

Soziologie des Körpers

Herausgegeben
von Markus Schroer

Der Körper gilt in der Soziologie als vernachlässigtes Thema. Ein Blick in die klassischen und zeitgenössischen soziologischen Theorien zeigt, daß er, wenn er nicht als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wird, so doch allenfalls eine marginale Rolle spielt oder ihm sein baldiges Verschwinden prophezeit wird. Das Gegenteil scheint jedoch der Fall zu sein. Wir erleben zur Zeit eine veritable Renaissance des Körpers: Tätowierungen, Piercing, Branding, Diäten, plastische Chirurgie und andere Körperpraktiken steigern sich zu einem wahren Körperkult, der sich vor allem in den Massenmedien widerspiegelt. Obwohl sich inzwischen eine schier unübersehbare Flut interdisziplinärer Publikationen diesen Phänomenen widmet, führt die deutschsprachige *Soziologie des Körpers* noch immer ein Schattendasein. Der vorliegende Band möchte einen Beitrag dazu leisten, den Körper in den Mittelpunkt soziologischer Aufmerksamkeit zu rücken. Im Zentrum steht dabei die Frage nach der Rolle des Körpers in der gegenwärtigen Gesellschaft, die aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet wird. Dabei geht es sowohl um theoretische als auch empirische Zugänge; es geht um Körper und Kommunikation, Körper und Sport, Körper im Internet, um Männer und Frauen, um Behinderung, Eßstörungen und um Körperprothesen.

Markus Schroer ist Heisenberg-Stipendiat der DFG und Privatdozent an der Technischen Universität Darmstadt.

Im Suhrkamp Verlag erschien von ihm: *Das Individuum der Gesellschaft* (stw 1509).

Suhrkamp

Für Hannah und Rosa

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie
<http://dnb.ddb.de>

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1740
Erste Auflage 2005

© SuhrkampVerlag Frankfurt am Main 2005
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
ISBN 3-518-29340-0

1 2 3 4 5 6 - 10 09 08 07 06 05

Inhalt

Einleitung

Markus Schroer
Zur Soziologie des Körpers 7

Theoretische Zugänge

Peter Fuchs
Die Form des Körpers 48
Gabriele Klein
Das Theater des Körpers
Zur Performanz des Körperlichen 73
Hubert Knoblauch
Kulturkörper
Die Bedeutung des Körpers in der sozialkonstruk-
tivistischen Wissenssoziologie 92
Gesa Lindemann
Die Verkörperung des Sozialen
Theoriekonstruktionen und empirische Forschungs-
perspektiven 114
Gerd Nollmann
Individualisierung und ungleiche Strukturierung des Körpers
Ein weberianischer Blick auf den kulturellen Wandel
körperbezogener Deutungen 139
Jürgen Raab / Hans-Georg Soeffner
Körperlichkeit in Interaktionsbeziehungen 166

Spezielle Körper – Der Körper und seine Beziehungsfelder

Zygmunt Bauman
Politischer Körper und Staatskörper in der flüssig-modernen
Konsumentengesellschaft 189
Christiane Funken
Der Körper im Internet 215

Ronald Hitzler und Anne Honer

Körperkontrolle

Formen des sozialen Umgangs mit physischen Befindlichkeiten

1. Probleme auf dem Weg zu einer Leibtheorie des Handelns

Wenn wir im folgenden Aspekte dessen thematisieren, was wir ›Körperkontrolle‹ nennen, dann rekurren wir damit zum einen auf ein langanhaltendes, mit unseren anderen Befähigkeiten – insbesondere unseren ethnographischen Explorationen in multiplen kleinen Lebens-Welten – immer sozusagen mehr oder weniger sichtbar mitlaufendes Forschungsinteresse an einer Handlungstheorie des Körpers und an einer Körpertheorie des Handelns (vgl. z.B. Hitzler 1982, 1993, 1998, 2002; Hitzler/Pfadenhauer 1998; Honer 1986 und 1999). Zum anderen nehmen wir mit diesem Interesse an Körperkontrolle natürlich grundsätzlich, wenngleich auch keineswegs der Logik und Methodik ihres Denkens folgend, bezug auf Autoren wie z.B. Michel Foucault (1976), der ja den Zusammenhang von Disziplinierungstechniken und Herrschaftsinteressen exemplarisch an Veränderungen des Strafsystems am Ende des 18. Jahrhunderts aufgewiesen hat: Während zuvor die souveräne Staatsmacht ihre Interessen eher punktuell und eher in Form von harten Begrenzungen und exemplarischen Zwängen durchsetzte, begann nunmehr die Disziplinarmacht, Geist und Körper der von ihr kontrollierten Individuen zu infiltrieren und ihre Interessen durch deren Selbst-Kontrolle zu verstetigen.

Ebenso wichtig für unsere Beschäftigung mit Körperkontrolle wie Foucault ist aber auch etwa Nancy Henley (1988), die sich mit dem Dominanzgebaren von Männern im Umgang mit Frauen beschäftigt hat: (Geschlechtsspezifische) Körperstrategien dienen ihr zufolge dazu, Statusunterschiede deutlich zu machen, Distanz herzustellen, und im weiteren Sinne eben auch dazu, gesellschaftliche Machtstrukturen zu erzeugen und zu verfestigen. Asymmetrie im Körperverhalten, Dominanzgebaren etwa, demonstriert demnach Macht- und

Statusansprüche. Und Henleys Befunde wiederum werden übrigens auch durch jene Untersuchung von Erving Goffman (1981) weitgehend unterstützt, in der dieser das Männer-Frauen-Verhältnis, vor allem anhand von Reklamefotos, analysiert und dabei u.a. darauf aufmerksam gemacht hat, daß Asymmetrien in der verbalen und picturalen Geschlechterpräsentation weniger im ›Biogramm‹ der Gattung angelegt als kulturell je spezifisch erhandelt zu sein scheinen.

