcend the visual dimension and challenged the reading of photographs as mere "indexical reference" analytically and theoretically (Edwards 2012; Hirsch 1997, 6). On the other hand, the genre has been identified as a popular hub of this truth effect, because different from other artistic means of production, in photography "a piece of reality [underlies] the creation of the record": "In the everyday experience of normal citizens and nuclear families, one should not underestimate the influence of the technical recording of children and childhoods on the emergence of index aesthetics." (Diederichsen 2017, 9–10, our translation) Pregnancy photographs have extended familial expression. Views of religious feasts with the family, trips to the countryside, birthday parties or the school enrolment are now accompanied by belly pictures, shot by professionals or amateurs. Pregnancy photographs thus became a new component of visualizing the family in particular and within everyday photographic practices in general (Tyler 2011, 24; Wexler 2011, 314).

While the research that focuses on the global dynamics of pregnancy imagery has illuminated its intersections with celebrity culture and fashion, other case studies have elucidated how the latest digital uses show varying forms and dynamics, which can relate to national welfare regimes and more local gender orders (Tiidenberg 2015 on Russia, Jeskanen 2014 on



ulrike  wieser.at
fotografin

Gutschein für Porträtfotos
Baby-, Familien-, Schwangerschaftsshooting
um **€ 148,-** statt € 270,- €

6 Fotos 13x18 cm und als hochaufgelöste Datei
entspannt, in Bewegung. Gemeinsam spüren wir der Verbundenheit
Ihrer Familie auf und machen sie ganz natürlich sichtbar,
bei Ihnen zu Hause oder im Freien

Reservieren Sie gleich einen Termin!

uwieser@dasfoto.info
0650 494 81 43

Gültig für Anmeldungen bis 30.5.2020

Fig. 2a: Photo voucher from the municipal layette gift, Vienna, 2019.



 *Brigitte Paral - Fotografie ohne Zeitdruck*

mobile Babybauch- und Neugeborenenfotografie

*Gutschein
30 Euro*

*Meine Shootings finden bei Ihnen zu Hause in
entspannter Atmosphäre und ohne Zeitdruck statt. Ich
habe immer viele Accessoires dabei, um für Sie
zeitverheißende Erinnerungen festzuhalten. Selbstverständlich
durf die ganze Familie mit auf's Bild. Wenn Sie
bei mir ein Babybauchshooting buchen, erhalten Sie
zusätzlich noch auch einen 30€ Gutschein für Ihr
Neugeborenenshooting. Schreiben Sie doch auf meiner
Homepage vorbei um mehr Informationen zu erhalten,
oder rufen Sie mich an.*

www.knirpsknipser.at
Telefon: 0043 699 1 22 33 111

Fig. 2b: Photo voucher from the municipal layette gift, Vienna, 2019.

the US and Finland). Starting with two vouchers for a reduced “belly picture” that Viennese parents-to-be now get within a present from the municipality’s health department, we tracked down the historical as well as the present infrastructure of these pieces. In the following two chapters, we will first demonstrate how a belly picture came to be among the welfare benefits of a metropolitan municipality and how this local gifting practice began in the demographic competition of welfare regimes during the interwar period. Second, we will outline women’s and mothers’ production, use and views of such pictures today. Our conclusion argues that the specificity of this visual gift could only be unpacked by a combination of historical and ethnographic inquiry.

A municipal gift with a history since the 1920s: a belly picture-voucher in the Vienna diaper backpack

Pregnant women resident in Vienna can receive the “diaper backpack” (*Wickelrucksack*) from the MAG ELF (City Council department 11: children – youth – family).³ The history of this municipal gift began in the founding years of the social-democratic welfare regime called “Red Vienna” in the interwar period. A free *Säuglingswäschepaket* (a layette package with diapers and clothes for the infant) was given to mothers for the first time in 1927.⁴ In this year, the reigning Social Democratic Workers’ Party in Vienna faced difficult election campaigns. On the national level, the Christian Social Party since 1923 reigned in a coalition with the Greater German People’s Party. In 1927, the conservative and right-wing parties, among them the Christian Social Party, run against the Social Democratic Workers Party in a single list for the national election as well as for the local/state election in Vienna. Their election campaign heavily attacked the Social Democratic government in Vienna, especially the high taxes with which social housing and social policy has been financed. The Social Democrats countered this with a gift for female voters in their heartland:

About four weeks before the election day, on March 17th 1927, under the title “How Vienna takes care of its littlest citizens. The red box at the puerpera’s bed” (our translation), the social democratic *Arbeiter-Zeitung* on page 8 announced the first such donation for April 4th 1927:

“That day, municipal social workers/nurses will bring the municipal newborn’s outfit at the confinement of the puerperas [...]. As a present of the municipality, each Viennese mother gets for her child an outfit as beautiful as hitherto only well-off mothers were able to prepare with careful selection.”

3 MAG ELF supports families and gives: “shelter to children and youth. At the same time, it is understood as a service agency for families and offers comprehensive consulting.” <http://www.wien.gv.at/menschen/magelf> (our translation.). The information cited is from: MA 11 – Wiener Kinder- und Jugendhilfe (ed.): Wiener Dokumentenmappe 2018 (this Dokumentenmappe is part of the diaper backpack, version 2019).

4 One of these parcels, dated 1927/1930, can be found in the collections of the Wien-Museum (Modesammlung, Inv.-No. M 18.952/1). It seems as there was only one similar invention in the interwar period, namely the Finnish *äitiysavustas* (maternity box or baby box), issued for the first time in 1937/38, in the founding year of Kela, the tax that financed the Finnish public social security agency. Like the Viennese piece, it became famous among parents and even a sort of national symbol for the Finnish welfare regime until today (Patosalmi 2011, 103f; Jeskanen 2014, 52).

The party called the layette package “Vienna’s biggest welfare project ever” (ibid., our translation). Mothers had to apply at the Youth Welfare Office of the municipal district where they lived. This initiated a visit from a female social worker:

“The doctor or the midwife who attended the delivery send the confirmation of birth document to the Youth Welfare office, only few hours later the doorbell rings and the female social worker with the municipality’s gift for the new citizen arrives, carrying the red parcel under her arm.” (Our translation.)

It was made quite explicit that this visit figured somewhere between a handing out of presents and education or control: “ ‘We do not only want to help’, says city councilman Tandler, ‘by this initiative we want to teach the mothers of our children a more efficient infant care.’ ” (Our translation) Consequently, the gift was also labeled “*learning material*” for the mothers (ibid., italics in the original.) This announcement concluded: “Und vor allem soll im roten Wien kein Kind mehr in Zeitungspapier gewickelt werden” / “And above all, in red Vienna *no child will be swaddled in newspaper any more*” (our translation, emphasis in the original).

The announcement of the new gift ended with the claim to lower infant mortality to catch up with the Nordic states, namely Denmark, Sweden and Norway, which are said to have cut infant mortality to eight deaths per 100 newborn children already in the last year of the First World War. The striking metaphor with the *newspaper* later became the general claim of this gift: “Kein Wiener Kind darf auf Zeitungspapier geboren werden” / “No Viennese child must be born on newspaper” headed a municipal advertisement in 1932.⁵ [Fig. 3] It continues: “as stated the Social Democrats when they assumed the Viennese municipality. Therefore, the social democratic administration put diapers in the cradle of every newborn.” This is followed by a list that summed up “53.000 Säuglingspakete” (sic!, literally: infant packages) that have been donated in the past five years.

