

REFLEXIVE MÄNNLICHKEIT. GESELLSCHAFTSSTRUKTUR UND DIE SEMANTIK DER GESCHLECHTER

STEPHAN GOERTZ

*Doesn't have a point of view
Knows not where he's going to
Isn't he a bit like you and me?*

Lennon/McCartney, Nowhere man (1965)

Eines haben die zahlreichen empirischen Männerstudien und die theoretischen Konzepte der Männerforschung wohl gemeinsam: Sie haben sich von der Vorstellung des Mannes im Singular verabschiedet. Damit ist nicht nur gemeint, dass der Blick frei wird für unterschiedliche Männlichkeiten. Gleichzeitig und vielleicht folgenreicher ist damit gemeint, dass die traditionelle Männlichkeit ihre Evidenz eingebüßt hat. Wenn man unter Modernität das Reflexivwerden des vormals Selbstverständlichen versteht¹, dann haben wir es mit der Modernisierung von Männlichkeit zu tun. Moderne Gesellschaften begreifen das in ihr Geltende als Produkt eigener Optionen und nicht länger als das durch Natur, Tradition oder Religion fraglos Vorgegebene. Sie beobachten die eigene Kultur *als* historisch gewordene Kultur, zu der man sich kritisch oder affirmativ verhalten kann. Die Ordnungen und Wertorientierungen unseres Zusammenlebens sind Produkt menschlicher Erfahrungen und Entscheidungen, und wir wissen um diesen Zusammenhang. Der damit einhergehende Schub an Selbstkritik und Kontingenzbewusstsein macht vor dem Geschlechterverhältnis nicht Halt, dessen konkrete Ausgestaltung sich nunmehr mit Gründen auszuweisen hat. Kurz gesagt: *Die reflexive Moderne führt zur reflexiven Männlichkeit*. Wenn im Zuge dessen bisher selbstverständliche Ordnungen in Frage gestellt werden, dann kann das als Befreiung, aber ebenso als Verunsicherung erfahren werden. Während die Frauen die gesellschaftliche Modernisierung als Emanzipationsprozess be-

¹ Vgl. *Schnädelbach* Herbert (1992): Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 441-443.

greifen können, wird der Diskurs über die Männer seit langem als Krisendiskurs geführt.² Männer haben sich darauf einzustellen, dass die alten Konzepte – etwa des (Familien)Ernährers oder des die Arbeitswelt Dominierenden – nicht mehr wie selbstverständlich akzeptiert werden und stehen vor der Aufgabe, ihre Männlichkeit flexibel zu modularisieren, d.h. „Männlichkeit wird in den verschiedenen Lebensbereichen – Arbeit, Freizeit, Partnerschaft, Männerfreundschaften – unterschiedlich interpretiert.“³ Die selbstkritische Reflexion moderner Männlichkeiten lässt, typisch modern, deren Ambivalenzen ans Licht treten. Männer stellen zwar nach wie vor „Machtverhältnisse her, sind ihnen aber gleichzeitig unterworfen.“⁴ Auch männliche Subjekte sind verletzbare Subjekte. Walter Hollstein bringt es auf den Punkt: „Unterschiedliche Männlichkeiten können nun gelebt werden. Die traditionelle Männlichkeit hat ihre verbindliche Eindimensionalität verloren.“⁵ Im Folgenden soll dieser Grundgedanke in einer Zusammenführung von anthropologischen, soziologischen und theologisch-ethischen Perspektiven näher entfaltet werden.

I. Die Entwicklung moderner Gesellschaften lässt sich verstehen als ein Prozess fortschreitender funktionaler und struktureller Differenzierung ehemals integrierter Handlungszusammenhänge. Dieser Differenzierungsprozess führt zur Individualisierung und Reflexivität von Identität.

Die Theorie funktionaler Differenzierung besitzt den Status einer soziologischen Schlüsseltheorie zum Verständnis der Entwicklung westlicher Gesellschaften in den letzten Jahrhunderten.⁶ Vormals thematisch diffuse Sozialzusammenhänge – z.B. das vormoderne „Haus“ – werden „gereinigt“, d.h. es kommt zu einer Spezialisierung sozialer Sektoren auf die Erfüllung bestimmter Funktionen. Neben dieser horizontalen Differenzierung (Ökonomie, Staat, Familie, Religion, Kunst, Erziehung usw.) haben wir es zugleich mit einer vertikalen Differenzierung verschiedener Handlungsebenen zu tun (Instituti-

² Vgl. Böhnisch Lothar (2012): Männerforschung: Entwicklung, Themen, Stand der Diskussion, in: APuZ 62 (01.10.2012), 25-30, 25.

³ Böhnisch (s. Anm. 2), 30.

⁴ Böhnisch (s. Anm. 2), 27.

⁵ Hollstein Walter (2012): Vom Singular zum Plural: Männlichkeit im Wandel, in: APuZ 62 (01.10.2012), 10-16, 13.

⁶ Vgl. Kneer Georg/Nollmann Gerd (1997): Funktional differenzierte Gesellschaft, in: Kneer Georg et al (Hg.), Soziologische Gesellschaftsbegriffe, München: Fink, 76-100.

onen, Organisationen, Interaktionen, Individuen). Diese Entwicklung, die im Mittelalter durch die Differenzierungen von Staat und Religion sowie von Religion und Wissenschaft auf den Weg gebracht wird, führt auf der einen Seite zu einer Steigerung des spezifischen Wissens in den und über die verschiedenen Teilsysteme und auf der anderen Seite zur Notwendigkeit der Kooperation zwischen den Systemen, denn diese sind immer auf die Leistungen anderer Systeme angewiesen (die Ökonomie braucht das Erziehungssystem, das Gesundheitssystem die Wissenschaft usw.). Bei Konflikten zwischen den Teilsystemen, und diese sind an der Tagesordnung, müssen über den Weg des Kompromisses Lösungen auf Zeit gefunden werden. Was bedeutet dieser hier angedeutete gesellschaftliche Zusammenhang für die unter solchen Verhältnissen lebenden Individuen?

Unverkennbar werden unter den Bedingungen von funktionaler Differenzierung Individuen zu Individuen im modernen Sinne, also zu Individuen mit einer bewussten eigenen Identität. Was zur Kehrseite hat, dass Identität unsicher wird. In Gesellschaften, die nur schwach oder nach Schichten differenziert sind und in denen die Aufsplitterung der Lebensbereiche noch gering ist, hat es kaum Identitätsprobleme gegeben. Die eigene Identität repräsentierte eine objektive Wirklichkeit, in der sie verankert war. „Jeder weiß, wer jeder andere und wer er selbst ist. Ein Ritter *ist* Ritter, ein Bauer *ist* Bauer – für andere und vor sich selbst. [...] Das Bewusstsein stellt kaum je die Frage: ‚Wer bin ich?‘“⁷ Man weiß, wie man *als* Ritter oder *als* Bauer, der man *ist*, zu leben hat. Und eben auch als Mann oder als Frau. Die Geschlechterrollen sind wie selbstverständlich und sozial alternativlos in Geltung, sie erscheinen darum als normal und natürlich. Unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft mit ihren zahlreichen unterschiedlichen Lebenszusammenhängen aber zerfällt die Idee der einen festen objektiven Ordnung und das Individuum schärft seinen Sinn für die Relativität der Wirklichkeiten. Dies führt zu einer Haltung der Distanz: Man kann und will sich nicht mehr einer Wirklichkeit mit Haut und Haaren ausliefern, man ist nicht nur Wirtschaftssubjekt, sondern auch Familienmensch, religiös und aufgeklärt zugleich. Da ihr Leben in verschiedenen Teilsystemen stattfindet und sie dort „nur“ jeweils auf Zeit ihre Rollen spielen, werden die Individuen für ihre Identität selbst verantwortlich. Die Frage, wer man sei, wird nun überhaupt erst zu einer sinnvollen Frage. Die Antwort, die die Gesellschaft auf diese Frage gibt: Das