Derlei Ansätze sind für uns in einem ganz weiten Sinne – mehr oder weniger dezidiert – ›Handlungstheorien‹ bzw. Be-Handlungstheorien des Körpers (vgl. hierzu Mauss 1979). Sie liefern notwendige aber nicht *hinreichende* Fundamente einer allgemeinen Körpersoziologie bzw. einer Leibtheorie des Handelns – die wir bislang auch eher als Projekt, denn als Resultat vor Augen haben: Das Handeln selbst (in einem emphatischen Sinne) ist als eingebettet, als eingelassen zu begreifen in die fragloseren Vollzüge des menschlichen Lebens: in das schlichte Erleben und das absichtslose Reagieren. Denn: Ich *bin* mein Leib, noch ehe ich meinen Körper *habe*. Die Wahrnehmung des Körpers, das Wissen vom Körper basiert konstitutionslogisch auf dem Erleben des Leibes. Leib sein (nicht etwa: Körper haben) ist nicht nur Voraussetzung meines Erlebens, Leib sein ist meinem Erleben vielmehr unabdingbar (präreflexiv) mitgegeben: Ich wende mich der Welt von meiner Leiblichkeit her zu. Um aber etwas über meinen eigenen Körper (in der Welt) zu erfahren, muß ich mich mir selbst ›von außen‹ nähern. D. h., der erlebte Leib ist *nicht* Objekt. Vielmehr ist das, was ich ›objektiv‹ über den Leib weiß, seine Körperhaftigkeit. Ich weiß um den Leib, um *meinen* Leib, als einem Körper durch Rückschlüsse von anderen Körpern (z.B. durch Beobachtung) auf meinen eigenen Körper bzw. durch Mitteilungen anderer (z.B. durch Mediziner) über meinen Körper. Ich habe meinen Leib als Körper – wie andere Körper, Dinge, Objekte: von einem Standpunkt *außerhalb* dieses Körpers (vom Standpunkt des und der anderen aus). D. h., ich *weiß* nichts von meinem Leib, was ich nicht von ihm als einem Körper wüßte – außer daß ich mein Leib *bin* (vgl. Plessner 1981 und 1983; vgl., auch Thomas 1996, Gugutzer 2002).

Meine leibhaftige Körperlichkeit ist, ob ich es will oder nicht, ein – von mir nur beschränkt kontrollierbares – Anzeichenfeld für den im Gegenüber fokussierten öffentlichen ›Blick‹ (vgl. Sartre 1991). Denn in der Wahrnehmung durch den (generalisierten oder konkreten) Anderen, in der sich Öffentlichkeit schlechthin als subjektive Erfah-

rung konstituiert, verkehrt sich – als Konsequenz der dialektischen Erfahrung meiner Leiblichkeit – die Subjekthaftigkeit meines Erlebens in das Erleben meiner selbst als einem prinzipiell öffentlichen Objekt. D. h., auch all *die* Aktivitäten, die *nicht* kommunikativ intendiert sind, geben Auskunft über mich, über meine Stimmung(en), eventuell auch über meine Bedürfnisse, vielleicht sogar über meinen Charakter (vgl. Argyle 1979).

Auf den Bühnen des sozialen Lebens erscheint der Körper somit ursprünglich als symbolische »Membrane« zwischen subjektiven »inneren Zuständen« und kollektiven Orientierungsmustern; oder anders gesagt: Kundgebung basiert auf Wahrnehmung, der Ausdruck folgt, wie Merleau-Ponty (1966) sagt, dem Eindruck, und andererseits beherrscht das Subjekt den Ausdruck, seine körperlichen Kundgaben, nur bedingt: Lachen und Weinen etwa überwältigen es »ursprünglich« einfach (vgl. Plessner 1982). Auch die Art, wie man Dinge tut (oder läßt), z. B. wie man sich bewegt oder wie man spricht, verweist »ursprünglich« eher auf das, was bzw. wie man *ist*, als darauf, was man *vermag*.

In diesem Sinne hebt sich auch das *soziale* Handeln, in Sonderheit das uns besonders nachdrücklich interessierende strategische und dramatische Handeln, kurz: die wechselseitige Vermittlung qua Inszenierung, stets ab von jenem kulturell fraglosen Hintergrund des Mimetischen, des Sittlichen und Seriellen, auf den Konrad Thomas insbesondere (aber keineswegs nur) in seiner Schrift über »Rivalität« (1990, S. 115–118) verweist: »Bei Sitte geht es immer um selbstverständliches Handeln, um selbstverständliche Wahrnehmung, um unbezweifelbare Wahrheiten, die ja in ihrer Besonderheit nur unter zwei Bedingungen auffällig werden: einmal gesellschaftsintern, wenn sie angezweifelt bzw. nicht befolgt werden. Zum anderen, wenn Begegnungen zwischen Kulturen stattfinden. In beiden Fällen taucht etwas auf, was bisher für unmöglich gehalten wurde. [...] In unserer Zeit und in manchen früheren Zeiten fällt Sitte dadurch auf, daß sie »streng« ist; sie fällt erst auf, wenn nicht ihr entsprechend gehandelt wird. [...] [Denn:] Sitte ist das, was man braucht, ohne es zu wissen.« (Vgl. in diesem Sinne natürlich auch das Habitus-Konzept von Bourdieu; vgl. mit deutlich handlungstheoretischer Färbung Meuser 2002).

