Sarah-Christina Glücks

Lebensführung und vergeschlechtlichte Körper

Wissenskonstruktionen in spiritueller Ratgeberliteratur

BELTZ JUVENTA

Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich 1 (Erziehungs- und Sozialwissenschaften) der Stiftung Universität Hildesheim als Dissertation angenommen und am 20. Dezember 2022 erfolgreich verteidigt. Erstgutachterin war Prof. Dr. Meike Sophia Baader (Stiftung Universität Hildesheim), Zweitgutachter*innen waren Prof. Dr. Annemarie Matzke (Stiftung Universität Hildesheim), sowie Prof. Dr. Wolfgang Schröer (Stiftung Universität Hildesheim).
I acknowledge support for the publication costs by the Open Access Publication Fund of Bielefeld University and the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz **Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)** veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.de. Verwertung, die den Rahmen der **CC BY-NC-ND 4.0 Lizenz** überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für die Bearbeitung und Übersetzungen des Werkes. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/ Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Dieses Buch ist erhältlich als:
ISBN 978-3-7799-8210-4 Print
ISBN 978-3-7799-8211-1 E-Book (PDF)
ISBN 978-3-7799-8212-8 E-Book (ePub)
DOI 10.3262/978-3-7799-8211-1

1. Auflage 2024

© 2024 Beltz Juventa
in der Verlagsgruppe Beltz · Weinheim Basel
Werderstraße 10, 69469 Weinheim
Einige Rechte vorbehalten

Herstellung und Satz: Myriam Frericks, xerif, le-tex
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza
Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-100)
Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor:innen und Titeln finden Sie unter:
https://www.beltz.de

Inhalt

1. Auf der Suche nach dem Selbst – Subjektivierung, Wissen zur Lebensführung und die Rolle des vergeschlechtlichten Körpers in spiritueller Ratgeberliteratur 9

2. Theoretische Grundprämissen in Bezug auf Geschlecht, Körper, Wissen 20

2.1 Dekonstruktivistische Perspektive auf Geschlecht 20

2.1.1 Exkurs zur ersten und zweiten Frauen*bewegung in der BRD 20

2.1.2 Dekonstruktivistische Prämissen 24

2.1.2.1 Regulierung und Normierung 28

2.1.2.2 Ausschluss/ausgeschlossene „Andere“ 29

2.2 Körper und Leib aus poststrukturalistischer Perspektive 30

2.2.1 Wie entsteht Körper? 31

2.2.2 Historischer Exkurs 33

2.2.3 Analytische Blicke auf Körper 36

2.2.3.1 Körper 37

2.2.3.2 Leib 39

2.2.3.3 Körperlicher Leib 40

2.2.3.4 Vergeschlechtlichte Körper 47

2.3 Wissens- und Wahrheitskonstruktionen in postmodernem Wissen zur Lebensführung 49

2.3.1 Exkurs zum Nichtwissen 53

2.3.1.1 Erziehungswissenschaftliche Sicht auf Nichtwissen 53

2.3.1.2 Philosophisch motivierte Sichtweise auf Nichtwissen 54

2.3.2 Autorisierung von legitimen Sprechpositionen 55

2.3.3 Wissensformen 58

2.3.3.1 Wissenschaftliches Wissen 58

2.3.3.2 Erfahrungswissen 60

2.3.3.3 Weisheitswissen 62

2.3.3.4 Esoterisches Wissen 63

2.4 Vergeschlechtlichte Körper und Wissen zur Lebensführung 66

3. Diskursanalytische Überlegungen zur Auswertung von Ratgeberliteratur 73
3.1 Methodologische Prämissen für eine diskursanalytische Forschungsausrichtung 73
3.1.1 Diskurse als Ordnungen 76
3.1.2 Subjektpositionen und Subjektivierung 80
3.1.3 Machtverhältnisse 82
3.2 Methodisches Vorgehen in Anlehnung an die Kritische Diskursanalyse 84
3.2.1 Zusammenstellung des Datenkorpus 88
3.2.2 (Spirituelle) Ratgeberliteratur und Wissen zur Lebensführung 92
3.2.2.1 Spiritualität – eine Begriffseinordnung 92
3.2.2.2 Das Genre der (spirituellen) Ratgeberliteratur 95
3.2.3 Methodische Schritte in der Analyse 106
3.2.3.1 Metaphorisches Sprechen 108
3.2.3.2 Analyse von Metaphern im Rahmen der Studie 112

4. Wissenskonstruktionen in spiritueller Ratgeberliteratur – eine Rekonstruktion 117
4.1 Charakterisierung des Materials 118
4.2 „Einsicht“ als hybride Wissensform und damit ein Konzept von Wirklichkeit 122
4.2.1 Wissen im Format von „Lehre“ – in diesem Fall „buddhistische Lehre“ 124
4.2.2 Begriffe der Wissensform „Einsicht“ 130
4.2.2.1 „Verbundenheit“ und das Sprechen im „Wir“ 131
4.2.2.2 „Integration“ 134
4.2.2.3 „Modernisierung“ 137
4.2.2.4 „Feminismus“ 137
4.2.2.5 „Freiheit“ 141
4.2.3 Geschlecht und Körper in der Wissensform „Einsicht“ I 143
4.3 Mechanismen der Wissenskonstruktion 151
4.3.1 Herstellung von Wissen im Schüler*in-Lehrer*in-Verhältnis 151
4.3.1.1 Relationales Subjektverständnis 151
4.3.1.2 Autorisierung als Lehrer*in 152
4.3.1.3 Selbstreflexion 155
4.3.2 Herstellung von Wissen über das Sprechen in Dualität und Polarität 158
4.3.3 Herstellung von Wissen über metaphorisches Sprechen 162

4.3.3.1 Körpermetaphern als versprachlichte Erfahrungen – Frauen*-Körper als Produzent von Wissen 162
4.3.3.1.1 Zur Konstruktion eines Innen und einer Mitte als Ort von Wahrheit – am Beispiel von orientierenden Metaphern 163
4.3.3.1.2 Zur Konstruktion von vergeschlechtlichtem körperleiblichem Wissen – am Beispiel von ontologisierenden (vergegenständlichenden) Metaphern 164
4.3.3.1.3 Zur Konstruktion des vergeschlechtlichten Körpers in Bewegung als Produzent von Wissen – am Beispiel von konzeptuellen Metaphern 168
4.3.3.2 Wegmetaphern als Ausdruck von Veränderung – Prozess der „Einsicht“ 173
4.3.4 „Veränderung“ als Bedingung von gültigem Wissen 184
4.3.5 Geschlecht und Körper in der Wissensform „Einsicht“ II 188
4.4 Zusammenfassung der Ergebnisse 189

5. Wissen zur Lebensführung und vergeschlechtlichte Körper – Ergebnisdiskussion 195
5.1 Die Wissensform „Einsicht“ als Wissen zur Lebensführung 198
5.2 Diskursive Regeln und die Produktion der Wissensform „Einsicht“ 203
5.2.1 Schüler*innen-Lehrer*innen-Verhältnis – das Konstrukt der autorisierten (*weißen*) Lehrer*in 204
5.2.2 Und-Formulierungen mit Gegensatzpaaren – eine Konstruktion von Ganzheit 211
5.2.3 Metaphorisches Sprechen – eine Konstruktion von Veränderung 218
5.2.4 „Erkanntes Erleben“ – das Konstrukt des vergeschlechtlichten Körpers als „Wissensproduzent“ 223
5.3 Kontroverse „Körperwissen“: Wissen vom Körper oder Wissen des Körpers? 228
5.4 Wissen zur Lebensführung und der „Preis“ der Subjektivierung 235

1. Auf der Suche nach dem Selbst – Subjektivierung, Wissen zur Lebensführung und die Rolle des vergeschlechtlichten Körpers in spiritueller Ratgeberliteratur

Ein steigendes Interesse an Spiritualität[1] kann als eine Reaktion auf Herausforderungen an Subjekte der Postmoderne[2] gelesen werden. Diese stehen vor dem Problem der Orientierung in pluralen Gesellschaften und der damit verbundenen Zunahme an Komplexität und einem damit zusammenhängenden Verlust von Verbindlichkeit und (Wert-)Orientierungen. Zudem befinden sie sich in einem Individualisierungsparadoxon, da „einerseits die Möglichkeiten für eine eigenverantwortete, autonome Lebensführung steigen, aber gleichzeitig auch die Belastungen und Risiken dieser Eigenverantwortlichkeit anwachsen" (Helsper 2009, S. 30). Den Einzelnen fällt in diesem Individualisierungsprozess auch die Aufgabe der Suche nach einem persönlichen Sinn zu. Ein postmodernes Ich passt sich seiner jeweiligen Lebenssituation an und schafft seine „Patchwork-Identität" (Fernandez 2003, S. 215; Keupp et al. 2002). Spiritualität kann als „eine nach Sinn und Be-

1 Versuche der Definition von Spiritualität gestalten sich schwierig (vgl. Utsch / Klein 2011, S. 28). Ein weit gefasstes Verständnis von Spiritualität, z. B. nach Utsch und Klein (2011), beschreibt diese als eine Verbundenheit mit „[…] etwas Heilige[m], die allgemeine Bezogenheit auf ein größeres Ganzes, ein umgreifendes Sein" (Utsch / Klein 2011, S. 33). Knoblauch beschäftigt sich in verschiedenen Artikeln und Monografien mit dem Phänomen der Spiritualität (Knoblauch 2006, 2009, 2012a, 2012b) und fasst Spiritualität als eine Beschreibung von Erfahrungen der Akteur*innen selbst. „Spiritualität bezeichnet für sie eine persönliche Bezugnahme auf ‚Gott' oder gottähnliches Transzendentes" (Knoblauch 2006, S. 91).