⁷ Berger Peter L./Luckmann Thomas (1977): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (The Social Construction of Reality, 1966), Frankfurt a. M.: Fischer, 175.

musst du selbst wissen! Identität ist nicht mehr *Reflex* einer vorgegebenen Wirklichkeit, sondern wird *reflexiv*.⁸ Die Individualisierung beruht jedoch nicht auf einer je individuellen Wahl, sondern ist eine gesellschaftliche Tatsache.⁹ Die Moderne produziert den Zwang, sich selbst zu bestimmen. Individualität und Autonomie begegnen uns als eine gesellschaftliche Erwartung und fallen uns nicht in den Schoß.

II. Der gesellschaftlich erzwungenen Reflexivität der Identität korrespondiert auf anthropologischer Ebene die Fähigkeit des Menschen, ein selbstbestimmtes Leben zu führen.

Modernität lässt individuelle Identität in der Schweben. Wir werden zu Wanderern zwischen verschiedenen Sinnwelten, die uns in aller Regel nur noch partiell beanspruchen, immer gibt es auch ein Leben jenseits der Ökonomie, der Politik, der Kunst, der Wissenschaft, der Familie, der Religion. Sobald wir in den verschiedenen Teilsystemen nicht als ganze Person, sondern in unserer jeweils erwarteten Rolle auftreten, wird ein privates Leben möglich. Meine private (religiöse, ästhetische, sexuelle) Existenz wird indifferent gegenüber den verschiedenen Handlungszusammenhängen. Ich kann ein Fahrrad kaufen, gleichgültig welcher Religion ich angehöre; ich kann in der Wissenschaft Karriere machen, gleichgültig wie mein ästhetischer Geschmack ist; ich darf wählen, gleichgültig wie vermögend ich bin usw. Privatheit ist ein Privileg moderner, funktional differenzierter Gesellschaften. Der Verlust vormals fragloser Vorgegebenheiten lässt uns erkennen, dass unsere Identität ein kontingentes Faktum ist. Es dämmert uns, dass wir selbst unter anderen Umständen ein anderer, eine andere geworden wären. In der Realität und in den Medien werden wir mit einer Vielzahl an individuellen Lebensentwürfen konfrontiert, so dass wir uns immer häufiger fragen: Wäre das nicht auch eine Möglichkeit für mich? Wenn die anderen so leben können, warum nicht auch ich? Unter solchen Umständen erscheint es vernünftig, das eigene Pulver nicht vorschnell zu verschießen. Denn welche Optionen schließe ich nicht alle aus, wenn ich mich hier und jetzt definitiv und endgültig festlege. Für die Fragen dauerhaft-entschiedener Lebensformen wird dies zu einer enormen Herausforderung. Wir kommen darauf in der fünften These zurück.

⁸ Vgl. Kaufmann Jean-Claude (2005): Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität, Konstanz: UvK.

⁹ Vgl. Luhmann Niklas (1989): Individuum, Individualität, Individualismus, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 31-54.

Ist das nun alles eine Entwicklung, die den Menschen von sich selbst wegführt, so dass die Moderne einen Irrweg darstellt? Nein. Denn die menschliche Existenz ist eine *von Natur aus prekäre Existenz*. Es bedarf keiner weit ausholenden philosophischen Herleitung, um sich bewusst zu machen, dass wir uns als Wesen verstehen, die schon immer ein Doppelleben führen: Wir *sind* körperliche Wesen und wir *haben* einen Körper, zu dem wir uns in ein Verhältnis setzen können. Wir leben als Zweieinheit, in einem gebrochenen Verhältnis, noch sind wir bloßer Körper, noch können wir über diesen souverän verfügen. Jeder anthropologische Dualismus ist demnach vom Ansatz her verfehlt. Bereits als biologisches Lebewesen stehen wir in einem gebrochenen Verhältnis zu uns selbst. Wir leben nicht in unmittelbarer Naturvertrautheit. Die Bewältigung unserer Existenz stellt sich uns als Lebens-Aufgabe dar. Es ist unsere Natur, aus uns etwas machen zu müssen. Wir sollen uns, so die ethische Überlegung Hellmuth Plessners, der für diesen anthropologischen Ansatz steht, nicht zwischen dem Körper-Sein und dem Körper-Haben entscheiden, sondern eine Balance zwischen beiden finden. Wir müssen mit unserer eigenen Doppeldeutigkeit fertig werden und werden damit nicht fertig. Der Mensch ist damit als geschichtliches Wesen bestimmt. Da es um die Fähigkeit zur Distanz von uns selbst geht, können wir auch von der Fähigkeit zur Freiheit sprechen. Der Mensch ist nur das, „wazu er sich macht und versteht“.¹⁰ Die Idee, wir könnten ein natürliches, ein gewissermaßen authentisches Leben führen, ist diesem Denken fremd. Alles Vorgegebene, ob nun durch Religion, Natur oder Gesellschaft legitimiert, haben wir uns anzueignen, muss durch den Filter des Sich-Verhalten-Könnens hindurch. Der Mensch ist auf Reflexivität und Moral hin geschaffen und das zeichnet ihn in seiner besonderen Würde aus. Wir haben uns zu uns selbst zu verhalten.

III. Das Programm und die Semantik der individuellen Identität machen vor unserem Umgang mit dem eigenen Körper nicht halt.

Das Austrocknen der alten Identitätsquellen (Schicht, Herkunft) lässt das moderne Individuum auf die Bühne treten. Wer sich in seiner Identität nicht mehr einfach durch die Treue zu einer ihm vorgegebenen Wirklichkeit definieren kann, wird versuchen, eine Treue zu sich selbst herzustellen. Zum Referenzpunkt der eigenen Identität wird damit die eigene Biographie. Die klassischen Fremdreferenzen sozialer oder religiöser Art verlieren ihre

¹⁰ Plessner Helmuth (1985): Soziale Rolle und menschliche Natur, in: Gesammelte Schriften 10, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 227-240, 240.

selbstverständliche Orientierungsfunktion. Das Individuum bezieht sich auf sich selbst, wenn es nach seiner Identität gefragt wird. Was bleibt ihm auch anderes übrig? Jede Fremdreferenz wird – im Prinzip – als eine begreifbar, zu der man sich in ein Verhältnis der Ablehnung oder Zustimmung setzen kann. Ich muss mich also entscheiden, worauf ich mich in meiner Identität und in meinem Handeln beziehen will. In diesem Sinne sind etwa die Liebe und das Sterben in der Moderne reflexiv geworden. Sobald verschiedene Optionen am Horizont erscheinen, wird selbst das „natürliche Sterben“ zu etwas, zu dem ich mich, so merkwürdig es klingt, entschließen kann. In der Moderne wird deutlich, um ein zweites Beispiel zu nennen, dass es natürlichen Sex nicht gibt. An das „Natürliche“ kann ich zwar moralisch appellieren, aber das zeigt nur, dass es nicht mehr natürlich ist. „Sei natürlich“ ist eine paradoxe Aufforderung. Das alles trägt dazu bei, dass die Moderne als hochgradig ambivalent erfahren wird. Die einen entdecken die neuen Möglichkeiten eines selbstbestimmten Lebens, die anderen fürchten die Desorientierung. Und immer wieder fällt in diesem Kontext der Begriff der *Verunsicherung*. „Die Identität ist nur zu Ruhm gekommen, weil sie unsicher geworden ist.“¹¹