Im – indirekten – Anschluß also auch hierauf, d. h. auf die Bedeutung sozialer *Eingelebtheiten* als Basis des (historisch) je Auffälligen,

werden nunmehr Formen und Variationen des sozialen Umgangs mit einem universalhistorisch und interkulturell vorfindlichen Phänomen einer physischen Befindlichkeit skizziert, das ebenso alltäglich wie in der Soziologie, auch in der Körpersoziologie, als Thema anhaltend vernachlässigt ist:

2. Formen der kulturellen Bewältigung der Menstruation

»Der Fluß kommt, er tröpfelt, er tröpfelt, er verebbt – er ist vorbei«, mit dieser Redewendung beschreiben die Trobriander die monatliche Desquamationsphase der Frau (vgl. Malinowski 1979, S. 128). Das melanesische Inselvolk gehört zu den wenigen Ausnahmen naturvölkischer Gesellschaften, die die Menstruation nicht mit Tabus belegen. Bei der überwiegenden Mehrheit der Kulturen findet sich jedoch die Vorstellung, daß das Menstruationsblut »unrein« sei und »verunreinigend« wirke. Auch in der europäischen Medizin hatte die Verunreinigungsthese lange Bestand und verlor erst im Laufe des 16. Jahrhunderts an Bedeutung (vgl. Simon 1993), während im Volksglauben bis in das 20. Jahrhundert und in manchen Regionen und Schichten bis auf den heutigen Tag die Auffassung von der »verderblichen Kraft« des Menstrualblutes überdauert hat (vgl. Müller 1984; Püschel 1988; Hering/Maierhof 1991).

Man war (und ist) der Auffassung, daß, wenn menstruierende Frauen in Berührung oder auch nur in die Nähe von Bier, Wein, Essig oder Milch kämen, diese Flüssigkeiten schlecht würden (vgl. Gélis 1989). Menstruierenden Frauen war es nicht erlaubt, z. B. Brot und dergleichen zu backen oder beim Schlachten, Würsten und Früchte Einkochen zu helfen. Frauen sollten während dieser »Tage« keine Filme in Photo- oder Röntgenlabors entwickeln. In manchen Berufszweigen wurden sie gar nicht erst zugelassen: so etwa in den Zuckerraffinerien oder Champignonnières in Frankreich, im Obst- und Blumenhandel in Spanien, Italien und teilweise auch in Deutschland. Außerdem sollen sich Frauen während der Menses keine Dauerwellen machen lassen, kein Vollbad nehmen oder Blumen berühren. Dagegen waren menstruierende Frauen offenbar nützlich zur Schädlingsbekämpfung (in Deutschland und Italien wurden sie gegen Raupen übers Feld oder durch den Olivenhain geschickt) und ge-

gen die Unbillen der Natur (man meinte z. B., daß es das ›Böse‹ abwehren könne, wenn sich menstruierende Frauen bei Hagel entblößten – vgl. Püschel 1988, S. 28).

Der 1827 durch Karl Ernst von Baer erbrachte Nachweis der weiblichen Eizelle – deren Existenz allerdings bereits im 17. Jahrhundert von dem berühmten Naturforscher William Harvey behauptet worden war – markiert die Wende zu einer modernen naturwissenschaftlichen Erforschung der Menstruation (vgl. Hering/Maierhof 1991, S. 22). Gegenüber dem historisch jungen, zeitgenössischen medizinischen Modell des menstruellen Zyklus entstammt die für das europäische Denken über Jahrhunderte hinweg wirkmächtigste Idee über die Regelblutung der Zeugungstheorie des Aristoteles und der antiken Medizin. Auf Aristoteles geht die radikalste Formulierung der sogenannten Ein-Geschlecht-Theorie zurück (vgl. Laqueur 1992, S. 42): Das weibliche Genital wurde analog dem männlichen gedacht, nur mit dem Unterschied, daß es invers, ins Innere des Körpers gestülpt liege. Dieser angenommenen ›Gleichheit‹ korrespondierte aber keineswegs eine Gleich-*Wertigkeit*: analog der allgemeinen Elemente- und Säftelehre (Humoralpathologie) der antiken Kosmologie wurde davon ausgegangen, daß der Mann über mehr ›Trockenheit‹ und ›Wärme‹ verfüge und aufgrund dieser höheren Körpertemperatur mehr Energie besäße. Und dieser sozusagen höhere energetische Grundumsatz wurde symbolisch mit den Eigenschaften Aktivität, Kraft, Geistigkeit verknüpft, während die ›kältere‹, ›feuchtere‹ Frau mit ›passiv‹, ›weich‹, ›schwach‹ assoziiert wurde. Aber dadurch wurde die Frau nicht als eigenwertig ›anderes‹ Geschlecht betrachtet, sondern lediglich als dasjenige, das im Vergleich zum Mann von allem eben ›weniger‹ besitzt. Aristoteles bezeichnete folglich die Frau als »Mangelwesen«.

In der antiken Medizin sah man den monatlichen Blutfluß grosso modo als Ausschüttung einer »Überfüllung« mit Nahrung an. Auch den Mann charakterisiert dieses Nahrungsübermaß, da er jedoch über mehr ›Hitze‹ verfüge, ›verkoche‹ er sein Blut gewissermaßen zu seinem Samen. Diese sozusagen höhere ›Raffinierung‹ war den Frauen eben aufgrund ihrer geringeren ›Wärme‹ nicht möglich. Diese Ernährungs- und Überschußtheorie beinhaltet auch die langwährende Vorstellung von der ›unreinen‹, ›giftigen‹ Ausscheidung. Folglich war es die Funktion der ›monatlichen Reinigung‹, den Körper vor einer Vergiftung zu bewahren. Während der Mann vor allem durch Schwitzen oder Aderlass von ›Unreinem‹ befreit wurde, ›reinig‹ sich die Frau

durch alle denkbaren Körperöffnungen: Nasenbluten, Menstruation, Erbrechen etc.; sogar durch die Augen konnten ›giftige Dämpfe‹ entweichen – eine Ausscheidungsform, die nicht nur im Volksglauben mit dem ›bösen Blick‹ verknüpft wurde.