2 Im Zentrum dieser Arbeit stehen postmoderne Theorien (u. a. von Butler und Foucault), Auseinandersetzungen um eine „postmoderne[…] ‚Bastel- und Bricolagereligion'" (Baader 2005, S. 278) sowie „postmodernes Lebensführungswissen" (Duttweiler 2007, S. 143) und dessen Bezugnahmen auf ein Subjekt in der Postmoderne. So knüpft diese Arbeit weniger an Diskurse um die Spätmoderne an als an eine gesellschaftliche Charakterisierung der Fortführung beispielsweise von Problemlagen der Moderne und einer Soziologie der Krise seit den 1980er Jahren, die unter anderem bei Bröckling (2020) oder Reckwitz und Rosa (2021) ausführlicher nachzulesen sind. Vielmehr wird Bezug genommen auf die Perspektive der Postmoderne als „Skepsis gegenüber den Metaerzählungen" (Lyotard 1986, S. 14); aus dieser Perspektive werden Wissens- und Wahrheitskonstruktionen in spiritueller Ratgeberliteratur analysiert. Deshalb wird im Folgenden von einem postmodernen Subjekt gesprochen.

deutung suchende Lebenseinstellung“ verstanden werden, wo die*der[3] Suchende glaubt, sich eines „göttlichen“, die empirisch fassbare Wirklichkeit transzendierenden Ursprungs bewusst zu werden, und versucht, „eine Verbundenheit mit anderen […] [Menschen und] mit der Natur“ herzustellen (Büssing/Ostermann 2004, S. 115). Spiritualität hat somit „Auswirkungen auf die Lebensführung und die ethischen Vorstellungen“ beziehungsweise die Wertvorstellungen (ebd.).

Spirituelle Diskurse können als Orientierung und Selbstsorge im Prozess der Subjektivierung verstanden werden. Ein Nachdenken über eine damit einhergehende mögliche Renaturalisierung und Hierarchisierung bezüglich des vergeschlechtlichten Körpers knüpft an aktuelle geschlechtertheoretische Diskussionen an. Strittig ist, ob sich Geschlechterverhältnisse aufgrund von globalen gesellschaftlichen Veränderungen im Umbruch befinden (vgl. Maihofer 2007, S. 282 f.). „Als Pole der Debatte [in Bezug auf Geschlecht, Anm. SG] fungieren die Etikettierungen ‚Essentialismus‘ versus ‚Konstruktivismus‘ oder auch – noch normativer – ‚Biologismus‘ versus ‚Kulturalismus‘“ (Villa 2011, S. 213 f.). Hier ist ein Wechselspiel von einerseits zurückgehender Stabilität (z. B. von Geschlechternormen) und andererseits (Re-)Naturalisierung der Kategorie Geschlecht unter anderem über den Körper zu beobachten, so Villa (vgl. 2011, S. 73). Der Körper wird auf der einen Seite zu etwas Unbekanntem bei der Suche nach Sicherheit und Orientierung infolge zurückgehender wissenschaftlicher Faktizität und Stabilität von Dualismen wie Kultur/Natur, weiblich/männlich oder Objekt/Subjekt – auch in Bezug auf Geschlecht und dessen Konstruktion (vgl. ebd.). Auf der anderen Seite sind jedoch in Zeiten zunehmender sozialer Unsicherheit und Orientierungssuche auch Rückgriffe auf vermeintlich objektive biologische Tatsachen bezogen auf Körper und Geschlecht zu beobachten (vgl. ebd.).

Hierbei scheint Spiritualität die Funktion zuzukommen, Subjekten unter den Bedingungen der Postmoderne einerseits Orientierung im Prozess der Subjektivierung zu bieten und ihnen andererseits Techniken zur Selbstoptimierung zu liefern.

Dieses Phänomen zeigt sich in postmodernen Gesellschaften nach Knoblauch (2006, S. 98) im tendenziellen Anstieg individueller Formen von Spiritualität bei zeitgleicher Abnahme der Zugehörigkeit zu religiösen Institutionen. „Für 40 Prozent der Bevölkerung spielen spirituelle Themen und Meditation bereits eine Rolle im Alltag“ (Identity Foundation 2011, S. 1). Für die Bundesrepublik Deutschland weisen die Allgemeinen Bevölkerungsumfrage für Sozialwissenschaften (ALLBUS 2018 (Gesis 2019)) als auch der Religionsmonitor (2013) der Bertelsmann Stiftung ähnliche Ergebnisse für die Selbst-Einstufungen als „spirituell“ und „religiös“ auf (vgl. Streib/Keller 2015, S. 20). In der Befragung ALLBUS 2018 (Gesis 2019) wurde

3 In dieser Arbeit wird die Schreibweise mit dem Stern gewählt, um eine sprachliche Repräsentationsform jenseits des binären Systems einzusetzen, die auf die Existenz vielfältiger geschlechtlicher Positionierungen hinweist.

in der Selbstbezeichnung „religiös“ und „spirituell“ angeboten. Die vier Optionen wurden wie folgt gewählt: „religiös und spirituell“ mit 12,7 %, „religiös und nicht spirituell“ (22,5 %), „spirituell aber nicht religiös“ (16.1 %) und „weder religiös noch spirituell“ (48,7) (vgl. Gennerich / Streib 2021, S. 14). „Diese Ergebnisse zeigen auf, dass neben die Selbstbezeichnung ‚religiös‘ die Selbstbezeichnung ‚spirituell‘ getreten ist und die unterste Altersgruppe sich mit 21 % [18–29 Jahren, Anm. SG] am meisten als ‚spirituell, aber nicht religiös‘ versteht“ (Gennerich / Streib 2021, S. 14).

Der Religionsmonitor fand mit den Fragen „Als wie religiös würden Sie sich bezeichnen?“ und „Als wie spirituell würden Sie sich bezeichnen?“ heraus, dass „ein Drittel der befragten Deutschen [sich] als ‚überhaupt nicht spirituell‘ bezeichnen“. 38 % der befragten Deutschen darf man „eine moderate bis hohe Präferenz für ‚Spiritualität‘ unterstellen“ (Streib / Keller 2015, S. 20). „Als ‚ziemlich spirituell‘ und ‚sehr spirituell‘ stufen sich 14,2 % der für den Religionsmonitor Befragten ein“ (ebd.; siehe auch Gennerich / Klein / Streib 2018). Der Religionsmonitor von 2023 verweist auf „13 Prozent [der Befragten, Anm. SG], die sich als ‚ziemlich‘ beziehungsweise ‚sehr spirituell‘ einschätzen; fast die Hälfte empfindet sich dagegen als ‚wenig‘ beziehungsweise ‚mittelspirituell‘ und mehr als ein Drittel (38 Prozent) hält sich für ‚gar nicht spirituell‘“ (Bertelsmann Stiftung 2023, S. 24 f.).

Laut religionssoziologischen Forschungen entsteht ein Typus Mensch, der sich dogmatischen Lehren, Machtansprüchen von Kirchen und Universitätstheologien entzieht und seine spirituellen Bedürfnisse in Eigenverantwortung und auf individuelle Weise erfüllt, indem er sich des breiten Angebots spiritueller Lehren und Techniken bedient. Es findet also eine Selbstermächtigung des religiösen Subjekts statt (vgl. Hammerer 2014, S. 36). Laut Knoblauch kann Spiritualität auch nicht mehr als Subsystem von Religion verstanden werden, vielmehr ist sie eine breite kulturelle Bewegung, „die sich vor allem über die Medien und Märkte der Populärkultur“ verbreitet und ein weiter steigendes gesellschaftliches Interesse verzeichnet (Knoblauch 2006, S. 108).

Nach aktuellen Studienergebnissen sind in Deutschland jüngere Menschen gegenüber neuen spirituellen Strömungen besonders aufgeschlossen. Jede*r Zehnte zwischen 20 und 29 Jahren in der Bundesrepublik meditiert. Interessant ist die Gruppe der „spirituellen Sinnsucher“ (Identity Foundation 2006, S. 2) (10–15 %). Diese „speisen ihren Sinnbezug aus Fragmenten des Humanismus, der Anthroposophie, Mystik und Esoterik. Ihre Suche ist getrieben von dem Wunsch, die eigene Berufung und innere Mitte zu finden. Sie interessieren sich für spirituelle Praktiken wie Yoga, Chi Gong und Meditation […]“ (ebd.). Der Anteil von Frauen ist in der Gruppe der „spirituellen Sinnsucher“ höher als der Männeranteil (vgl. ebd., S. 4). Laut Kunstmann (1997) sind diejenigen, die sich einer spirituell geleiteten Gruppe anschließen, zunehmend Menschen mit einem gehobenen sozialen und beruflichen Status und Führungspositionen in der Wirtschaft (vgl. S. 87). Solche intersektionalen Unterscheidungen bestätigen

auch aktuelle Befunde des Religionsmonitors von 2023: Personen, „die sich als spirituell einschätzen, sind eher jünger“ (Bertelsmann Stiftung 2023, S. 28). Eine „höhere Bildung wirkt sich […] positiv auf Spiritualität aus“, so die Studie (ebd.). Und in Bezug auf die Geschlechterverteilung geben laut der Studie Frauen „wesentlich häufiger an, religiös und/oder spirituell zu sein, als Männer. Darüber hinaus sind Befragte mit Migrationshintergrund sowohl eher religiös als auch spirituell“ (ebd.). Das Phänomen der individuellen Form von Spiritualität ist in der Grundstruktur bestehen geblieben.

Ästhetik der Existenz (ÄdE), Subjektivierung und Spiritualität

> „Es handelte sich um ein Wissen davon, wie man sein eigenes Leben regieren sollte, um ihm die Gestalt zu geben, die die schönstmögliche sein würde (in den Augen der anderen, in den eigenen Augen und in denen der zukünftigen Generationen, für die man als Beispiel wird dienen können). *Das* genau ist es, was ich nachzuvollziehen versuchte: die Ausbildung und die Entwicklung einer Praxis des Selbst, die zum Ziel hat, sich selbst als Arbeiter an der Schönheit seines eigenen Lebens herauszubilden.“ (Foucault 2015 [2007], S. 230, Herv. i.O.)