Die Dialektik von Natur und Kultur ist in der *conditio humana* angelegt, wie wir mit Plessner gesehen haben. Die sozialen und kulturellen Umwälzungen der letzten Jahrhunderte gehen an unseren Körpern nicht spurlos vorüber. Zwar bleiben die gesellschaftlichen Möglichkeiten durch die Biologie stets beschränkt, dennoch prägen die sozialen Verhältnisse die Möglichkeiten unserer Körper, z.B. seine Lebenserwartung. Schon in den 1960er Jahren haben Peter L. Berger und Thomas Luckmann auf die Möglichkeit einer „Soziologie des Körpers“¹² hingewiesen und damit eine Forschungsfeld umrissen, das seit einigen Jahren an Bedeutung gewinnt.¹³ Berger und Luckmann schreiben: „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.“¹⁴

¹¹ Kaufmann (s. Anm. 8), 62.

¹² Berger/Luckmann (s. Anm. 7), 193.

¹³ Vgl. Schroer Markus (Hg.) (2005): *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

¹⁴ Berger/Luckmann (s. Anm. 7), 193.

Wieder erkennen wir die Dialektik zwischen dem biologischen Substrat und seiner gesellschaftlichen Formung.

In einer Gesellschaft nun, in der die Idee eines eigenen Lebens zu Bewusstsein kommt, wird auch der Umgang mit uns selbst als körperliche Wesen unter dem Vorzeichen der Selbstbestimmung stehen. In seinem berühmten Essay *On Liberty* schreibt der englische Moralphilosoph und Sozialreformer John Stuart Mill in der Mitte des 19. Jahrhunderts: „Der Mensch ist Alleinherrscher über sich selbst, über seinen Körper und seinen Geist.“¹⁵ Und dies gelte für Männer wie für Frauen. Die Verschiedenheit und Individualität der Lebensführung macht vor dem eigenen Körper nicht halt. Dieser wird einbezogen in das Projekt individueller Freiheit. Es ist wohl diese Konnotation von Autonomie, die bei manchen Ängste hervorruft. Gegen die Idee einer *sittlichen* Autonomie wird kein Theologe ernsthaft Einwände formulieren können. Wir sollen aus Freiheit Gott und den Nächsten lieben. Aber Mill geht einen Schritt weiter und bezieht den eigenen Körper in das Projekt des eigenen Lebens ausdrücklich mit ein. Am Beispiel der Sexualität ließe sich mühelos zeigen, wie schwer sich das ordnungsliebende konservative Bürgertum bis heute mit den neuen Freiheiten tut. Nehmen wir aber die Freiheit des Menschen ernst, dann stehen Einsprüche gegen die Idee des selbstbestimmten Lebens unter einem hohen Begründungsdruck.

IV. Der Umgang mit dem eigenen Körper steht in der Spannung zwischen Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung.

Die moderne Welt der Freiheit hat ihren Preis. Die Freiheit erkennt ihre Schattenseiten, sie ist sich bewusst, dass sie die Psyche der Individuen überfordern kann. Darum sprechen wir von der reflexiven Moderne. Die von der Gesellschaft zugeschriebene Selbstbestimmung kann zu einer Erwartung anwachsen, die als unerträgliche Bürde empfunden wird, unter der einzelne zusammenbrechen. „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.“¹⁶ Wir werden nicht mehr in Ruhe gelassen, permanent werden wir mit der Forderung belästigt, lebenslang zu lernen und an uns zu arbeiten. „Wer seinen Körper nicht (visuell) unter Kontrolle hat, scheint selber Schuld und droht als faul, stillos, letzt-

¹⁵ Mill John Stewart (2009): Über die Freiheit (On liberty, 1859), Hamburg: Reclam, 16.

¹⁶ Alkemeyer Thomas (2007): Aufrecht und biegsam. Eine politische Geschichte des Körperkults, in: APuZ 57 (30.4.2007), 6-18, 18.

lich überflüssig zu gelten.“¹⁷ Die Erwartungen, die sich an die körperliche Selbstgestaltung richten, sind dabei mehr oder weniger subtil. Es gibt einen wachsenden Markt an Produkten und Techniken für das Selbstdesign, das unter den Imperativen der Flexibilität und der Mobilität steht. Wir sollen den Mut haben, uns des eigenen Körpers zu bedienen, so die Münchener Soziologin Paula-Irene Villa zum unausgesprochenen Körper-Imperativ der Gegenwart. Dieser Imperativ tritt uns als soziale Norm entgegen. Der Körper soll als Ressource der eigenen Identität genutzt werden. Indem der Körper in der Moderne zur Privatsache erklärt wird, kann ich der Frage immer weniger ausweichen, was ich denn mit ihm zu tun gedenke. Die Idee der Selbstbestimmung ermächtigt sich des Körpers und erhält dadurch Sichtbarkeit. Der moralische Appell zur Eigenverantwortung für den eigenen Körper kaschiert dabei nur allzu oft Normalisierungsbestrebungen etwa im Blick auf ‚richtige‘ weibliche oder männliche Körper. Eine richtige Frau hat einen bestimmten Körper zu haben und genau dafür ist sie selbst verantwortlich. Sie hat dafür hart an sich zu arbeiten. „Die notwendige Objektivierung, die es braucht, um den eigenen Körper nicht als Eigenleib, sondern als instrumentell manipulierbaren Stoff zu behandeln, ist eine anthropologische Konstante menschlicher Sozialität [...] Dass der (Geschlechts)Körper nicht (mehr) nur gegeben ist, sondern auch gemacht wird, das ist [...] längst keine radikale These avantgardistischer Konstruktivistinnen 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. Denn die starke Version von Selbst-Ermächtigung ist soziologisch schlichtweg absurd. Sie verkennt die konstitutive Wirkmächtigkeit des Sozialen.“¹⁸ Es bleibt ein ambivalentes Verhältnis: Menschen können sich durch Distanzierung und Kritik dem Anspruch von Normen entziehen und sich in ihrer Freiheit behaupten. Wir hängen nicht wie Marionetten an den Fäden fremder Mächte. „Kreative Widerspenstigkeit“¹⁹ bleibt eine Möglichkeit für Individuen. Aber dazu bedarf es auch einer sozialen Welt, die solches anerkennt und unterstützt.

¹⁷ Alkemeyer (s. Anm. 16), 17.

¹⁸ Villa Paula-Irene (2008): Habe Mut, Dich Deines Körpers zu bedienen! Thesen zur Körperarbeit in der Gegenwart zwischen Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung, in: dies. (Hg.), schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst, Bielefeld: Transcript, 245-272, 267.

¹⁹ Villa (s. Anm. 18), 269.

