

Essen oder Nicht-Essen?

Handlungsfelder radikaler Nahrungsabstinenz im 19. und 20. Jh.

Bernadett Bigalke

Einleitung

Nicht-essen, Fasten und Diät-halten, das sind übliche Bezeichnungen für Praktiken, um die es in den folgenden Abschnitten gehen soll. Sie gehören zu einem Wortfeld und haben große semantische Überlappungen. Nimmt man jedoch die Bedeutungsunterschiede in den Blick, tauchen ziemlich schnell Fragen auf, von denen einige hier behandelt werden sollen. Radikale Nahrungsabstinenz wird im Folgenden als historische Praxis vorgestellt, die in unterschiedlichen Handlungsfeldern vergangener Gesellschaften praktiziert wurde. Ich stelle vier Fallbeispiele zur Diskussion und werde diese vergleichend kommentieren, insbesondere im Hinblick auf mögliche Motivationen und damit verbundenen kollektiven Vorstellungen. Ich betrachte den Zeitraum zwischen 1800 und 2000 und beziehe mich auf west- und mitteleuropäische sowie US-amerikanische Beispiele. Es geht um Nahrungslosigkeit als religiöse Praxis in katholischen Milieus (a), um einen medizinischen Diskurs, der als Ergebnis die Krankheitskategorie *Anorexie* hervorbringt (b), um temporäres Extremfasten in der Athleticszene (c) und sogenannte Hungerkünstler in der Unterhaltungsbranche (d).¹ Die Funktionen von und Motivationen für komplette oder temporäre radikale Nahrungsabstinenz sind divers. Dabei muss aus heutiger Sicht darauf hingewiesen werden, dass radikal nicht bedeuten musste, dass die Person gar nichts mehr aß und trank. Was als totale Abstinenz gilt und galt, ist historisch bedingt, wurde situativ zwischen Zeitgenoss_innen und Praktizierenden ausgehandelt und war auf das jeweilige Handlungsfeld bezogen. Die jeweiligen Zeitgenoss_innen vor Ort, die Berichterstattung in Zeitschriften und Zeitungen, Fallstudien von Ärzten und die Hagiografien zeigen viele verschiedene Reaktionen: Faszination, Skandalisierung, Betrugsvorwürfe, Pathologisierung und sogar Politisierung. Zugleich wurde darüber gestritten, ob diese Praxis etwas Passives oder Aktives darstellte. Handelte es sich um einen Prozess einer heroischen Überwindung von Hunger oder um einen Zustand des Aushaltens und Erleidens oder gar völlige Bedürfnislosigkeit? Wir werden sehen, dass soziale, rassistische und geschlechtliche Stereotype bei den Deutungen eine Rolle spielen. Wie ein fastender Körper von der

¹ Das Thema der Nahrungslosigkeit als Mittel der Interessenartikulation und -durchsetzung („Hungerstreik“) klammere ich aus Platzgründen aus. Zeitlich betrachtet, gehört es mit in diesen Kontext. Siehe dazu Buchmann 2015 und Marcinski 2020, 76–86.

sozialen Umwelt wahrgenommen wurde, hing von vielen Faktoren ab. Manche der Praktizierenden kommunizierten ihr Handeln als möglichen Weg einer Körper- und Selbsttransformation. Über die Praxis der Nahrungsabstinenz konnte sich eine Person als religiös auserwählt und damit als Akteur_in im Heilsgeschehen ausweisen. Als öffentlich performte Anstrengung produzierte sie dauerhaft besondere „Tugenden“ und generierte damit zugleich Sozialprestige innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft oder gar für eine Gemeinschaft als Ganzes. Solche Aussagen vermutet man heute wohl eher im religiösen Feld, sie kamen aber auch in Feldern vor, die nichts mit Religion zu tun hatten. Es stellt sich also die Frage, inwiefern wurde Nahrungsabstinenz als Mittel einer *intendierten* Selbsttransformation insgesamt genutzt?

a) Radikale Nahrungsabstinenz als Frömmigkeitspraxis im Katholizismus

Am Übergang zur Moderne steht in Europa ein religionsgeschichtlicher Wandlungsprozess. Durch die Reformation und nachfolgende Konfessionalisierung einerseits und andererseits die Französische Revolution und die vielen nationalistischen Bewegungen wurden Machtverhältnisse verschoben, die Vielfalt religiöser Gruppierungen wuchs und die jeweiligen Religionspolitiken der einzelnen Herrschaftsgebiete brachten ganz spezifische Konstellationen hervor.

Damit einher gingen neue Frömmigkeitspraktiken und ältere, die zuletzt in den Hintergrund gerückt waren, hatten wieder Konjunktur. So finden sich seit dem 19. Jh. erneut „stigmatisierte“², bettlägerig kranke und nahrungsabstinente Frauen. Um nur einige wenige zu nennen Domenica Lazzeri (1815–1848) in Italien, Anna Naßl (1890–1933), Juliana Engelbrecht (1835–1853) und Therese Neumann (1898–1962) in Bayern, Marthe Robin (1902–1981) in Frankreich und Alexandrina da Costa (1904–1955) in Portugal.³ Diese Frauen und ihr Verhalten wurden vom unmittelbaren lokalen katholischen Umfeld religiös gedeutet und das hat eine lange Vorgeschichte.

Nahrungsabstinenz als Askesepraxis ist von Anfang an Teil der christlichen Religionsgeschichte. Mehrere Begründungen wurden dafür im Verlauf der Jahrhunderte angeführt und von unterschiedlichen Christ_innen praktiziert: Den fastenden Mystikerinnen des Mittelalters ging es in ihrer Frömmigkeitspraxis um die Vereinigung mit dem leidenden Jesus Christus, die nicht nur mittels Stigmatisationen und Selbstgeißelung erfolgte, sondern manchmal auch durch radikale

² Stigmatisiert heißt, dass an Kopf, Füßen und Händen von lebenden Christ_innen Wundmale auftauchen, die regelmäßig bluten und als die Wundmale Jesu Christi gemäß der Passionsgeschichte in den Evangelien gedeutet werden. In der Geschichte des lateinischen Christentums war der erste offiziell anerkannte Stigmatisierte Franz von Assisi (1181–1226), den u.a. deswegen manche Hagiographen als den „zweiten Christus“ bezeichneten; Van Osselaer et. al. 2020.