Foucault setzt sich in seinen späteren Werken[4] mit der Frage nach einer Ästhetik der Existenz oder einer Form der Kunst bei der Lebensgestaltung (auch Lebenskunst[5] genannt) auseinander, die mit einer Sorge um sich selbst zusammenhängt.[6] „(W)ir haben etwas zu schaffen, das noch nicht existiert und von dem wir nicht wissen können, was es sein wird“ (Foucault 2005, S. 93). Sich selbst als Arbeiter*in an der Schönheit des eigenen Lebens herauszubilden bedeutet also die

---

4 In dieser Arbeit werden sowohl Foucaults Publikationen vor als auch jene nach seinem Tod berücksichtigt, auch wenn Letztere zum Teil nicht von ihm autorisiert wurden und nach seinem Testament auch nicht postum publiziert werden sollten. Die Inhalte der Praxis des Selbst, des Subjektwerdens aus seinen späten Arbeiten, in denen er sich nicht mehr so stark mit dem Subjektwerden im Kontext von Macht und Gewalt (u. a. Überwachen und Strafen), sondern jetzt mit dem Subjektwerden und der Regierung des Selbst auseinandergesetzt hat, sind zentral für diese Arbeit.

5 Für die Lebenskunst stellt Foucault in seiner letzten Phase des Schaffens die Frage: „Kann es heute eine Lebensform geben, die nicht vom Wissen und von der Norm bestimmt wird, sondern die ein Experiment ist und die das Leben als Kunst versteht?“ (Foucault 2015 [2007], S. 2)

6 Was fasst Foucault unter „Ästhetik der Existenz“ zusammen? Er beschreibt sie zum einen als einen Lebensstil, der in der Antike „im Zusammenhang mit der Frage nach angemessenen Verhaltensweisen entwickelt“ wurde. Bei diesem Lebensstil geht es in der Antike vornehmlich um Prinzipien im Gebrauch der Lüste. Dieser Lebensstil sieht eine Mäßigung „aus freien Stücken“ als Teil der Ästhetik der Existenz vor. „Aus freien Stücken“ bedeutet in diesem Fall, dass das Subjekt dabei Empfehlungen im Rahmen der Technologie des Selbst erhält. Übungen werden empfohlen, und deren Zusammenstellung erfolgt aus „freiem“ Willen. Die „freie“ Wahl der Techniken des Subjekts bildet eine Voraussetzung für das Gelingen der Lebensführung. Diese „freie“ Wahl bei Foucault soll aber keinesfalls als absolute Freiheit verstanden werden (vgl. Ruoff 2007, S. 66 f.).

Ausbildung einer „Praxis des Selbst". Diesem Vorhaben nähert sich Foucault, indem er die griechisch-römische Epoche und ihren Wandel nachzeichnet. Hierbei fokussiert er auf das analytische Konzept der Selbsttechnik in dieser Zeit und beschreibt Subjektivierung als einen Prozess „[…], durch den man die Konstitution eines Subjektes, genauer, einer Subjektivität erwirkt […]" (Foucault 2005, S. 871). Mit der Ästhetik der Existenz beschreibt Foucault in seinen späten Werken also eine Möglichkeit, das Selbst zu gestalten, die ihm im Vergleich mit früheren Epochen als erweitert erscheint. Eine direkte Übertragbarkeit dieser historisch spezifischen Konstellation der Antike auf zeitgenössische Verhältnisse verneint Foucault. Dennoch identifiziert er in dieser Perspektive der ÄdE ein Potenzial für eine kritische Distanzierung von gegenwärtigen Formen der Subjektivierung, wie z. B. spirituellen Diskursen und damit verbundenen Praktiken. Deshalb nutzt die vorliegende Arbeit Foucaults Überlegungen zur ÄdE als Analyserahmen für diese Forschung, um das oben beschriebene Phänomen des Mangels an (Werte-)Orientierung in der Lebensführung von Subjekten der Postmoderne zu untersuchen.

Spirituelle Diskurse und entsprechende Praktiken können als Orte einer solchen Selbstsorge nach Foucault (vgl. 2015 [2007], S. 254) verstanden werden. Mit „Selbstsorge" (Foucault 2015 [2007], S. 258) wird stets eine „Beziehung zum anderen" (ebd., S. 261) aufrechterhalten. Dies wird abgegrenzt von Formen der Eigenliebe und des Egoismus (vgl. ebd., S. 257), sodass auch von der „Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit" (ebd., S. 253) gesprochen wird. Dieses Verhältnis von (Selbst-)Sorge, Freiheit und Beziehung zu anderen wird mit der Perspektive der „Ästhetik der Existenz" fassbar gemacht. So kann Selbstsorge zunächst als Prozess des Arbeitens an der Schönheit des eigenen Lebens im Sinne des obigen Zitats verstanden werden.

Die Arbeit an der Schönheit des eigenen Lebens hat Foucault in anderen Zusammenhängen auch als Unternehmertum des Selbst bezeichnet. Subjekte innerhalb gegenwärtiger diskursiver Anrufungen als Unternehmer*innen ihrer selbst zu adressieren (vgl. Foucault 2004a, S. 320 f., Bröckling 2002, S. 175 ff.)[7] macht neben Selbstsorge auch das Phänomen der Selbstoptimierung beschreibbar. Die Norm der Selbstoptimierung erfordert selbstverantwortlich handelnde Subjekte, die sich in Freiheit und Verantwortung flexibel selbst vermarkten können und sich

7 „Die neoliberale Regierungsform setzt verstärkt auf das ‚unternehmerische Selbst'. Dies *ist* man jedoch nicht, man soll *es werden*, und zwar indem man sich in allen Lebenslagen kreativ, flexibel, eigenverantwortlich verhält. Dieser Imperativ ergreift auch höchstpersönliche Kapitalien: Schönheit, Sexualität, Beziehungsfähigkeit – all dies verlangt nicht nur nach der Kompetenz, sich selbst zu führen, sondern auch nach der weiteren Kompetenz, ggf. die dafür geeigneten Prozeduren zu kennen und ergreifen zu können. Die Operationen, die wir an unserem Körper oder unserer Seele, unserem Denken, unserem Verhalten und unserer Existenzweise vornehmen (sollen), haben zwar ein vergleichsweise profanes, jedoch nicht minder ernst zu nehmendes Ziel: Es geht um die marketability unserer Selbst." (Maasen 2011, S. 19, Herv. i.O.)

ihrer selbst bewusst sind. Selbstsorge[8] und die damit verbundenen Selbsttechnologien stehen somit in einer neoliberalen Ordnung und drängen das Subjekt, auf sich selbst einzuwirken, um sich zu optimieren. Spirituelle Diskurse und dortige Technologien des Selbst und Normen einer Lebensführung können nach Foucault (1984) als Ort der Selbstsorge verstanden werden. Diese Techniken ermöglichen es den Individuen

> „[…] mit eigenen Mitteln bestimmte Operationen mit ihren eigenen Körpern, mit ihren eigenen Seelen, mit ihrer eigenen Lebensführung zu vollziehen, und zwar so, daß sie sich selber transformieren, sich selber modifizieren und einen bestimmten Zustand von Vollkommenheit, Glück, Reinheit, übernatürlicher Kraft erlangen" (Foucault 1984, S. 35 f.).[9]

Mit der Bezugnahme auf Foucaults Arbeiten zur Selbstsorge und seine kritische Reflexion des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, von Wissen, Macht und Subjektivierung bzgl. spiritueller Diskurse (vgl. Ricken / Rieder-Ladich 2004, S. 8) schließt diese Arbeit an eine Forschungsperspektive in der Allgemeinen Erziehungswissenschaft an, die Bildung als gouvernementale Praktik der Macht und als Subjektivierungsstrategie analysiert und Bildung als einen Mechanismus der Subjektivierung versteht (vgl. Ricken 2006, S. 19). Dieses Verständnis ist weitgehend losgelöst von der Bedeutung des Begriffs Bildung im – wenn auch ambivalenten und widersprüchlichen – pädagogischen Diskurs.[10]

Aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive ist das Erkenntnisinteresse mit Foucault, in gegenwärtigen spirituellen Diskursen und den dortigen Praktiken – als einem Ort der Selbstoptimierung und Orientierung im Prozess der Subjektivierung, des Sich-Bildens[11] – nicht nach der Angemessenheit oder Unangemessenheit von dortigem Wissen zu fragen. Es geht vielmehr darum zu lernen, auf der Grundlage der rekonstruierten Mechanismen der Subjektivierung nach dem „Preis" der jeweiligen Subjektivierung, die sich an spirituellen Diskursen und dortigen Wissens- und Wahrheitskonstruktionen orientiert, zu fragen (vgl. Foucault

---

8 Ziel der Selbstsorge ist die Transformation. Das Selbst bezieht aus dieser Perspektive weder Tiefe noch Wahrheit und beinhaltet auch kein ‚eigentliches Wesen' des Selbst (vgl. Reichenbach 2000 zit. n. Balzer 2004, S. 24).

9 Wichtig ist, dass eine Selbstsorge nach Foucault „pragmatische oder auch praxeologische Seite der Bildung" betont – eine „Bemächtigung des eigenen Lebens" (Volkers 2008, S. 138).

10 Laut Ricken (2006) können bzgl. ‚Bildung' im pädagogischen Diskurs drei wiederkehrende Aspekte zusammengefasst werden: Bildung „auf Wissen bezogen und mit Entwicklung verbunden" und als unabgeschlossen gedacht; Bildung als „ein Werden nach gedanklichen Maßgaben", nicht „ein natürliches Werden" mit einer „selbstreflexiven Komponente"; schließlich beinhaltet Bildung zumeist auch „ein moralisch-normatives Moment" (S. 21 f.).

11 Bildung ist hier zu verstehen als eine zentrale gesellschaftliche Praktik der modernen Subjektivierung, eine Praktik, „durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden" (Foucault 1994 [1987], S. 243).

1983, S. 26). Was „gewonnen" und was „verloren" werden kann, wenn ein Individuum sich im Prozess der Subjektivierung so und nicht anders an spirituellen Diskursen und dortigen Wissens- und Wahrheitskonstruktionen orientiert, muss vor einer strukturellen Folie sichtbar gemacht werden (vgl. Ricken 2006, S. 338). Für die Erörterung des „Preises" der Subjektivierung ist die Frage zentral, welchen normativen Rahmen bzgl. des vergeschlechtlichten Körpers spirituelle Diskurse für gegenwärtige Praktiken der Bildung im Prozess der Subjektivierung diskursiv hervorbringen.

Ebenso wie die Norm der Lebensführung, zum Beispiel als Ziel von Transformation und Selbstoptimierung, die historisch variieren kann, variieren auch Wissens- und Wahrheitskonstruktionen, zu denen über die Technologien des Selbst ein Zugang geschaffen wird.