V. Die Sehnsucht nach Unmittelbarkeit und Eindeutigkeit inmitten einer Welt der Reflexivität ist ambivalent.

Mit dem Begriffsarsenal soziologischer Analysen werden Vorstellungen entzaubert, die von einer unmittelbar erkennbaren normativen Lebensordnung ausgehen. Wir haben gelernt, dass wir es bei der Gestaltung der sozialen Ordnung stets mit *gesellschaftlichen Konstruktionen der Wirklichkeit* (Berger/Luckmann) zu tun haben. Wenn aber etwas als von uns selbst konstruiert begriffen wird, müssen wir seine Geltung eigens begründen. Optionen werden als Optionen entziffert und auf ihre Legitimität hin geprüft. Dies alles kann als anstrengend empfunden werden. Die intellektuelle Zeitdiagnostik und Stimmungslage ist erfüllt von einem Überdruß an Reflexivität. 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. Und was läge näher, als dabei den eigenen Körper ins Spiel zu bringen. Sich lebendiger, körperlich intensiver Unmittelbarkeit hinzugeben, weckt nicht länger intellektuellen Widerspruch, sondern stößt auf fasziniertes Interesse. Wie wohl kein zweites ästhetisches Erlebnis packt etwa 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 elektronischen Band *Kraftwerk*. Wir haben es dabei 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.“²⁰

Ähnliche Schilderungen finden wir in Bezug auf andere Wirklichkeiten, in denen es ebenfalls um eine körperlich erlebte Präsenz und Unmittelbarkeit geht. Der Sport ist ein solcher Bereich, in dem sich der Körper auf eine gegenüber den abstrakten und kontrollierten gesellschaftlichen Handlungszusammenhängen andere Weise spürt. Vor allem, wenn ein gewisses Stadium des Könnens erreicht wird und der Körper quasi die Regie übernimmt. Die

²⁰ Gorkow Alexander (2008): *Draußen scheint die Sonne. Interviews*, Köln: Kiwi-Paperback. Das Interview mit Karl Bartos findet sich auf den Seiten 341-347.

Faszination dieses Könnens lässt auch den das Geschehen miterlebenden Zuschauer nicht unberührt.

Der Literaturwissenschaftler Hans Ulrich Gumbrecht spricht aus, worum es dabei geht. Es gäbe eine „neue Sehnsucht nach Substantialität“²¹ und ein Unbehagen an einer allgegenwärtigen Selbstbezüglichkeit menschlicher Sinninterpretationen. „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.“²² Substantialität steht bei Gumbrecht für die in ihrem Auftauchen wie in ihrem Vergehen unberechenbaren Momente des „Gelebten und Erlebten“. Gumbrecht will der dominierenden *Sinnkultur* eine *Präsenzkultur* an die Seite stellen. Menschliches Dasein dürfe nicht reduziert werden auf die Praxis der distanzierten Dauerreflexion, sondern umfasse auch Momente körperlich intensiver ästhetischer Erlebnisse, ob beim Hören einer Mozartarie oder beim Anblick schöner Dinge, seien es menschliche Körper oder Kunstwerke.

Ebenfalls ins Visier kritischer Rückfragen ist der moderne Verlust von Entschiedenheit geraten. Wenn die Vielzahl von Optionen zur biographischen Gewissheit wird und wenn die Gesellschaft darauf lediglich mit dem Rat reagiert, sich bei den notwendigen Entscheidungen am besten nicht zu früh und vor allem nicht definitiv festzulegen, dann kann es nicht verwundern, dass die individuelle Reaktion die des Abwartens oder der Ironie ist. Das jedenfalls ist die These von Susanne Fuchs in ihrem Buch „Der Verlust der Eindeutigkeit.“²³ Das eigene Leben werde zum Gegenstand distanzierter Beobachtungen, nicht mehr aber zum Ort von verbindlichen Entscheidungen für einen Menschen oder einen Beruf.

Kann man von einer Bewegung der Rückbesinnung sprechen, die sich hier andeutet? Zur Unmittelbarkeit, zur Entschiedenheit? Die durch die sozialen

²¹ Gumbrecht Hans Ulrich (2005): Diesseits des Sinns. Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität, in: Merkur 59, H. 9/10, 751-761.

²² Gumbrecht (s. Anm. 21), 759.

²³ Fuchs Susanne (2007): Der Verlust der Eindeutigkeit. Annäherung an Individuum und Gesellschaft, Stuttgart: Klett-Cotta

Differenzierungsprozesse erzwungenen neuen Weisen der Individualität, die einen Freiheitsgewinn bedeuten, sind faktisch wie moralisch nicht hintergebar. Reflexivität kann nicht mehr getilgt werden. Und es wäre politisch katastrophal, vorreflexivem Leben die Herrschaft zu überlassen. Die Unmittelbarkeit und Eindeutigkeit des „wirklichen“ Lebens bleiben zwiespältige Begriffe. Wir können uns warnen lassen von der Beobachtung Armin Nassehis, dass die angeblich ontologische Eindeutigkeit der „meisten körpernahen Erfahrungen durchaus gewaltnah“ ist, in der Erziehung, dem (Extrem)Sport bis hin zur Sexualität. Das Ausweichen vor den Zumutungen der Reflexivität ist so attraktiv wie riskant, 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.“²⁴

Was sich jedoch zu ändern beginnt ist der Umgang mit den unterschiedlichen Weisen des leiblichen Lebens, seinen Spannungen und Ambivalenzen. Anstelle hermetischer Gegenwelten, die das Eigene in Reinheit und Abgrenzung bewahren wollen, treten Versuche, den Widersprüchlichkeiten ins Auge zu sehen und ihnen nicht auszuweichen. Damit wir unser Selbstbild nicht auf die Leistungen unseres Bewusstseins reduzieren und dabei das Gefühl für die physischen Dimensionen unseres Lebens verlieren. Damit unser Selbstbezug komplexer wird. Es geht darum, die Dimension eines körperlich intensiven Selbstbezugs inmitten einer Gesellschaft zurückzugewinnen, die dafür oft wenig Raum lässt. Weil wir aber um diese Zusammenhänge wissen, ist auch noch der Wunsch nach Substantialität Moment einer reflexiven Moderne.

Stehen die vielen Angebote für Männer und Frauen, ihr eigenes *authentisches Wesen* wieder zu entdecken, in diesem Zusammenhang? Profitieren sie von dem Unbehagen an einer substanz- und erlebnisarmen Gegenwart? Sind das die kleinen Widerstandsnester gegen die Reflexivität? Männern sollen endlich zu sich selbst, zu ihrem Archetyp, ihrer eigentlichen Stärke finden. Frauen sollen so leben, wie sie sind. Aber diese authentischen, normalen weiblichen oder männlichen Lebensweisen, es gibt sie nicht. Zumindest nicht dann, wenn unsere anthropologische Grundannahme stimmt. Authentisch wäre es dann allenfalls, sich als Mensch den Zwang zur nicht-unmittelbaren

²⁴ Nassehi Armin (2003): *Geschlecht im System. Die Ontologisierung des Körpers und die Asymmetrie der Geschlechter*, in: Pasero Ursula/Weinbach Christine (Hg.): *Frauen, Männer, Gender Trouble*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 80-104, 95.

Existenz einzugestehen, die eigene Labilität anzuerkennen und dem eigenen Leben eine eigene Gestalt zu geben.