This literally and figuratively red gift thus worked out as a midwife for a complex infrastructure of mothers, infants, domestic space, the municipal welfare administration, reconfigurations of citizenship during the 20th century, reproductive education in the Viennese variant of the interwar period and the political chromatics of social-democratic eugenics, personalized by Julius Tandler, the physician and municipal councilor. Tandler intensively adapted Darwin’s theory of evolution to the local welfare reform utopia. Furthermore, he aimed to replace the until then mainly volunteer

5 Österreichische Nationalbibliothek, Inv.-No. E10/494, Plakat für Sozialpolitik der Stadt Wien, 1932.

Kein Wiener Kind darf auf Zeitungspapier geboren werden



erklärten die Sozialdemokraten, als sie die Verwaltung Wiens übernahmen.

Deshalb legt die sozialdemokratische Gemeindeverwaltung Wiens jedem Neugeborenen Windeln in die Wiege.

Bisher

**1.272.000
Windeln**

**318.000
Hemdchen**

**318.000
Jäckchen**

**53.000
Tragkleidchen**

Insgesamt

**53.000
Säuglings-
pakete,**

in denen überdies Badetücher, Flanelle, Gummieinlagen und alles, was der Säugling bedarf, find, wurden den Wiener Müttern für ihre Neugeborenen

gespendet

3

Fig. 3: The Viennese municipality advertises the layette gift, 1932.

welfare, rather provided as alms from private and/or religious charitable associations, by a public, professional, standardized service for every citizen (Byer 1988; McEwen 2012: 35–42, Nemec 2015, Saage 2012, Sieder 1985, Wolfgruber 2013).

This gift package is more than a footnote in the local history of a modern welfare state competing within the interwar horizon of international eugenics and social reforms. It still remains a vital object today, mobilized by the Vienna municipal administration as well as by the local population. During the 20th century, all local authorities also expressed their societal horizon in relation to this package, and its modifications reflect broader changes in the reproductive cosmologies of a social democratic welfare regime in the 20th century. In its official news agency, which goes back to a printed version in the 1860s, the municipal administration also continually informed about the changes to the famous *Säuglingswäschepaket*.⁶ This source on the history of this welfare gift thus not only conveys its material transformation, but also its changing and stable place in an infrastructure of social democratic welfare, citizenship, family life, education, infant-subjects and reproduction. During the Great Depression and because of critics who found fault with donating it not only to the needy but to all mothers, in 1933 the government introduced means testing and denied the package mothers who could afford clothes for their newborn themselves. Contrary to what is stated in the Social Democrat municipality's own historiography, it seems that the Austrofascist state before and after the Anschluss did not completely stop the project, but modified it by combining it with a basket with equipment for home birth that expectant mothers could borrow from the Nazi party's *Mütterwerk*. (Neuigkeits-Welt-Blatt No. 131, 7.06.1940, p. 4). After a three-year period when the American Red Cross provided it, on July 7th in 1948 the socialist⁷ municipal council reintroduced the package, but excluded women without permanent residence in Vienna and/or without Austrian citizenship. In March 1976, the gift was differentiated into two variants, for newborns or for toddlers, additionally it was now also available for adopted children. In that year, the municipality changed the recipient: while hitherto *women and mothers* or *new citizens* had figured as the

6 The following overview is based on the Rathauskorrespondenz of the City of Vienna (literally: the city hall's correspondence). This news agency began as a commercial service in the 1860s and was transformed into a governmental one by the Socialist municipality in 1922 (<http://www.wien.gv.at/rk/historisch/>, accessed 05.09.2019, see also Grillenhofer 1988). All cited messages are available online there in detail: "Start für den neuen Wickelrucksack", 7.03.2011; „Hunderttausendster Wickelrucksack an Wiener Mutter übergeben“, 07.12.2007; „Der Wickelrucksack bekommt Nachwuchs“, 29.03.2006; "Wickelrucksack ergänzt beliebtes Wäschepaket der Stadt Wien", 2.10.2001; „Aus dem Wiener Gemeinderat“, 26.03.1976; „Bürgermeister Jonas überreichte das 80.000 Säuglingswäschepaket – Feierliche Übergabe in der Semmelweislinik“, 10.1.1956; „Wieder Säuglingswäschepaketaktion der Stadt Wien“, 6.7.1948.

7 From 1945 to 1991 the Social Democrats in Austria called their party the Socialist Party of Austria.

beneficiaries, now for the first time *parents* were addressed. In 2001, the package was literally mobilized by adding a backpack to it that equipped the parents to change their baby on the move. Furthermore, that year for the first time the father was explicitly named, by promoting the renewed gift as “essentially more functional for the mobility of mother or father and baby”. And, last but not least, the municipality also added a voucher from a local savings bank and a free sample of *babyfein* skin-care from the Nivea products of the Beiersdorf company. In 2006, the local government coined the new edition with the label “counseling” and in the meantime marked off the founding box of the 1920s as an issue of “poverty”. The “counseling” was specified by the offer of a free consultation by a municipal “social worker, social pedagogue, professional psychologist and physicians” in the municipality’s parent-child centers. As the mayor stated, parents especially demand open lectures on “Grenzen setzen / setting boundaries for your child”, “sleeping”, “toilet training” or “Umgang mit kindlicher Gewalt / dealing with violent behavior in children”. In 2007, the authorities announced the distribution of the 100,000th diaper backpack. In 2011, the diaper backpack changed again. The number of vouchers increased (now including vouchers for photographers whose services included photographing pregnant women, babies, children, families and wedding ceremonies) as well as the number of free samples. As part of this renewal, the municipal administration specifically stressed the new material concerning reading: booklets from the local public libraries on how to help small children learn to read and a voucher for a book. This component is somewhat surprising, since the other content, such as diapers and baby clothes, addresses babies who are far from being able to look at a book, not to mention read one.

The changes of the Viennese layette from the initial red box in the interwar period to a diaper backpack today reflects the entangled choreography of welfare regime, citizenship, childhood, gender, family and consumer society created by the Vienna municipality. It began with the bare necessities in 1927, on the one hand to fight infant mortality. The related Viennese aim to catch up with the Nordic countries by the *Säuglingswäschepaket* demonstrates how the Social Democrats contributed to abominating population decline in the situation of the reorganization of the European nation states after the First World War. After the Second World War, in the late 1940s, this national accent was renewed again by limiting the gift to mothers who were resident in Vienna and/or had Austrian citizenship. Taking into account the postwar situation, where refugees, displaced persons, and expellees were a major social question, the Viennese municipality thus excluded the most needy. This decision can probably be interpreted as part of the socialists’ successful strategy to bridge the (Austro-)fascist period and reestablish their dominance by re-establishing their patronage (Berg

2014) – which only works if the beneficiaries have the vote, which was not the case for the migrants in the city. The change in the 1970s results from multiple forces: the differentiation of the gift into two versions indicates a heightened and intensified attention on (early) childhood, and the naming of adoption while skipping the mother as the explicitly addressed receiver of the layette gift reflects the entwined discourses on adoption and mothering in the 1960s and 1970s (Chodorow/Contratto 1992, Yngvesson 2004). Only the 2001 changes brought in the father for the first time. Together with the accent on mobility (backpack instead of box) and the first commercial vouchers, now the young family is prepared for leaving their home and going to the market, figuratively headed by the father as the breadwinner. Since this is part of a public gift, here the municipality issued care and reproduction as a mixture of public benefits and consumer goods for families as citizens-to-be – a process that has been observed for all welfare regimes in the Fordist era (Taylor et al. 2004). In 2006 the change involved one major issue, namely *counseling*. This conveys the message that, regardless of whether it involves a newborn or a small child, proper parenting needs advice. Subsequently, the last relaunch, in 2011, included the voucher for a belly picture among the increasing range of vouchers and free samples, accompanied by *reading* as a new theme. Learning, knowledge and education are thus merged with healthcare and family photography, and again this public gift equates parenting and citizenship with consuming.