³ Rossi 2020. o.N. 1933, Mehler 1919. Köppl 1997. De Meester 2020. Marques 2017.

Nahrungsabstinenz (als eine Form / ein Teil ihrer *Imitatio Christi*⁴). Dabei wurde z.B. auf diejenige Bibelstelle verwiesen, nach der Jesus 40 Tage in der Wüste gefastet haben soll. Manche Fastenden verwiesen auf das mönchische Ideal eines engelgleichen Lebens (*vita angelica*).⁵ Da die Engel ‚feinstofflich‘ imaginiert wurden,⁶ ermöglichte das Fasten das Versprechen einer verwirklichtbaren Körpertransformation. Ebenso gibt es das Motiv der stellvertretenden Bußübernahme für andere Mitchrist_innen.⁷ Parallel dazu findet sich in den Heiligenlegenden der Topos vom Zustand einer körperlichen Bedürfnislosigkeit. Man brauche bis auf den „Leib Christi“ in Form der Hostie keine reichhaltige Nahrung im irdischen Sinne mehr.⁸ Die Fortführung der Aufnahme der Hostie durch die Fastenden wird in den Quellen immer betont und damit die hohe Bedeutung dieses „Sakraments“ auch für die spezielle Frömmigkeitspraxis der Nahrungsabstinenz, denn es wurde allgemein verbindlich und als notwendig heilsrelevant angesehen.

Die absichtliche Enthaltung von Nahrung war im Spätmittelalter für viele ein klares Zeichen von Heiligkeit, denn nur Heiligen wurde zugetraut, eine solche Leistung überhaupt vollbringen zu können.

Frauen, die im Spätmittelalter als Mystikerinnen verehrt wurden, im Ruf der Heiligkeit standen und bestimmte Askesepraktiken ausübten, war es möglich, eine gewisse Handlungsmacht über ihr Leben zu gewinnen. Gegenüber anderen Frauen, die den Geschlechterrollen und -konventionen ihres jeweiligen Standes ausgesetzt waren, konnten sie (mithilfe religiöser Rahmung) beispielsweise Heiratskandidaten und -pläne der eigenen Familie ausschlagen und manche religiösen Karrieren einschlagen. Das berührt die Frage nach der Handlungsfähigkeit im Zusammenhang mit Nahrungsabstinenz als Praxis. Aber auch im Mittelalter galt nicht jegliches Fasten als Wunder oder Zeichen von Heiligkeit. Nicht zu essen konnte ebenso als ein krankhafter Zustand gedeutet werden.⁹

Im 16. Jahrhundert begannen auch Menschen, die nicht Angehörige von Klöstern oder anderen religiösen Gemeinschaften waren, exzessiv zu hungern und durch die Berichterstattung in den neuen (Druck-)Medien wie Flugblättern und Flugschriften bekannt zu werden. Diese religiösen Laien waren fast ausnahmslos Frauen und wurden als Fastenwunder gepriesen. Ihre Nahrungsabstinenz sahen die Zeitgenossen aber nicht nur als gewollte Askese im Kontext einer *Imitatio Christi*, sondern auch als wundersame Appetitlosigkeit. Die Beschreibungen dieser Frauen knüpften in vielen Hinsichten an die typischen mittelalterlichen

⁴ Das meint die Nachfolge Jesu, welcher als Vorbild dient und dessen Lehren lebenspraktisch umgesetzt werden wollen.

⁵ Sonntag 2010, 263. Goetz 2016, 148–150. Manche Ordensgemeinschaften verstanden ihre Lebensweise als Vorbereitung auf dieses engelgleiche Leben im Himmel.

⁶ Bereits spätantike theologische Intellektuellendiskurse haben sich mit der Körperfrage auseinandergesetzt. Origenes sprach von stufenweisen „Einleibungen“ der Wesen. Engel hatten in diesem System „Ätherleiber“ und „Luftleiber“. Im Mittelalter gehörte das Wissen von Engeln und ihrer Eigenschaften zum Allgemeinwissen von Christ_innen. Hafner 2010, 170.

⁷ Blum 2021.

⁸ Israel 2005, 69–81.

⁹ Marcinski 2020, 115.

Heiligenlegenden an. Die als „Fastenwunder“ verehrten Protagonistinnen stammten meist aus bescheidenen ländlichen Verhältnissen und waren überwiegend katholisch. Ihre Nahrungsabstinenz begann meist mit einer schweren Krankheit und damit verbundener Appetitlosigkeit. Dies führte manchmal nach und nach zu einer immer radikaleren Abstinenz oder aber zu zeitgenössisch ungewöhnlichen Ernährungsgewohnheiten. Ihre Praxis war öffentlich sichtbar. Manchmal empfingen sie die Besucher_innen gar am eigenen Bett. Die Reaktionen durch das soziale Umfeld, z. B. von Ärzten oder lokalen kirchlichen Autoritäten, beeinflussten oft das weitere Handeln der Frauen. Eine Fastenwundertochter im Haus zu haben, war in manchen Fällen eine zusätzliche finanzielle Einnahmequelle für die Familien.

Im 16. und vor allem ab dem 17. Jahrhundert wurden die Fastenwunder zunehmend des Betrugs verdächtigt und manche Frauen auch desselben überführt.¹⁰ Im sogenannten Konfessionellen Zeitalter entstand eine noch engere Verzahnung von Staat und Kirche. Man bemühte sich um eine geordnete religiöse Organisation des politischen Gemeinwesens in Städten und Fürstentümern. Dieser fundamentale gesellschaftliche Vorgang veränderte das öffentliche und private (religiöse) Leben in Europa stark. Dazu gehörte die dauerhafte Kontrolle von religiösem „Wildwuchs“ und damit zusammenhängenden spontanen Menschenaufläufen. Es war also immer auch ein administratives Kontroll- und Ordnungsproblem, was mit der kollektiven Aufmerksamkeit für die Nahrungsabstinenten Frauen verbunden war.¹¹ In bestimmten Kreisen wuchs zudem die (rationalistisch gefärbte) Skepsis gegenüber besonders körperlichen Arten von Wundererscheinungen wie diesen. Während aus dem 16. Jahrhundert noch recht viele Fälle überliefert sind, finden sich kaum Fälle für das 17. Jahrhundert.¹²

