



Jennifer Carnin | Britta Hoffarth |  
Sylvia Wehren (Hrsg.)

# **Anregungen**

**Theoretische, empirische  
und methodologische Impulse  
erziehungswissenschaftlicher  
Körperforschung**

**BELTZ JUVENTA**

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronische Systeme. Die Verlagsgruppe Beltz behält sich die Nutzung ihrer Inhalte für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG ausdrücklich vor.

Dieses Buch ist erhältlich als:

ISBN 978-3-7799-7750-6 Print

ISBN 978-3-7799-7751-3 E-Book (PDF)

ISBN 978-3-7799-9079-6 E-Book (ePub)

1. Auflage 2025

© 2025 Beltz Juventa

Verlagsgruppe Beltz

Werderstraße 10, 69469 Weinheim

service@beltz.de

Alle Rechte vorbehalten

Satz: Ulrike Poppel, Weinheim

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag

(ID 15985-2104-1001)

Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor:innen und Titeln finden Sie unter: [www.beltz.de](http://www.beltz.de)

# Inhalt

Spuren des Körpers Anstelle eines Vorworts <i>Michael Wimmer</i>	7
Zur Genese und Systematik erziehungswissenschaftlicher Körperforschung Einleitung und Grundlegung <i>Sylvia Wehren, Jennifer Carnin und Britta Hoffarth</i>	29
<b>I Rassifizierte Körper</b>	
„Leibliches Wissen“ im Kontext von Rassismuserfahrungen Strukturelle Diskriminierung und methodologische Überlegungen zu leibphänomenologischen Zugängen <i>Nushin Hosseini-Eckhardt und Dilek Dipçin-Sarıoğlu</i>	70
Der Leib als Erkenntnisraum in der rassismuskritisch- rekonstruktiven Forschung Überlegungen zur methodologischen Bedeutung eines <i>Gefühls für das Leiberleben</i> <i>Vanessa Ohm und Andreas Tilch</i>	92
Materialität institutioneller Praxis Das relationale Verhältnis von Körper, Wissen und Institution im Praxisvollzug des Organisierens von Migration im Feld Schule <i>Katharina Schitow</i>	109
<b>II Subjektivierungen</b>	
Körperbiografische Erzählungen von Frauen* im Kontext von Schönheit Eine (subjekt-)bildungsinteressierte Analyse <i>Katharina Ohletz-Nahrgang</i>	126
Zur Verortung von Subjektivierung Leiblichkeit zwischen Verborgenheit und Verständigung <i>Anke Redecker</i>	143

Das Subjekt vom Körper her denken Subjektivierung ist eine Erinnerungstechnologie <i>Bettina Wuttig</i>	164
---	-----

### III Körperpraktiken im pädagogischen Feld

Berührungen als Projektionsfläche sozialpädagogischer Grenzbearbeitung im institutionellen Arrangement der Heimerziehung <i>Carsten Schröder</i>	180
---	-----

Sich-Bewegen als Erfahrung in körperbezogenen Ansätzen der Sozialpädagogik Im Fokus einer phänomenologisch-erziehungswissenschaftlichen Theorie der Leiblichkeit <i>Maxine Saborowski</i>	196
---	-----

Der Leib als Dreh- und Angelpunkt von Erfahrungen in der Kindheit „Luis und der Berg“ – eine Situation aus einem künstlerisch- ästhetischen Bildungsangebot in einem Kindergarten <i>Martina Janßen</i>	218
--	-----

### IV Überschreitungen

Fühl dich gedrückt Möglichkeiten und Grenzen von digitalisiertem Körperkontakt <i>Patrizia Breil</i>	242
--	-----

Un_Doing Biography (Körper-)Biografietheoretische Perspektiven auf Alter(n) <i>Lea Spahn</i>	259
--	-----

Vulnerabilität als Thema der Körperpädagogik <i>Anja Kraus</i>	280
---	-----

Die Autor*innen	294
-----------------	-----

# Spuren des Körpers

## Anstelle eines Vorworts

Michael Wimmer

Warum noch ein Buch zum Thema „Körper“ in der Erziehungswissenschaft? An Literatur mangelt es doch eigentlich nicht, was dieses Thema angeht, und auch die verschiedenen Aspekte, unter denen der Körper thematisiert wird, zeigen, dass es eigentlich nicht an der Vielfalt der Zugänge und der Perspektiven liegt, die ihn thematisieren und problematisieren. Warum also noch eins, warum dieses Buch, was ist sein Einsatz? Und warum ist es nicht nur legitim, sondern wichtig? Um diese Fragen zu beantworten, muss ich ein wenig ausholen und kurz einen Blick auf die jüngere Geschichte der Thematisierungen des Körpers eingehen. Denn ein Grund für die Bedeutung des Körpers nicht nur für die Erziehungswissenschaft, sondern allgemein für die Sozial- und Kulturwissenschaften sowie die sogenannten Humanities, liegt gerade darin, dass die Geschichte des Körpers und die seiner Thematisierungen miteinander verbunden sind und selbst ein vielschichtiges Problemfeld darstellen. So ist die Anthropologie, die Wissenschaft, die seit mindestens 200 Jahren den Menschen als Ganzes und unterschieden von allem anderen zum Gegenstand hatte, gegenstandslos geworden, wie auch der Humanismus, der in ihm das Zentrum, das höchste und wichtigste Seiende glaubte erkannt zu haben. Posthumanismus fragt zwar noch immer nach der neuen Stellung der Menschen in ihren Relationen mit den Erdsystemen (z. B. Danowski/Viveiros de Castro 2019; Latour 2017) oder ihre Verwandtschaften mit den nicht-menschlichen Lebewesen und ihre Einbindungen in die (Um-)Welt(en) (Haraway 2018), so wie auch die „Anthropologie nach dem Tode des Menschen“ (Kamper/Wulf 1994) weiterhin, wenn auch anders, nach dem Menschlichen fragt. Doch ist der Mensch kein isolierbarer Gegenstand mehr, und das Menschliche kein ihm innewohnendes Wesen. Fraglich ist daher, ob von den Motiven, Gegenständen, Begriffen der alten Anthropologie noch Spuren in die Gegenwart führen, von der Geschichte und der Bildung, von der Wahrnehmung und der Sprache, und von der Seele und vom Körper. Fraglich ist aber auch, ob und wie weit die Programme und Methoden der Wissenschaften vom Menschen bereits mit den traditionellen Gewissheiten gebrochen haben, mit der Orthodoxie grundsätzlicher Auffassungen vom Menschen, oder ob sie implizit immer noch in ihrem Inneren von ihnen durchdrungen sind.

Diese grundsätzlichen Auffassungen manifestieren sich insbesondere in der vermeintlichen Selbstverständlichkeit des Körpers als einer Gegebenheit, die so-

lange unfraglich und fast unbemerkt bleibt, solange er funktioniert. Wir begegnen dem Körper überall. Und auch wenn wir allein sind, ist er nicht wegzudenken und macht sich in gewisser Weise selbst in habitualisierten und routinieren Bewegungen und Handlungen immer bemerkbar. Wir spüren uns in der Regel ununterbrochen, wenn auch nicht immer bewusst. Dabei ist der Sinn auch dieser Sätze abstrakt und keineswegs selbstverständlich, da es sich bei der Wahrnehmung der Körper anderer und des eigenen nicht um dieselben Objekte handelt, weil der eigene Leib durch diese Begegnung mit Anderen, die phänomenal als Körper begegnen, zu einem Körper-Objekt erst werden muss, das er fortan für das eigene Bewusstsein auch bleiben wird. Bekanntlich beginnt nach Husserl mit dieser Veränderungserfahrung (Theunissen 1981, S. 65, 79 f., 84) die Konstitution der transzendentalen Intersubjektivitätssphäre (Husserl 1977, V. Meditation), an die anknüpfend dann Merleau-Ponty (1966) das Leib-Apriori für jedes Selbst- und Weltbewusstsein als konstitutiv erkennt, wohingegen für Plessner (1975) die Spaltung zwischen Leib-Sein und Körper-Haben unaufhebbar bestimmend bleiben wird (vgl. Magyar-Haas 2020). Und um eine weitere Perspektive wenigstens zu erwähnen, die mit der Leib-Phänomenologie jedoch bricht, sei auf Lacan (1973) verwiesen, nach dem das Verhältnis (nicht nur) zum eigenen Körper durch das Bild allererst formiert wird. Erst die Erfassung des eigenen Spiegelbildes konstituiert den Körper als eine einheitliche Ganzheit, als die er bis dahin nicht erfahren werden könne, sodass das Bild gewissermaßen dem Körper vorausgeht, ihn nicht nur repräsentiert, sondern konstituiert.

Hier ist nicht der Ort, diese von mir auf das Größte vereinfachte Schematisierung differenziert zu entfalten. Sie soll nur als Erinnerung dienen, dass es den Körper nicht einfach als ein Objekt für die Wahrnehmung und das Bewusstsein gibt (wobei sich schon die einfache Gegenstandswahrnehmung nach Husserl einer temporalen Synthese von Pro- und Retention verdankt), sondern dass ‚der‘ ‚Körper‘ von Anfang an in verschiedene Relationen verwoben ist, in denen und durch die er erst zu dem werden kann, was wir dann – wenn, mit Lacan schematisch formalisiert, zwischen das Reale des ‚zerstückelten Körpers‘ und das Imaginäre seiner Einheit im Bild das Symbolische interveniert – als einen (menschlichen) Körper bezeichnen. Das bedeutet auch, dass die individuelle Form oder singuläre Ausprägung wie auch die sozio-kulturelle Art der Leiblichkeit bzw. Körperlichkeit mit von den Arten der normativen Relationen und ihren jeweiligen sprachlichen Qualifizierungen geprägt wird, in deren Einflussbereich Menschen aufwachsen, ohne dass dadurch das Verhältnis der Individuen zu ihrem Körper determiniert, aber doch in Grundzügen formiert und normiert wird. Es ist dieses Verhältnis der Menschen zu ihrem Körper, das in allen Beziehungen zu sich selbst, zu den anderen und zu allem anderen wirksam und bedeutsam ist, das sein Begehren und seine Emotionen genauso prägt wie seinen Willen zum Wissen, seine Erkenntnisse wie auch sein Verhältnis zur Wahrheit. Kurz, es ist kaum möglich, über den Körper zu sprechen wie über ein beliebiges Objekt, weil unser

Verhältnis zum Körper vom Unbewussten geprägt ist, dem Imaginären: „Denn unser Verhältnis zum Unbewußten ist aus unserem Imaginären gewebt, ich will sagen, aus unserem Verhältnis zu unserem eigenen Körper“ (Lacan 1986, S. 37).

Die vermeintliche Selbstverständlichkeit des Körpers als ‚natürliche‘ Gegebenheit verbirgt also komplex verwobene individual- wie auch sozial-, kultur- und menschheitsgeschichtliche Zusammenhänge, in und mit denen Menschen körperlich interagieren. Vom Körper zu sprechen ist daher sehr voraussetzungs- und selbst auch geschichtlich, zumal es sich nicht einfach um ein Objekt handelt, über das man sprechen könnte wie über einen leb- und weltlosen Gegenstand (vgl. dazu Heidegger 1983, S. 261 ff.). Ihn als ein solches Objekt zu behandeln, über ihn nach Maßgabe anderer Zwecke zu verfügen, ihn zu funktionalisieren und zu instrumentalisieren bedeutet daher, den Körper wie ein Werkzeug oder einen leblosen Gegenstand zu benutzen und ihn in seinen Eigentümlichkeiten, Besonderheiten, in seinen Bedürfnissen und Rechten zu missachten, ihn seiner Lebendigkeit und seiner Weltzugehörigkeit zu berauben, ihn also in gewisser Weise sprachlos zu machen, zu verdrängen und zu vergessen, dass er die Bedingung unseres Bewusstseins und unseres Lebens ist. Die theoretische Einstellung zum Körper als Erkenntnisobjekt ist also selbst Teil des Problems (vgl. schon Devereux 1973).