VI. Moderne Naturalisierungen des Männlichen oder Weiblichen stehen quer zur Selbstaufklärung der Moderne.

Naturalisierungen des Weiblichen und Männlichen treten, und das ist zunächst überraschend, in der jüngeren Geschichte in dem Moment auf, in dem die Gesellschaft die Geschlechterdifferenzen abzuschleifen beginnt. In der Vormoderne war an eine Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau im Grunde nicht zu denken. Zu selbstverständlich und selbstsicher besetzten die Männer in den verschiedenen Lebensbereichen die oberen Positionen. Die Geschlechterdifferenz war auf eine seit Jahrhunderten eingespielte Weise asymmetrisch. Eine intensive Auseinandersetzung um die Differenzen zwischen Mann und Frau war gar nicht notwendig. Dies ändert sich, als die Gesellschaft im 18. Jahrhundert ihre Semantik auf Gleichheit umstellt. Im Namen des *Naturrechts* werden soziale und politische Privilegien kritisiert und die gleichen und allgemeinen Rechte des Menschen eingefordert. Da aber die traditionellen Unterschiede zwischen den Geschlechtern sich nicht einfach auflösen, wird dafür eine Begründung notwendig. Und diese Begründung findet man in der unterschiedlichen *Natur* von Mann und Frau. Der Naturbegriff wird dadurch mehrdeutig.²⁵ Das Naturrecht sollte sich nicht so schnell erholen von dem Verdacht, es legitimiere soziale Gewohnheiten und drücke nicht mehr als den jeweils geltenden „gesunden“ Menschenverstand aus.

Auf welche Weise die moderne Naturalisierung auch das Bild der Männlichkeit verändert hat und wie dies mit den gesellschaftlichen Umbrüchen der Moderne verbunden ist, das konnte in einer aufschlussreichen Studie Christoph Kucklick zeigen.²⁶ Seine Überlegungen sind es wert, hier näher vorgestellt zu werden.

„Furchtbar steht der rohe Sohn der Natur vor uns, der nur einem einzigen Gesetze blindlings gehorcht: dem schrecklichen Gesetze der Stärke. Was ihn zum Handeln bewegt, ist Egoismus der größten Art, instinktmäßiger Eigennutz.“ Mit diesen Worten zeichnet Ernst Heinrich Kosengarte 1816 ein zeit-

²⁵ Vgl. Alder Doris (1992): *Die Wurzeln der Polaritäten. Geschlechtertheorie zwischen Naturrecht und Natur der Frau*, Frankfurt a. M.: Campus.

²⁶ Kucklick Christoph (2008): *Das unmoralische Geschlecht. Zur Geburt der Negativen Andrologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp

typisches Bild von der Natur des Mannes.²⁷ Wie kommt es um 1800, so lautet die Ausgangsfrage, zu einer solch negativen Andrologie? Männlichkeit ist in einem Stereotyp dieser Zeit vor allem eines: Egoismus, Gewalttätigkeit, Triebhaftigkeit. Dieser kritische Blick auf Männlichkeit ist etwas Neues und wirkt bis heute nach.²⁸ Kucklicks überraschende These lautet, dass das neue Bild unmoralischer Männlichkeit in einer Wechselbeziehung zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft steht. Zunächst schließt er sich der schon präsentierten Verschiebung im Konzept von Identität an, wonach funktionale Differenzierung prekäre Identitäten hervorbringt. Also Individuen, die den Lauf der Welt und die eigene Biographie nur noch schwer synchronisieren können und dabei die Erfahrung sozialer Ortlosigkeit machen. Ihr Handeln muss auf bisher so nicht erlebte Weise den sachlichen, anonymen Imperativen der abstrakten gesellschaftlichen Teilsysteme gehorchen. Der Mensch scheint hinter dem Spezialisten zu verschwinden. „Wir haben Physiker, Geometer, Chemiker, Astronomen, Poeten, Musiker, Maler, aber wir haben keine Bürger mehr“, klagt Rousseau.²⁹ Der auf sich selbst zurückgeworfene Mensch der Moderne leidet an innerer Auszehrung. Männlichkeit ist in ihrer Selbstbezüglichkeit unbestimmt, sie ist auf bisher nicht gekannte Weise demoralisiert. Diese Thematisierung von Männlichkeit angesichts einer sich fortschreitend arbeitsteilig strukturierenden Gesellschaft steht im Kontrast zur christlichen Tradition, die – es sei denn, in ihr dreht sich alles um die Erbsünde – von einer an sich positiven, weil von Gott geschaffenen Natur beider Geschlechter ausgeht. Mit einmal wird Männlichkeit negativ gedeutet und als solche naturalisiert. Der Mann im Naturzustand lebe seine unbestimmte Selbstbezüglichkeit ungehemmt aus. Die Selbstreferenz wird in den Zustand der maskulinen Natur hinein projiziert.

Wie kann die mit Unmoral gleichgesetzte Selbstbezüglichkeit unterbrochen werden, wie kann Männlichkeit mit Fremdreferenz angereichert werden? Wie wird aus Unbestimmtheit Bestimmtheit? Was kuriert das Unheil natürlicher Männlichkeit? Die historische Antwort: *Retterin des Mannes ist die Frau*. Sie zivilisiert ihn, sie durchbricht seine Selbstbezüglichkeit, sie ist

²⁷ *Kosengarte* Ernst Heinrich (1816): Der Mann in gesellschaftlichen Verhältnissen. Eine Anleitung zur Weltklugheit, Umgangskunst und praktischen Lebensweisheiten überhaupt. Nach Knigge, Pockels, Heidenreich, Montaigne u. and. m., Pesth 1816, 5, zit. in: *Kucklick* (s. Anm. 26), 37f.

²⁸ *Hollstein* (s. Anm. 5), 14 weist hin auf die Untersuchungen von *Nathanson Paul/Young Katherine* (2001): *Spreading Misandry. The Teaching of Contempt for Men in Popular Culture*, Montreal: McGill-Queen's Univ. Pr.

²⁹ Zit. in: *Kucklick* (s. Anm. 26), 191.

die Negation der negativen Männlichkeit. Sie vermag solches aber nur, weil sie *anders ist* als der Mann, weil sie *von anderer Natur ist*. Weiblichkeit *muss* anders als Männlichkeit sein. Die weibliche Natur ist das Bollwerk gegen die männliche, ist das notwendige Gegenprinzip. Weil das zentrale Problem von Männlichkeit Selbstreferenz ist, darf die Frau über keine verfügen. Das würde das Elend des Menschen nur verdoppeln. Darum ist die Bestimmung der Frau die Hingabe, die Opferbereitschaft, die Liebe. Die Selbstlosigkeit der Frau ist das Gegengift zum männlichen Egoismus. „Der Mann verfügte gleichsam über die ‚moderne‘ Natur und daher über die unheimlichere, instabilere, gefährlichere – allerdings auch über die dynamischere, die größere Leistungen und vielfältigere Möglichkeiten versprach. Die Frau erhielt als teleologisches Wesen eine solidere, stabilere, vertrautere Naturausstattung, deswegen sowohl die moralischere, verlässlichere als auch beschränktere, die betulichere, die zu virtuosen Leistungen nicht geeignete.“³⁰ Der „Ausschluss von Frauen aus zentralen Funktionssystemen der Gesellschaft“ wird zur Voraussetzung ihrer „überlegenen Moralität“.³¹ Eine Jahrhunderte alte Vorstellung kippt um: Der Mann – und nicht länger die Frau – ist *das* Geschlechtswesen, *seine* Sexualität ist das Bedrohliche, *seine* Lust ruft Unbehagen hervor und muss gezügelt werden. Kucklick zeigt eindrucksvoll und mit erschreckenden Details, wie geradezu besessen das 19. Jahrhundert Männlichkeit zu regulieren unternimmt, mit welchem Aufwand und mit welcher Fixierung männliche selbstreferentielle, d.h. isolierte Sexualität eingedämmt werden soll. Nur zwei Institutionen könnten den Mann kurieren: die Ehe und die Religion, die daher ganz folgerichtig im 19. Jahrhundert feminisiert, also weiblich konnotiert wird. In Ehe und Religion gehe es um den ganzen Menschen, um personale Begegnung und um den sozialen Zusammenhalt. Um all das, was in der männlichen Sphäre vermisst wird.

