

Männer in der reflexiven Moderne.

Thesen zum Zusammenhang von Gesellschaft, Identität und Männlichkeit

„Die Identität ist ein historischer Prozess.“
Jean-Claude Kaufmann

Eines haben die vielen empirischen Männerstudien oder die Überlegungen soziologischer Männerforschung wohl gemeinsam: Sie haben sich von der Vorstellung des Mannes im Singular verabschiedet und richten ihren Blick auf die individuellen und pluralen Formen männlicher Lebensführung in der entfalteten Moderne. Zudem zeigen sie ein Interesse daran, zu erfahren, wie sich Männer in der gegenwärtigen Gesellschaft selbst verstehen und wie sie von Frauen wahrgenommen und eingeschätzt werden. Dass in diese Studien immer bestimmte theoretische Vorannahmen einfließen, ist selbstverständlich. Nur so kommen wir zu einer Vielzahl an Deutungsangeboten, wie wir uns selbst in unserer Zeit verstehen können. Theorien sind Schlüssel, mit denen wir uns den Weg zur Wirklichkeit eröffnen. Die Theologie ist dabei nicht in der Rolle, sich als Schlüsselmeisterin behaupten zu können. Sie ist vielmehr selbst auf Deutungsangebote angewiesen, die ihr andere wissenschaftliche Disziplinen und Theorien anbieten. Das gilt auch für unsere Frage, wodurch sich in der entfalteten, oder auch reflexiven Moderne Männlichkeit auszeichnet.

Für die ethische Reflexion sind solche Deutungen der Wirklichkeit von großer Bedeutung, denn, so im Anschluss an eine Formulierung von Niklas Luhmann, wie sollte sie über Angelegenheiten urteilen, die sie nicht versteht? An einer Hermeneutik menschlicher und gesellschaftlicher Wirklichkeiten führt kein Weg vorbei, solange es der Ethik um die Frage nach den konkreten Bedingungen und Kontexten eines menschenwürdigen Lebens geht. Sie

borgt sich nicht ihre moralischen Kriterien von anderen Wissenschaften – in diesem Sinne muss die Ethik (auch die theologische Ethik) autonom sein. Aber den Menschen in ihrem Personsein wird sie nur dann im Konkreten gerecht, wenn sie eine Ahnung davon hat, unter welchen Umständen diese ihr Leben führen und warum sie sich auf diese oder jene Weise verstehen und so und nicht anders handeln.

Die folgenden Überlegungen versuchen in der Form von Thesen, anthropologische, soziologische und theologisch-ethische Perspektiven in Beziehung zu setzen mit dem Ziel, zu vielleicht instruktiven Erkenntnissen über unsere Gegenwart zu gelangen.

1.

Die Entwicklung der westlichen Gesellschaften lässt sich deuten als ein Prozess fortschreitender funktionaler und struktureller Differenzierung ehemals integrierter Handlungszusammenhänge. Dieser Differenzierungsprozess hat enorme Auswirkungen auf das Selbstverständnis und die Handlungsmöglichkeiten von Individuen, er produziert individuelle Identitäten in vorher nicht gekanntem Maße.

Die Theorie gesellschaftlicher Differenzierung besitzt den Status einer soziologischen Schlüsseltheorie zur Erklärung der Entwicklung westlicher Gesellschaften in den letzten Jahrhunderten (Überblick: Kneer/Nollmann, 1997). Vormalig thematisch diffuse Sozialzusammenhänge werden „gereinigt“, d.h. sie spezialisieren sich auf die Erfüllung bestimmter Funktionen. Neben einer horizontalen Differenzierung (Ökonomie, Staat, Familie, Religion, Kunst,

Erziehung usw.) haben wir es zugleich mit einer vertikalen Differenzierung verschiedener Handlungsebenen zu tun (Institutionen, Organisationen, Interaktionen, Individuen). Diese Entwicklung, die im Mittelalter durch die Differenzierung von Staat und Religion, von Religion und Wissenschaft, auf den Weg gebracht wird, führt auf der einen Seite zu einer Steigerung des autonomen Wissens in den und über die verschiedenen Teilsysteme der Gesellschaft 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, die Kirche die Familien 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 nur sehr kurz angedeutete Zusammenhang für die Individuen, die ihr Leben deuten und führen müssen?

Grob gesprochen werden erst unter den Bedingungen von Differenzierung Individuen zu Individuen im modernen Sinne, d.h. zu Individuen mit einer bewussten eigenen Identität. In Gesellschaften, die nur schwach differenziert sind und die Aufsplitterung des Wissens noch gering ist, hat es kaum Identitätsprobleme gegeben. Was nicht gleichbedeutend ist mit der Aussage, dass alle Menschen sich in ihrer Identität glücklich gefühlt haben. Aber die eigene Identität repräsentierte objektive Wirklichkeiten, in denen sie ihren Halt fand. „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?‘“ (Berger/Luckmann, 1980, 175). Man weiß dann auch, wie man *als* Ritter oder *als* Bauer, der man *ist*, zu leben hat. Das gilt dann ebenfalls für Männlichkeiten und Weiblichkeiten an je bestimmten gesellschaftlichen Orten, in denen das Wissen davon, wie zu leben ist, wie selbstverständlich und alternativlos in Geltung ist. Unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft zerfällt die Idee einer

objektiven Wirklichkeit und das Individuum schärft seinen Sinn für die Relativität der Wirklichkeiten. Und das führt zu einer Haltung der Distanz: Man kann und will sich nicht mehr einer Wirklichkeit mit Haut und Haaren ausliefern; auch die eigene Welt kann nun als eine Welt neben anderen erfahren werden. Differenzierung führt zur Individualisierung. Individuen müssen sich ihre Identität nun, da das Leben in verschiedenen Teilsystemen stattfindet und man dort „nur“ jeweils seine Rollen spielt, in viel Größerem Maße selbst zuschreiben. Die Frage, wer man sei, wird zu einer sinnvollen Frage. Die Antwort, die die Gesellschaft auf diese Frage gibt: Das musst du selbst wissen! Identität ist nicht mehr *Reflex* einer vorgegebenen Wirklichkeit, sondern wird zur individuell zu bewerkstelligen *Reflexion* (vgl. Kaufmann, 2005). Individualisierung ist nicht das Resultat je individueller Wahl, sondern eine gesellschaftliche Tatsache. Nicht jede und jeder ist gleichermaßen individualisiert, aber es herrscht die gesellschaftliche Erwartung, es zu sein.