Erst im 19. Jahrhundert tauchten erneut Fastenwunder und auch stigmatisierte Frauen in der Öffentlichkeit auf. Bei einigen spielte die eigene Frömmigkeit für ihre Ehrbarkeit eine Rolle, aber die *Imitatio Christi* war nicht ihr zentrales Thema.¹³ Andere wiederum hatten neben ihrer Nahrungslosigkeit auch Stigmata und Vision. Um sie scharten sich zum Teil dauerhafte Kultgemeinschaften. Manche wurden sogar als „Mystikerinnen“ verehrt – wie die verehrten Vorgängerinnen aus dem Spätmittelalter. Dieses „Wiederauftauchen“ hat mit der aktiven Förderung bestimmter Frömmigkeitspraktiken seitens der Katholischen Kirche nach der Französischen Revolution zu tun. In den sogenannten ultramontanen¹⁴

¹⁰ Pulz 2007, 179 f.

¹¹ Siehe die Ausführungen in Holzem 2015, Kap. 4 *Konfessionsgesellschaften und die Verchristlichung der Lebenswelt*.

¹² Pulz 2007, 162.

¹³ Ein typisches Beispiel ist die sogenannte Wassertrinkerin von Frasdorf, die nicht bettlägerig war und um die sich keine Kultgemeinschaft gebildet hat. Schafhäutl 1937. Das gleiche gilt für Marie Kienker: Fiebert 2001. Beide Frauen waren regional bekannt.

¹⁴ Die kirchlichen Positionen waren zentralistisch-autoritär. Die ultramontane Bewegung etablierte ein ausgedehntes Presse- und Vereinswesen, welches sowohl politische als auch religiöse Interessen und Ziele verfolgte. In diesem Umfeld kam es zudem zu zahlreichen Ordensneugründungen v. a. karitativer Art. Kennzeichnende Frömmigkeitspraktiken waren

katholischen Milieus lehnte man den Liberalismus, die Säkularisierungstendenzen, demokratische Ideen und den Rationalismus der Aufklärung ab. Manche unterstützten aktiv sogenannte mystische Strömungen. Die Frauen des 19. Jahrhunderts allerdings lebten in einer Gesellschaft, in der die Aufklärungsideen vielerorts Fuß gefasst hatten, in der Ärzte mittlerweile nach anderen medizinischen Paradigmen arbeiteten, und in denen sich in manchen Regionen ein dezidiert Antikatholizismus ausgebreitet hatte.¹⁵ Die entstehenden Massenmedien trugen mir ihren Zeitungsberichten über die Fastenwunder dazu bei, dass diese überregional, ja sogar transnational wahrgenommen wurden.¹⁶ Ihre Nahrungsabstinenz war ein öffentliches Spektakel, das die Massen anzog. Viele Besucher_innen und Pilger_innen gingen von einem göttlichen Wunder aus, viele andere auch von Betrug, manche waren einfach nur neugierig. Ärzte begannen die Frauen zu untersuchen. Häufig diagnostizierten sie „Hysterie“, also einen Zusammenhang zwischen Krankheit und Uterus. Mancher Arzt kam aber auch zum Fazit, dass hier tatsächlich „ein Wunder der Natur“ vorliege: nicht direkt gottgewirkt (*übernatürlich*) im Sinne eines Wunders, aber *außernatürlich* und wunderbar bzw. Staunen hervorrufend. Diese Klassifikationen waren Teil von Gelehrten Diskursen der Frühen Neuzeit, die sich mit den Naturgesetzen, Ausnahmen davon, sowie der Rolle Gottes in der Schöpfung beschäftigten. Das semantische Spektrum zwischen dem „Wunderhaften“ und dem „Natürlichen“ war dabei stark ausdifferenziert.¹⁷

Die Frage, ob eine radikale Nahrungsabstinenz dauerhaft physiologisch möglich sei, war unter Ärzten bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts noch umstritten. Manche bejahten es, z. B. wurde entlang der damaligen Körpermodelle von einer Ernährung durch Luft über die Haut oder die Lunge ausgegangen.¹⁸ Noch bis Anfang des 20. Jahrhunderts bestanden religiöse und medizinische Erklärungen der Fastenwunder nebeneinander, konkurrierten miteinander oder überschnitten sich.¹⁹ Es lässt sich demzufolge keine einfache Geschichte einer Säkularisierung der Nahrungslosigkeit erzählen, in der eine religiöse von einer rationalen Deutung abgelöst worden ist. Vielmehr standen diese gleichzeitig nebeneinander und waren miteinander verflochten.²⁰

Wer keine Nahrung zu sich nahm, und *wo* und *wie* diese Person lebte, beeinflusste die Art der Zuschreibungen durch die soziale Umwelt massiv. Dabei spielten soziale Herkunft, Konfession, Geschlecht und der Wohnort eine wesentliche Rolle.

– neben den „neuen“ Mystikerinnen – der Herz-Jesu-Kult und Kulte um Marienerscheinungen. In den einzelnen Ländern Europas bildeten sich spezifische ultramontane Profile heraus. Unterburger 2005, 705–708.

¹⁵ Holzem 2017.

¹⁶ Graus 2017.

¹⁷ Daston 1991.

¹⁸ Fiebert 2001, 40. Wurm 2013, 135–136.

¹⁹ Marques 2017.

²⁰ Bigalke 2022, 24.

