GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Der Körper als praktische Wirklichkeit : Zur Soziologie des Körpers und ihrer theologischen Anschlussfähigkeit

Goertz, Stephan

2015

https://doi.org/10.25595/63

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Goertz, Stephan: *Der Körper als praktische Wirklichkeit : Zur Soziologie des Körpers und ihrer theologischen Anschlussfähigkeit* , in: Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien, Jg. 21 (2015) Nr: 1, 63-96. DOI: https://doi.org/10.25595/63.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Verlag Barbara Budrich.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.3224/fzg.v21i1.20865

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY ND 4.0 Lizenz (Namensnennung - Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY ND 4.0 License (Attribution - NoDerivates). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien 21/1: 63-96

Stephan Goertz

Der Körper als praktische Wirklichkeit

Zur Soziologie des Körpers und ihrer theologischen Anschlussfähigkeit

Zusammenfassung: In der christlichen Tradition erscheint der menschliche Körper als eine theologische Wirklichkeit. Er ist von Gott mit bestimmten Wesens-Eigenschaften geschaffen worden, die wir Menschen respektieren sollen. Anthropologisch und soziologisch hingegen gilt der Körper – und damit auch die menschliche Sexualität und das Geschlechterverhältnis – als praktische Wirklichkeit. Der Mensch muss etwas aus sich machen, er muss ein Verhältnis finden zu sich selbst. Die Identität wird zu einem reflexiven Projekt, das die eigene Körperlichkeit einschließt. Der Körper erweist sich dabei zugleich als Produzent und Produkt von Gesellschaft. Seine Autonomie kann das Individuum also immer nur unter bestimmten Bedingungen realisieren. Erst wenn die Idee reflexiver Selbstgestaltung theologisch eingeholt wird, kann die Opposition zwischen moderner Selbst- und religiöser Fremdbestimmung überwunden werden.

Schlagwörter: Autonomie; Anthropologie; Christentum; Identität; Körper; Soziologie; Theologie.

The Body as Practical Reality

On the sociology of the body and its theological connectivity

Abstract: In the Christian tradition, the human body appears to be a theological reality. It was made by God, with certain essential qualities which are to be respected by us humans. However, on an anthropological as well as on a sociological level, the human body – and with it human sexuality and gender relations – is said to be a practical reality. The human being has to make something of her/himself; s/he has to find a relation to her/himself. Identity becomes a reflexive project that includes one's own corporeality. The body is then both producer and product of society. Thus, the individual can realise her/his autonomy only in certain circumstances. The opposition between modern self-determination and religious heteronomy can only be overcome when theology catches up with the idea of reflexive self-design.

Keywords: Autonomy; Anthropology; Christianity; Identity; Body; Sociology; Theology.

> *Was immer zu den spezifischen Gaben menschlicher Natur gerechnet sein will, liegt nicht im Rücken menschlicher Freiheit, sondern in ihrem Bereich, dessen sich jeder einzelne stets von neuem bemächtigen muß, will er ein Mensch sein. (…) Nicht nur die Menschen wandeln sich, auch das Menschliche verändert sich im Wandel der Zeit.*
>
> Helmuth Plessner, „Lachen und Weinen"

© 2015 Budrich Unipress. 10.3224/fzg.v21i1

Von der *Wiederkehr des Körpers* und der *Wiederkehr der Religion* ist viel die Rede. Zwischen beiden Phänomenen besteht ein Zusammenhang. Die Revitalisierung religiöser Traditionen stellt eine Reaktion dar auf die mit Modernisierungsprozessen einhergehende Infragestellung hergebrachter Sexualnormen und Geschlechterordnungen. Moderne Subjekte (er)leben ihre Körperlichkeit anders als frühere Generationen. Auch in den bioethischen Debatten der Gegenwart geht es um die Frage, wie wir verantwortlich mit unserer eigenen Körperlichkeit umgehen wollen. Dies gilt bei Leibe nicht nur am Lebensende. Warum sollen wir unseren Körper nicht durch diverse Praktiken verbessern oder optimieren? Gibt es überhaupt so etwas wie Pflichten gegenüber uns selbst als körperliche Wesen? Religiöse Traditionen stehen solchen Fragen in der Regel nicht gleichgültig gegenüber. Zumal wenn sie, wie die katholische Kirche, mit dem Anspruch auftreten, für *Glaube und Moral* gleichermaßen zuständig zu sein.

Religion bemächtigt sich auf doppelte Weise der menschlichen Körperlichkeit. Sie etabliert, etwa über asketische oder rituelle Vorstellungen, bestimmte Weisen des Umgangs mit dem eigenen wie dem fremden Körper und sie reguliert über moralische Vorstellungen das körperliche Handeln der Gläubigen. So wird der Körper religiös geformt und normiert. Nur dadurch gelingt es der Religion überhaupt, sich als eine das ganze Leben bestimmende Größe zu behaupten. Wenn in der christlichen Tradition von Seelsorge die Rede ist, sollte man sich nicht täuschen lassen. Diese Seelsorge war stets auch Körpersorge. Gerade deshalb wird die moderne Autonomieerklärung des Subjekts zur religiösen Herausforderung. Die individuelle Selbstbestimmung erstreckt sich auf den eigenen Körper und wird uns als Handlungsmöglichkeit reflexiv bewusst. Dieses Wissen prallt auf die Glaubensüberzeugung, dass nicht wir selbst über uns verfügen dürfen, weil Gott allein Herr über Leben und Tod ist[1] und er uns seinen Willen in der Schöpfungsordnung geoffenbart hat.[2] Es scheint auf eine Entscheidung zwischen autonomer und religiöser Selbstdeutung des Menschen hinauszulaufen. Von daher erklärt sich die Beobachtung der Historikerin Barbara Stollberg-Rilinger: „Wenn gegenwärtig in der Öffentlichkeit von Religion die Rede ist, dann geht es in der Regel nicht um die jeweilige Glaubensbotschaft, sondern vielmehr um Fragen von Sexualität und Geschlechterrollen“ (Stollberg-Rilinger 2014: 9). Der Umgang mit dem eigenen Körper ist zum Ort der Rivalität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung geworden. Will die religiöse Perspektive dabei nicht als Faktor von sittlicher Fremdbestimmung erscheinen, hat sie ihr Verhältnis zur modernen Reflexivität von Körperlichkeit zu klären. Dazu gehört die Frage, wie weit sie sich einlassen kann auf die wissenssoziologische Einsicht, dass wir unweigerlich die Konstrukteure unserer eigenen Moral sind. Wie verhält sie sich dazu, dass wir uns autonom zu unserer eigenen Körperlichkeit verhalten können? Dass wir ein historisches Bewusstsein davon entwickelt haben, dass dieses Verhältnis geschichtlichen Veränderungen unterworfen ist? Was bedeuten diese Einsichten für die Vorstellungen von einer gewissermaßen präreflexiven, normativen Schöpfungsordnung, die sich dem freien Willen Gottes verdankt (vgl. dazu auch Goertz 2008 und 2014a)?

Die von Natur aus prekäre Welt des Menschen

Wer über den Menschen als *Einheit von Leib und Seele* spricht, darf sich in der Regel der Zustimmung der Theologie sicher sein, weil auf diese Weise ein Primat der Seele über den Körper verhindert und der Komplexität des menschlichen Daseins Rechnung getragen wird (vgl. Fiorenca/Metz 1967).[3] Die Idee der Einheit von Leib und Seele richtet sich gegen eine latente oder manifeste Geringschätzung des menschlichen Körpers. Vor allem die Christologie (Inkarnationslehre, Auferstehung des Leibes) kann die Theologie vor einer solchen anthropologischen Reduktion bewahren. Die in den neutestamentlichen Schriften berichteten Krankenheilungen Jesu bezeugen eine den Körper einbeziehende Praxis der Nächstenliebe. Die Sorge um den anderen war in der christlichen Tradition immer auch die Sorge um dessen kranken oder versehrten Körper (vgl. Mt 25, 35-46), was indes einhergehen konnte mit einer Geringschätzung oder Verachtung der eigenen Leiblichkeit, die als Ort eines eigensinnigen Quertreibens erfahren wurde. In der asketischen Tradition beglaubigt der Körper schmerzhaft und augenfällig durch Kasteiungen die vorbehaltlose religiöse Hingabe des Gläubigen. Die Seele mag unsicher und angefochten sein, der Körper dokumentiert die gläubige Entschlossenheit. Er kann nicht täuschen, er wird zum authentischen „Organ der Wahrheit" (Hahn 2000: 394). Ich muss meinen Körper kennen (lernen), um mich im Kampf mit seinen Verlockungen als gottesfürchtig zu erweisen (vgl. Krondorfer 2008: 69). Der Körper ist alles andere als religiös irrelevant.

Gegenwärtig erhält die Vorstellung der Einheit von Leib und Seele in der Debatte um die Naturalisierung menschlicher Freiheit neue Aufmerksamkeit (vgl. Kläden 2005). Es wäre nicht nur anthropologisch, sondern auch theologisch fatal, den Programmen einer vollständigen Reduktion des Menschen auf biologische Funktionsabläufe nichts entgegenhalten zu können. Ohne jede Fähigkeit von Freiheit erübrigt sich die Vorstellung eines von Gott zu seinem Ebenbild geschaffenen Menschen. Ein determiniertes Wesen kennt keine Moral und keinen Glauben. Aber nicht weniger entschieden positioniert sich theologische Kritik gegenüber zirkulierenden Ideen eines post- oder transhumanen Menschseins, das die störenden körperlichen Misstöne endlich abgestellt hat (vgl. Kaeser 1998).

Um in der Gegenwart das Bewusstsein von der Komplexität menschlichen Daseins wach zu halten, schlage ich vor, von der *prekären Einheit der Differenz von Körper und Seele* zu sprechen. In die Anthropologie des 20. Jahrhunderts ist diese Vorstellung einer prekären menschlichen Daseinsweise tief eingeschrieben.

Trotz aller Plausibilität einer einheitlichen leibseelischen Selbstwahrnehmung bleibt unser Körper unserem Bewusstsein etwas Fremdes (vgl. Hahn 2000).

> Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu percipiren? Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um

> ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Faserzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen! (Nietzsche 1999a: 877)

Wir können uns nicht in unseren Körper hineinversetzen wie in die Psyche einer anderen Person. Zwischen dem Selbst und seinem Körper tut sich eine nicht zu überbrückende Distanz auf. Andererseits ist uns unser Körper unser Allernächstes. Ohne ihn wären wir zu sinnhaftem Erleben nicht einmal in der Lage.

Wir sind nichts ohne unseren Körper, aber er ist uns nur begrenzt verfügbar. Vor einer möglichen Einheit von Leib und Seele wird uns die Eigenständigkeit des Körpers bewusst. Hunger und Durst, Lust, Krankheit und Schmerz, das Sterben und der Tod – diese Phänomene sind individuell und sozial überformbar, werden unterschiedlich gedeutet, kontrolliert oder gesteuert, aber sie sind nicht der totalen individuellen oder sozialen Kontrolle unterworfen. Es gibt den Bereich des Nicht-zu-Kontrollierenden – weder die Gesellschaft noch das Individuum erfinden den Hunger, das Niesen, den Schweißausbruch, das Erröten –, aber es würde uns wenig sagen, wenn es nicht individuell und sozial in bestimmte Sinnzusammenhänge eingefügt würde.[4] Am Beispiel von Gesundheit und Krankheit lässt sich zeigen, wie biologische Phänomene nicht zuletzt religiös auf ganz unterschiedliche Weise ausgedeutet werden. Krankheiten können als Zeichen göttlicher Strafe, als Zeit menschlicher Bewährung, als Dysfunktion des Organismus, als gestörte Ganzheitlichkeit usw. verstanden werden. Selbst die Macht der Schmerzen oder das Lustempfinden sind „zumindest in Grenzen sozial erzeugt und sozial limitierbar" (Hahn 2000: 365). Selbst hier ist eine historische Variabilität anzuerkennen. Sexualität ist daher zu Recht ein soziologisches und nicht lediglich ein biologisches Thema. Unter dem Brennglas der ethnologischen Lupe schmort die Vorstellung einer natürlich-normalen Sexualität in sich zusammen.[5] Damit ist nicht gemeint, dass wir über die biophysischen Prozesse als solche beliebig verfügen können. Aber sie sprechen in der Regel nicht unvermittelt zu uns. Im Körper haben soziale Kräfte Platz genommen, als „Gewohnheiten, Bewegungskompetenzen, Selbstdeutungen, Empfindungsweisen und Wahrnehmungsstile" (ebd.: 353).