2.

Reflexivität lässt Kontingenzen ans Licht treten. Der gesellschaftlich erzwungenen Reflexivität der Identität korrespondiert auf anthropologischer Ebene die Fähigkeit des Menschen, sein Leben führen zu können, ja: zu müssen. Ein anthropologisches Phänomen wird unter modernen Verhältnissen zunehmend für viele bewusstseinsfähig.

Modernität lässt für die Individuen Identität in der Schwebe. 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. Ein privates Leben wird möglich, sobald wir in den verschiedenen Teilsystemen nicht mehr als ganze Person, sondern in unserer jeweils erwarteten Rolle auftreten. Meine private (religiöse, ästhetische, sexuelle) Existenz wird indifferent

gegenüber den verschiedenen Handlungszusammenhängen. Ich darf ein Auto 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, differenzierter Gesellschaften. Der Verlust der vormals fraglosen, objektiv bestimmenden Wirklichkeit und ihrer Wahrheit lässt uns erkennen, dass unsere Identität selbst ein kontingentes Faktum ist. Es dämert uns, dass wir selbst unter anderen kontingenten Umständen ein anderer, eine andere geworden wären. Zudem treten uns in den Medien nicht weniger als in der Realität immer mehr Personen mit individuellen Identitäten entgegen, so dass wir fragen mögen: Wäre das nicht auch eine Möglichkeit für mich? Wenn die 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.

Aber ist das nun alles eine Entwicklung, die den Menschen von sich selbst wegführt, so dass die Moderne einen Irrweg darstellt? Aus anthropologischer Perspektive legt sich ein Nein nahe. Denn, wagen wir eine Kurzformel, die menschliche Existenz ist eine *von Natur aus prekäre Existenz*. Es bedarf keiner weit ausholenden philosophischen Herleitung, um sich bewusst machen zu können, dass wir uns als Wesen verstehen, die ein Doppelleben führen: Wir *sind* nicht einfach immer nur Körper, sondern wir *haben* auch einen Körper, zu dem wir uns in ein Verhältnis setzen können und müssen. Wir leben als Zweieinheit, in einem gebrochenen Verhältnis: noch *sind* wir bloßer Körper, noch *haben* wir diesen. Jeder Dualismus ist demnach vom Ansatz her verfehlt, denn bereits als biologisches Lebewesen stehen wir in einem gebrochenen Verhältnis zu uns selbst. Wir leben nicht in der unmittel-

baren Naturvertrautheit, sondern die Bewältigung unserer Existenz stellt sich uns als Aufgabe dar. Es ist die Natur des Menschen, dass er etwas aus sich machen muss. 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 eine Fähigkeit zur Distanz von uns selbst geht, können wir auch von der Fähigkeit zur Freiheit sprechen. Der Mensch ist nur das, „wozu er sich macht und versteht“ (Plessner, 1985, 240). Die Idee, wir könnten ein natürliches, ein gewissermaßen authentisches Leben führen, ist diesem Denken fremd. Alles Vorgegebene, ob nun als natural oder geschichtlich-gesellschaftlich verstanden, ist von uns anzueignen, muss durch den Filter des Sich-Verhalten-Könnens hindurch. Der Mensch ist auf Reflexivität, auf Erkennen hin geschaffen und das zeichnet ihn in seiner besonderen Würde aus, denn erst so wird er zur Moral fähig. Wir haben uns zu uns selbst zu verhalten.

3.

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

Das Austrocknen der alten Identitätsquellen (Schicht, Herkunft) lässt das moderne Individuum auf die Bühne treten. Wer sich in seiner Identität nicht mehr durch die Treue zu einer ihm vorgegebenen objektiven 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 selbstverständliche Orientierungsfunktion. Das Individuum bezieht sich also nun auf sich selbst (Selbstreferentialität). Was bleibt

ihm auch anders übrig? Auch jede Fremdreferenz wird ja als eine vom Subjekt gewählte verstehbar. Ich muss mich entscheiden, worauf ich mich in meiner Identität und in meinem Handeln beziehen will. Sobald etwas, was vormals als natürlich oder sozial selbstverständlich präsentiert worden ist, zur Sache einer möglichen Entscheidung wird, müssen wir uns dazu verhalten. In diesem Sinne, so kann man sagen, sind etwa die Liebe und das Sterben in der Moderne reflexiv geworden. Das „natürliche Sterben“ wird zu etwas, zu dem ich mich – im Prinzip – entschlossen habe, denn es gibt ja auch andere Optionen. Das „Natürliche“ muss seinen humanen Sinn erst erweisen und gilt nicht mehr einfach alternativlos als das moralisch richtige. 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*. Doch ein dauerhaftes Zurück in das Paradies der Sicherheit gibt es nicht. „Die Identität ist nur zu Ruhm gekommen, weil sie unsicher geworden ist“ (Kaufmann, 2005, 62).