b) Die Beschreibung der Krankheit Anorexie im Handlungsfeld der Medizin

Die sogenannte *Anorexie* wurde um 1873/74 erstmals als eine eigenständige Krankheitskategorie beschrieben und benannt. Sie stand von Beginn an im Zusammenhang der Problematisierung und Verwissenschaftlichung der menschlichen Ernährung. Anfangs noch kaum bekannt, wurde sie im Zusammenhang mit Nahrungslosigkeit lange weitestgehend vernachlässigt. Stattdessen bildete in den 1870er Jahren die *Hysterie* noch die grundlegende Matrix, wenn bei Nahrungslosigkeit von einer Krankheit ausgegangen wurde. Hysterie war ein Sammelbegriff, in den die diversesten Symptomatiken als Varianten eingeordnet werden konnten. Appetitlosigkeit und Nahrungsverweigerung galten noch sehr lange als hysterische Symptome. Entsprechend wurde auch die *Anorexia nervosa* anfangs als eine Version der Hysterie verstanden, die sich in Form von Verdauungsstörungen bei jungen Frauen manifestierte. Der französische Internist Charles Lasègue hatte ihr 1873 den Namen „*anorexia hysterique*“ gegeben. Der Brite William Gull, der ein Jahr später drei Fallberichte veröffentlichte, bestritt den Zusammenhang mit hysterischen Erkrankungen, denn auch Männer seien von der neuen Krankheit betroffen. Es sei daher eher von einem nervösen Ursprung auszugehen, weswegen er den Begriff *Anorexia nervosa* einführte. Ihm war die Hysterie-Diagnose zu schwammig, um daraus ein in sich stimmiges Krankheitskonzept zu entwickeln. Das hatte unter anderem damit zu tun, dass er sich an den Prämissen der Neurologie orientierte. Gull konzentrierte sich auf die rein physiologischen Merkmale der Krankheit. Diese medizinischen Deutungskämpfe über den Ursprung der Anorexie führten wiederum zu einer erhöhten öffentlichen Aufmerksamkeit, wobei anfangs beide Deutungen – Hysterie oder Nervenkrankheit – nicht eindeutig voneinander zu trennen waren, denn auch die Hysterie wurde zunehmend als Nervenkrankheit debattiert.²¹ Langsam aber verschwanden Hysterie-Diagnosen und die Nervosität stand nun für eine lange Zeit paradigmatisch für alles Pathologische.²² Dagegen zeichnete sich „Lasègues Darstellung [...] im Gegensatz zu Gull durch eine psychologische Herangehensweise aus. Er geht auf die familiären Konflikte ein, aus denen sich die Anorexie entwickeln könne, und betone Probleme, die spezifisch für junge Mädchen des Bürgertums im Übergang zum Erwachsensein waren und die er als ursächlich für die Entwicklung der Anorexie herausarbeitet.“²³

Der Fokus im Umgang mit dem Nichtessen im Kontext des Anorexie-Diskurses lag eher auf dem Problem eines „nervösen“ Magens, ganz anders also als heute. Befürchtungen der Patient_innen bezüglich ihrer Figur und ihres Gewichts sind erst viel später zu den charakteristischen Motiven der Nahrungsenthaltung im Konzept der Anorexie geworden. Aber Ernährung spielte auch in der bürgerlichen Kultur des ausgehenden 19. Jahrhunderts eine zentrale normierende Rolle:

²¹ Scull 2009.

²² Brumberg 2000. Marcinski 2020, 91–92.

²³ Marcinski 2020, 92.

Sie war moralisch und genderspezifisch codiert. Wenig Nahrung zu sich zu nehmen, galt für Frauen als Zeichen für Disziplin und Anstand, Selbstbeherrschung und Bescheidenheit. Nahrungsverweigerung wurde zu einem verbreiteten Typus des Krankseins bürgerlicher junger Frauen. Manche zeigten ein Kontinuum von äußerst wählerischem Essverhalten, geringem Appetit und Verdauungsstörungen bis hin zur Nahrungsverweigerung. Ihre Rolle als magersüchtige Kranke in der Familie scheint für die Lösung spezifischer sozial-psychologischer Probleme besonders geeignet gewesen zu sein. Die Betroffenen entzogen sich belastenden Situationen, indem sie nicht mehr an den gemeinsamen Mahlzeiten der Familie teilnahmen und als Kranke zunächst nicht verheiratet werden konnten. Erst nach ihrer Heilung konnten Heiratspläne erneut thematisiert werden.²⁴ Der mehrheitlich weiblich codierten Krankheit des Nichtessens stand eine männlich codierte, gesundheitspräventive und charakterförderliche Praxis der Nahrungsenthaltung gegenüber.

c) Temporäres radikales Fasten in der Athleticszene der USA

Das dritte Handlungsfeld ist die US-amerikanische Körper- und Fitnesskultur. Einer ihrer Protagonisten war Bernarr Macfadden (1868-1955). Fitnesskultur war eine Kombination aus Bodybuilding verbunden mit eigenen Ernährungs- und Gesundheitstheorien. Macfadden gründete früh seinen eigenen Verlag und prägte über Jahrzehnte den US-amerikanischen Fitnessdiskurs. Er veröffentlichte sein erstes Buch über das Fasten (*Macfadden's fasting, hydrophathy and exercise*) im Jahr 1900²⁵ und entwickelte Bildungsprogramme, wie z. B. *The Physical Culture Training School*.²⁶

Temporäres radikales Fasten wurde von Macfadden und anderen Vertretern wie dem Arzt Edward Dewey (1837-1904) und dem Verleger Charles Haskell als gesundheitspräventive Maßnahme und zur Heilung von akuten und chronischen Krankheiten beworben. Es sei gut gegen Grippe, Asthma, Katarrh und sogar gegen Krebsleiden. Damit wurde es als Allheilmittel kategorisiert. Fast alle Befürworter des Fastens in diesem Handlungsfeld zwischen 1890 und 1930 waren Männer. Diese Fitness-Autoren machten temporäre Nahrungsabstinenz zum Schlüssel für physische Stärke und wahre Männlichkeit. Sie rahmten diese Praxis als unerschrocken, heroisch und als ein klares Zeichen für oder einem Weg zu finanziellem und sozialem Erfolg. Da diese Praxis manchmal in der Öffentlichkeit mit Anorexie in Verbindung gebracht wurde, betonten diese Männer immer wieder, dass sie reichlich aßen, wenn sie nicht fasteten, und dass sie nur in bestimmten Abständen und für eine begrenzte Dauer auf Nahrung verzichteten. Dewey und Haskell behaupteten, dass das Fasten ihre persönlichen Tugenden zu

²⁴ Ebd. 96.

²⁵ Macfadden 1900.