Similar developments have been observed for the 20th century in the biopolitical strategies that the modern welfare state exerted on reproduction, parenting and consuming elsewhere. But in the case studied here, locally specific dynamics appear. In the 2010 Vienna election, when the still ruling Social Democrats feared the loss of their outright majority because of the rise of the right-wing Freedom Party (FPÖ), which called this election a “duel for Vienna”, they again chose a strategic gift to gain women’s votes: this time they donated free kindergarten care for all under-six-year-olds. Finally, they succeeded, but only with a bare majority, while the FPÖ doubled its vote, also pushing the conservative People’s Party (ÖVP) into third place. It is telling that in their election campaign the Social Democrats linked this to the interwar past of their government, with an explicit reference to the *Säuglingswäschepaket* gift from 1927, citing the initial slogan *no child must be born on newspaper* again (Timm 2010, 322). Such references to the interwar years seem to indicate the Vienna social democratic municipality’s ability to “reinvent ‘Red Vienna’ after 1945” (Berg 2014), whether by diversifying and continuing a traditional milieu beyond the shifting economic ground of their patronage politics (ibid., 632), or by referring to their famous past, i.e. a patriarchal, social democratic welfare regime.

However, the municipal or party offices of the Vienna Social Democrats are not the only habitat of the diaper backpack. It also can be found in local hospitals. When pregnant women register for delivery with one of the clinics in city (in Austria they have to do this right at the beginning of the medical administration of their pregnancy), they get a *Schwangerschafts-Fahrplan* (literally: pregnancy timetable). In its 2009 variant this document lists five numbered points at the top:

“1. Ultrasonic nuchal scan, 2. Ultrasonic organ screening, 3. Information meeting on epidural anesthesia, 4. Registration for the diaper rucksack, 5. Cardiotocogram at the expected date of delivery.” (our translation)

On the same sheet, under the title *unsere Zusatzangebote* (literally: our additional offers) there is the following unnumbered list:

“visit to the delivery room,
antenatal classes by midwives for couples,
antenatal classes by physiotherapists,
antenatal acupuncture,
FEM clinic for parents.”⁸ (our translation)

This two-part list is instructive in several respects: it combines contested diagnostic treatments of the unborn, such as the nuchal scan and organ screening, with the registration for a municipal gift of baby clothes, advice leaflets and commercial vouchers. This combination and the title “timetable” obscure the fact that the diagnostic tests listed are not obligatory in Austria. Considering the history of the diaper backpack, it furthermore positions antenatal testing and epidural anesthesia as generous municipal gifts for parents, like the rucksack. Additionally, all physical and psychological obstetric support for a woman in labor is categorized as *Zusatz* / “addition” or “supplement.” Since the timetable is produced and distributed by the hospital’s *Abteilung für Gynäkologie*

8 FEM is an acronym for Frauen Eltern Mädchen / women parents girls and the name of a healthcare center with a wide range of psychological, social, and medical counseling and therapy, which is financed by municipal and state authorities and by public health insurance companies. Also today, the obligatory (and controlling) visit of a midwife or a social worker alongside counseling and therapy classes is a common settlement in the welfare state’s intersection with pregnancy (e.g. Miller 2004 and Papen 2008 as (auto-)ethnographic studies on that). As the autoethnographic approach used by Papen (ibid.) proves, the dynamics of such visits are not so much disciplinary ones – this effect probably dominated in the interwar period in Vienna – but become effective as a shift from outer to inner control, an internalization of the “inspecting gaze.”

und Geburtshilfe / “department for gynecology and obstetrics”, this hierarchy is rather surprising. It seems as if pregnant women are not going to the delivery room to give birth to a child but to get gifts. This “pregnancy timetable” therefore comes between and relates old and new reproductive technologies. It transfers the voucher for pregnancy photos as a stowaway in the numbered list’s point 4.: diaper backpack. Thus, the diaper backpack relieves the strong medicalizing dynamics of the Vienna pregnancy timetable, but conversely the pregnancy timetable medicalizes its content, i.e. activities like dressing an infant or taking photos.

Obviously, the diaper backpack became firmly established in the local cosmology of reproduction that is materially equipped by different variants of the municipal welfare policies. Its adaptability through history is impressive. It is also viable in the digital space. On sites addressing parenting as well as on individual blogs there is a lot of “platform vernacular” where women and mothers debate the diaper backpack in words and pictures: what it contains exactly, where and when to get it (before or after delivery), how it has changed in recent years, who is entitled to receive it, whether it is for all or only for the needy, etc. This platform vernacular emerges within the paradox dynamics of a social democratic welfare state going to the market: hosted in the Austrian digital marketplace for commodities and professional advice around pregnancy and infants,⁹ these expressions indicate not only commodification and medicalization. They are also evidence of how goods of mass consumption “become the key means, in contemporary society, of negotiating the increasingly complex process of ‘making’ a baby” (Clarke 2004, 59). But as ethnographic research on pregnancy, motherhood, and parenting has discovered, this expresses itself not

9 The most popular sites with forums for registered users are: www.parents.at (run by the Wirtschaftskammer Österreich/WKO (Austrian Chamber of Commerce) and the Österreichisches Hebammengremium/ÖHG (Austrian Board of Midwives); www.babyforum.at (run by the publishing company Fokuskind Medien, Vienna); www.netdokter.at (run as a digital publishing company and via its CEO Eva Dichand linked to Heute, a free tabloid newspaper in Austria, edited by her since 2004/2005). All three sites combine counseling (with invoking “experts” like midwives or physicians), user-generated content /discussion forums, classified ads, and commercial advertising. For examples of individual blogs discussing the current content of the diaper backpack in detail with a precise list of all 43 vouchers for free samples or commissions (among them four from local professional photographers), see <http://loveablebaby.blogspot.de/2015/03/wickelrucksack-als-geschenk.html>, accessed 19.01.2020, and <http://www.beautygossip.at/der-wiener-windelrucksack/>, accessed 19.01.2020 – because of the enthusiastic depiction of the trademark of one free-sample group in the rucksack, at least for the latter blog it can be assumed that its author receives some payment for her blog. However, since there she equally tells the story of this gift since 1927 as the municipality’s welfare lore has it, it would be wrong to regard such a blog as merely commercial.