In der *conditio humana* ist die Dialektik von Natur und Kultur angelegt, wie wir mit Plessner gesehen haben. Die Umwälzungen der sozialen Welt der letzten Jahrhunderte lassen darum den Körper der Menschen nicht unverändert. Nicht dass die gesellschaftlichen Möglichkeiten nicht durch die Biologie stets beschränkt bleiben, aber die gesellschaftliche Welt, in der wir leben, prägt zugleich die Möglichkeiten unserer Körper (z.B. seine Lebenserwartung). Schon in den 1960er Jahren haben Peter L. Berger und Thomas Luckmann in diesem Sinne auf die Möglichkeit einer „Soziologie des Körpers“ (Berger/Luckmann, 1970, 193) hingewiesen. Eine Forschungsrichtung, die seit einigen Jahren enorm an Bedeutung gewinnt (vgl. Schroer, 2005). Berger und Luckmann: „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.“ (Berger/Luckmann, 1970, 193). Auch hier waltet eine Dialektik zwischen dem biologischen Substrat und der gesellschaftlichen Formung, kein Determinismus.

In einer Gesellschaft nun, die die Idee eines eigenen Lebens denkbar macht, wird auch der Umgang mit uns selbst als körperliche Wesen unter dem Vorzeichen der Selbstbestimmung stehen. In seinem berühmten Essay über die Freiheit schreibt der englische Moralphilosoph und Sozialreformer John Stuart Mill Mitte des 19. Jahrhunderts: „Der Mensch ist Alleinherrscher über sich selbst, über seinen Körper und seinen Geist“ (Mill, 2009, 16). Und dies gelte für Männer wie für Frauen. Die Verschiedenheit der Lebensführung macht vor dem eigenen Körper nicht halt. Auch dieser wird einbezogen in das Projekt der eigenen, der individuellen Freiheit. Es ist wohl diese Konnotation von Autonomie, die Ängste hervorruft. Denn gegen die Idee einer sittlichen Autonomie wird kein Theologe ernsthaft Einwände formulieren können. Aber nun geht Mill einen Schritt weiter und bezieht den eigenen Körper in den Bereich des zu konstruierenden eigenen Lebens mit ein. Nehmen wir die Freiheit des Menschen ernst, weil er ein Verhältnis finden muss zur eigenen Existenzweise, dann sind keine fundamentalen Einsprüche zu formulieren. Aber dennoch ist ein kritischer Blick angebracht.

4.

So wie der Traum der Freiheit nicht selten zum Trauma wird (Luhmann), so erfahren wir auch die Moral des eigenen Körpers als ambivalent. Der Umgang mit dem Körper ereignet sich zwischen autonomer Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung.

Die moderne Welt der Freiheit hat ihre Kosten. Der Traum der Freiheit weiß längst um seine Schattenseiten, nicht zuletzt für die oft überforderte Psyche der Individuen. Darum sprechen wir von der reflexiven Moderne. Die von der Gesellschaft zugeschriebene Selbstbestimmung kann zu einer Erwartung werden, die als unerträgliche Bürde empfunden wird, unter der einzelne zusammenbrechen. Dem eigenen Leben soll das Individuum selbst Sinn geben im gleichzeitigen Wissen um die Kontingenz und Konstruiertheit von Sinnwelten. Und vor allem soll es mit dieser Aufgabe selbst zurechtkommen, die Gesellschaft als solche sieht keine Institution mehr vor, die hier exklusiv zuständig wäre. „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). Man lässt das Individuum immer weniger in Ruhe, sondern rückt ihm mit der Forderung auf den Leib, lebenslang zu lernen und an sich zu arbeiten. „Wer seinen Körper nicht (visuell) unter Kontrolle hat, scheint selber Schuld und droht als faul, stilllos, letztlich überflüssig zu gelten“ (ebd. 17). Die Erwartungen sind mehr oder weniger subtil, die sich an die körperliche Selbstgestaltung richten. Jedenfalls gibt es einen großen Markt 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 aber, und das ist seine Ambivalenz, tritt uns häufig als gesellschaftliche Erwartung, als Norm entgegen und ist keineswegs Resultat einer autonomen Entscheidung. Der Körper wird dadurch zu einer Ressource der eigenen Identität. Die Selbstbestimmung ermächtigt sich des Körpers und erhält dadurch Sichtbarkeit. Dies ist wiederum nicht in dem Sinne zu kritisieren, dass der Mensch damit seine eigentliche Bestimmung verleugne, wir müssen uns zur eigenen Natur verhalten, aber zu kritisieren wäre eine Praxis, der ein fremdgesteuertes Normalitätskonzept

zugrunde liegt. Der moralische Appell zur Eigenverantwortung für den eigenen Körper kaschiert nur allzu oft Normalisierungsbestrebungen etwa im Blick auf richtige weibliche oder männliche Körper. Eine richtige Frau hat einen richtigen Körper zu haben und genau dafür ist sie selbst verantwortlich. Sie hat dafür hart an sich zu arbeiten. Mit einem längeren Zitat: „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 ...“ (Villa, 2008, 267) Es bleibt ein ambivalentes Verhältnis. Menschen können sich durch Distanzierung und Kritik der Macht von Normen entziehen und sich in ihrer Freiheit behaupten. „Kreative Widerspenstigkeit“ (ebd. 269) bleibt eine Möglichkeit für Individuen. Aber dazu bedarf es auch einer sozialen Welt, die solches unterstützt und anerkennt.

5.

Auch die nachvollziehbare Sehnsucht nach dem Authentischen, der Unmittelbarkeit, der Eindeutigkeit inmitten einer Welt der Reflexivität und Kontingenz ist: ambivalent. Naturalisierungen des Männlichen oder Weiblichen lassen sich dabei als reaktive Konstruktionen im Modernisierungsgeschehen deuten, die jedoch wenig zur Selbstaufklärung der Moderne beitragen.