Diese Verdrängung des Körpers in der abendländischen Zivilisationsgeschichte ist zwar noch lange nicht vollständig rekonstruiert und mit ihren Brüchen und Verschiebungen analysiert worden. Aber für viele Bereiche liegen differenzierte Forschungsergebnisse vor, wie z. B. für die Geschichte der Zivilisation, der Denksysteme, der Medizin, der Kindheit, der Sexualität, der Biopolitik und der Geschlechterdifferenz und andere mehr. Insbesondere seit den 1970er Jahren haben sich verschiedene Diskurse verstärkt dem Körper und seiner Geschichte zugewendet. So konnte z. B. Thomas Bedorf vor kurzem in einem Tagungsband zu „Verkörperte Bildung. Körper und Leib in geschichtlichen und gesellschaftlichen Transformationen“ konstatieren: „Die Körpervergessenheit der abendländischen Theoriegeschichte hat schon lange ihr Ende gefunden“ (Bedorf 2020, S. 38). Auf Marx, Nietzsche und Freud verweisend und mit Blick auf verschiedene soziale Bewegungen stellte er fest, dass „Körperlichkeit zu einem zentralen Gegenstand akademischer Diskurse geworden“ wäre (ebd.). Ein nur flüchtiger Blick in die Veröffentlichungen sozial- und kulturwissenschaftlicher Disziplinen seit Beginn der 2000er Jahre bestätigt diese Diagnose (vgl. z. B. Schroer 2005; Gugutzer 2006). Mensch denke nur an die Diskussionen um Feminismus, Rassismus und Postkolonialismus, um das unternehmerische Selbst, Selbstoptimierung und Perfektionierung, um Kindheit, Normalisierung und Geschlechtlichkeit, um Human Enhancement und Biotechnologie oder um Post- und Transhumanismus. Ist damit aber die unterirdische Geschichte des Körpers wirklich vorbei, von der Horkheimer und Adorno im Fragment „Interesse am Körper“ in der „Dialektik der Aufklärung“ sprachen (Horkheimer/Adorno 1968, S. 276 ff.)? Das Verhältnis zum durch Zivilisation verdrängten, entstellten,

versklavten und verdinglichten Körper, so Horkheimer und Adorno, wäre selbst unheilbar verstümmelt und nicht mehr zu retten: „Der Körper ist nicht wieder zurückzuverwandeln in den Leib. Er bleibt die Leiche, auch wenn er noch so sehr ertüchtigt wird“ (ebd., S. 279). Demnach wäre alle Theorie des Körpers vergeblich, wenn der Körper die Leiche bliebe, zu der er historisch gemacht worden ist. Sowohl der gekreuzigte Jesus als geheiligte Erlöserfigur, wie auch der tote geöffnete Körper, an dem die Medizin im Anatomie-Theater ihr Wissen vom Körper gewonnen hat, der also als Vor-Bild des Lebenden figuriert (Foucault 1971; Böhme 1989; Sonntag 1989), haben maßgeblich die modernen westlichen Körperkonzepte bestimmt. Folgt man Kamper, bestimmt deren Wirkungsmacht noch die Bilderflut der neuen Medien: „Weil der Körper als Leiche die Bilder vom Menschen ausgeformt hat, haftet an allen Bildern Leichengeruch, auch an den digitalen. Das Bild ist der Statthalter des Todes“ (Kamper 2001, S. 59). Die aktuell kursierenden Bilder vom Körper suggerieren in ihrer inzwischen massiv optimierten Technik zudem immer perfekter lebendige Authentizität und leugnen ihren Bildcharakter. Sie verstellen den abgebildeten realen Körper, sodass der lebendige Körper hinter dem Bild des toten unsichtbar, nach Kampers Analyse also zum Gespenst, geworden wäre. Wenn der „Weg der purifizierenden Humanisierung“ geradewegs „in die Barbarei, in eine monströse Welt“ führt (ebd., S. 126), müsse eine Historische Anthropologie das Andere der Vernunft präferieren und der Bilderwelt entkommen: „Was geschehen muß, das ist der Bruch der Spiegel, und damit der Übertritt in die finstere Welt eines dialektisch ausgewachsenen menschlichen Unwesens. Man hat sich mit den Hirngespinnsten zu konfrontieren [...] mit den Ungeheuern der Träume der Vernunft“ (ebd.), damit eine Ver-Änderung des Menschen möglich werde.

Wenn aber weder die schon Ende der 1970er Jahre inflationär boomenden Körpertherapien der Humanistischen Psychologie (Nagel/Seifert 1979) mit ihren neuen Körperpraktiken und -technologien, die alle Technologien des Selbst und alle sozialen Interaktionsbereiche affiziert haben, noch das neue theoretische Interesse am Körper und an seinen neuen psychosozialen Funktionen seine unterirdische Gewalt- und Verdrängungsgeschichte einfach beendet haben, welchen Status hat dann der neue Körperdiskurs? Zu klären wäre daher, was die Rede von einer „Wiederkehr des Körpers“ zu bedeuten hat, von der Dietmar Kamper und Christoph Wulf schon Anfang der 1980er Jahre sprachen (vgl. Kamper/Wulf 1982).

Zunächst ist es fraglich, ob die Vergessenheit des Körpers allein schon durch seine Karriere zum Diskursgegenstand beendet werden kann. Möglich wäre auch die gegenteilige Behauptung, dass der neue Körperdiskurs – mit Baudrillard – als ein Symptom seines endgültigen Verschwindens gelesen werden könnte, so wie z. B. die Bedeutung von sozialen Ritualen erst dann zum Thema wird, wenn die Schwächung ihres bisher selbstverständlichen Funktionierens und das Verschwinden ihrer fraglosen Gegenwart bemerkt wird. Zieht man diese Perspek-

tive in Betracht, stellt sich quasi zwangsläufig die Frage, wie etwas zu bestimmen wäre, das erst durch sein Verschwinden auffällt, weil seine vormalige Präsenz so selbstverständlich war, dass es gar nicht bewusst wahrgenommen wurde. Und noch einen Schritt weiter stellt sich die Frage, ob das, was verschwunden ist, vorher überhaupt so da war, wie es nun vorgestellt wird, ob es sich also nicht möglicherweise einer nachträglichen retroaktiven Projektion verdankt. Was kehrt da also wieder, wenn ‚es‘ vorher nie den Status einer Gegenwärtigkeit hatte? Fängt dann nicht alles mit einer Wiederkehr an? Dann würde es sich um eine doch sehr irritierende, nämlich um eine gespenstische Logik handeln. Und was würde das für den Körper und für unser Verständnis des Körpers bedeuten, wenn das Ende seiner Vergessenheit nicht nur als Erinnerung an ihn, an seine vergangene Präsenz, sondern als sein eigenes Erscheinen verstanden werden soll, nicht als seine Parodie, seine Wiederkehr und erneutes Vorhandensein, sondern als die merkwürdige und unheimliche Präsenz eines Wiedergängers, zugleich Einbildung und leibhaftig? Handelt es sich dabei nicht um ein Gespenst, ein Phantom, etwas nicht ganz Fassbares?

Wie kann die Wiederkehr des Körpers also gedacht werden, wenn es sich nicht um eine ehemalige Präsenz handelt, die nun von neuem gegenwärtig wird? Als wäre der Körper einfach nur weg gewesen, nicht am selben Ort wie der Beobachter, oder nicht zur selben Zeit wie er. Aber das war mit „Wiederkehr“ nicht gemeint, geht es doch auch um den Körper der Beobachter selbst, die es ja nicht ohne ihren Körper gibt. Jedenfalls nicht zu der Zeit, als die Rede von der Wiederkehr begann. Heute kennen wir dagegen medial überwachte Räume, die eine physische Präsenz des Beobachters unnötig machen. Doch worum es geht, und was das Wort ‚Wiederkehr‘ sagen soll, bezieht sich auf die Art der Daseinsweise des Körpers, auf das phantasmatische Verhältnis, das die Individuen zu ihm haben, auf seine imaginäre wie auch seine soziale, kulturelle und ontologische Bedeutung. Von einer Wiederkehr in diesem Sinne zu sprechen impliziert, dass bereits ein Bewusstsein für die Geschichtlichkeit sowie die soziale und kulturelle Diversität der Verhältnisse zum Körper und seiner sich wandelnden Bedeutungen entstanden ist. Es gibt also keinen bloß natürlichen Körper mehr und auch kein natürlich gegebenes Unmittelbarkeitsverhältnis zu ihm.

Der Körper, dieses biologische Stück menschliche Natur, ist und war nie bloße unberührte Natur, sondern er ist von Anfang an, im Grunde schon lange vor der biologischen Befruchtung, eingewoben in symbolische Ordnungen, soziale Verhältnisse, kulturelle Praktiken und imaginäre Bilder- und Vorstellungswelten, die ihm vorausgehen und an seinem Werden konstitutiv beteiligt sind. Und zum anderen gibt es ihn nicht einfach in schlichter unmittelbarer Präsenz, weder für einen Beobachter noch für einen selbst. Damit wird auch unklar und unsicher, an welchem Ort und zu welcher Zeit eine Begegnung statthaben kann, und ebenfalls, wie sie überhaupt beschrieben werden kann, da sie schon von den Sinnen (Augen, Ohren, Nase, Haut) her in sich höchst different ist und allein schon das

Zwischen Zweien wie Ich-Du, ego-alter, Subjekt-Objekt nicht auflösbar und die Trennung nicht aufhebbar ist. So ist z. B. die Haut ‚die Hülle‘ des Körpers und ganz außen, geht aber auch tief hinein nach innen, sie ist „die Stätte für Annäherungen an einen Körper, gleichwohl sie auch Abstand markiert. Hier hört der Körper auf. Aber hört ein Körper an seiner Haut auf?“ (Schäfer 2018, S. 217). Wie die Ohren können wir auch die Haut nicht schließen; die nicht aufhört, ununterbrochen zu spüren, die Welt, den\*die Andere\*n, ihre\*seine Haut, die in jeder Berührung dennoch Grenze und undurchdringlich bleibt (vgl. Fuchs 2023), selbst in der Berührung unaufhebbarer Abstand, Ferne, die sich nicht entfernen lässt, und doch wie bei den sich berührenden Händen den Unterschied zwischen Berühren und Berührtwerden erodieren lässt (Zambon 2021). Allerdings ist die Haut auch der Ort, an dem die Nacktheit und Vulnerabilität des Menschen am offensichtlichsten und die Nähe und der labile Unterschied zwischen Berührung und Gewalt selbst am deutlichsten wird. Zugleich lässt sich diese Vulnerabilität auch politisch als Grundbedingung der Verkörperung verstehen, die auf die Idee und die Möglichkeit einer „Gleichheit von unten“ verweist, die von den Körpern ausgeht und aus ihrer Verbundenheit herrührt (vgl. Govrin 2022). Doch auch wenn die Verwundbarkeit sozial wie auch ökonomisch in den Gesellschaften und der Welt mit sehr großen Ungleichheitsverhältnissen zusammenhängt, lassen sich nach Jule Govrin doch „Spuren eines Universalismus von unten“ erkennen (ebd., S. 10; 223 ff.), d. h. immerhin die Möglichkeit einer vom Körper oder der Körperlichkeit her verstandenen Sozialität.