as a crude commercialization or commodification of reproduction (Clarke 2007, Taylor 2004). In the Viennese case, we additionally observed that the paternalistic dynamics within this welfare gift is understood very well by the women. After having collected this public gift personally in one of the nine municipal parent-child centers as the procedure wants, under the headline “diaper backpack as a gift” one user not only lists the different “gifts” in the backpack but also comments on the content and the gifting rule:

“The map with documents as such is well-intentioned, however it also contains a lot of basic information that a pregnant woman eight weeks before delivery should already know or even already had to submit [to register for delivery]. [...] Also the woman who wanted to counsel us in the parent-child center very much gave the impression of preparing us basically for a pregnancy. To tell the truth, we felt a little bit out of place, since the little mite will come into the world in the next few days/weeks [...]. We also found her miserable attempt to motivate us to meet a social worker completely wrong. Although this might sound harsh, we both had the impression that this backpack with the lots of gifts, vouchers and discounts is possibly intended to attract socially needy families to then inform them on procedures, visits to authorities etc. concerning all issues around delivery. [...] I found the information on the five obligatory pregnancy check-ups, that in any case have to be done to get family allowance, especially absurd – to inform us about that now, eight weeks before the delivery, since these check-ups cannot be made up for then.”¹⁰
(our translation)

Since such postings mostly are combined with individual photos of the gift and a detailed list of its free samples, this platform vernacular combines the popular-public heritage that comes down from the interwar Social Democratic welfare state with the habitat of babies in a consumer soci-

10 The municipal website of the diaper backpack gifting procedure <https://www.wien.gv.at/menschen/kind-familie/baby/wickelrucksack.html>, accessed 19.01.2020. The full posting from 16 March 2015 is accessible here: <http://www.mamakatzefel.at/wickelrucksack-als-geschenk/>, accessed 19.01.2020. The fact that this generalized public gift principally transforms all citizens into recipients of public benefits has been a debated issue from its very beginnings, see the narratives from the related parliamentary debate in the (quite apologetic) biography of the layette inventor Tandler in 1927 in Sablik 1983: 284f. Its proponents tried to alleviate this by calling it “birthday present” for the mother, and by pointing to its “shiny red carton” package (Paradeiser 1927). As oral history research from 1980s revealed, also the interwar recipients of the layette developed smart strategies to counter the disciplinary effort and nevertheless to make the most of it (Sieder 1985).

ety of today: “Weleda, MAM, Nivea baby, IKEA, BIPA, MyLove, Hipp” [ibid.]. Thus, the welfare strategies of municipal public authorities, but also popular culture, place pregnancy, parenting and citizenship in the middle of consumer goods.

A personal view without history: post-producing a beautiful pregnancy today by looking at belly pictures

The anthropological research on family photography has long ceased conceptualizing them simplistically as documents or representations, but investigates them also as produced objects-in-use, as “photographic acts”, as vehicles for the production of memory and meaning (Kuhn ([1995]/2002); Kuhn/McAllister 2008). Digital formats have triggered this again, since their application on the one hand supported given photographic formats around family life (Murray 2008), on the other hand shifted the public/private line (Matthews/Wexler 2000: 102), and, furthermore, in the format of “personal photography”, as Van House (2011) categorized it, proved the popularity and viability of the sociotechnical system that emerged around Kodak’s invention in the 19th century. Since the 1970s pregnancy photography has entered family albums, which is seen as a counterpart of the public presentation of the fetus that took off with the famous color photograph by Lennart Nilsson on the *Life* cover in 1965 (Matthews/Wexler 2000: 104).

Their long history and their current routes have therefore been of equal concern for analysis. To apply this approach, we began our ethnographic work by questioning Viennese photographers who offered pregnancy photography [see Fig. 1] and then went ahead by interviewing women who commissioned these photographers for a belly picture. We thus interviewed three professional photographers (among them one who offers a price reduction voucher in the current diaper backpack) and three of their clients. The clients had professional pregnancy photographs taken and were amateur photographers themselves.¹¹ Two of the professional photographers (both male) work in studios, the third describes herself as a mobile photographer – for the shootings she usually visits her customers in their homes. One of the male photographers has owned a studio since the 1980s, the other is in his early twenties and when we did the interview had been working in a studio for about a year. All the interviewees were white middle class, in their thirties and living in a heterosexual relationship with both partners employed. All interviews

11 Interviewees’ names were changed for anonymization. All interviews were conducted in German; the parts cited in this article have been translated by the authors.

started with initial questions addressing the specific practice of ordering pictures by a professional photographer and then went on to other uses of photos in that specific family. As we will show, the empirical material itself suggested we should leave the local context (which for a long time has been the epistemological ground of ethnography), since the interviewees explicitly related their own photographic practice to a specific picture that has spread worldwide, namely Annie Leibovitz's photo of the pregnant Demi Moore on the 1991 August title of *Vanity Fair*. Thus, our research not only led us back in time to the Viennese welfare regime of the interwar period and its resonances as digital platform vernacular today, where locality paradoxically is rearticulated digitally by debating the diaper backpack's content, but also to the personal appropriations of a worldwide imagery. The photo of the pregnant Demi Moore on the cover of *Vanity Fair* in summer 1991 is well known among women who wish to produce a belly picture (Tyler 2011, 24). Also, our interviewees in Vienna mention it as a point of reference. Wilson McKay and Denise Baxter (2007, 54) consider this picture to be "the most notorious contemporary photograph of the pregnant body".¹²

Within the strong linkage with celebrity and consumer culture, the belly pictures again are subjected to a regime, namely biopolitics as "ethopolitics" (Rose 2001, 17), meaning here "an optimization of one's corporeality to embrace a kind of overall 'well-being' – beauty, success, happiness,

12 Tyler (2001, 33, n. 5) even calls it "the iconic origin" of pregnancy photography. This image not only has been appropriated in popular culture, but also very intensively in analyses of visual culture (Carr 1995, Dickson 1999, Stabile 1992, Tyler 2001, Wexler 2011). Obviously, it is not the first time that pregnancy photography has been presented in the broad field of art, elite culture and style, Matthews/Wexler (2000: 195–218) interpret it as the visual hub from "fetal icon" (L. Nilssons Life-cover from 1965) to "pregnant icon". Edward Steichen in his famous exhibition *The Family of Man* (starting in the MOMA in 1955 and then touring around the globe) already showed some pictures of pregnant women (Steichen 1983, 18–21), but all of them are wearing clothes – with the telling exception of a Black African woman whom the caption locates at "Kordofan" (i.e. Kurdufan, Sudan), and who is pictured in the tradition of classical kinship studies in British social anthropology that Bouquet (2001, 99–106) deconstructed. The fact, that the visualization of the unborn with the fetal sonogram became part of popular and public uses (Taylor 2008) is seen as trigger to the use and variation of pregnancy photography in feminist contexts, art and the domestic sphere since the 1980s (Matthews/Wexler 2000: 100f.). As Wilson McKay and Denise Baxter (2007, 59) state in their short 'Visual Representation History of the Pregnant Body', a discussion of these expressions of the unborn and/or the belly in relation to the Christian motif of *Maria Gravidia* is pending. On this motif in painting and on *Vierges Ouvrantes* in sculpture see Katz 2009 and Lechner 1981. As a new contribution that bridges the Christian *Madonna lactans* motif and the secular – here the United Nations' – invoking of the family by Edward Steichen see te Heesen 2016.