Diese fünfte These besteht aus zwei Teilen. Zunächst ist auf eine Entwicklung aufmerksam zu machen, die noch nicht unmittelbar mit der Vorstellung von Männlichkeit und Weiblichkeit verbunden sein muss. Anschließend kommen Naturalisierungen der Geschlechtsidentität näher in den Blick.

a) Mit dem Begriffsarsenal soziologischer Analysen können Vorstellungen des sozialen Zusammenlebens von Menschen entzaubert werden, die von einer unmittelbar und eindeutig erkennbaren natürlichen Weise menschlicher Lebensführung ausgehen. In diesem Zusammenhang ist von gesellschaftlichen Konstruktionen der Wirklichkeit (Berger/Luckmann) zu sprechen. Sobald dieses Phänomen ins Bewusstsein tritt, kommt es zu Gegenbewegungen. 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 dadurch erfährt der Körper neue Aufmerksamkeit. Sich lebendiger Unmittelbarkeit hinzugeben, weckt nicht länger intellektuellen Widerspruch, sondern stößt auf fasziniertes Interesse.

Wie wohl kein zweites ästhetisches Erlebnis packt – um ein Beispiel zu bringen – die Musik über das geistige Vergnügen an kompositorischen Feinheiten 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 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 ‚Zauber-

flöte‘ so, aber ehrlich gesagt geht es mir noch eher bei ‚Strawberry Fields‘ so.“¹

Ähnliche Schilderungen finden wir in Bezug auf andere Wirklichkeiten, in denen es nicht weniger 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 Faszination dieses Könnens lässt auch den das Geschehen miterlebenden Zuschauer nicht unberührt.

Der Literaturwissenschaftler Hans Ulrich Gumbrecht spricht aus, worum es längst auch in der philosophischen Debatte wieder geht. Es gibt eine „neue Sehnsucht nach Substantialität“ (Gumbrecht, 2005). Es ist das gespürte 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. „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“ (Gumbrecht, 2005, 759). Substantialität meine die in ihrem Auftauchen wie in ihrem Vergehen unberechenbaren Momente des „Gelebten und Erlebten“. Gumbrecht will der dominierenden Sinnkultur eine *Präsenzkultur* zur

¹ Alexander Gorkow, Draußen scheint die Sonne. Interviews, Köln 2008. Das Interview mit Karl Bartos findet sich auf den Seiten 341-347.

Seite stellen. Menschliches Dasein solle nicht reduziert werden auf die Praxis der distanzier-ten Reflexion und Sinngebung, sondern um- fasse 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 das geraten, was man als den Verlust von Ein- deutigkeit bezeichnet hat. Wenn die Gegen- wart von Optionen zur biographischen Ge- wissheit wird und wenn die Gesellschaft da- rauf lediglich mit dem widersprüchlichen Rat reagiert, sich bei den notwendigen Entschei- dungen am besten nicht allzu sehr definitiv festzulegen, dann kann es nicht verwundern, dass die individuelle Reaktion die des Abwar- tens oder der Ironie ist. Dabei scheint die Indi- vidualität selbst unter die Räder zu kommen. Das jedenfalls ist die Beobachtung von Susane Fuchs in ihrem Buch „Der Verlust der Ein- deutigkeit“ (Stuttgart 2007) Das eigene Leben wird zum Gegenstand der eigenen distanzier- ten Beobachtungen, es wird aber nicht zum Ort von verbindlichen Entscheidungen (für einen Menschen, einen Beruf), die mich als Individuum hervortreten lassen und mich behaftbar machen.

Kann man von einer Bewegung der Rückbe- sinnung sprechen, die sich hier andeutet? Zur Unmittelbarkeit, zur Entschiedenheit? Damit könnte die falsche Erwartung geweckt wer- den, dass ein Zurück zu vormodernen Weisen der Welt- und der Selbsterfahrung bevorste- he. Die durch die sozialen Differenzierungs- prozesse erzwungenen neuen Weisen der Individualität, die einen Freiheitsgewinn be- deuten, sind aus moralischer Sicht unhinter- gehbar. Reflexivität kann nicht mehr getilgt werden. Ja, es wäre politisch katastrophal, vorreflexivem Leben die Herrschaft zu über- lassen. 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 (Ext- rem)Sport bis hin zur Sexualität. Das Auswei- chen vor den Zumutungen der Reflexivität ist so attraktiv wie riskant, es „setzt gewisserma- ßen absolute Markierungen in der Welt (...) Gewalt simuliert – für einen Moment! – totale Macht, Durchsetzungsfähigkeit und Autono- mie. Und sie vermittelt Erfahrungen, heute sagt man Erlebnisse, gegen die man kognitiv und pädagogisch, also mit Medien der Selbst- distanzierung, wohl kaum ankommt“ (Nassehi, 2003, 95).

Was sich zu ändern beginnt ist der Umgang mit den unterschiedlichen Weisen des leib- körperlichen Lebens, ihren Spannungen oder auch Ambivalenzen. Anstelle hermetischer Gegenwelten, die das Eigene in Reinheit und Abgrenzung bewahren wollen, treten Versu- che, den Widersprüchlichkeiten ins Auge zu sehen und ihnen nicht auszuweichen. Damit wir unser Selbstbild nicht auf die Leistungen unseres Bewusstsein reduzieren und dabei das Gefühl für die physischen Dimensionen unse- res Lebens verlieren. Damit unser Selbstbezug komplexer wird. Ausdrücklich sind damit noch keine moralischen Urteile über einzelne ästhe- tische Erlebnisse verbunden. Zunächst geht es überhaupt um die Zurückgewinnung der Di- mension eines körperlich intensiven Selbstbe- zugs inmitten einer Gesellschaft, die dafür oft wenig Raum lässt.