Neben der ›Reinigung‹ sah man die wesentlichste Funktion der Menstruation jedoch in ihrem Beitrag zur »Entstehung der Lebewesen« (Aristoteles). Und dieser ›Beitrag‹ wurde unter den antiken Zeugungstheoretikern durchaus uneinheitlich gewertet: neben der über Jahrhunderte dominierenden aristotelischen Ein-Samen-Theorie, wonach die Frau lediglich das ›stoffliche Material‹ (das Menstruationsblut) zur Ernährung des ›männlichen Keimes‹ bereitstellt, also über keinen zeugungsfähigen ›Samen‹ verfüge, stand die Auffassung der ›Pangenesis‹ der Hippokratiker und Galens, wonach beide Eltern etwas zur Belebung des Stoffes beitragen. Aber auch Galen war letztlich ein Vertreter der Ein-Geschlecht-Theorie, so daß er einen ›weiblichen Samen‹ analog dem ›männlichen‹ annahm, nur eben von schwächer zeugender Kraft (vgl. Laqueur 1992; Lesky 1951; Martin 1989; Fischer-Homberger 1988).

Die Auffassung von der Menstruation (als Nahrung und ›Baustoff‹ einerseits und als ›unrein und giftig‹ andererseits) war also eingebunden in die antike Lehre vom Gleichgewicht der Säfte (der humores) einerseits, der eine ausgeklügelte Diätetik und Gymnastik zur Seite stand, die also – in modernen Begriffen formuliert – mit einer ›gesunden Lebensführung‹ verknüpft war, und einer philosophisch-politischen Idee über das Kräfteverhältnis zwischen ›den Geschlechtern‹ (Platon/Aristoteles) andererseits. Insgesamt repräsentieren sie den Wissensstand einer kleinen, gebildeten Elite. Für den Volksglauben in der griechisch-römischen Antike bedeutungsvoller waren jedoch die magisch-religiösen Beziehungen zur Götterwelt mit ihren Reinheitsritualen (vgl. Frazer 1977; Siebenthal 1950; Sigerist 1963).

Zum wechselseitigen Einfluß der hellenistischen Philosophie mit ihrem Leib-Seele-Dualismus (Platon betrachtete den Leib als »Fessel« der Seele) und der jüdischen und frühchristlichen Religion sei hier nur so viel erwähnt (ausführlicher hierzu vgl. Denzler 1988; Noonan 1969): Wichtig für das Verständnis der Menstruation in dieser Tradition ist vor allem, daß die rituelle Sorgfaltspflicht für den eigenen Körper, die das Alte Testament auferlegte, um Gott auch im Zustand physischer Reinheit gegenüberzutreten, von den Frühchristen durch eine rein spirituelle Vorstellung von ›Reinheit‹ ersetzt

wurde. Es entstand das Ideal der ›Jungfräulichkeit‹ und der asketischen Lebensweise (Mönchstum). Im Lichte dieser Ideale mußten folgerichtig die spezifisch weiblichen ›Körperzustände‹ (Menstruation, Schwangerschaft und Geburt) zum Ausdruck sexueller Begierde und menschlicher Sündhaftigkeit werden. Zwar haben die Apostel und frühen Kirchenväter (Augustinus) ihre ambivalente Haltung gegenüber der Ehe nicht aufgegeben, sie haben sie aber doch als eine Art ›notwendiges Übel‹ anerkannt, so daß letztlich die Menstruation als Symbol des »Sündenfalls« Evas übrigblieb. Und diese spirituell verstandene Unreinheit war durch keine der rituellen Waschungen, mittels deren eine jüdische Frau ihre Reinheit wiedererlangen konnte, zu beseitigen. Das hatte zur Folge, daß die Christin ausgegrenzt wurde: Es war ihr im frühen Mittelalter verboten, während der Regelblutung die Kirche zu betreten und am Kirchenleben teilzunehmen. Aber auch die Frau, die ein Kind geboren hatte, galt als ›unrein‹, und erst im 16. Jahrhundert wurde aus diesem Reinigungsritual »ein Segensritual für Mutter und Kind« (Bleibtreu-Ehrenberg/Dunde 1993, S. 300; vgl. auch Shahar 1981).

In der jüdischen Tradition hingegen sind die mosaisch-alttestamentarischen Reinigungsvorschriften für die Menstruierende lediglich ein Element der sich auf die gesamte Lebensführung des israelitischen Volkes erstreckenden Reinheitsgebote. Neben den Unreinheitsvorstellungen, die sich generell auf Körperausscheidungen, Sexualverkehr und Geburt beziehen, sind besonders die Speiseverbote bekannt (3. und 5. Buch Mose). Aber auch bestimmte Kleiderstoffe, Äcker und Felder, ja ganze Landstriche können ›unrein‹ sein.