Es stellt sich nun aber doch die bis hierher aufgeschobene Frage, wie man bzw. frau sich dem Körper nähern, von ihm sprechen, über ihn schreiben kann, ohne ihn erneut in seiner Verschriftlichung zu verfehlen und zu verlieren, denn eine „Schrift vom Körper ist selbst ein Quasi-Körper und nicht ganz beim Körper oder ganz der Körper. [...] Wie also sprechen, wie sich nähern, dem Körper – dieser Stätte der In-sistenz gleichermaßen wie Ex-sistenz, weil herausragt der Körper ja immer, exponiert sich. [...] und zugleich vermögen sich Körper auch zusammenzuziehen, in sich zu falten und zu insistieren auf ihren Eigensinn, oder auch Innensinn, Verdichtung vielleicht von Körpern, nahezu undurchlässig“ (Schäfer 2018, S 213 f.). Von einer Wiederkehr des Körpers zu sprechen meint also etwas anderes als das Fort-Da eines Objekts, aber auch nicht bloß die Wiederkehr einer vorübergehend vergessenen Bedeutung, vernachlässigten Aufmerksamkeit oder fehlenden Sorge um den Körper, der sich dann erst wieder in Erinnerung bringt, wenn er infolge seiner Überlastung seinen Dienst versagt durch Krankheit, Schwäche oder Zusammenbruch. Aber es geht nicht darum, dass etwas schon einmal da Gewesenes erneut präsent wird, als handelte es sich bei dem Wiedergekehrten um etwas Identisches. Vielmehr geht es um eine neue Aufmerksamkeit, eine neue Wahrnehmung und in gewisser Weise auch um einen neuen Körper, den man so noch nicht kannte, und damit auch um einen Bruch mit der Präsenzmetaphysik, in der zwei Präsenzen aufeinander folgen, nachdem

sie von einer Abwesenheit unterbrochen wurde, die aber auch als abwesende Präsenz vorgestellt wird.

Keine zehn Jahre nach der „Wiederkehr des Körpers“, dem ersten von zehn Colloquien, die zur Gründung des Internationalen und interdisziplinären Zentrums für Historische Anthropologie führten, revidierte Dietmar Kamper daher auch seine frühere Einschätzung: „Es war nicht die Wiederkehr des Körpers, die sich vor mehr als einem Jahrzehnt da und dort ankündigte. Es war nicht die Befreiung der Sinnlichkeit, der menschlichen Bedürfnisse und Wünsche [...]. Was kam, waren Bilder vom Körper [...] eine Flut erotischer Werbung. Es waren Bilder [...], die offenbar ähnliche Zwänge ausüben wie Sozialisationsstrategien, Erziehungskonzepte und Zivilisationsparadigmata. Was kam, war ein in seiner Perfektion neuartiges Imaginäres“ (Kamper 1989, S. 65; 1997). Die Körper würden „nun ‚befreit‘ zu Spiegelbildern, zu Gespenstern, zu Körperphantomen, die – sogar rückwirkend – Macht und Gewalt ausüben“ (ebd.). Die Logik der Bilder funktioniere dabei wie eine Falle, und nichts wäre „unzulässiger als die Annahme, daß es einen freien Lauf der Phantasie gäbe“ (ebd.). Am Ende dieser Geschichte neuzeitlicher Anthropologie und der symbolischen Ordnung des Christentums werde also deutlich, dass sie durch ihre Versuche, die Welt buchstäblich auf den Kopf zu stellen, durch Vergeistigung des Körperlichen und Versprachlichung des Materiellen, das Körperliche geopfert und den Menschen aufs Spiel gesetzt habe. Die Seele sei zum „Gefängnis des Körpers“ (Foucault 1976, S. 42) geworden, und in Verkehrung der christlichen Auffassung, dass das Wort Fleisch wurde, sei das Fleisch zum Wort geworden, das der „Maschinisierung des Geistes“ als Software diene (Kamper 1989, S. 76). Die transhumanistische Expansion, so ließe sich dieser Gedankengang fortsetzen, arbeitet in dieser Linie nun bereits seit einiger Zeit daran, die Körper vollends durch supplementierende Maschinisierung bis hin zu seiner Ersetzung überflüssig zu machen, jede Art von Sprache zu digitalisieren und alles materiell Gegenständliche in virtuelle Bilderwelten aufzulösen. Ihrem Selbstverständnis nach realisieren die Transhumanisten damit nicht nur den Zweck der Zivilisation, sondern das Telos der Evolution, indem sie glauben, durch die Maschinisierung des Geistes und durch seine Exteriorisierung den Menschen vollständig überwinden und das gesamte Weltall mit diesem Geist kolonisieren zu können (vgl. Wimmer 2023).

Gegen diese Geschichte der „Entfernung der Körper“ durch eine Abstraktionsbewegung (Kamper 1996) helfe nur, dass der Mensch „am Wahn und Willen seiner instrumentellen Vernunft sich den Kopf zerbricht“ (ebd., S. 32) und mit ihm den Spiegel seiner Bilderwelten und Sprachmaschinen. Erst dann werde eine Geistesgegenwart wieder möglich, die „eminent körperabhängig“ und nur „durch Körperpräsenz“ erreicht werden könne (ebd., S. 63). „Gegenwart gewinnt ein Geist nur im Körper [...] Gegenwart steht hier gegen Dasein, gegen ‚Dasein als Bild‘. [...] Die Körper haben eine starke Tendenz, im Bild zu verschwinden. Gewesene Körper sind als Bilder da. Dasein gibt es im wesentlichen für die Augen. [Griechische

Tradition]. Gegenwart braucht alle Sinne, insbesondere das Ohr. [Jüdische Tradition]“ (ebd., S. 65 f.). Wenn „ein Bild vom Körper nicht der Körper ist, den es abbildet“ (ebd.), und wenn Bilder sich in gewisser Weise immer vor das stellen, was sie abbilden, es also verstellen und verbergen, wenn man also in seiner Vorstellung gefangen bleibt, selbst dann, wenn man dem Abgebildeten real gegenüber steht, dann stellt sich die Frage, was man sieht, was also am Körper nicht Bild ist. Der Körper wird nämlich nicht übersehen, er fehlt auch nicht als Objekt, sondern es ist die Form seiner Präsenz, die ihn unsichtbar macht. Mit Hegels Vokabular der Wesenslogik formuliert wäre es der Schein seiner Erscheinung, die sein Wesen verbirgt, weil der Schein suggeriert, die Erscheinung wäre das Wesen.

Die Problematisierung von Dietmar Kamper, dass der reale Körper hinter seinen Bildern verschwindet, unsichtbar wird wie im Spiegelstadium, dass er als gesprochener immer schon der beschriebene Körper ist, der Sprache unterworfen (vgl. Wimmer 1982), diese Perspektive modelliert das Verschwinden des Körpers auf unterschiedliche Art und Weise, lässt aber trotz seiner früheren Überlegungen (vgl. Kamper 1995) immer noch den Gedanken einer dahinterliegenden ursprünglichen Realität, natürlichen Präsenz oder sinnlichen Gegenwart zu. Aber auch diese vermutete vor der Sprache oder hinter den Bildern liegende nackte Gegebenheit des Körpers gibt es nicht, weil er von dem neuartigen, medialen Imaginären form[ati]ert wird. Hier greifen zur Beschreibung und Analyse die alten Duale von körperlich-geistig, materiell-symbolisch oder real-sprachlich nur noch behelfsweise, denn diese mediale Sphäre und ihre virtuellen Welten haben zu einer erheblichen Komplexitätssteigerung geführt, für die eine Theoriesprache erst gefunden werden muss, die den Spuren dieses medialen Imaginären wohl nur folgen kann, wenn sie den binären Denkmustern und der dualen Ontologie gewachsen ist. Eine mögliche Denkweise, die versucht, den strukturierenden Dualismen und Gegensätzen zu entkommen, wäre das Projekt der Dekonstruktion, die die Ausschlussmechanismen der binären Oppositionslogik sichtbar macht und dem von ihnen undenkbar gemachten Unmöglichen einen Ort gibt, wie z. B. dem Gespenst als „eine paradoxe Verleiblichung, das Leibwerden, eine bestimmte leibliche Erscheinungsform des Geistes“ (Derrida 1995, S. 21).

Was aber ist das Gespenstische am Körper? Zunächst eine Warnung: Von Phantomen oder Gespenstern zu sprechen, in ihnen mehr zu sehen als Wahnvorstellungen, kindliche Phantasien, Halluzinationen oder Irrtümer, setzt sich fraglos dem Verdacht des Aberglaubens, des Okkultismus, Obskurantismus oder Animismus aus. Gespenster gibt es nicht, nicht wirklich, nicht als reale und vor allem identifizierbare Gestalten, nur in der Literatur, im Theater oder im Kino, also als Fiktionen oder als Phantasiegestalten werden sie so dargestellt. Aber es ist nicht nur möglich, sondern angezeigt oder sogar notwendig, das Gespenstische ernst zu nehmen und in ihm nicht nur etwas Irreales, Irrationales, Nichtiges und Wahnhafes zu sehen, sondern etwas, das zwar weder Sein noch Nichts, weder tot noch lebendig, weder Körper noch Geist, aber auch nicht unwirklich „ist“,

sondern etwas, das die duale Ordnung als etwas Unmögliches ausschließt (vgl. Sternad 2013; Wittmayer 2013). Etwas dazwischen, ein Schwellenphänomen vielleicht, das unsere polar strukturierte kategoriale Ordnung stört (Waldenfels 1987, S. 17 ff.). Aber eher noch wäre zu denken an die selbst nicht als solche wahrnehmbare Medialität der Medien (von der Schrift bis hin zur digitalen Techno-Tele-Diskursivität und -Ikonizität), in denen sich die entscheidenden Grenzen z. B. zwischen Öffentlichem und Privatem, Realem und Fiktivem, Körperlichem und Geistigem instituieren und fortwährend verschieben, weil sie selbst auch „weder lebendig noch tot, weder präsent noch abwesend [sind]: Es spukt“ (Derrida 1995, S. 87). Es ist die universell gewordene Virtualität, die es schon mit der Schrift gibt, die aber mit den neuen Medien und der Digitalisierung als eine eigenständige dritte oder „mediologische“ (vgl. Debray 2003) Sphäre neben der Realität und der Idealität entstanden ist und sich mit den weltumspannenden Medien globalisiert hat. Sie untersteht nicht mehr der Ontologie, dem Diskurs über das Sein, das Seiende, das Wesen des Lebens oder des Todes, sondern fordert eine Hantologie, eine ‚Spuklehre‘, Gespensterkunde oder „Logik der Heimsuchung“ (Derrida 1995, S. 27). Kündigte das Gespenst des Kommunismus die Zukunft an und beschäftigt sich die Psychoanalyse u. a. auch mit Gespenstern der Vergangenheit z. B. in Form wiederkehrender Traumata (vgl. Abraham/Torok 1979), entfaltet Derrida die Hantologie ausgehend von der Erosion der dualen Ordnung, ihrem Zwischen, in dem nicht identifizierbare und nie als solche präsente Gespenster ihr Unwesen treiben, weil sie auf keine der beiden Seiten gehören. „Was zwischen zweien passiert, wie zwischen Leben und Tod und zwischen allen anderen ‚zweien‘, die man sich vorstellen mag, das kann sich nur dazwischen halten und nähren dank eines Spuks. Man müßte also die Geister lernen. Sogar und vor allem dann, wenn das da, das Gespenstige, nicht ist“ (Derrida 1995, S. 10). Das gilt schon für das Selbstverhältnis des Subjekts zwischen ‚Ich‘ und ‚mich‘, das immer nur hinter sich her jagt und nie zur Einheit mit sich kommt. Das phänomenologische Ego ist ein Gespenst, heimgesucht von sich selbst. „Überall, wo es Ich oder Mich (moi) gibt, spukt es, sucht es heim“ (ebd., S. 209). Das Gespenst ist da, ohne da zu sein, Gegenwart einer Abwesenheit, eine „paradoxe Phänomenalität [...] die Unsichtbarkeit eines sichtbaren X, [...] unsinnliche Sinnlichkeit [...] berührbare Unberührbarkeit“ (ebd., S. 23). Aber immer unterschieden vom Bild des Bildes, von der Ikone, dem Idol, dem Phantasma, dem Simulakrum und vor allem: vom Geist (ebd., S. 21; vgl. auch Wimmer 2013).