Zwischen Bewusstsein und Körper gibt es also eine Distanz, wir sind nicht einfach Körper, wir sind zu einer Sinngebung in der Lage. Helmuth Plessner hat für diesen Doppelaspekt die klassische Formulierung gefunden: Der Mensch *ist* nicht nur Körper, er *hat* auch einen Körper (vgl. besonders Plessner 1961 und 1975). Wir stehen in einem gebrochenen Verhältnis zu uns selbst als körperliche Wesen, wir leben als Zweiheit von Körper und Leib. Die Unterscheidung der deutschen Sprache zwischen Körper und Leib nutzt Plessner, um diese doppeldeutige Existenzweise des Menschen auszudrücken. Unser Körper steht uns gegenüber wie ein Etwas aus der physischen Welt, das wir – irgendwie – beherrschen können; und zugleich sind wir dieser Körper. „Ein Mensch *ist* immer zugleich Leib […] und er *hat* diesen Leib als diesen Körper" (Plessner 1961: 45; Herv. i.O.) Der Mensch existiert als ein in sich doppeldeutiges Verhältnis, als Verhältnis zwischen sich und sich, oder zwischen ihm und sich. Er „ist weder allein Leib noch hat er allein Leib (Körper)" (ebd.: 68). Die berühmte

Formulierung Plessners für diese spezifisch menschliche Existenzweise ist die der *exzentrischen Positionalität* (vgl. Ders. 1975). Plessner geht es dabei um die Überwindung eines dualistischen Denkens, das die Welten des Körpers und der Seele in ihrer Unterschiedenheit und Eigenständigkeit neben- oder übereinander stehen lässt. Sein Ansatzpunkt ist der menschliche Leibkörper, der selbst der Ort der verschiedenen Aspekte des Menschen ist. *Als* Lebewesen ist der Mensch auf eine besondere Art und Weise strukturiert. Er ist Körper, aber er ist ex-zentrisch zu diesem Körper, der er ist. Er lebt nicht in zentrischer Selbstvertrautheit, sondern in einem gebrochenen Verhältnis zu sich selbst. Als Naturwesen ist dem Menschen die Bewältigung des eigenen Daseins nicht vorgegeben, der Mensch ist konstitutiv geöffnet zur Weltgestaltung. Es ist die Natur des Menschen, dass er etwas aus sich machen muss. Damit ist menschliches Leben ein im Vergleich zum Tier fragiles Leben.[6] Das Verhältnis des Menschen zu sich als Körper ist prekär. Plessners Anthropologie begründet den Menschen als ein geschichtliches und soziales Wesen. Nicht mehr starre Ordnungsprinzipien bestimmen seinen Weg, sondern die unaufhörliche Kreativität der Lebensbewältigung. „Die Anthropologie befreit sich damit von jenem Odium, das ihr seit alters anhaftet: den Menschen abermals in einer naturalen Basis feststellen zu wollen" (Dux 1970: 299).[7]

Eine explizite Ethik für den Umgang mit unserer exzentrischen Positionalität dürfen wir bei Plessner nicht erwarten. Es geht ihm um anthropologische, nicht um normative Überlegungen. Es wäre für ihn jedoch verfehlt, zwischen den beiden Aspekten des Körper-Seins und des Körper-Habens eine Entscheidung zu treffen. Stattdessen sollten wir nach einer Balance in den „jeweils verschiedenen Situationen" (Plessner 1961: 48) suchen. Wir können um die *conditio humana* wissen und müssen uns in ein Verhältnis setzen zu dem Verhältnis, das wir sind. Wir müssen mit dieser Doppeldeutigkeit fertig werden, aber wir werden, so Plessner, „in gewisser Weise nie damit fertig" (ebd.: 49). Eine Formel unmittelbar glückenden Lebens finden zu wollen, ginge an der menschlichen Konstitution vorbei.

Die von Plessner behauptete „uneinholbare Abständigkeit des Menschen zu sich selbst" (ebd.: 9) fundiert seine Freiheit. Damit steht Plessner in der Tradition personalen Denkens. Nur wird bei ihm der Gedanke der Autonomie von einer Reflexion auf die leibkörperliche Verfasstheit her entwickelt. Wir haben als Menschen unser Leben zu führen. In der sozialen Wirklichkeit muss unsere Freiheit „eine *Rolle spielen* können" (Plessner 1985: 239, Herv. i.O.). Der Mensch „ist nur, wozu er sich macht und versteht" (ebd.: 240)[8]. Plessners Anthropologie zeigt uns den Menschen als geschichtliches und moralisches Wesen. Dass Entdeckungen von Freiheit etwas mit gesellschaftlichen Tatsachen zu tun haben, soll im nächsten Abschnitt gezeigt werden.

Individualität – gleich und einzig

Eine von Georg Simmel getroffene Unterscheidung führt uns mitten hinein in den Wandlungsprozess, um den es im Folgenden gehen soll. Das Anliegen, unseren Umgang mit uns selbst als Körper besser zu verstehen, bleibt dabei leitend. Gemeint ist die Unterscheidung zwischen einer *Individualität der Gleichheit* (numerischer Individualismus) und einer *Individualität der Einzigkeit* (qualitativer Individualismus) (vgl. Simmel 1995 und 2008).

In den Kämpfen um ökonomische, politische und religiöse Freiheit wird die Idee der *natürlichen Gleichheit* aller Menschen im 18. Jahrhundert zum ethischen Leitmotiv. Wer soziale Statusunterschiede und starre soziale Stereotype überwinden will, der muss ihre Selbstverständlichkeit infrage stellen. Gesellschaftliche Positionen erscheinen als nun nachrangig gegenüber dem *allgemeinen Wesen* des Menschen. Würde ist nicht mehr abhängig vom sozialen Status ihres individuellen Trägers, sondern allen Menschen aufgrund ihrer Fähigkeit zur sittlichen Autonomie gegeben. Oder denken wir an die Vorstellung einer natürlichen Religion, die im Unterschied zu den historisch konkreten Religionen das Allgemeine repräsentiert. „Der tiefste Punkt der Individualität ist der Punkt der allgemeinen Gleichheit [...]“ (Simmel 2008: 349), der Gleichheit der Natur, der Vernunft oder der Gattung.

Simmel rekonstruiert, wie es zur Transformation der *Individualität der Gleichheit* in Richtung einer *Individualität der Einzigkeit* gekommen ist. Nachdem sich die Individuen von den „Ketten der Zunft, des Geburtsstandes, der Kirche“ (ebd.: 350) befreit hatten, wollten sie sich „auch *von einander* unterscheiden“ (ebd.: 351). „Nicht mehr darauf, dass man überhaupt ein freier Einzelner ist, kommt es an, sondern dass man dieser bestimmte und unverwechselbare ist“ (ebd.). Diese Art eines qualitativen Individualismus ist Kennzeichen des modernen Selbstbewusstseins seit der Renaissance und wird im späten 18. Jahrhundert und dann vor allem im 19. Jahrhundert durch die Romantik neu belebt. „Gerade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen; an der Persönlichkeit ist so viel nicht gelegen“, so zitiert Simmel Friedrich Schlegel (ebd.).[9] Der Sinn der individuellen Existenz liegt in ihrer Unverwechselbarkeit. Der geniale Künstler macht es vor: Er kreiert eine eigene Welt, setzt sich in ein je individuelles Verhältnis zur Welt (vgl. mit zahlreichen Belegen Willems 1999). Die bloße Kopie einer vorgegebenen Ordnung unterbietet seine Möglichkeiten. Die Ausdehnung dieser Idee auf den Menschen als Menschen, die mehr als ein Jahrhundert später Joseph Beuys mit seinem erweiterten Kunstbegriff vornimmt („Jeder Mensch ist ein Künstler“), meint, dass sich jedes Individuum in Differenz zur Gesellschaft verwirklichen soll. Ein Leben in den eingespurten Bahnen der sozialen Existenz unterbietet demnach die menschlichen Möglichkeiten. Aber dieser Anspruch macht dem Individuum auch zu schaffen. Schon in der Literatur des Sturm und Drang begegnet uns die Ambivalenz einer kreativen Identität. Spöttisch kommentiert in Goethes *Stella* der Verwalter des heldenhaften Fernando den Freiheitsenthusiasmus seines Herrn: „Wir gingen durch, wir gingen in die freie Welt; – und flatterten auf und ab, heraus – herein

– und wussten zuletzt mit all dem freien Mut nicht, was wir für Langerweile beginnen sollten […]“ (Goethe 1985: 555).

Das Individuum erscheint – als Projekt und Problem

In den ökonomischen und politischen Umwälzungen des 18. und 19. Jahrhunderts verlieren die bisherigen Gliederungsprinzipien der sozialen Schichtung und des Standes ihre zentrale Bedeutung für den gesellschaftlichen Aufbau. Die neue Form der Differenzierung der Gesellschaft ist die Differenzierung nach unterschiedlichen funktionalen Teilbereichen, die zwar untereinander verflochten bleiben, aber intern ihren je spezifischen Gesetzen gehorchen. In der Religion bestimmen andere Normen das Handeln als in der Wissenschaft und in dieser wiederum herrschen andere als in der Kunst. Waren frühere soziale Zusammenhänge gewissermaßen funktional diffus, findet nun eine thematische Konzentration statt. Die Religion, um diesen Bereich herauszugreifen, soll sich fernhalten von Fragen des Warenverkehrs, der Ausübung von Macht oder der Gewinnung ästhetischer Maßstäbe. Dieser Umbau der Sozialstruktur bleibt sozialpsychologisch nicht ohne Auswirkungen. Das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft ändert sich von Grund auf.

Für die Individuen hat die gesellschaftliche Modernisierung zur Folge, dass ihre Identität nicht länger alleine durch die Festlegung über Schicht-, Standes- oder Familienzugehörigkeit definiert werden kann. Modernität lässt Identitäten in der Schwebe. Das Individuum wird in den unterschiedlichen sozialen Systemen mit unterschiedlichen Erwartungen konfrontiert. Im wissenschaftlichen Labor kann keine Wahrheit gekauft werden, politische Macht sichert kein ästhetisches Urteilsvermögen, beim Arzt wird nicht gebetet usw.

An diesem Punkt der gesellschaftlichen Entwicklung, so Niklas Luhmann, muss das *Individuum erscheinen* (vgl. Luhmann 1989 und 1995). Denn die Menschen finden ihre Identität nicht mehr durch Gruppen- oder Schichtzugehörigkeit vordefiniert. Und auch die Teilsysteme bieten keinen festen Halt, weil wir in ihnen jeweils in einer bestimmten und uns vorgegebenen Form von Individualität agieren, als ökonomisch Handelnde, als politische Subjekte usw. Der Identität, so die Idee, bleibt als Referenzpunkt dann nur noch eines übrig: das eigene Selbst, die eigene Biographie. Wir erleben in der Moderne eine Umstellung von Fremd- auf Selbstreferenz. Die klassischen Fremdreferenzen, die soziale, kosmische oder religiöse Ordnung, verlieren ihre selbstverständliche Orientierungsfunktion. Identität wird reflexiv. Sie nimmt Maß an der eigenen Freiheit. Wie sollte es auch anders sein? Jede Fremdreferenz wird als gewählte Fremdreferenz entzifferbar. Das alles trägt dazu bei, die Moderne als hochgradig ambivalent zu erleben. Fassen wir den Gedanken mit einem Zitat von Luhmann zusammen:

> Die Notwendigkeit der Selbstbestimmung fällt dem Einzelnen als Korrelat einer gesellschaftlichen Entwicklung zu. Er wird in die Autonomie entlassen wie die Bauern mit den preußischen Reformen: ob er will oder nicht. Und selbst wenn er

> fragen würde: wie soll ich damit fertig werden, würde man ihn auf den kulturellen Imperativ verweisen, der da sagt: das musst Du selbst wissen. Traum und Trauma der Freiheit gehen unversehens ineinander über. (Luhmann 1995: 132)

Der Modernisierungsprozess wird von Beginn an begleitet von der Auseinandersetzung darüber, ob wir in einem Zeitalter persönlicher Autonomie oder aber desorientierter Konformität leben. „Je nach Ausgangsposition, etwa des naiven Fortschrittsglaubens oder einer romantisch-konservativen Kulturkritik, wird das Augenmerk auf die Handlungszwänge oder auf die sozial-strukturell ermöglichte Deutungsautonomie gerichtet, wobei deren wechselseitige Abhängigkeit übersehen wird" (Luckmann 2007: 211).

Die Reflexivität der eigenen Identität, darauf kommt es der soziologischen Perspektive an, ist nicht das Resultat meiner autonomen Wahl, sondern durch gesellschaftliche Veränderungen hervorgerufen. Die in den 1980er-Jahren wieder aufgeflammte Individualisierungsdebatte zeigt sich hinsichtlich der Frage gelingender Identität darum zurückhaltend. In der Postmoderne ist es die Vervielfältigung des Selbst, die die Debatten bestimmt. Das Individuum, so noch einmal Luhmann, „benötigt ein musikalisches Selbst für die Oper, ein strebsames Selbst für den Beruf, ein geduldiges Selbst für die Familie. Was ihm für sich selbst bleibt, ist das Problem seiner Identität" (Luhmann 1989: 223).

Am Ende ist es wie zu Beginn der reflexiven Identität. Es fällt immer schwerer, sich das moderne Ich als das heldenhafte, mit sich im Reinen befindliche Subjekt einer autonomen und verantwortlichen Lebensgeschichte zu denken. Viel eher nehmen wir Fragmentierungen wahr, viel eher wächst das Gespür für innere Zwiespältigkeiten, viel eher zögern wir vor definitiven Festlegungen, viel eher ahnen wir die Ambivalenzen der postulierten Freiheiten. Die Zeiten sind vorbei, in denen der Weg des Individuums vorgezeichnet war und man ihm nur folgen musste. Für den französischen Soziologen Jean-Claude Kaufmann ist es daher nicht überraschend, dass die Anfangseuphorie der neuen Epoche der Identität verflogen ist. Reflexivität stellt Gewissheiten permanent in Frage. Das Individuum wird hin- und hergerissen zwischen der Offenheit der Reflexivität und den Konsistenzansprüchen der Identität. Es wäre schön, man selbst zu sein, wenn man nicht wüsste, so Kaufmann, „dass das Selbst als Ganzheit und stabile Realität eine Illusion ist" (Kaufmann 2005: 80). „Die Identität ist nur zu Ruhm gekommen, weil sie unsicher geworden ist" (ebd.: 62). Erst wo die Vorstellung in den Horizont des Möglichen tritt, dass das eigene Leben auch anders sein könnte, taucht die Frage der Identität im heutigen Verständnis auf. Menschen waren in ihrer Identität früher nicht immer glücklich, das sicher nicht, aber sie hatten nicht im modernen Sinne ein Problem mit ihrer Identität. Man konnte als Bauer aus vielerlei Gründen unglücklich sein, aber man war sich doch sicher, Bauer zu sein. Und die anderen waren es auch. Menschen waren in einem anderen Sinne als heute sie selbst. Als treibender Faktor der veränderten Rahmenbedingungen von Identität hat sich die gesellschaftliche Differenzierung herausgestellt. Weil nicht länger eine gemeinsame und überwölbende Sinnwelt das einzelne Subjekt beheimatet, muss seine Identität unsicher werden. Und damit wird sie vom Schicksal zum privaten Projekt und Problem.

Der Körper reflexiver Identität

Versuchen wir nun, die Fäden zusammenzuführen. Die von uns einleitend erwähnte Wiederkehr des Körpers verläuft zeitlich parallel zur jüngeren Individualisierungsdebatte (vgl. dazu Kamper/Wulf 1982 und Beck 1986). Und dies kann kaum überraschen. Denn was liegt näher, als den kulturellen Imperativ, ein eigenes Leben zu führen, auf den eigenen Körper auszudehnen? Aus dem Körper, so wie er alternativlos ist, wird der Körper, dem sich Optionen bieten. Diese Verknüpfung von Individualität und eigener Körperlichkeit finden wir bereits im 19. Jahrhundert.