Forschungsdesiderat und Aufbau der Arbeit

Für einen wissenssoziologischen Beitrag zum Verhältnis von Wissen und vergeschlechtlichten Körpern werden in dieser Arbeit im foucaultschen Sinne Wissens- und Wahrheitskonstruktionen am Beispiel von Wissen zur Lebensführung in spiritueller Ratgeberliteratur analysiert und diskutiert.

Die Bestimmung des Verhältnisses von Wissen und Körper wurde auf der zweiten Tagung zur Wissenssoziologie (2018) neben der Verhandlung von gesellschaftsanalytischen Perspektiven auf postfaktische Zeiten und von Wissen und Emotionen als zentraler Diskursstrang markiert. Damit scheint in der Wissenssoziologie eine Fokusverschiebung stattzufinden, die in anderen Theoriediskursen z. B. mit dem New Materialism (u. a. Kallmeyer 2017) oder den Diskussionen um Agency von Körpern[12] in ähnlicher Weise beobachtbar sind. Forschung zu Wissen und Körper hat jedoch auch die Auseinandersetzung mit Globalisierung und Wissen (u. a. Poferl / Keller 2018) zu berücksichtigen.

Da in der diskursiven Verhandlung von Wissen nach Dölling (u. a. 2003) und Wetterer (u. a. 2008) immer auch „Geschlechterwissen" vorzufinden ist, liegt der Fokus in dieser Arbeit auf den vergeschlechtlichten Körpern. Auch im Butlerschen Verständnis kann davon ausgegangen werden, dass der Körper und die Auseinandersetzung damit immer auch einen vergeschlechtlichten Körper voraussetzen, der als Gegenstand vorzufinden ist (siehe Kapitel 2). So wird in dieser Arbeit der Umgang mit der Kategorie Geschlecht anhand des Körpers verhandelt, der in einem gesellschaftsanalytischen Gesamtzusammenhang in der Verhandlung von Wissen und Wahrheit zu verorten ist.

---

12 Keller (2018) arbeitet u. a. zu der Begrenztheit von Diskursforschung bzgl. Wissen. Ebenfalls im Tagungsband von 2018 werden eine Begrenzung von Diskursforschung, welche sich auf Sprache, Kognition usw. bezieht, sowie der erweiterte Begriff des Dispositivs von Foucault beleuchtet.

Was bedeutet es also in postfaktischen Zeiten und unter den Bedingungen der Postmoderne für Subjekte im Subjektivierungsprozess, sich auf Wissensformen wie das Wissen zur Lebensführung zu beziehen? Oder, wie Foucault es für eine Lebenskunst beschreibt: Welches Wissen und welche Normen werden für eine Lebensführung herangezogen? Moog (2002) stellt anhand seiner Analyse zu Ratgeberliteratur fest, dass Menschen sich in Anbetracht der Menge an Wissen, die zur Verfügung steht, immer auf Ratschläge und bestehendes Wissen beziehen können, müssen oder sollten; danach kann Lebenshilfe als ein alltäglicher Zustand und Prozess verstanden werden. Was jedoch bedeutet es, wenn sich Subjekte gegenwärtig an Wissen zur Lebensführung orientieren und versuchen, die Komplexität von Lebensführung u. a. mithilfe von Ratgeberliteratur zu bewältigen?

In dieser Arbeit wird Wissen zur Lebensführung in spiritueller Ratgeberliteratur als eine Arbeit am Selbst analysiert. Wissen zur Lebensführung wird auf unterschiedlichen Ebenen verhandelt und auf unterschiedlichen Ebenen konstruiert. Was bedeutet es etwa für Subjekte der Postmoderne im Subjektivierungsprozess, sich Wissens aus unterschiedlichen Erkenntnisprozessen zu bedienen? Was bedeutet es zum Beispiel bezogen auf Wissen zur Lebensführung, wenn verschiedene Wissensbezüge kombiniert werden, was Duttweiler (2007) als Hybridisierung von Wissen (vgl. S. 143) benennt?

Ratgeberliteratur ist ein Ort, an dem Wissen zur Lebensführung verfügbar ist. Sarasin et al. (2010) konstatieren „in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten" eine grundsätzlich steigende Nachfrage nach „orientierender Beratung für alle Lebenslagen" (Sarasin et al. 2010, S. 22). Dies äußert sich besonders stark in der Verbreitung von Ratgeberliteratur: Dieses Genre bildet auf dem deutschsprachigen Buchmarkt bereits seit 1996 den zweitgrößten Bereich. „Verglichen mit seiner Popularität ist das Genre der Ratgeber, insbesondere im deutschsprachigen Raum, bislang nur unzureichend untersucht" (Duttweiler 2007, S. 33).

Duttweiler greift in ihrer Arbeit den Gedanken der Transformation auf und diskutiert diese im Zusammenhang mit foucaultschen Überlegungen zu den Technologien des Selbst. Ratgeberliteratur wird als ein Zugang verstanden, über Beratung zum Ziel des Glücks zu gelangen. Duttweiler stellt eine Verbindung zwischen dem Versprechen von Glück und der Form der Beratung durch Ratgeberliteratur her. Konstitutiv für dieses Genre ist, dass ein nicht oder schwer zu erreichendes Lebensideal in Aussicht gestellt wird. Dieses wird jedoch als ein nur noch nicht erreichtes Ziel benannt und damit als machbar, erreichbar konstruiert. Ratgeberliteratur wird hier für die Aufgabe bereitgestellt, lebenspraktische Antworten zu geben.

Ein Spezifikum von Lebenshilferatgebern ist, dass sie nicht nur verschiedene Wissensformen einbeziehen, sondern auch (Sinn-)Sprüche und Redewendungen. Diese werden häufig mit einer Quelle, nämlich der Autor*in der Aussage verknüpft, jedoch nicht in einem wissenschaftlichen Verständnis, sondern eher in der Form, dass nur der Vor- und Nachname genannt wird (dies zeigt sich z. B.

auch in den in dieser Arbeit untersuchten Texten, in denen etwa Simone de Beauvoir als verlässliche Quelle für feministische Aussagen angeführt wird). Die relevante Sprechposition der betreffenden Autor*innen wird an dieser Stelle unterstrichen durch „Wissen von Personen, deren herausragende Kompetenz auf dem Gebiet der Lebensführung sozial anerkannt ist" (Duttweiler 2007, S. 139).

Als einen weiteren wichtigen Aspekt bzgl. der verschiedenen Wissensformen führt Duttweiler die Herkunft des jeweiligen Wissens an. Sie beschreibt eine von geografischen Aspekten abhängige Wertigkeit der Wissensbestände, die in Ratgeberliteratur verhandelt werden.

> „Insbesondere ihre geografische Herkunft wird ausdrücklich benannt; Weisheiten aus Asien gelten dabei offenbar als eindrücklichste Bürgen lebenspraktischer Weisheit." (Duttweiler 2007, S. 139)

Gleichzeitig findet sich in Ratgeberliteratur ein Spannungsverhältnis, bei dem einerseits möglichst viele Menschen adressiert werden sollen, also eine gewisse Allgemeingültigkeit angestrebt wird, andererseits aber das ausgeführte Wissen einer Konkretisierung durch Ratschläge und Handlungsanweisungen unterzogen wird.

Das Datenmaterial dieser Arbeit, die spirituelle Ratgeberliteratur, kann als Weisheitsbücher beschrieben werden, die sich auf Wissen aus einer „buddhistischen Lehre" beziehen, die einer Hybridisierung unterzogen wurden (siehe Kapitel 3). Dies unterscheidet sich von der Forschung von Duttweiler (2007) mit ihrem Fokus auf Wissen(sformen) und der Frage nach der dahinterliegenden Wahrheitskonstruktion für Ratgeberliteratur zum Thema Glück.

Eine Beschreibung des Forschungsstands zu Mechanismen der Konstruktion von Geschlecht und Körper[13] in spirituellen Diskursen ist schwierig. Es existieren wissenschaftliche Abhandlungen zu Geschlecht und institutionalisierten Religionen sowie ältere wissenschaftliche Arbeiten, die die Kategorien Geschlecht und Spiritualität verknüpfen (u. a. Padberg 1987). Diese Arbeiten werden hier berücksichtigt. Bei genauerer inhaltlicher Prüfung weisen sie jedoch eher auf ein Forschungsdesiderat hin, nämlich die Notwendigkeit einer geschlechtersensiblen kritischen Analyse aus dekonstruktivistischer Perspektive.

---

13 Geschlechtertheoretische Auseinandersetzungen zum Thema „Geschlecht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen" fanden z. B. auf der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft 2013 in der Sektion Frauen- und Geschlechterforschung statt. Zudem ist seit einigen Jahren ein Anstieg von deutschsprachiger fachwissenschaftlicher Literatur zum Thema Geschlecht mit Fokus auf Körper auszumachen (vgl. Villa 2011, S. 25). Als ein Grundlagenwerk in der konstruktivistischen Diskussion zu Geschlecht und Körper kann u. a. die Monografie „Sexy Bodies" von Villa (2011) genannt werden, in der die Autorin ebenfalls Bezug auf das o. g. Wechselspiel nimmt.

Darüber hinaus zeichnet sich auch in der Erziehungswissenschaft eine Bezugnahme auf Spiritualität ab.[14] So liefert diese Studie aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive nicht nur Erkenntnisse über Prozesse der Subjektivierung, sondern stellt auch Grundlagen für eine (in Bezug auf Geschlecht) reflektiertere Analyse von bereits stattfindenden erziehungswissenschaftlichen Bezugnahmen auf das Phänomen Spiritualität bereit.

Die erkenntnisleitende Frage und die Unterfragestellungen dieser Arbeit lassen sich also folgendermaßen konkretisieren:

- Inwiefern wird in spiritueller Ratgeberliteratur der vergeschlechtlichte Körper als Produzent von Wissen und Wahrheit zur Lebensführung hergestellt?
- Wie wird in spiritueller Ratgeberliteratur Wissen und Wahrheit zur Lebensführung konstruiert?
- Welche Bedeutung kommt dem vergeschlechtlichten Körper bei der Wissenskonstruktion zu?
- Welche Möglichkeiten und Grenzen ergeben sich aus einem dekonstruktiv informierten Zugang?