So wie das über sich hinausgreifende Ich sich gerade durch den Versuch spaltet, Selbstgewissheit zu erlangen, indem es sich seines Körpers versichert, so verfehlt es sich selbst, weil es seinen Körper stets nur als Bild bzw. Objekt außer sich und verschieden von seinem Bewusstsein denken kann. Solange ich denken kann, habe ich einen Körper. Die Einheit von Körper und Geist zu sein, das Leib-sein entzieht sich meinem Bewusstsein, da es dieses Sein nur als ein Etwas denken kann. Und selbst das Wahrnehmen und Fühlen ist bewusst und daher verschieden

vom Sein, sodass bei einer völligen Ausschaltung der Bewusstheit die Einheit von Körper-haben und Leib-sein ebenfalls verloren wäre. Man könnte davon nichts wissen. Sinnliche Präsenz, reine leibliche Gegenwart, die als solche bewusst werden, d. h. ‚erkannt‘ werden könnte, scheint unmöglich, ohne in die Körper-Geist-Spaltung zurückzufallen. Deshalb könnte man sagen, dass der Körper bzw. seine Leiblichkeit in gewisser Weise ein Gespenst ist, das aber in einer merkwürdigen Verkehrungsbewegung vom Ich als sein Diener und als sein Lebensmittel betrachtet wird, über den es herrschen würde, und dem gegenüber sein eigener Körper immer dann als Phantom erscheint, von dem er heimgesucht wird, wenn er krank wird und seine Endlichkeit zeigt. Also nicht der Körper in seiner Normalform selbstverständlicher Unauffälligkeit erscheint als Gespenst, sondern das Subjekt wird von seinem eigenen Körper erst dann als Phantom heimgesucht, wenn er von seinem Körperbild abweicht. Mit Lacan gesprochen, der Körper als Reales, das ist zwar nicht selbst das Phantom, aber verantwortlich für die Bildstörungen und damit für das Gespenstische des Körpers. Und das Ich, „dieses lebendige Individuum, wäre selbst von seinem eigenen Gespenst heimgesucht und erobert. Es würde durch seine Gespenster gebildet, deren Gastgeber es von da an ist und die es in der heimgesuchten Gemeinschaft eines einzigen Leibes versammelt“ (Derrida 1995, S. 209).

Ein Körperdenken hätte den Körper also nicht mehr als einen isolierten biologischen Organismus zu fassen, der durch die Jahrtausende hindurch gleich geblieben wäre, sondern als ein soziales, kulturelles wie auch mediales Phänomen, das den dichotomen Verstehensweisen von An- und Abwesenheit, Körper und Geist, Natur und Kultur entgeht. Ein Körperdenken könnte dem Körper vielleicht dadurch gerecht werden, dass seine strikt geschlossene logische Form geöffnet wird und sich verbindet mit Kunst, mit literarischen Schreibweisen, mit Metaphern und anderen Darstellungsformen, und dabei unterschiedliche Wissensbereiche und Disziplinen transversal durchquert und verknüpft. Exemplarisch lässt sich ein solches Denken und seine Diversität festmachen an Levinas und Derrida, zwischen Antlitz und Gespenst (Sebbah 2018). Versucht Levinas, das philosophische Imaginäre zu unterlaufen und in eine leere Bühne zu verwandeln, die der Spur des Anderen eine Chance für ihn lässt, als Antlitz erfahrbar zu werden (Levinas 1983; 1992), geht Derrida den Weg einer Dekonstruktion der Metaphysik der Präsenz konsequent weiter. Spur bedeutet für beide den Umsturz jeder Gegenwart (vgl. Sternad 2015, S. 60 f.), weshalb Derrida sie auch von der Möglichkeit der Erscheinung des Antlitzes befreit. Für ihn besteht bei Levinas die Gefahr, dass das Antlitz doch wieder als Präsenz erscheint und die Spur deshalb gelöscht wird. Das Denken der Spur geht für Derrida deshalb mit einer Gespensterlogik der Erfahrung zusammen, in der das Antlitz zum Phantom und in der Terminologie des Gespenstischen und der Spektralität beschreibbar wird (Sebbah 2018, S. 288 f.). Zwar gilt für beide der Satz, dass die Spur zu verstehen ist als „Spur dessen, was niemals gegenwärtig war“, weshalb sie die Zukunft als etwas

Unberechenbares eröffnet. Doch enthält diese unauflösliche Nähe zwischen Beiden in und durch dieselbe Treue zum jeweils anderen den unaufhebbaren Abstand zwischen Antlitz und Gespenst, da für Levinas der Spuk und die unberechenbare Zukunft die Gefahr bedeuten, sich in absurdes Leid verwandeln zu können, wenn die Spur das Antlitz verliert, wohingegen Derrida befürchtet, dass die unberechenbare Offenheit der Zukunft sich verschließen könnte, sobald die Präsenz in der Spur als Antlitz wiederkehren würde. Er versteht den Anderen als „Spur dessen, was niemals gegenwärtig gewesen sein wird“ (ebd., S. 295), also nicht, wie Levinas, „Jenseits des Seins“ (Levinas 1992), sondern eingeschrieben in dessen Reichweite.

Diese Spaltung des ‚Körpers‘, besser: der ‚Spur‘ des Körpers zum einen in eine radikale Alterität wie das Antlitz bei Levinas, die nie als solche erfahren, begriffen und ausgesagt werden kann, und zum anderen in etwas ebenso schwer fassbares Gespenstisches, das die Gegenwärtigkeit des „Gegebenen“ und damit den Begriff der Gegenständlichkeit des Gegenstandes selbst in Mitleidenschaft zieht, diese Spaltung ist kaum aufzulösen. Sie markiert vielleicht eine der ‚gegenwärtig‘ immer noch radikalsten Problematisierungen des philosophischen Körperdenkens, die nicht ohne weiteres in bildungsphilosophische Ansätze, erziehungswissenschaftliche Theorien, pädagogische Konzepte oder körpertheoretisch orientierte empirische Forschungen über- und umgesetzt werden kann. Was jedoch bleibt, ist – spiegelbildlich zur Frage, inwiefern der Körper etwas Gespenstisches hat – die offene Frage, wie viel Körper ein Gespenst braucht, weil es ohne Verkörperung, und sei sie noch so ätherisch und transparent, nicht wahrgenommen werden könnte. Was überhaupt als ‚Körper‘ bezeichnet werden kann, diese Frage stellt sich hier noch einmal neu, da das, was gemeinhin ‚Körper‘ genannt werden kann, äußerst heterogen ist, also z. B. Tiere, Klangkörper, eine Idee, ein Textcorpus, ein Organismus oder ein Kollektiv. Deleuze, der diese Beispiele anführt (vgl. Deleuze 1988, S. 165), schreibt mit Blick auf Nietzsche: „Definiert wird ein Körper durch die Beziehung zwischen herrschenden und beherrschten Kräften. [...] Der Körper ist ein vielschichtiges Phänomen, aus einer Vielzahl irreduzibler Kräfte zusammengesetzt; seine Einheit ist [...] eine Machteinheit“ (Deleuze 1976, S. 45 f.). Auf jeden Fall hat er kein Gewicht, sondern ist eins, wie Nancy schreibt (Nancy 2003, S. 81 f.). Und weil auch die Dualität zwischen materieller und rein geistiger, immaterieller Welt dekonstruiert wird, ist die Frage durchaus berechtigt, wie viel ein Gespenst wiegt, wie viel Körperlichkeit es braucht, um wahrgenommen werden zu können, weil es kein bloßes Trugbild ist – eine Frage, die schon Husserl bei der Frage nach der Beschaffenheit des Ich beschäftigte (Husserl 1991, S. 93; vgl. auch Klass 2010). Derridas Ablehnung animistischer und spiritistischer Vorstellungen einer reinen geistartigen Parallelwelt schließt nämlich auch die cartesische Trennung von *res cogitans* und *res extensa* selbstverständlich ein, die suggeriert, man könne auch ohne Körper denken (vgl. Lyotard 1989). Als würde er den Zukunftsplan einiger Transhumanisten vorwegnehmen, schreibt Descartes in seinen Me-

ditionen: „Und wenngleich ich vielleicht [...] einen Körper habe, der mit mir sehr eng verbunden ist, so ist doch [...] soviel gewiß, daß ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und ohne ihn existieren kann“ (Descartes 1965, S. 67).

Dieses Phantasma negiert den Körper als die Bedingung des mit ihm verknüpften Geistes und das eigentlich Lebendige, also die Leibeigenschaft des Geistes, reduziert ihn auf eine isolierbare Sache und bringt ihn letztlich zum Verschwinden. Das Schicksal seiner Stofflichkeit und Materialität ist das seiner vergeistigenden Ent-Körperlichung in einer paradoxen Bewegung, in der das Verschwinden des Körpers und in gewisser Weise sein Sterben mit der Illusion einer immer bedeutsamer werdenden Unsterblichkeit des Geistigen zusammengeht: „je sterblicher, desto unsterblicher“ (Kamper 1998, S. 11). Doch es ist vielleicht der Körper selbst, der sein Verschwinden auch zum Ausdruck bringt an den Schnittstellen von Körper und Sprache, Schrift, Bild und Zeit. Als „pure Alterität“ in einer „Welt des Selben“ wäre es allerdings nötig, anders, d. h. körperlich denken zu lernen, anstatt über den Körper nachzudenken (vgl. Kamper 1999, S. 8, S. 60), damit das Denken des Körpers zum KörperDenken werden könne (Hager 1996). Es geht also darum, der alternativ verspannten Logik der polaren Oppositionen zu entkommen und das Paradoxe gleichzeitiger extremer Widersprüche anders als das unwirkliche Unmögliche zu denken (Wimmer 2014; 2019a). Schon Horkheimer und Adorno hatten in der „Dialektik der Aufklärung“ eine Zeit der Gespenster prognostiziert und dass kaum etwas notwendiger wäre, als eine Theorie dieser Gespenster, weil in und mit ihnen der und das Andere der Spiegelwelt des Selben entkommen könnten. Freilich glaubten sie in immer noch großem Vertrauen in die Aufklärung über die Aufklärung, man könne ihnen letztlich doch entkommen. Eine ähnliche Ambivalenz, die auch Marx' Verhältnis zum Gespenst (des Kommunismus) prägte (Derrida 1995), weil es in der Zukunft durch seine Verwirklichung doch zugleich – als Gespenst – negiert werden sollte, verrät sich auch in den Texten von Kamper, wo er von Ungeheuern und Gespenstern spricht (z. B. Kamper 1998, S. 41). Erst Derrida entwickelte eine Theorie der Spektralität und der Gespenster, oder besser: eine Möglichkeit, das Gespenst „jenseits der Opposition von Präsenz und Nicht-Präsenz, Faktizität und Nicht-Faktizität, Leben und Nicht-Leben [...] zu denken, das Gespenst als Möglichkeit zu denken“ (Derrida 1995, S. 31), indem er sagte, dass wir lernen müssten, mit den Gespenstern zu leben, was nicht gleichbedeutend damit ist, sie zu lieben oder lieben zu müssen, obwohl auch die Liebe nicht frei von ihnen ist und insbesondere und vor allem die Trauer um ihren Verlust nicht, den Verlust vor allem geliebter Anderer. Denn Gespenster sind, wie gesagt, keine Trugbilder, sondern „ebenso mächtig wie unreal, Halluzinationen oder Simulakren, und virtuell viel wirksamer als das, was man in aller Ruhe eine lebendige Präsenz nennt“ (ebd.).