Für Mary Douglas (1985) repräsentieren die mosaischen Reinheitsgebote folglich weniger den Versuch, patriarchalische Rechte zu schützen, als daß sie ihr als Ausdrucksformen für die israelitischen Vorstellungen von ›Heiligkeit‹ gelten. Und diese Heiligkeitsvorstellung findet ›ihren äußerlichen Ausdruck in der Vollständigkeit des Körpers, den man als makellosen Behälter verstand.« (S. 71) Nur dieser ›reine Körper‹ darf sich im Tempel dem ›Heiligen‹ nähern. Über diese religiös motivierten Reinheitsvorstellungen hinaus symbolisieren die Reinheitsgebote die Sorge um die soziale Ordnung einer »hart bedrängten Minorität« (S. 164).

Die eingangs erwähnte, bis auf den heutigen Tag vorfindliche Überzeugung von der ›verderblichen Kraft‹ des Menstruationsblutes erscheint somit wie ein eher *schwacher* Widerhall archaischer und

traditionaler Vorstellungen, die sich – sozusagen ›immer schon‹ – in detaillierten Verhaltensvorschriften niedergeschlagen haben. Wie bereits erwähnt ist in der Mehrzahl der Kulturen die Auffassung vom ›unreinen‹ monatlichen Blutfluß verbreitet. Unterschiede gibt es jedoch im unterstellten Gefährlichkeitsgrad der Blutung für die Männer und die Gemeinschaft insgesamt und folglich im Ausmaß der Vorkehrungen, die gegen diese Bedrohung getroffen werden.

Während bei den oben angeführten Trobriandern lediglich eine gewisse »Abneigung« gegen den Sexualverkehr während der Menses herrscht und die Trobriander-Frauen während ›ihrer Tage‹ längere Baströcke als gewöhnlich zu tragen pflegen, symbolisiert für die meisten anderen Gesellschaften die Menstruation die generelle Auffassung, daß Frauen unrein sind. Sozusagen analog zur griechischen Medizin und Zeugungstheorie wird die Menstruation als Reinigung von ›giftigen‹ Bestandteilen betrachtet, und es wird – aufgrund der Beobachtung, daß während der Schwangerschaft die Monatsblutung ausbleibt – oft angenommen, daß es, zum ›Gerinnen‹ gebracht, dem heranwachsenden Kind als Nahrung dient (gelegentlich auch mit der Vorstellung, daß diese Nahrung durch reichlich männlichen Samen zu ergänzen sei). Gemäß dieser Auffassung, daß sich der Fetus aus diesem geronnenen und unreinen Blut aufbaut, gilt auch die Geburt als ein besonders unreiner Zustand, und das Ungeborene wird als zugleich verletzlich und gefährlich angesehen. So sagen die Nyakyusa, der Fetus habe »einen offenen Schlund« und stehle Nahrung, weshalb eine Schwangere nicht mit Leuten bei der Ernte oder beim Brauen reden darf, bevor sie nicht eine Geste des guten Willens gemacht habe (vgl. Douglas 1985, S. 126).

Aber die allgemeine Bezeichnung der Frauen als unrein stützt sich nicht nur auf die mit der weiblichen Gebärfähigkeit verbundenen körperlichen Zustände, sondern wird auch (und nicht unähnlich der christlichen ›Erklärung‹) als »Fluch« und »Folge eines urzeitlichen Vergehens« (Müller 1984, S. 106), z.B. durch geschwisterlichen Inzest oder durch dämonische Verführung legitimiert. Die Bedrohung, die von Frauen im allgemeinen und von menstruierenden, schwangeren und gebärenden Frauen im besonderen ausgeht, konnte sich – gemäß den variierenden kulturellen Vorstellungen – demzufolge auf das gesamte vitale Leben der Gemeinschaft auswirken: besonders auf die Gesundheit, ja auf das Leben der Männer, aber auch auf Alte, Kranke und Kinder sowie auf die Nahrungsquellen.

Letzteres hatte etwa zur Folge, daß ein Mann während der Menstruation seiner Ehefrau nicht an der Jagd oder am Fischfang teilnehmen durfte; ganz abgesehen davon, daß die Frauen selber in dieser Zeit die Pflanzungen oder Kornspeicher nicht betreten durften. Die Nahrungszubereitung für andere war ihnen untersagt, und ihre eigene Nahrung mußten sie auf einer separaten Feuerstelle zubereiten. Das hieß auch, daß menstruierende Frauen weder die Gerätschaften für die Nahrungsbeschaffung noch die zur Nahrungszubereitung berührenden durften. Und auch von besonderen Unternehmungen oder Ereignissen (größere Reisen, Kulthandlungen, religiöse Feste, Trauerfeierlichkeiten etc.) waren menstruierende Frauen ausgeschlossen.

Zwar scheinen sich die meisten Gesellschaften mit Meidungs- und Distanzierungsgeboten zufriedengegeben zu haben. Da es aber im alltäglichen Verkehr miteinander wohl nicht immer leicht war, einer Verunreinigung durch Berührung mit der Menstruierenden oder den von ihr benutzten Gegenständen, Sitzplätzen usw. aus dem Wege zu gehen, finden sich auch Absonderungsvorschriften, die den Frauen auferlegen, sich während der Menstruation in einem Teil des Hauses oder einer speziellen Hütte, einem Zelt hinter dem Haus oder außerhalb des Siedlungsplatzes, im Wald, zu verbergen.