²⁶ Whorton 1982.

kultivieren helfe. Damit rahmten sie die Praxis als geeignetes Instrument für die Weiterentwicklung der eigenen Selbstbeherrschung.²⁷

In den von ihnen publizierten Gesundheitsratgebern basierten weitere Begründungen für das Fasten auf der neu entdeckten medizinischen Keimtheorie. Sie warnten die Leser_innen vor Selbstvergiftungen der eigenen Gedärme durch die falsche Ernährung. Dahinter stand das Ideal des reinen Körpers – sowohl innen wie außen. Idealisierendes Ziel war ein Leib, der gründlich deodoriert war und durch das Fasten zusätzlich einen angenehmen und respektablen Duft verströmte. Selbst die Idee von geruchlosen Exkrementen als Ideal wurde von den Fastenbefürwortern ausführlich thematisiert. Im Allgemeinen empfahl Macfadden eine siebentägige Pause vom Essen. Er vermarktete diese kurzen Fastenperioden als vergnügliche Erfahrung. Es gehe nicht um Leid und dessen Überwindung, sondern um die Entwicklung der tugendhaften Selbstbeherrschung.²⁸ Das Schrifttum von Bernarr Macfadden war zudem durchdrungen von Vorstellungen der damaligen Eugenik und Rassetheorien. Er setzte schwarze und asiatische Männer den weißen Männern als Gegenstücke gegenüber, um dann die körperliche Überlegenheit der „weißen Rasse“ zu verdeutlichen. Das geschah sowohl textlich als auch visuell. Die Befähigung zu und Kultivierung von Selbstbeherrschung sei nur den Vertretern der angelsächsischen Rasse zu eigen und markiere den Unterschied zu den „degenerierten Rassen“, die an die tierische Befriedigung des Essens gebunden blieben und viel zu schwach zum Fasten seien. Die Fähigkeit zum Fasten und das Weißsein fügten sich dabei in eine größere Logik von Körperbeherrschung und der Demonstration von Überlegenheit ein.²⁹

d) Lebende Skelette und Hungerkünstler in der Unterhaltungsbranche

Isaac Sprague (1841-1887) begann im Alter von 12 Jahren an Gewicht zu verlieren und dieser Gewichtsverlust setzte sich trotz seines normalen Appetits sein Leben lang fort.³⁰ Nach dem Tod seiner Eltern konnte Sprague nicht genug arbeiten, um seinen Lebensunterhalt zu bestreiten, so dass er zunächst arbeitslos wurde. Im Jahr 1865 wurde ihm dann eine Stelle bei einem Zirkus angeboten, wo er als „lebendes Skelett“ in einer sogenannten *Sideshow*³¹ auftrat. Phineas Taylor

²⁷ Griffith 2004, Kap.: *Living on Air: Gospels of Fasting, Conquest, and Purgation*.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., 128–129.

³⁰ Auch wenn Historiker_innen mit ex-post Diagnosen vorsichtig sein müssen, gibt es Vermutungen, dass er und andere an progressiver Muskeltrophie litten. Bei der Arbeit mit historischen Text- und Bildquellen werden solche Diagnosen kontrovers diskutiert. Naturwissenschaftliche Methoden, die zunehmend in der Geschichtsforschung angewendet werden und mit menschlichen Überresten arbeiten, haben andere methodische Möglichkeiten der ex-post Diagnostik (z.B. Untersuchungen von Knochen). Stolberg 2012, 209–227.

³¹ Eine *Sideshow* war in den USA ein spektakuläres Nebenprogramm von großen Zirkus- oder Jahrmarktsveranstaltungen. Sie waren für ein Publikum mit weniger Geld konzipiert. Die Shows ähnelten den deutschen Schaubuden. Oft wurden dort körperliche Abnormitäten von

Barnum (1810-1891), der Unterhaltungsunternehmer und Direktor des *Barnum and Bailey Circus* entdeckte Sprague und heuerte ihn dann für seine *American Museum Freak Show* an. Seitdem tourte Sprague durch die USA und schließlich auch in Übersee.

Der als Hungerkünstler bekannt gewordenen Giovanni Succi fastete im Jahr 1880 öffentlich in New York 45 Tage und ging mit dieser Praxis später auf Europatour. Dieses Schauhungern hatte von Anfang an Wettbewerbscharakter: ein Spektakel, das mit der Schaulust der Zuschauer_innen spielte und sofort zum Medienereignis wurde. Manche hielten Succi für verrückt oder für einen Betrüger. Bald begannen andere Männer – seltener Frauen – seine Praxis zu imitieren und nahmen dafür ebenfalls italienische Künstlernamen an, weil sie sich davon mehr Erfolg verhofften, wie der Norweger Francisco Cetti, der Deutsche Riccardo Sacco oder der Franzose Stefano Merlatti. Diese Spektakel riefen regelmäßig ambivalente Emotionen bei den Betrachter_innen hervor.³² Im Jahr 1904 ließ sich Ricardo Sacco alias Wilhelm Bode zum Münchner Oktoberfest auf „der Wiesn“ in einen Glaskasten einschließen, in dem er fünfzehn Tage ohne Nahrung ausharren wollte. Direkt neben dem gastronomischen Angebot wie den Ochsen am Spieß und dem Massenbesäufnis in den Bierzelten fastete Bode in einem Glaswürfel. Drei Tage lang gab es Tumulte entrüsteter Besucher um den Glaskasten, dann kapitulierten die städtischen Ordnungshüter. Der Hungerkünstler wurde aus seinem Käfig zwangsbefreit und zu einer Brotzeit im *Cafe Wittelsbach* verpflichtet. Woher kam diese Rage der Besucher? Eine mögliche Deutung könnte sein, dass diese öffentlich sichtbaren Dauerfaster die ärmeren Besucher_innen der Wiesn an ihre alltäglichen Entbehrungen erinnerte, die man auf dem Oktoberfest für ein paar Stunden hinter sich lassen wollte.³³

Die Zurschaustellung in abgeschlossenen Glaskästen setzte sich auch bei den anderen Hungerkünstlern durch. Sie wurden zunehmend streng bewacht, um den Betrugsvorwürfen der Zuschauer zu begegnen und die Glaubwürdigkeit zu steigern. Die Hungerkunst war angewiesen auf ein Publikum und wurde in ihrer kommerzialisierten Form zum Beruf, der den Lebensunterhalt sicherte. Die Mineralwasserfirmen, die das Trinkwasser lieferten, brachten ihre Reklame an die Außenwände dieser Kästen an. Ihre Bühnen waren Jahrmärkte, Theater und Wirtshäuser. Neben der Bewunderung und dem Staunen war es immer auch ein Gruseffekt, den das inszenierte Hungern bei Zuschauer_innen auslöste. „Das Hungern offenbarte die eigene Verletzlichkeit und damit den Tod als möglichen Endpunkt der Darbietung.“³⁴ Manche Hungerkünstler rahmten ihr Handeln religiös: Giovanni Succi sprach von einem spirituellen Akt, bei dem er mit Gott in Kontakt trete.