Die Überhöhung und Naturalisierung des Weiblichen zur moralischen Gegenmacht ist konsequenter Weise an Emanzipationsprozessen wenig interessiert. Denn dann würde das ersehnte Gegenlager verschwinden, dessen die Moderne so dringend bedarf. Die Frauen müssen aus Gründen der gesellschaftlichen Moral davor bewahrt werden, in den Sog der Logik der differenzierten Sozialwelt hinein zu geraten. Sie sollen ihre weibliche „Reinheit“ bewahren.

Kucklicks besonderer theoretischer Kniff besteht darin, die hier skizzierte Unterscheidung der Natur der Geschlechter als eine zu verstehen, die auf

³⁰ Kucklick (s. Anm. 26), 92.

³¹ Kucklick (s. Anm. 26), 104.

eine andere Unterscheidung aufgesattelt wird. Nämlich auf die *Unterscheidung zwischen Gesellschaft und personaler Interaktion*. Wir haben gesehen, dass funktionale Differenzierung beide Bereiche stärker in ihrer Differenz hervortreten lässt. Für Gesellschaft steht ab nun Männlichkeit, für den personalen Nahbereich Weiblichkeit. Inmitten einer als bedrohlich empfundenen neuen Struktur von Gesellschaft erscheinen Interaktionen als rettende feminine Inseln des Friedens. Weiblichkeit ist ein moderner Sehnsuchtsort. Der Raum sozialer Interaktionen – wir könnten auch sagen Geselligkeit, der soziale Nahbereich, die Familie – ist die Domäne des Weiblichen. „Ihr Frauen habt immer die Sorge um den Herd, die Liebe zum Leben, das Gefühl für die Wiege in eurer Hut. Ihr kennt das Geheimnis des beginnenden Lebens. Ihr tröstet im Augenblick des Todes. Unsere Technik läuft Gefahr, unmenschlich zu werden. Versöhnt die Männer mit dem Leben. Und vor allem [...] wacht über die Zukunft unserer Art. [...] euch obliegt es, den Frieden in der Welt zu retten.“³² Erst vor dem Hintergrund der Überlegungen Kucklicks erschließt sich die subtile Logik dieses Denkens, das bis heute zweifellos im katholischen Denken nachwirkt.³³ Die Moderne wird als Siegeszug des männlichen Prinzips autonomer Selbstbehauptung zur egozentrischen, nahezu gottlosen Zone. Wenn daraufhin die Gottesmutter zum Vorbild wird, weil sie sich ganz der Liebe Gottes anvertraut hat, dann ist der Knackpunkt der, dass angenommen wird, sie habe dies *als Frau* getan. Die aus der christlichen Tradition bekannte Figur des Überschreitens der Selbstbehauptung wird dabei ohne Not geschlechtsspezifisch naturalisiert. Die Frau stehe natürlicher Weise als Frau der demütigen, liebenden Hingabe näher. Alles, was nach einer Emanzipation von biologischen Bedingtheiten aussieht, wird daher zum Türöffner für die verhängnisvolle Moderne erklärt. Indem man auf der natürlichen weiblichen Geschlechtsidentität beharrt, tritt man – freiwillig? – jenen zur Seite, die genau mit diesem Argument seit dem 19. Jahrhundert den Frauen den Anspruch auf ein selbstbestimmtes Leben verwehren wollen. Wenn die Frau von Natur aus auf den Anderen bezogen ist, dann kann der Mann sich seiner Selbstbehauptung sicher sein. Wenn Frauen sich nicht ändern dürfen, warum sollten Männer es tun? Weibliche Biologie wird zum Schicksal und dadurch gibt man die Emanzipationsleistungen der eigenen Tradition preis. Dass ausgerechnet die katholische Kirche, so bemerkt die Romanistin Barba-

³² Abschlussbotschaft des Konzils an die Frauen, Feierlicher Abschluss des Konzils am 8. 12. 1965, in: Herder Korrespondenz 20 (1966), 45.

³³ Vgl. Caldecott Leonie (1998): Sincere Gift: The Pope's „New Feminism“, in: Curran Charles E./McCormick Richard A. (Hg.): John Paul II and Moral Theology, New York/Mahwah, N.J.: T&T Clark, 216-234.

ra Vinken, das klassische bürgerliche Geschlechterarrangement so vehement verteidigt, sei angesichts des Freiheitspotentials der eigenen Tradition „deprimierend“.³⁴

Die Lyrik eines weiblichen Genius ist wissenssoziologisch betrachtet die Konstruktion einer moralischen Gegenmacht zur Moderne. Mit Unverständnis reagiert dieses neue Wissen vom Wesen der Frau auf den Vorwurf, damit würde lediglich das bürgerliche Geschlechterarrangement zementiert. Denn könnte man in höheren Tönen das Lob der Frau anstimmen als dadurch, dass man ihre moralischen Kompetenzen derart ins Licht rückt? Männer (und Frauen) meinen, die Frau vor Angriffen auf ihr biologisch bestimmtes Frau-sein schützen zu müssen. Emanzipation leugne das Recht von Frauen, schlicht und einfach Frau sein zu dürfen. „Dank sei dir, *Frau*, dafür, dass du *Frau* bist!“³⁵

Die negative Moderne wird also im Mann verkörpert. Und was ändert sich, wenn Männer sich ändern? Die provokative und sicher einseitig zugespitzte Pointe Kucklicks ist unschwer zu erraten: Es ändert sich *nichts*. Denn Männlichkeit repräsentiert gesellschaftliche Strukturaspekte. „An Männern lässt sich nicht korrigieren, was der modernen Gesellschaft eingeschrieben ist; an Frauen ebenso wenig. [...] Weiblichkeit rettet nicht. Was bedeutet: Männlichkeit zerstört nicht.“³⁶ Die Frau als Retterin des Friedens und des Lebens ist eine Konstruktion von Wirklichkeit, die auf soziale Strukturfragen mit einem Tugendschema reagiert.

VII. Als Moment modernen Kontingenzbewusstseins bedeutet die Unterscheidung zwischen Sex, Gender und sexuellem Begehren einen analytischen und moralischen Fortschritt.