Diese – »Seklusion« genannte – Absonderung findet oft auch nur zu Zeiten der Erstmenstruation, der Menarche, statt und ist somit Bestandteil eines Initiationsrituals, in dem die Mädchen von älteren Frauen in ihre künftigen Aufgaben als Ehefrau und Mutter eingewiesen werden. Wenn Frauen ihr Wissen über Menstruation, Schwangerschaft und Geburt für sich behalten oder in einer besonderen Sprache darüber reden, dann ist dies nach Auffassung des Ethnologen Klaus E. Müller (1984) weniger der Versuch, die Macht über das frauenspezifische Wissen exklusiv zu halten, sondern es geschieht vielmehr »aus der Besorgnis heraus, mit derlei Gegenständen, die ja alle zur Sphäre des Unreinen zählen, das Ohr der Männer verletzen und ihre Wohlfahrt gefährden zu können« (S. 256). Diese hier zum Ausdruck gebrachte Fürsorge der Frauen für ihre Männer schließt aber nicht die Möglichkeit der Gegenwehr aus. Gerade in Gesellschaften, in denen der »Geschlechterantagonismus« besonders stark ausgeprägt sei, schlugen die Frauen nicht nur zurück, wenn ein Mann seine Hand gegen sie erhebe, sondern sie benutzten auch Schadenzauber und Menstruationsblut (oder die Drohung damit), um dem Mann

direkt oder indirekt über seine wichtigsten Gegenstände (Jagd- und Fanggerät) Schaden zuzufügen.

Nun ist zwar, wie gesagt, die Vorstellung vom unreinen Menstruationsblut und seiner Gefährlichkeit weit verbreitet, sie ist aber keineswegs universal, ebensowenig wie die von den Trobriandern gehegte »Abneigung« gegen Sexualverkehr in dieser Zeit. Die Manus auf Neuseeland z.B. messen ihm einen durchaus positiven Wert bei (Püschel 1988, S. 59). Aber diese Ausnahmen wie auch die Regel bezüglich der Vorstellungen um das Phänomen der Menstruation fügen sich nicht einfach in das vielleicht naheliegende Schema von der kulturübergreifenden und zu allen Zeiten auffindbaren patriarchalischen Unterdrückung der Frauen. So verweist Mary Douglas u.a. auf die Walbiri, ein inneraustralisches Volk, das seine patriarchalische Ordnung der Geschlechter mit brachialer physischer Gewalt aufrechterhält, aber keinerlei Verunreinigungsverstellungen, auch nicht durch Menstruationsblut, kennt.

Douglas folgert aus diesem und anderen Beispielen: »Wenn die männliche Vorherrschaft als zentrales Prinzip der sozialen Organisation angesehen wird und ohne Einschränkungen und mit dem vollen Recht zum physischen Zwang gilt, ist es wenig wahrscheinlich, daß der Glaube an eine geschlechtliche Verunreinigung besonders stark entwickelt ist. Wenn andererseits das Prinzip der männlichen Vorherrschaft zur Strukturierung in Frage gestellt wird – etwa durch das Prinzip der Unabhängigkeit der Frauen oder durch ihr Recht, als schwächeres Geschlecht umfassender als die Männer vor Gewalt geschützt zu werden –, dann ist das Auftreten von geschlechtlichen Verunreinigungsverstellungen wahrscheinlich.« (1985, S. 186)

3. Die evolutionäre Basis und ihre gesellschaftliche Zurichtung

Mit diesem materialen Exempel wollten wir unter anderem und nicht zuletzt auch zeigen, daß die – vor allem durch Norbert Elias (1976) beförderte – Rede von der »Zivilisierung« des Körpers, die im Wesentlichen die *zunehmende* soziale Unterdrückung (spontaner) Körperäußerungen (also: Triebregulierung, Affektkontrolle) zugunsten von Formen der Selbstdisziplinierung – zumindest, aber nicht nur, in der Öffentlichkeit meint (nicht zuletzt eben im Hinblick auf sexuelle Be-

findlichkeiten), zumindest fragwürdig ist. Gegen Elias und z.B. mit der soeben viel zitierten Mary Douglas (1974), v.a. aber auch mit Hans Peter Duerr (1988; 1990 und 1993) läßt sich u. E. nämlich konstatieren, daß keineswegs erst zivilisatorisch entwickelte Gesellschaften, sondern daß bereits traditionale und archaische Kulturen vielfältige Formen zum Teil eben sittlicher, zum Teil normativer körperlicher Selbstdisziplin und Berührungstabus kannten. Und auch daß besondere Körperbefindlichkeiten ›früher‹ und ›anderswo‹ stärker und selbstverständlicher in das soziale Miteinander der Menschen integriert gewesen seien als in modernen Gesellschaften, trifft eben nur in Ausnahmen zu und dürfte als *generalisierte* Aussage eher eine Romantisierung als einen empirischen Befund darstellen. Selbst der Tod ist heute eher anders denn weniger präsent als in vormodernen Kulturen (vgl. dazu z.B. Fuchs 1973; Knoblauch 1999; Knoblauch/Schnettler/Soeffner 1999).

Daraus folgt, daß körperliche bzw. körperbezogene Sitten, präziser: die Arten und Weisen, wie Menschen mit ihrem Körper und mittels ihres Körpers ›eingelebtermaßen‹ miteinander umgehen, aller Wahrscheinlichkeit nach eine evolutionäre Basis haben. Denn z.B. haben Menschen aller Kulturen typischerweise komplexe Gesichtsmuskeln, die dazu dienen, verschiedene Gesichtsausdrücke zu erzeugen. Menschen aller Kulturen stehen typischerweise auf zwei Füßen und haben deshalb die Hände frei zur Gestikulation. Menschen aller Kulturen haben typischerweise keinen Schwanz, mit dem sich wedeln ließe, und allenfalls noch Rudimente eines Felles, das sich sträuben könnte. Solche und andere organische Rahmenbedingungen schaffen eine geschlechtsübergreifende, vorkulturell gemeinsame organische Basis des Menschseins. Dementsprechend scheinen gewisse Ausdrucksbewegungen auch kulturübergreifend psychische Zustände und Abläufe zu appäsentieren. So drücken sich – wenn man sich humanethologische Studien anschaut – z.B. Freude und Zorn, Angst und Mut, Trauer und Schrecken, Ausgelassenheit und Trägheit sozusagen spontan mimisch und pantomimisch aus. *Aber*: Kultur überformt bzw. Kulturen überformen, unterdrücken, verändern, steigern und stilisieren diese elementaren habituellen Fähigkeiten. Die natürlichen organischen Gegebenheiten werden den Menschen zum Material ihrer kulturellen Eigenheiten, ihrer jeweiligen Sitten, Gebräuche und Norm- und Wertgewißheiten. Wir können sagen: Mit der kulturellen Be- und Verarbeitung physischer Befindlichkeiten schaf-