sexuality and much more". This transformation has also already been observed for the pregnant body. Concerning clothes advertising, a development from the veiling of the pregnant body by large, loose-fitting clothes or the presentation of pregnancy clothes by rather slender models in the 1950s to a garment designed to set off the belly, e.g. a belt that highlights the belly with colors and in shape has been observed (Matthews/Wexler 2000: 171–186). Maternity-clothing stores as part of the articulation of kinship and family through consumption are a growing market for "fertile fashion" or "pregnancy chic" (Tyler 2011, 24 et seq.). Latest research interprets this new "pregnant beauty" as a "disciplinary figure" (ibid., 28), which gained specific power by including feminist claims to open the public sphere for women and mothers (Dworkin and Wachs 2004). Detailed analyses show that these disciplinary dynamics are even at work in parodic efforts and with queer pregnancy photography, and that therefore a decontextualized picture as such cannot be judged either as emancipative or as affirmative (Gallop 1999; Longhurst 2000; Wexler 2011). The arrangement and production of belly pictures in the Viennese case can be understood as a specific ethopolitical practice which visualizes motherly care by accentuating it as part of a *globally decipherable, healthy and beautiful* life as a national citizen that profits from public welfare. As our interviews showed, taking a photo here changes from a technology in order to picture something into an ethical vehicle for the production of "beauty". Interestingly, this "beauty" is not narrated as a copy of the Demi Moore title, but as a memory and feeling towards one's own pregnancy. However, to begin with, belly pictures, like family photographs in general, usually leave out elements that do not seem to be representative in the family-constructing photographic narrative of happiness (Goodsell and Seiter 2011, 328; Lutrell 2003; Lustig 2004, 175, 179–184; Pauwels 2008, 44). Pregnancy photography emerges within this frame. As one photographer observed: "When people came to have photos taken during pregnancy, then they mostly come back with the baby. [...] Firstly, pregnancy photos, secondly, baby photos, thirdly marriage photos."¹³ As our interviews unearthed, within this, the belly pictures¹⁴ correspond to the women's reported wish to remember their pregnancy as something "beautiful". How do they realize this?

13 Note the change in the temporal order of the Fordist family, which is mentioned here in passing. Since there is no research available, we again can only hint at other changes in the albums that relate to the change of the status of marriage: e.g. the missing engagement notice, which is no longer a popular practice.

14 The photographers we interviewed called these products "baby-belly pictures" and not "pregnancy photographs". The most often mentioned German word of the women we interviewed was *Bauchfoto* (belly picture), other terms used by them were *Babybauchfoto* (baby-belly picture), and, less frequently, *Schwangerenfoto*

In our field research we came across a heterogeneous stock of material objects that are used as props in pregnancy photography. They include accessories (e.g. a red rose, baby shoes, a wedding ring, angel figures, angels' wings, a teddy bear), clothes (e.g. a veil, underwear, a dress), scenery/setting objects (e.g. furniture, wallpaper, artificial plants). These objects already have a history in family photography, namely in wedding pictures (red rose, marriage ring), and a history in the objects that linked childhood with consumption and that relate to the coming baby (angels' wings, angel figures, teddy bear)¹⁵. A third group of objects is related to nude photography (veil, dress, underwear). Thus the material culture of a staged pregnant belly is a mix of different visual heritages, a hybrid collection of objects hitherto known as requisites for picturing babies, wedding ceremonies and nudes. This blurring of the "familial gaze" (M. Hirsch) also coins other elements of the belly picture production: (digital) techniques from nude photography (e.g. the lighting effects such as the spotlight, subdued lighting, mist) are combined with customs from private family photography, namely the use of the client's flat and its furniture. As one of the photographers interviewed said: "It's nice when I can incorporate some of the elements of the customer's apartment into the picture" (mobile photographer). As the same photographer explained, the use of private rooms is also important to protect the clients from possible feelings of shame and from tension, which would distract from the aim of producing a "natural photo". Such strategies and semantics ("naturalness") ensure narratively, that the picture will not be an erotic one, although a naked body is shown. In detail, a frequent technique is the staging of the female body by cutting off body parts, zooming in on the belly, taking the picture from a specific angle that makes the belly more visible (a "belly portrait" e.g. from the side or from below). Thus, the woman's whole body is obscured by focusing on the pregnant belly. As one interviewee emphasized:

"Of course, the belly must be the focus otherwise they would not be pregnancy photos. [...] My face should either not be the focus or not be visible at all, because I know that it is my belly and that it's me anyway." (customer).

Some photos include the partner/father of the imagined content of the belly in the photo setting. While the belly is usually the eye-catcher, other parts of the couple's bodies are at the edge: e.g. the pregnant woman

(pregnant woman's picture/gravidic picture) or *Schwangerschaftsfoto* (pregnancy photo).

15 These objects are similar to those that Layne (2000) found in her analysis of the material culture of pregnancy loss.

holding her belly with both hands or with one hand, hiding her naked breast with the other arm (thus citing the famous Demi Moore picture from 1991). When the man appears in the picture there are different positions: e.g. the partner embraces the woman from behind putting his hands on the woman's belly, holds her hands in his hands on her belly, leans his head on it, kisses it, or both partners lean their bellies against each other. We think these motifs have a crucial position in the creation story with belly pictures: they stage the belly as a romantic version of the Fordist, male-breadwinner family imagery (a heterosexual couple with children and a committed, tenderly caring male partner).

As our interviewees often mentioned, in order to achieve a "beautiful" picture the right point in time for the photo shooting is essential. The woman should be in an advanced stage of pregnancy – the interviewees mentioned about one month before birth. The women should be "nicely pregnant, in order to capture the beauty of that specific stage" (photographer). However, it is rather tricky to choose the right point to capture the belly photographically. One of the women told us that she was afraid her belly photos would not succeed, because at that (very late) stage in pregnancy she did not feel well. Afterwards, she was very happy to have the photos, because in her opinion they now visually represent exclusively the "beauty" of that part of her life. This detail is especially telling concerning research perspectives on these popular photos. The place of pregnancy photos/belly pictures in family photography would not be described correctly if they were only interpreted as an indexical reference to some given motif that they visualize or document. For the women, the visual consumption of these pregnancy photos creates pleasant memories alongside unpleasant ones: "as years pass by the photos become nicer" (customer). A beautiful picture does not document, but rather produces beautiful memories. But it is also important to know that these new, post-produced memories do not replace the other, more unpleasant ones: they are not visible, but the women know them and use them – as in our interviews – alongside their ideal images, and the women remember the unpleasant memories without pictures. The discrepancy between the pregnancy itself and the photographic image of it is recognized by the women when they talk about the process of selecting the photos and about looking at them after pregnancy and delivery:

"I tend to look for the perfect photo in order to present my perfect life, which is not perfect because life just is not perfect. [...] That [photo] which is not beautiful, which does not look so nice, is taken away, will nowadays not be developed at all."