Um es noch einmal zu wiederholen: Wiederkehr des Körpers, Verkörperung, die doppelte LeibEigenschaft des Geistes, den Körper berücksichtigen als Bedingung des Geistes, des Humanums, als dem cartesischen Dualismus nicht

gehorchendem Dritten, weder Subjekt noch Objekt, sondern als ineinander verschränktes verkörpertes Paradox – bewusst weil körperlich, geistig weil leiblich –, das ist weniger der Widerspruch zur alternativ verspannten binären Logik der cartesischen Teilung, als vielmehr eine Verschiebung des gesamten Problemrahmens von der Ontologie hin zur Hantologie. Diese z. B. im Posthumanismus stattfindende Aufmerksamkeit versteht sich nämlich nicht als eine neue Programmatik, die ein neues Verhältnis zur Natur herzustellen verspricht, sondern als Aufbruch zunächst zu einem anderen Selbstverständnis und zu einem anderen Denken (Wimmer 2019b). Ein neues Verhältnis zur Natur ohne eine solche „Selbstverwandlung“ (Kovce/Priddat 2022) setzte nämlich schon wieder oder immer noch als Zentrum und Ausgangspunkt das Subjekt oder den Menschen, der sich verhält zu etwas, was nicht er selbst und ihm äußerlich ist, über das er jedoch verfügen kann. Doch genau darum geht es, sich also als inklusiv in Objektrelationen zu denken, ohne sich wieder zum Zentrum zu machen als dasjenige Wesen, das nicht nur etwas denkt, sondern sich immer auch noch dabei als diejenige Instanz positioniert, die sich als denkende und als Grund des Gedachten unterstellt. Nach Foucault ist das Denken des Menschen als „empirisch-transzendente Doublette“ (Foucault 1974, S. 384) bekanntlich identisch mit dem „anthropologischen Schlaf“ (ebd., S. 410 ff.), dem „Denken des Gleichen“, für das „das Andere, das Ferne, ebensowohl das Nächste und das Gleiche ist“ (ebd., S. 409). Um aufzuwachen, ist deshalb der von der Welt und der ökologischen Systeme getrennte Platz zu räumen, auch der Platz als theoretischer Welt-Besucher, da es darum geht, sich selbst als Teil der Welt zu begreifen, ohne das Begreifen selbst zu einem exklusiven Privileg zu machen. Und vielleicht geht es in erster Linie darum, den Anspruch und das Selbstverständnis aufzugeben, das Haupt, die Capitale, der oberste Steuermann und Kontrolleur des Körpers zu sein und seine Körperlichkeit zu akzeptieren, seine Unvollkommenheit, Verletzlichkeit, seine Verbundenheit mit und Abhängigkeit von anderen/m, und letztlich auch seine Endlichkeit und Sterblichkeit.

Ich will den Problemaufriss hier nicht weiter vertiefen, weil er im aktuellen ausdifferenzierten Diskursfeld nur eine mögliche Perspektive darstellt, die zudem nicht repräsentativ, sondern eher randständig ist. Das Gesamtfeld lässt sich ohnehin kaum noch überschauen, was aber auch nicht der Anspruch war. Vielmehr ging es darum, einige aktuelle und meines Erachtens zentrale und dringliche Probleme und Fragen, die mit der Leiblichkeit und dem Körper zusammenhängen, aus der Perspektive avancierter Theoriebildungen zu skizzieren, d. h. historisch- bzw. post-anthropologischer und kritisch-dekonstruktiver Ansätze. Mit den hier vorgestellten Überlegungen will ich lediglich die Aufmerksamkeit auf die Frage der Problematik und Angemessenheit theoretischer Thematisierungen des Körpers im Gegenwartsdiskurs lenken und insbesondere die Sensibilität für den Zusammenhang des Gegenstandes mit seiner sprachlichen Fassung und der Art seiner Thematisierung stärken.

Die hier vorgestellten Überlegungen lassen sich auch sicher nicht unmittelbar mit konkreten pädagogischen, erziehungswissenschaftlichen oder bildungsphilosophischen Fragestellungen und Theorieentwicklungen verbinden, was nicht heißt, dass sie nicht für deren Diskurse fruchtbar gemacht werden könnten. Weil sie grundlegende Probleme der epistemischen und kategorialen Ordnungen unserer Denksysteme und der gegenwärtigen Sozial-, Geistes-, Kultur- und Erziehungswissenschaften deutlich machen, können sie zumindest zu einer skeptisch-kritischen Problematisierung und zur Perspektivverschiebung bisheriger Diskurse beitragen, insbesondere hinsichtlich des Zusammenhangs ihrer Gegenstandskonstitutionen mit den Theoriemitteln ihrer Erfassung. Besonders relevant scheinen mir dafür die Fragen der Bedeutung des Körpers, der Körperlichkeit und der leiblichen Bedingtheit aller möglichen Dimensionen menschlichen Lebens und Zusammenlebens zu sein, von der menschlichen Reproduktion, der Geburt und des Aufwachsens, der Sozialisations-, Erziehungs- und Bildungsprozesse bis hin zur Konstitution des Sozialen, zum Politischen und zur Eingebundenheit und Einbindung in die Welt und allen menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen.

Die Thematik des Körpers ist jedoch gerade für den pädagogischen Diskurs sehr relevant, allerdings auch nicht neu. Schließlich ist der empirische Bezug auf Körper nahezu identisch mit allen praktischen Relationen, in denen pädagogische Interaktionen und Handlungen sich vollziehen, weil sie immer an andere adressiert sind, seien es Kinder, Jugendliche oder Erwachsene. Selbst da, wo die Adressat\*innen nicht präsent sind, spielt der Körper für die pädagogische Arbeit und die mit ihr verfolgten Intentionen eine große Rolle, wie während der Corona-Zeit und dem Home-Schooling mehr als deutlich geworden ist. Implizit spielt der Körper ohnehin immer, in jeder Praxis, sozial oder nicht, eine Rolle, und selbst dann, wenn Pädagog\*innen allein sind wie z. B. bei der Vorbereitung von Unterricht oder auch bei anderen Planungen, die Adressat\*innen sind als körperliche Wesen mit all ihren Merkmalen und möglichen Verhaltensweisen in der Vorstellung der Planenden gegenwärtig. Das gilt natürlich immer und für alle, die an andere denken, aus welchen Gründen und mit welchen Intentionen, Erinnerungen, Hoffnungen und Gefühlen auch immer. Aber so, wie die Körperlichkeit nicht immer explizit als solche bedacht wird, bleibt sie auch in den Professionen oft nur implizit bedeutsam, was aber nicht heißt, dass diese unthematisch bleibende Körperlichkeit weniger strukturierend und handlungswirksam wäre. Beispiele aus der Geschichte der Pädagogik gibt es viele, wo das Fehlen des Körpers als sprachlich explizit genannter Adressat bestimmter Handlungen deren Wirkungen keineswegs verfehlt. In der Text-Sammlung der „Schwarzen Pädagogik“ (Rutschky 1977) finden sich z. B. viele Beispiele, in denen bestimmte körperdisziplinierende Maßnahmen intendiert sind, ohne dass dies ausdrücklich so genannt werden muss. Körperliche Verhaltensweisen und Intentionen ihrer Beeinflussung müssen also gar nicht explizit thematisiert werden, um wirksam zu werden. In der

Geschichte der Kindheit lassen sich z. B. viele Ansichten und Texte finden, die die diabolische Natur des bösen und von Grund auf verdorbenen Kindes (Richter 1987) mit der Intention beschreiben, ihm diese Natur auszutreiben, ohne dass das Wort ‚Körper‘ fallen muss oder die Bedeutung der Körperlichkeit sprachlich zum Ausdruck gebracht worden wäre. Die Körperfeindlichkeit beispielsweise pietistischer und auch philanthropischer Erziehungstexte artikuliert sich oft gänzlich ohne ausdrückliche Negation des Körpers. Wie auch Foucault in „Überwachen und Strafen“ (1976) gezeigt hat, wird der Körper auch in der Pädagogik diszipliniert durch immer körperfernere Maßnahmen. Umgekehrt wird der Körper nicht allein schon dadurch in seiner lebensbestimmenden Lebendigkeit anerkannt und geachtet, dass er zum Thema wird. Eher sind diese Wendungen zum Körper in der Geschichte der Pädagogik gegen ihn gerichtet, gegen die Lebendigkeit der Kinder (Rutschky 1981). Es findet sich auch dort eine indirekte Körperfeindlichkeit, wo dem Anschein nach der Körper befreit werden sollte, wie in der Lebensreform (vgl. Buchholz u. a. 2001) und der sie beerbenden Reformpädagogik. Man lese z. B. nur die Übungen der Stille von Montessori (vgl. Wünsche 1981), die das Ideal der Lebensreform vom vollkommenen und rechtwinkligen gesunden Leibe fortsetzte und keine Lücke in der Erziehung des Körpers ließ, indem sie Ordnung in die Bewegungen der Kinder brachte (ebd., S. 243). Schwer zu entscheiden, was gewalttätiger und problematischer ist, diese Form des ausdrücklichen pädagogischen Bildungswillens, den kindlichen Körper zu formen, oder die gerade durch seine wissenschaftliche Eroberung und Vermessung geförderte subtilere Verdrängung und Vergessenheit des Körpers, da sich nicht nur der Unterricht bis heute vorwiegend auf die Köpfe richtet.