fen sich Menschen vielfältige *Formen* des Zusammenlebens (vgl. Morris 1978).

Die körperlichen Habitualitäten differieren also (und zwar deutlich) zu verschiedenen Orten und Zeiten unter sich wandelnden Lebensbedingungen. *Jede* Kultur prägt, eingewoben in ihre je eigenen Sitten und Gebräuche, spezifische Gewohnheiten des Körpers ihrer Mitglieder (vgl. Mauss 1979; Polhemus 1978) – und verachtet, verabscheut, fürchtet in der Regel alle Äußerungsformen und Verhaltensweisen, die in ihrem eigenen Repertoire nicht vorgesehen sind bzw. mit diesem nicht kompatibel erscheinen: Das beginnt keineswegs erst mit der Regulierung der weiblichen ›Regel‹, das reicht vielmehr schon von der Frage, wann man jemanden wie anblickt und wie lange, über das Problem der körperlichen Distanz bei (unterschiedlichen Arten von) Unterhaltungen, der akzeptablen Intonation und des situativ je angemessenen Gesichtsausdrucks bis hin zur korrekten Kleidung, zu Haartrachten, zum Schmuck und zur Körperformung und -bemalung.

Entscheidend dabei ist unserer Meinung nach – und das sollte eben auch das Beispiel der Menstruation zeigen –, daß sich eine (auch nur halbwegs) lineare zivilisatorische Entwicklung von weniger zu mehr (Selbst-) Disziplin hinsichtlich der körperlichen Gewohnheiten nach dem gegenwärtigen Stand der Erkenntnis allenfalls aus der Position einer zwanghaft ethnozentrischen Normativität heraus behaupten läßt. Viel eher jedenfalls als auf der Basis einer allgemeinen ›Zivilisationstheorie‹ scheinen die sozial jeweils präferierten Formen der (Selbst-)Disziplinierung des Körpers im Rekurs auf je gegebene Sitten und sittliche Vollzugsgewohnheiten zum einen und auf darin eingewobene bzw. davon sich abhebende Herrschafts- und Machtverhältnisse zum anderen – und natürlich auf die dabei je verfolgten oder verselbstverständlichten Kontrollinteressen ›erklärbar‹ zu sein.