Menschen zur Schau gestellt: bärtige Frauen, superstarke Männer, lebende Skelette oder kleinwüchsige Menschen. Siehe Chemers 2008, Durbach 2020.

³² Payer 2000, Gooldin 2003, 47. Marcinski 2020, 67.

³³ Kubitz 2022.

³⁴ Marcinski 2020, 65.

Die Hungerkunst als Praxis war eng verbunden mit der Entstehung der Wissenschaftsdisziplin der Physiologie, die sich (unter anderem) mit der Erforschung des menschlichen Stoffwechsels beim Hungern im Feld der Medizin etablierte und diese dadurch verwissenschaftlichte. Diese Verbindung war eine *win-win*-Situation für die Akteure beider Seiten: Die Möglichkeit zur empirischen Hungerforschung am Menschen war nun gegeben und diese wiederum verlieh der Hungerkunst eine gewisse gesellschaftliche Seriosität, da ihre Praxis als Beitrag für den wissenschaftlichen Fortschritt betrachtet werden konnte.³⁵

Bei der Hungerkunst ging es primär um das Zurschaustellen des Hungerns, welches zunächst als Leiden dann aber als dessen sichtbare Überwindung performt werden sollte. Die Fähigkeit zu hungern, wurde als ein bewusster Akt der Entsagung inszeniert, der einen starken Willen und Selbstdisziplin verlangte. All dies seien Fähigkeiten, die vor allem Männer, und nur wenige Frauen aufbringen könnten, so die vermittelte Botschaft. Die Hungerkunst verdeutlichte und machte leiblich sichtbar – wie schon das Fasten der Gesundheitsreformer der Fitnesskultur – was bürgerliche Tugenden wie Disziplin sind und dass diese erstrebenswert seien. Die Hochzeit der Hungerkunst dauerte bis zum I. Weltkrieg, in dem viele Menschen erneut selbst die Erfahrung mit Hunger und Mangelernährung machen mussten.³⁶

In der Öffentlichkeit litten die lebenden Skelette nicht: ihre knöchernen Silhouetten stellten sie als nicht schmerzhaft zur Schau. Ihre abgemagerten Körper wurden nicht als Resultat einer Willensanstrengung oder einer Überwindung von Hunger gezeigt, sondern vielmehr als ein staunenswerter, aber natürlicher physiologischer Zustand.

Schlussbemerkungen

Phänomene der radikalen Nahrungsabstinenz und des Hungerns waren im 19. und 20. Jahrhundert in vielen Handlungsfeldern zu finden: katholische Kultgemeinschaften um weibliche Mystikerinnen und sogenannte Fastenwunder, männerdominierte Fastenkuren für die Gesundheit, gegen Krankheiten und für die eigene Fitness, unterhaltende Hungerkunst und die Freak Shows der „lebenden Skelette“, sowie junge weibliche Anorexie-Patientinnen in medizinischer Behandlung. Diese Menschen lebten und praktizierten zur gleichen Zeit und an den gleichen Orten ihre Nahrungsabstinenz. Dies führte auch zu Wechselwirkungen zwischen den einzelnen Phänomenen. Anorexie beeinflusste die Selbstdarstellung der Akteure der athletischen Fastenkuren. Die Hungerkünstler wurden Objekte medizinisch-physiologischer Forschung ebenso wie die katholischen Fastenden, die unter psychologischen, neurologischen und physiologischen Aspekten untersucht worden waren.

³⁵ Ebd., 66.

³⁶ Ebd., 72.

Aber die Deutungen durch die Zeitgenossen, ob nun Laien oder medizinische und religiöse Experten, variierten stark in den verschiedenen Handlungsfeldern. Diese Unterschiede waren nicht nur vom professionalen Wissen der Experten beeinflusst (juristisch, medizinisch, psychologisch, theologisch), sondern auch von den sozialen Merkmalen (soziale Herkunft, Geschlecht, Bildungsniveau, Religionszugehörigkeit, Herkunftskultur, Hautfarbe oder Alter). Diese Merkmale müssen bei der historischen Untersuchung als voneinander abhängig betrachtet werden. Männer dominierten die unterhaltende Hungerkunst und die öffentlichen Fastenkuren der Fitnesskultur der weißen Mittelschicht. Wenig gebildete Frauen dominierten dagegen die meist ländlichen katholischen Kulte und wurden dabei zu potenziellen Heiligen. Städtische junge Bürgersfrauen wiederum wurden als magersüchtig oder hysterisch beschrieben.

Die historischen Rahmenbedingungen in den jeweiligen Handlungsfeldern hatten ebenfalls einen Einfluss auf die Urteile der Zeitgenoss_innen über die Praxis der Fastenden: Was war damals eine legitime, ethisch vertretbare Unterhaltung? Welcher Grad an Kommerzialisierung war im Handlungsfeld Religion erlaubt? Welche rechtlichen Regelwerke setzten Grenzen für Akteur_innen im Bereich des Gesundheitsmarktes? Wie weit durften Ärzte bei der Untersuchung von Patient_innen gehen, z. B. im Hinblick auf Experimente mit ihnen?

Der Vergleich lässt Ähnlichkeiten aber auch Unterschiede in den vier Handlungsfeldern sichtbar werden:³⁷ Die Darbietung in der Öffentlichkeit und die Tendenz zur Kommerzialisierung finden sich sowohl bei der Hungerkunst, der Fastenkur und auch bei den eher säkularen weiblichen Fastenwundern, nicht aber hingegen bei den Magersuchtkranken. Narrative mit positiven Tugendzuschreibungen, wie etwa körperliches Leid klaglos ertragen können oder die Performanz von Selbstdisziplin, finden sich bei den Fastenwundern und den Hungerkünstlern, nicht aber bei den Anorektikerinnen und lebenden Skeletten. Staunen über die Bedürfnislosigkeit sieht man seitens der Zuschauer_innen bei den lebenden Skeletten und bei den Fastenwundern. Betrugsvorwürfe ließen sich dagegen überall außer bei den lebenden Skeletten finden.