Der Körper war also schon immer einer der Hauptadressaten pädagogischer Praxen (vgl. Wimmer 1988), auch da, wo er noch nicht oder nicht mehr als solcher explizit genannt wird, sei es, weil sich der Diskurs auf die normative Macht alltäglicher Anschauungen und Einstellungen verlassen konnte, was sich ziemt und was nicht, oder sei es, weil die Familienerziehung in Verein mit den die Familie umstellenden Macht-Wissens-Dispositiven (Donzelot 1980) bereits die grundlegenden Disziplinierungen und Formierungen des psychosozialen Verhaltens geleistet hatte, sodass die Kinder schulfähig schon in die Schule kamen. Dennoch und vielleicht gerade aufgrund der nur implizit bleibenden und unausgesprochenen Normativität dieses praktischen Aprioris wäre es eine der meines Erachtens wichtigen und notwendigen Aufgaben erziehungswissenschaftlicher Körperforschung, diese Geschichte der Kindheit in Verbindung mit der Geschichte der Pädagogik und der Geschlechterordnung am Leitfaden des Körpers weiter zu erforschen. Auch in vielen anderen Themen, die meistens auch nicht nur den erziehungswissenschaftlichen Diskurs mit seinen Fragen der Bestimmbarkeit der durch gesellschaftliche Transformationsprozesse sich wandelnden Aufgaben und Zielen von Erziehung und Bildung betreffen, ist die Frage nach der grundlegenden Bedeutung des Körpers zentral. Zu nennen wären z. B. die Bedeutung

der sozialen Medien, der Digitalisierung und die zunehmende Vereinzelung und Isolierung, die schon früh einsetzende Entkörperlichung von Beziehungen durch Reduktion auf digitale Kommunikation und die Folgen z. B. für den sozialen Zusammenhalt (vgl. von Tadden 2018), aber auch für die Sexualität und die Zukunft des Begehrens (Wennerscheid 2019) und die emotionale Entwicklung. Aber in welchen Zusammenhängen und mit welchen Fragestellungen auch immer der Körper thematisiert wird: Die Probleme, wie man über den Körper sprechen kann, ohne ihn unwillentlich zu verlieren oder zu verdrängen, gelten für alle mit ihm zusammenhängenden Fragen. Er ist eben kein Objekt, das mittels der prädikativen Bestimmungslogik bestimmt und identifiziert werden kann, weil jedes Sprechen über den Körper bereits körperlich bedingt ist und es keinen Ort jenseits des Körpers gibt, von wo aus ganz neutral über ihn gesprochen werden könnte (vgl. Waldenfels 1997, S. 20 ff.). Die Verhältnisse zwischen Körper-Bild-Sprache sind also komplex und kompliziert, gibt es ihn doch nicht allein und isoliert und nicht von Anfang an als einheitlichen, ganzen Körper als solchen. Wie also über etwas sprechen, das es erst nachträglich gibt, nach dem Spiegelstadium und nach dem Zugang zur Sprache? Welchen anderen Status hat das, was dem Körper vorausgeht und unbeschrieben ist, wenn das, was vor der Sprache ist, wiederkehrt, wenn nicht den Status von etwas Unheimlichen und Gespenstischem? Um abschließend noch einmal deutlich zu machen, wie anspruchsvoll es ist, über den Körper zu sprechen, insbesondere den des Kindes, möchte ich eine kurze Passage aus dem Roman „Blutbuch“ von Kim de l’Horizon (2022) zitieren. Die Passage spricht für sich selbst und macht eindringlich deutlich, was es heißt, über eine Erfahrung des anfänglichen Leib-Seins zu schreiben, wenn man nur noch einen Körper hat. In dieser vor jeder Erinnerung gelebten ‚Körper‘-Erfahrung hat der Körper für den Autor denselben Status wie die Monster unter dem Bett, nämlich den eines Gespenstes.

„Ich erinnere mich kaum an mich als Kind. Oder vielleicht meine ich: Ich erinnere mich kaum an den Körper des Kindes. In der Zeit, über die ich schreibe, habe ich noch keinen Körper. Viel eher als an einen Körper erinnere ich mich daran, eine Wahrnehmung zu sein, eine Feinheit unter den dräuenden Bäuchen, zwischen den Beinen der Erwachsenen wie zwischen Stämmen eines Urwalds unherirrend, eine Zartheit auf den rauen Dingen, dem Asphalt, Grossmeers Haut. Mich gab es nicht; es gab mein Rennen, aber es gab keine Beine; es gab den Wind, den mensch beim Rennen spürt, aber kein Gesicht und keinen Nacken, die diesen Wind fühlen können; es gab die jauchzende Freude, die das Rennen auslöst, nicht aber den Bauch, in dem sich das Jauchzen kräuselt. Körper, das hatten die anderen. Ich erinnere mich an Grossmeers unheimlichen, faltigen Körper, ich erinnere mich an Peers Oberschenkel und an seinen Penis, ich erinnere mich an Meers Brüste und an ihre Haare. [...]

An meine Zähne erinnere ich mich. Die Milchzähne, die sich jedoch wie Fremdkörper im Körper anfühlten und dann auch eines Tages zu wackeln begannen und die

mensch sich entreißen konnten. Eine weitere Ausnahme sind die Zehen, die – wenn mensch nachts aufwacht – nicht ganz unter der Decke stecken und die mensch vor den Monstern, die unter dem Bett lauern, verstecken will. [...]

Beides – Zehen und Zähne – sind Körperteile, die ich verloren habe und die auf wundersame Weise nachgewachsen sind.

Was das Kind umgab, war nie außerhalb von ihm, es hatte keine Haut; die Welt ging in ihm aus und ein. Manchmal tauchen da Dinge auf, von denen ich gelernt habe, dass mensch sie Kindheitserinnerungen nennt, die sich äußerst intim anfühlen, die aber unpersönlich, kollektiv sind“ (Kim de l’Horizon 2022, S. 23 f.; 28 f.; Herv. M. W.).

Diese Passage macht eindringlich deutlich, wie bedeutsam der Leib bzw. Körper gerade in der frühesten Phase der Kindheit ist, wie durchlässig für die Welt, wie sich alle Eindrücke, Wahrnehmungen, Phantasien, Empfindungen und Gefühle ungefiltert und amalgamiert mit Normen und Wertungen in ihn einschreiben. Wie auf sehr verschiedene Art z. B. Michel Foucault (1976), Pierre Bourdieu (1992; 2001, S. 165 ff.) und Judith Butler (1995; 2001) deutlich gemacht haben, ist der Leib/Körper nicht nur der Ort der disziplinierenden Formierung der Individuen und ihres Habitus, sondern sowohl der machtvollen Hervorbringung des biologischen geschlechtlichen Körpers in seiner Materialität (Butler 1992) als auch der Subjektivierung des Individuums als „leidenschaftliche Verhaftung an jene [...], von denen es [das Subjekt] in fundamentaler Weise abhängig ist“ (Butler 2001, S. 12 ff.). Körper tragen die Spuren der Gewalt, die ihn hervorgebracht haben, indem zugleich die durch Zwänge als undenkbar, unentzifferbar und als nicht-lebbar verworfenen Bereiche des leiblichen Seins das Subjekt als „Gespenst seiner eigenen Unmöglichkeit heimsuchen“ (Butler 1995, S. 16). Zugleich aber ist diese Vulnerabilität nicht nur strukturell für asymmetrische Abhängigkeiten verantwortlich, sondern als „ontologische Vulnerabilität“ auch die anthropologische Voraussetzung für unsere sozialen Bindungen (vgl. Govrin 2022, S. 66 ff.). Wie der Leib/Körper mittels symbolischer Gewalt nicht nur einer binären hetero-normativen Geschlechterordnung unterworfen wird, sondern auch als eine Ort des Widerstands fungieren kann, wird nicht nur im Roman „Blutbuch“ in einer sehr eindrücklichen Sprache geschildert, die selbst als Widerstandskraft gegen die aufgezwungene Ordnung eingesetzt wird. Auch im Roman „Die Vegetarierin“ von Han Kang (2016) wird der Körper als Opfer struktureller patriarchaler Gewalt und zugleich als Ort des Widerstands thematisiert, der insofern ohnmächtig ist, als die Protagonistin zwar am Ende stirbt und so zum Verschwinden gebracht wird, vorher aber versucht, eine andere Verbindung mit der Natur einzugehen, indem sie selbst zum Baum wird. Und um ein letztes Beispiel aus dem Bereich der Literatur für die erziehungswissenschaftliche Relevanz, insbesondere des Körpers in der Kindheit zu nennen, sei auf den Roman „Herzklappen von Johnson & Johnson“ von Valerie Fritsch (2020) hingewiesen. In diesem Roman spielt ein Junge mit einem schmerzunempfindlichen Körper eine zentrale Rolle, weil seine Mut-

ter in dieser Unfähigkeit Schmerz und damit Empathie zu empfinden das Symptom einer transgenerationalen Vererbung eines Traumas und einer verleugneten Kriegsschuld ihres Großvaters, d. h. seines Urgroßvaters, zu erkennen glaubt. Auch hier also fungiert der Körper als geschichtliche Einschreibefläche, aber nicht nur für direkt erfahrene, sondern historisch „vererbte“ oder übertragene Gewalt und Schuld (vgl. Magyar-Haas/Wimmer im Erscheinen).

Schon diese wenigen Beispiele aus der aktuellen Literatur zeigen, dass das Feld und das Themenspektrum für eine erziehungswissenschaftliche Körperforschung noch keineswegs erschlossen oder gar erschöpft wäre. Allein mit Blick auf die Kindheitsforschung ergeben sich noch kaum bearbeitete Fragen, angefangen mit der Geschichte der Normierung des Kinderkörpers und dessen Optimierung über dessen Wahrnehmung und pädagogische Form(ier)ung bis hin zu den Zusammenhängen zwischen Körperlichkeit, Subjektivität, Alterität und Sozialität.

Um zum Schluss auf die einleitende Frage zurückzukommen: Ja – Gegenstände, Themen, Fragen und Probleme gibt es mehr als genug für die Körperforschung, die aus einer disziplinären Perspektive allein kaum bearbeitet werden können. Aus sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive gibt es bereits einen sehr ausdifferenzierten und vernetzten Diskurs zu einem weit gefächerten Themen- und Gegenstandsfeld (vgl. z. B. Alkemeyer 2015; Alloa et al. 2012; Gugutzer 2015; Schroer 2005; Sarasin 2001). In den Erziehungswissenschaften blieb die Körperforschung dagegen zeitlich und sachlich eher disparat und inkohärent, sodass, wie die Herausgeberinnen schreiben, „nicht von einem gelungenen body turn, also einer erfolgreichen wissenschaftlichen Wende und damit von einer disziplinären Hinwendung zum (menschlichen) Körper gesprochen werden“ könne (Einleitung). Wichtig wäre daher die Bündelung und Vernetzung der verstreuten Forschungsarbeiten und der Aufbau einer verstärkten Kommunikation und Kooperation zwischen den theoretisch wie auch empirisch Forschenden und ihren Initiativen. Ebenso wichtig ist jedoch auch die Schaffung der Voraussetzung und Gelingensbedingung dieser Neuorganisation des erziehungswissenschaftlichen Forschungsfeldes, also die „disparate Lage der erziehungswissenschaftlichen Körperforschung“ (Einleitung) nicht nur zu benennen, sondern die erziehungswissenschaftliche Community und die pädagogischen Professionen von der alle Bereiche durchdringenden Bedeutung und Relevanz der Körperlichkeit des gesamten Gegenstandsfeldes pädagogischen Handelns und seiner erziehungswissenschaftlichen Reflexion zu überzeugen. Dazu will dieses Buch mit seinen differenten Themen und Perspektiven aus verschiedenen Bereichen der Erziehungswissenschaft ‚Anregungen‘ geben, damit sich größere und stabilere Forschungsverbände bilden und stärker zusammenarbeiten können.

# Zur Genese und Systematik erziehungswissenschaftlicher Körperforschung

## Einleitung und Grundlegung

Sylvia Wehren, Jennifer Carnin und Britta Hoffarth

### 1 Körper in der Disziplin: Traditionen, Diskurse und Bestände

Ab Mitte der 1970er, spätestens jedoch zu Beginn der 1980er Jahre, sind in verschiedenen erziehungswissenschaftlichen Feldern intensivierte Ansprüche zu erkennen, Körper und Leib als disziplinär relevante Phänomene neu zu integrieren. Grundlegend für diese Bestrebungen waren zunächst gesellschaftliche Entwicklungen, später theoretische Einsätze, die im Kontext bildungsgeschichtlicher und historisch-anthropologischer sowie phänomenologischer und geschlechtertheoretischer Ansätze agierten (vgl. Hoffarth 2023; Wehren 2022, S. 248 ff.; 2020a, S. 20 ff.; Schmidtke 2008; Meyer-Drawe 2004, S. 618 f.). Thematisch am „Leitfaden des Leibes“ (Rittner 1976) orientiert und im Zuge früher Foucault-Rezeptionen sowie im Kontext Kritischer Theorie zielte die Beschäftigung mit dem Körper zunächst auf Kultur- und Gesellschaftskritik, besonders mit Blick auf pädagogische Institutionen (vgl. z. B. Meinberg 1986; Klein 1984; Dreßen 1984; 1982; Rumpf 1981; Rutschky 1977/2001). Tragend für diese frühen Arbeiten war u. a. der Gedanke, dass die (wissenschaftliche) Pädagogik auf Diskursen und Praktiken aufruhe, die unzulässig disziplinierte, schweigende, entfremdete, verdrängte und verschwundene Körper mit sich führen, weshalb für pädagogische Zusammenhänge sowohl eine kritische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Körperdiskursen als auch mit institutionalisierenden und institutionalisierten Körperverhältnissen notwendig sei. Im Zuge dieser Überlegungen wurden auch die Tendenzen und Möglichkeiten einer *Wiederkehr des Körpers* (Kamper/Wulf 1982) kritisch verhandelt. Dabei gab es Überlegungen, wie die neuerlichen Auseinandersetzungen um Körper und Leib in neue Pädagogiken münden können (vgl. z. B. Mollenhauer 1987; Meyer-Drawe 1984).