Literatur

- Argyle, Michael (1979): Körpersprache und Kommunikation, Paderborn.
- Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela/Siegfried Rudolf Dunde (1993): Tabu, in: Siegfried Rudolf Dunde (Hg.), Wörterbuch der Religionspsychologie. Gütersloh, 297-306.
- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Frankfurt am Main.
- Denzler, Georg (1988): Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral. München/Zürich.
- Douglas, Mary (1974): Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Frankfurt am Main.
- Douglas, Mary (1985): Reinheit und Gefährdung. Berlin.
- Duerr, Hans Peter (1988): Nacktheit und Scham. Frankfurt am Main.
- Duerr, Hans Peter (1990): Intimität. Frankfurt am Main.
- Duerr, Hans Peter (1993): Obszönität und Gewalt. Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1976): Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde. Frankfurt am Main.
- Fischer-Homberger, Esther (1988): Krankheit Frau. Darmstadt/Neuwied.
- Foucault, Michel (1976): Überwachen und Strafen. Frankfurt am Main.
- Frazer, James George (1977): Der goldene Zweig, 2 Bände, Frankfurt am Main/Berlin/Wien.
- Fuchs, Werner (1973): Todesbilder in der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main.
- Gélis, Jacques (1989): Die Geburt. München.
- Goffman, Erving (1981): Geschlecht und Werbung. Frankfurt am Main.
- Gugutzer, Robert (2002): Leib, Körper und Identität. Wiesbaden.
- Henley, Nancy (1988): Körperstrategien. Frankfurt am Main.
- Hering, Sabine/Gudrun Maierhof (1991): Die unpäßliche Frau. Pfaffenweiler.
- Hitzler, Ronald (1982): Der »begeisterte« Körper, in: Rolf Gehlen/Bernd Wolf (Hg.), Unter dem Pflaster liegt der Strand, Bd. 11, Berlin, 53-73.
- Hitzler, Ronald (1993): Die Wahl der Qual, in: Zeitschrift für Sexualforschung, 6. Jg., Heft 3, 228-242.
- Hitzler, Ronald (1998): Das Problem, sich verständlich zu machen, in: Herbert Willems/Martin Jurga (Hg.), Inszenierungsgesellschaft, Opladen, 93-105.
- Hitzler, Ronald (2002): Der Körper als Gegenstand der Gestaltung, in: Kornelia Hahn/Michael Meuser (Hg.), Körperrepräsentationen, Konstanz, 71-85.
- Hitzler, Ronald/Michaela Pfadenhauer (1998): »Let your body take control!« Zur ethnographischen Kulturanalyse der Techno-Szene, in: Ralf Bohnsack/Winfried Marotzki (Hg.), Biographieforschung und Kulturanalyse, Opladen, 75-92.
- Honer, Anne (1986): Die maschinelle Konstruktion des Körpers, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie (ÖZS), 11. Jg., Heft 4, 44-51.
- Honer, Anne (1999): Verordnete Augen-Blicke. Zum subjektiven Erleben des medizinisch behandelten Körpers, in: Anne Honer/Ronald Kurt/Jo Reichertz (Hg.), Diesseitsreligion. Konstanz, 275-285.
- Knoblauch, Hubert (1999): Berichte aus dem Jenseits. Freiburg u. a.
- Knoblauch, Hubert/Bernt Schnettler/Hans-Georg Soeffner (1999): Die Sinnprovinz des Jenseits und die Kultivierung des Todes, in: Hubert Knoblauch/Hans-Georg Soeffner (Hg.), Todesnähe. Konstanz, 271-292.
- Laqueur, Thomas (1992): Auf den Leib geschrieben. Frankfurt am Main/New York.
- Lesky, Erna (1951): Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken. Mainz/Wiesbaden.
- Malinowski, Bronislaw (1979): Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien. Frankfurt am Main.
- Martin, Emily (1989): Die Frau im Körper. Frankfurt am Main/New York.
- Mauss, Marcel (1979): Die Techniken des Körpers, in: Ders., Soziologie und Anthropologie, Band II, Berlin, 197-220.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin.
- Meuser, Michael (2002): Körper und Sozialität, in: Kornelia Hahn/Michael Meuser (Hg.), Körperrepräsentationen. Konstanz, 19-44.
- Morris, Desmond (1978): Der Mensch, mit dem wir leben. München/Zürich.
- Müller, Klaus E. (1984): Die bessere und die schlechtere Hälfte. Ethnologie des Geschlechterkonflikts. Frankfurt am Main/New York.
- Noonan, John (1969): Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht. Mainz.
- Plessner, Helmuth (1981): Die Stufen des Organischen und der Mensch, in: Ders., Gesammelte Schriften IV. Frankfurt am Main.
- Plessner, Helmuth (1982): Lachen und Weinen, in: Ders., Gesammelte Schriften VII. Frankfurt am Main, 201-388.
- Plessner, Helmuth (1983): Die Frage nach der *Conditio Humana*, in: Ders., Gesammelte Schriften VIII. Frankfurt am Main, 136-217.
- Polhemus, Ted (Hg.) (1978): Social Aspects of the Human Body. Harmondsworth.
- Püschel, Erich (1988): Die Menstruation und ihre Tabus. Stuttgart/New York.
- Sartre, Jean-Paul (1991): Das Sein und das Nichts. Reinbek.
- Shahar, Shulamith (1981): Die Frau im Mittelalter. Königstein/Ts.
- Sieenthal, Wolf von (1950): Krankheit als Folge der Sünde. Hannover.
- Sigerist, Henry E. (1963): Anfänge der Medizin. Zürich.
- Simon, Manuel (1993): Heilige – Hexe – Mutter. Berlin.

Thomas, Konrad (1990): Rivalität. Frankfurt am Main.

Thomas, Philipp (1996): Selbst – Natur – Sein. Leibphänomenologie als Naturphilosophie, Berlin.

Werner Schneider

Der Prothesen-Körper als gesellschaftliches Grenzproblem

1. Körperprothesen und die ›Grenzen des Sozialen‹

Allseits gegenwärtig, weil bis in die aktuellen Feuilletons hineinragend, scheinen heutzutage jene keineswegs neuen Diskurse zum Verhältnis von ›Mensch, Körper und Technik‹, die danach fragen, ob und wie sich ›Menschlichkeit‹, ob und wie sich ›der Mensch‹ durch die zunehmende Technisierung seines Körpers verändert. Gegenstand der folgenden Ausführungen soll eine Thematik sein, die innerhalb dieses Diskursrahmens auf den ersten Blick eine recht speziell anmutende, historisch gesehen ebenfalls nicht als ›neu‹ zu bezeichnende ›Körper-Technik-Entwicklung‹ im medizinischen Bereich umfaßt: die Prothese.

Spätestens seit Ende der 1990er Jahre findet die Prothetik verstärkt öffentliche Aufmerksamkeit – zumeist kontextuiert in einem weitergreifenden Themenspektrum von Nanotechnologie, Robotik und Künstlicher Intelligenz sowie befördert z.B. durch die massenmediale Rezeption der Debatten um die Thesen von Ray Kurzweil, Bill Joy u.a. über die zukünftige ›Verschmelzung von Mensch und Computer‹.¹ Die gängigen diskursiven Bewältigungsmuster dieser Thematik, die an der Oberfläche zwischen den Polen einer kulturkritischen Technikfeindlichkeit und einer verheißungsvollen Technik-Apologie oszillieren, bewegen sich dabei in für die Moderne vertrauten Bahnen: Der optimistischen Variante, die technische Entwicklungen immer schon als segensreichen Fortschritt, als Verbesserung von Lebensqualität infolge der Verminderung von Leiden oder der Verbreitung komfortablerer Lebensweisen preist, steht die technikkritische Sichtweise gegenüber. Nach ihr gerät durch die neue Prothesentechnik ›das

¹ Vgl. Joy (2000); Kurzweil (1999); auch z.B. Guggenberger (2000); Klein (2000) sowie entsprechende, ebenfalls Medienecho findende, wissenschaftliche Veranstaltungen wie das Symposium »Mensch oder Roboter – Wem gehört die Zukunft? Antworten auf Bill Joy« des Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen am 29.11.2000 in Düsseldorf (vgl. Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen 2001; auch Staun 2000).