In seinem 1859 publizierten Essay *On Liberty* verteidigt John Stuart Mill nicht das politische Programm bürgerlicher Freiheitsrechte, also das Programm *Freiheit als Gleichheit*. Ihm geht es um die Freiheit des Individuums gegenüber Formen einer „Tyrannei der Mehrheit" (Mill 2009: 9). Unschwer erkennen wir darin die *Freiheit der Einzigkeit*, von der Simmel gesprochen hat. Die gesellschaftliche Tyrannei arbeite nicht mehr mit den groben Mitteln der Strafe, sondern mit der subtilen „Macht der Gewohnheit" (ebd.: 10), mit der Verlockung sozialer Harmonie, den scheinbaren Selbstverständlichkeiten, die keiner Begründung bedürfen. Emphatisch setzt Mill der Tyrannei der Mittelmäßigkeit seine Vorstellung eines dem Menschen entsprechenden Lebens entgegen. Ein Leben, das dem eigenen individuellen Lebensverlauf einen eigenen Stempel aufdrückt, ein Leben in der Atmosphäre von Freiheit. Den verschiedenen menschlichen Charakteren sei zu gestatten, „ihr Leben verschieden zu führen" (ebd.: 90). Die Begriffe, die Mill wählt, um diese Idee von Freiheit auszudrücken, sind *Originalität*, *Genialität* – und da wir es mit einem Engländer zu tun haben: *Exzentrik*. „Die Hauptgefahr unserer Zeit liegt darin", schreibt Mill im Viktorianischen England Mitte des 19. Jahrhunderts, „dass heute so wenige Menschen wagen, exzentrisch zu sein" (ebd.: 95). Es gelte: „Der Mensch ist Alleinherrscher über sich selbst, über seinen Körper und seinen Geist" (ebd.: 16). Auch wenn es hier sprachlich nicht inklusiv formuliert ist, souverän sollen auch die Frauen gegenüber der despotischen Gewalt der Männer werden (vgl. ebd.: 148f.).

Die individuelle Freiheit der Lebensführung schließt im Liberalismus von Mill den eigenen Körper also mit ein. Der und die Einzelne sollen ihre individuellen Eigenarten entfalten und kultivieren können. Der Referenzpunkt der eigenen Lebensführung wird von Mill in das eigene Selbst und dessen Lebensoptionen verlagert. Der individuelle Charakter eines jeden ist der Maßstab der Selbstgestaltung, solange anderen dadurch kein Schaden zugefügt wird.

Ein Feld, auf dem in der Gegenwart die Frage nach den Freiheitsspielräumen der eigenen Lebensführung verhandelt wird, ist die Geschlechterordnung. Je näher man nämlich die konkrete Lebenspraxis von Männern und Frauen in den Blick nimmt, umso deutlicher tritt hervor, auf welche Weise die menschlich konstruierten Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit unser Leben bestimmen. Essenzialistische Unterstellungen, die das Wesen von Mann und Frau zu kennen glauben, treten daher als Beschneidung unserer Handlungsmöglichkeiten auf. „People must be confronted with the reality of other possibilities, as well as the possibility of other realities" (Kessler/McKenna 1978: 164). Die leitende

Frage ist nun nicht mehr: *Was* ist ein Mann, *was* ist eine Frau? Sondern: *Wie* werden männliche und weibliche Körper individuell, sozial und kulturell konstruiert?

Aber was heißt konstruiert? Und wer konstruiert hier was? Aus theologischer Perspektive steht der Vorwurf im Raum, dass sich die Moderne mit ihrer Vorstellung, die Ordnung der Geschlechter und ihrer Sexualität sowie der Umgang mit dem eigenen Körper verdanke sich auch menschlicher Autonomie, von einer genuin christlichen Deutung des Menschen verabschiedet hat.[10] „Glauben heißt: das vertrauende Sichstellen auf einen Grund, der trägt, nicht weil ich ihn gemacht habe […], sondern vielmehr eben darum, weil ich ihn nicht gemacht habe" (Ratzinger 2005: 49). Dies erstrecke sich auch auf den nicht von mir gemachten weiblichen oder männlichen Körper, seine Natur und seine ihm inhärenten Zwecke. Wenn, dann gibt es nur einen Konstrukteur des Menschen: Gott! Der Körper wird zur theologischen Wirklichkeit. Bereits die Unterscheidung zwischen *Sex* und *Gender*, die ja Ausdruck der Fähigkeit ist, sich zu sich selbst als Körper zu verhalten, wird unter dieser Prämisse skeptisch betrachtet. Dient sie letztlich dazu, sexuelle Praktiken jenseits natürlicher Zweckbestimmungen sowie Partnerschaften jenseits der natürlichen Komplementarität von Mann und Frau zu legitimieren? Und steht wiederum dahinter nicht ein anthropologischer Dualismus, der von leiblichen Vorgaben der menschlichen Existenz nichts mehr wissen will? Es sind diese Fragen, die bei einem Teil der Gläubigen den modernen Körper- und Geschlechterdiskurs als einen Angriff auf fundamentale religiöse und sittliche Überzeugungen erscheinen lassen.

Wer konstruiert? Und was?

Die Möglichkeit eines individuellen Lebens ist durch die historische Konstellation einer modernen Gesellschaft auf bisher nicht gekannte Weise Wirklichkeit geworden. „So wie sich Gesellschaft aus dem Menschen zurückzieht, emigriert auch der Mensch aus der Gesellschaft" (Luckmann 2007: 229). Persönliche Identität, samt einer damit einhergehenden körperlichen Selbstdarstellung, wird zur subjektiven Leistung. Sozial wird ermöglicht, was anthropologisch angelegt ist. In der Gesellschaft realisiert sich, was bisher nur ethnologisch sichtbar war: Menschsein ist flexibel und variabel, es verwirklicht sich im geschichtlichen Wandel.

Manchen erscheinen solche Formulierungen als Pathosformeln einer prometheischen Selbststilisierung. Oder, mit noch moralischerem Zungenschlag, als verirrter Individualismus, der eine grenzenlose Selbsterfindung propagiert. Und in der Tat wären solche Urteile berechtigt, wenn unterschlagen würde, dass die behauptete Selbstproduktion des Menschen „*notwendig und immer eine gesellschaftliche Tat*" (Berger/Luckmann 1980: 54; Herv. S.G.) ist, wie Peter L. Berger und Thomas Luckmann in ihrer Programmschrift „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" gezeigt haben. Man solle dieses Buch nicht als Manifest des Konstruktivismus im Sinne einer philosophischen Theorie lesen, so Thomas Luckmann rückblickend (vgl. Luckmann 2007: 128)[11]. Vielmehr sei

es darum gegangen, wissenssoziologisch aufzuzeigen, durch welche Prozesse persönliche Identitäten und „historische Welten gesellschaftlich konstruiert werden" (ebd.: 129).

Die sozialen Verhältnisse, so formuliert Helmuth Plessner in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe, gehen uns Menschen „in Fleisch und Blut über" und werden zu unserer „zweiten Natur" (Plessner 1980: XII)[12]. Die wissenssoziologische Perspektive geht dabei von der Relativität gesellschaftlicher Wirklichkeiten aus: „Was für einen tibetanischen Mönch ‚wirklich' ist, braucht für einen amerikanischen Geschäftsmann nicht ‚wirklich' zu sein" (Berger/Luckmann 1980: 3). Beide unterscheiden sich hinsichtlich dessen, was sie in ihrer sozialen Welt intersubjektiv an Wissen und Gewissheiten, vor allem über die Sprache, vermittelt bekommen und sich angeeignet haben. Sie leben in unterschiedlichen Wirklichkeiten und ihr Wissen ist ein standortgebundenes Wissen. Unterschiedliche Dinge sind in ihrer Wirklichkeit von Bedeutung, die Vorstellungen eines normalen Lebens weichen voneinander ab. Sie legitimieren ihr Tun vor unterschiedlichen Hintergründen. Die gesellschaftliche Ordnung beider, so formulieren Berger und Luckmann ausdrücklich im Anschluss an Plessner, kann daher nicht einfach als natürlich betrachtet werden, sie „besteht einzig und allein als ein Produkt menschlichen Tuns" (ebd.: 55).

Gegen hochfliegende Vorstellungen „selbstherrlicher Sinnsetzungen seitens isolierter Individuen" setzen Berger und Luckmann zunächst nüchtern die Tatsache, dass „der Einzelne eine Welt ‚übernimmt', in der Andere schon leben" (ebd.: 140). Diese Übernahme geht einher mit schöpferischer Aneignung und Umwandlung. Identität ist sowohl objektiv zugewiesen als auch subjektiv angeeignet. Wir bilden unsere Identität in einem Korridor individueller und gesellschaftlicher Gegebenheiten und Möglichkeiten. Am klarsten tritt uns dies vor Augen, wenn wir auf die primäre Sozialisation schauen, also auf den Prozess, in dem das Kind Gesellschaftsmitglied wird. In der Begegnung mit *signifikanten Anderen*, so der berühmte Terminus von Georg Herbert Mead (1968)[13], vermittelt sich dem Kind die Gesellschaft, in die es hineingeboren wird. Wir können es uns jedoch nicht aussuchen, welche Personen für uns zu signifikanten Anderen werden. Ebenso wenig wie die Sprache, die sie sprechen und mit der wir eine bestimmte Vorstellung von Wirklichkeit übernehmen. Nicht allein kognitiv, sondern ebenso körperlich lernen wir, wie wir uns ‚richtig' bewegen, essen, kleiden. Aber dabei läuft kein mechanischer Prozess ab: „Das subjektive Leben ist nicht völlig gesellschaftlich" (Berger/Luckmann 1980: 144), schon weil der eigene individuelle Körper nicht gänzlich gesellschaftlich geformt ist. Nach Berger und Luckmann müssen wir von einer Wechselseitigkeit von Natur und Gesellschaft ausgehen. Sozialisation mag Natur transformieren, sie hebt sie nicht auf. „Biologische Fakten beschränken die gesellschaftlichen Möglichkeiten des Einzelnen. Aber die gesellschaftliche Welt, die vor jedem Einzelnen ist, beschränkt auch das, was für den Organismus biologisch möglich wäre" (ebd.: 192). Wer außerehelich geboren wurde, dessen Lebensweg war lange durch soziale Restriktionen eingeengt. „Die Gesellschaft kann lähmen und töten, und in ihrer Macht über Leben und Tod bezeugt sie das ganze Ausmaß ihrer Kontrolle über den Einzelnen" (ebd.: 193). Die biologischen Triebe – Ernährung, Sexualität – sind beim

Menschen nicht auf eine Gestaltungsweise hin fixiert, normative Leitbilder, die das Verhalten lenken wollen, sind gesellschaftlich vermittelt.

> Seine biologische Konstitution treibt den Menschen, sexuelle Entspannung und Nahrung zu suchen. Aber seine biologische Konstitution sagt ihm nicht, wo er sich sexuell entspannen und was er essen soll. [...] Sexualität und Ernährung werden viel mehr gesellschaftlich als biologisch in feste Kanäle gedrängt. [...] Auch die Art, wie der Organismus tätig ist – Expressivität, Gang, Gestik – trägt den Stempel der Gesellschaftsstruktur. (ebd.)

Der Hinweis von Berger und Luckmann, dass dies eine „Soziologie des Körpers" ermöglicht, wird erst Jahrzehnte später zum expliziten Programm (vgl. dazu Schroer 2005). Der Grundgedanke ist hier vorformuliert. Der Organismus setzt der Gesellschaft Grenzen und diese dem Organismus. *Der Körper ist Produzent und Produkt sozialen Geschehens*. Dabei kommt es nie zu einer vollständigen Einpassung des individuellen Körpers in die eigene sozialisierte Identität. „Wer von uns", bemerken Berger und Luckmann, „wüßte nicht von zahllosen [...] Siegen [der sozialisierten über die organische Identität, S.G.] in den Routinen der Alltagswelt – und von […] kleineren und größeren Niederlagen" (Berger/ Luckmann 1980: 195). Zusammenfassend:

> Der Mensch ist biologisch bestimmt, eine Welt zu konstruieren und mit anderen zu bewohnen. Diese Welt wird ihm zur dominierenden und definitiven Wirklichkeit. Ihre Grenzen sind von der Natur gesetzt. Hat er sie jedoch erst einmal konstruiert, so wirkt sie zurück auf die Natur. In der Dialektik zwischen Natur und gesellschaftlich konstruierter Welt wird noch der menschliche Organismus umgemodelt. In dieser Dialektik produziert der Mensch Wirklichkeit – und sich selbst. (ebd.)

Der Körper als Produkt und Produzent von Gesellschaft

Die gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit verkörpert sich in der individuellen Lebensgestaltung und der individuelle Körper ist beteiligt an der Konstruktion von Gesellschaft. In der Soziologie des Körpers werden heute beide Aspekte anvisiert. Der Körper *als Produkt* von Gesellschaft wird thematisiert unter Stichworten wie Körperformung oder Körperdiskurs, der Körper *als Produzent* von Gesellschaft unter Stichworten wie Körperinszenierung oder Körpereigensinn. Damit verlässt der Körper seine Rolle als bloß passives Objekt gesellschaftlicher Wirkungskräfte. Und es wird konsequenter von einem „wechselseitigen Durchdringungsverhältnis von Körper und Gesellschaft" (Gugutzer 2006: 13) aus gedacht.