Eine der Strategie der *Naturalisierung* und ihrer moralischen Implikationen gegenläufige Bewegung setzt verständlicherweise auf *Entnaturalisierung*. Während *Naturalisierung*, so hat sich historisch gezeigt, oft die Beschneidung von Handlungsmöglichkeiten zur Folge hat, steht *Entnaturalisierung* für deren Eröffnung. Um nicht missverstanden zu werden: *Entnaturalisierung* meint nicht, natürliche Dinge in Luft aufzulösen. Die Auflösung *normativer*

³⁴ Vinken Barbara (2006): *Aufhebung ins Weibliche: Mariologie und bloßes Leben* bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., in: Dath Dietmar et al (Hg.): *Ratzinger-Funktion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 24-55, 53.

³⁵ Johannes Paul II., Brief an die Frauen vom 29. Juni 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 122), Bonn 1995, Nr. 2.

³⁶ Kucklick (s. Anm. 26), 335.

Beschränkungen glaubt nicht, „dass ich die Welt noch einmal neu erschaffen kann, so dass ich ihr Schöpfer werde.“³⁷ Der Rekurs auf vermeintlich natürliche Weiblichkeit und Männlichkeit will nur allzu oft eine bestimmte soziale Praxis fixieren, wohingegen die Analysen der Konstruktionen von Weiblichkeit und Männlichkeit an der Vielfalt von weiblichen und männlichen Identitäten und Lebensweisen interessiert sind. „Zu sagen, dass es tausend Arten gibt, eine Frau zu sein, ist schon ein Anfang, die Existenz einer ‚weiblichen Identität‘ in Frage zu stellen.“³⁸

Judith Butler ist die Kronzeugin für dieses *Ineinander von Analyse und Normativität*. Die Kritik am Postulat einer natürlichen Praxis von Frauen und Männern, so schreibt sie, kann „durchaus ein Weg zu einer *Rückkehr zum Körper sein [...], dem Körper als einem gelebten Ort der Möglichkeit, dem Körper als einem Ort für eine Reihe von sich kulturell erweiternder Möglichkeiten*.“³⁹ Die Reflexion entdeckt Spielräume, die als Handlungsspielräume genutzt werden sollen. Die analytische Unterscheidung zwischen *Sex* und *Gender* unterfüttert das ethische Anliegen, die Pluralität menschlicher Lebensweisen anzuerkennen. Die Kritik an allen Versuchen, Männer oder Frauen auf eine bestimmte Identität festzulegen, etwa darauf, wie ihr sexuelles Begehren auszusehen hat, dient der menschlichen Freiheit und will nicht Beliebigkeit feiern.⁴⁰ Die fehlende rechtliche oder moralische Anerkennung von Menschen, die durch ihr Dasein oder ihre Lebensweise eine angeblich natürliche Komplementarität der Geschlechterordnung in Frage stellen, ist eine eklatant menschenrechtswidrige Beschränkung von Selbstbestimmung.⁴¹ Die Naturalisierung des Geschlechterverhältnisses ist in der reflexiven Moderne als *Verdinglichung* erkennbar, die subjektive Handlungsmöglichkeiten einschränkt. Das ist der sittliche Ernst, der hinter einem historisch-performativen Genderbegriff steht. Die Suche nach einer authentischen, einer normalen Geschlechtsidentität wird weder Frauen noch Männern gerecht und droht ideologisch zu werden. „In der historischen und kulturvergleichenden Perspektive, aber auch in der Auseinandersetzung mit Subkulturen relativie-

³⁷ Butler Judith (2009): Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 12.

³⁸ Kaufmann (s. Anm. 8), 111.

³⁹ Butler Judith (1997): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts (Bodies that matter. On the discursive limits of ‚sex‘, 1993), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 10f.

⁴⁰ Vgl. Butler Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter (Gender Trouble, 1990), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 218.

⁴¹ Vgl. Goertz Stephan (2013): Streitfall Diskriminierung. Die Kirche und die neue Politik der Menschenrechte, in: HerKorr 67, 78-83.

ren sich eigene Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit, und die Beschwörung von ‚Natürlichkeit‘ wird absurd.“⁴²

Die Gender-Ethik leugnet also weder den Körper, der ich bin und der sich gesellschaftliche Werte und Normen einverleibt hat, noch das Subjektsein, das sich zu diesen Gegebenheiten in bestimmten Grenzen verhalten kann. „Die Charakteristika meines Leibes bilden eine Vorgegebenheit, insofern ich sie nicht selbst gewählt habe, doch das bedeutet nichts anderes, als dass sie ein Thema des Handelns darstellen, mit dem in ganz unterschiedlicher Weise umgegangen werden kann.“⁴³ Es geht um die Balance zwischen den beiden Aspekten des Körper-Seins und des Körper-Habens. Die Ordnung des Geschlechterverhältnisses ist und bleibt eine Aufgabe der Freiheit.⁴⁴ Weil uns die Unterscheidung zwischen Sex und Gender die Möglichkeit bietet, die zuweilen irritierende Kontingenz von Geschlechtsidentitäten zu denken, bedeutet sie einen Fortschritt im Bewusstsein von Freiheit. Nicht die Suche nach einem authentischen Kern (Was sind Frauen und Männer wirklich?) ist ethisch von besonderem Interesse, sondern die Frage, wie Männer und Frauen in ihrer gleichen Würde als moralische Subjekte ein so weit wie möglich selbstbestimmtes Leben führen können. Die beiden Grundprinzipien einer Gender-Ethik sind damit *Autonomie und Gerechtigkeit*.

VIII. Wenn die gesellschaftliche Welt nicht länger der spezifische Ort von Männlichkeit und die Sphäre von Liebe und Intimität nicht länger der spezifische Ort von Weiblichkeit ist, dann ergeben sich neue gemeinsame Projekte für Männer und Frauen in der reflexiven Moderne.

Die Überlegungen von Kucklick (siehe These VI) sollten uns vor der Illusion bewahren, ethische Herausforderungen der modernen Gesellschaft durch die „Heilung“ von Männlichkeit „lösen“ zu können. Gesellschaftliche Strukturfragen sind als solche und nicht als Epiphänomene von Geschlechtlichkeit zu analysieren. Dahinter steht der Gedanke, dass das Handeln in den verschiedenen sozialen Kontexten stärker von deren Eigenlogik als vom Geschlechtscharakter bestimmt wird. Wirtschaft, Wissenschaft oder Politik funktionieren nach Gesetzen, die sich im Prinzip für das Geschlecht ebenso

⁴² Schröter Susanne (2002): *FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern*, Frankfurt/M.: Fischer, 221.

⁴³ Nagl-Docekal Herta (2001): *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt/M.: Fischer, 34.