"I am so happy I took those photos because for me they show a nice aspect of the whole [pregnancy], which at that time I did not

sense like that. So I love those photos because for me they show that my pregnancy was like that and viewed in this light it was beautiful, wasn't it? Even though it was not beautiful for me. But looking at it that way, it is the beauty pictured." (customer)

"It's like a miracle, because it is not real, yes? But nevertheless it brought back to me something I have not felt before. So I am extremely happy that I took those photos, because if I did not have these pictures, I would have nothing of this pregnancy." (customer)

"Beauty" and the joy of it arises in the moment of looking at the photo, and this looking-at-the-photo replenishes and enlarges the experience of the pregnancy. Listening to these stories of post-producing a beautiful pregnancy in visual and emotional terms, we doubt whether the "distorted" judgement (Goc 2014, 45) really describes the relation between family life and family photography. Our interview evidence rather suggests that mothers themselves order professional photographs not distort, but supplement unpleasant or painful experiences of their pregnancy with pleasant ones. Unlike categories like distortion, nostalgia or sentimentality prompt, the happy views of family photographs are not a snapped selection of beautiful moments each at a present time, but the production of personal stock images to supply the individual production of beautiful memories in the future. These pictures in fact function as "a tangible link to the past" (Goc 2014, 45), as "relational objects" that connect people and things to one another (Edwards 2005) – however, in our case: to a past that never existed but only comes into being as an emotional post-production by mothers viewing the photographs.

Conclusion: Embellyshing Pictures in Popular and Municipal Uses

For our case study we combined two analytical approaches: one that documents a contemporary use of belly pictures with one that tracks them down in history. To realize this, we furthermore had to transgress a separation of material from visual culture as well as a separation of mediated expressions such as the platform vernacular from face-to-face encounters e.g. between the photographer and their customers. And, finally, we were not convinced to cut "history" off the pieces in question from their topicality. This approach yielded more detailed and more nuanced understanding of the Viennese belly pictures, and it avoids depicting the popular culture of reproduction and family as separate from the state (Thelen and Alber 2018).

Concerning the production and use of these pictures by the women and later mothers, they are a vehicle for realizing a “beautiful” pregnancy. For them they are a visualization of a passing experience, which furthermore enables them to produce, to keep and to express feelings and wishes around their pregnancy that would otherwise be pointless for them. The women’s explanations of their belly pictures are telling: they do not produce or use them as a reference to a temporarily or logically preceding experience. A clear distinction between the women’s “experience” and these pictures would continue a problematic ontology of “physical experience.” The use of the pregnancy photos by the later mothers demonstrates that in fact they are visualizations and realizations of feelings that the women longed for but missed during those nine months. We do not think it is necessary to judge the women’s longing for pleasant memories as false consciousness or as an effect of an ideology. It is in fact this very lacuna between the picture’s view and the women’s memory of the “unpleasant” feelings that constitutes this case of belly pictures as an ethopolitical variant of medicalization: leading not only a healthy life, but also a beautiful one. As outlined above, “beauty” here is expressed by a popular visual art of combining the photographic frames of wedding, family and nudes. This popular visual art supports a “beautiful” pregnancy as a rite of passage (but without festivity), as coveted (but not too sexual), and as familiar (but with relatives out of sight).

Following the other trace of these pictures, namely the voucher distributed within the municipal gift, we are confronted with the fine art of the modern welfare state: how the Viennese authorities include the belly picture in their traditional parcel for mothers-to-be, how they welded this together with the medicalization of pregnancy on the one hand, and how this again coalesced with consuming. The Viennese case of the photo voucher in a package that was first donated by the municipality to needy parents in the interwar period proves that these references have links going back to the crises of municipal social democratic welfare politics in the 20th century. We therefore locate the Viennese belly pictures at the intersection of contradictory forces: they are gifted, distributed, received, used and produced within maternal care strategies and highlight new forms of governmental logics which urge people to be responsible, beautiful, creative, consumerist citizens and submissive to the welfare state that reminds them to lead a healthy life (including all antenatal visual diagnostic of their fetuses), all at once.

The vouchers for a photo shooting in the Viennese diaper rucksack unfolds as a relay object within the dynamics around pregnancy, unborn children, women, mothers, consumer goods, families and citizenship that goes far beyond the intentions of the municipal department MAG ELF (‘children

– youth – family’). Surely, the inclusion of vouchers for belly pictures in the public layette gift proves how they are part of the “repressive pole” as well as of the “honorific pole” that Sekula (1986) described as the dynamics and setup of the modern photographic archive. But the retrospective viewing of belly pictures by the later mothers develops these constraint images into pleasant emotional prints of their pregnancy. As case studies e.g. on the contraceptive pill yielded against an older, too simple top-down concept of biopolitics (Roesch 2018), also embellyshing pictures does not completely work out as a tribute to normalization and medicalization. The popular uses of these pictures equally unfold as a popular aesthetics and as an aesthetic practice of visual and material culture whose further investigation is required (Sandbye 2014), especially concerning its power to span “from home to nation” (Kuhn [1995]/2002: 147–169), and from personal desire to the state (Williamson 1994).

Acknowledgements and Funding

This article is an outcome of the research project “Doing Kinship with Pictures and Objects: A laboratory for private and public practices of art”, started in September 2009. Short description: https://typo3.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_ethnologie_europ/pdf/Poster_doing_kinship_September_2009-1-1.pdf. Funding: WWTF (Wiener Wissenschafts-, Forschungs- und Technologiefonds) in the program “art(s)&sciences” (call 2008), a funding provided by the City of Vienna. The project started in September 2009 and ended in March 2012. The main outcome was a participatory exhibition (Familienmacher: Vom Festhalten, Verbinden und Loswerden) in the Austrian Museum of Folk Life and Folk Art in Vienna (November 2011 until March 2012). The project’s overall aim was to examine social practices of doing kinship with a focus on material and visual culture in contemporary Vienna. The ethnographic fieldwork was done in two Viennese districts in three different sites: photo studios, call shops and a retirement home. The scientific team were: Kathrina Dankl (designer, anthropologist), Andrea Hubin (art historian, educator), Ana Ionescu and Lukasz Nieradzik (anthropologists/European Ethnology), Tena Mimica (anthropologist), Karin Schneider (art educator, curator, artist), Elisabeth Timm (anthropologist/European Ethnology, project manager). We would like to thank our colleagues for the possibility to use the interviews for this article. Project partners were: the Austrian Museum of Folk Life and Folk Art (Margot Schindler), University of Applied Arts, Vienna, Dep. for Theory and History of Design (Alison Clarke), University of Vienna, Institute of European Ethnology (Bernhard Fuchs). See Hubin and Schneider 2010; Clarke et

al. 2012; Dankl and Mimica 2013; Dankl et al. 2013; Nieradzick/Timm 2014; Timm 2014. We thank the editors and the anonymous reviewers of *Body Politics* for their helpful critique.

Credits

Fig. 1: By courtesy of Petra Lehner.

Figs. 2a and 2b: Municipality of Vienna, MAGELF Kinder- und Jugendhilfe, book of vouchers “Zusammen klappt’s”, issued with the diaper backpack, 2019. By courtesy of MAGELF, municipality of Vienna.

Fig. 3: By courtesy of the Österreichische Nationalbibliothek, Vienna (Inv.-No. VGA E10/494).