Die erste der genannten Perspektiven, die der gesellschaftlichen Formung des Körpers, dominiert bis heute die körpersoziologischen Überlegungen.[14] In einem sich über Jahrhunderte hinziehenden Prozess hat demnach die gesellschaftliche Entwicklung mehr und mehr zu einer Zivilisierung und Selbstdisziplinierung körperlicher Verhaltens- und Ausdrucksformen geführt. Machtvoll setzen sich

bestimmte Deutungsmuster menschlichen Lebens durch und produzieren die ihnen entsprechenden Subjekte und Körper. Standards von Normalität werden gesellschaftlich definiert, die, wenn sie eine dominante Position erringen können, die Wahrnehmung dessen bestimmen, was als anerkennungswürdige körperliche Praxis gelten kann und was nicht. So resultiert aus einer bestimmten sozialen Herkunft und Einbettung des Individuums eine bestimmte körperliche Existenzform.[15]

Auch hier hat der Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung Neues hervorgebracht, wie wir an einem kleinen Beispiel zeigen können, das wir von Thomas Alkemeyer (2007) übernehmen. „In den traditionalen Gesellschaften Europas galt der Körper als Sitz der natürlichen Eigenschaften der Person", in der Moderne wird er „zum Medium symbolischen Ausdrucks" (Alkemeyer 2007: 7). Das neue bürgerliche Selbstbewusstsein um 1800 geht einher mit einer neuen, sich gegenüber anderen sozialen Schichten – dem Adel, den Bauern – abgrenzenden Körpersprache: dem betont aufrechten Gang, der die gewünschte Sichtbarkeit der eigenen sozialen Position demonstriert.

Die Art und Weise, wie Frauen und Männer sich im öffentlichen Raum bewegen (können), basiert nicht auf einer ihnen eigenen natürlichen Teleologie, sondern wird beispielsweise durch wechselnde Modevorstellungen und Gewohnheiten beeinflusst. Emanzipations- oder Protestbewegungen erfinden daher nicht selten einen eigenen, körperlich sichtbar neuen Stil. Das gilt für die revoltierenden Praktiken und gegenkulturellen Inszenierungen der Piraten des 18. Jahrhunderts (vgl. Haude 2008) wie für die Rockabillys der 50er, den afroamerikanischen Soul der Bürgerrechtsbewegung der 60er und 70er oder die gegenwartsverliebte, gestylte britische Popmusik Anfang der 80er-Jahre, die die Posen „des haarigen männlichen Rockviehs" (Diederichsen 2008: 15) hinter sich ließ.

Und hier beginnt sich die Perspektive zu drehen, denn nun wird die kreative, aktive Seite des Körpers als Produzent von Gesellschaft sichtbar (vgl. etwa Alkemeyer et al. 2003). Der Körper reflexiver Identität wird auch vom Ich konstruiert. Das dementiert nicht all das, was wir bisher zur gesellschafts- und kulturspezifischen Konstruktion von Wirklichkeit gesagt haben. Aber wir nehmen den Gedanken ernst, dass es unter den Bedingungen differenzierter Gesellschaft zu einer Ausdehnung der privaten Räume von Identität gekommen ist. Wenn den Individuen bewusst wird, wie plural und kontingent die Wirklichkeit ist, dass es eine Vielzahl möglicher Sinnwelten gibt, wenn also Pandora die „Büchse des Individualismus" (Berger/Luckmann 1980: 182) ausgeschüttet hat, dann erscheint die Freiheit der Wahl zwischen unterschiedlichen Wirklichkeiten und deren Verkörperungen nicht mehr als unmöglich. Die eigene Welt ist nicht mehr unbestritten *die* Welt, sondern *eine* Welt. Die gesellschaftliche Dynamik treibt uns in die Haltung der Distanz gegenüber uns selbst und unserer Welt. Wir können uns nun vorstellen, dass wir auch ein anderes Leben führen könnten. Die eigene Welt mit ihren Vorstellungen eines guten Lebens ist nicht mehr fugendicht abgesichert gegenüber anderen. Die Kraft der sozialen Formung von Identität nimmt ab, die der persönlichen zu. Nun wird es möglich, von der *biographischen Konstruktion der Wirklichkeit* zu sprechen (vgl. Alheit/Brandt

2006: 18). In der Körpersoziologie kommen Formen der bewussten körperlichen Selbstdarstellung in den Blick. Das Interesse gilt den zahlreichen neuen Formen, in denen der Körper intentional in den Bereichen der Mode, der Popkultur, des Sports – das ist oft eng verflochten – in Szene gesetzt wird und soziale Wirklichkeiten herstellt. Damit wächst zugleich der Bedarf an Ratgebern, wie wir das – auch körperlich – bewerkstelligen können, was uns als unsere Bestimmung präsentiert wird, nämlich das eigene Selbst sinnvoll mit Leben zu füllen.

Wir haben gesagt, der Körper trete auch als Produzent von Gesellschaft auf und wir haben diesen Gedanken mit Hilfe der veränderten Rahmenbedingungen von Identitätsbildung plausibel zu machen versucht. Die Gesellschaft, die ein eigenes Leben ermöglicht, lässt auch Spielräume eigener Körperinszenierungen zu. Zumindest wird der Raum von Privatheit vergrößert, auch wenn, etwa in vielen Bereichen der Arbeitswelt, weiterhin verbindliche und nicht selten geschlechtsspezifische Regeln gelten, wie sich derjenige angemessen zu bewegen, zu kleiden, unter Kontrolle zu halten hat, der eine bestimmte Position besetzt. Der Bankangestellte im Hawaiihemd bleibt ebenso undenkbar wie der Politiker in kurzen Hosen (vgl. Stegmann 2006).

Hinsichtlich der Verkörperung von Identität gibt es die Differenz zwischen klar umrissenen Rollenanforderungen in gesellschaftlich institutionalisierten Rollen und der Variabilität privater Lebensführung. Es wird zu meinem privaten Vergnügen und es tangiert in der Regel nicht meine Teilhabemöglichkeit an gesellschaftlichen Teilsystemen, ob ich am Wochenende erlerne, wie man bewusst über nassen Rasen schreitet, ob ich mich vegetarisch ernähre, ob ich nach Feierabend meditiere oder mich im Urlaub in die Kunst des Baumfällens einweisen lasse. Gewiss, auch das, wie alles im Leben, hat Grenzen. Das Piercing in meiner Zunge wird vielleicht meine Verhandlungen um einen Bankkredit erschweren. Aber dennoch: In der Tendenz werden die individuellen Freiräume größer und damit wird das Ausbalancieren zwischen den sozialen Erwartungen und den individuellen Wünschen erforderlich. Die Individuen entwickeln und lernen Strategien, mit möglichen Kollisionen umzugehen. Das Tattoo wird so am Körper platziert, dass es bei normaler Berufsbekleidung bedeckt ist.

Ein letzter Gesichtspunkt der körperlichen Konstruktion von Gesellschaft betrifft das, was man als körperlich eigensinniges Handeln versteht. Wir hatten diesen Gedanken bereits kurz gestreift, als wir daran erinnert haben, dass der Körper im Handeln nicht lediglich als Vollzugsorgan kognitiver Entscheidungen fungiert.[16] Wenn diese Degradierung des Körpers kritisiert wird, dann mit Hinweisen auf Formen der Praxis von Subjekten, in denen der Körper gewissermaßen als Akteur hervortritt, weil er sich zum Beispiel ‚gemerkt' hat, wie er sich in bestimmten Situationen zu verhalten hat. Wir könnten hier an körperliche Routinen denken. So setzen wir unseren Körper als Mittel der Kommunikation ein, ohne dass jeder Geste, jedem Blick eine Reflexion voranginge. Die Gesellschaft nutzt dieses Körper-Wissen, also den Körper als Wissensspeicher, indem sie ihm vor allem in der Erziehung besondere Aufmerksamkeit schenkt. Körpernahe Erfahrungen prägen sich uns tief und nachhaltig ein. Wir sind nicht einfach Männer und Frauen, die auf eine natürliche Weise so und nicht anders handeln, sondern wir (re)produzieren sowohl körperlich präreflexiv als auch

intentional bewusst bestimmte Muster von Männlichkeit und Weiblichkeit. Geschlecht ist eine eminent *praktische* Wirklichkeit, darum unterscheiden wir zwischen *Sex* und *Gender* (vgl. zuerst Stoller 1968; Kessler/McKenna 1978).[17] Dies folgt aus der anthropologischen Bestimmung der Doppelsinnigkeit unseres Lebens zwischen Körper-Sein und Körper-Haben. Nur für den, der aus einer biologischen Konstitution (dem chromosomalen Geschlecht, der Hirnstruktur, der Körpergestalt) normative Imperative für das Geschlechterverhältnis ableiten will, ergeben sich aus der analytischen Unterscheidung zwischen Sex und Gender konzeptionelle Probleme. Er muss die Beziehung zwischen Körper-Sein und Körper-Haben kurzschließen, denn erst so kann unser Körper-Sein unvermittelt moralisch verpflichtend zu uns sprechen.[18] Die Beschwörung der Einheit von Leib und Seele ist oft nur eine schwache anthropologische Tarnung für naturalistische Fehlschlüsse. Die natürliche Künstlichkeit (Plessner) menschlichen Lebens führt uns zur Kategorie Gender, die wir aus moralischen Gründen verteidigen, um den Freiheitsgewinn anthropologischer Reflexionen nicht wieder zu verspielen. „Diese Argumentation impliziert – um dies noch einmal klarzustellen – keinerlei Verleugnung der leiblichen Differenzen, ihre Pointe ist vielmehr folgende: Daß wir mit einem weiblichen oder männlichen Körper zur Welt gekommen sind, sollte für uns nicht zur Folge haben, mit einem jeweils spezifischen Verhaltenskodex konfrontiert zu sein“ (Nagl-Docekal 2001: 51).

Widerstandsnester gegen die reflexive Identität

Wenn weibliche und männliche Identitäten und das Verhältnis der Geschlechter historisch variable Größen darstellen und sich gesellschaftliche Differenzierung im Prinzip jenseits der Geschlechterdifferenz vollzieht und zu Symmetrieeffekten führt (vgl. Pasero/Weinbach 2003), wie ist dann zu verstehen, dass die Vorstellungen von einer ‚normalen‘ oder auch ‚authentischen‘ weiblichen oder männlichen Lebensweise gerade in religiösen Gemeinschaften auf so große Resonanz stoßen?[19] Was hat es mit dieser ‚identitären Konterrevolution‘ (Kaufmann 2005) auf sich?

Die Gendertheorien sind sich alles andere als einig bei der Beantwortung dieser Fragen. Ein erstes Erklärungsangebot erinnert daran, wie tief das in sozialen Strukturen objektivierte Wissen um Männlichkeit und Weiblichkeit im Körper gespeichert und von diesem abrufbar ist in Form eines bestimmten *Habitus* (vgl. Bourdieu 2005). Als körperliches Wissen ist der Habitus träge und daraufhin erscheint er als natürlich. Damit lässt sich nach Bourdieu etwa die Dauerhaftigkeit männlicher Herrschaft schlüssig erklären. Gesellschaftliche Verhältnisse haben sich in den Körpern auf eine äußerst wirksame Weise naturalisiert. Der Anspruch auf Gleichberechtigung kämpft mit inkorporierten Gewohnheiten von Männern und Frauen.

Eine andere Erklärung lautet, dass die Betonung der natürlichen Differenzen zwischen den Geschlechtern der modernen Konkurrenzsituation der Individuen ausweicht. Männer und Frauen sollen sich ergänzen und nicht in einen offenen Wettstreit treten. Wann immer komplexe gesellschaftliche Zusammen-

hänge auf natürliche Differenzen zurückgeführt werden, hat man ein einfaches Deutungsmuster zur Hand, das einfache Lösungen verspricht. Es liegt dann an der Art und Weise, wie Männer und Frauen ihre Geschlechtlichkeit leben, ob sich komplizierte soziale oder politische Probleme moderner Gesellschaften bewältigen lassen oder nicht (vgl. Kucklick 2008).

Der dritte Erklärungsversuch von Jean-Claude Kaufmann erörtert, wie der Rückgriff auf vermeintlich sicheres Wissen über die Identität von Frauen und Männern der Vergewisserung eines Sinns dient, für den man selbst nicht aufzukommen hat. Niemand könne und wolle permanent im Modus der Reflexivität leben. Zwischen öffnender Reflexivität und schließender Identität wird eine Balance gesucht. Die Umstellung auf eine reflexive Identität samt der damit verbundenen neuen Freiheiten der Lebensführung provoziert also Reaktionen in der Form fixer Identitätskonstruktionen, die mit dem Schema des *Wir und Sie* die Welt aufteilen und übersichtlich gestalten: unsere Nation und ihre Nation, unsere Kultur und ihre Kultur, Christen und Muslime, Männer und Frauen usw. Die Antwort auf die Anstrengungen der Selbst(er)findung besteht in dem Versuch, zu bleiben, *was man eben ist.*

So unterschiedlich die Erklärungsversuche auch ausfallen, mit einem baldigen Verschwinden der uns bekannten Stereotype ist kaum zu rechnen. Denn es ist eine Sache, in Diskursen Identitäten als Konstrukte zu reflektieren, und es ist eine andere Sache, im Alltag männliche und weibliche Routinen hinter sich zu lassen (vgl. Kaufmann 1994; Meuser 1998; Engler 2001). Nicht die Theorien von Intellektuellen pflügen die Geschlechterbilder in der Lebenswelt um, sondern die eigenen Erfahrungen. In wessen sozialem Erfahrungsraum alternative Lebensweisen von Männlichkeit und Weiblichkeit nicht vorkommen, dem wird es schwerfallen, diese als legitime, als eigene Möglichkeiten zu begreifen. Die konkrete Begegnung mit Anderen erhöht die Chance für die Frage: „Wenn die da, warum nicht auch ich?“ (Berger/Luckmann 1980: 182).

Sehnsucht nach Unmittelbarkeit und Präsenz

Mit dem Begriffsarsenal soziologischer Analysen sind die immer wieder zu vernehmenden Rufe zur natürlichen Ordnung und zum authentischen Leben als Ausdruck eines Unbehagens in der reflexiven Moderne zu interpretieren. Viele suchen ihr Heil im Festklammern an den vertrauten Selbstverständlichkeiten einer scheinbar eindeutigen Sinnwelt, die ihren Wahrheitsglanz auf die Welt wirft. Das Eigene soll in Reinheit bewahrt und kompromisslos zur Geltung kommen. Erschrocken aber stellt man fest – und diese Erfahrung erspart die Moderne keinem mehr –, dass die eigene Welt auch nur eine Welt neben anderen ist. Die Welt ist ein Multiversum. Wer der diskursiven Auseinandersetzung nicht traut und die Vorstellung aufgegeben hat, andere mit Gründen überzeugen zu können, der weicht auf den Modus des Kulturkampfes aus. Den kann man zwar nicht gewinnen, aber so schärft man das eigene Profil. Dass die Machtansprüche absoluter Gewissheiten von den anderen nur noch als Simulation wahrgenommen werden, muss man verdrängen.