Stehen die vielen Angebote für Männer und Frauen, ihr eigenes *authentisches Wesen* wie- der zu entdecken, in diesem Zusammenhang? Profitieren sie von dem Unbehagen an einer substanz- und erlebnisarmen Gegenwart? Sind das die kleinen Widerstandsnester gegen die Reflexivität? Männer sollen endlich zu sich selbst, zu ihrem Archetyp, ihrer eigentlichen Stärke usw. finden. Aber es gibt diese authen- tische, typische weibliche oder männliche Existenzform nicht, wenn wir die von uns zi- tierten anthropologischen Grundannahmen teilen. Authentisch wäre es allenfalls, sich als Mensch den Zwang zur nicht-unmittelbaren Existenz einzugestehen, die eigene Labilität anzuerkennen und dem eigenen Leben eine eigene Gestalt zu geben.

b) *Naturalisierungen des Weiblichen und Männlichen* treten, und das ist zunächst überraschend, in der Geschichte in dem Moment verstärkt auf, als die Gesellschaft selbst die Geschlechter-Differenzen abzuschleifen beginnt. In der Vormoderne war es grob gesprochen so, dass an eine Gleichheit zwischen Mann und Frau im Grunde nicht zu denken war. Zu selbstverständlich besetzten die Männer in den verschiedenen Lebensbereichen die oberen Positionen. Diese Männlichkeiten waren selbstverständlich und selbstsicher. Die Geschlechterdifferenz war auf eine unbefragte Weise asymmetrisch. Eine intensive Auseinandersetzung um die Differenzen zwischen Mann und Frau war nicht notwendig. Dies aber ändert sich, als die Gesellschaft im 18. Jahrhundert ihre Semantik auf Gleichheit umstellt. Im Namen des *Naturrechts* werden soziale 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. Das Naturrecht sollte sich nicht so schnell erholen von dem seitdem formulierten Verdacht, es legitimiere soziale Gewohnheiten und drücke nicht mehr als den „gesunden“ Menschenverstand aus.

Auf welche Weise die Naturalisierung auch das Bild der Männlichkeit verändert, hat in einer aufschlussreichen Studie Christoph Kucklick zeigen können (Kucklick, 2008). 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 zeittypisches

Bild von der Natur des Mannes.² Wie kommt es um 1800, so lautet die Ausgangsfrage, zu einer solch negativen Andrologie? Männlichkeit, das ist in einem Stereotyp dieser Zeit vor allem eines: Egoismus, Gewalttätigkeit, Triebhaftigkeit. Und dieser kritische Blick auf Männlichkeit ist etwas Neues.

Kucklicks überraschende These lautet, dass das neue Bild unmoralischer Männlichkeit in einer Wechselbeziehung zur funktionalen Differenzierung von Gesellschaft steht. Zunächst schließt er sich der schon präsentierten Verschiebung im Konzept von Identität an, wonach funktionale Differenzierung zunehmend prekäre Identitäten hervorbringt. Also Individuen, die den Lauf der Welt und die eigene Biographie nicht mehr synchronisieren können, und die 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 (s. Kucklick, 2008, 191). 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 strukturierten Gesellschaft steht im Kontrast zur christlichen Tradition, die – es sei denn ihr dreht sich alles um die Erbsünde – von einer an sich positiven, weil von Gott geschaffenen Natur beider Geschlechter ausgeht. Nun aber wird Männlichkeit auf einmal negativ gedeutet und im gleichen Zug als solche naturalisiert. Der Mann im Naturzustand lebt seine unbestimmte Selbst-

² Kosengarte, Ernst Heinrich, *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 (zitiert nach Kucklick, 2008, 37f.).

bezüglichkeit ungehemmt aus. Die Selbstreferenz wird in den Zustand der maskulinen Natur hinein projiziert.

Wie aber 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 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. Und 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 Naturausrüstung, deswegen sowohl die moralischere, verlässlichere als auch beschränktere, die betulichere, die zu virtuosen Leistungen nicht geeignete“ (Kucklick, 2008, 92). Der „Ausschluss von Frauen aus zentralen Funktionssystemen der Gesellschaft“ wird zur Voraussetzung ihrer „überlegenen Moralität“ (Kucklick, 2008, 104). Eine Jahrhunderte alte Vorstellung kippt damit 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 sollte. Nur zwei Institutionen könne den Mann kurieren: die Ehe und die Religion, die daher ganz folgerichtig im 19. Jahrhundert feminisiert, d.h. „weiblich konnotiert“ wird. Denn in ihr geht es um den ganzen Menschen, um personale Begegnung und um den sozialen Zusammenhalt. 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 „Reinheit“ bewahren.

Kucklicks besonderer theoretischer Kniff liegt darin, die hier skizzierte Unterscheidung der Natur der Geschlechter als eine zu verstehen, die auf eine andere Unterscheidung draufgesattelt wird. Nämlich auf die *Unterscheidung zwischen Gesellschaft und personaler Interaktion*. Wir haben gesehen, dass gesellschaftliche Differenzierung beide Bereiche stärker in ihrer Differenz hervortreten lässt. Für ersteren steht ab nun Männlichkeit, für letzteren 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

Dokumentation: „Kirchenoffene Männer – Männeroffene Kirche?“

Fachgespräch der Pastoralkommission

in der Welt zu retten.“³ Erst vor dem Hintergrund der Überlegungen Kucklicks erschließt sich die ganze subtile Logik dieses Denkens, das bis heute zweifellos theologisch nachwirkt (vgl. Caldecott, 1998). Die Moderne wird als Siegeszug des männlichen Prinzips autonomer Selbstbehauptung zur egozentrischen, nahezu gottlosen Zone. Wenn dann auf das Vorbild Mariens hingewiesen wird, die 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. Aber indem man auf der natürlichen weiblichen Geschlechtsidentität beharrt, tritt man – freiwillig? – jenen zur Seite, die genau mit diesem Argument seit dem 19. Jahrhundert den Anspruch auf ein selbstbestimmtes Leben für die Männer reservieren 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? Indem weibliche Biologie zum Schicksal wird, gibt man die Emanzipationsleistungen der eigenen Tradition preis. Dass ausgerechnet die katholische Kirche, so bemerkt die Romanistin Barbara Vinken, das klassische bürgerliche Geschlechterarrangement so vehement verteidigt, sei angesichts des Potentials der eigenen Tradition „deprimierend“ (Vinken, 2006, 53).