In Kapitel zwei werden die theoretischen Prämissen dargelegt. Diese beziehen sich zum einen auf die Frage nach Geschlecht und auf die dekonstruktive Perspektive, die sich vornehmlich an Butler orientiert (2021 [1995]), 2021 [1991]).

Da Körper in einer diskurstheoretischen Sicht als hergestellt betrachtet werden müssen, liegt in dieser Arbeit ein weiterer Schwerpunkt auf Körper als Produkt von Gesellschaft (Körperformung, Körperdiskurs, Körperumwelt, Körperrepräsentation und Leiberfahrung), nicht auf Körper als Produzent von Gesellschaft (Körperroutinen, Körperinszenierungen und Körpereigensinn) (vgl. Gugutzer 2004, S. 6).[15] Für eine Begriffsklärung bzgl. Körper und Leib wird auf U. Jäger (2014) Bezug genommen. Jägers Versuch, „Körper als sozial und damit nicht als natürlich (im Sinne von vorgesellschaftlich) zu begreifen, ohne seine Materialität und die an diese geknüpfte Erfahrung des Selbst aus dem Blick zu verlieren" (U. Jäger 2014, S. 15), bietet eine Weiterführung für den Aspekt der Naturalisierung von Geschlecht über Körper in dieser Arbeit.

---

14 Dazu gibt es deutschsprachige erziehungswissenschaftliche Veröffentlichungen (u. a. Straub 2020; Dhiman/Rettig 2017; Loebell/Buck 2015; Elsholz 2013; Weiß 2007; Keuffer 1991; Paetow 2004), Schulen, die sich ein spirituelles Profil geben, und außerschulische Angebote der Erwachsenen-Weiterbildung wie Manager*innenseminare, wo der Aspekt Spiritualität in die Konzepte einfließt (vgl. Bucher 2008, S. 90 ff.). Gemein ist diesen erziehungswissenschaftlichen Bezugnahmen das Anliegen, Spiritualität als Wertorientierung in Bildungsprozessen fruchtbar zu machen, z. B. in der Waldorf- oder der Erlebnispädagogik.

15 „Hierbei handelt es sich selbstverständlich um eine analytische Trennung, denn realiter ist der menschliche Körper und ist körperliches Handeln immer sowohl Produkt als auch Produzent gesellschaftlicher Strukturen." (Gugutzer 2006, S. 13)

Als dritter Teil der theoretischen Prämissen dieser Untersuchung wird die Kategorie Wissen ausdifferenziert, bzgl. verschiedener Wissensformen und des Antagonisten von Wissen, des Nichtwissens im pädagogischen Kontext. Im daran anschließenden Kapitel wird auf die methodologischen und methodischen diskurstheoretischen Überlegungen zu (spiritueller) Ratgeberliteratur eingegangen. Methodologische Überlegungen entlang der Begriffe Diskurs, Subjekt und Macht werden ausgeführt, um dann die methodischen Schritte, die in dieser Studie vorgenommen wurden, sowie das Genre der (spirituellen) Ratgeberliteratur zu konkretisieren. Hier werden also die Zusammenstellung des Datenkorpus, die verschiedenen Analyseschritte sowie die diskursanalytische Erweiterung um die Analyse von Metaphern erläutert.

Im vierten Kapitel werden die Ergebnisse der Studie aufbereitet. Dabei geht es einerseits um das Was und andererseits um das Wie: Der erste Teil des Kapitels widmet sich der Frage, was für ein Wissen hergestellt wird. Hier wird das Wissen zur Lebensführung und das Material mit zentralen Begriffen charakterisiert, die sich aus der Rekonstruktion ergeben. Im zweiten Teil geht es dann um die Frage, wie Wissen hergestellt wird. Hier wird also auf verschiedene Mechanismen der Wissenskonstruktion eingegangen, wie Metaphern und den Einsatz vom vergeschlechtlichten Körper. Diese beiden Ebenen lassen sich nicht immer scharf trennen; sie dienen aber der Orientierung bezüglich der zwei Teile von Kapitel vier.

Eine Zusammenführung der Ergebnisse sowie eine theoretische Diskussion aus Kapitel vier mit den theoretischen Grundprämissen der Studie werden in Kapitel fünf vorgenommen. Die abschließende Diskussion greift den Diskursstrang um ein sogenanntes „Körperwissen“ auf, der im Fazit einer kritischen Kommentierung unterzogen wird, sowie die Dilemmata der Norm um „Ganzheit“ und „Veränderung“.

2. Theoretische Grundprämissen in Bezug auf Geschlecht, Körper, Wissen

2.1 Dekonstruktivistische Perspektive auf Geschlecht

In erziehungswissenschaftlichen Abhandlungen finden sich verschiedene geschlechtertheoretische Perspektiven. Micus-Loos (2004) spricht von vier erziehungswissenschaftlichen Verständnissen von der Kategorie Geschlecht, dem Diskurs der Gleichheit, der Differenz, der Konstruktion sowie der Dekonstruktion und betont dabei, dass diese Ansätze teilweise widerstreitend sind. Dieses Konträre gilt es auszuhalten, das heißt, es geht nicht um ein Entweder-oder der Ansätze. Wohl aber müsse geprüft werden, inwieweit die Ansätze mit erziehungswissenschaftlichen Grundideen von Erziehung und Bildung und von handlungsfähigen Subjekten im Prozess der Bildung vereinbar sind und wie Geschlecht in den unterschiedlichen Theorieansätzen konzeptualisiert wird (vgl. Micus Loss 2004, S. 122). Zunächst wird Geschlecht im Zusammenhang mit Frauen*bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert thematisiert (Kapitel 2.1.1), um dann ausführlicher mit der dekonstruktivistischen Perspektive fortzufahren (Kapitel 2.1.2), die das theoretische Fundament dieser Forschungsarbeit bildet.

2.1.1 Exkurs zur ersten und zweiten Frauen*bewegung in der BRD

Was waren Anliegen und Ziele der ersten und zweiten Frauen*bewegung? Diese Frage ist vordergründig weniger für die theoretische Perspektive dieser Arbeit zentral als vielmehr relevantes Hintergrundwissen für die sogenannten feministischen Perspektiven im Analysematerial (Kapitel 4.2.2.4).

Voigt-Kehlenbeck (2008) fasst als Ziel der ersten bürgerlichen Frauen*bewegung von Mitte bis Ende des 19. Jahrhunderts die Schaffung eines Berufsfeldes im Bereich der kommunalen Armenfürsorge und privater Wohltätigkeit zusammen. Impulse und damit Anlässe für Veränderungsprozesse leitet Hering (2006) für die erste Welle der Frauen*bewegung aus gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und einem subjektiven Bedürfnis nach Ausbildung und Berufstätigkeit ab. Frauen* der Zeit skandalisierten, dass sie außer über Fort- und Weiterbildungen kaum Zugang zum Beruf der Sozialarbeit hatten. Sie engagierten sich für von Armut und Ausgrenzung betroffene Frauen* und Familien, um diesen zu helfen, aber auch als Art Hilfe zur Selbsthilfe. Anliegen war es, einen Prozess der Verberuflichung weg vom Ehrenamt anzustoßen (vgl. Voigt-Kehlenbeck 2008, S. 71).

Die zweite Welle der Frauen*bewegung im europäischen Raum fokussierte auf Themen von Gleichheit und Differenz und wandte sich gegen das Wiederaufleben von Mütterlichkeitsideologien im Kontext des deutschen Wirtschaftswunders in den 1950er und 1960er Jahren des 20. Jahrhunderts. Es ging dabei u. a. um eine Sensibilisierung für nationalsozialistische Hinterlassenschaften. Anliegen der politischen Bewegung war es, auf der individuellen Ebene nach dem Eigenen zu suchen. Frauen* der Bewegung richteten sich gegen alle körper- und leibgebundenen Attribute vermeintlich natürlicher Weiblichkeit*. Im Zuge dessen avancierten besonders Projekte zur Förderung von benachteiligten Mädchen* als zukünftiger Generation zu neuen Hoffnungsträgern.

Wo gab es innerhalb der und zwischen den Bewegungen Widersprüche? Diese sollen ebenfalls kurz Erwähnung finden, um nicht den Eindruck einer linearen Entwicklung zu erwecken (die sich in sozialen Bewegungen nie findet) und einige Brüche zu benennen. So bestanden in der ersten Frauen*bewegung mindestens zwei Lager, das bürgerliche und das Arbeiter*innen-Milieu. Sie unterschieden sich in ihren Zielen und Umsetzungsformen, u. a. bezüglich der Forderung nach Bildung und Ausbildung und Berufstätigkeit als einer neuen Herausforderung, eines subjektiven Bedürfnisses der bürgerlichen Frauen*bewegung. Zudem gab es eine Struktur, in der ein Drittel der Frauen* unverheiratet blieb, was zu der Zeit die Frage nach ihrer Daseinsberechtigung aufwarf. Auf der anderen Seite kämpften Frauen* der Arbeiterklasse für ökonomische Teilhabe und damit auch für eine Änderung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen.