Unsere Überlegungen sollten Vorstellungen des sozialen Zusammenlebens entzaubern, die von einer unmittelbar gegebenen und eindeutig erkennbaren natürlichen Weise menschlicher Lebensführung ausgehen. In diesem Zusammenhang ist von Konstruktionen gesprochen worden und von der anthropologisch und soziologisch fundierten Selbstreflexivität menschlicher Identität in der späten Moderne. Und es sind Hinweise gegeben worden, warum ein Leben unter diesen Bedingungen voller Ambivalenzen steckt, nicht zuletzt weil es neue Zwänge produziert: „Der einzelne muss sich dauernd ändern und fortwährend auf weitere Änderungen gefasst sein; das neue Prinzip der Herrschaft ist weniger die Unterdrückung als die stetige Überforderung" (Alkemeyer 2007: 18).[20] Dem Individuum wird keine Ruhe mehr gegönnt, stattdessen soll es lebenslang lernen, hart an sich arbeiten, sich ehrgeizig und eigenmotiviert in Form bringen, die Biographie optimieren. *Habe Mut*, so formuliert die Münchener Soziologin Paula Irene Villa Kants Motto der Aufklärung um, *Dich Deines eigenen Körpers zu bedienen*.

> Dass der (Geschlechts)Körper nicht (mehr) nur gegeben ist, sondern auch gemacht wird, das ist [...] längst keine radikale These avantgardistischer Konstruktivisten/innen mehr, sondern alltägliches Wissen [...]. Eine soziologische Genealogie von Reflexivierungen [...] zeigt, dass diese als Ent-Naturalisierung immer beides enthält: Das Versprechen auf Selbst-*Ermächtigung* und die Gefahr der Selbst-*Beherrschung*. (Villa 2008: 267; Herv. i. O.)

Das Selbst ist nicht Alleinherrscher über sich selbst (Mill), es wird bedrängt von wirkmächtigen sozialen Erwartungen. Das Bewusstsein, dass menschliches Leben nicht in natürlicher oder sozialer Unmittelbarkeit zu führen ist, ermächtigt das Subjekt zur Kreativität und treibt zugleich die Erwartungen an ein selbstgestaltetes Leben in die Höhe. Du kannst Dein Leben, Deinen Körper und Deine Psyche gestalten und ändern, also tu es auch! Und wenn Du scheiterst, dann trägst Du allein die Verantwortung.

Eine Reihe von Phänomenen der (körperlichen) Selbstgestaltung reagiert auf die hier erwähnten zwiespältigen Erfahrungen in einer Kultur der Reflexivität. Die intellektuelle Zeitdiagnostik und Stimmungslage hat ein Faible für solche Phänomene entwickelt. Ganz offenbar geben wir uns nicht zufrieden mit der Idee, in jeder Hinsicht auf eine reflektierte Distanz zu allem Anschein von Unmittelbarkeit gehen zu müssen. Im Zuge dessen erfährt der Körper neue Aufmerksamkeit. Sich lebendiger Unmittelbarkeit hinzugeben, weckt nicht länger intellektuellen Widerspruch, sondern stößt auf fasziniertes Interesse. Unser Selbstbild, so die Hoffnung, wird komplexer, wenn wir uns auf neue Weise auf die Dimensionen eines körperlich intensiven Lebens einlassen.

In der Süddeutschen Zeitung vom 9. Juni 2008 erzählt der Musikjournalist Dirk Peitz, er nennt es selber so, von einem plötzlichen, ungeplanten Moment der Befreiung:

> Wie neulich im Berliner ‚Broken Hearts Club', indem sich scheinbar grundlos eine fast hysterische Euphorie breitmachte und das auch wirklich nichts mit Drogen zu tun hatte. Der Stimmungswandel hatte mit einem Popsong aus dem Jahre 1984 begonnen, mit ‚Everything She Wants' von *Wham!* Doch es hätte auch ein anderes Lied sein können, in einem anderen Club [...]. Es war eine Art Transzendenzerfahrung, bei der sich die rund vierhundert Besucher auf der Tanzfläche mit der Vergangenheit und ihrem Nicht-verschwinden-Wollen versöhnten.

Was war geschehen? Der Bann des ironischen Musikgenusses war gebrochen. Es kam nicht mehr darauf an, die in der Musik enthaltenen Zitate, ihre ironischen Anspielungen zu decodieren und sich an der eigenen Entdeckung intellektuell zu erfreuen, sondern in den grandiosen Sound einzutauchen und nicht zu fragen, ob dieser nun kopiert, neu oder besonders originell sei. Also eben nicht nach seinem Konstruktionsplan zu forschen. Es sei wie in der Mode, eine Röhrenjeans sei „einfach eine enge Hose, in der manche Menschen gut aussehen und manche nicht".

In einem jener unzähligen Magazine, die dem Stadtbewohner die Events seiner Region präsentieren, berichtet eine DJane über ihre nächtlichen Adrenalinstöße:

> Beim Auflegen passiert etwas mit mir, dass mir nichts auf der Welt geben könnte. In dem Moment, in dem du den Regler hochziehst und der Funke zwischen dir und dem Publikum überspringt, sich der ganze Club in einer einzigen Woge bewegt und du dann den Bass reindrehst und die Crowd anfängt zu kreischen [...], das setzt in dir ein einzigartiges Gefühl frei. [...] Wer darf schon tagsüber in seinem ‚normalen Job' so viel Gefühl zeigen, wie das nachts im Club möglich ist (Nixdorf 2011: 26).

Wie wohl kein zweites ästhetisches Erlebnis packt die Musik über das geistige Vergnügen an kompositorischen Finessen hinaus den Körper der Zuhörer. „Ich kann keinen Ton der Beatles hören, ohne seelisch ins Schwimmen zu geraten", offenbart Karl Bartos, ehemals Mitglied der legendären Band Kraftwerk und heute Professor für Musik in Berlin. Wir haben es also nicht mit einem Verächter intellektueller Analysen zu tun.

> Sie können die Musik der Beatles möglicherweise nur mit der von klassischer Musik vergleichen. Sie können hier wie dort nicht nur eine Melodie, nicht nur einen Kontrapunkt, nicht nur eine Liedzeile, nicht nur eine dieser wundervollen Stimmen nehmen. Hier wie da werden Sie beim Hören von einer recht unerklärlichen Breitseite des Ganzen getroffen. Das geht mir in der ‚Zauberflöte' so, aber ehrlich gesagt geht es mir noch eher bei ‚Strawberry Fields' so.

Und wir erfahren anschließend, dass Bartos sich vor der Wucht dieser Musik dadurch schützt, dass er lieber die Noten und Texte liest, als sie zu hören. Denn: „Neulich hörte ich in einem Aufzug in New York ‚Penny Lane'. Als ich oben angekommen war, stand mir das Wasser randvoll in den Augen. Nix zu machen.

Auf dem Papier kann ich diese Noten gerade noch verkraften“ (alle Zitate des Absatzes: Gorkow 2008: 341-347).

Ähnliche Schilderungen wie die von Peitz, Nixdorf oder Bartos finden wir in Bezug auf andere Wirklichkeiten, in denen es wie auf der Tanzfläche oder beim Musikhören um eine körperlich erlebte Präsenz und Unmittelbarkeit geht.[21]

Der Sport ist – neben dem Sex – ein solcher Bereich, in dem sich der Körper auf eine gegenüber den abstrakten und kontrollierten gesellschaftlichen Handlungszusammenhängen andere Weise erlebt.[22] Vor allem, wenn ein gewisses Stadium des Könnens erreicht wird und der Körper quasi die Regie übernimmt. Die Faszination dieses Könnens lässt auch den das Geschehen miterlebenden Zuschauer nicht unberührt.

> Und nun stellen Sie sich vor, Ihr Held ist im Ballbesitz, verfolgt und attackiert von den gegnerischen Spielern. Sekundenbruchteile bevor ihn sein Gegenspieler in die Zange nimmt, spielt er einen weiten Paß. Mit einem Mal haben Sie das Gefühl, die Welt bewegt sich in Zeitlupe […]. Der Spieler der eigenen Mannschaft nimmt den Ball nur um Haaresbreite auf, aber er schafft es, versetzt die gegnerische Abwehr und läuft mit dem Ball in eine Richtung, die niemand (Sie selbst eingeschlossen) erwartet hätte. Einen Moment lang glauben sie, seinem flammenden Blick zu begegnen. […] Sie fühlen sich erleichtert und stolz und zuversichtlich angesichts des schönen Spielzugs, den sie soeben erlebt haben und der sich nie in Echtzeit wiederholen wird. Das Stadion dröhnt – es gibt kein anderes Wort dafür – aus 50 000 Kehlen, einschließlich Ihrer eigenen, in einer machtvollen Begleitmusik für die Woge der Begeisterung und des intensiven Erlebens, das Sie mit sich reißt (Gumbrecht 2005a: 9f.).

Gegenüber der kühlen Distanziertheit üblicher Praxis werden auf einmal Erfahrungen gemacht, die man als körperliche Primärerfahrungen bezeichnen kann: schwitzen, der hämmernde Puls, außer Atem geraten. Selbst die Welten moderner Extremsportarten erscheinen uns weniger bizarr, wenn wir fragen, welche zur gewöhnlichen Praxis in einer modernisierten Gesellschaft kontrastiven Erfahrungen in ihnen gesucht und gemacht werden können: Nicht der Aufschub von Belohnung, sondern die unmittelbare Vergewisserung, keine abstrakten Siege, sondern greifbare Erfolge, keine virtuellen Symbolwelten, sondern Wasser, Luft oder Stein. „Einen Berggipfel können Menschen mit ihrem Körper besteigen, den Berg wissenschaftlicher Wahrheiten haben sie sich kognitiv anzueignen“ (Bette 2005: 306). Körper und Natur liefern eine greifbare, eindeutige, harte Wirklichkeit. Im Umgang mit ihnen lassen sich alternative Formen des Erlebens und Handelns erproben. Im Extremsport eröffnet sich eine sinnliche Erfahrungswelt, deren Faszination aus dem Kontrast zur gesellschaftlichen Marginalisierung von körperlichen Primärerfahrungen resultiert. Die reflexive Selbstvergewisserung der individuellen und gesellschaftlichen Konstruktionen von Wirklichkeit weckt das Bedürfnis nach einer anderen Weise des Daseins. In bewusster Abgrenzung zur – jetzt folgen die entsprechenden Schlagworte – (klein)bürgerlichen, konformistischen und unauthentisch-angepassten Wirklichkeit hantiert das Subjekt in den gegenkulturellen Bewegungen

seit den 1960er Jahren „experimentell mit einer Sensibilisierung der sinnlichen Wahrnehmung, des Körperempfindens und der Emotionen, mit kreativer Aktivität, mit efferveszenter Gruppenerfahrung und der Stilisierung des eigenen Ich“ (Reckwitz 2010: 443). Der Körper der Gegenkultur will ein anderer Körper sein, ein Körper, der anders ist als der alte, disziplinierte, quasi-automatisch funktionierende Körper. Jetzt soll der Körper offen sein für sinnliche Erfahrungen, für lustvolles Selbsterleben. „Sexualität und Erotik können dann zu Paradigmen kulturrevolutionärer Existenz überhaupt werden“ (ebd.: 465). Mit der Konsequenz, dass sich das sexuelle Erleben emanzipiert von den traditionellen Vorgaben der Reproduktion, den sozialen der Geschlechterordnung und den romantischen der (ehelichen) Liebe.

Der Literaturwissenschaftler Hans Ulrich Gumbrecht, dem wir die begeisterte Schilderung eines Stadionbesuchs verdanken, die wir vorhin zitiert haben, spricht aus, worum es längst auch in der philosophische Debatte wieder geht. Es gibt eine „neue Sehnsucht nach Substantialität“ (Ders. 2005b). Wir können beiseitelassen, wie Gumbrecht diese Sehnsucht im Einzelnen philosophiegeschichtlich verortet, und konzentrieren uns auf den Punkt, an dem er diese Sehnsucht immer wieder erwachen sieht: Es ist das verspürte Unbehagen an einer allgegenwärtigen Selbstbezüglichkeit menschlicher Sinninterpretationen. Dass wir gefangen zu sein scheinen in der nicht zu durchbrechenden Welt unserer relativen Deutungsperspektiven auf die Welt. Dass eine außersprachliche Welt für uns nicht greifbar scheint. Der Sieg dieser Abschattung von Wirklichkeit finde gar nicht in erster Linie in der akademischen, sondern in der Alltagswelt statt. Wirklichkeit habe auf den Modus der Vermittlung umgeschaltet. Gumbrecht zählt auf: Wir sitzen vor Bildschirmen von Computern, deren Programme wir nicht durchschauen und denen wir uns dennoch beugen müssen, die räumliche Distanz der Kommunikationspartner ist irrelevant geworden, die Knotenpunkte der globalen Mobilität – die Flughäfen, Shoppingmalls und Bahnhöfe – sind gereinigt von Spuren kultureller Differenzen. Und was als *wirklich* wirklich gilt, die das Leben bestimmenden genetischen Codes oder die kosmischen Prozesse, entzieht sich der unmittelbaren Erfahrung.

> Im neuen Alltag der Vermittlung sehnen wir uns nach Unmittelbarkeit, selbst wenn sie schmerzvoll wäre. […] Es ist wie der Schmerz des Piercing, in dem für Jüngere die Garantie liegt, am Leben zu sein. Wir lieben das sinnlich Schrille der *special effects*, auf die wir uns einlassen, ob das nun Rock oder stereophonische Klassik ist, Actionfilm oder Filmepos. Wir versuchen uns in Form zu joggen und schwärmen von unseren Wadenkrämpfen, und für wen es dafür biologisch zu spät ist, der weiß doch wenigstens, daß es wieder in ist, ins Stadion zu gehen. Wer sich dazu bringen kann, an Jenseitiges oder doch wenigstens Esoterisches zu glauben, hält stolz daran fest (ebd.: 759).