⁴⁴ Goertz Stephan (2008): *Zwei Geschlechter – eine Moral. Perspektiven einer Ethik der Geschlechter*, in: *Theologie der Gegenwart* 51, 117-126.

wenig interessieren wie für die Religion oder sie sexuelle Orientierung. Dass dabei noch immer Phänomene wie die „gläserne Decke“⁴⁵ den Aufstieg von Frauen verhindern, kann nicht geleugnet werden. Die hier deutlich werdende Ungleichheit wird jedoch in der Moderne nicht mehr einfach akzeptiert. Der normative Gedanke der Antidiskriminierung geht stattdessen davon aus, dass jede und jeder das gleiche Recht auf gesellschaftliche Teilhabe besitzt. Diesem moralischen Anliegen kommt die Struktur einer differenzierten Gesellschaft erkennbar entgegen. Ökonomische Transaktionen oder Verwaltungsentscheidungen sind nicht männlich oder weiblich, sondern geldvermittelt oder rechtsförmig. Da in der Moderne auch Liebe und Intimität zu einem ausdifferenzierten Teilbereich des Lebens geworden sind, an dem alle Menschen unabhängig von ihrer sexuellen Identität und Orientierung teilhaben können und in dem spezifische Erwartungen an die Partner existieren, rücken Männlichkeit und Weiblichkeit auch hier stärker in den Hintergrund. Ich soll mich weniger als ein richtiger Mann denn als ein guter Partner verhalten. Das Gewicht zwischen Partnerschaftsnormen und Geschlechternormen beginnt sich zu verschieben. Demnach kann der Lebensbereich intimer Liebesverhältnisse nicht länger als weibliche Domäne betrachtet werden, sowenig wie als exklusiver Raum für heterosexuelle Beziehungen. Männer und Frauen sind frei, sich an den Menschen zu binden, den sie lieben. Die eigenen Gesetze von intimen Beziehungen betreffen im Guten wie im Schlechten all jene, die in solchen Beziehungen leben. Liebe kann Männer wie Frauen glücklich machen oder ihnen weh tun. Die Entkoppelung von Sexualität und Fortpflanzung war für die Frauen dabei ein Durchbruch auf dem Weg zur gleichberechtigten Beziehung. Was hier in Bezug auf intime Liebesverhältnisse behauptet wird, die im Prinzip gleichen Erwartungen an Frauen und Männer, gilt auch für die übrigen Teilsysteme. Den Verlockungen wie den Zwängen der modernen Arbeitswelt sind beide Geschlechter ausgesetzt. Überforderungen treffen beide Geschlechter. Zugegebenermaßen haben wir es hierbei mit Aussage zu tun, die einen langfristigen Trend beschreiben und nicht die Wirklichkeit abbilden. Tradition, Erziehung und soziale Praxis sitzen Männern und Frauen buchstäblich in den Knochen und prägen ihr Denken. Hinzu kommt die diffizile Frage nach der Bedeutung biologischer Skripte für unser Handeln. Wahrscheinlich sind Kultur und Natur längst so miteinander verfilzt, dass sie zwar analytisch, aber kaum mehr in Bezug auf konkrete Handlungszusammenhänge auseinandergelassen werden können.

⁴⁵ Vgl. Cotter David A. et al (Hg.) (2001): The Glass Ceiling Effect, in: *Social Forces* 80 (2), 655-682.

Wir müssen wohl dauerhaft mit beiden Skripten rechnen. Normativ aber bestimmen die Ansprüche auf Gleichberechtigung unseren Alltag in immer mehr Bereichen. Die Dynamik der Modernisierung scheint stärker in Richtung Gleichheit als in Richtung Differenz zwischen den Geschlechtern zu gehen. Dadurch finden Differenzen jenseits der Dichotomie der Geschlechter größere Beachtung, Differenzen, die im sozialen Raum politischer und ökonomischer Machtverhältnisse auftreten und die Männer und Frauen gleichermaßen, wenn auch häufig ungleich verteilt, betreffen. Diese Einsicht könnte zu einer neuen Solidarität zwischen den Geschlechtern in politischen Fragen führen, die das Leben in einer durchökonomisierten Welt betreffen. Menschen stehen in modernen Gesellschaften unter dem Anspruch der Modularisierung ihres Lebens. Derzeit befinden wir uns mitten in einem Lernprozess, der Männer und Frauen zugleich, wenn auch unter Umständen unterschiedlich disponiert betrifft.

IX. Aus theologischer Perspektive fädelt sich die legitime Vielfalt von Männlichkeit und Weiblichkeit in die gottgewollte Freiheitsgeschichte des Menschen ein.

Das menschliche Vermögen, dem eigenen Leben unter je konkreten Bedingungen eine individuelle Gestalt zu geben, ist Ausdruck der von Gott gewollten Freiheit des Menschen und steht im Zentrum unserer Vorstellung von einem menschenwürdigen Daseins. Darum ist das moderne Projekt personaler Selbstbestimmung von Frauen und Männern, auf dem die Ideen der Menschenwürde und der Menschenrechte aufruhen, christlich rezipierbar. Restriktive Konzepte „wahrer“ Männlichkeit und Weiblichkeit, wie sie in vielen religiösen Traditionen nach wie vor virulent sind und die vielen Männern und Frauen noch immer Leid zufügen⁴⁶, sind im Namen des Gottesgeschenkes der Autonomie zu überwinden. Etwas aus dem eigenen Leben machen zu können und nicht auf eine vorgegebene Wesensgestalt festgelegt zu sein, galt der christlichen Theologie schon in der Antike als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen.⁴⁷ Gott hat den Menschen nicht auf eine Lebensweise hin geschaffen, in der schicksalhaft ein natürliches oder soziales Programm abgespult wird. Wen „nur das Wiederkehrende, das Immergleiche,

⁴⁶ Vgl. *Krondorfer Björn/Hunt Stephen* (2012): Introduction: Religion and Masculinities – Continuities and Change, in: *Religion and Gender* 2/2, 194-206.

⁴⁷ Vgl. *Kobusch Theo* (1985): Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origines. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit einer griechischen Wesensphilosophie, in: *ThQ* 165, 94-105.

das Zugrundeliegende“⁴⁸ am Menschen interessiert, der verliert die Freude an den aus endlicher Freiheit resultierenden individuellen Lebensgeschichten.

Die christliche Botschaft gilt allen Menschen, denn der Heilswille Gottes ist universal, aber sie gilt jedem Menschen in seinem konkreten Dasein. Das biblische Zeugnis der konkreten Nächstenliebe Jesu (vgl. Benedikt XVI., *Deus caritas est* 15) hat zur hermeneutischen Konsequenz, dass nicht ein für alle Mal entschieden ist, auf welche Weise die Botschaft zur erlösenden Botschaft wird. Als endgültig gilt uns im Glauben die Offenbarung der unbedingten Menschenliebe Gottes. Wie sich dies aber in Geschichte und Gesellschaft, für Männer und Frauen, jeweils glaubwürdig bewahrheitet, das ist nicht einfach aus Schrift und/oder Tradition zu extrahieren. Hier bedarf es immer der zeitdiagnostischen und ethischen Vermittlung. Universalität bedeutet zudem, dass sich die kirchliche Verkündigung und Praxis nicht exklusiv auf die Bedürfnisse bestimmter Milieus und der darin plausiblen weiblichen oder männlichen Normalbiographien verengen darf. Eine in diesem Sinne christliche Leitidentität des Männlichen oder Weiblichen geriete in die Gefahr, zahlreiche Lebensweisen zu exkludieren und dadurch unchristlich zu werden. Eine selektive Konzentration auf bestimmte Lebensformen von Männern und Frauen kann im Interesse institutioneller Unterscheidbarkeit verlockend sein, sie sollte sich aber klar darüber sein, dass der Preis die Verdunkelung der eigenen universellen Botschaft von der allen Menschen zugesagten göttlichen Nähe wäre.

⁴⁸ Habermas Jürgen (1958): *Anthropologie*, in: Diemer Alwin/Frenzel Ivo (Hg.): *Fischer-Lexikon Philosophie*, Frankfurt/M.: Fischer, 18-35, 32.