References

- Berg, M. P. (2014). Reinventing ‘Red Vienna’ after 1945: Habitus, Patronage and the Foundations of Municipal Social Democratic Dominance. *The Journal of Modern History* 86 (3), 603–632.
- Bouquet, M. (2001). Making Kinship, with an Old Reproductive Technology. In S. Franklin, S. McKinnon (eds.) *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies* (85–115). Durham, NC: Duke University Press.
- Byer, D. (1988). *Rassenhygiene und Wohlfahrtspflege. Zur Entstehung eines sozialdemokratischen Machtdispositivs in Österreich bis 1934*. Frankfurt am Main: Campus.
- Carr, K. L. (1995). Optical Allusions: Hysterical Memories and the Screening of Pregnant Sites. *Postmodern Culture* 5 (2), s.p. URL: https://muse.jhu.edu/journals/postmodern_culture/v005/5.2carr.html, accessed 19.01.2020.
- Chodorow, N, & Contratto, S. (1992). The Fantasy of the Perfect Mother. In B. Thorne & M. Yalom (eds.) *Rethinking the Family: Some Feminist Questions* (191–214). Boston: Northeastern University Press (revised edition).
- Clarke, A. J. (2004). Maternity and Materiality: Becoming a Mother in Consumer Culture. In L. L. Layne, J.S. Taylor & D. F. Wozniak (eds.) *Consuming Motherhood* (55–71). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Clarke, A. J. (2007). Consuming Children and Making Mothers: Birthday Parties, Gifts and the Pursuit of Sameness. *Horizontes Antropológicos, Porto Alegre* 13 (28), 263–287.

Clarke, A. J., Dankl, K., Mimica, T., Nieradzick, L., Schindler, M., Schneider, K., & Timm, E. (eds.) (2012). *Familienmacher, Ausstellungsmachen. Katalog zur Ausstellung im Österreichischen Museum für Volkskunde*. Wien: Verein für Volkskunde.

Dankl, K., & Mimica, T. (2013). Collecting the Present by exploring Doing Kinship with Pictures and Objects. *Berliner Blätter. Ethnographische und ethnologische Beiträge* (63), 24–33.

Dankl, K., Mimica, T., Nieradzick, L., Schneider, K., & Timm, E. (2013). Fault-lines of participation: An ethnography translated into an exhibition on family and kinship. *Museum and society* 11 (1), 82–99.

Dickson, B. (1999). Reading Maternity Materially: The Case of Demi Moore. In J. Selzer, & S. Crowley (eds.) *Rhetorical Bodies*. London: The University of Wisconsin Press.

Diederichsen, D. (2017): Indexikalität und Folgenreichtum. In D. Diederichsen *Körpertreffer. Zur Ästhetik der nachpopulären Künste*. Frankfurter Adorno-Vorlesungen (7–49). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Dworkin, S. L., & Wachs, F. L. (2004). Getting Your Body Back: Postindustrial Fit Motherhood in Shape Fit Pregnancy Magazine. *Gender & Society* 18 (5), 610–624.

Edwards, E. (2012). Objects of Affect: Photography beyond the image. *Annual Review of Anthropology* 41, 221–234.

Edwards, E. (2005). Photographs and the Sound of History. *Visual Anthropology Review* 21 (1–2), 27–46.

Gallop, J. (with Photos by Blau, D.) (1999). Observations of a Mother. In M. Hirsch (ed.) *The Familial Gaze*. Hanover: University Press of New England.

Gibbs, M., Meese, J., Arnold, M., Nansen, B., & Carter, M. (2015). #Funeral and Instagram: death, social media, and platform vernacular. *Information, Communication and Society* 18 (3), 255–268.

Goc, N. (2014). Snapshot Photography, Women's Domestic Work and the "Kodak Moment" 1910s-60s. In E. Patton, & M. Choi (eds.) *Home Sweat Home. Perspectives on Housework and Modern Relationships*. Rowman & Littlefield.

Goodsell, T. L., & Seiter, L. (2011). Scrapbooking: Family Capital and the Construction of Family Discourse. *Journal of Contemporary Ethnography* 40 (3), 318–341.

- Grillenhofer, C. (1988). *Die Rathauskorrespondenz. Entwicklung und Bedeutung eines kommunalen Nachrichtendienstes in Wien*. Unpublished Diploma Thesis, University of Vienna.
- Hirsch, M. (1997). *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Hirsch, M. (1999). Introduction: Familial Looking. In M. Hirsch (ed.) *The Familial Gaze*. University Press of New England.
- Hubin, A., & Schneider, K. (2010). Doing Research with Anthropologists, Designers, Mediators and a Museum: a Project on, for and with Families in Vienna. *Engage. The International Journal of Visual Art and Gallery Education* (25), 31–40.
- Huntley, R. (2000). Sexing the Belly: An Exploration of Sex and the Pregnant Body. *Sexualities* 3 (3), 347–362.
- Jeskanen, C. (2014). *Performing Pregnancy: An Ethnography of American and Finnish Pregnant Women on Social Media*. MA-Thesis, Dept. of Sociology and Anthropology, Concordia University, Montreal, Quebec, Canada. URL: <http://spectrum.library.concordia.ca/978722/>, accessed 17.08.2015.
- Johnston, P. (1997). *Real Fantasies: Edward Steichen's Advertising Photography*. Berkeley: University of California Press.
- Katz, M. R. (2009). Behind Closed Doors. Distributed Bodies, Hidden Interiors, and Corporeal Erasure in “Vierge ouvvrante” Sculpture. *RES: Anthropology and Aesthetics* 55/56, 194–221.
- Kuhn, A. ([1995]/2002). *Family secrets. Acts of Memory and Imagination*. New Edition. London: Verso.
- Kuhn, A., & McAllister, K. E. (eds.) (2008). *Locating Memory. Photographic Acts. (Remapping Cultural History – Vol. 4)*. New York / Oxford: Berghahn Books.
- Layne, L. L. (2000). ‘He was a real baby with baby things’: A Material Culture Analysis of Personhood, Parenthood and Pregnancy Loss. *Journal of Material Culture* 5 (3), 321–345.
- Lechner, G. M. (1981). *Maria Gravida. Zum Schwangerschaftsmotiv in der bildenden Kunst*. Zürich / München: Schnell & Steiner.
- Longhurst, R. (2000). ‘Corporeographies’ of Pregnancy: ‘Bikini Babes’. *Environment and Planning D: Society and Space* 18, 453–472.
- Lustig, D. F. (2004). Baby Pictures: Family, Consumerism and Exchange among Teen Mothers in the USA. *Childhood* 11, 175–193.

Lutrell, W. (2003). *Pregnant Bodies, Fertile Minds: Gender, race, and the Schooling of Pregnant Teens*. New York: Routledge.

Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24, 95–117.

Matthews, S., & Wexler, L. (2000). *Pregnant Pictures*. New York / London: Routledge.

McEwen, B. (2012). *Sexual Knowledge. Feeling, Fact and Social Reform in Vienna, 1900 –1934*. New York: Berghahn Books.