Es geht damit um ein Leben jenseits des Filters reflexiven Bewusstseins, jenseits der sozialen Konstruktionen. Substantialität, schreibt Gumbrecht, meine die in ihrem Auftauchen wie in ihrem Vergehen unberechenbaren Momente des Gelebten und Erlebten.[23] Mit Judith Butlers *Bodies that Matter* will er dem

„wirklichen Körper der Menschen in ihrer Formenvielfalt“ (Gumbrecht 2005b: 760) das philosophische Existenzrecht sichern. Mit dieser Äußerung ist zweifelsfrei klar, dass es nicht um eine Rückkehr zum moralischen Wesensdenken der Tradition geht. Gumbrecht will vielmehr der dominierenden *Sinnkultur* eine *Präsenzkultur* zur Seite stellen (vgl. Gumbrecht 2004). Wieder haben wir es mit einem zu gestaltenden Verhältnis zu tun. Menschliches Dasein soll nicht reduziert werden auf die Praxis der distanzierten Reflexion und Sinngebung, sondern auch Momente körperlich intensiver ästhetischer Erlebnisse umfassen, ob beim Hören einer Beethoven-Symphonie oder beim Anblick schöner Dinge, seien es menschliche Körper oder Kunstwerke.

Kann man von einer Bewegung der Rückbesinnung sprechen, die sich hier andeutet? Zur Unmittelbarkeit, zur Entschiedenheit, zum Zwingenden – und damit auch zu einer religiösen Dimension? Gar zu vormodernen Weisen der Welt- und der Selbsterfahrung? Und was würde das bedeuten, wenn die durch die sozialen Differenzierungsprozesse erzwungenen neuen Weisen der Individualität doch ein Freiheitsgewinn sind?

Reflexivität kann nicht mehr getilgt werden. Ja, es wäre politisch katastrophal, vorreflexivem Leben die Herrschaft zu überlassen (vgl. ebd.: 164-166). Die Frage ist immer berechtigt, in welchem Maße eine Erfahrung sozial und kulturell imprägniert ist. Dem Streit der Interpretationen kann nichts mehr grundlos entzogen werden. Die Unmittelbarkeit und Eindeutigkeit des wirklichen Lebens bleiben Begriffe, die einen Schatten mit sich führen. Die Beobachtung Armin Nassehis, dass die angeblich ontologische Eindeutigkeit der meisten körpernahen Erfahrungen durchaus gewaltnah ist, in der Erziehung, dem (Extrem-)Sport bis hin zum Sex, darf als Warnung verstanden werden. Das Ausweichen vor den Zumutungen der Reflexivität ist so attraktiv wie zwiespältig, es

> setzt gewissermaßen absolute Markierungen in der Welt. […] Gewalt simuliert – für einen Moment! – totale Macht, Durchsetzungsfähigkeit und Autonomie. Und sie vermittelt Erfahrungen, heute sagt man Erlebnisse, gegen die man kognitiv und pädagogisch, also mit Medien der Selbstdistanzierung, wohl kaum ankommt. (Nassehi, 2003a: 95)[24]

Auch Eindeutigkeit bleibt – eindeutig – zwiespältig, sie entkommt nicht der Dynamik der Reflexion, die auf alles einen zweiten Blick wirft.

Selbstverantwortung zwischen Verheißung und Zumutung

Wir haben gesehen, wie sich die Vorstellung von persönlicher Identität um 1800 hinbewegt zum *Selbstbewusstsein von Besonderheit*. Die Biographie wächst aus sozialen Stereotypen heraus und wird selbstreflexiv. Bislang fraglose Gewissheiten, die an der sozialen Verortung des Individuums in Schicht oder Stand oder am natürlichen Sein der Geschlechter ansetzten, werden erschüttert. Die Aufgabe der Integration von Erfahrungen in ein konsistentes Selbstbild wird an

den Einzelnen delegiert – oder postmodern fallen gelassen. Für einen liberalen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts wie John Stuart Mill sind Kreativität und Individualität Zeichen einer besseren Welt und bergen Widerstandspotential gegen das gesellschaftliche Eingenormtwerden. Dieses kritische Grundgefühl gegenüber einengenden sozialen Strukturen konnte sich im 20. Jahrhundert lange behaupten.

Heute jedoch findet die Abgrenzung gegenüber „perfekten Kopisten vorgegebener Blaupausen" (Kommission für Zukunftsfragen Bayern – Sachsen 1997: 44) unter ganz anderen Vorzeichen statt und klingt in vielen Ohren eher bedrohlich als befreiend. Wie ist es zu diesem Umschwung gekommen? Der Ruf nach schöpferischen, eigenverantwortlich handelnden Individuen, die sich nicht länger als „Kopisten" verstehen, dieser Ruf ist zum *gesellschaftlichen* Ruf geworden und nimmt den Charakter eines Imperativs an. Das Stichwort zur expandierenden Debatte um das sich neu formierende Deutungsmuster individuellen Lebens hat Ulrich Bröckling (2007) geliefert: Das *unternehmerische Selbst* ist das Selbst, das bereit und in der Lage ist, stets und in allen möglichen Hinsichten für sich selbst die Verantwortung zu übernehmen. In dem Maße, wie die sozialstaatlichen Arrangements sich im Umbau befinden, in dem Maße soll das unternehmerische Selbst in die aufgerissenen Lücken springen. Die öffentliche Beschwörung von Selbstverantwortung erzeugt ein Kraftfeld, das das individuelle Selbstverständnis in Richtung der Aktivierung und Optimierung eigener Fähigkeiten ziehen soll. Das unternehmerische Selbst ist eine normative Figur, die nicht nur in der Theorie und in der politischen Kritik am ‚traditionellen' Sozialstaat auftaucht. Sie wird ebenso verkündet auf dem Markt der Magazine, der populären Ratgeber- oder (Selbst-)Managementliteratur (vgl. Duttweiler 2007). Der *gesellschaftliche Zwang zum Selbstzwang* (Norbert Elias) hat die Form des *Zwangs zur Eigenverantwortung* angenommen. Wird mit dem Appell an die Eigenverantwortung nicht semantisch die Abwälzung sozialer Risiken der Lebensführung auf das Individuum kaschiert? Mit dem Effekt, dass das Individuum bei einem Scheitern nicht nach verantwortlichen politischen oder ökonomischen Strukturen oder Akteuren suchen, sondern bei sich selbst fündig werden soll, bei der eigenen fehlenden Motivation, Anstrengung, Flexibilität usw. „Wer nicht rechtzeitig oder durch den Kauf unsolider Aktien für sein Alter vorgesorgt hat, ist eben selbst für seine Altersarmut verantwortlich. Wer sich für den falschen Beruf entschieden hat, wird eben arbeitslos und darf sich nicht beklagen, weil es sich um Folgen einer eigenen Entscheidung handelt. Usw." (Reese-Schäfer 2008: 403). Die Wahrnehmung von Krankheit ist ein Musterfall für diesen Prozess (vgl. Goertz 2005). Die Errungenschaft des Sozialstaates, nämlich Krankheit auch als soziales Risiko anzuerkennen und darum ihre Folgen solidarisch abzufedern, wird gegenüber der eigenen Verantwortung für die eigene Konstitution in den Hintergrund gedrängt. Damit wird über kurz oder lang die Bereitschaft wachsen, Krankheiten individuell zuzuschreiben, also ihre Ursache zu moralisieren. Auch Analysen des Arbeitsalltages und des Arbeitsmarktes zeigen, wie sich in diesem Sektor der Typ des selbstverantwortlichen Arbeitnehmers ausbreitet (vgl. Legnaro/Birenheide 2008). Aus vielerlei Gründen – von der verbesserten Ausbildung, über neue Managementtechniken

bis hin zu den Arbeitsabläufen – verlagert sich die Tätigkeit hin zur Kreativität und Eigenverantwortung. Dies ist ohne Zweifel gegenüber früheren stupiden Arbeitsabläufen als Entfaltungsraum eigener Möglichkeiten auf positive Weise erlebbar. Aber es gibt eben auch die Schattenseite dieser Entwicklung und die damit verbundenen Kosten, die dem Individuum aufgebürdet werden. Es kommt zu einer Veränderung im Grundgefühl vieler Menschen.[25]

Über lange Zeit hinweg wurde der langfristige Trend der Entsicherung der individuellen Lebensführung durch ein *Vertrauen* gegenüber den modernen Institutionen differenzierter Gesellschaften aufgefangen. Die Welt war nicht einfach nur unübersichtlich und fremd, sie war – über Institutionen des Rechts- und Sozialstaates – auch mehr oder weniger verlässlich. Das Systemvertrauen (Luhmann) wird jedoch durch eine Reihe von Faktoren auf die Probe gestellt, zu denen auch der Verdacht gehört, dass derjenige, der nicht in Eigenregie für Notfälle des Lebens vorsorgt, sich auf eine Absicherung durch die Solidargemeinschaft immer weniger verlassen kann. Hinzu kommen Erfahrungen institutioneller Überforderungen: demographischer Wandel, Klimawandel, Staatsverschuldung, gesellschaftliche Integration. Alles in allem steigt das Gefühl, vom Systemvertrauen auf Selbstsorge umschalten zu müssen und einer stetig ansteigenden Erwartung an die eigenverantwortliche Selbstoptimierung ausgeliefert zu sein. „Ein Grundgefühl von Unzufriedenheit und Angst ist die erwartbare Folge“ (Henning 2008: 386). Aber auch von Scham angesichts persönlich zugeschriebenen Versagens.

Welche Autonomie?

Es gibt gute Gründe, gegenüber der Funktionalisierung von Selbstverantwortung auf der Hut zu sein und sich nicht einreden zu lassen, ihren Verfechtern ginge es lediglich um freie Selbstbestimmung. Illusionen von Selbstverantwortung werden erzeugt, um Zurechnungen vornehmen zu können. Ohne zu fragen, wie es um die konkreten individuellen Möglichkeiten von Verantwortung bestellt ist. Nietzsches Verdacht droht sich zu bewahrheiten: „Die Menschen wurden ‚frei‘ gedacht, um gerichtet, um gestraft werden zu können –, um schuldig werden zu können“ (1999b: 95). Wir müssen unterscheiden zwischen einer Autonomie im Sinne *individueller Selbstbestimmung* und einer Autonomie im Sinne *marktförmiger Anpassungsfähigkeit* (vgl. Reese-Schäfer 2008: 412ff.). Werden auch solche Entscheidungen ermöglicht und mitgetragen, die unter Marktgesichtspunkten nicht als konform gelten? Die Funktionalisierung von Autonomie entleert ihren emanzipatorischen Anspruch. Eine solche Funktionalisierung liegt vor, wenn Autonomie nicht auf die konkreten Fähigkeiten von Individuen in ihren jeweiligen sozialen Kontexten abgestimmt wird. Dies gilt auch für den Umgang mit unserem Körper, denn auch hier taucht die Idee einer permanenten, eigenverantwortlichen, kognitiven wie körperlichen Selbstoptimierung des unternehmerischen Selbst auf. Ehemals in emanzipatorischer Absicht formulierte Autonomieansprüche werden „im Kontext einer

Individualisierungsideologie ‚light'" (Villa 2008: 250) Gegenstand handfester gesellschaftlicher oder ökonomischer Interessen.

Es wird zur entscheidenden Frage, ob und in welchem Maße wir uns in ein freies, gelassenes und reflektiertes Verhältnis zu den uns offen oder versteckt begegnenden Konzepten körperlicher Normalität setzen können. Ein Beispiel:

> Hatten Frauenbewegung und Frauen- und Geschlechterforschung auf ein Normalitätskonzept gesetzt, welches von der realen und irreduziblen Vielfalt der weiblichen Körper als Maßstab von Normalität ausging, so setzt die Logik der plastischen Chirurgie an einer imaginären, ideologischen Norm an. (ebd.: 246)

Es wäre aber falsch, von einer solchen Kritik auf eine sich flächendeckend ausbreitende Unmündigkeit zu schließen. Das würde Subjekte zu handlungsunfähigen Opfern gesellschaftlicher Entwicklungen machen. Es ist angeraten, sich konkrete Weisen des Umgangs mit dem eigenen Körper vor Augen zu führen. Denn dann zeigt sich, dass dieser Umgang sowohl Momente von Selbstermächtigung als auch von Selbstunterwerfung kennt, er sowohl im Zeichen eines bewusst in Anspruch genommenen Rechts als auch im Zeichen der Orientierung an vorherrschenden Normen steht. Reflexive Körperlichkeit stärkt die Autonomie des Subjekts. „Kein unternehmerisches Selbst ohne Entscheidungsfreiheit, aber die Nötigung, zwischen Alternativen zu wählen, bietet immer auch die Möglichkeit, sich anders zu entscheiden, als es das Regime der unternehmerischen Selbstoptimierung nahe legt" (Bröckling 2007: 285). Individuen sind widerspenstige Wesen, sie entwickeln ein Gespür für Sabotage.

Genau an diesem Punkt, an dem es um die Fähigkeit zur Distanz und nicht um die Flucht vor der Reflexivität geht, kann religiöses Bewusstsein eine befreiende Kraft entfalten. Denn wer glaubt, setzt eine Differenz zwischen den Möglichkeiten des Menschen und den Möglichkeiten Gottes, zwischen irdischem Glück und göttlichem Heil. „Wer glaubt, legt Distanz zwischen sich und die bestehenden Verhältnisse" (Roß 2012: 90).