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 Geschlechter-

verhältnis zementiert. Denn könnte man in höheren Tönen das Lob der Frauen anstimmen als dadurch, dass man ihre moralischen Kompetenzen derart ins Licht rückt? Männer (auch Frauen) meinen, die Frauen vor Angriffen auf ihr biologisch bestimmtes Frausein schützen zu müssen. Emanzipation leugne das Recht von Frauen, schlicht und einfach Frau sein zu dürfen.

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 Struktur Aspekte. „An Männern lässt sich nicht korrigieren, was der modernen Gesellschaft eingeschrieben ist; an Frauen ebenso wenig. (...) Weiblichkeit rettet nicht. Was bedeutet: Männlichkeit zerstört nicht“ (Kucklick, 2008, 335). Die Frau als Retterin des Friedens und des Lebens ist eine Konstruktion von Wirklichkeit, die auf soziale Strukturfragen mit einem Tugendsschema reagiert.

6.

Als Moment modernen Kontingenzbewusstseins bedeutet die Unterscheidung zwischen Sex, Gender und sexuellem Begehren nicht nur einen analytischen Fortschritt, sondern erweist sich als sittlich fruchtbar. Das Leben unter den Bedingungen der Reflexivität kann unterschiedliche Pfade einschlagen.

Eine der Strategie der *Naturalisierung* 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 ein. Zur Versicherung: Entnaturalisierung meint nicht, natürliche Dinge in Luft aufzulösen. Die Auflösung *normativer* Beschränkungen meint keineswegs, „dass ich die Welt noch einmal neu erschaffen kann, so dass ich ihr Schöpfer werde“ (Butler, 2009, 12). Aber wo der Rekurs auf natural

³ Abschlussbotschaft des Konzils an die Frauen, Feierlicher Abschluss des Konzils am 8. 12. 1965, in: Herder Korrespondenz 20 (1966), 45.

bestimmte Weiblichkeit und Männlichkeit ein bestimmtes Körper-Sein in moralischer Absicht fixiert, sind Analysen der Konstruktionen von Weiblichkeit und Männlichkeit an der Vervielfältigung von weiblichen und männlichen Identitäten und Lebensweisen interessiert. Judith Butler ist die Kronzeugin für dieses *Ineinander von Analyse und Normativität*. Die Infragestellung eines naturalen Zwangs für die 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 erweiternden Möglichkeiten*“ (Butler, 1997, 10f.). Die Reflexion entdeckt Spielräume, die als Handlungsspielräume genutzt werden sollen. Die analytische Unterscheidung zwischen *Sex* und *Gender*, die in den 1960er Jahren ihren Ausgang nahm bei der reflektierten Erfahrung von Transsexualität, dass die Geschlechtsidentität (*Gender*) nicht durch das anatomische Geburtsgeschlecht (*Sex*) determiniert sein muss, unterfüttert das normative Anliegen der Anerkennung vielfältiger Formen einer menschlichen Lebensführung von Männern und Frauen.

Die Kritik an allen Versuchen, die Männer oder Frauen auf eine bestimmte naturale oder historische Identität festlegen wollen, also etwa darauf, wie ihr sexuelles Begehren auszusehen habe, wie eine richtige Frau oder ein richtiger Mann zu leben habe, dient der Freiheit und will nicht Beliebigkeit feiern. Butler geht es ausdrücklich nicht darum, „alle und jede neue Möglichkeit *qua* Möglichkeit zu feiern“ (Butler, 1991, 218). Aus ethischer Perspektive kann es immer nur darum gehen, das Leben von Individuen menschlicher zu gestalten. Und dazu gehört, ihnen Anerkennung zu schenken für die je eigene Gestalt ihres Lebens, das sich realisiert in Personalität und Solidarität.

Das eigene Leben ist zu führen im vollen Bewusstsein der Abhängigkeiten von den „Bedingungen meines Zustandekommens“, nicht aber ohne das Bemühen, dass man ein „kritisches und veränderndes Verhältnis zu ihnen

unterhalten kann“ (Butler, 2009, 12). Die Möglichkeiten weiblicher oder männlicher Existenz sollen nicht als ausgeschöpft betrachtet werden. Das Menschliche hat noch immer Möglichkeiten vor sich. Fehlende gesellschaftliche, rechtliche oder moralische Anerkennung für Menschen, die durch ihr Dasein und ihre Lebensweise die vermeintlich natürlich-normative Komplementarität der Geschlechterordnung in Frage stellen, wäre dann eine zu kritisierende Beschränkung von Selbstbestimmung. Die Naturalisierung des Geschlechterverhältnisses ist in der reflexiven Moderne als *Verdinglichung* erkennbar, sie führt zu einer Versteifung subjektiver Handlungsmöglichkeiten. Dass ist der sittliche Ernst, der hinter einem historisch-performativen Genderbegriff steht, der die kulturellen Konfigurationen der Körper ernst nimmt. Die religiöse oder außerreligiöse Suche nach einer authentischen, nach einer originalen Geschlechtsidentität wird weder Frauen noch Männern gerecht. Sie hält schon dem historischen oder kulturvergleichenden Blick nicht Stand (vgl. Schröter, 2002).