Die Selbst- und Fremddeutungen bei den Fastenwundern changierten zwischen den Deutungen des Ausgeliefertseins an einen kranken Körper, der Unfähigkeit zu essen im Rahmen einer passiv gedachten Weiblichkeit, oder aber dem heroischen Aushalten von Leid zur Ehre Gottes in der *Imitatio Christi* sowie als Sühne für die Welt. Das Spektrum der Interpretationen reichte bei den Fastenwundern sehr weit: von der heiligen Heldin, über Personen in einem geschlechtslosen Zustand zwischen Leben und Tod, vom Opfer der eigenen sozialen Lebensumstände, bis zum listigen und betrügerischen Bauernmädchen, oder Frauen, die wahlweise ihrem Unterbewusstsein oder den suggestiven Einflüsterungen ihre Beichtväter ausgeliefert sind. Insbesondere die Kategorie Geschlecht ist integraler Bestandteil der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurse über Praktiken der

³⁷ Zur erkenntnistheoretischen Unterscheidung zwischen „Ähnlichkeit“ und „Gemeinsamkeit“ siehe Freiburger 2011, 200.

radikalen Nahrungsabstinenz. Darin ist die Zuschreibung von *Aktivität* oder *Passivität*, also die Frage nach der Absichtlichkeit der Nahrungsabstinenz zentral. Über die Deutung der Praktiken des Nichtessens wurden auch in diesen Handlungsfeldern Geschlechterverhältnisse reproduziert und stabilisiert.³⁸

Wichtige professionelle Akteure, welche die Themen bearbeiteten und in der Öffentlichkeit verhandelten, waren Mediziner, z. B. Vertreter der Neurologie oder Physiologie, manchmal auch Psychiater. Die Nahrungsabstinenz in allen genannten Handlungsfeldern wurde zu einem wissenschaftlichen Objekt gemacht. Die Antworten auf die Frage nach den Motivationslagen der Praktiker_innen bleiben heterogen: Wie sind sie überhaupt empirisch-historisch untersuchbar? Handelt es sich zu Beginn der Nahrungsabstinenz um die gleichen Motive wie am Ende? Kann es mehrere Motive geben? Ist es naiv nach individuellen Intentionen und Motiven zu fragen angesichts der stets sozialen Eingebundenheit menschlichen Denkens und Handelns.³⁹ Handelt es sich um physiologische oder/und psychologisch bedingte Phänomene? Nicht einmal die zunächst als physiologische Krankheit beschriebene *Anorexie* ist ein eindeutiger Fall im Sinne eines rein naturwissenschaftlichen Gegenstandes. Das Krankheitskonzept hat zugleich ein kulturelles und soziales Eigenleben. Es ist zeit- und ortsgebunden und verfügt mittlerweile über eine 150-jährige Geschichte. Die Existenz der *Anorexie* als anerkannte Krankheit ist auch abhängig von den jeweiligen zeitgenössischen Diskursen und Institutionen. Die Anorektikerinnen sind nicht nur passive Personen, also Patientinnen, die diagnostiziert werden. Sie waren und sind zugleich Akteurinnen ihrer Krankheit und bringen die Anorexie als sichtbares Phänomen mit hervor. Und dabei prägen und verändern sie es. Dieser diachrone, wechselseitige Prozess lässt sich auch für die weiblichen Fastenwunder beobachten.⁴⁰

So bleibt die Ausgangsfrage: Wurde Nahrungsabstinenz als Mittel einer *intendierten* Selbsttransformation genutzt? Insbesondere in den Quellen zu den bettlägerigen Fastenwundern, die im Ruf der Heiligkeit standen, und bei den fastenden Männern der Fitnesskultur lassen sich in deren Selbstaussagen sowie auch in den Zuschreibungen der Zeitgenoss_innen Hinweise finden, die auf ein solches Ziel oder Effekt schließen lassen. Das Kultivieren eines zukünftigen Heiligenkörpers und das Hervorbringen heroischer weißer, gesunder, wohlriechender Männlichkeit sind gute Beispiele für eine intendierte Körpertransformation, die zugleich auch als Versuch der Selbsttransformation betrachtet werden können.

³⁸ Setzwein 2004, Scheer 2013.

³⁹ Bei dieser Frage können Historiker_innen von denjenigen Soziolog_innen profitieren, die sich mit Theorien des sozialen Handelns beschäftigen. So differenzieren akteurszentrierte Ansätze zwischen Begründungen, Ursachen und Motivlagen. Abels 2009, 134–157.

⁴⁰ Mit diesen Fragen wird sich intensiv in der Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftsphilosophie beschäftigt. Ian Hacking hat für diesen wechselseitigen Prozess zwischen Klassifikationen und Klassifizierten den Begriff des Rückkoppelungseffektes eingeführt. Hacking 1995. Vgl. Marcinski 2020, 41–47.