Im Verlauf verschiedener erziehungswissenschaftlicher Konjunkturen zeigen sich seitdem zwar vielfältige Beschäftigungen mit Körpern, jedoch auch größere zeitliche Lücken sowie in vielen teildisziplinären Bereichen schlicht fehlende Auseinandersetzungen (vgl. u. a. Carnin/Wehren 2025; Wehren 2023; Carnin 2020, S. 50 ff.; Lang 2017, S. 12 ff.; Hünersdorf 2015; Schmidtke 2008). So kann aktuell zwar von einer vereinzelt regen, aber doch sehr disparaten erziehungs-

wissenschaftlichen Körperforschung gesprochen werden. In vielen Bereichen liegen mittlerweile – auch aus jüngster Zeit – Sammelpublikationen vor (vgl. z. B. Kraus/Wulf 2022; Berner/Lauff 2021; Eger/Klinge 2021; Grosse 2021; Schär/Ganterer/Grosse 2021; Casale et al. 2020; Brinkmann/Türstig/Weber-Spanknebel 2019; Spahn et al. 2018; Gräfe/Harring/Witte 2015; Wulf 2014; Wulf/Zirfas 2014; Bilstein/Brumlik 2013; Niekrenz/Witte 2011; Hengst/Kelle 2003). Auch existiert eine große Anzahl an Einzelstudien (vgl. z. B. Spahn/Will 2022; Breil 2021; Hoffarth 2021; Janßen 2021; Riepe 2021; Carnin 2020; Wehren 2020; Lang 2017; Wuttig 2016; Stache 2010; Alkemeyer 2009; Langer 2008; Schultheis 1998), auch zunehmend für die Bereiche Digitalität und Virtualität (Breil 2023; Redecker 2023; Hoffarth/Richter/Wehren 2021). Doch auch mit diesem weitläufigen Forschungs- und Publikationsvolumen kann nicht von einem gelungenen *body turn*, also von einer erfolgreichen wissenschaftsparadigmatischen Wende und damit von einer disziplinären Hinwendung zum Körper gesprochen werden. Robert Gugutzer (2006, S. 10f.) konstatierte zu Beginn des Jahrtausends diese paradigmatische Tendenz für die Gesamtheit der Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften. Er sprach davon, dass seit längerem in vielen Disziplinen wissenschaftliche Bestrebungen zu erkennen wären, sich grundlegender und integrativer mit Körpern zu beschäftigen. Aber auch er machte verschiedene Defizite u. a. auf (erkenntnis-)theoretischer Ebene aus. Gugutzer konstatierte daher damals den *body turn* sowohl als bereits vorhandene „Realität“ wie auch als weiter „zu leistende Aufgabe“ (ebd., S. 11). Unseres Erachtens gilt dieser Befund nach wie vor für die Erziehungswissenschaft. Das Publikationsaufkommen gerade seit den 2000er Jahren spricht zwar für deutlich höhere körperintegrative Bewegungen in der Disziplin, jedoch sind bei konkreter Betrachtung der Forschungslage nicht nur inkonsistente Forschungslandschaften, sondern auch verschiedene disziplinäre Eigenarten zu erkennen, die auf Desiderate verweisen: im Hinblick sowohl auf Prozesse der Theoretisierung als auch auf die Lage im Bereich empirischer Studien und nicht zuletzt hinsichtlich des Anspruches der Etablierung des Körpers als durchgängig inkludiertes Thema der Disziplin.

Zunächst ist zu konstatieren, dass sich selten größere und kaum stabile Forschungsverbünde entwickelt haben. Im Gegenteil ist von großer Unverbundenheit und auch von Disparitäten zwischen einzelnen Forschungsperspektiven zu sprechen. Zwar gibt es einige wenige bekannte und sichtbare Forschungsverbünde und -zusammenhänge, z. B. im Feld der Pädagogischen Anthropologie oder auch im Rahmen erziehungswissenschaftlicher Phänomenologie (vgl. z. B. Breil 2021; Brinkmann 2019; Brinkmann/Türstig/Weber-Spanknebel 2019; Bedorf 2017; Wulf/Zirfas 2014), auch deutet sich an, dass sich in der erziehungswissenschaftlichen Rezeption praxistheoretischer Ansätze ein verbindlicher Körperbezug entwickelt (vgl. z. B. Balzer/Bellmann 2023; Hoffarth 2021; Carnin 2020; Sehnbruch/Wild 2020; Kelle 2010, Langer et al. 2010). Zudem finden sich im Kontext der erziehungswissenschaftlichen Geschlechterforschung stete Be-

züge zu vergeschlechtlichter bzw. sexuierter Körperlichkeit, auch mit Bezug zum Thema Gewalt (vgl. z. B. Ahrbeck/Felder 2022; Windheuser 2019; Wuttig 2016; 2012). Deutlich wird jedoch, dass es große Lücken und starke Brüche im innerdisziplinären Austausch gibt. Ersichtlich wird dies u. a. daran, dass Forscher\*innen selten die disziplinäre Vielfalt (erkenntnis-)theoretischer Zugänge zu Körper und Leib gegeneinander abwägen oder zusammendenken, sondern sich eher – oftmals ohne Begründung – einer theoretischen Tradition verpflichten. Erkennbar wird dies jedoch auch an den Zitationspraxen erziehungswissenschaftlicher Körperforscher\*innen, die teilweise kaum voneinander wissen und daher nur wenig aufeinander verweisen. Auffällig sind auch die fehlenden Überblicksdarstellungen, die kaum vorhandenen Lehrbuchtexte und die seltenen Lexikonartikel (vgl. z. B. Meyer-Drawe 2022; 2004; Heid 1994; dazu auch Wehren 2021), wobei letztere zudem eher ausschnitthaft auf Teilbereiche der Disziplin und nur auf einzelne Aspekte und Dimensionen des Themenfeldes Körpers konzentriert sind. Gerade diese drei eben genannten Publikationsformate – Überblicksdarstellungen, Lehrbuchtexte und Lexikonartikel – könnten jedoch auch integrierende Funktionen innerhalb der Disziplin übernehmen.

Die größeren Lücken und Brüche sowie der wenig vorhandene innerdisziplinäre Austausch lassen sich u. a. damit begründen, dass Forscher\*innen für die Theoretisierung von Körpern und deren empirische Beforschung zumeist auf Theorien und Konzepte von außerhalb der Disziplin zurückgreifen. So wird oftmals eher abseits der Erziehungswissenschaft theoretische und empirische Orientierung gesucht, dabei sind Rekurse auf philosophische, biologische, entwicklungspsychologische oder soziologische Körpertheorien gängig; auch, weil dezidiert erziehungswissenschaftliche Theoretisierungen von Körpern weitestgehend fehlen oder ungesehen bleiben. Einige der Perspektiven an den disziplinären Grenzen – z. B. phänomenologische oder soziologische – regen den erziehungswissenschaftlichen Diskurs deutlich an, u. a. dadurch, dass sie nicht-dualistische sowie relationale Perspektiven eröffnen, die nicht nur den konstitutiven Verkörperungen des Menschen nachgehen, sondern auch auf die Gesellschaftlichkeit und die Sozialität von Körpern verweisen. Außerdisziplinäre Rezeptionsprozesse zeigen sich zudem als produktiv, da durch sie in Bezug auf das innerdisziplinäre Körperdenken erkenntnistheoretische Neuerungen aufgenommen und diskutiert werden. Allerdings wird durch diese immer wieder sichtbar, dass die Erziehungswissenschaft in Bezug auf die eigenständige Theoretisierung von Körper und Körperlichkeit nur zaghafte eigene Bestrebungen zeigt. Wie Körper erziehungswissenschaftlich zu denken sein könnten, sowohl im Verhältnis zu und in Auseinandersetzung mit als auch abseits von biologischen, neurophysiologischen, philosophischen oder soziologischen Perspektiven, ist bisher nur selten eine Frage von disziplinärem Interesse.

Die Tendenzen zur Außenorientierung wurden bislang durch die sehr unterschiedlichen sowie voneinander getrennt existierenden, sich teilweise sogar

gegenseitig ausschließenden theoretischen Bezüge verstärkt. Forscher\*innen, die sich z. B. auf (post-)phänomenologische Körpertheorie beziehen, nutzen in der Regel kaum weitere theoretische Ansätze in ihrer Tiefe, z. B. werden selten Theoreme aus dem Poststrukturalismus oder aus dem New Materialism mit phänomenologischen Ansätzen verschränkt oder zumindest gegeneinander abgewogen und diskutiert (vgl. Stenger 2019). Zudem werden zwar oftmals grundlegende Weiter- und Neuentwicklungen in Bezug auf das Denken von Körpern wahrgenommen, aber die theoretische sowie die empirische Arbeit fokussiert dann nur in Ausnahmefällen auf ihre erziehungswissenschaftliche Integration. Daher bleibt der Effekt, dass Theoretisierungen von Körperlichkeit von außerhalb der Disziplin zu beziehen sind. Nun kann argumentiert werden, dass die Erziehungswissenschaft sehr häufig ihre Themen trans- und interdisziplinär entwickelt, jedoch ist das Themenfeld Körper als in besonderer Weise konstitutiv für menschliche Zusammenhänge im Allgemeinen und pädagogische Verhältnisse im Besonderen zu begreifen, weshalb unseres Erachtens eine grundlegende und gemeinschaftliche erziehungswissenschaftliche Ausarbeitung von (erkenntnis-)theoretischen, methodischen und empirischen Positionen zur Theoretisierung von Körpern erfolgen müsste.