Der zweiten Frauen*bewegung fehlten zum Beispiel Vorbilder aus der ersten Frauen*bewegung, wodurch affektiv, aus einer Enttäuschung heraus, eine Suche nach dem Eigenen entstand. Problematisch war die Stigmatisierung der Frauen* in der ersten Frauen*bewegung und ihre Begrenzung auf bestimmte Eigenschaften wie Mütterlichkeit. Die zweite Frauen*bewegung rekonstruierte den bekannten Streit des Haupt- und Nebenwiderspruchs. Im Kontext dieser gesellschaftskritischen Diskussionen und Fragen danach, wie gesellschaftliche Veränderungen möglich sind, ist für die weiteren Analysen in dieser Arbeit noch auf die Debatten um einen „spirituellen Feminismus“ bzw. eine „feministische Spiritualität“ (Jung/Kaffer 2014, S. 259) zu verweisen. Ab Mitte der 1970er Jahre und in der BRD dann im Kontext der zweiten Frauen*bewegung und besonders der autonomen Frauen*bewegungen ab den 1980er Jahren wurde die New-Age-Bewegung kontrovers diskutiert. New-Age-Ansätze gingen davon aus, dass sich „ein umfassender Wandel nur durch den Wandel des Individuums in seinem Denken und Bewusstsein vollziehen könnte und nicht durch die Erringung politischer Macht“ (ebd., S. 256). Das heißt, der Prozess bezieht sich auf „Bewusstseinserweiterung, Ganzheitlichkeit und Spiritualität“ (ebd.). Dieses Bemühen um Ganzheitlichkeit findet sich auch in Publikationen aus dieser Zeit, u. a. der von Spretnak (1984) über „Frauen und ganzheitliches Denken“. Im Kontext der zweiten Frauen*bewegung und dem Ringen um (gesellschaftliche) Veränderungen entstand im Zuge

der sogenannten New-Age-Bewegung ein „Spannungsverhältnis zwischen Feminismus und Spiritualität“ (ebd., S. 254). „Einige Frauen versuchten den Ansatz des New Age weiterzuführen und eine eigene ‚feministische Spiritualität‘ zu entwickeln, andere sahen in diesem Versuch die Aufrechterhaltung der alten Dualität zwischen Männlichem und Weiblichem – und darin den Verrat an der Frauenbewegung“ (ebd., S. 268), da solche Ansätze sich z. B. nicht von Weiblichkeitszuschreibungen distanzierten bzw. diese zum Ausgangspunkt machten. Auch „die Frage, inwieweit Spiritualität Teil von politischem Widerstand sein kann oder sogar intrinsisch politisch sei“ (ebd, S. 254), wurde als zentrales Problem von den verschiedenen Gruppen benannt.

Trotz der unterschiedlichen Anliegen von erster und zweiter Frauen*bewegung finden sich in Bezug auf einen sogenannten spirituellen Feminismus wiederkehrende Kontroversen, die auch schon in der ersten Frauen*bewegung geführt wurden, etwa über die „Hervorhebung spezifisch weiblicher Eigenschaften, wie die einer bewahrenden Mütterlichkeit oder einer besänftigenden Friedfertigkeit“, oder aber über den Versuch, sich solcher Zuschreibungen zu entledigen (ebd., S. 269).

Im Rahmen der zweiten Frauen*bewegung waren Gleichheit und Differenz bezüglich Geschlecht Gegenstand von theoretischen und politischen Diskussionen. An dieser Stelle bestehen biografische Bezüge zu den Autor*innen des Analysematerials für diese Forschungsarbeit.

Es folgen der Versuch einer erziehungswissenschaftlichen Einordnung der Bezüge auf Gleichheit und Differenz aus den ersten beiden Frauen*bewegungen sowie ein theoretischer Ausblick und ein Übergang zur theoretischen Perspektive der Dekonstruktion von Geschlecht in dieser Arbeit.

Im Ansatz der Gleichheit wird Geschlecht dual gedacht, d. h. es wird von zwei Geschlechtern ausgegangen. Es geht um Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern, und Frau* wird als ungleich Mann* verstanden, es wird also von Ungleichheitsverhältnissen ausgegangen (vgl. Micus-Loos 2004, S. 113). Die Stärken dieses Ansatzes liegen begründet in den Forderungen der zweiten Frauen*bewegung in der Bundesrepublik Deutschland Mitte des 20. Jahrhunderts, vor allem der Forderung nach Gleichberechtigung sowie dem Thematisieren von Weiblichkeit* und „weiblichen“ Interessen und Themen. So fokussierte die westdeutsche Frauen*bewegung auf den Aspekt der Autonomie, im Gegensatz etwa zur amerikanischen Frauen*bewegung zu der Zeit, die sich auf die Forderung nach Gleichstellung mit Männern* konzentrierte. Ziel war, eine Gleichberechtigung der Frau* zu erreichen, jedoch keine „Gleichheit – ohne Angleichung“ (Gerhard 1990, S. 188). Das bedeutet, Gleichheit, Andersheit und Autonomie zusammen zu denken. Die Schwierigkeit liegt in der Forderung nach Gleichberechtigung für Frauen*, denn diese beinhaltet den Aspekt der Differenz der Geschlechter. Gleichheit setzt eine Differenz voraus, die es erst zu überwinden gilt. Dies stellt einen Widerspruch in

sich dar. Und wer entscheidet, „welche Merkmale zum Vergleich und zur Gleichbehandlung nötigen“ (ebd., S. 192). Eine Gefahr hierbei ist, die Bedürfnisse und Rechte von Frauen* an männlich* definierten Maßstäben auszurichten, sodass keine Angleichung stattfindet.

Die Perspektive der Differenz betont, dass es eine falsche Alternative sei, von Gleichheit versus Differenz auszugehen. Für eine „Verwirklichung von Gleichheit“ bedarf es der „Wahrnehmung von Differenz […], sonst mündet Gleichheit in Gleichschaltung und Differenz in Hierarchie“ (Micus-Loos 2004, S. 114), wie Micus-Loos mit Bezug auf Prengel anführt. Folglich muss einer Erziehungswissenschaft, die sich dieser Verbindung bewusst ist, eine „Pädagogik der Vielfalt“ und ein „demokratischer Differenzbegriff“ zugrunde liegen (vgl. Prengel 1993). Das heißt, gefordert werden müssen gleiche Rechte und Zugangsmöglichkeiten für alle Menschen. Die Kategorie Geschlecht wird auch hier als eine duale verstanden, d. h. es wird von zwei Geschlechtern ausgegangen, die ungleich sind, es wird von Ungleichheit ausgegangen (vgl. Micus-Loos 2004, S. 114). Ziel ist es, Differenz anzuerkennen, ohne Hierarchie zu reproduzieren. Solange ein soziales Ungleichheitsverhältnis wie das Geschlechterverhältnis besteht, ist nach Micus-Loos ein Bezug auf die Kategorie „Frau“ und die Geschlechterdifferenz notwendig, um strukturelle Ungleichheit markieren und analysieren zu können. Dies solle zugleich keine Seinsbeschreibung der „Frau“ sein. Die Stärken des Ansatzes liegen in der Erforschung von Unterschieden zwischen den Geschlechtern Frau* und Mann* und somit in dem Ziel, die Bedingungen zu schaffen, um eine androzentristische[16] Geschlechtsinsensibilität zu überwinden. Schwierigkeiten sind die Reifizierung der Zweigeschlechtlichkeit durch das Insistieren auf Differenzen und die Gefahr, dadurch in einer androzentristischen Perspektive zu verharren. Die Anerkennung von Geschlechterdifferenz ersetzt nicht die Forderung nach Gleichheit, sondern ist deren Grundlage, da Frau* in der Verschiedenheit gesehen, aber „auf ihre biologische Geschlechtlichkeit reduziert“ wird (Maihofer 1995, S. 167).

Plößer (2009) hat einen anderen Vorschlag eingebracht: ein Zusammendenken von Differenz und Gleichheit unter Hinzunahme einer machtsensiblen Perspektive. Plößer benennt dies als eine feministische Pädagogik in 3-D.

> „Erst die Zusammenführung der beiden unterschiedlichen Umgangsweisen Differenzkritik und Differenzanerkennung durch die Haltung der Dominanzsensibilität

16 Eine Beschreibung von Ecarius (2002) zu Androzentrismus: „In den angeblich geschlechtsneutralen Begriffen, Methoden, Denkmustern und Theorien wird herausgearbeitet, inwieweit sie auf das Lebensspektrum von Männern ausgerichtet sind und somit ein Androzentrismus, d. h. eine Männerzentriertheit der Wissenschaft, vorliegt. Die abendländische Logik und Philosophie ist durchzogen von einem Denken in hierarchisch angeordneten Dichotomien wie aktiv – passiv, emotional – rational, objektiv – subjektiv, Natur – Kultur, Körper – Geist“ (Ecarius, 2002, S. 244 f.).

eröffnet einen 3D-Blick, das heißt einen vielschichtigeren und tieferen Blick auf die Geschlechterdifferenz und die mit ihr einhergehenden Dilemmata und Probleme." (Plößer 2009, S. 13)

Mit der Perspektive der Dekonstruktion wird Geschlecht als nicht ontologisch, vordiskursiv und nicht ursprünglich verstanden. Der Ansatz sensibilisiert für hegemoniale Ein- und Ausschlüsse und Machtdiskurse. Eine immer wiederkehrende Kritik steht im Zusammenhang mit der Frage nach der Handlungsfähigkeit, mit der Frage nach dem Subjekt, der Möglichkeit von Subversion und der Berücksichtigung von körperlichen und leiblichen Erfahrungen (vgl. Micus-Loos 2004, S. 118).

Im Folgenden sollen nun eine dekonstruktivistische Perspektive als theoretischer Zugang dieser Arbeit und ihre zentralen Begrifflichkeiten geklärt werden. Erkenntnisleitende Foki sind Butlers Aspekte der Ausschlüsse und der Umwendung. Zielführendes Interesse ist die Frage, welche Normierungen und Ausschlüsse an Orten der Selbstverwirklichung im Sinne von Selbstoptimierung vorgenommen werden. Zielführendes Interesse ist die Frage, welche Umwendungen sich an diesen auf den ersten Blick im foucaultschen Sinne regierungsförmigen Logiken finden lassen.

2.1.2 Dekonstruktivistische Prämissen

Maihofer (2007) weist auf die für westliche Geschlechterordnungen nach wie vor konstitutiven Naturalisierungsprozesse hin und betont die Notwendigkeit einer kritischen Analyse und dekonstruktivistischen Rekonstruktion der verschiedenen Mechanismen der Naturalisierung und Ontologisierung von Geschlecht und dessen besondere Relevanz für die Geschlechterforschung (vgl. S. 310). Darauf aufbauend ist die Einnahme einer dekonstruktivistischen Perspektive (vgl. u. a. Butler 2021 [1995]) auf Geschlecht und Körper in dieser Arbeit grundlegend.