Eine Gender-Ethik leugnet weder den Körper, der ich bin und der sich gesellschaftliche Werte und Normen einverleibt hat, noch das Subjektsein, das sich in der Möglichkeit des Verhalten-Könnens, der Distanzierung und der Kritik ausdrückt. „Die Charakteristika meines Leibes bilden eine Vorgegebenheit, insofern ich sie nicht selbst gewählt habe, doch das bedeutet nichts anderes, als das sie ein Thema des Handelns darstellen, mit dem in ganz unterschiedlicher Weise umgegangen werden kann.“ (Nagl-Docekal, 2001, 34) 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“ (ebd. 27). Weil uns die Unterscheidung zwischen *Sex* und *Gender* die Möglichkeit bietet, die zuweilen irritierende Kontingenz von Geschlechtsidentität zu denken, bedeutet sie einen Fortschritt im Bewusstsein von Freiheit. Die Fragen an Männer und Frauen werden dann andere. Nicht mehr die Suche nach ei-

nem authentischen Kern (Was sind Männer wirklich? Was sind Frauen wirklich?) ist dann ethisch von besonderem Interesse, sondern die Frage, wie Männer und Frauen in ihrer gleichen Würde als moralische Subjekte so leben können, dass sie sich selbst Zwecke setzen können, dass sie – und hier muss das Stichwort genügen – ein gutes Leben führen können. Die beiden Grundprinzipien einer Gender-Ethik sind damit *Autonomie und Gerechtigkeit*. Die Idee einer Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern (aber ebenso zwischen Männern und zwischen Frauen) zielt auf Veränderungen ab, die das Handeln beider Geschlechter umfassen und die die zahlreichen strukturellen Faktoren, die es mitbestimmen, nicht außer Acht lassen. Wer will, dass Männer und Frauen ein menschenwürdiges und besseres Leben führen können, der wird am Ende politisch denken und handeln müssen. Eine Vorstellung von Männerpastoral, die diese Dimension sittlicher Verantwortung gänzlich außen vor lassen würde, könnte sich den Vorwurf einhandeln, sozial-strukturell erzeugte Probleme, die Männern wie Frauen das Leben schwer machen, zu individualisieren. Die Überlegungen von Kucklick wollen m.E. genau auf die Versuchung hinweisen, an Männlichkeiten (und nur an diesen) „heilen“ zu wollen, was doch systemische Ursachen hat. Auch hier geht es um eine Balance zwischen systemischen und individuellen Faktoren.

Die Überlegungen zur prekären Identität in der Moderne helfen uns, die verbreitete *Sehnsucht nach Anerkennung* verstehen zu können. „Jeder heischt nach Zustimmung, Bewunderung, Liebe im Blick des anderen. Im Blick jedes anderen, wie unbekannt und unbedeutend er sein mag“ (Kaufmann, 2005, 196f.). Die verunsicherten Individuen reagieren jedoch ganz unterschiedlich auf das, was ihnen die moderne Gesellschaft zumutet. Bei manchen, so die Analyse von Jean-Claude Kaufmann, entlädt sich die ihnen entgegenschlagende Verachtung in Wut oder Gewalt (Explosion der Identität), andere wenden die Missachtung oder Intoleranz der anderen gegen

sich selbst und werden daran krank (Implosion der Identität). Wieder andere erhoffen sich Stabilität für ihr verunsichertes Ich durch einen Rückzug in vertraute, übersichtliche Welten oder durch loyales, beruhigendes Engagement in Institutionen, manche durch die gesellschaftliche Währung der Anerkennung: Karriere, Geld.

Aus ethischer Sicht wird man freilich die Ambivalenzen und Risiken der verschiedenen Formen der Identität im Auge behalten wollen. Das bessere Verstehen sollte dabei dem vorschnellen und darum ungnädigen moralischen Urteil Einhalt gebieten. Das Individuum ist oft weniger frei, als es meint und die im Laufe der Geschichte wachsende Reflexivität lehnt sich weiterhin an Inhalte und Personen an, die ihr in der sozialen Welt als bedeutsam begegnen. (Kaufmann, 2005, spricht von „Identitätsherden“.) Ein Kriterium für unser Urteil könnte die Frage sein, inwieweit sich die verschiedenen Männlichkeiten selbst dem Phänomen der Reflexivität stellen, ob diese zugelassen wird oder nicht – und vor allem, wie der Blick auf die anderen aussieht. Bei all dem geht es um ein Wachhalten des Bewusstseins, dass auch die Geschlechtsidentität sich dem obersten ethischen Kriterium der möglichen solidarischen Freiheit verpflichtet weiß.

7.

Aus theologischer Perspektive fädelt sich die legitime Vielfalt von Männlichkeiten und Weiblichkeiten in die gottgewollte Freiheitsgeschichte des Menschen ein. Das mit den Stichworten der Kontingenz und Konstruktion verbundene Denken dient nicht der menschlichen Hybris, sondern ist Ausdruck der im Zeichen von Freiheit sich vollziehenden Aufmerksamkeit des Menschen auf sich selbst in seiner Endlichkeit. Theologische Ethik will pastorale Praxis nicht bevormunden und kann sie nicht selbst hervorbringen.

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 unter dem Maßstab eines menschenwürdigen Daseins. Darum ist das moderne Projekt personaler Selbstbestimmung von Frauen und Männern, auf dem die Idee von Menschenwürde ruht, christlich rezipierbar, es entspricht der Tradition der Gottebenbildlichkeit (vgl. Schmidinger, 2010). Gott will in seinem Gottsein vom Menschen in Freiheit (an)erkannt werden. Etwas aus sich machen zu können galt der christlichen Theologie schon in der Antike als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit (vgl. Kobusch, 1985). Gott hat die Menschen nicht auf eine Lebensweise hin geschaffen, in der schicksalhaft ein naturales oder soziales Programm abzuspulen ist. Wer „nur das Wiederkehrende, das Immergleiche, das Zugrundeliegende an Menschen und am Menschen zum Gegenstand“ (Habermas, 1958, 32) machen würde, der verlöre das Interesse und die Freude an den aus endlicher Freiheit resultierenden individuellen Lebensentwürfen und könnte die Gewissensfreiheit kaum noch zur Geltung bringen.