Dieser Anspruch gilt vor allem für die Verschränkung von neuerer Körpertheorie und erziehungswissenschaftlichem Grundlagenwissen. Pädagogische Grundbegriffe, die grundlegenden Strukturen der Institutionen des Erziehungs- und Bildungswesens und die Phänomene pädagogischen Handelns werden jedoch eher selten auf die Kategorie Körper hin befragt. Auch daher sind sie zumeist nur wenig körperinklusiv theoretisiert bzw. in Teilen sogar körperexkludierend gestaltet (vgl. Wehren 2020a, S. 47 ff.; Langer 2011; Karl 2003). Wie z. B. aktuell die Theoretisierungen von Körper und Leib mit den Erziehungs-, Lern- und Bildungstheorien zu verschränken wären oder wie ein stets körperinklusive Bezug zu pädagogischen Phänomenen und Handlungsfeldern gedacht werden kann, wird daher nur sehr vereinzelt grundlegend empirisch erkundet oder disziplinübergreifend diskutiert. Auch werden die wenigen Studien, die sich an Theoretisierung versuchen – z. B. liegen einige aus der Sportpädagogik vor – kaum in weiteren Feldern der Disziplin, insbesondere kaum in der Allgemeinen Pädagogik rezipiert. Dabei schaffen gerade diese Studien oftmals systematische Grundlagen, auch hinsichtlich grundbegrifflicher Arbeit (vgl. Alkemeyer/Brümmer 2019; Haas 2018; Meinberg 2011; Stache 2010; Weigelt 2010). So ist zu konstatieren, dass es zukünftig vermehrt körperintegrativer orientierter Grundlagenforschung gerade von Seiten der Allgemeinen bzw. der Systematischen Erziehungswissenschaft bedarf, wobei die Pädagogische Anthropologie und auch die phänomenologisch orientierte Erziehungswissenschaft hier in Teilen ausgenommen werden können. Ihre Zugänge profitieren jedoch von Ergänzungen durch weitere disziplinäre Perspektiven, z. B. durch erziehungs- und bildungsphilosophische oder geschlechtertheoretische, damit die Disziplin

in eine konstruktive und in eine auf Dauer gestellte Auseinandersetzung über pädagogische Körperverhältnisse eintreten kann.

Doch aktuell ist eher eine immense grundlagentheoretische Abständigkeit großer Teile der Allgemeinen Erziehungswissenschaft hinsichtlich der Kategorie Körper zu konstatieren. Dies lässt sich insbesondere an den fehlenden Diskussionen bezüglich der definitorischen Bestimmungen erziehungswissenschaftlicher Grundbegriffe deutlich machen: So gilt aktuell etwa für den Erziehungsbegriff, dass eine Orientierung auf die „psychischen Dispositionen“ (Brezinka 1974, S. 80) seit langem Ausprägung findet. Die physischen Dispositionen des Menschen werden dabei exkludiert (vgl. Wehren 2020a). Auch Lernen und Bildung bleiben oftmals konzeptionell auf Prozesse der ‚Vergeistigung‘ beschränkt, wie Schaar-schmidt (1931/1965) bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts als größeren, auch etymologisch nachvollziehbaren Entwicklungsprozess herausgearbeitet hat. Für den erziehungswissenschaftlichen Diskurs über Sorge, der in der Erziehungswissenschaft philosophisch bzw. geschlechtertheoretisch geführt wird (vgl. Hartmann/Windheuser 2024; Dietrich et al. 2020), gilt ebenfalls, dass körperbezogene Sorgetätigkeiten und ihre pädagogischen Praxen und Implikationen bzw. die grundlegende Körperbezogenheit von Care oftmals unthematisiert bzw. randständig verbleiben (vgl. Hoffarth 2024). Diese disziplinären Zustände sind auch mit der Kategorie Geschlecht in Verbindung zu bringen. So sind es die überwiegend weiblich dominierten Tätigkeits- und Berufsfelder, die oftmals ‚körpernäher‘ angelegt sind – z. B. im Bereich (früh-)kindlicher, inklusiver oder gerontologischer Pädagogik –, die lange Zeit nur marginale disziplinäre Beachtung erfahren haben und zudem in gesellschaftlicher, struktureller wie auch in ökonomischer Hinsicht permanent benachteiligt sind (vgl. Baader/Rendtorff 2024; Wehren 2023; Baader/Eißer/Schröer 2014, S. 7 ff.; Schmid 1985). Unseres Erachtens kommen in Bezug auf die disziplinäre Missachtung des Körpers nicht nur patriarchale und misogyne Ordnungen zum Tragen, sondern auch abwertende Haltungen gegenüber Körperlichkeit bzw. körperlicher Arbeit. Dabei sind Tätigkeiten, die in der Regel mit die Körper fokussierenden, hygienischen Aufgaben verbunden sind, in doppelter Hinsicht auf Gesellschaft bezogen: Die Aufgaben selbst erhalten zwar wenig soziale Anerkennung, jedoch soll die Pflege, Versorgung oder Reinigung der anderen (Kinder-, Alten-, behinderten) Körper zu ihrer Integration in die soziale Ordnung beitragen (vgl. v. Bose/Klein 2022).

Betrachtet man darüber hinausgehend den theoretischen Forschungsstand, z. B. in Bezug auf neuere definitorische Bestimmungen, so liegen neben den sportpädagogischen zwar vereinzelt auch allgemeinpädagogisch motivierte, körperintegrative Arbeiten vor, u. a. in Bezug auf den Bildungs- und Lernbegriff (vgl. Kraus 2013; Brinkmann 2012; Meyer-Drawe 1996; Mollenhauer 1987). Diese Vorschläge werden jedoch kaum disziplinär übergreifend bildungs- oder lerntheoretisch aufgenommen – ein Phänomen, das auch für die zuvor genannten erziehungswissenschaftlichen Grundbegriffe Sorge und Erziehung gilt. Die-

se Defizite in Bezug auf grundlagentheoretische Forschung sind bereits seit längerem bekannt und werden sogar für verschiedene teildisziplinäre Bereiche diskutiert. Langer (2011, S. 323) beispielsweise zeigt für schulpädagogische Forschungszusammenhänge auf, dass die theoretische Integration des Körpers im Bereich der Schulpädagogik einzig praxisbezogen entwickelt und in dieser Hinsicht oftmals nur stark funktional ausgerichtet ist. Eine Vielfalt der Zugänge sowie ein Bemühen um Empirisierung und Theoretisierung des Körpers im Kontext pädagogischer (Schul-)Praxis lässt sich in den von Anja Kraus herausgegebenen Sammelbänden *Körperlichkeit in der Schule* (2008–2012) feststellen. Aber auch für diese gilt, dass sie insgesamt eine größere Beachtung erhalten könnten.

Es kann daher zusammenfassend konstatiert werden, dass das Thema Körper in der Erziehungswissenschaft zwar weithin Akzeptanz findet, aber da es doch als Sonderthema innerhalb der Disziplin gilt, wird es denjenigen Forschenden überlassen, die sich mit Körpern beschäftigen. Dabei müssten unseres Erachtens Körper als konstitutives Querschnittsthema aufgenommen werden, weil Körperlichkeit als grundlegend sowohl für anthropologische als auch für pädagogische Frage- und Themenstellungen gelten kann. In dieser Hinsicht gleicht die disziplinäre Berücksichtigung des Körpers der Behandlung weiterer zentraler Kategorien sozialer Differenz wie z. B. Geschlecht. Geschlechterforscher\*innen fordern seit Jahrzehnten eine umfassende Beachtung geschlechtlicher Zusammenhänge in sämtlichen Wissens- und Forschungsbereichen der Disziplin. Dass Körper und Geschlecht in einem gesellschaftlichen und diskursiven Zusammenhang stehen, wurde in Bezug auf die Forschungslage gerade skizziert und auch in anderer Hinsicht bereits vielfach gezeigt (vgl. z. B. Baader/Hoffarth/Rendtorff/Thon 2024; Baader/Breitenbach/Rendtorff 2021; Lohmann/Mayer 2008; Mayer 2006; Schlüter 2004). Dass Forscher\*innen, die sich nicht hauptsächlich mit Körpern im Zusammenhang mit anderen erziehungswissenschaftlichen Gegenständen, Begriffen oder Problemstellungen beschäftigen, körpertheoretisch arbeiten, ist jedoch kaum erkennbar. Diesbezüglich fehlt es u. a. an einer Orientierung an körperpädagogischer Theorie und Praxis. In dieser Hinsicht, und damit steht wiederholt eine Erklärung in Bezug auf die Frage nach einem (nicht-)vollzogenen *body turn* der Erziehungswissenschaft im Raum, fehlt weiter ein grundlegender paradigmatischer Umbruch, der sich nicht auf einzelne Positionen, Perspektiven und Ansätze, sondern auf den Umgang des disziplinären Kollektivs mit dem Themenfeld Körper beziehen muss.

Alle diese beschriebenen Tendenzen und der kaum gemeinschaftlich agierende und nur wenig erziehungswissenschaftlich fokussierte Austausch fördern die gegenseitige Nicht-Wahrnehmung. Das ist insbesondere deshalb problematisch, da dies erneut zu einer Situation der fortlaufenden De-Thematisierung von Körperlichkeit sowie von Körpern beiträgt. Unter anderem dadurch können sich auch die disziplinären Auffassungen von Verkörperung und leiblicher Materialität nicht beständig erneuern, was zu einer weitläufigen Reproduktion

hegemonialer Auffassungen von Körperlichkeit führt. Abgesehen von einem fehlenden und übergreifend erziehungswissenschaftlich diskutierten Verständnis davon, was unter ‚pädagogischen Körpern‘ bzw. pädagogischer Körpertheorie verstanden werden kann, können sich daher in vielen Teilen der Disziplin naturalistische, biologistische und objektivierende Verständnisse von Körpern finden, die ggf. eine dualistische Anthropologie und auch in Teilen essentialisierende Vorstellungen tradieren sowie die Historizität und Sozialität von Körperlichkeit nicht ausreichend beachten. In dieser Weise können Körper weiterhin als (in sich abgeschlossene) Materie vorausgesetzt sowie ausschließlich als biologische, naturhafte Objekte gedacht werden, in die sich dann ggf. Gesellschaftlichkeit einschreibt. Gleichzeitig werden oftmals denkerische Haltungen mitgeführt, die eine Universalisierung von Körpern vornehmen und zudem eine stark verkürzte Medialisierung von Körpern provozieren. Oder Körperlichkeit wird als zeitlos und Körper als ‚ewige Objekte‘ gedacht, die immerwährend gleich existieren. Sie werden damit eben nicht gesellschafts-, sozial- oder differenztheoretisch konzeptioniert. In pädagogischer Hinsicht sind oftmals nur wenig körperrelevante Dimensionen in die Diskussion einbezogen, z. B. wird zumeist eher auf Wachstum und Entwicklung fokussiert als auf körperliche Habitualisierungen, etwa von Kategorien sozialer Ungleichheit. Zudem werden Körper eher funktional – als Mittel zum erzieherischen Zweck – thematisch und nicht mit eigener pädagogischer respektive erziehungstheoretischer Aufmerksamkeit bedacht. Weiter fehlt die Integration der Dimensionen des Körperlichen in die Theorien vom pädagogisierten Individuum oder Subjekt sowie anderer pädagogisch relevanter Personen. Doch diese Ausrichtungen von erziehungswissenschaftlicher und pädagogisch-praktischer Aufmerksamkeit können spätestens seit poststrukturalistischer, sozialkonstruktivistischer sowie postmoderner Theoriebildung als obsolet gelten. Vor diesem Hintergrund erscheint es uns erforderlich, den Status der Theoriebildung und Empirie zu Körper(n) und Körperlichkeit in der Erziehungswissenschaft zu dokumentieren und weiterzuführen. Dies soll nun weiter über einen historisierenden Zugang erfolgen.

## 2 Körper in der Geschichte des Pädagogischen

Die Verfasstheiten aktueller Körperdiskurse in der Pädagogik und Erziehungswissenschaft lassen sich insofern in ihrer historischen Genese rekonstruieren, als die Logiken der Thematisierung des Körpers mit den größeren Tendenzen geschichtlicher Entwicklung korrespondieren. So sind etwa die diskursiven Bestrebungen zur Naturalisierung und Biologisierung von Körpern wie auch deren Objektivierungen, Universalisierung und Medialisierung auch auf die historisch kontingenten Kulturpraxen der europäischen Moderne zurückzuführen. Dies gilt ebenfalls für die von uns konstatierten Performanzen von De-Thema-