Selbstbestimmung theologisch denken

Am Anfang unserer Überlegungen stand die Vermutung, dass sich mit Hilfe der Anthropologie Helmuth Plessners und der darin formulierten exzentrischen Positionalität des Menschen die vielfältigen und heterogenen Phänomene verkörperter Individualität als Ausdruck humaner Selbstgestaltung verstehen lassen. Die spezifisch humane Differenz zwischen Körper-Sein und Körper-Haben zwingt den Menschen in den Raum historisch variabler Formen der Lebensführung. In der Zeit um 1800 wird die autonome Selbstgesetzgebung im Gegenüber zu politischen oder religiösen Formen der Heteronomie zum Mittelpunkt eines neu erwachenden bürgerlichen Selbstbewusstseins und zum *universalen moralischen Prinzip*. Autonomie ist ein emanzipatorischer Begriff. Mit der Unterscheidung Georg Simmels zwischen einer *Individualität der Gleichheit* und einer *Individualität der Einzigkeit* lässt sich die weitere Entwicklung typisieren. Das

Individuum wird unter dem Einfluss romantischer Ästhetik zum genialen und stolzen Schöpfer eines unverwechselbaren Selbst. Aus einer zunächst prononciert *sittlichen Autonomie*, die über den Begriff der praktischen Vernunft das Wollen des Einzelnen noch mit dem allgemeinen Sollen verknüpfen konnte, wird die *Autonomie der Individualität* (vgl. Meyer-Drawe 1998; Nagl-Docekal 2014). Und genau diese wird soziologisch dekonstruiert: „Individualität ist […] kein letzter, vorreflexiver Identitätsgrund einzelner, sondern Resultat sozialer Prozesse" (Nassehi 2006: 139).[26]

Wir sind dezentrierte Subjekte, die sich in einer Position der notwendigen Ausbalancierung von Eigenem und Fremden befinden. Die individuelle Einverleibung sozialer Situationen aber produziert Abweichungen und schafft damit neue Handlungsmöglichkeiten. Menschliche Lebensführung bewegt sich in dem durch die Einheit der Differenz von Körper-Sein und Körper-Haben aufgespannten Rahmen. Nichts anderes gilt für die Dialektik zwischen Individualität und Sozialität, zwischen Natur und Kultur. Die Verflechtungen dieser Verhältnisse lassen sich nicht endgültig aufschnüren. „Es kann keine reine und unvermittelte Beziehung von mir selbst zu mir selbst geben, keine Entdeckung meines reinen oder freien Willens, die die Konstituierung dieses Selbst und der Art seiner Selbstbeobachtung innerhalb einer gegebenen historischen Herrschaftsform außer Betracht lässt" (Butler 2003: 113). Dahinter steht das Anliegen, die exzentrische Positionalität des Menschen nicht aus dem Auge zu verlieren. Wir kennen die Umwandlung menschlicher Konstruktionen in Naturgegebenheiten oder Gesetze der Schöpfungsordnung. Der eigene moralische Standpunkt erscheint auf diese Weise als zwingend. Eine solche Verdinglichung (vgl. Berger/Luckmann 1980: 94-98) blockiert das Denken und Handeln. Auf der anderen Seite gibt es die nicht weniger reduktionistische Vorstellung, man könne, „wenn einem diese Welt nicht passe, beliebig eine andere konstruieren" (Nassehi 2003b: 246). Beide Vorstellungen weichen der Aufgabe aus, sich in Beziehung zu setzen zu dem Verhältnis, das der Mensch ist.

Die differente Einheit menschlichen Daseins droht also immer wieder aufgespalten zu werden. Um dem zu entgehen, erscheint eine Lebensform angemessen zu sein, „in der Menschen sich im Denken und Handeln selbständig zu ihrer doublettenhaften Existenz verhalten" (Meyer-Drawe 1998: 49), also ihre „Selbstbestimmung unter bestimmten Bedingungen" (ebd.: 48) zu leben versuchen. Körper-Haben und Körper-Sein sind die zwei Seiten einer Medaille. Das Körper-Haben ist Ausdruck von Freiheit, es kann aber instrumentalisiert werden, gegenwärtig durch das propagierte unternehmerische Selbst. Das Körper-Sein schützt uns vor der Verdrängung unserer Endlichkeit und Verwundbarkeit, es kann aber über den Weg der Verdinglichung zur Verweigerung von Lebensmöglichkeiten führen. Damit haben wir so etwas wie eine *Suchformel*, die sich von der Vermutung leiten lässt, dass wir immer dann uns selbst und den anderen nicht gerecht werden, wenn wir uns von der labilen Doppelsinnigkeit des Menschseins verabschieden.

Die vorgetragenen Überlegungen sollten deutlich machen, dass die Möglichkeit, sich der Kontingenz der eigenen Identität und Körperlichkeit reflexiv bewusst

zu werden, von anthropologisch grundlegender Bedeutung ist. Wenn wir theologisch an diese Bestimmung positiv anknüpfen, dann weisen wir damit weder die eigene Geschöpflichkeit zurück, noch werden wir zu Dualisten. Es geht uns vielmehr um die Anerkennung der für den Menschen von Natur aus notwendigen kulturellen Entfaltung seiner selbst, also seiner *reflexiven Selbstbestimmung unter bestimmten Bedingungen*. Hält das theologische Denken mit dieser anthropologischen Bestimmung nicht Schritt, dann verharrt die Religion in einer Moral des demütigen Gehorsams gegenüber den machtvollen Ansprüchen präreflexiver Vorgegebenheiten, seien es moralische Autoritäten, natürliche Zwecke oder körpernahe Erlebnisse. Dieser Weg führt über kurz oder lang in die Spielarten eines religiösen Antimodernismus, der kein positives Verhältnis findet zum modernen Menschenrecht auf Gewissensfreiheit, das ja die Freiheit einer selbstbestimmter Lebensführung einschließt (vgl. Goertz 2014b). Erst wenn geklärt worden ist, dass wir über uns selbst verfügen können und dürfen, kann sinnvoll über die Frage nachgedacht werden, welche Form der Verfügung sich ethisch rechtfertigen lässt und welche nicht.

Theologisch ist also der Glaube entschieden in den Kategorien von Freiheit und Autonomie auszulegen (vgl. Pröpper 2011) und der menschliche Körper als praktische Wirklichkeit zu denken, d.h. im Horizont endlicher Freiheit. So gilt eben auch für den Menschen in seiner Leiblichkeit: „Der Mensch ist bereits in sich widersprüchlich. Dies hängt mit seiner Freiheitsverfassung zusammen" (Striet 2014: 153). An dieser Selbsterfahrung und nicht erst am Phänomen der Sünde begegnet uns menschliche Erlösungsbedürftigkeit. Denn es gibt keine Selbsterlösung von der *conditio humana*, weder durch eine Flucht vor dem Körper-Haben, noch durch eine Flucht in das Körper-Sein. Mit dem christlichen Glauben ist jedoch die Hoffnung in die Welt gekommen, dass wir in unserer besonderen Daseinsweise als endliche und autonome Wesen von Gott unbedingt gewollt und gerechtfertigt sind.

Korrespondenzadresse/correspondence address

Stephan Goertz
Seminar für Moraltheologie und Sozialethik (Abt. Moraltheologie)
Katholisch-Theologische Fakultät, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Saarstraße 21, 55099 Mainz
goertzst@uni-mainz.de

Anmerkungen

1 „Jeder ist vor Gott für sein Leben verantwortlich. Gott hat es ihm geschenkt. Gott ist und bleibt der höchste Herr des Lebens. Wir sind verpflichtet, es dankbar entgegenzunehmen und es zu seiner Ehre und zum Heil der Seele zu bewahren. Wir sind nur Verwalter, nicht Eigentümer des Lebens, das Gott uns anvertraut hat. Wir dürfen darüber nicht verfügen." Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 2280.

2 Das bedeutet für das Geschlechterverhältnis und die Sexualmoral: „Jeder Mensch, ob Mann oder Frau, muß seine Geschlechtlichkeit anerkennen und annehmen. Die leibliche, moralische und geistige Verschiedenheit und gegenseitige Ergänzung sind auf die Güter der Ehe und auf die Entfaltung des Familienlebens hingeordnet [sic]." Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 2333. So wird der Weg zur Anerkennung von Homosexualität als Normvariante sexueller Orientierung versperrt.

3 Vgl. die Kurzformel von Walter Kasper (2014): „Nach christlicher Überzeugung ist der Leib [...] Realsymbol der Seele und die Seele prägende Seinsform des Leibes" (ebd.: 22).

4 Wenn ich auf einem Auge nahezu blind bin, dann ist das keine individuelle oder soziale Konstruktion. Wenn die Sehschwäche mein linkes Auge betrifft, hätte ich in vergangenen Zeiten aber womöglich nicht Priester werden können (vgl. zum so genannten oculus canonis den Codex Iuris Canonici 1917, c. 984). Da das Messbuch auf der linken Altarseite zu liegen hatte, hätte ich unter Umständen nicht auf ‚anständige' Weise die Messe lesen können. So wird durch eine religiöse Norm aus einer körperlichen Beeinträchtigung ein soziales Faktum.

5 „Die menschlichen Sexualbeziehungen sind generell als ‚contra naturam' zu bezeichnen, da sie stets – welche Form auch immer sie haben mögen – darauf beruhen, dass Naturgegebenheiten Thema des Handelns geworden sind" (Nagl-Docekal 2001: 37).

6 Zu den gegenüber Plessner heute vorsichtigeren Abgrenzungen zwischen tierischen und menschlichen Lebensformen vgl. Luckmann 2007: 234ff. Die von Plessner herausgestellten Merkmale menschlicher Lebensführung verlieren dadurch aber nicht ihre Gültigkeit.

7 Vgl. auch den Sammelband von Jürgen Friedrich und Bernd Westermann (1995).

8 Vgl. außerdem Fischer 2006.

9 Der hier behauptete Wandel hin zu einer um die Einzigkeit und Besonderheit des Individuums reflexiv wissenden Selbstbeschreibung lässt sich entlang der Gattung der Autobiographie nachzeichnen. Vormoderne Formate konzentrieren sich bis ins 18. Jahrhundert hinein auf stereotype Lebensläufe und wollen keine persönlichen Identitäten präsentieren. Sie verfolgen dabei häufig moralisch-didaktische Zwecke. Die klassisch moderne Form setzt auf postkonventionelle Biographien, in denen die unverwechselbare Individualität zu Tage tritt. Die Selbstpräsentation wechselt von der Fremd- zur Selbstreferenz. Vgl. Alheit/Brandt 2006.

10 Benedikt XVI., Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der römischen Kurie und der päpstlichen Familie (2012): „Nach dem biblischen Schöpfungsbericht gehört es zum Wesen des Geschöpfes Mensch, daß er von Gott als Mann und als Frau geschaffen ist. Diese Dualität ist wesentlich für das Menschsein, wie Gott es ihm gegeben hat. Gerade diese Dualität als Vorgegebenheit wird bestritten. Es gilt nicht mehr, was

im Schöpfungsbericht steht: ‚Als Mann und Frau schuf ER sie' (Gen 1, 27). Nein, nun gilt, nicht ER schuf sie als Mann und Frau; die Gesellschaft hat es bisher getan, und nun entscheiden wir selbst darüber. Mann und Frau als Schöpfungswirklichkeiten, als Natur des Menschen gibt es nicht mehr. Der Mensch bestreitet seine Natur. Er ist nur noch Geist und Wille. Die Manipulation der Natur, die wir heute für unsere Umwelt beklagen, wird hier zum Grundentscheid des Menschen im Umgang mit sich selber. Es gibt nur noch den abstrakten Menschen, der sich dann so etwas wie seine Natur selber wählt. [...] Wo die Freiheit des Machens zur Freiheit des Sich-selbst-Machens wird, wird notwendigerweise der Schöpfer selbst geleugnet und damit am Ende auch der Mensch als göttliche Schöpfung, als Ebenbild Gottes im Eigentlichen seines Seins entwürdigt." http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia_ge.html (Zugriff am: 15.01.2015).

11 Vgl. zur Kritik konstruktivistischer Theorien Willaschek 2005. Bei allen Einwänden ist auch für Willaschek die soziale Wirklichkeit der Bereich, in dem konstruktivistische Annahmen „eine gewisse Berechtigung" (ebd.: 770) haben, denn Institutionen sind nicht als reale Gegenstände zu begreifen. In der Tradition fallen sie in den Seinsbereich des esse morale, vgl. dazu Kobusch 1997.

12 Vgl. zum Begriff „zweite Natur" Hegel 1979: 300.

13 Dazu: Joas 1989.

14 Für diese Richtung stehen etwa das Hauptwerk von Norbert Elias, „Über den Prozeß der Zivilisation" (1939), und zahlreiche Schriften von Michel Foucault. Vgl. zu dessen Schule machender Historisierung des Körpers Siebenpfeiffer 2008. Als dritte prägende Figur ist Pierre Bourdieu (u.a. 1976, 2001) zu nennen.

15 Vgl. die Impressionen zur „Physiognomie der sozialen Klassen" bei Bude 2008. Empirische Belege für den Zusammenhang zwischen Krankheit und Armut liefern Lampert/Kurth 2007.

16 Eine den körperlichen Eigensinn integrierende Handlungstheorie entwirft Joas 1992.

17 „Demnach wäre das Begriffspaar ‚sex/gender' ein geeignetes Instrument, um herauszuarbeiten, daß gesellschaftliche Normen von leiblichen Bedingungen zu unterscheiden sind, auch wenn sie buchstäblich einverleibt werden können" (Nagl-Docekal 2001: 67). Vgl. auch Goertz 2015.

18 Vgl. etwa die einschlägigen Beiträge zum Stichwort Gender (dort immer „Gender") im Lexikon Familie (vgl. Päpstlicher Rat für die Familie 2007). Der Kampf gegen die „Gender-Ideologie" nimmt dabei zuweilen groteske Züge an. Vgl. die Analyse von Marschütz 2014.

19 Vgl. aus dem katholischen Raum etwa die in vielen Auflagen erschienenen Bände „Kämpfen und Lieben. Wie Männer zu sich selbst finden" (Grün 2003) oder „Königin und wilde Frau. Lebe, was du bist!" (Jarosch/Grün 2009). Das Thema Religion und Gender findet seit einigen Jahren besondere Beachtung, nicht zuletzt als Seitenarm der Diskussion um die Wiederkehr der Religion. Schon früh zum Thema: Riesebrodt 2000; vgl. Jeffers/Höpflinger/Pezzoli-Olgiati 2008; Madigen 2011; Stollberg-Rilinger 2014.

20 Vgl. Böckelmann 2011.

21 Vgl. die materialreichen Darlegungen von Reckwitz 2010.

22 Als literarische Darstellung: McEwan 2005: 143-166.

23 Dass dies nicht so harmlos ist, wie es hier klingen mag, darauf weist Hans Joas in seiner Handlungstheorie hin. Wer nicht einfach von der Handlungsfähigkeit ausgeht, sondern ihre Voraussetzungen in der Erfahrungswelt von Menschen thematisiert, der „muß in den ‚dionysischen' Grund aller Rationalität

und Sozialität hinuntertauchen“ (Ders. 1992: 285), dorthin, wo Ich-Grenzen überschritten werden.