Das heißt, die Arbeit versteht Diskurse als Erzeuger der sozialen Realität von Subjekten und Normen. Der Prozess der Konstruktion vollzieht sich über performative Sprechakte, auch bezüglich der Kategorie Geschlecht. Sowohl das *biologische (sex)* als auch das *kulturelle (gender)* Geschlecht gelten als performativ hergestellt (vgl. Butler 2021 [1995], S. 25 f.). Geschlecht und auch Körper bestehen somit nicht außerhalb von Macht bzw. „vor" dem Diskurs (vgl. Butler 2002, S. 315 f.).

Dekonstruktion und Geschlecht orientieren sich grundlegend an der Gendertheoretiker*in, Philosoph*in, Feminist*in und politisch aktiven Person Butler. Seit Mitte der 1990er Jahre ist Butler in der deutschsprachigen Geschlechterforschung durch das Buch „Das Unbehagen der Geschlechter" (2021 [1991]) verstärkt rezipiert worden. Diese Arbeit ist motiviert durch Kritik an einem vereinheitlichten Identitäts- und Differenzdenken im *westlichen* Feminismus; Butlers

Interesse war somit stark daran orientiert, bisherige feministische Ordnungen und Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen. Ziel war nicht, den Feminismus aufzulösen, sondern die Auseinandersetzung damit eher als Chance für eine Erweiterung von Möglichkeiten und Ordnungen mit Bezug auf die Kategorie „Frau" zu verstehen. Aufgrund von politischen Ungleichheiten ging es ebenfalls um die Offenlegung von Normierungen und Ausschlüssen, sogenannte blinde Flecken. Das heißt konkret, sich der Konstruktion der Kategorie Geschlecht zuzuwenden mit dem Ziel, das Ontologische und Natürliche dieser Kategorie zu überwinden. Butler (2021 [1995]) will die binäre Logik stören (vgl. S. 29), was auch zu skeptischen Rezeptionen in der Geschlechterforschung geführt hat. Zentral war für Butler auch die Herstellung beziehungsweise Aufrechterhaltung der Handlungsfähigkeit von Subjekten. Da Butler nicht nur ein theoretisches, sondern auch ein politisches Interesse hat, stellt sie* auf der Grundlage der theoretischen Vorannahmen Überlegungen zur Handlungsfähigkeit an. Das heißt, Butler entwickelt Hypothesen dazu, wie ein *biologisches* und ein *kulturelles* Geschlecht konstruiert wird. Butlers Interesse lässt sich also so zusammenfassen, dass soziale Ordnungen und Selbstverständlichkeiten hinterfragt sowie „blinde Flecken" aufgedeckt werden sollen und Handlungsfähigkeit hergestellt werden soll.[17]

Dekonstruktion kann als eine Praxis des kritischen Infragestellens, des Aufdeckens von ausgeschlossenen, abgewerteten Anteilen beschrieben werden, als ein bewusstes Handeln gegen die Geschlechtsnormalität. Es bedarf einer „Deplausibilisierung des ontologischen Status der ‚Natur der Geschlechterdifferenz'" (Villa 2011, S. 151). Im dekonstruktivistische Sinne ist wie gesagt das Ziel, „Ordnungen und Normen, nach denen die Konstruktionen erfolgen, aufdecken und in Frage stellen zu wollen" (Plößer 2013, S. 200). Grundlage hierfür ist die Annahme, dass Geschlecht Teil einer symbolischen Ordnung ist. Das heißt, sex und gender werden als nicht getrennt betrachtet; damit positioniert sich Butler kritisch zu Herangehensweisen, die mit einer Unterscheidung von sex und gender als Grundlage von theoretischen und empirischen Arbeiten arbeiten (vgl. Butler 2021 [1995], S. 16).

Folglich ist aus dieser Perspektive eine „Analyse der Selbstnaturalisierung von Diskursen" (Villa 2011, S. 151) zielführend. Zu fragen ist, wie Subjektivierungsweisen und Differenzierungen erfolgen und wie Subjekte als anders und problematisch markiert werden. Geschlecht bildet bei dieser forschenden Haltung eine grundlegende Dimension der Identität. Diskurse gelten als eingebettet in gegenwärtige Machtverhältnisse (Hegemonie). Butler versteht „die Konstruktion der Geschlechterdifferenzen als machtvollen Prozess, im Zuge dessen sich das Subjekt vorgängigen Normen unterwerfen muss, um als sozial intelligibel

17 Für einen Einblick in die Kontroverse zu Butler Subjektverständnis und der Frage von Handlungsfähigkeit siehe z. B. Werner (2021), Balzer (2012).

und anerkennbar zu erscheinen (vgl. Butler 1991, 2009)“ (Plößer 2013, S. 200, vgl. auch Butler 2002, S. 312).

In Anlehnung an Butlers dekonstruktive Perspektive liegt in der vorliegenden Arbeit der Fokus auf Sprache und Diskursen. Er bezieht sich zum einen auf diskurstheoretische Annahmen nach Michel Foucault, mit der Perspektive auf Wirklichkeit, dass Diskurse als Erzeuger von Sinn und Bedeutung gelesen werden. Dekonstruktion geht es „darum, die Ordnungen und Normen, nach denen die Konstruktionen erfolgen, aufdecken und in Frage stellen zu wollen“ (Plößer 2013, S. 200). Sprache benennt Dinge nicht so, wie sie sind, sondern konstituiert sich historisch und transportiert stets gesellschaftliche Verhältnisse und deren Geschichte, gleichzeitig besitzt Sprache die Macht, Dinge zu bezeichnen und mit bestimmten Bedeutungen zu füllen“ (vgl. Butler 1993, S. 124).

Diskurse sind nicht nur Ansammlungen von Worten oder die Worte selbst, sondern auch Begriffe mit Bedeutung. Die ihnen zugrunde liegenden symbolischen Ordnungen werden über Sprache sozial produziert. In diesem Sinne gibt es kein Original hinter den individuellen Ausprägungen. Es finden diskursive Erzeugungen von Subjekten statt; Diskurse sind machtvoll und produktiv. Pädagogisch relevant ist damit, dass Diskurse Subjektpositionen und Identifizierungen anbieten.

Um die Produktivität von Diskursen näher zu beleuchten, greift Butler (2021 [1995]) auf, wie aus Diskursen materielle Wirklichkeit werden kann (vgl. u. a. S. 16).

Zum anderen besteht ein Bezug zur Strategie der Dekonstruktion nach Derrida (erstmalig eingeführt 1974). Derrida referiert auf die Sprechakttheorie nach Austin (1972) und versteht Dekonstruktion im Sinne von Niederreißen, Auflösung und Ent-Strukturierung; dieses Verständnis bewirkt eine Erweiterung der konstruktivistischen Perspektive.

Überlegungen zur Dekonstruktion entstanden im philosophischen Kontext des französischen Poststrukturalismus. Forschung und Fragen richten sich auf eine Makroebene. Eine Definition der Strategie der Dekonstruktion ist nicht möglich, weil dies der Idee selbst widersprechen würde. Im Zentrum der Dekonstruktion steht der Zusammenhang von Sprache und Macht. Ein Fokus liegt auf Begriffen, Zeichen und Text (Sprache als Zeichensystem). Sprache hat Macht. Es gibt nichts außerhalb der Sprache. Derridas Ziel war es, Aufmerksamkeit für Strukturen und Konstruktionen zu schaffen (vgl. Derrida 1985, S. 60) (z. B. binäre Modelle in Sprache aufzuzeigen) und diese gleichzeitig zu demontieren (z. B. dekonstruktive Architektur: das Centre Pompidou, wo die Versorgungsschächte nach außen gelegt wurden). Es ging darum, die soziale Konstruktion auf der Ebene des Diskurses zu entlarven.

Gleichzeitig gilt unter Rückbezug auf Butler, dass Diskurse durch ihre Performativität produktiv sind. Mit der Performativität bezieht sich Butler auch auf sprachtheoretische Annahmen wie die Sprechakttheorie nach Austin (1972).

2.2 Körper und Leib aus poststrukturalistischer Perspektive

Es bestehen verschiedene Theoriebezüge, um sich mit der Thematik Körper zu beschäftigen, dem Verhältnis von Körper, Sozialität und Gesellschaft, Körper und Geschichte, Körper und Macht usw. Die Auseinandersetzung mit Körper kann als eine interdisziplinäre betrachtet werden, die sich unter anderem aus ethnologischer, soziologischer und philosophischer Perspektive vornehmen lässt. Diese Arbeit bezieht sich auf eine Theorietradition, die sich sowohl in der Soziologie als auch innerhalb der Erziehungswissenschaft finden lässt, eine poststrukturalistische Perspektive auf Wirklichkeit. Die pädagogische Auseinandersetzung damit ist geprägt von soziologischen oder poststrukturalistischen Ansätzen zum Beispiel von Foucault (2022 [1993]), der zu der Frage der Disziplinierung in Schule und Erziehungssettings recht früh gearbeitet hat mit dem Begriff der Schule als „pädagogische Maschine" (S. 223)[18] oder Butler (2021 [1995]) bezüglich feministischer Kritik, Materialität und Körper. Rezipiert wird dies in soziologischen und erziehungswissenschaftlichen Disziplinen (siehe z. B. Langer (2010) zu diskursiven Praktiken in der Schule, Burghard (2020) zu Körper in der Offenen Kinder- und Jugendarbeit).