Miller, D. (2004). How Infants Grow Mothers in North London. In L. L. Layne, J. S. Taylor, & D. F. Wozniak (eds.) *Consuming Motherhood* (31–51). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Murray, S. (2008). Digital Images, Photo-Sharing, and Our Shifting Notions of Everyday Aesthetics. *Journal of Visual Culture* 7 (2), 147–163.

Nemec, B. (2015). Julius Tandler. Politiker – Anatom – Eugeniker. In M. G. Ash, & J. Ehmer (eds.) *Die Universität Wien als Ort der Politik seit 1848. 650 Jahre Universität Wien – Aufbruch ins neue Jahrhundert* Bd. 2:1 (257–264). Göttingen, Wien: Vienna University Press, V&R unipress.

Nieradzik, L., & Timm, E. (2014). Familien machen – eine Ausstellung. Retrospektive eines Experiments im Österreichischen Museum für Volkskunde in Wien mit Anmerkungen zu Krise und Kritik der Repräsentation. *Berliner Blätter. Ethnographische und ethnologische Beiträge* 67, 90–104.

Papen, U. (2008). Pregnancy starts with a literacy event: Pregnancy and antenatal care as textually mediated experiences. Die Säuglingswäscheaktion der Stadt Wien. *Blätter für das Wohlfahrtswesen* 26 (260), 38–39.

Patosalmi, M. (2011). *The Politics and Policies of Reproductive Agency*. PhD thesis University of Helsinki. URL: <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/26354>, accessed 19.01.2020.

Pauwels, L. (2008). A private visual practice going public? Social functions and sociological research opportunities of Web-based family photography. *Visual Studies* 23, 34–49.

Roesch, C. (2018). “You have to remember to do something to make the Pill work”. Hormonelle Verhütung als Körpertechnik zwischen Disziplinierung und Selbstermächtigung. *Body Politics. Zeitschrift für Körpergeschichte* 6 (9), 71–94

Rose, G. (2004). ‘Everyone’s cuddled up and it just looks really nice’: An Emotional Geography of some mums and their family photos. *Social & Cultural Geography* 5 (4), 549–564.

- Rose, G. (2003). Family Photography and Domestic Spacings: A Case Study. *Transactions of the Institute of British Geographers* 28, 5–18.
- Rose, N. (2001). The politics of life itself. *Theory, Culture and Society* 18 (6), 1–30.
- Saage, R. (2012). *Zwischen Darwin und Marx. Zur Rezeption der Evolutionstheorie in der deutschen und der österreichischen Sozialdemokratie vor 1933/34*. Wien: Böhlau Verlag.
- Sablik, K. (1983). *Julius Tandler. Mediziner und Sozialreformer, Eine Biographie*. Wien: A. Schendl.
- Sandbye, M. (2014). Looking at the family photo album: a resumed theoretical discussion of why and how. *Journal of Aesthetics and Culture* 6: s.p.
- Sekula, A. (1986). The Body and the Archive. *October* 39, 3–64.
- Sieder, R. (1985). Housing Policy, Social Welfare, and Family Life in 'Red Vienna', 1919–34. *Oral History* 13 (2), 35–48.
- Spence, J., & Holland, P. (eds.) (1991). *Family Snaps: The Meanings of Domestic Photography*. London: Virago Press.
- Steichen, E. (1983). *The Family of Man: Catalogue of the Exhibition, The Museum of Modern Art, New York 1955. Renewed Edition*. New York: Museum of Modern Art.
- Stabile, C. A. (1992). Shooting the Mother: Fetal Photography and the Politics of Dissappearance. *Camera Obscura: Feminism, Culture and Media Studies* 10, 178–204.
- Taylor, J. S., Layne, L. L., & Wozniak, D. F. (eds.) (2004). *Consuming Motherhood*. New Brunswick, NJ and London: Rutgers University Press.
- Taylor, J. S. (2008). *The Public Life of the Fetal Sonogram: Technology, Consumption, and the Politics of Reproduction*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- te Heesen, K. (2016). From the Madonna lactans to The Family of Man: Tracing a Visual Frame of Reference through History. In K. Priem, & K. te Heesen (eds.) *On Display: Visual Politics, Material Culture, and Education* (99–127). Münster / New York: Waxmann.
- Thelen, T. & Alber, E. (eds.) (2018). *Reconnecting State and Kinship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tiidenberg, K. (2015). Odes to Heteronormativity: Presentations of Femininity in Russian-Speaking Pregnant Women's Instagram Accounts. *International Journal of Communication* 9, 1746–1758.

Timm, E. (2014). Partizipation. Publikumsbewegungen im modernen Museum. *MAP – Media | Archive | Performance # 5 (Archive / Processes 2)*: s.p. URL: <http://www.perfomap.de/map5/transparenz/partizipation-publikumsbewegungen-im-modernen-museum>, accessed 10.8.2015.

Timm, E. (2010). Die Verschriftlichung der Pädagogik – eine Kindergarten- und Hortleiterin zwischen Qualitätsmanagement und pädagogischer Praxis. In F. Schultheis, B. Vogel, & M. Gemperle (eds.) *Ein halbes Leben: Biographische Zeugnisse aus einer Arbeitswelt im Umbruch* (320–334). Konstanz: uvk.

Tyler, I. (2001). Skin-Tight: Celebrity, Pregnancy and Subjectivity. In S. Ahmed, & J. Stacey (eds.) *Thinking Through the Skin* (69–83). London: Routledge.

Tyler, I. (2011). Pregnant Beauty. Maternal Femininities under Neoliberalism. In E. Gill, & C. Scharff (eds.) *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism, and Subjectivity*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Van House, N. (2011). Personal Photography, Digital Technologies and the Uses of the Visual. *Visual Studies* 26 (2), 125–134.

Yngvesson, B. (2004). Going “Home”. Adoption, Exclusive Belongings, and the Mythology of Roots. In J. S. Tayler, L. L. Layne, & D. F. Wozniak (eds.) *Consuming Motherhood* (168–186). New Brunswick, NJ and London: Rutgers University Press.

West, N. M. (2000). *Kodak and the Lens of Nostalgia*. Charlottesville/London: University of Virginia Press.

Wexler, L. (2011). More Pregnant Pictures. *Photography & Culture* 4 (3), 309–320.

Williamson, J. (1994). Family, Education, Photography. In N. B. Dirks, G. Eley, & S. B. Ortner (eds.) *Culture/Power/History. A Reader in Contemporary Social Theory* (237–244). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Wilson McKay, S., & Baxter, D. (2007). Your Kids Say ‘Mom.’ Your Clothes Say Otherwise: Pregnant Fashion Dolls and Visual Culture. *Visual Culture & Gender* 2, 49–61.

Wolfgruber, G. (2013). *Von der Fürsorge zur Sozialarbeit. Wiener Jugendwohlfahrt im 20. Jahrhundert*. Vienna: Löcker.

Elisabeth Timm (at) uni-muenster.de. Lehrstuhl für Kulturanthropologie/Volkskunde am Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie der Universität Münster. Forschungsschwerpunkte: populäre Genealogie, Familie und Verwandtschaft, Wissenschaftsgeschichte der anthropologischen Disziplinen, Geschlechterforschung.

Tena Mimica und Lukasz Nieradzic arbeiten als junior scientists des Forschungsprojekts "Doing Kinship with Pictures and Objects", Universität Wien.