24 Für Gumbrecht (2004) beinhalten ästhetische Erlebnisse „notwendig ein Element von Gewalt“ (ebd.: 134), insofern darin etwas Substantielles Raum beanspruchend auftritt.

25 Das ist die These von Christoph Henning: „Grundgefühle werden nicht aus dem Nichts ‚konstruiert‘, sie werden aus einem weiten anthropologischen Set von Möglichkeiten durch gewandelte Anforderungsbedingungen als Potentiale aktiviert und sozial geformt. Sie bilden den Hintergrund für das empfundene Gefühlsleben“ (Ders. 2008: 379).

26 „Die persönliche Identität des Menschen entwickelt sich nicht in selbstgenügsamer subjektiver Reflexion. […] Gesellschaftlichkeit im Sinne von Intersubjektivität ist die Grundvoraussetzung dafür, dass der einzelne Mensch eine persönliche Identität ausbildet“ (Luckmann 2007: 213).

Literatur

Alheit, Peter/Brandt, Morten (2006): Autobiographie und ästhetische Erfahrung. Entdeckung und Wandel des Selbst in der Moderne. Frankfurt/M./New York: Campus.

Alkemeyer, Thomas (2007): Aufrecht und biegsam. Eine politische Geschichte des Körperkults. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 18/2007, S. 7-18.

Alkemeyer, Thomas et al. (Hrsg.) (2003): Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur. Konstanz: UVK.

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1980): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bette, Karl-Heinz (2004): X-treme. Zur Soziologie des Abenteuer- und Risikosports. Bielefeld: transcript.

Bette, Karl-Heinz (2005): Risikokörper und Abenteuersport. In: Schroer, Markus: Soziologie des Körpers. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 295-322.

Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2005): Die männliche Herrschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Böckelmann, Frank (2011): Risiko, also bin ich. Von Lust und Last des selbstbestimmten Lebens. Berlin: Galiani.

Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bude, Heinz (2008): Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft. München: Hanser.

Butler, Judith (2003): Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Diederichsen, Diedrich (2008): '82 und die Folgen. In: Süddeutsche Zeitung vom 30.9.2008, S. 15.

Duttweiler, Stefanie (2007): Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie. Konstanz: UVK.

Dux, Günter (1970): Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt. Ein Nachwort. In: Plessner, Helmuth: Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne. Hrsg. von Günter Dux. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 255-316.

Elias, Norbert (1939): Über den Prozeß der Zivilisation. 20., neu durchges. u. erw. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Engler, Stefanie (2001): „In Einsamkeit und Freiheit?" Zur Konstruktion der wissenschaftlichen Persönlichkeit auf dem Weg zur Professur. Konstanz: UVK.

Fischer, Joachim (2006): Philosophische Anthropologie – Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945. In: Zeitschrift für Soziologie 35, 5, S. 322-347.

Fiorenca, Francis Peter/Metz, Johann Baptist (1967): Der Mensch als Einheit von Leib und Seele. In: Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus: Mysterium Salutis Bd. 2. Einsiedeln: Benziger, S. 584-636.

Friedrich, Jürgen/Westermann, Bernd (Hrsg.) (1995): Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner. Frankfurt/M.: Peter Lang.

Goertz, Stephan (2005): Privatsache gesund? Eine Kritik des Prinzips Eigenverantwortung. In: Ethica 13, 4, S. 339-356.

Goertz, Stephan (2008): Identität bilden. Kennzeichen und Ambivalenzen eines

prekären Unternehmens. In: Münk, H.J. (Hrsg.): Wann ist Bildung gerecht? Ethische und theologische Beiträge im interdisziplinären Kontext (Forum Bildungsethik). Bielefeld: wbv, S.127-143.

Goertz, Stephan (2014a): Reflexive Männlichkeit. Gesellschaftsstruktur und die Semantik der Geschlechter. In: Fischer, M. (Hrsg.): Jesus und die Männer. Impulse aus einer Fachtagung zu theologischer Männerforschung. Wien/Berlin: LIT, S. 117-137.

Goertz, Stephan (2014b): Autonomie im Disput. Moraltheologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 55, S. 105-129.

Goertz, Stephan (2015): Sex und Gender. Moraltheologische Überlegungen zur kritischen Funktion einer Unterscheidung. In: Lebendige Seelsorge 66, 2, S. 88-93.

Goethe, Johann Wolfgang (1985): Dramen 1765-1775. Sämtliche Werke. 27 Bände. Hrsg. von Dieter Borchmeyer u.a. Bd. 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Gorkow, Alexander (2008): Draußen scheint die Sonne. 28 Interviews. Köln: KiWi.

Grün, Anselm (2003): Kämpfen und Lieben. Wie Männer zu sich selbst finden. 8. Aufl. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.

Gugutzer, Robert (2006): Der body turn in der Soziologie. Eine programmatische Einführung. In: Ders. (Hrsg.): body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld: transcript, S. 9-53.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2004): Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2005a): Lob des Sports. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2005b): Diesseits des Sinns. Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität. In: Merkur 59, 677/678, S. 751-761.

Hahn, Alois (2000): Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kultursoziologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Haude, Rüdiger (2008): Frei-Beuter. Charakter und Herkunft piratischer Demokratie im frühen achtzehnten Jahrhundert. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 56, 7/8, S. 593-616.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke Bd. 7. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Heidbrink, Ludger/Hirsch, Alfred (Hrsg.) (2008): Verantwortung als marktwirtschaftliches Prinzip. Zum Verhältnis von Moral und Ökonomie. Frankfurt/M.: Campus.

Henning, Christoph (2008): Vom Systemvertrauen zur Selbstverantwortung: Der Wandel kapitalistischer Gefühlskultur und seine seelischen Kosten. In: Heidbrink, L./Hirsch, A. (Hrsg.) (2008): Verantwortung als marktwirtschaftliches Prinzip. Zum Verhältnis von Moral und Ökonomie. Frankfurt/M.: Campus, S. 374-394.

Jarosch, Linda/Grün, Anselm (2009): Königin und wilde Frau. Lebe, was du bist! 10. Aufl. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.

Jeffers, Ann/Höpflinger, Anna-Katharina/Pezzoli-Olgiati, Daria (2008): Gender und Religion. Ein Handbuch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Joas, Hans (1989): Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Denkens von G.H. Mead. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Joas, Hans (1992): Die Kreativität des Handelns. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kaeser, Eduard (1998): Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. In: Stimmen der Zeit 216, 2, S. 89-102.

Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hrsg.) (1982): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kasper, Walter (2014): Das Evangelium von der Familie. Freiburg i. Br.: Herder.

Kaufmann, Jean-Claude (1994): Schmutzige Wäsche. Zur ehelichen Konstruktion von Alltag. Konstanz: UVK.

Kaufmann, Jean-Claude (2005): Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität. Konstanz: UVK.

Kessler, Suzanne J./McKenna, Wendy (1978): Gender. An Ethnomethodological Approach. Chicago/London: The University Of Chicago Press.

Kläden, Tobias (2005): Mit Leib und Seele: Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin (ratio fidei 26). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Kobusch, Theo (1997): Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kommission für Zukunftsfragen Bayern-Sachsen (Hrsg.) (1997): Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland. Entwicklungen, Ursachen und Maßnahmen. Teil 3: Maßnahmen zur Verbesserung der Beschäftigungslage. Bonn. <https://www.bayern.de/wp-content/uploads/2014/09/Bericht-der-Kommission-f%C3%BCr-Zukunftsfragen-der-Freistaaten-Bayern-und-Sachsen-Teil-3.pdf>. (Zugriff am 8. 4.2015).

Krondorfer, Björn (2008): Eunuchen oder Viagra? Frühchristliche Männlichkeitsideale als zeitgenössische Irritation. In: Walz, H./Plüss, D. (Hrsg.): Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet. Münster: LIT, S. 57-71.

Kucklick, Christoph (2008): Das unmoralische Geschlecht. Zur Geburt der Negativen Andrologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Lampert, Thomas/Kurth, Bärbel-Maria (2007): Sozialer Status und Gesundheit von Kindern und Jugendlichen: Ergebnisse des Kinder- und Jugendgesundheitssurveys (KiGGS). In: Deutsches Ärzteblatt 104, 26.10.2007. A2944-A2949. <http://www.aerzteblatt.de/pdf/104/43/a2944.pdf>. (Zugriff am 7.4.2015).

Legnaro, Aldo/Birenheide, Almut (2008): Regieren mittels Unsicherheit. Regime von Arbeit in der späten Moderne. Konstanz: UVK.

Luckmann, Thomas (2007): Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie. Konstanz: UVK.

Luhmann, Niklas (1989): Individuum, Individualität, Individualismus. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 149-258.

Luhmann, Niklas (1995): Soziologische Aufklärung Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Madigen, Patricia (2011): Women and Fundamentalism in Islam and Catholicism. Negotiating Modernity in a Globalized World. Religions an Discourse, 53, 2011.

Marschütz, Gerhard (2014): Trojanisches Pferd Gender? Theologische Anmerkungen zur jüngeren Genderdebatte im katholischen Bereich. In: Schlögl-Flierl, K./Prüller-Jagenteufel, G.M. (Hrsg.): Aus Liebe zu Gott – im Dienst am Menschen (StdM.NF 2). Münster: Aschendorff, S.431-454.

McEwan, Ian (2005): Saturday. Zürich: Diogenes.

Mead, Georg Herbert (1968): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Meuser, Michael (1998): Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster. Opladen: VS.

Meyer-Drawe, Käte (1998): Streitfall „Autonomie". Aktualität, Geschichte und Systematik einer modernen Selbstbeschreibung von Menschen. In: Bauer et

al.: Jahrbuch für Bildungs- und Erziehungsphilosophie 1: Fragen nach dem Menschen in der umstrittenen Moderne. Hohengehren: Schneider, S. 31-49.

Mill, John Stuart (2009): Über die Freiheit. Auf der Grundlage der Übersetzung von Else Wentscher neu hrsg. v. Horst D. Brandt. Philosophische Bibliothek Bd. 583. Hamburg: Meiner.

Nagl-Docekal, Herta (2001): Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven. Frankfurt/M.: Fischer.

Nagl-Docekal, Herta (2014): Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeption. Berlin/Boston: De Gruyter.

Nassehi, Armin (2003a): Geschlecht im System. Die Ontologisierung des Körpers und die Asymmetrie der Geschlechter. In: Pasero, U./Weinbach, C. (Hrsg.) (2003): Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 80-104.

Nassehi, Armin (2003b): Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Nassehi, Armin (2006): Der soziologische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Nietzsche, Friedrich (1999a): Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). Bd. 1. Neuausgabe. München: dtv, S. 875-890.

Nietzsche, Friedrich (1999b): Götzen-Dämmerung. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). Bd. 6. Neuausgabe. München: dtv, S. 57-161.

Nixdorf, Sophie (2011): o.T. In: port01. Stadtmagazin in Mainz, Ausgabe Februar 2011, S. 26.

Päpstlicher Rat für die Familie (2007): Lexikon Familie. Paderborn: Schöningh.

Pasero, Ursula/Weinbach, Christine (Hrsg.) (2003): Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Plessner, Helmuth (1961): Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens. 3. Aufl. Bern/München: Sammlung DALP.

Plessner, Helmuth (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 3. Aufl. Berlin: De Gruyter.

Plessner, Helmuth (1980): Zur deutschen Ausgabe. In: Berger, P. L./Luckmann, T.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. IX-XVI.

Plessner, Helmuth (1985): Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie. Schriften Bd. X. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Pröpper, Thomas (2011): Theologische Anthropologie. 2 Bde. Freiburg i. Br.: Herder.

Ratzinger, Joseph (2005): Einführung in das Christentum. 6. Aufl. München: Weltbild.

Reckwitz, Andreas (2010): Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne bis zur Postmoderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Reese-Schäfer, Walter (2008): Autonomiepostulat als Verantwortungszumutung: Jeder ein Unternehmer? In: Heidbrink, L./Hirsch, A. (Hrsg.): Verantwortung als marktwirtschaftliches Prinzip. Zum Verhältnis von Moral und Ökonomie. Frankfurt/M.: Campus, S. 395-418

Riesebrodt, Martin (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen. München: Beck.

Roß, Jan (2012): Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird. Berlin: rohwolt.

Schroer, Markus (Hrsg.) (2005): Soziologie des Körpers. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Siebenpfeiffer, Hania (2008): Körper. In: Kammler, C./Parr, R./Schneider, U.J. (Hrsg.): Foucault-Handbuch. Stuttgart: J.B.Metzler, S. 266-272.

Simmel, Georg (1995): Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908 Bd. 1. Gesamtausgabe Bd. 7/1. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Simmel, Georg (2008): Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen. Ausgewählt u. m. e. Nachw. v. O. Rammstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Stegmann, Stefanie (2006): „…got the look!" Wissenschaft und Outfit. Eine kulturwissenschaftliche Studie über Effekte von Habitus, Fachkultur und Geschlecht. Münster: LIT.

Stollberg-Rilinger, Barbara (2014): „Als Mann und Frau schuf er sie." Religion und Geschlecht. Würzburg: Ergon.

Robert Stoller (1968): Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Feminity. New York: Science House.

Striet, Magnus (2014): In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne. Freiburg i. Br.: Herder.

Villa, Paula-Irene (2008): Habe Mut, Dich Deines Körpers zu bedienen! Thesen zur Körperarbeit in der Gegenwart zwischen Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung. In: Dies. (Hrsg.): schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld: transcript. S.: 245-272.

Willaschek, Marcus (2005): Realismus – die vermittelte Unmittelbarkeit unseres Zugangs zur Welt. In: Merkur 59, 677/678, S. 762-772.

Willems, Marianne (1999): Vom ‚bloßen Menschen' zum ‚einzigartigen Menschen'. Zur Entwicklung der Individualitätssemantik in Rationalismus, Empfindsamkeit und Sturm und Drang. In: Willems, H./Hahn, A. (Hrsg.): Identität und Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 102-137.