Bibliographie

- Abels, Heinz, 2019, Einführung in die Soziologie Band 2: Die Individuen in ihrer Gesellschaft, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bigalke, Bernadett, 2022, „Mir langt der Heiland“: Vorstudie zu religiös begründeter Nahrungsabstinenz im modernen Katholizismus, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 30,1, 22–59.
- Blum, Daniela, 2021, *Intercessio, nicht nur imitatio: Konzepte der Nachahmung Christi in hagiographischen Texten des 13. Jahrhunderts*, in: Leppin, Volker (Hg.), *Schaffen und Nachahmen: Kreative Prozesse im Mittelalter*, Berlin: de Gruyter, 407–422.
- Brumberg, Joan J., 2000, *Fasting girls: The history of anorexia nervosa*, New York: Vintage Books.
- Burkart, Matthias / Mehler, Johann Baptist (Hg.), 1919, *Juliana Engelbrecht, die gottbegnadete Jungfrau von Burgweinting*, Regensburg: Manz.
- Buschmann, Maximilian, 2015, Hungerstreiks. Notizen zur transnationalen Geschichte einer Protestform im 20. Jahrhundert, in: *APuZ* 49, 34–40.
- Chemers, Michael, 2008, *Staging stigma: a critical examination of the American freak show*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Daston, Lorraine, 1991, Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe, in: *Critical Inquiry*, 18, 1, 93–124.
- Durbach, Nadja, 2020, Atypical Bodies: The Cultural Work of the Nineteenth-Century Freak Show, in: Huff, Joyce/ Stoddard Holmes, Martha (Hg.), *A cultural history of disability in the long nineteenth Century*, London: Bloomsbury Academic, 23–42.
- Griffith, Ruth Marie, 2004, *Born Again Bodies: Flesh and Spirit in American Christianity*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- de Meester, Conrad, 2020, *La fraude mystique de Marthe Robin*, Paris: Editions du cerf.
- Fiebert, Monika (Hg.), 2001, *Kranke, Betrügerin oder Wundermädchen?: die Geschichte der Anne Marie Kienker aus Eppendorf bei Borgloh im Fürstbistum Osnabrück*, Osnabrück: Landkreis Osnabrück.
- Freiberger, Oliver, 2011, Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz der Religionswissenschaft, in: Lehmann, Karsten / Kurth, Stefan (Hg.), *Religionen erforschen: Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 199–218.
- Goetz, Hans-Werner, 2016, *Gott und die Welt: Teil 1, Band 3. IV. Die Geschöpfe: Engel, Teufel, Menschen*, Göttingen: V&R unipress.
- Gooldin, Sigal, 2003, Fasting Women, Living Skeletons and Hunger Artists: Spectacles of Body and Miracles at the Turn of a Century, in: *Body & Society* 9, 2, 27–53.
- Graus, Andrea, 2017, A visit to remember: stigmata and celebrity at the turn of the twentieth century, in: *Cultural and Social History* 14,1, 55–72.

- Hacking, Ian, 1995, The looping effect of human kind, in: Sperber, Dan, (Hg.), *Causal Cognition: A Multidisciplinary debate*, Oxford: Clarendon Press, 351–383.
- Hafner, Johann Evangelist, 2010, *Angelologie*, Paderborn: Schöningh.
- Holzem, Andreas, 2015, *Christentum in Deutschland 1550–1850: Konfessionalisierung, Aufklärung, Pluralisierung*, Bd. 1, Paderborn: Schöningh.
- Holzem, Andreas, 2017, Katholizismus, europäischer Ultramontanismus und das Erste Vatikanische Konzil, in: Schjørring, Jens H. (Hg.), *Geschichte des globalen Christentums*, Teil 2, 19. Jahrhundert, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 161–234.
- Israel, Uwe, 2005, Leben vom lebendigen Gott: Hostienesser im Mittelalter, in: *Mediaevistik* 18, 69–81.
- Köppl, Christiane, 1997, *Mystik und Öffentlichkeit: Der Kult der Therese Neumann*, Aachen: Fischer.
- Kubitza, Michael, 2022, München um 1900: Arm und Reich, in: Bayrischer Rundfunk, Sendung Radiowissen: <https://www.br.de/mediathek/podcast/radiowissen/muenchen-um-1900-arm-und-reich/1798894> (letzter Zugriff: 11. Mai 2023).
- Macfadden, Bernarr, 1900, *Macfadden's fasting, hydropathy and exercise: nature's wonderful remedies for the cure of all chronic and acute diseases*, London: Bernarr Macfadden.
- Marcinski, Isabella, 2020, *Hunger spüren: Leib und Sozialität bei Essstörungen*, Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- Marques, Tiago Pires, 2017, Experiencing Religion and Medicine: Marian Apparition and victim souls in Portugal, 1910–1950, in: Smaele, Henk de / Osselaer, Tine / Wils, Kaat (Hg.), *Sign or Symptom?: Exceptional Corporeal Phenomena in Religion and Medicine in the Nineteenth and Twentieth Centuries.*, Leuven: Leuven University Press, 141–162.
- o.N., 1948, *Steigendes Licht: Anna Nassl; eine Sühneseele aus dem Dritten Orden des heiligen Franziskus; gestorben im Rufe der Heiligkeit am 18. Februar 1933*, Donauwörth: Cassianum.
- Payer, Peter, 2000, *Hungerkünstler in Wien*, Wien: Verein für die Geschichte der Stadt Wien.
- Pulz, Waltraud, 2007, *Nüchternes Kalkül – verzehrende Leidenschaft: Nahrungsabstinenz im 16. Jahrhundert*, Köln: Böhlau.
- Rossi, Leonardo, 2020, ‚Religious virtuosi‘ and charismatic leaders. The public authority of mystic women in nineteenth-century Italy, in: *Women's History Review* 29, 1, 90–108.
- Schafhäutl, Karl Emil von, 1937, *Die Wassertrinkerin Marie Furtner, die 50 Jahre lang nur von Wasser lebte*, [Rähnitz-]Hellerau/Dresden: Bittner Verl. f. Volksheilkunde.
- Scheer, Monique, 2013, Das Medium hat ein Geschlecht: Fünf Thesen zum besonderen Verhältnis zwischen Frauen und „angemaßter Heiligkeit“ aus kulturwissenschaftlicher Sicht, in: Wolf, Hubert (Hg.), „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit:

- Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, München: De Gruyter Oldenbourg, 169–192.
- Setzwein, Monika, 2004, Ernährung – Körper – Geschlecht: zur sozialen Konstruktion von Geschlecht im kulinarischen Kontext, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Stolberg, Michael, 2012, Möglichkeiten und Grenzen einer retrospektiven Diagnose, in: Pulz, Waltraud, (Hg.), Zwischen Himmel und Erde: Körperliche Zeichen der Heiligkeit, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 209–227.
- Scull, Andrew, 2009, *Hysteria: The Disturbing History*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Sonntag, Jörg, 2010, Speisen des Himmels: Essgewohnheiten und ihre biblischen Konzeptionalisierungen im christlichen Kloster des Hochmittelalters zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: *Saeculum* 60, 2, 259–276.
- Klaus Unterburger, „Ultramontanismus“, in *RGG*⁴ 8, 2005, 705–708.
- Van Osselaer, Tine u.a. (Hg.), 2020, *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800–1950 Between Saints and Celebrities*, Leiden: Brill.
- Whorton, James C., 1982, *Crusaders for fitness: the history of American health reformers*, Princeton: Princeton University Press.
- Wurm, Clara, 2013, *Medizinische Konzepte zur religiösen Stigmatisation im 19. Jahrhundert*, Köln: Deutsche Zentralbibliothek für Medizin.