Wie anfänglich beschrieben wird den Fragen in Anlehnung an Foucaults Bezüge zu Körper nachgegangen: Inwiefern lässt sich Körper als Produkt machtvoller Handlungen und Regulierungen begreifen? (vgl. Foucault 2022 [1993], S. 41 f.). In diesem Zusammenhang ist es wichtig, nicht nur den Körper, sondern explizit auch den Leib analytisch zu berücksichtigen und durch begriffliche Klarheit erfassen zu können; zudem braucht es eine Theorie der Inkorporierung, um Wechselverhältnisse einzubeziehen. Diese Bezugnahme ist nötig, um die affektive Ebene und die Ebene der früheren und künftigen Erfahrungen analytisch einbeziehen zu können. Diese Erweiterung führt u. a. auch Burghard (2018) unter Bezug auf Foucault und Bröckling sowie Maurer und Tauber ein:

> „Aus einer herrschaftskritischen Positionierung lassen sich diese Praktiken der Normalisierung sowie diverse Technologien der Körpermanipulation als Disziplinierungen und Regulierungen von Lebensweisen diskutieren, die immer auch leiblich vermittelt sind (vgl. Maurer und Tauber 2009). Die Arbeit am Körper folgt der Logik des von Ulrich Bröckling (2007) benannten ‚Unternehmerischen Selbst', das permanent unter dem Gebot der Selbstverbesserung steht (vgl. Villa 2008). […] Gemäß eines neoliberalen Leitbildes von leistungsfähigen, jungen und ästhetisierten Körpern, wird die Anpassung des Körpers an herrschende Ideale zur Normalität (vgl. Abraham und Muller 2010). […] Der Druck, die somatische Lebensweise sowie den eigenen Körper einem neoliberalen Produktionstyp anzupassen, wird allerdings nicht mit

18 Für einen erziehungswissenschaftlichen Bezug bei Foucaults siehe z. B. Coelen (1996) oder Pongratz (2004).

direkter Macht- oder Gewaltausübung durchgesetzt, sondern die Wirkungsweise des Herrschaftsverhältnisses verstärkt sich vielmehr durch die Verinnerlichung und Inkorporation hegemonialer Diskurse, Normen und ökonomischer Zwänge (vgl. Abraham und Muller 2010). Diese Form von ‚Kontrolle der Gesellschaft über die Individuen wird nicht nur über das Bewusstsein oder durch die Ideologie, sondern ebenso im Körper und mit dem Körper vollzogen' (Foucault 2003, S. 275). […] Respektive der Differenzierung in Körper und Leib lässt sich in diesem Zusammenhang fragen, ob die Optimierung der Körper eine Verdrängung des Leibes begünstigt. Fraglich ist nämlich, ob die Optimierungen des Körpers, die mitunter harte Arbeit erfordern nicht eher als leidvolle denn als lustvolle Erfahrungen erlebt werden. Denn mit den gesellschaftlichen auf den Körper zielenden Transformationsprozessen verändern sich nicht bloß Darstellungs- und Deutungsmuster des Körpers, sondern ebenso das leibliche Erleben dieses." (Burghard 2018, S. 568 f.)

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit Körper aus einer poststrukturalistisch informierten Perspektive, wie sie in dieser Forschungsarbeit vorgenommen werden soll, werden im Folgenden für einen dekonstruktivistischen Blick auf Körper Perspektiven von Butler und Foucault übernommen, mit Rückgriff auf aktuelle soziologische Ausführungen hierzu u. a. von Gugutzer (2015) und Schroer (2005). Für eine Verbindung von diskurstheoretischen Überlegungen zu Körper und leibphänomenologischen Blickrichtungen wird abschließend auf U. Jäger (2014) Bezug genommen. In ihrer Forschungsarbeit versucht U. Jäger einen Brückenschlag, um sonst eher nebeneinanderstehende Denkmöglichkeiten zu verbinden und eine Theorie der Inkorporation zwischen diskursiv geformten Körpern und spürbarem Leib, dem „körperlichen Leib" (U. Jäger 2014, S. 165) in Anlehnung an Bourdieu als Konstrukt einzuführen. Diese Zusammenführung U. Jägers strebt an, keinen (neuen) Essentialismus hervorzubringen. U. Jäger eröffnet sowohl für theoretische als auch für empirische Beschreibungen von Körper und Leib eine neue Perspektive, die im Rahmen dieser Arbeit theoretisch relevant wird, wenn es um die Versprachlichung spiritueller Erfahrungen im Rahmen von Wissen zur Lebensführung geht.

Zentrale Fragen sind in poststrukturalistischer Manier nicht „Was ist Körper?", sondern „Welche theoretischen Überlegungen zu Körper bestehen?" und besonders „Wie entsteht Körper?".

2.2.1 Wie entsteht Körper?

Mit der Frage „Wie entsteht Körper?" wird ein theoretischer Fokus in der Auseinandersetzung um den Gegenstand Körper vorgenommen. Das heißt, Körper wird weniger in einem absoluten, substantiellen Verständnis oder ausschließlich einem materiellen Körperverständnis gefasst als relativistisch gedacht, als ein kon-

struierter Körper. Diese Fokussierung bildet keine Abkehr von, sondern eine aktive Hinwendung zu einer Auseinandersetzung um Körper in der oben genannten Hinsicht, als eine Reaktion auf Schroers Beobachtung, dass der Körper als ein umkämpftes Feld in wissenschaftlichen Diskursen bezüglich der Frage nach Materialität und Diskursivität genutzt werden kann und auch wird. Schroer fasst dies wie folgt zusammen:

> „Die heutige Situation scheint mir vor allem davon geprägt zu sein, den Körper gewissermaßen als letztverbleibende Einheit gegen die mit dem gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß einhergehenden Auflösungsprozesse setzen zu wollen, während andererseits kulturelle Praktiken und mediale Darstellungen des Körpers von der Faszination zeugen, die Einheit des Körpers nicht als ein für allemal biologisch festgelegt zu erachten, sondern gerade seine Grenzen in Frage zu stellen." (Schroer 2005, S. 25)

Die erste Beschreibung Schroers ist interessant für diese Arbeit, wenn es um die Diskussion von Körper als Produzent von Wissen im Genre der Ratgeberliteratur geht, besonders die Bezugnahme auf Körper als „letztverbleibende Einheit". Mit subjektiven Bedürfnissen, die nicht weiter konkretisiert werden, begründet Schroer die Diskussion um etwas Vordiskursives „[j]enseits der Beobachtung":

> „Die ontologische Frage nach dem Körper scheint selbst noch Ausdruck des Bedürfnisses zu sein, ein Jenseits der Beobachtung, des Diskurses, der Konstruktion annehmen zu wollen, das all diesen Operationen vorausgeht. Der Körper bietet sich dafür – ähnlich wie der Raum – in ganz besonderer Weise an." (ebd., S. 26)

Was kann die Frage „Was ist Körper?" nach Schroer leisten? Sie verweist zunächst einmal auf ein Körperverständnis, das alltagssprachlich (laut Duden) Körper als etwas Messbares, als eine nach außen hin, zur Umwelt abgeschlossene Einheit versteht, als einen Raum, der befüllbar ist. Dieses Körperbild ist nicht statisch, sondern entspricht in dieser Form einem Körperverständnis, das mit dem Zeitalter der Aufklärung durch Rationalisierung entstanden ist. Schroers Antwort auf die Frage, der sich in dieser Arbeit angeschlossen wird, verweist auf die Konstruiertheit von Körper als ein sozialwissenschaftliches Erkenntnisinteresse.

> „An dieser Stelle sollen diese Hinweise nur deutlich machen, daß die Antwort auf die Frage, was der Körper sei, nur lauten kann: Das, was in den verschiedenen Zeitaltern, Gesellschaften und Kulturen darunter verstanden wurde und wird. Insofern lauten die Fragen, mit denen sich eine Soziologie des Körpers zu beschäftigen hätte: Auf welche Weise wird der Körper sozial und kulturell konstruiert? Wie wird über ihn kommuniziert? Wie und von wem wird er beobachtet? Welche Unterschiede gibt es dabei im zeitlichen und kulturellen Vergleich festzustellen? Welche Bedingungen müssen gegeben sein, damit der Körper Aufmerksamkeit erlangt? Welche Funktion

> erfüllt die Rede über den Körper? Was sagt eine Körperorientierung bzw. -vernachlässigung über die jeweilige Gesellschaft aus?“ (ebd., S. 25)

Ähnlich erklärt es Gugutzer (2015) und negiert damit explizit nicht eine „natürliche Seite“, die im Sinne U. Jägers (2014) als Materialität beschrieben werden kann, sondern betont die Wahrnehmung von Körper als abhängig vom Kontext (Zeit, Ort und Gruppe).

> „Was immer wir mit unserem Körper tun, wie wir mit ihm umgehen, wie wir ihn einsetzen, welche Einstellungen wir zu ihm haben, wie wir ihn bewerten, empfinden und welche Bedeutung wir dem Körper zuschreiben, all das ist geprägt von der Gesellschaft und der Kultur, in der wir leben. […] Der menschliche Körper ist einerseits Teil der Natur und als solcher deren Grenzen unterworfen – er wird geboren, muss ernährt werden und schlafen, er altert und stirbt, um nur die basalen natürlichen Dimensionen des Menschseins zu nennen. Andererseits aber unterscheidet sich die Art und Weise, *wie* diese natürliche Seite des Körpers wahrgenommen, bewertet und gelebt wird, je nach Epoche, Kultur und Gesellschaft.“ (Gugutzer 2015, S. 7 f., Herv. i.O.)

In diesem Zitat macht Gugutzer deutlich, dass der Körper ein Produkt von Gesellschaft ist. Mit dem zweiten Teil des Zitates bringt er nochmals zum Ausdruck, dass auch der Körper einem historischen Wandel unterworfen ist und dass auch die Aspekte, die als natürlich angesehen werden, sich ändern können.

Warum ist es aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive interessant, sich mit Materialität zu beschäftigen? „Körper als sozial und damit nicht als natürlich (im Sinne von vorgesellschaftlich) zu begreifen, ohne seine Materialität und die an diesen geknüpfte Erfahrungen des Selbst aus dem Blick zu verlieren“ (U. Jäger 2014, S. 15) ist Grundlage dieser Forschung. Den „[…] Körper [als] ein[en] geradezu paradigmatische[n] Kristallisationspunkt verschiedener Dualismen westlich-moderner Diskurse“ (Villa 2011, S. 73) in den Blick zu nehmen und damit als einen „[…] Dreh- und Angelpunkt für die Verknüpfung von Diskurs und Materie, von kognitivem Wissen und leiblichen Gefühlen“ (ebd., S. 307) ist ein Fokus, dem in dieser Studie zu spirituellem Wissen zur Lebensführung in Ratgeberliteratur und dortigen Wissensverhandlungen nachzugehen ist.

2.2.2 Historischer Exkurs

Seit Anfang der 1990er Jahre wird in der soziologischen Auseinandersetzung eine Wende hin zum menschlichen Körper konstatiert, die als somatic turn, corporeal turn oder, wie von Gugutzer (2015, S. 39) favorisiert, als body turn bezeichnet wird. Grundsätzlich lässt sich innerhalb der Diskussion um Körper eine Spann-