Die christliche Botschaft gilt allen Menschen, denn der Heilswille Gottes ist universal, aber sie gilt den Menschen in ihrem konkreten Dasein. Das biblische Zeugnis der konkreten Nächstenliebe Jesu (vgl. Benedikt XVI., *Deus caritas est* 15) hat zur hermeneutischen Konsequenz, dass nicht ein für allemal 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 bewahrt, das ist nicht einfach aus Schrift und/oder Tradition deduzierbar. Hier bedarf es immer auch 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 eine Verdunkelung der eigenen universellen Botschaft der allen Menschen zugesagten göttlichen Nähe wäre.

Literatur:

- Alder, D. 1992: Die Wurzeln der Polaritäten. Geschlechtertheorie zwischen Naturrecht und Natur der Frau, Frankfurt a.M.
- Alkemeyer, Th. 2007: Aufrecht und biegsam. Eine politische Geschichte des Körperkults, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 18/2007, 6-18.
- Berger, P. L./Luckmann, Th. 1980: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (*The Social Construction of Reality*, 1966), Frankfurt a.M.
- Butler, J. 1991: Das Unbehagen der Geschlechter (*Gender Trouble*, 1990), Frankfurt a.M.
- Butler, J. 1997: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts (*Bodies that matter. On the discursive limits of ‚sex‘*, 1993) Frankfurt a.M.
- Butler, J. 2009: Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt a.M.
- Caldecott, L. 1998: Sincere Gift: The Pope's „New Feminism“, in: John Paul II and Moral Theology, hg. V. Ch. E. Curran/R. A. McCormick, New York/Mahwah, N.J. 1998, 216-234.
- Fuchs, S. 2007: Der Verlust der Eindeutigkeit. Annäherung an Individuum und Gesellschaft, Stuttgart.
- Goertz, S. 2008a: Zwei Geschlechter – eine Moral. Perspektiven einer Ethik der Ge-

- schlechter, in: *Theologie der Gegenwart* 51, 117-126.
- Goertz, S. 2008b: *Aufgaben der Freiheit – Thesen zum Ende gesicherter Geschlechtsidentitäten*, in: Th. Hoppe (Hg.), *Körperlichkeit – Identität. Begegnung in Leiblichkeit (Studien zur theologischen Ethik 121)*, Freiburg/Schweiz, Freiburg-Wien 2008, 175-186.
- Gumbrecht, H. U. 2004: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a.M.
- Gumbrecht, H. U. 2005: *Diesseits des Sinns. Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität*, in: *Merkur* 9/10, 751-761.
- Habermas, J. 1958: *Anthropologie*. In: A. Diemer/I. Frenzel (Hg.), *Fischer-Lexikon Philosophie*, Frankfurt a.M., 18-35.
- Hollstein, W. 2010: *Der entwertete Mann*, in: *Merkur* 64, 582-592.
- Kaufmann, J.-C. 2005: *Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität*, Konstanz.
- Kneer, G./Nollmann, G. 1997: *Funktional differenzierte Gesellschaft*, in: G. Kneer et al. (Hg.), *Soziologische Gesellschaftsbegriffe*, München, 76-100.
- Kobusch, Th. 1985: *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origines. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit einer griechischen Wesensphilosophie*, in: *ThQ* 165, 94-105.
- Kucklick, Chr. 2008: *Das unmoralische Geschlecht. Zur Geburt der Negativen Andrologie*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, N. 1989: *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 31-54.
- Meyer-Drawe, K. 1990: *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*, München.
- Mill, J. St. 2009: *Über die Freiheit (On liberty, 1859)*, Hamburg.
- Nagl-Docekal, H. ²2001: *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt a.M.
- Nassehi, A. 2003: *Geschlecht im System. Die Ontologisierung des Körpers und die Asymmetrie der Geschlechter*, in: U. Pasero/Chr. Weinbach (Hg.), *Frauen, Männer, Gender Trouble*, Frankfurt a.M., 80-104.
- Paris, R. 2010: *Das zersplitterte Ich. Zu Jean-Claude Kaufmanns Identitätstheorie*, in: *Merkur* 64, 718-725.
- Plessner, H. 1985: *Soziale Rolle und menschliche Natur*, in: *Gesammelte Schriften Bd. X*, Frankfurt a.M., 227-240.
- Schmidinger, H. 2010: *Der Mensch in Gott-ebenenbildlichkeit. Skizzen zur Geschichte einer einflussreichen Definition*, in: Ders./Sedmak, C. (Hg.), *Der Mensch – ein Abbild Gottes? Darmstadt*, 7-42.
- Schroer, M. (Hg.) 2005: *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a.M.
- Schröter, S. 2002: *FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern*, Frankfurt a.M.
- Solomon, R. C. et al. ³2004: *Sexual Identity*, in: *Encyclopedia of Bioethics Vol. 4*, 2434-2442.
- Villa, P.-I. 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, 245-272.
- Vinken, B. 2006: *Aufhebung ins Weibliche: Mariologie und bloßes Leben bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: *Ratzinger-Funktion*, Frankfurt a.M., 24-55.
- Wacker, M.-Th./Rieger-Goertz, S. (Hg.) 2006: *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch*, Münster.
- Yildiz, E. 2006: *Identitätsdiskurse zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. In: *Soziologische Revue* 29, 36-50.